

ANMELDELSER

Tryggve Kronholm,
Spegelbilder. Den arabiske litteraturens historia.
Natur och Kultur, Stockholm 1995,
399 sider, ill., 420 skr.

Tryggve Kronholm, som er professor i semitisk ved Uppsalas universitet og et forholdsvis kendt navn inden for den skandinaviske mellemøstforskning, har skrevet en bog om den arabiske litteraturs historie. I epilogen sammenfatter han sit tematiske helhedssyn med følgende poetiske ord:

Dessa Spegelbilder är avspeglingar av öst och väst af "morgonland" och "aftonland" i ett unikt möte. Det är detta möte som skapar en vibrerande spänning, en enastående dynamik i arabernas litterära landskap.

Bogen er forsynet med en del illustrationer og med en ordliste (s. 315-317) over arabiske (såvel klassiske som moderne) udtryk eller *termini technici*, en særdeles fyldig kapitelorienteret bibliografi (s. 318-345), en sammenfatning på engelsk (s. 346-358), slutnoter (s. 359-383), register (s. 384-398) samt endelig en fortegnelse over billedkilderne (s. 399).

I forordet (s. 11-20) får læseren en forskningshistorisk oversigt vedrørende forholdet mellem den arabiske og den vestlige, især skandinaviske kultur, således som det kommer til udtryk i oprettelsen af forskellige lærestole i Norden.

Forfatteren har valgt en kronologisk gennemgang af den arabiske litteraturhistorie og fordelt denne oversigt på 12 kapitler. I kap. I (s. 21-41) tages "den arabiske identitet" op til overvejelse. Det kan formodentlig ikke overraske, at spørgsmålet om eksistensen af en "arabisk kultur" med dens kalejdoskopiske rigdom af forskellighed besvares positivt af forfatteren. Det er evident, at forholdet mellem sprog og religion spiller en væsentlig rolle i denne sammenhæng, da grundlaget for det klassiske arabiske sprog som bekendt er givet med Koranen. Selv om den enkelte araber ikke skulle føle en tilknytning til religionen, så kan vedkommende næppe benægte dennes sproghistoriske betydning for den kulturelle udvikling.

Det følgende kapitel, "Gammalarabisk diktning" (s. 43-87), er centreret omkring den præislamiske poesi og bærer tydeligt præg af, at denne del af den arabiske litterære arv har forfatterens særlige bevågenhed. Han påpeger, at den tidlige digtning i stammesamfundet har haft tre vigtige funktioner: 1) som leverandør af identifikationsmodeller for tilhørerne; 2) som middel til legitimation af samfundsstrukturen (man fristes næsten til – med Peter L. Berger – at tale om digtningen som en del af det pågældende samfunds plausibilitetsstruktur, idet poesien tilskriver fællesskabet virkelighedskarakter) og 3) som middel til forligelse, idet den kollektive frygt for diverse naturforeteelser gennem antropomorfering omskabes til en "konstruktiv accept", som sikrer en vis ro og stabilitet.

De resterende afsnit i bogen omhandler henholdsvis "Gammalarabisk prosa" (s. 83-87), "Koranen" (s. 89-110), "Ummayyadetidens diktning" (s. 111-158), der imidlertid har fået et forkert "sidehovede", "Abbasidtidens diktning" (s. 131-158) "Arabisk diktning i Spanien" (s. 159-168), "Skönlitterär prosa under umayyad- og abbasidtid" (s. 169-194), "Vetenskaplig prosa" (s. 195-212), "Den litterära renässansen i arabvärlden under 1800-talet" (s. 213-230), "Arabisk diktning under 1900-talet" (s. 231-276) og sluttelig "Arabisk prosa under 1900-talet" (s. 277-312). Eftersom pladsen ikke tillader en minutøs gennemgang af hvert kapitel, vil jeg nøjes med at opholde mig ved et par afsnit, som jeg finder særlig grund til at fremhæve.

I ummayyadetiden, det vil sige tiden efter de "fire retlede kaliffer" og frem til 750, fremstår strids- eller smædepoesien med fornyet kraft. Som navnet antyder, er der tale om, at de pågældende digtere rettede anklager, bagvaskelser o.l. mod deres "konkurrenter" eller andre oplagte mål. Efter at have læst et par eksempler på denne særlige meddelelsesform, må jeg ubetinget give Kronholm ret i, at den "utmærks av sådan ofinhet och grovkornighet att den lätt chockerar en nutida västerlänning." (s. 119). Der gives også ganske illustrative eksempler på andre genrer, deriblandt jagt-, kærligheds- og vinpoesi. Sidstnævnte kan til en vis grad siges at stå i et omvendt proportionalt forhold til islams udbredelse. Det ville imidlertid være forkert at konkludere, at der *overhovedet* ikke fandtes en dråbe alkohol i miles omkreds – araberne har, som så mange andre før dem, værdsat vinens dionysiske egenskaber og afholdt forskellige symposier (også efter islams fremkomst) med det ædle formål at skabe poesi, hvilket vi naturligvis kan glæde os over i dag. Litterært kan ummayyadetiden karakteriseres som en periode med en levende og original digtning, der var båret af en livsglæde og "zest for life", hvilket det også lykkedes forfatteren at gøre rede for i sin fremstilling.

Hvad der derfor er sagt om ummayyadetidens litteratur, gælder for så vidt også for perioden under abbasiderne. Især kærlighedspoesien fik befæstet sin position, og der opstod efterhånden tillige et nyt tema, den homoseksuelle digtning. Eller som Kronholm nøgternt og en anelse lakonisk konstaterer: "... i det etablerade islamiska rikets många städer, och inte minst i hovkretsarna och societeten, utbredde sig af allt att döma gossekärleken som ett mode." (s. 143-144). Det er imidlertid et spændende felt, der fortjener en mere fyldig behandling, end forfatteren har formået at give.

Og når man nu er ved kritikken, må jeg tilstå, at jeg i et litteraturhistorisk værk som dette havde forventet, at den sufiske litteratur havde fået et helt kapitel for sig selv, og ikke blot nogle få indskudte afsnit. Det er selvfølgelig i sidste instans et spørgsmål om prioritering, men bogen ville have vundet i kvalitet, dersom forfatteren havde undladt at skøjte hen over temaer, der tåler en betydelig mere dybtgående undersøgelse. Og hér er vi ved en anden af svaghederne ved bogen. På den ene side synes Kronholms udgivelse at være båret af et ønske om at nå en akademisk målgruppe – derom vidner det fyldige noteapparat, den righoldige litteraturliste samt den grundige behandling af den præislamiske litteratur. På den anden side forekommer det mig, at forfatteren ikke har turdet spænde buen for hårdt af frygt for at miste læsere, med det resultat at især afsnittene om den moderne arabiske litteratur har fået en noget stedmoderlig behandling. Der burde eventuelt have været etableret et større samarbejde med andre forskere med henblik på en mere dybtgående fremstilling af et så vigtigt område, eller,

hvis ikke dette var muligt, så burde forfatteren have delt værket i to bind med 1800-tallet som skæringspunkt.

Et andet kritikpunkt, der imidlertid ikke har med bogens kvalitet at gøre som sådan, men derimod må siges at være et evigt tilbagevendende problem, når man beskæftiger sig med semitiske sprog, er transskriptionen, her fra det arabiske alfabet til det latinske. Der hersker desværre ikke konsensus på dette område, hvilket naturligvis vanskeliggør opslag i andre værker, der anvender en anden gengivelse af arabisk. Det havde derfor været en god idé, dersom forfatteren tillige havde gengivet de forskellige navne/*termini technici* på arabisk – eventuelt på bekostning af illustrationerne.

På trods af de ovennævnte mangler vil jeg ikke undlade at anbefale bogen. Den litteraturhistoriske gennemgang af de tidlige perioder er fremragende, og kan man leve med, at forfatteren tilsyneladende ikke interesserer sig voldsomt for moderne arabisk litteratur, så er der til gengæld megen substans at hente i de første 7-8 kapitler. Lad os så se bort fra de trykfejl, der har sneget sig ind og den morsomme detalje, at én af illustrationerne, Koranens åbningssura (al-Fatiha), er vendt på hovedet (s. 93).

Øyvind Jørgensen, *cand.mag.*,
Institut for Gammel og Ny Testamente, Aarhus Universitet

* * * * *

Ellen Juhl Christiansen,
The Covenant in Judaism and Paul. A Study of Ritual Boundaries as Identity Markers,
 Brill, Leiden 1995,
 396 sider, Nlg 154/ US\$ 99,50.

“When I use a word“, Humpty-Dumpty said, in a rather scornful tone, “it means just what I choose it to mean – neither more nor less.”

Lewis Carroll, *Through the Looking Glass*.

The Covenant in Judaism and Paul er en let ændret version af Ellen Juhl Christiansens ph.d.-afhandling indleveret ved University of Durham 1993. I afhandlingen søger hun at påvise en sammenhæng mellem pagtsidentitet og bestemte ritualer i perioden fra det Gamle Testamente til Paulus. Tesen er, at de træk, der karakteriserer en given gruppes identitet, de fundamentale udtryk for gruppens socio-religiøse tilhørsforhold, afspejles i gruppens optagelsesriter (engelsk *entrance rites*).

Denne sammenhæng mellem gruppeidentitet og rituelt etablerede grænser kan ifølge EJC observeres gennem GT, den intertestamentale litteratur og hos Paulus. Den overordnede tanke er, at medens en række ritualer (i særlig grad omskærelsen) i den palæstinensiske jødedom bekræfter tilhørsforholdet til pagten, gælder det ikke hos Paulus. Dåben er hos ham ikke en stadfæstelse af pagtsdelagtigheden, men et ritual som udtrykker indoptagelse i Kristus eller kirken.

Det er en væsentlig pointe hos EJC, at indoptagelsesriter ikke kan reduceres til et spørgsmål om det enkelte individs indoptagelse i en given gruppe. De er snarere udtryk for forandringer i social identitet. Fordi riterne udtrykker en grænseoverskridelse fra

én social, religiøs kontekst til en anden og derved markerer indoptagelse i en ny social, religiøs gruppe, sætter de også socialt skel mellem forskellige grupper.

EJC takker i værkets forord sin vejleder J. D. G. Dunn for den store frihed, hun har nydt under afhandlingens udarbejdelse. Der er imidlertid ingen tvivl om, at undersøgelsen ligger i forlængelse af Dunns tankeverden. Det paulinske opgør med datidens jødedom skal forstås i snæver sammenhæng med en opfattelse af denne jødedom som udtryk for etnocentrisme, et partikularistisk vs. et universalistisk sigte. Det er derfor ej heller tilfældigt, at afhandlingen placerer sig inden for den socialantropologiske tilgang, som Dunn har været en væsentlig repræsentant for.

Som sådan er der tale om en kærkommen fornyelse i dansk eksegesi, hvor socialantropologiske og sociologiske tilgange foreløbigt kun i begrænset omfang har vundet indpas. Styrken i sociologiske og socialantropologiske tolkninger af NT ligger ikke mindst i opgøret med en eksegetisk "doketisme", der indtil slutningen af 1970'erne har været enerådende, og som har gjort de nytestamentlige tekster til et færdigt og kohærent sæt af forestillinger, der evigt og uberørt af tidens tand svæver rundt i et teologisk vakuum fjernt fra verden. Den litterær-historiske og teologiske interesse har været altbestemmende på bekostning af den sociologiske. I det omfang man i den nytestamentlige eksegetiske tradition har talt om et *Sitz im Leben*, er det ofte gjort til et dogmatisk-teologisk spørgsmål uden fundering i det konkrete liv. EJC's afhandling råder gennem anvendelsen af en sociologisk og socialantropologisk indfaldsvinkel bod på dette forhold, idet hun har blik for den snævre sammenhæng mellem teologiske påstande og deres udspring i en konkret, social kontekst.

Afhandlingen omfatter syv kapitler, en indledning og en konklusion. Indledningen skitserer baggrunden for emnevalget og begrundet tekstvalget for den senere eksegesi. Kap. 1 er en kursorisk gennemgang af den gammeltestamentlige baggrund. Der er ikke tale om en undersøgelse af det gammeltestamentlige pagtsbegreb i dets historiske udvikling, men om en tematisk tolkning. Under henvisning til Johannes Pedersens fænomenologiske tilgang forstår EJC GT som Israels religion og samfund som helhed. Kap. 2 undersøger pagtsbevidstheden i *Jubilæerbogen*. Kap. 3 er en analyse af pagtsbetænelser og rituelle grænser i *Tempelrullen* og *Damaskuskriften*. Kap. 4 behandler ekklesiologisk bevidsthed og pagtsritual i *Sekhåndbogen*, medens kap. 5 under overskriften *En ugyldig pagtsidentitet - en symbolsk grænse* diskuterer Johannesdåben. I bogens to sidste kapitler undersøges pagtsbegrebet hos Paulus (kap. 6) og dets indvirkning og betydning for forståelsen af rituelle grænser i den paulinske teologi (kap. 7). Ud over en konklusion afrundes værket med en perspektivering af afhandlingens resultater for dåbens betydning i den moderne kirkelige situation.

EJC ønsker med sin afhandling ikke kun at dokumentere en snæver sammenhæng mellem pagtsidentitet og identitetsforståelsens betydning for udformningen af en given gruppes ritualer. Værket skal korrektivt bidrage til den seneste tids eksegetiske pagtsdiskussion. Denne diskussion har ifølge EJC i overvejende grad fokuseret på soteriologiske spørgsmål. Dette er en brist, fordi man ("man" er i denne sammenhæng E. P. Sanders) derved har overset betydningen af pagt som ekklesiologisk kategori.¹ Og det er ifølge EJC teologisk illegitimt at vægte soteriologi mere end ekklesiologi.

¹ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*. London 1977.

Når EJC anvender ekklesiologi, har det den generelle og vide betydning af samfund eller kirke, hvor medlemmerne forstår sig indfældet i et horisontalt fællesskab med hinanden og i et vertikalt fællesskab med Gud (s. 2). For at råde bod på den ensidige soteriologiske tolkning tager EJC derfor spørgsmålet om jødisk pagtsforståelse op til fornyet overvejelse, idet hun fremhæver pagten som udtryk for et kollektivt tilhørsforhold. EJC's hovedtanke, at der består en tæt forbindelse mellem en gruppes identitetsforståelse og dens ritualer, er måske ikke særlig original, men det er i hvert tilfælde en god pointe. Denne pointe er imidlertid på en række grundlæggende punkter svækket af en fundamental mangel på videnskabsteoretisk fundering og en eksegetisk egensindighed grænsende til det Humpty-Dumpty-agtige, en egenvilje, der ikke levner megen plads til dialog med anderledes tænkende eksegeter.

Det finder markant udtryk i kritikken af andre eksegeter. Den enkelte bedømmes ikke på, hvad vedkommende har villet med sit arbejde, men kritiseres i stedet for ikke at have gjort det samme som EJC. Fx kritiseres Sanders for ikke at have tilgodeset den snævre forbindelse mellem social, ekklesiologisk identitet og rituelle grænser.

Over for denne kritik må der rejses to indvendinger: (1) Hvis Sanders arbejde vedrører et andet problemfelt end EJC's, bør det tages alvorligt og ydes retfærdighed på sine egne præmisser. (2) Udelukker soteriologi ekklesiologi? I den generelle kritik af Sanders arbejde er det flere gange blevet fremhævet, at han kun i ringe udstrækning tager hensyn til et individuelt aspekt af soteriologien, og i stedet tillægger det kollektive aspekt helt afgørende betydning (jf. Sanders sammenfatning af *covenantal nomism*, som EJC gengiver i en note på s. 1). Hvordan harmonerer denne kritik af Sanders med EJC's?

Nuvel, Sanders opererer ikke med en *etisk* kategori, der hedder ekklesiologi – hvilket han formentlig har sine meget gode grunde til ikke at gøre – men i stedet med *covenantal nomism*.² Det betyder imidlertid ikke, at Sanders overser eller undervurderer betydningen af et kollektivt aspekt, hvor en given gruppes medlemmer forstår sig indfældet i et horisontalt fællesskab med hinanden og i et vertikalt fællesskab med Gud. Det fremgår med al tydelighed af hans sammenfatning af *covenantal nomism*.

Hertil kunne så indvendes, at det kollektive aspekt er blevet underordnet og indplaceret i en soteriologisk kategori, der ikke yder det kollektive aspekt tilstrækkelig retfærdighed. Men i så fald må det påvises, at der findes en selvstændig kategori i de semantiske universer, som de forskellige tekster er manifestationer af, der er uafhængig

² Sondringen *emisk-etisk* er en analogidannelse til lingvistikkens skelen mellem *fonemisk* og *fonetisk*, hvor det *fonemiske* betegner undersøgelsen og analysen af lydsystemet inden for et givet sprog, medens det *fonetiske* dækker forskerens kategorisering og systematisering af de emiske data på grundlag af en given teori i forhold til et bestemt teoretisk genstandsområde. Distinktionen *emisk-etisk*, der stammer fra lingvisten K. Pike (*Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, vol. I, Glendale 1954, 8; i forlængelse af E. Sapirs klassiske bidrag "Anthropology and Sociology", W. F. Ogburn & A. Goldenweiser, eds., *The Social Sciences and Their Interrelation*, Boston 1927, 97-113), har haft betydelig gennemslagskraft i moderne antropologi, etnografi og religionsvidenskab. Som heuristisk begreb bruges sondringen hyppigt til at betegne forskellen mellem en intern og ekstern forståelseshorisont, fx forskerens og den infødes/troendes. Det er imidlertid ikke tale om to radikalt forskellige forståelseshorisonter, eftersom den *etiske* synsvinkel altid må have en dækning i det *emiske* materiale.

af den soteriologiske kategori, evt. at den soteriologiske kategori er underordnet en anden kategori.

Man savner hos EJC en begrundelse for overhovedet at anvende *ekkleziologi* som fokuseringspunkt i en sammenlignende historisk undersøgelse. Hvorfra stammer denne *etiske* kategori, og hvor har den traditionelt sin *emiske* fundering? Det er måske derfor, Sanders med velberåd hu undgår brugen af *ekkleziologi* (undtagelser er s. 436 og 456, men begge steder optræder *ekkleziologi* i citater), fordi *ekkleziologi* ikke er den mest værdineutrale kategori i tværkulturelle sammenligninger af forskellige religioner! Hvordan forholder dikotomien individuelt/kollektivt sig til EJC's forståelse af Sanders og *ekkleziologi*? Man får intet svar. I stedet får man indtryk af, at *emiske* og *etiske* kategorier hos EJC er blevet sammenblandet med en urimelig kritik af andre forskere som konsekvens. Kritikken af Sanders minder mest af alt om en eksegetisk stråmand, en konstrueret modposition, der alene tjener profileringen af ens eget ærinde.

Dette eksempel er ikke enestående. Således kritiseres W. A. Meeks på omtrent samme måde.³ Han roses for sin væsentlige iagttagelse, at dåben har en social funktion i den paulinske teologi; men kritiseres for at ville forsøge en symbolsk rekonstruktion af dåbsritualet som udtryk for død og opstandelse. For som det hedder:

While a symbolic boundary suggests a symbolic crossing, as from a material to a spiritual sphere, a social boundary suggests crossing a border line that divides between groups, having either different concepts of identity, ethnic or particularistic, or marking a border line for change of status, a 'no longer' identity over against a 'now' (s. 17).

Der er ikke langt herfra til at indlede en kritik mod Paulus! Den kommer da også. På s. 20 hedder det:

This means that I choose to disregard Paul's interpretation of baptism as death with Christ in Romans 6:3-4. The reason for this is that in Romans 6 Paul gives a limited interpretation of baptism; the ecclesiological dimension is lacking as the play on death in Christ is tied to the eschatological aspect of baptism.

Hvordan man kan sige noget sådant i en tværkulturel sammenligning af forskellige religiøse gruppers identitets- og ritualforståelse er mig ubegribeligt. Der er tale om en eksegetisk egensindighed, der ikke alene rammer andre forskere, men også de tekster, man er forpligtet på at udlægge værdineutralt, hvis man vil bevæge sig inden for en socialantropologisk og religionsvidenskabelig diskurs.

Men det er åbenbart her, det springende punkt ligger. En humanvidenskabelig diskurs og metodik er blevet indoptaget og tilpasset en forudfattet teologisk opfattelses prokrustesleje. Hvad betyder fx *true social identity* (s. 15)? Den slags ord og begreber skammer en afhandling, der vil benytte sig af en metode, som nødvendigvis må forholde sig værdineutralt til sandhedsspørgsmålet. Det indebærer selvsagt ikke, at

³ W. A. Meeks, "‘Since Then You Would Not Need To Go Out Of The World’: Group Boundaries in Pauline Christianity", Thomas J. Ryan, ed., *Critical History and Biblical Faith, New Testament Perspectives*, Villanova 1979, 4-29; *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven 1983.

teologen skal forholde sig indifferent til sandhedsspørgsmålet, men at det skal omgås på en sober måde. Man tager ikke andre videnskabsdiscipliner som gidsel for egne forudfattede meninger. Den forskningshistoriske oversigt (s. 273-278) er også et slående udtryk for EJC's eksegetiske egenvilje. Andre forskere skildres ikke for deres synspunkter i relation til deres respektive spørgehorisonter, men kritiseres for ikke at have skrevet og ment som EJC.

Nu kunne man ønske af en afhandling, som ikke vil bevæge sig på gengroede stier, men træde nye veje, at den var solidt metodisk og videnskabsteoretisk funderet. Også på dette punkt er EJC's afhandling problematisk. Jeg har allerede påpeget den manglende redegørelse for anvendelsen af begreber som *ekkesiologi* og *soteriologi*. Det er desværre ikke en undtagelse. Intet sted defineres og begrundes anvendelsen af *boundary rite*, *entrance rite*, *rites of initiation* etc. De bruges derimod efter forgodtbefindende. Søger man i litteraturlisten efter en hjælpende forklaring, går man forgæves. Her finder man kun Arnold van Genneps *Les rites de passage* og Eliades *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth* sammen med hans artikel "Initiation" fra *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. At der inden for ritualforskningen, ikke mindst i analysen af initiationsriter, er sket meget siden van Genneps skelsættende undersøgelse og Eliades arbejde turde være indlysende. En læsning og indoptagelse af den nyeste litteratur kunne måske have reduceret antallet af grundlæggende misforståelser.

Det gælder ikke mindst forståelsen af omskærelsen. Blot et eksempel. I gennemgangen af omskærelsen i Jubilæerbogen hedder det konkluderende, at omskærelsen "... had no function as a rite of initiation." (s. 101). Omskærelsen havde derimod andre funktioner (alene denne funktionalistiske synsvinkel er højst problematisk, jf. den gennemgribende kritik af funktionalistiske forklaringer hos C. G. Hempel i *Aspects of Scientific Explanation*). Omskærelsen er ifølge EJC her en bekræftelse af pagsttilhørsforholdet; en grænse der, når den praktiseres, skiller Israel fra hedningene, de udvalgte fra de ikke-udvalgte. Som hellighedstegn markerede omskærelsen en grænse for himmelfæren og hellighed. Som identifikationsmarkør fungerede omskærelsen til at skille sand fra falsk adfærd inden for Israel. Hertil er vel kun at sige: "When I use a word, it means just what I choose it to mean!"

Hvordan denne forståelse så i øvrigt harmonerer med iagttagelsen to sider forud, at "the rite is believed to have the power to confer the status of holiness, and thus it functions also as an eschatological symbol" (s. 99), må stå hen i det uvisse. Der sondres i bogen mellem indoptagelsesriter og ritualer, der bekræfter, stadfæster et tilhørsforhold. Hvad betyder sondringen konkret, hvad er dens ritologiske *raison d'être*? Hvorfor overhovedet spille de to aspekter ud imod hinanden? Det gør man normalt ikke. Modsætningen soteriologi – ekkesiologi fører til en kunstfærdig dikotomisering, der kunne have været undgået, hvis EJC overhovedet havde diskuteret, hvad en initiationsrite er. Nu sidder man endnu en gang tilbage med indtrykket af en eksegetisk stråmand.

Den samme manglende videnskabsteoretiske fundering gælder også det hellighedsbegreb, der opereres med. Man kunne af en socialantropologisk tilgang forvente, at den i forlængelse af Durkheim og hele den moderne diskussion (Paden, Platvoet etc.) ville lægge afgørende vægt på hellighedsbegrebet. Så meget desto mere fordi EJC's analyse netop er en undersøgelse af tekster, hvor dikotomien mellem hellig og profan spiller en afgørende rolle. Den metodiske eklekticisme, EJC i sin brug af socialantropologiske

tilgange plæderer for (s. 18), kan undertiden være velgørende, men det forudsætter, at dens præmisser præciseres. Sker det ikke, er resultatet metodiske uklarheder, som afgørende svækker den empiriske undersøgelse. Det gælder fx hellighedsbegrebet og dets snævre forbindelse til identitetsforståelsen. Hellighed som etisk kategori kunne fungere som det analytiske underlag, der definerer identiteten og dens grænser. Det er ikke tilfældet i afhandlingen. I stedet møder man et atavistisk hellighedsbegreb, der har sin baggrund i Johannes Pedersens *Israel* (s. 51 og 115). J. Pedersens fortjenester ufortalt er der sket meget i forståelsen af hellighed siden hans dage.

Da EJs anvendelse af sociologiske og socialantropologiske begreber og kategorier udelukkende befinder sig inden for en symbolsk-antropologisk tilgang (Douglas, Mol, etc.), havde en begrundelse været naturlig. Man savner en redegørelse for, hvorfor det er disse og ikke andre begreber, der anvendes; hvorfor det er disse og ikke andre modeller, som bruges. Hvorfor er, når den i sammenhængen forekommer så oplagt, Douglas' *grid and group model* ikke anvendt? Hvordan forholder EJC sig til den gennemgribende kritik, den symbolorienterede socialantropologiske tilgang har været udsat for (Sperber, Penner etc.)? Alt dette og meget mere får læseren ikke svar på.

Afslutningsvis er der grund til at pege på en enkelt anden metodisk uklarhed, som desværre ofte forekommer i nytestamentlige afhandlinger, og forvirrer læseren; brugen af *rabbinica*. Hvorfor henvises der i gennemgangen af det gammeltestamentlige pagtsbegreb til rabbinske kilder? Hvis det er for at dokumentere overblik over *rabbinica*, kunne man have ønsket sig et selvstændigt kapitel. Der er ingen tidslig sammenhæng mellem Tanak og *rabbinica*. Den intertekstuelle forbindelse er lige så brudt, lige så kontingent, som sammenhængen mellem de bibelske traditioners nedslag i Qumran-litteraturen eller hos de nytestamentlige forfattere.

EJs afhandling er en velgørende fornyelse i dansk teologi, fordi den introducerer en i dansk eksegeese forholdsvis ny tilgang til tolkning af nytestamentlige tekster. Afhandlingen er sine steder præget af gode iagttagelser, og der argumenteres godt for sammenhængen mellem identitetsforståelse og udformningen af forskellige ritualer. Værket svækkes imidlertid af en række fundamentale metodiske mangler. Det blokerer for dialogen med andre eksegeter. Det giver afhandlingens øvrige overordnede ideer karakter af en eksegetisk stråmand. Man sidder tilbage med en underlig fornemmelse af, at det hele i virkeligheden har drejet sig om et stort apologetisk projekt for en bestemt ritualforståelse. Dette så meget desto mere, fordi centrale tekster er udeladt, mens andre gennem eksegetisk egensindighed er tilpasset den overordnede ides leje (fx Rom 6; 1 Kor 6:1-11; Gal 3:26-29). Der er tale om en grundlæggende afmytologisering af dåbens – og mere alment ritualets – soteriologiske betydning. Det kan jo være meget godt i et moderne, protestantisk kirkeligt miljø, hvor man har – og altid har haft – vanskeligt ved at forholde sig til denne side af de nytestamentlige tekster. Det er imidlertid ikke så godt i det videnskabelige studium, hvor man er forpligtet på studiet af tekstens udsagn – også dér hvor teksten ikke modsvarer ens eget semantiske univers.

*Anders Klostergaard Petersen, forskningsadjunkt, cand.theol.,
Institut for Gammel og Ny Testamente, Aarhus Universitet.*

J.R. Porter,
Bibelens Verden. En illustreret guide,
 Munksgaard/Rosinante, København 1996,
 288 sider, 368 kr.

Lad det være sagt straks: Det er en fornøjelse at få en bog i hånden, hvor der i den grad er kælet for det ydre med stort format, glittet papir og fine illustrationer. Forsiden på smudsomslaget er en gengivelse af *Opførelsen af Babelstårnet*, malet af Abel Grimmer (1570-ca.1619), mens bagsiden henter sin illustration fra Nürnberg Bibelens fremstilling af *Noas Ark*. (Det er lidt ærgerligt, at den ikke særligt lange bagsidetekst indeholder hele to trykfejl!) Endelig er der på ryggen blevet plads til et lille billede, der stammer fra en altertavle i Louvain af Dirck Bouts (ca. 1420-75), med motivet *Elias får besøg af en engel*. Og hele værket igennem møder vi et væld af sådanne illustrationer til de bibelske beretninger.

Det store sideformat har gjort det muligt at lege med tekstopstillingen og illustrationerne. Derved skabes en behagelig afveksling mellem den fortløbende tekst, "marginalnoter" eller andre former for "faktakasser", illustrationer og billedtekster. Illustrationsmaterialet omfatter ud over eksempler fra malerkunsten et rigt udvalg af kort, fotos fra det palæstinensiske område, fotos af arkæologiske fund fra Den Nære Orient eller af illuminerede bibelhåndskrifter. Illustrationsmaterialet er varieret og omhyggeligt kommenteret. Undertiden har man dog en fornemmelse af en vis "systemtvang", når der som illustration til beretningen om, hvordan Jesus i Gerasenernes land sendte de urene ånder over i svinene, får et foto af et assyriske relief fra kongepaladset i Ninive (ca. 690 f.v.t.), der viser en flok svin! Hvad er budskabet i en sådan illustration?

Bogens forfatter, J.R. Porter, er professor emeritus i teologi ved University of Exeter i England og har i øvrigt tidligere undervist ved Oriel College i Oxford. Porter har grebet opgaven an på en meget overskuelig måde, idet han – efter en introduktion om Bibelens tilblivelse og Bibelen som historisk skrift og helligskrift – følger den bibelske fremstilling fra skabelsen til Johannes' Åbenbaring. Bogen er delt op i afsnit med overskrifter som "Oprindelsen", "Stamfædrene", "Moses", "Tiden efter Eksilet", "Romernes indtog", "Jesu gerninger", "Den tidlige kirke". Dertil kommer en sammenfatning bog for bog af hele Bibelen, hvor man på få sider (s. 257-271) kan læse, hvad de enkelte bibelske bøger handler om. Også de jødiske apokryfe skrifter gennemgås, inklusive nogle af de bøger, der i vores tradition betragtes som pseudepigrafe. Derimod er de apokryfe kristne skrifter ikke medtaget. I en ordliste redegøres for nogle få tekniske betegnelser, fx Deuteropropheten, Septuaginta og Talmud. Der findes forkortelsesliste samt en oversigt over supplerende litteratur.

Behandlingen af stoffet afspejler konsensuspunkter og en forholdsvis stor tillid til kildernes historiske oplysninger. Undertiden nærker man forsøg på at gøre bogens historisk-kritiske tilgang mere spiselig for mere traditionelle læsere. Porter nævner fx, at det måske er "umuligt at finde ud af, hvad der helt præcist skete ved udvandringen fra Egypten", men – skynder han sig at tilføje – "det er dog stadig muligt at tro, at en helt konkret begivenhed udløste den enorme betydning, som udvandringen fik for Israels tro." (s. 18)

Selve opbygningen af bogen giver da også indtryk af, at der er tale om et historisk forløb, i det mindste fra kongedømmets indførelse med kong Saul. De i øvrigt nyttige årstalslister begynder da også med meget præcise dateringer af kongerne fra og med Saul (se også den meget traditionelle gennemgang af Davids rige s. 83). Mere usikkerhed hersker der, ifølge Porter, om begivenheder forud for Saul. Alligevel kan illustrationer i form af fotos af udgravede tells (se fx s. 71 billedet af det antikke Hazor) give indtryk af, at vi står på sikrere historisk grund, end vi rent faktisk gør. Porter placerer sig således ikke på forskningens forfront. Men det skal man heller ikke forvente af et værk som dette.

I litteraturlisten er primært nyere engelsk og amerikansk forskning repræsenteret; men enkelte tyske forskere (hvis værker er oversat til engelsk) nævnes også. Fra skandinavisk hold begrænser det sig til Helmer Ringgrens *Religions of the Ancient Near East* fra 1973, Ivan Engnells *Critical Essays on the Old Testament* (1970), Sigmund Mowinckels *Offersang og Sangoffer* (1951) og Niels Peter Lemche, *Det gamle Israel* (1984; 1995). Endelig er nævnt Otzen, Gottlieb og Jeppesen, *Myter i Det gamle Testamente* (1973); men her burde den nyere udgave fra 1990 med Hans Jørgen Lundager Jensens afsnit "Den strukturelle myteanalyse – og Det gamle Testamente" også have været omtalt.

Litteraturlisten henvender sig således til læsere, der har lyst til at arbejde videre, og som kan læse engelsksproget faglitteratur. Her kunne forlaget nok have gjort lidt mere ud af at supplere med litteratur på de nordiske sprog, fx nogle gode opslagsværker. Bogens købere er formentlig alment interesserede mennesker, selv om litteraturlisten synes at forudsætte noget andet. Præcis hvem, der er tænkt på i en dansk sammenhæng, er dog ikke klart.

At der er tale om en oversættelse af et engelsk værk og ikke en egentlig bearbejdelse af Porter's bog, viser sig også i gennemgangen af bibeloversættelser, hvor de engelske oversættelser spiller den afgørende rolle. Det engelske sprog slår igennem, når den gammeltestamentlige Jahve gennemgående betegnes som Yahweh (dog ikke s. 9, hvor det forklares, at Yahweh er det hebraiske ord for Jahve; men hvorfor så ikke bruge det velkendte Jahve?), og det er uheldigt, at salmerne 120-134 bliver kaldt for "tronbestigelsessalmer" (s. 121); det burde være valfartssangene. Men måske er et eller andet gået galt i opremsningen af salmetyper, for straks efter nævnes "pilgrimssangene", der formentlig hentyder til netop SI 120-134.

Men når dette er sagt, skal det ikke glemmes, at der er tale om en kyndig og i bedste forstand indbydende fremstilling af Bibelens verden. Den er velskrevet og pædagogisk opbygget. Ikke mindst giver gennemgangen af mange fotos og faktakasser giver Porter den interesserede læser adgang til en masse spændende materiale fra Nærorienten. Den er skrevet af en fagmand, som med stort overblik giver den ikke-fagkyndige et spændende indblik i de bibelske skrifter og deres tid.

*Kirsten Nielsen, professor, cand.mag. et dr.theol.,
Institut for Gammel og Ny Testamente, Aarhus Universitet*

Friedrich Avemarie,

Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Litteratur,

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1996,
664 sider, DM 218.

I en tid, hvor den nytestamentlige eksegese præges af stigende polarisering mellem to ideologisk lige tyngede, men modsatrettede forskningsparadigmer, et konservativt og et radikalt, det sidste hyppigt med stærke aversioner imod den protestantiske tradition, er Friedrich Avemaries dissertationsskrift velgørende. FA – tidligere doktorand hos prof. M. Hengel og nu videnskabelig assistent hos prof. H. Lichtenberger – er kendt for sin oversættelse af *Yoma*-traktaten i den nye tyske udgave af *Yerushalmi*. Den meget store filologiske kunnen og sproglige akribi, der ligger bag FAs *Yoma*-oversættelse, fornægter sig ikke i dissertationen. Der er tale om et vægtigt eksegetisk værk, som vil få en betydningsfuld placering i forskningshistorien.

FAs afhandling behandler på forbillig vis et af de områder, som striden mellem de to forskningsparadigmer i særlig grad har stået om: Lovens placering og funktion i jødedommen. Netop fordi dette spørgsmål er snævert forbundet med forståelsen af NT, er det et omstridt emne, FA har valgt at undersøge. På den ene side står en konservativ, protestantisk forskningstradition, der i forlængelse af reformationens opgør med katolicismen og denne traditions nedslag og egensindige overtagelse i senere protestantisk teologi forstår jødedommen i lys af en gernings/trosretfærdighedsdikotomi: "Jødedommen som det trøstesløse eksempel på middelalder-monastisk gerningsretfærdighed og kristendommen som lovens ende, der lever af troen alene". På den anden side står en radikal, engelsksproget tradition, hvor man ofte – hyppigt kun under henvisning til Stendahls kritik af den lutherske simul-forståelse som adækvat tolkningsgreb på den paulinske teologi – fremhæver Luther som modpart, og forstår lovens betydning i skarp kontrast til traditionens opfattelse.¹

Temaet for FAs afhandling er rabbinisk soteriologi. FA gør udtrykkeligt opmærksom på problemerne forbundet med anvendelsen af en *etisk* kategori, der traditionelt har sin *emiske* fundering i en ganske bestemt kontekst (jf. overhovedet orddannelsen soteriologi af $\sigma\omega\zeta\omega/\sigma\omega\tau\eta\rho\iota\alpha$ og $\zeta\omega\eta/\zeta\acute{\alpha}\omega$). Når man ser bort fra skriftcitater, er brugen af verbet *hōsīā* og beslægtede substantiver *ješā*, *j^ešūf āh* og *l^ešūf āh* sjældent i de tidlige rabbiniske tekster; ord som LXX i overvejende grad gengiver med netop stammen $\zeta\omega\eta/\zeta\acute{\alpha}\omega$. Når de tidlige rabbiniske tekster taler om frelse, er det hyppigst forekommende ord *liv*, som både betegner mennesket i dets jordisk legemlige eksistens, dets dennesidige velfærd og menneskets fortsatte paradisliv i den kommende verden efter de dødes opstandelse. Brugen af en overordnet kategori som "frelse" sikrer en bredde og åbenhed i indkredsningen af den rabbiniske soteriologi, fordi forfatteren ikke på forhånd har begrænset sin undersøgelse til en bestemt terminologi i den rabbiniske

¹ K. Stendahl, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West", *HTHR* 56 (1963) 199-215 (genoptrykt i *Paul Among Jews and Gentiles*, London/Philadelphia, 1977, 78-96).

sprogbrug. "Frelse" er en kategorivariabel, der giver mulighed for undersøgelse af *funktionale ækvivalenter*, liv, forløsning etc.²

FA har fornuftigvis valgt at afgrænse sin undersøgelse til et delområde inden for rabbinisk soteriologi: Betydningen af Tora og dens bud i soteriologisk kontekst i den palæstinensiske overlevering i de tidlige rabbiniske skrifter, dvs. tannaitisk (70-220) og amoræisk tid (220-500). Denne problemstilling belyses yderligere under synsvinklen, hvad der ifølge rabbinisk opfattelse er Toras betydning og formål, hvad der begrundes dens fordring, og hvad der forlener den med gyldighed. Toras *raison d'être* kan netop ikke begrænses til dens soteriologiske funktioner. Derved får undersøgelsen af begreber, motiver og strukturer uden for det soteriologiske område (men væsentlige til forståelse af Tora) karakter af *funktionale ækvivalenter*, der korrigerer, supplerer og komplementerer undersøgelsen af de soteriologiske *funktionale ækvivalenter*. Heri ligger en meget væsentlig pointe, der løser op for og klargør mange centrale problemer i forskningshistorien.

Afhandlingen består af otte kapitler. Et indledende kapitel, der sobert og klart redegør for afhandlingens mål, den metodiske tilgang og skitserer centrale tendenser i forskningshistorien. Derpå følger seks store tematiske kapitler, inddelt i mindre tematiske underafsnit, der hver behandler væsentlige soteriologiske spørgsmål i forhold til Tora: Kap. 2 "Menneskelig eksistens og Tora"; kap. 3 "Lydighed mod Gud"; kap. 4 "Toras egenværd"; kap. 5 "Lydighed og gengældelse"; kap. 6 "Livet gennem Tora" og kap. 7 "Israel, Toras folk". I et afsluttende kapitel sammenfatter FA afhandlingens resultater og giver et udblik til NT (Paulus, Matthæus- og Johannesevangeliet).

De seks omfangsrige tematiske kapitler er bygget op omkring mindre tekstenheder fra de rabbiniske skrifter – 185 i alt. Det er således ikke de enkelte skrifter (fx *Mishna*, *Sifra* etc.), der bliver undersøgt, men derimod tekstpassager, som dog bliver relateret til det enkelt skrift eller skriftgruppe, hvis dette eller denne indtager en i henseende til tekstafsnittets tematik særstilling inden for det rabbiniske tekstkorpus. Netop fordi de rabbiniske skrifter i overvejende grad er samle værker – og det uafhængigt af deres redaktion – er det legitimt at gå frem som FA. *Mishna* og *Tosefta* er tematisk inddelt, *de halakiske midrashim* og *de amoræiske udlægningsmidrashim* følger Bibelteksten; de forskellige *homiliemidrashim* er baseret på forudgivne perikopeinddelinger og *Yerushalmi* følger *Mishna*. Dertil kommer, at tekstafnittene som traditionsstof i vidt omfang er uafhængige af de forskellige skrifers kompositions mønstre og derfor er blevet indplaceret efter forgodtbefindende, hvad de mange paralleloverleveringer taler deres tydelige sprog om.

Med hensyn til tekststudiet er det vigtigt at være opmærksom på, at FA – til forskel fra Sjöberg og Sanders³ – ikke inddrager tannaitisk materiale fra den yngre tradition (*Bavli* og senere *midrashim*; begge tekstgrupper bliver alene benyttet ved paralleltekster), men derimod amoræiske tekster: *BerR*, *WaR*, *EkhaR*, *PesK* og *Yerushal-*

² FA benytter sig af Luhmanns begreb om funktionale ækvivalenter; se N. Luhmann, "Funktion und Kausalität", *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, vol. I, Opladen 1970, 9-30.

³ E. Sjöberg, *Gott und die Sünder im palästinensischen Judentum, nach dem Zeugnis der Tannaiten und der apokryphisch-pseudepigraphischen Litteratur*, Stuttgart/Berlin 1938; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977.

mi. Det har den store fordel, at FA er i stand til at påpege udvikling, forandring og forskydninger fra den tannaitiske til den amoræiske periode: "erst im weitgespannten Vergleich werden sowohl die Konstanten der Überlieferung als auch ihre zeitbedingten Veränderungen transparent." (s. 8). Det er fx karakteristisk for den tannaitiske periode, at man rationelt søger at forklare mange tilsyneladende meningsløse bud, medens man i de amoræiske skrifter på grund af en interesseforskydning – ikke mindst fremkaldt af polemikken mod den hastigt voksende kristendoms konkurrerende krav på Israels frelseshistorie – finder en kritik mod netop sådanne rationaliseringsforsøg og i stedet en stærk frelseshistorisk tendens (s. 154ff og 471ff).

Den forskningshistoriske oversigt er forbilledlig klar og nuanceret. FA giver det nyere, hovedsageligt engelsk-sprogede forskningsparadigme ret i, at der i traditionen har været en kedelig tendens til at tilbageprojicere reformationens opgør mod katolicismen på det jødiske område.⁴ Vendt mod det nyere forskningsparadigme peger han imidlertid også på, at traditionens forståelse har både dækning og belæg i teksterne. Udtryk som *gerning*, *løn*, *fortjeneste* og *dom* befinder sig ikke kun i periferien af de rabbiniske skrifter. Det er heller ikke sådan, at man, blot fordi man er luthersk-evangelisk, nødvendigvis må forfalde til et vrangbillede af jødedommen (hvad Sjöberg viser), eller, fordi man netop ikke er luthersk-evangelisk, kan sige sig fri for en forståelse af den rabbiniske jødedom som "gerningshungrende kræmmerånd" (Marmorstein).⁵

Der er naturligvis altid en ligeså beklagelig tendens til, at man i opgør mod en bestemt traditions alt for voldsomme betoning af en side i stedet vender sig mod den anden side og gør den enerådende; en tendens, hvis konturer i øjeblikket kun alt for tydeligt tegner sig i den nytestamentlige eksegese. Man merkt die Absicht und wird verstimmt! I denne sammenhæng er FAs afhandling også velgørende, fordi den ikke forfalder til et fortegnet billede af den rabbiniske jødedom skåret til i en alt for generaliserende teoridannelses prokrustesleje, men ædrueligt redegør for den overordnede problemstilling; en eksegetisk soberhed, der præger hele afhandlingen.⁶

De to dominerende linjer i forskningshistorien kan kort skitseres ved Weber og Billerbeck på den side og Moore og Sanders på den anden.⁷ Hovedtanken hos Weber og Billerbeck er forståelsen af den rabbiniske jødedom i lys af en gengældelsesforestilling: Israel har alene modtaget budene for gennem deres opfyldelse at skaffe sig fortjeneste over for Gud og dermed sikre sig delagtighed i det evige liv. Vendt mod

⁴ Jf. fx E. P. Sanders 1977, 57, n. 3: "One must note in particular the projection on to Judaism of the view which Protestants find most objectionable in Roman Catholicism: the existence of a treasury of merits established by works of supererogation. We have here the retrojection of the Protestant-Catholic debate into ancient history, with Judaism taking the role of Catholicism and Christianity the role of Lutheranism."

⁵ A. Marmorstein, *The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature*, London 1920.

⁶ FA gør flere steder opmærksom på, hvordan Sanders har tilskåret det rabbiniske tekstmateriale i et pagts-nomistisk prokrustesleje, se fx 38-40; 303. Tilsvarende gøres der opmærksom på, hvordan også Billerbeck og Weber har tilpasset teksterne deres egen forståelse af jødedommen, se fx s. 299 n. 36 og 461.

⁷ F. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud*, F. Delitzsch & G. Schnedermann, eds., Leipzig 1880; H. Strack & P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-IV, München 1922-28; G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, I-III, Cambridge, Mass. 1927-30.

denne forståelse hævdede Moore i begyndelsen af tyverne, at Israels delagtighed i den kommende verden alene beror på dets status som Guds udvalgte folk – en forståelse, der alle forskelle til trods strukturelt minder om den måde, man i dele af protestantismen traditionelt har forstået forholdet mellem Gud og de kristne: Indikativet som grundlæggende forudsætning og helt afgørende for frelsen.

Moore's tese er bestemmende for Sanders forståelse af den rabbiniske jødedom som udtryk for *pagtsnomisme*. Parallelt med Weber og Billerbeck undersøger Sanders den rabbiniske soteriologi, men i lys af de rabbiniske teksters eget *religionsmønster*, dvs. hvordan en given religions tilhængere opfatter den måde, deres religion fungerer: “‘Perceived to function’ has the sense not of what an adherent does on a day-to-day basis, but of *how getting in and staying in are understood*: the way in which a religion is understood to admit and retain members is considered to be the way it ‘functions’.” (Sanders 1977, 17). Sanders’ *getting in og staying in* indebærer selvagt et korrelat, der angiver det “hvori”, man indtræder, og det “hvori”, man bliver. Dette korrelat finder Sanders i sit meget omdisputerede pagtsbegreb.

FA fremhæver i denne sammenhæng en række problemer forbundet med Sanders’ pagtsbegreb, som får betydning for Sanders’ udlægning og vurdering af de rabbiniske tekster. Dels savner pagtsbegrebet en *emisk* fundering (anvendelsen af “pagt” er i de tidlige rabbiniske skrifter begrænset); dels reducerer det den rabbiniske soteriologi til udelukkende at være et spørgsmål om indoptagelse og forbliven i pagten; dels har pagtsbegrebet, sådan som Sanders bruger det, i overvejende grad kollektiv betydning, hvilket minimerer det individuelle soteriologiske aspekt, der også er en del af pagtseksistensens religiøse liv. Sanders teori har imidlertid den meget store fordel, at den til forskel fra Moore også yder gengældelsestanken retfærdighed. Sanders følger Moore ved snævert at knytte delagtigheden i det evige liv til Guds pagtstilsagn, i særlig grad Sinai-pagten. Det er *indikativet*, Guds handlen, der er afgørende for frelsen.

Hvad så med gengældelsestanken? Ja, den har ifølge Sanders sin betydning i sammenhæng med Guds retfærdighed. Gud handler retfærdigt og ikke vilkårligt, og derfor belønner Gud gode værker og straffer de onde, også i det hinsidige. Det er af afgørende betydning, at Sanders ikke gør gengældelsestanken til kriterium for delagtigheden i den kommende verden. Indikativet rokkes der ikke ved. Gengældelsestanken har alene sin betydning i sammenhæng med parænesen: “The point is not that obeying a commandment, or even all commandments, *earned* the exodus so that Israel might obey the commandments and that God *made the condition for remaining in the covenant* the free intent to obey the commandments, not their successful fulfilment.” (Sanders 1977, 93). Problematisk i Sanders teori er imidlertid, at sammenhængen mellem det evige liv og Guds pagtstilsagn bliver så stærkt betonet, at udsagnene om delagtighed i det evige liv løsrives fra deres kontekst. Derfor står alene fordringen om grundlæggende villighed til at adlyde Gud tilbage. Det indebærer, at Sanders ikke i sin teori formår at integrere de udsagn, der beskriver delagtighed i det evige liv som følge af en lydige handling.

Da det er disse to hovedpositioner, FA gennem hele afhandlingen forholder sig til, er det rimeligt at spørge, hvilket resultat han når frem til. Med enkelte, men væsentlige forbehold, fremhæver FA i sin konklusion Schechters tolkning som den mest adækvate til belysning af rabbinisk Tora-forståelse. Som jødisk forsker påpegede Schechter i begyndelsen af dette århundrede, at betydningen af Tora ikke kan ligestilles med ger-

ningsretfærdighedsreligion. Når Guds kongedømme over Israel ikke er udtømt med lovens krav, når synd er oprør mod Gud og ikke et minus i den himmelske bogføring, når Gud i nåde tilgiver den angrende, ja, så kan målestokken for Guds relation til mennesket ikke identificeres med en regnskabsbog over den enkeltes lovoverholdelse. Toras betydning kan heller ikke begrænses til livet i den kommende verden, thi Gud har givet Israel Tora også for at bringe orden i dets jordiske eksistens.⁸ Ikke mindst i lyset af de forbehold, FA rejser mod Schechters forståelse, kommer denne tolkning imidlertid meget tæt på Sanders'; men der er den afgørende forskel, at Schechter ikke opererer med et systematiserende pagtsbegreb – og det har tilsyneladende stor betydning for FA. Bestandigt pointerer FA sin modvilje mod en systematiserende tilgang, som han finder uforenelig med det rabbiniske materiales kompleksitet og mangfoldighed (fx s. 1; 35ff; 408; 448; 579 og 583).

Når FA imidlertid sammenfattende om Tora hævder, at den ifølge rabbinisk opfattelse er midlet, vejen til livet og frelsesformidler; ja, mere end det. Israel holder Tora, fordi Gud har skænket Israel Tora, og Tora elsker Israel, så kan han ikke komme meget tættere på en pagtsforståelse. Indrømmende hedder det da også i en afsluttende fodnote: "Man kann dies durchaus als „Bundesnomismus“ bezeichnen. Denn aus dem Zusammenhang, der mit der einzigartigen Beziehung Israels zu seinem Gott gegeben ist, läßt sich die Tora der Rabbinen schlechterdings nicht herausgelöst denken. In diesem Sinne ist Sanders' Wortschöpfung gewiß berechtigt." (584, n. 40).

FAs afhandling indeholder meget væsentlige og klargørende korrekturen i forhold til Sanders' arbejder, men det lægger sig i forlængelse af den bane, som Sanders har anvist. Spørgsmålet er så, om man ikke kan videreudvikle Sanders pagts-begreb, så det integrerer den kritik, FA med rette har fremhævet mod det. Pagtsbegrebet har den meget store fordel, at det som *etisk* kategori har en betydelig *emisk* basis i det rabbiniske materiale. Pagt er ganske vist ikke omtalt *expressis verbis*, men alle de synsvinkler, hvorunder FA behandler Tora, lader sig med fordel indordne i et pagtsbegreb, der ganske vist er større, bredere og mere udviklet end det Sanders'. FA har naturligvis ret i, at de *etiske* kategorier og begreber, man arbejder med, må have dækning og belæg i det *emiske* materiale. Opfylder de *etiske* kategorier ikke et konvergenskriterium, må de selvsagt vige for andre. Men netop på dette punkt har jeg ikke ladet mig overbevise af FAs argumentation, at pagt skulle være en inadækvat kategori til tolkning af den rabbiniske soteriologi og Tora-forståelse. Alle de begreber, motiver, *funktionale ækvivalenter*, der i afhandlingen belyser Tora og den rabbiniske soteriologi, lader sig med fordel kategorisere i en pagtsstruktur.

FAs afsluttende udblik til NT er et klart udtryk for betydningen af rabbiniske studier til forståelse af centrale begreber og grundlæggende betydningsstrukturer hos de nytestamentlige forfattere. Vil man forstå fx paulinsk teologi, er det rabbiniske materiale af uvurderlig betydning. Derfor er det begrædeligt, at arbejdet med *rabbinnica* spiller en så ringe rolle i danske teologiske studier. FAs afhandling er uomgængelig i arbejdet med NT. Omhyggeligt og præcist behandler den et område, der i al for høj grad plages af ideologisk tvangseksegese. Nuanceret og oplysende undersøger den et af de gennem

⁸ S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1909.

de seneste år mest omdisputerede områder i den nytestamentlige forskning. Værket er i sin eksegese udtryk for de bedste dyder i den tyske universitetstradition.

*Anders Klostergaard Petersen, forskningsadjunkt, cand.theol.,
Institut for Gammel og Ny Testamente, Aarhus Universitet.*

* * * * *

Lone Fatum og Mogens Müller, eds.,
Tro og historie. Festskrift til Niels Hyldahl.
Forum for Bibelsk Eksegese 7, Museum Tusulanums Forlag, København 1996,
320 sider, kr. 250.

Jeg skal overvinde fristelsen til at kommentere selve genren, festskriftet, men nøjes med at konstatere, at der faktisk er en rimelig balance mellem anledning og produkt i dette festskrift til professor ved Københavns Universitet, Niels Hyldahl, i anledning af hans 65-års dag. Festskriftet indgår som et bind af den fornemme serie *Forum for Bibelsk Eksegese* og er redigeret af Niels Hyldahls nære kolleger, Lone Fatum og Mogens Müller.

Redaktionen har samlet indlæggene under overskriften *Tro og historie*, vel vidende, at Hyldahl selv er mest til historie som den videnskabelige eksegeses fundament. Fødselaren er kendt for at hævde, at eksegesen primært er en historisk disciplin og for sammenhængende hermed at anse forholdet mellem den historiske Jesus og menighedens Kristus for relativt uproblematisk. Bidragyderne er blevet opfordret til at forholde sig til Hyldahls synspunkter, som de bl.a. fornylig er formuleret i *Den ældste kristendoms historie* fra 1993. Og for så vidt forfatterne har følt sig forpligtet af denne opgave, er publikationen vedkommende. Bidragene tegner sig som ringe i vandet på nær eller fjernere afstand af den centrale faglige og teologiske problematik. Det fremgår hverken af bogens titel eller dens forord, hvordan forholdet mellem tro og historie skal opfattes, og selvfølgelig kan man betragte det som et enten eller, altså skrive om det ene eller det andet; men det teologisk vedkommende sker i spændingsfeltet mellem historien og troen, som man naturligvis også kan forholde sig historisk til.

Læseren må selv gøre arbejdet med at strukturere bogen, idet artiklerne blot er trykt i alfabetisk rækkefølge efter forfatternavn. Man satser på en meget indviet læserkreds, når kun navnet er angivet. Jeg ved dog, at en del er ansat ved Institut for Bibelsk Eksegese i København og undrer mig i den forbindelse over, at man som sådan ikke skriver på dansk, når man dog er afkrævet undervisning på sproget trods sin udenlandske herkomst. Med blandingen af svensk, engelsk, tysk og dansk er bogen som helhed uanvendelig i en større videnskabelig sammenhæng. Men måske vil en del af artiklerne kunne ses i udenlandske tidsskrifter i de kommende år?

Bogen kunne fortjene større udbredelse, end den formodentlig har fået, fordi den rummer en samling af for størstedelen vel gennemarbejdede artikler, som præsenterer instituttet og den "danske" bibelske teologi flot. Man fornemmer, at den institutionelle sameksistens mellem GT og NT under samme tag og ved samme frokostbord medfører en gensidig faglig forpligtethed. Dog er bogen ikke noget repræsentativt udtryk for

90'ernes bibelforskning, idet den som nævnt metodemæssigt befinder sig på fødselarens banehalvdel. Med sin tidshistoriske prioritering og med en hermeneutik, der overvejende bevæger sig i lige linjer frem for i cirkler, afviger den fra størstedelen af den eksegese, som bedrives i dag. Med mindre der – og det kunne være interessant, fordi der nu kommer en forskningsgeneration, som ikke har den historiske kritik i bagagen – er tale om et forvarsel om en bevidst tilbagevenden til den diakrone historisk-kritiske eksegese efter årtiers metodepluralisme?

To af artiklerne rammer i centrum af fagets selvforståelse, idet de begge forholder sig pricipielt til spørgsmålet om eksegesen som teologisk disciplin: Martha Byskov har en glimrende forskningshistorisk redegørelse for spørgsmålet om den historiske Jesus. Hendes anliggende er at påvise, at der i sidste ende altid vil være et spændingsforhold mellem historie og tro. I forlængelse heraf kan Lone Fatums præsentation af eksegesens nærværende problematik ses. I dens præcise karakteristisk af fagets historiske og nuværende dilemma deler den Hyldahls bekymring for, om historien skubbes i baggrunden og overlades til populærvidenskaben, men er på den anden side opmærksom på teologiens egenart og samfundsmæssige placering. I sin begejstring for nye metoder og for tværfagligt samarbejde kan teologien risikere at forskrive sig til metoder med rod i en anden faglig selvforståelse, således at eksegesen mister sin teologiske særegenhed. Men kun et samspil mellem diakron og synkron eksegese kan sætte tekst og fortolker i et intersubjektivt forhold, mener Lone Fatum. Andre forfattere tager fat på specifikke temaer i fødselarens seneste bog, således Per Bilde om forholdet mellem Johannes Døber og Jesus, og Mogens Müller om Jesu selvforståelse. Hele to artikler er viet saddukæerne (Geert Hallböck og Gerd Theissen) som tegn på et fornyet, men noget forskelligartet syn på denne jødiske grupperings betydning for det religiøse miljø i det første århundrede.

I forlængelse af – og i diskussion med – Hyldahls arbejde med kronologiske spørgsmål skriver Troels Engberg-Pedersen om 2. Korintherbrev, Bent Noack om Paulus's rejser og Gitte Rasmussen om Lukasskrifterne. Og med artikler om kanonproblematik, Qumran og apokryfer (F. H. Cryer, B. Ejrnæs, S. Holm-Nielsen, B. Otzen, H. Ulfgard) kommer antologien videre rundt i såvel Hyldahls som instituttets interessesfære: overgangen fra jødedom til kristendom. Fødselaren må i høj grad glæde sig over artiklerne om henholdsvis salmesamlingen og Jer 31,31-34, hvor Niels Peter Lemche og Jesper Høgenhaven forsøger at bane den bibelteologiske vej fra den gammeltestamentlige side. Såvel hos Lemche som i Thompsons ikke helt metodisk gennemskuelige artikel om GT-teologi fornemmer man den fornyede interesse for visdomsteologien som traditionsbærer og fortolker og dermed som en vigtig faktor i den antikke jødedomms forandringsproces.

Efterdønningerne fortæller om kraften – på det kvalificerede med- og modspil skal man kende en forskers indsats. Målt på dette festskrift har Niels Hyldahls forskning og inspiration ikke været uden tyngde.

*Karin Friis Plum, sognepræst, cand.theol.,
Skelagervej 47, 8200 Århus N.*

Ole Riis,

Metoder og teorier i religionssociologien,

Aarhus Universitetsforlag, Århus 1996,

160 sider, kr. 158.

Religion er som bekendt et mangeartet fænomen, og flere forskellige discipliner har i en eller anden form gjort religion til genstand for udforskning. Blandt disse discipliner er religionssociologien, som i særlig grad interesserer sig for samspillet mellem religion og samfund – groft taget hvordan samfundet påvirker religionen og omvendt. Men hvordan udføres religionssociologiske undersøgelser? Det har Ole Riis, lektor ved Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet, gjort rede for i en ny lærebog. Dens erklærede hensigt er at give “en loyal og dækkende fremstilling af religionssociologiens arbejdsgrundlag” (s. 7).

Men inden man overhovedet går i gang med undersøgelserne, er det nødvendigt at stille det intrikate spørgsmål: hvad er så religion?, for som Riis fremhæver: “Hvis vi ikke definerer emnet, er der risiko for, at man misforstår os. Der er også risiko for, at vi ikke selv kan fastholde betydningen og tankegangen” (s. 9). Herefter gennemgår Riis vanskelighederne ved at definere religion, som især udspringer af, at begrebet er opstået inden for og præget af vesteuropæisk, kristen tankegang. Meget fornuftigt skelner Riis mellem tre måder at anvende begrebet religion: a) en teologisk brug, der grunder sig på forestillingen om en overnaturlig magt; b) en samfundsmæssig, hvor religion opfattes som en samfundsinstitution, der præges af en ideologi og moral, som legitimeres ved at henvise til en overnaturlig instans, og c) en psykologisk, der knytter sig til menneskets oplevelse af en overnaturlig magtinstans. Det er naturligvis b), som har hovedinteressen for religionssociologien, selv om de to andre ikke er irrelevante.

Riis følger her traditionerne fra mange religionssociologiske lærebøger: der bruges megen tid og kraft på at definere, hvad religion er, medens der næsten ikke bruges tilsvarende plads på at diskutere, hvad samfund er. Det sidste må også være relevant at få defineret, hvis man vil studere religionens status som samfundsinstitution.

Det er så meget mærkeligere, at Riis ikke prøver at definere, hvad et samfund er, da han i det korte afsnit om teori og metode placerer sig inden for det, man kunne kalde den sociologiske tradition i religionssociologien. Den sociologiske tradition lægger sig tæt op ad den almene sociologi, og her gør Riis det ved at anbringe religionssociologien blandt samfundsvidenskaberne. De samfundsvidenskabelige metoder kan – ifølge Riis – kun belyse nogle få sider af det komplekse fænomen, som religionen udgør. Hvad Riis ikke nævner er, at der også findes en humanistisk tradition inden for religionssociologien, hvor vægten lægges på religionssociologien som en bred kulturvidenskab.

Meget kort – jeg synes for kortfattet – diskuterer Riis objektivetsproblemerne, hvor jeg mener, at det eneste, vi kan operere med, hverken er en eller anden form for objektiv viden eller forskerens personlige oprigtighed, men alene med den faglige diskurs, forstået som intersubjektivitet, dvs. at flere forskere med de samme forudsætninger og den samme kompetence kan opnå de samme resultater ved at anvende de samme metoder.

Dermed er Riis nået til det ene af sine to hovedafsnit: afsnittet om de religionssociologiske metoder. På det teoretiske plan skal metoderne være egnede til at måle en

egenskab i tilknytning til en operationel definition, dvs. at målingen kan være nominal: en klassifikation af egenskaber, eller ordinal: en rangordning af egenskaber. Tilbage står spørgsmålet om validitet: målingens gyldighed, og reliabilitet: målingens pålidelighed.

Herefter gælder det undersøgelsens grundlag, det repræsentative udvalg og de problemer, som er knyttet dertil. De mere specifikke religionssociologiske kilder er foruden religiøse kildetekster også historiske materialer, juridiske tekster o.l. Religionssociologien interesserer sig for den sociale kontekst, som disse forskellige kilder indgår i. Ofte er de foreliggende materialer utilstrækkelige, og derfor må religionssociologen supplere med deltagerobservation, feltarbejde og interviews. Inden for religionssociologien anvendes også attitudeskalaer, som her gennemgås grundigt. Der er ulemper og fordele forbundet med de forskellige metoder, og det kan derfor være en fordel at anvende triangulation: en kombineret af flere forskellige metoder, hvor man fx indleder med dybdeinterviews af enkelte medlemmer af den pågældende gruppe. Disse interviews kan så bruges til at udarbejde et spørgeskema, der så igen kan anvendes i feltarbejdet.

På relativ kort plads lykkes det Riis at give et godt indtryk af de metoder, som religionssociologien har til rådighed, sådan at der kan stilles de rigtige spørgsmål på det rigtige tidspunkt til de rigtige informanter. Men på et punkt synes jeg, at Riis er for kortfattet: de historiske og religionshistoriske kilder behandles på trekvart side. Ikke mindst i religionssociologien må de historiske kilder spille en central rolle, og det må være relevant at få diskuteret forholdet mellem historie og religionssociologi. Her kunne Riis godt have nævnt den ovenfor nævnte humanistiske gren inden for religionssociologien. Denne gren har i Danmark tilknytning til det humanistiske fakultet på Københavns Universitet, og her lægges der stor vægt på de historiske og religionshistoriske perspektiver – nogle vil mene for stor vægt på de religionshistoriske.

Det ville være nærliggende at gennemgå teorivalget før metoderne, men af pædagogiske grunde har Riis afstået fra dette. Det sidste store afsnit handler om tre forskellige teorier med betydning for religionssociologien: a) de (struktur)funktionalistiske, b) de konfliktteoretiske og c) de fænomenologiske. De funktionalistiske gennemgås med udgangspunkt i Durkheim, og der fortsættes med den strukturfunktionalisme, som Malinowski og Radcliffe-Brown udfoldede inden for antropologien og Talcot Parsons inden for sociologien. Konfliktteorier har navnlig deres ophav hos Karl Marx; men fx Milton Yinger har forsøgt at inkorporere konflikterne i sin opfattelse af funktionalismen. Weber, der står som eksponent for en forstående sociologi, kan måske regnes som ophavsmanden til den fænomenologiske retning; men Weber dannede ikke skole. De senere fænomenologiske religionssociologer Peter L. Berger og Thomas Luckmann har især deres inspiration fra Alfred Schutz.

De nyere teoretiske tiltag inden for sociologien søger at finde bæredygtige kombinationer af de klassiske teorier, som det fx sker hos Anthony Giddens og Jürgen Habermas. Riis' påstand om, at Giddens' og Habermas' teorier er mangelfulde, hvad angår religionens rolle i det moderne samfund, burde tages op til en nærmere undersøgelse.

Riis slutter med at sige, at der ligger en stor udfordring for de kommende religionssociologer i disse nye teoretiske tiltag: "De skal kombinere analysen af religionen som magtaspekt, betydningsaspekt og som identitetsaspekt, og de skal

forbinde denne multivariante tilgang til religionen med en nykonstrueret sociologisk teori” (s. 140).

Det er meget, der skal nås på 155 sider inklusive en kort, men udmærket litteraturliste (og et appendiks om statistiske modeller). Ikke så underligt, at Riis går let hen over de videnskabsteoretiske spørgsmål og i stedet henviser til A. Chalmer: *Hvad er videnskab?* Da Chalmer er naturvidenskabeligt orienteret – hvad Riis også anfører – synes jeg, at det kunne være mere relevant at henvise fx til Heine Andersen, ed., *Videnskabsteori og metodelære I*, fordi det her drejer sig om samfundsvidenskab.

Ole Riis og jeg kan ikke blive uenige om, at de kommende religionssociologer skal kunne deres håndværk, dvs. kunne anvende de sociologiske metoder og teknikker på forsvarlig vis, når genstandsområdet er religion. Her kunne jeg godt tænke mig et samarbejde mellem de religionssociologiske afdelinger i Danmark og de sociologiske institutter. Det ville heller ikke være nogen skade til, at sociologer lærte brugen af historiske og religionshistoriske kilder. Men det fører over i det sidste spørgsmål: er Riis' bog trods alle gode hensigter ikke blevet for komprimeret? Kunne de religionssociologiske metoder og teorier ikke have fortjent hver deres fremstilling, sådan at vi bedre kom rundt om nogle af de mange problemer?

For mig er en god lærebog en bog, som både giver solid information og læseren anledning til at stille kritiske spørgsmål. I den henseende mener jeg, at Ole Riis har skrevet en god lærebog.

Lauge Knudsen, stud.mag.,
Cellovej 3, 2730 Herlev

* * * * *

Elaine Pagels,
Satans Oprindelse,
Hekla, København 1997,
262 sider, kr. 248 kr.

Elaine Pagels er professor i teologi ved Princeton University i USA. Hun er kendt for sine studier i gnosticisismen og har bl.a. udgivet bogen *Tabernes Evangelier* om Nag Hammadi-skrifterne. Elaine Pagels indleder forordet til *Satans Oprindelse (The Origin of Satan, 1995)* på følgende måde:

I 1988, da min mand gennem tyve år døde ved en ulykke på en vandretur, blev jeg klar over, at jeg, som så mange andre der sørger, levede med et usynligt væsen – levede med en klar følelse af én, som er død. I de følgende år begyndte jeg at tænke på, hvordan forskellige religiøse traditioner former denne usynlige verden, og hvordan vore billeder af det, som er synligt, forholder sig til måderne, hvorpå vi reagerer på mennesker omkring os, begivenheder og naturen.

Det er ud fra erkendelsen af, at vore billeder af det usynlige påvirker vore handlemåder, at EP vurderer Satans rolle. Titlen på bogen burde derfor snarere hedde noget i retning af *Brugen af Satanskikkelsen*. For det er ikke så meget oprindelsen af forestillingerne

om Satan, der interesserer EP, som den måde, hvorpå de nytestamentlige forfattere og efter dem den kristne kirke har brugt Satan til at dæmonisere deres modstandere. Det tog sin begyndelse i evangelisternes sætten skel mellem Jesus og dem, der stod ham imod. I forlængelse heraf kom skellet mellem Jesustilhængerne og "de andre", og det fortsatte i kirkens kamp mod såvel hedenske magthavere som andre, der ikke delte opfattelse med de toneangivende inden for kirken.

EP understreger i sin konklusion, at det ikke er alle dele af Ny Testamente, der udtrykker denne overbevisning om, at "de andre" hører Satan til, og heller ikke alle kristne, der deler denne opfattelse. Men det er, efter hendes mening, alligevel størsteparten af de kristne, der har delt den overbevisning, at deres fjender er onde og hinsides frelse. Og hun slutter bogen af med ordene:

Jeg håber som konklusion på denne bog, at min forskning også for andre, sådan som den har gjort det for mig, kan kaste lys over kampen inden for den kristne tradition mellem det helt igennem menneskelige synspunkt, at "anderledeshed" er ond, og Jesus' ord om, at forsoning er guddommelig.

Som det fremgår er der tale om et engageret indlæg. Og selv om mange (i hendes hjemland) sikkert vil finde hendes sympati for kætterne problematisk, ender hun med det udsagn, alle vil kunne sympatisere med, nemlig at forsoning er bedre end dæmonisering. Og også dette synspunkt, fremhæver EP, kendes fra Ny Testamente, hvor Mattæus gengiver ordene om at forlige sig med sin bror (Matt 5,23-24) og budet om at elske fjenderne (Matt 5,43-44).

Mellem indledning og konklusion føres vi på en lang vandring, der viser talrige eksempler på brug og misbrug af Satanskikkelsen til at definere sig selv i forhold til andre og dermed give en guddommelig blåstempling af egne antipatier. Eksempelmaterialet er som helhed betragtet overbevisende, selv om vi nok hver især vil mene, at lige netop det område, vi har forstand på, er blevet tegnet med lidt for grove penselstrøg. Jeg mener således ikke, at Satanskikkelsen så tidligt som 6. årh. f.v.t spiller den rolle, som EP tillægger den (s. 64ff). Forsøgene på at vise en udvikling i Satans rolle i Gammel Testamente fra at være Guds sendebud til at blive en modstander er i hvert fald ikke overbevisende. Her undervurderer EP efter min mening, hvor stærk den gammeltestamentlige monisme er.

Vigtigere end dette er dog for mig, at det forbliver uklart, om EP betragter de bibelske forestillinger om Satan som så ødelæggende for det kristne budskab om fjendekærlighed, at hun helst ville af med (evt. afmytologisere) denne Satanskikkelse. Dels nævner hun, at filosofisk sindede kristne ofte har afvist den mytologiske tale om Satan og hævdet, at ontologisk set eksisterer det onde og Satan ikke. Dels peger hun på, at Augustin og med ham andre filosofisk sofistikerede prædikanter ofte taler om Satan. Kort efter nævnes, med en vis sympati, at forestillingerne om den kosmiske kamp mellem Gud og Satan var med til at skabe tryghed i den kristne bevægelse, da den var en forfulgt minoritet. Herudfra turde de tro på, at de selv var på Guds side, mens fjenderne var overladt til "den evige ild, som er forberedt djævelen og hans engle" (s. 218).

Men betyder det, at man kan have sympati over for en forestillingsverden og en sprogbrug, som forfulgte anvender, men må afvise den, når det er majoriteten, der bruger den? Det lykkes meget fint for EP at vise de magtmisbrug, som talen om Satan

har ført til, og det er en meget vigtig ting at få påpeget; men mener hun i forlængelse deraf, at den kristne kirke i dag hellere skulle tie om Satan?

Hvis det er tilfældet, er vi i den pudsige situation, at hendes bog om Satan formentlig bliver oversat til dansk, fordi der er en generel interesse for Satanskikkelsen i dag blandt de læsere, som ikke ville anskaffe den engelske version, men meget gerne vil tale om Satan. Og disse læsere vil da savne et svar på spørgsmålet om, hvorvidt enhver brug af Satanskikkelsen i dag er misbrug.

Nu vil en og anden måske mene, at den slags spørgsmål falder uden for, hvad en forsker skal beskæftige sig med. Hertil er blot at svare, at Elaine Pagels har villet skrive en bog om, hvordan de bibelske forestillinger påvirker vore handlinger, hvilket er et legitimt teologisk anliggende. Og så er det også vigtigt at drøfte, om de bibelske skrifers Satanforestillinger alene fører til undertrykkelse af anderledes tænkende, og om der er afgørende teologiske pointer i de bibelske skrifers tale om Satan, som vi overser, hvis vores synsvinkel alene er det mulige misbrug af forestillingerne.

*Kirsten Nielsen, professor, cand.mag. et dr.theol.,
Institut for Gammel og Ny Testamente, Aarhus Universitet*

* * * * *

Troels Nørager,
Hjerte og Psyke. Studier i den religiøse oplevelses metapsykologi og diskurs,
Forlaget Anis, Århus 1996,
399 sider, kr. 350.

Det magede sig sådan, at Troels Nøragers store hjertebarn blev min sommerlæsning – med henblik på en anmeldelse, som helst både hoved og hjerte skulle være med i. Sidste udkald: en højsommersøndag. Jeg tændte computeren efter i radioen at have hørt lidt af et søndagprogram (genudsendelse?) om tro. Jeg opfattede netop, at programværten præsenterede en livsklog blind gæst, som skulle interviewes om sin kilde til livsmod. Værtens introduktion skete med ordene: "Påskelyset er ikke noget, man ser med øjnene; det er noget, man ser *med hjertet!*" (min kursivering).

Programværtens udtryk signalerede kristen tradition og tros-inderlighed. Netop en sådan opbyggelig tale om hjertet har TN med Grundtvig kaldt "hjertesproget" og påtaget sig at undersøge; det klinger gammeldags, men er måske umisteligt, selvom – eller netop fordi – det fortsat rummer en gåde. Udsagnet om at den troende "ser med hjertet" er f.eks. ikke sentimentalt, ikke alene et poetisk udtryk, slet ikke blot en kliché; det er alvorligt ment, men hvordan? Kan det overhovedet oversættes til et videnskabeligt sprog? Hvordan kan en religionspsykolog afkode udsagnet om hjertet? Hvilke moderne modeller kan det erstattes af? Hvordan er forholdet mellem på den ene side dagligsproget/kirkesproget om hjertet og på den anden side det fagligt psykologiske sprog om psyken? Det er interessante spørgsmål, TN har stillet sig i disputatsen *Hjerte og Psyke!*

Et dristigt projekt er det at ville granske det troende hjerte i en epoke, hvor den dialektiske teologi har mistænkeliggjort inderligheden som forkyndelsestema, og hvor filosofien og psykologien i det hele taget har udfordret forestillingen om en personlig-

hedskerne eller et sammenhængende subjekt. Det gør ikke sagen lettere, at der må indgå overvejelser over, om dette menneskets tvivlsomme indre overhovedet er tilgængeligt for studier. Men TN kommer faktisk godt fra at søsætte overskriften "den forsmåede inderlighed". Vi køber nysgerrigt projektet.

Deres anmelder har i forbifarten et flash back til en episode for godt en snes år siden, hvor der var optimisme omkring "Forum for religionspsykologi i Danmark". Jeg mindes en uformel snak i Vandrehallen på Århus Universitet. Hæderkronede Arild Hvidtfelt var som en grå, men livfuld, eminence ankommet fra hovedstaden og gav råd til en yngre generation om religionspsykologi, dette mangetydige fag, som syntes udspændt mellem socialpsykologi og individualpsykologi, mellem empiri og filosofi. Hvidtfelts mantra lød næsten advarende: "Glem aldrig socialpsykologien!". Hans egen store karriere var forresten begyndt med studier i økonomi og politik. Ja, der var grund til at minde om, at individets religion/religiøsitet forudsætter religiøse kulturer og institutioner. Hvidtfelts replik ville forekomme nærmest unødvendig på et dansk religionsfakultet i dag, hvor betydningen af sociologi og socialisationsteori ikke lader sig overse.

Tilbage til TN: Får hans fokus på det næsten uransagelige hjerte ham til at glemme det sociale perspektiv? Principielt nej, for han vælger det greb, som måske i 90'erne er det eneste mulige: Han tager udgangspunkt i *kommunikationen*, i sproget. For så vidt har hele hans projekt sit fodfæste i filosofien snarere end psykologien. Hans informative og spændende metodeafsnit demonstrerer religionspsykologiens stigende forbundethed med sprogfilosofien. Det skal imidlertid ikke betyde, at det indre reduceres til sprog. TN tilslutter sig tanken om, at det indre er socialt konstrueret, samtidig med at han bestrider, at det indre kan reduceres til diskurs. TNs materiale er salmer m.v., der rummer en diskurs om hjertet, men sproget udgør alligevel ikke disputatsens hele virkelighed. Det gør *relationen* mellem diskursen og den gådefulde, psykiske realitet (s. 31).

Digteren Søren Ulrik Thomsen citeres for at have formuleret, at hjertet er "det sted, hvor sjælen er loddet fast til kødet" (s. 301). Henvielsen til hjertet refererer undertiden til aldeles reelle organfølelser; hjertet kan sanse og føle en betydning. Heri er der et element af noget konkret fysiologisk, men oftest tales der snarere overført end konkret, når hjertet omtales som et "erkendelsesorgan". Hjertet er nemlig samtidig metonymi; som pars pro toto står det for en mere omfattende helhed.

Hjertet er ikke mindst sprogligt centrum for en rig metaforik: herigennem skildres f.eks. forholdet til Gud som et kærlighedsforhold, hjertet er et kammer, en bolig (krybberum); der kan indgydes ånd eller indskrives ord i hjertet; hjertet er som en mark, en have, der kan tilsås; hjertet kan blive blødt eller hårdt, det kan blive varmt eller koldt, smelte, gløde, lyse o.l. Undervejs formidler TN elementer af den nyere metaforforskning så glimrende, at det alene gør disputatsen læseværdig. Det er en pointe, at det metaforiske sprog beror i et kropsligt liv og en rumlig orientering.

TN gør en møjsommelig indsats for at bringe troens inderlige sprog og den videnskabelige analyses distante sprog i stue sammen. Han omspænder de umage koder i en ambitiøs teoretisk model, som han kalder *den eksistentielt-religiøse betydningskontinuum*. Det er vel for meget forlangt, at det skal lyde musikalsk, når de forskellige koder taler i munden på hinanden. Lad følgende eksempel være en sprogrprøve på disputatsens sammenbragte koder. Sammenhængen er undersøgelsen af hjertets

betydning hos Grundtvig, hvor det er værd at bemærke, at hjertet ikke repræsenterer følelse slet og ret, men samtidig forbundethed med Ordet. TN skriver her (s. 316f) i studiet af Grundtvigs salme *Min mund og mit hjerte*:

At munden ikke er tilstrækkelig betyder dog ingenlunde, at den er overflødig, tværtimod. Selvom ordet/evangeliet først og fremmest skal slå rod i hjertet (jf. metaforen HJERTET ER EN MARK/HAVE), er det for Grundtvig afgørende, at der også sker en symbolisering af den indre, eksistentielt-religiøse berørthed (...), at kontinuet metapsykologi-diskurs opretholdes.

TNs indsats kan jeg måske beskrive med et DANIDA-projekt som metafor: Et brydsomt udviklingsarbejde foregår henover en kulturkløft, hvor den professionelle kan tilbyde sin moderne højteknologi, men først møjsommeligt må sætte sig ind i forgængernes forældede (?) kompetencer, fordi disse måske rummer en umistelig indsigt, der risikerer at gå tabt. Intet under, hvis den nødvendige historiske research på den ene side og teknologivurderingen og -justeringen på den anden side beslaglægger så mange ressourcer, at produktiviteten i første omgang bliver lav. Samtalen mellem videnskabeligheden og den folkelige tradition er en investering i fremtiden, som måske kan vise sig at blive udbytterig.

I de afsluttende afsnit, hvor det tunge træk er tilbagelagt, ser TN næsten opløftet frem mod nye tværfaglige muligheder, som kunne følge af en indgående drøftelse af disputatsens perspektiver.

Det er en vigtig pointe, at den folkeligt-kirkelige model af menneskets indre, som opererer med hjertet, og den videnskabeligt-psykologiske ditto, der f.eks. opererer med det ubevidste eller selvet, begge er modeller, ja, strengt taget netop metaforer. Også videnskaben er afhængig af faglige paradigmer af billedlig karakter; i psykologien kaldes det efter Freud det *metapsykologiske* plan.

I disputatsens struktur er metapsykologi et bærende begreb, idet hjertet bl.a. fungerer med metapsykologisk betydning, dvs. indgår i den folkeligt-kirkelige teoretiske konstruktion, som tegner modellen af det indre menneske. Den er forudsat i den religiøse diskurs, somme tider tematiseret, somme tider underforstået, ofte ubevidst. Der gribes tilbage til Freuds etablering af begrebet metapsykologi og bringes en dokumentation af det freudianske begrebs vide betydning og dets slægtskab med begrebet metafysik. TN søger et solidt fundament.

Ifølge mine egne sproglige vaner angiver man med betegnelsen metapsykologi modelplanets abstrakte greb, vel vidende at det er en teoretisk konstruktion. Metaforforskningen inspirerer imidlertid TN til at bruge ordet metapsykologi i en mere fænomenologisk end abstrakt betydning. Han forklarer: "Netop fordi det kan sandsynliggøres, at metaforer er forankret i noget før-sprogligt, kan man hævde, at metapsykologiens metaforiske begreber (dvs. den teoretiske konstruktion) refererer til en psykologisk og fænomenologisk erfarbar 'indre natur'" (s. 37). Metapsykologien og metaforikken i den religiøse diskurs udgør ifølge TN et erfaringsnært *kontinuum*. Forstår jeg ham ret, er metapsykologien hermed nær ved at blive til noget, der opleves! Resultatet er, synes jeg, at disputatsens brug af begrebet metapsykologi forekommer påfaldende – så typisk, at jeg finder det ubekvent.

Jeg eksemplificerer med en passage vedr. Jonathan Edwards principielle tilbageholdenhed med at udforske Helligåndens værk; et Edwards-citat kommenteres her af TN med ordene:

Der er også tale om et *teologisk* forbehold, en ydmyghed over for en overvældende opgave, samt en erkendelse af hjertets uudgrundelighed og af, at den egentlige og endegyldige sandhed om mennesket nødvendigvis må være Guds sandhed. Men derudover er citatet vigtigt, fordi det indirekte fortæller, at netop *fordi* Helligåndens virke sker via det metapsykologiske ('mental motions, energies, and operations'), er en troens psykologi mulig (s. 128).

Sammenfattende deler TN hjertets funktioner i det religiøse sprog i tre grupper, hvis nære indbyrdes forbundethed understreges: 1) hjertet henviser til det metapsykologiske niveau; 2) hjertet er basalt i en rig og varieret metaforisk diskurs og 3) hjertet fungerer epistemisk som "organ" for en særlig slags (religiøs) indsigt.

TNs indsats har været genstand for stor interesse; og der er al mulig grund til at give den fuldt projektørlys, idet vi bestemt ikke er forvænt med landvindinger inden for religionspsykologien. Religionsvidenskabernes historie i Danmark havde ellers nærmet sig en historie om religionspsykologien, der blev væk. Eksempelvis har Tove Tybjerg kunnet skrive en anerkendt oversigtsartikel om "Religionsvidenskabelig forskning i perioden 1970-95 – status og perspektiver" uden overhovedet at måtte nævne religionspsykologien.¹ Ingen vil vel for alvor bestride, at religionspsykologi hører med i et fuldt udbygget religionsvidenskabeligt forsknings- og studiemiljø, og at det snarere har historiske og praktiske end principielle årsager, at religionspsykologien er mere usynlig i Danmark end i "de lande, vi sammenligner os med", men hvorom alting er: TNs indsats falder på et tørt sted.

Han leverer selv en del af forklaringen på sit fags svage position, idet han kalder religionspsykologien et grænsefag og et skrøbeligt fag og demonstrerer, hvor liden hjælp religionspsykologien har kunnet hente i den almene psykologi. Det er et religionsvidenskabeligt fremfor et psykologisk fag, mener TN. Der insisteres samtidigt på et slægtskab med religionsfilosofien og teologien, og dermed udfordres religionsvidenskabernes sekulariserede og kritiske karakter, og religionspsykologiens tilhørsforhold bliver tvetydigt. Under ingen omstændigheder kan en videnskabelig tradition være grænseløst tværkulturel, og herværende værks erklærede og sikkert velbegrundede horisont er – bortset fra en orientering om chakrasystemet – kristen tradition og vestlig filosofi, religionspsykologi og videnskabsteori; TN orienterer sig følgerigtigt i retning af *praktisk teologi*.

Men det er faktisk et kompliceret spørgsmål af bl.a. fagpolitisk art, hvordan religionspsykologien kan fungere ikke blot som teologisk redskabsfag, men som fuldgældigt medlem af den religionsvidenskabelige familie. I den familie må man bl.a. forholde sig til udforskningen af "fremmede religioner". Stadigvæk står man altså med fornemmelsen af, at religionspsykologien kun lige er begyndt på et enormt videnskabs-

¹ *Dansk teologisk og religionsvidenskabelig forskning*, seminarrapport udgivet af Statens Humanistiske Forskningsråd, København 1996, 23-37.

teoretisk afklarings- og opbygningsarbejde, men TNs metodestudium lægger i hvert fald en brik.

TN forærer os en god portion videnskabshistorie med dokumentation i så mange betryggende lange citater, at man somme tider keder sig lidt. Han har udvalgt tre betydelige historiske religionspsykologer Edwards, James og Grønbæk som mulige hjertespecialister (dette er ikke hans eget udtryk). Disses sagkundskab formidles, analyseres og diskuteres – loyalt og med respekt for den historiske afstand.

Jonathan Edwards, som har lært af Locke og på sin vis foregriber moderne psykologisk tænkning, er en vigtig inspirationskilde for James, der blev faderen til det 20. årh.s religionspsykologi. Edwards forbinder “hjertesansen” med viljen og den tilbøjelighed, der udmønter sig i handling og religiøs hengivenhed (*affection*). Edwards er bevidst om vanskelighederne ved at kortlægge det indre og om sprogets utilstrækkelighed.

William James, som er samtidig med psykoanalysens opståen, indleder til dels den sekulariserede, antropocentriske religionspsykologi. Han har på det faglige plan villet erstatte hjertet med “underbevidstheden” som transcendensens sted, og gudsforholdet som jeg-du relation er dermed på vej ud. James’ feterede “Varieties” er altså en præsentation af cases i et delvist reduktionistisk (og meget kirkekritisk) perspektiv.

Villiam Grønbæk søger – anderledes end James – at udvikle et religionspsykologisk begrebsapparat i loyalitet med de religiøse erfaringers selvforståelse. Han står ifølge TN uerkendt i gæld til hjertemodellen og prøver at oversætte den med “jefunktioner”, “centralmomenter” og “det dybe”.

Som dansk religionspsykolog ser TN sig særligt forpligtet til at præsentere denne sin landsmand gennem et mere indgående fagligt portræt, end det før er sket, så meget mere som Grønbæk kan karakteriseres som “hjertets psykolog”. TNs videnskabsteoretiske skoling giver ham et skarpt blik for Grønbæks naivt optimistiske tro på at kunne præsentere virkeligheden gennem det eksperimentelle arbejde. Grønbæk bagatelliserer mindst talt komplikationerne ved introspektion. I dag har dansk religionspsykologi i øvrigt fjernet sig så langt som muligt fra den eksperimentelle metode til fordel for bl.a. den hermeneutiske. Samtidig med at vi således undervejs bliver lidt klogere på hjertet og dets forskellige oversættelser, bliver vi meget klogere på forskningens historie, på fagets metoder og videnskabelige selvforståelse gennem tiderne. Indimellem stimuleres læseren af TNs slæbe, rammende karakteristikker, serveret med vid i et spændstigt sprog.

TN synes ikke at ryste på hånden, hvor han afgrænser sit fags genstandsområde: Religionspsykologiens opgave er udforskningen af den religiøse oplevelse. Sådan! At der ikke hersker konsensus herom, anfører han imidlertid også (s. 281). Det må diskuteres nærmere, og diskussionen kunne bl.a. komme til at handle om definitionen af religiøs oplevelse. Vi minder om, at disputatsen overordnet tog sit udgangspunkt i kommunikationen/sproget, men dermed er altså ikke alting sagt. Den *religiøse diskurs* er disputatsens direkte forskningsgenstand, og den beskriver den religiøse oplevelse eller opleven, som kan siges at være disputatsens indirekte forskningsgenstand. Komplikationen er som bekendt, at det indvendigt oplevede ikke er identisk med den sproglige beskrivelse heraf. TN udvikler her en skelen mellem *oplevelen* (fænomenologisk med forbindelse til metapsykologi) – og *oplevelse* (om den sproglige formulering af oplevelsen, den religiøse diskurs). Ved at forbeholde ordet “oplevelse” for erfaring

som er sprogliggjort, undgår TNs disputats at slippe sin forankring i det overordnede sproglige udgangspunkt.

Dagligsproget kan vist ikke følge TN i denne differentiering mellem opleven og oplevelse, og den efterlod mig da også i første omgang noget desorienteret, men jeg blev nødt til at give den en chance, fordi den figurer i det teoretiske kontinuum-skema, der skal sammenbinde disputatsens mange anliggender. Her spaltes opleven/oplevelsen ud i endnu flere niveauer, som vist kan gengives således: 1) for det oplevende subjekt foreligger muligheden af en koncentreret besindelse på en følt betydning, 2) oplevelsen implicerer en større eller mindre grad af symbolisering, 3) omsat på sprogets og diskursens betingelser kan oplevelsen blive tilgængeligt som studieobjekt og 4) hvilket så kan foreligge for forskerens teoretiske distancerede perspektiv, det være så et iagt-tagerperspektiv eller et hermeneutisk deltagerperspektiv. Disputatsens brændpunkt er således udvekslingen mellem sproget (oplevelsen som er sprogliggjort i den religiøse diskurs) og den indre, følte betydning (den eksistentielle og religiøse opleven).

Herudfra må naturligt rejses det spørgsmål, om brugen og studiet af hjertesprog faktisk kan hæve en fortrængning og flytte erfaringshorisonten indad. Kan en følt betydning genskabes via en restituering af opmærksomheden på det hjertesprog, der lige akkurat endnu er i behold i en kirkelig tradition?

Hvor TN når frem til nyeste religionspsykologiske perspektiver, vendes opmærksomheden mod *dybdepsykologien*. Den udpeges uden vaklen som den religionspsykologiske forskning, der i dag er dominerende i internationalt perspektiv. Hermed sigtes hverken til Freuds analyse af ødipuskompleksets religiøse overtoner eller til Jungs teori om arketyperne, men til *objektrelationsteoriene* og narcissismeforskningens *selv-psykologi*.

Denne efterfreudianske psykoanalyses vigtige erkendelse er, at mennesket er født relationelt, og at selvet bygges og lever af relationer. Menneskets psykiske fødsel og udvikling sker i et rum med objekter og selvobjekter, bindinger, overføringer og modoverføringer; og dette relationsbetingede psykiske rum leverer frugtbare analogier til forståelse af gudsforholdets psykologi. Denne relationelle psyke er bipolar og har internaliseret jeg-du-forholdet. Særlig opmærksomhed ofrer den nye religionspsykologi på fænomenet *overgangsobjekter*, der fungerer i feltet mellem indre og ydre; her i overgangsfeltet er ifølge f.eks. Peter Homans det psykiske sted for fantasien, symbolforståelsen og religionen. TN standser kort op for at diskutere, hvad der har relevans og nyhedens interesse.

Selv finder jeg, at dette kapitel sammen med det lige så aktuelle metodeafsnit er disputatsens mest vedkommende og gerne kunne have bredt sig på det historiske stofs bekostning. Kun hvis der kan udfolde sig en frugtbar dialog mellem "hjertesproget" og netop den nye religionspsykologi, vender disputatsen fremad.

Disputatsens har også teologiske elementer, der kunne være debatskabende og til det formål fortjene en popularisering. Der kunne gerne kastes nogle udvalgte replikker og spørgsmål ud i den igangværende debat om kirken: Skyldes det f.eks. som antydet af TN en fortrængning, at hjertesproget rent kvantitativt er gået tilbage i nye salmer? Hvordan kan hjertesproget fornyes af moderne teologer? Er det dybest set et spørgsmål om, at teologer ikke vil tale om menneskets gudsforhold? Hvorfor er det vigtigt at bringe gudsforholdet og inderligheden tilbage i fokus?

Disputatsen holder måske for mange bolde i luften. Den vil balancere og omspænde meget stof og meget forskellige typer af refleksioner inden for sit lidt overanstrengte skema, og den er så mangefacetteret, at det bliver vanskeligt at forholde sig til og respondere på den; det er lidt synd for den debat, TN har ønsket sig. Det mangefacetterede afspejler imidlertid faget selv i en situation, hvor religionspsykologiens identitet er mangetydig og sårbar. Denne fagets søgende status er den bedst tænkelige grund til at vise vovemod og klø på, som det her er sket. Fortsat god arbejdslyst!

*Birgitte Bech, lektor, cand.theol. et cand.mag.,
Mester Eriksvej 33, 9000 Aalborg*

* * * * *