
Rundt om religionskritikken

– en review-artikel af tre nye bøger om religionskritik

ANDERS KLOSTERGAARD PETERSEN

Peter Boe (ed.),
Religionskritik,
København, Tiderne Skifter, 2008,
216 sider, 269 kr.

Mads Peter Karlsen og Lars Sandbeck (eds.),
Religionskritik efter Guds død,
København, Anis, 2009,
198 sider, 249 kr.

Troels Nørager,
Taking Leave of Abraham. An Essay on Religion and Democracy,
Århus, Aarhus Universitetsforlag 2009,
258 sider, 298 kr.

Det er næppe gået nogen religionsforskere eller religionsundervisere opmærksomhed forbi, at de seneste ti års øgede fokus på religion i det offentlige rum har udløst en veritabel renæssance for religionskritik. Ikke mindst i den anglo-amerikanske verden har religionskritiske røster som fx David Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens og Daniel Dennet opnået betydelig offentlig bevågenhed. For de tre førstes vedkommende er der oven i købet allerede udgivet danske oversættelser. Det er næppe tilfældigt, at der er en sammenhæng mellem den fornyede interesse for religion og genopblomstring af religionskritikken. Jo mere positiv opmærksomhed der i moderne vesterlandske samfund tildeles religion, desto mere kritisk vil reaktionen også være i andre segmenter. Lægger man dertil islams øgede synlighed i den vesterlandske verdens offentlige rum, er det ikke overraskende, at man de seneste år har kunnet notere en

fremvækst af aggressive former for religionskritik. Der synes også at være en sammenhæng mellem aggressiviteten i religionskritikken og den fremherskende religion. Det er i alle tilfælde tankevækkende, at de steder, hvor kristendom tenderer mod konservatisme og pietisme, bliver religionskritikken tilsvarende martialsk i sit udtryk. I Danmark fx, hvor religionskritikken fra et tidligt tidspunkt blev indoptaget i teologien, har gruppen af religionskritiske advokater været forsvindende lille, mens det ser anderledes ud i fx Norge og USA. Lader vi det ligge, kalder det også på eftertanke, at den religionskritik, som i dag har vind i sejlene, hører hjemme i en naturvidenskabelig, filosofisk positivistisk, anglo-amerikansk sammenhæng, mens den klassiske, filosofisk formulerede kontinentaleuropæiske religionskritik ikke spiller nogen afgørende rolle (Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche). 'Astronautateisme' affejer Hans Blumenberg et sted den nye religionskritik som. Og rigtigt er det, at den for en stor del trækker på samme hammel som Gagarins herostratisk berygtede udsagn om – efter at være vendt tilbage fra rummet – at da han ikke på sin rejse havde truffet Gud, var Guds eksistens næppe sandsynlig.

I lyset af denne noget ensidige form for religionskritik er det glædeligt, at der nu på dansk er kommet to antologier, som ikke alene kommer fint rundt om emnet religionskritik, men også for den enes vedkommende søger at rehabilitere den klassiske religionskritik som et religionskritisk korrektiv til den anglo-amerikanske, evidensbaserede tradition ('astronautateismen'). Tanken med denne review-artikel er at præsentere de to antologier samt at drøfte et konkret eksempel på teologisk religionskritik, der har tiltrukket sig betydelig offentlig opmærksomhed og kritik, nemlig Troels Nøragers monografi, *Taking Leave of Abraham*. At Nøragers bog så i øvrigt på flere punkter konvergerer mod en af antologiforfatternes synspunkter, kan stå som nuancering og præcisering i forhold til den noget skingre debat, vi henover sommeren 2009 har været vidner til i *Kristeligt Dagblads* spalter.

I det hele taget må man – efter et næsten helt århundrede med en teologisk profileret form for religionskritik i dominerende former for protestantisme – undre sig over den lovprisning af trosinfantilisering, der de seneste år har fundet sted i den offentlige debat. Ethvert overgreb på 'barnetroen' forstås som utilstedelig og teologisk problematisk, for priser man netop ikke i kristendommen vankundigheden og dårskaben hos 'disse mine små'? Kritikken har fået et sådant omfang, at selv de teologiske fakulteter i dele af den offentlige debat må lægge øre til, at de med deres akademiske abrakadabra bidrager til at save den gren over, hvorpå de selv sidder. For det første er det bemærkelsesværdigt, at den teologiske religionskritik ikke har sat sig større spor i den offentlige forståelse af kirke og kristendom. For det andet er det tankevækkende, at selv teologiske fakulteter af fremtrædende meningsmagere kan gøres til et reservoir for ureflekteret religiøsitet. Tænk, hvis man gjorde samme argumentation gældende i forhold til andre universitære uddannelser: "Det er helt legitimt at bevare sine matematikkundskaber fra tredje klasse intakt", eller hvad med "Det er uproblematisk at blive stående i læsefærdigheder som i den første barnetid."

Netop derfor er det vigtigt ikke alene med teologisk folkeoplysning, men også med ramsaltet religionskritik. Det er bestemt ikke tilfældigt, at det tyvende århundredes protestantiske fagteologi har været den fremmeste modtager af religionskritikken, for der går ingen vej uden om religionskritikken for en religiøsitet, som vil være på højde med det samfund og den tid, den befinder sig i. Derfor er der heller ikke noget specielt nyt i religionskritikken. Den har altid været en ledsager til religiøsiteten, uanset hvilken form for religion eller religiøsitet der er tale om. Når religioner udvikler sig, er det jo netop, fordi de kan kritiseres og udfordres. Det kan være eksternt fra mødet med andre religiøse/kulturelle fænomener, men det kan i mindst lige så høj grad være internt. Man kan blot tænke på profetkritikken af den offerbaserede kult i Det Gamle Testamente. Den tidlige græske filosofiske tradition kan da også med megen rimelighed forstås som transformation fra en form for religion til en anden: Det, der undertiden er blevet betegnet som overgangen fra *mythos* til *logos*, om end det nok er at sætte tingene lidt på spidsen. Når fx Xenofanes hævdede, at etioperne om deres guder siger, at de er sorte og braktudede, mens trakerne om deres mener, at de har blå øjne og rødt hår (frg. 16, jf. frg. 14 og 15), er det udtryk for intern religionskritik. Omvendt skal vi antagelig frem til moderniteten, før man for alvor kan tale om en ekstern religionskritik som Voltaires *Écrasons l'infâme* eller Feuerbachs tale om religion som projektion af menneskets egen ønsketænkning. Netop fordi der er tale om en religionsfænomenologisk konstant, må en ordentlig religionsvidenskab også have religionskritik som del af sit genstandsfelt. Det fine ved de tre bøger er, at de på mange måder komplementerer hinanden, specielt de to antologier. Hvad man savner i den ene, får man i den anden.

Den af Peter Boe redigerede bog om religionskritik åbnes med det besværgende udsagn: "Dette er ikke en bog om islam." Tanken ledes naturligt over på Magrittes maleri *C'est ne pas un pipe*; men man skal heller ikke have læst meget Demosthenes eller Isokrates for at demaskere udsagnets retoriske florumvundenhed. Bogen handler naturligvis om (religionskritik af) islam uanset redaktørens besværgelser i modsat retning. Det er i alle tilfælde tankevækkende, at indledningens påstand om, at kristendom og islam blot er valgt ud som specifikke religioner for bogens overordnede referenceramme, dementeres af både bogens opbygning og indhold. Antologiens afsluttes med tre kapitler om Koranen og nutidig islam, mens kristendom alene berøres historisk i et kapitel af Jan Lindhardt om Martin Luther og torumstænkningens angreb på religionen. Det hører til denne bogs store fortjeneste, at den er skrevet i et letlæseligt og klart sprog. Den er ganske enkelt indbegreb af forskningsformidling, når det er allerbedst. Noget tiltror man selvsagt forfatterne, men det skyldes også en fornem redaktionel indsats – jeg har bortset fra en henvisning til Patricia Crone (s. 161), som ikke optræder i bibliografien, ingen fejl fundet i bogen.

I den første artikel kommer Morten Haugaard Jeppesen og Mikkel Thorup fint rundt om religionskritikken i Oplysningstiden, skønt man godt kunne have ønsket sig en større forståelse for nationale og regionale forskelle. De seneste års pointering af forskellene mellem fx den anglo-amerikanske (men netop ikke den skotske) og den

franske oplysningstradition burde have været fremhævet (se særligt Roy Porters og Gertrude Himmelfarbs forskning). Ganske vist betones forskellen mellem Locke og Voltaire, men det bliver til forskelle mellem tænkere og ikke mellem meget forskellige kulturelle og sociale kontekster, som de to tænkeres værker hører uløselig hjemme i. Det samme kunne siges om Kant, som forfatterne fremdrager som yderligere eksempel på en oplysningstænkere. Dette til trods er det en fin artikel, som man uproblematisk vil kunne anvende i gymnasieundervisning i 3. g og på universitetet. Den efterfølges af to ikke mindre glimrende artikler af hhv. Uffe Juul Jensen om Marx' religionskritik og Lars Henrik Schmidt om Nietzsches anstrengte forhold til religion. Jensens essay er fremragende, og for mig har ikke mindst hans korrektiv af en almindelig gengivelse af Marx' religionskritik været oplysende. Jensen fremhæver, hvordan Marx' tale om religion som folkets opium ikke reducerer folket til passivt objekt for religionens manipulation (s. 44). Marx hævder ikke, skønt det ofte fremføres, at religionen er frembragt som undertrykkelsesinstrument i de herskende klassers tjeneste. Schmidt skriver som en kender om Nietzsche, men i længden bliver hans – formentlig pædagogisk begrundede – brug af 'vi' både nedladende og trættende. Dertil kommer, at det er vanskeligt at se, hvornår Nietzsches tale stopper, og hvornår Schmidt tager over. Et lignende problem gør sig gældende i Lindhardts artikel, hvor den forudsatte læser er en folkekirkekristen. Lidt mere distance blandt andet gennem brug af afpersonificeret sprog, ville have tjent bogens formål bedre.

Bogens første del afsluttes med en velanbragt artikel om Brandes og kristendommen af Brandeskenderen Jørgen Knudsen. Det er en udmærket artikel, der vil kunne anvendes i både gymnasie- og universitetssammenhæng; men indimellem løber Knudsens eget kristendomsbehag af med sproget. Det bliver skingert og nogle steder grænsende til det vulgære (se fx metaforikken øverst, s. 87 og det patosfyldte sprog nederst, s. 97).

Jan Lindhardts artikel er fornøjelig, men også noget snakkende. Der springes mellem tid og sted, og ingen observation er for ligegyldig til at medtages, uanset hvor dokumenteret den så i øvrigt måtte være. Det er fint med en artikel om Luther og torumstænkningen i det private og offentlige (hører man atter ekkoer fra den standende islamdebat?); men det havde været godt, om artiklen havde været mere dydbørende i forhold til Luthers historiske kontekst med stændersamfund, fyrstemagt, etc. Det er da også her, hvor antologien – uden at Lindhardt bærer ansvaret for det – har sin største brist. Det er tankevækkende, at man i en antologi om religionskritik helt kan udelade moderne, protestantisk kristendom, hvis største styrke og fortjeneste ligger ikke alene i dens besindelse på religionskritikken, men også i den positive teologiske indoptagelse af den. Det havde været oplagt, om bogen havde indeholdt et kapitel om religionskritikkens betydning hos Bultmann og Barth og i den dialektisk teologiske tradition generelt. Det er trods alt her, man finder den mest markante indoptagelse af religionskritik i nogen form for religion til dags dato.

Fra Lindhardt springes der noget abrupt til en helt ny form for religionskritik, nemlig religionsvidenskabens besindelse på kognitionsvidenskabens. Jeppe Sinding

Jensen skal have stor ros for sin artikel, der sammen med Uffe Juhl Jensens er antologiens bedste. Nøgtern, afdæmpet, oplysende og perspektivrig dokumenterer Sinding Jensen kognitionsvidenskabens religionsvidenskabelige relevans. Det interessante i den kognitionsvidenskabelige religionskritik, hvis den overhovedet skal opfattes som en kritik, er, som han skriver, at religion opfattes "som noget særdeles menneskeligt i en samfundsmæssig forstand og som nærmest fysiologisk betinget snarere end patologisk" (s. 138). Det er en fremragende artikel, som jeg ikke tøver med at bruge i undervisningssammenhæng. Min eneste anke mod den er, at den måske lægger for megen vægt på de kognitionsvidenskabelige teorier, som primært er tænkt 'bottom-up' og ikke 'top-down', dvs. fra natur til kultur og ikke omvendt (hertil kommer, at alternativet med god grund også kan problematiseres, fordi der snarere er tale om en simultan vekselsproces). Jeg vender tilbage til Sinding Jensens artikel i forbindelse med den anden antologi, som fuldstændigt savner blik for kognitionsvidenskabelige tilgange til religion, der ikke forfalder til skinger gadesang.

De to første islamartikler er skrevet af Thomas Hoffmann, hhv. "Er Koranen politisk?" og "Kvinden i Koranen – kritiske mistanker". Det er interessante og velskrevne essays; men de halter efter min mening på grund af et problematisk tekstbegreb. Det er, som om Hoffmann i flere formuleringer forestiller sig, at Koranen skulle have en mening bag om menneskelige fortolkninger, dvs. at tekster har en klar og identificérbar betydning. Derfor skelner han mellem Koranens mening og senere receptionshistorie, hvilket er helt legitimt; men det bliver problematisk, hvis tanken implicerer en tekstopfattelse, der forudsætter, at tekster er meningsbærere bag om tolkningsafsnitets fortolkning af dem. Jeg er enig med Hoffmann i, at man skal kunne tale om Koranens betydning, hvis det er den historiske kontekst, han sigter til; men i så fald må man forsøge at fortolke teksten i lyset af en forestilling om en plausibel meningskontekst, inden for hvilken teksten kan tænkes at have givet mening. Der går under ingen omstændigheder en direkte vej til 'Koranens mening'. Man får indtryk af, at Hoffmann forestiller sig, at Koranen kan fortolkes tidløst. Positivt i begge artikler er betoningen af risikoen for, hvad Hoffmann betegner skripturalisme, dvs. faren for at en religion alene udlægges i lyset af dens kanoniske skrifter. Der er som bekendt ofte milevid forskel mellem på den ene side religion fortolket fra et doktrinært synspunkt og på den anden side de religiøse udøvers faktiske adfærd.

Bogens afsluttende artikel af Birthe Hansen om "Islam i Mellemøsten mellem kontrol og frigørelse" har fint blik for, hvordan man i Vesten ofte er tilbøjelig til at opfatte noget som udtryk for religion, skønt der er tale om politisk magtbrug, hvor religion alene fungerer som legitimerende færd. Det viser hun primært gennem to felter. Det ene vedrører forskellige mellemøstlige og arabiske regimers brug af religion til legitimering af egen magt. Det andet viser gennem to eksempler, hvordan kvinder i Mellemøsten kan bruge islam til at opnå en højere eller mere tålelig status. Til gengæld kunne man have ønsket sig en større problematisering af forholdet mellem en *emic* og en *etic* tilgang. Hvis nu folk selv hævder, at deres praksis er repræsentativ for deres religiøsitet, med hvilken ret kan man da demaskere synspunktet og transponere det

til politisk magtmisbrug? Jeg er ikke uenig med Birthe Hansen; men hun kunne i højere grad videnskabsfilosofisk have problematiseret konfrontationen mellem de to tilgange.

Summa summarum er denne bog utrolig velegnet i gymnasium og hf, hvor den med fordel vil kunne bruges i religions- og i AT-undervisningen. Den er et forbilledligt eksempel på, at god formidling ikke udelukker høj faglighed.

Om det er en ny begyndelse for religionskritikken eller dens endegyldige *Götterdämmerung*, som intoneres i en enten opstigende eller nedadgående sols forsidebillede til den af Mads Peter Karlsen og Lars Sandbeck redigerede *Religionskritik efter Guds død*, skal være usagt. Det er under alle omstændigheder en glimrende antologi, som dog skæmmes af enkelte fejl som fx manglende bibliografiske oplysninger, forkerte ord, stavfejl, etc. Prisværdigt er forsøget på at relancere en klassisk filosofisk formuleret religionskritik som modvægt til den i dag dominerende evidensbaserede. Jeg kunne for egen del godt have ønsket mig en artikel, der neutralt og sagligt havde diskuteret Dawkins og andre; men her lades man i antologien på Herrens mark. Lige så skingert Dawkins råber, ligeså falsetagtig er svaret i antologien (mest udtalt hos Lars Sandbeck og Lars Qvortrup – se fx Qvortrups afslutningsreplik).¹ Dawkins, Hitchens og Harris diskuteres affektivt, men sjældent sagligt. Hvis man vil have bedre forståelse for deres ærinde og kontekst, skal man i stedet læse Lars Albinus' artikel i nærværende tidsskrift (*RvT* 51 [2008], 3-19), som forholder sig stærkt kritisk, men uden at forfalde til følelsesladede udbrud.

Af antologiens forord fremgår det, at man har valgt at besadde postmodernismens videnskabsteoretiske hingst: "Det er kort sagt en religionskritik, der ikke udspringer af troen på sikre fundament for sandhed og viden, på en universel standard for fornuft eller på det moderne Vestens civilisatoriske supremati" (s. 9). Sådan, hverken mere eller mindre. Det højstemte sprog går igen hos flere af antologiens forfattere; men man får desværre ikke noget fyldestgørende svar på den kriteriologi, som overhovedet gør det muligt at tale om kritik og forholde sig kritisk til andre traditioner, når man først har aflivet et alment rationalitetsbegreb. Det er ærgerligt og lidet tilfredsstillende. Man kan så til gengæld i samme åndedrag undre sig over, når nu redaktørerne har valgt postmodernistisk videnskabsteori som deres landkort, at de for egen del holder fast i forskellige magre former for teologi, som egentlig hører en modernistisk horisont til. Teologien må blive mager, når dens videnskabsteoretiske ramme som i dialektisk teologi er smal. Det er den svage tænkning et godt eksempel på. Til gengæld kan teologien igen blive fed og voluminøs, når den placeres i en postmodernistisk videnskabsteoretisk ramme. Det er *Radical orthodoxy* et fremtrædende eksempel på; men den glimrer ved sit totale fravær i bogen.

1 Af samme grund har jeg valgt at undlade at anmelde Lars Christiansens & Lars Sandbecks, *Guðløse hjerner – et opgør med de nye ateister*, København, Informations Forlag 2009, en nylig udgiven debatbog om religionskritik i denne review-artikel, fordi den også bærer stærkt præg af at være skrevet i et affektivt og lidet distanceret sprog.

Antologien er skrevet i en tysk-fransk ånd, hvilket er helt legitimt og delvist forfriskende (set med nutidens indflydelsesrige anglo-amerikanske alen giver det reminiscenser *À la recherche du temps perdu*). Til gengæld betales der også en pris. Det gælder dels forskellige former for anglo-amerikansk teologi som fx *Radical orthodoxy*, der lades ude af betragtning, dels de former for kognitionsvidenskabelig 'religionskritik', som ikke deler Dawkins' og Dennets hadefulde forhold til religion. Hvis man vil vide noget om denne gren af kognitionsvidenskaben, er man ilde stedt i den nye antologi. I stedet bør man læse Sinding Jensens tidligere omtalte artikel eller de forskellige artikler og anmeldelser, der de seneste år her i RvT er kommet om emnet.

Lars Sandbecks essay om "Det tragiske og det eskatologiske. Om religionskritikkens implicitte livssyn" er et forsøg på i forlængelse af en indflydelsesrig artikel af Jacob Taubes at vise, hvordan den moderne religionsfjendtlige kognitionsvidenskab bygger på en eskatologisk forestilling om progression frem mod en afklaret finaltilstand. Den er ifølge Sandbeck jublende optimistisk og derved naiv i egen selvovervurdering. Den mangler sans for de aspekter, som den tragiske humanisme i lighed med kristendommens betoning af synden rummer. Modstillingen mellem tragisk og optimistisk humanisme ligestilles i Sandbecks optik med en kontrast mellem Augustin og Pelagius. Som lignelse kan det være meget interessant; men det forekommer mig nu, at man er nødt til at hugge en hæl og klippe en tå for at få det hele til at gå op i lignelsens højere billede – og det sker i alle tilfælde på bekostning af historisk nøjagtighed. Der ligger hos både Taubes og Sandbeck en jødisk-kristen kolonisering af historien, hvor alt skal indordnes i et kristent og delvist jødisk frelsesparadigme. Jeg havde foretrukket, at man i stedet havde brugt mere neutrale og almengyldige begreber som progressions- og degressions-, evolutions- og forfaldsmyte, der netop ikke kun er begrænset til en jødisk, kristen kontekst. Sandbeck kalder i øvrigt Taubes for schweizer (23), men han var da vist østrigsk jøde.

Antologiens klart bedste, originale og innovative artikel er Arne Grøns "Intet andet end – Andet end. Religionskritikkens nødvendighed, problem og mulighed". Alene dette essay er hele antologien værd. Bag Grøns spidsfindige formulering ligger en videreudvikling af eller rettere besindelse på Feuerbachs projektionstese. Feuerbachs tese lyder som bekendt, at religion er intet andet end menneskelig projektion; men det indebærer samtidig den korrelerende tese, nemlig at i religion er mennesket andet end sig selv. Det er den sidste tese, Grøn fokuserer på, hvortil kommer det afgørende spørgsmål om sammenhængen mellem de to teser. Grøn har tidligere skrevet på både tysk og engelsk om sit synspunkt; men det gøres her med en klarhedens suverænit, som ganske enkelt maner til respekt og som ægger til videretænkning. Det afgørende spørgsmål er selvfølgelig åbenbaringskategorien, som i religionskritikkens navn gøres til et dennesidigt, men netop ikke egensidigt fænomen. Det bliver spændende at se, hvordan Grøn i fremtiden vil opfatte den. Her er der efter min opfattelse meget mere teologisk på spil end hos fx Grosbøll.

Ulrik Houliind Rasmussen skriver fint om religionskritik i den sammenstyrtede metafysiks tidsalder. Det er en udmærket præsentation af Blumenbergs religionsfilo-

sofiske tanker, hvor Rasmussen ikke mindst har sans for Blumenbergs stærke afhængighed af Nietzsche. Hos Lars Qvortrup handler det om Peter Sloterdijks religionskritik. Som Sloterdijk slår Qvortrup til lyd for en afsked med de abrahamitiske religioners voldstænkning (jødedom, kristendom og islam): "Der er ingen andre guder end jeg!" Det er sælsomt, at Assmann ikke nævnes med et ord.² I modsætning til Sloterdijk forsøger Qvortrup at redde kristendommen ved at befri den fra dens abrahamitiske fængsel, dens bundethed til en monoteistisk voldstænkning. Ja, i virkeligheden er det ikke Qvortrups redningsforsøg, for hans påstand er, at befrielsen allerede har fundet sted i Augustins trinitetsteologi eller i den post-abrahamitiske kristendom. Det er imidlertid en side af Augustin, som Sloterdijk er blind for. Dermed bidrager Qvortrup til den form for religionskritik, som man kunne kalde den refleksive eller religionens selvbesindelse.

Et andet og mere omfattende eksempel på refleksiv religionskritik er Troels Nøragers bog, som på forbløffende vis konvergerer med hovedsynspunktet hos Qvortrup. Den ene er kommet til sit synspunkt via Assmann, mens den anden er nået frem til sit inspireret af Sloterdijk, men ganske uafhængige af hinanden. Inden jeg nedenfor drøfter Nøragers bog, kan der være grund til at citere hovedærinde hos Qvortrup:

Men der findes også en refleksiv religionskritik, hvis program er at kritisere abrahamismen og at artikulere et alternativ hertil, som bidrager til at fortolke religion som et flertydighedsfænomen, der er grundlagt i den figur, hvor fader og søn, transcendens og immanens, ikke er hinandens modsætninger, men spejler sig i hinanden gennem deres indbyrdes tredje instans: Helligånden. I så fald er religion ikke en vej til den absolutte sikkerhed, men en ressource til at leve i og med usikkerheden (s. 135).

I Mads Peter Karlsens artikel om mulig religionskritik hos Michel Foucault drejer det sig om "Psykoanalysen som erstatningsreligion?" Sagen er, at Foucault intet sted har en egentlig udarbejdet religionskritik, men at en sådan lader sig udlæse af hans forfatterskab i almindelighed. Som Karlsen skriver, var kristendommen en fast bestanddel i Foucaults forfatterskab. Dertil kommer, hvad der er Karlsens ærinde, at man ud af den indirekte tematisering af kristendommen i forbindelse med Foucaults drøftelse af psykoanalyse i sammenhæng med studierne i *Seksualitetens historie* kan udlæse konturerne til en religionsfilosofi. Det gøres meget grundigt og overbevisende hos Karlsen. Mens Karlsen har fint sans for Foucaults afhængighed af Nietzsche, er hans påstand om en tilsvarende afhængighed af Weber noget mere svævende. Den bliver i al fald aldrig dokumenteret som andet end et postulat i teksten. Karlsens essay bidrager i øvrigt til den stadig større interesse for Foucault, som i disse år bliver ham til del i Danmark.

2 Så meget mere som Assmann tydeligvis er en af hovedinspirationskilderne for Sloterdijk, se *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt am Main, Verlag der Weltreligionen 2007, 174.205-212.

Den afsluttende artikel af Jonas Adelin Jørgensen "Ophævelsen af religion" er et fint supplement til den ovenfor anmeldte antologi af Peter Boe, fordi den diskuterer en form for moderne protestantisk teologi, der har indoptaget religionskritikken i sig, nemlig Karl Barths. Det er en grundig præsentation; men der er ikke meget nyt i den. Det behøver der naturligvis heller ikke at være i en generel antologi om religionskritik efter Guds død. Til gengæld må valget af Barth frem for Bultmann vække undren. Barths religionskritik er rigtignok både bastant og bombastisk; men den mangler den filosofiske elegance og refleksion, som ville have gjort Bultmanns teologi til et langt mere oplagt valg for en artikel om dialektisk teologis besindelse på religionskritikken. Jeg savner i begge antologier en drøftelse af den Bultmann-orienterede form for dialektisk teologi, som er den type moderne protestantisk teologi, der i sin ædruelige besindelse på religionskritikken kommer et teologisk hævdvundet eksempel på religionskritik efter Guds død nærmest. Det ville så også i en dansk kontekst have givet bedre mening, fordi det trods alt var denne form for teologi, som i forskellige afskygninger indtil for få år siden var både fag- og præsteteologisk dominerende.

Summa summarum står vi med endnu en fin antologi, der fornemt komplementerer den først omtalte. Der er megen inspiration og indsigt at hente i den. Om begge antologier gælder dog, at de alene har sans for religionens/religionernes højere eller højeste former og derved kommer noget til kort over for religion i almindelighed (Sinding Jensens artikel er en klædelig undtagelse). Nu er der ikke noget usædvanligt i, at religionskritik mestendels er eller i al fald har været optaget af mere elitære former for religion, dvs. teologi; men er det helt utænkeligt, at der også kan drives religionskritik på religion alment (det var i al fald en væsentlig ambition i den dialektiske teologis religionskritik)?

Problemet i antologierne med deres overvejende fokus på religionens højeste former er, at de står i risiko for at reducere eller måske rettere transponere religion til noget, som det er for de færreste mennesker. Derved risikerer de at gå galt i byen. Bag antologiernes essays ligger en tanke om, at religion lader sig reducere eller oversætte til propositionelt formuleret sprog, men hvad nu, hvis det kun, som megen ny kognitionsvidenskab lader antyde, er et mindre væsentligt element ved religionens almene attraktionskraft? Hvad nu hvis religionskritikken her går galt i byen, fordi den misforstår noget for noget andet, end det i virkeligheden er. Jeg kan ikke her udfolde synspunktet i detaljer, men må henvise til min review-artikel i forrige nummer af RvT, *På vej mod en forklaring af magi* (RvT 53 [2009], 80-93). Tanken er her i forlængelse af Jesper Sørensens banebrydende studier i magi, at forskningen eksempelvis grundlæggende misforstår et fænomen som magi, fordi den tror at kunne oversætte magi til propositionelt sprog; men hvis magi virker i kraft af ikoner og indekser, er det en misforståelse at oversætte det til et spørgsmål om symbolsk fortolkning. Det havde været rart, om man i de to antologier også havde forholdt sig til dette væsentlige problem. Men man kan ikke få alt i verden, og i de to antologier har man fået mere, end man kunne forlange.

Troels Nøragers bog deler, som titlen lader antyde, ærinde med Lars Qvortrups føromtalt essay; men den befinder sig i en anden boldgade end de to antologier. Den er et konkret eksempel på intern religionskritik forstået som en religiøs fortolkers refleksion over sin egen religiøse tradition (jf. s. 11). Det grundlæggende spørgsmål drejer sig om, hvorledes en i udgangspunktet abrahamitisk religion som kristendommen kan gøres salonfæhig og forenelig med et moderne demokratisk samfund. Det er i den kontekst, Nøragers interesse for Gen 22 skal forstås. Bogen rummer mange spændende overvejelser og er båret af et vækkende engagement; men som helhed synes jeg, at proportionssansen i bogen ofres på entusiasmens alter. Det forekommer mig, at Nørager har stirret sig blind på (en bestemt fortolkning af) Abrahamskikkelsens betydning, som blandt andet fører til et overdrevet fokus på Abraham og sekundært skaber en række fortolkningsmæssige uklarheder.

Når Nørager tager Abrahamskikkelsen op til diskussion, skyldes det blandt andet, at en af terroristerne fra angrebet på World Trade Center d. 11/9 2001, Mohammed Atta, i sit testamente tolkede sin handling i lyset af Ibrahim (Abraham). Atta indskrev sine forældre i rollen som Abraham, der villigt ofrede sin søn (s. 9). For Nørager bliver ikke kun denne fortolkning af Abrahamshistorien, men også teksten i Gen 22 til det paradigmatiske eksempel på religiøs fanatisme, hvor man i nidkærhed for sagen deponerer sit hoved i en fryseboks og i blind lydighed følger guddommens krav (jf. s. 181.224f). I forlængelse af Jan Assmanns tale om sammenhængen mellem vold og monoteisme, bliver Genesisfortællingen (Gen 22) samtidig for Nørager et eksemplarisk udtryk for netop den tætte forbindelse mellem vold og monoteisme: Guden som frådende kræver hævn over dem, som ikke følger ham. Her træder oplysningstænkningen Nørager i karakter og kræver afsked med både den form for monoteisme, som ikke kan lægge volden bag sig, og den Abrahamsfigur, som i Nøragers optik er et voldsintament for vankundige læsere. Det kan man dårligt være uenig med Nørager i, men man kunne måske godt have ønsket sig en større problematisering af den af Assmann³ og Sloterdijk (som Nørager ikke henviser til) påberåbte sammenhæng mellem monoteisme og vold. Det er nu en gang ikke en naturlov, de to har formuleret, men en fortolkning, som i høj grad kan gøres til genstand for diskussion.

Nøragers bog vil mange ting (og efter min smag lidt for mange), men afskeden med Abraham fastholdes bogen igennem som en rød tråd. Derfor er bogen bygget op om syv kapitler, som det undertiden kan være svært helt at fange sammenhængen mellem, men som alle har Abraham som omdrejningspunkt. I det første kapitel drøftes væsentlige elementer i tekstens receptionshistorie, hvor Nørager for fortolkningen af Gen 22 i NT bygger på Jon Levensons bog, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, fra 1993. Det er udmærket, men det er en temmelig nødtørftig eksegese, Nørager præsenterer – for nu at sige det mildt. Det gælder ikke i mindre grad i forhold til kirkefædrenes fortolkning af Isakfortællingen, hvor man i tilkøb præsenteres for nogle

3 I al væsentlighed bygget på Assmanns *Die Mosaische Unterscheidung – oder der Preis des Monotheismus*, München, Hansen Verlag 2003.

meget bastante udsagn om forholdet mellem typologi og allegorese, som jeg i al fald stiller mig tvivlende over for (se s. 36). Når nu det i kapitlet er Nøragers ærinde at vise, hvordan *aqedah*, som er det jødisk tekniske udtryk dels for 'bindingen af Isak', dels som ætiologisk sammenfatning af omskærelsen, "is a tale of terror which from the earliest times has forced commentators to resort to all kinds of fanciful ideas in order to come to terms with the text" (s. 43), kan man undre sig over, at diskussionen af teksten fortolket i lyset af dens oprindelige kommunikationskontekst glimrer ved sit næsten totale fravær. Det virker sært frapperende, selv om Nørager ganske vist heller ikke gør krav på mere end at forholde sig til tekstens receptionshistorie. Jeg vender nedenfor tilbage til spørgsmålet om fortællingen som 'a tale of terror'.

I kap. 2 præsenteres en læsning af Kierkegaards *Frygt og bæven*, der som bekendt netop har Abrahamfortællingen som omdrejningspunkt. Det er et udmærket kapitel at få forstand af; men det irriterer mig, at Nørager allerede her og senere i bogen mod sine egne principper for tekstfortolkning af Kierkegaard, som præsenteres s. 45-47, forfalder til biografisering i forhold til Regineskikkelsen. Hvis Nørager, som han skriver s. 46, vil vende sig fra biografiske og psykologiske overvejelser, havde det været rimeligt at undgå at indlade sig på overvejelser omkring Regine Olsens betydning for *Frygt og bæven* (se 46.67.89, jf. også s. 97, hvor det biografiske element indføres).

I kap. 3 bevæger Nørager sig frem mod receptionshistorien af *Frygt og bæven*. Han diskuterer de fortolkninger af Kierkegaard, som efter hans mening har forsøgt at pacificere eller kolonisere Kierkegaards tekst ved at gøre den i forhold til moderne teologi mere stuere. Derved gør man vold på Kierkegaards tekst. Jeg deler synspunktet, men synes, det er væsentligt at tilføje, at det alene kan være for en historisk læsning af *Frygt og bæven*. Der er intet til hinder for at kaste sig ud i andre typer fortolkninger af teksten – det skulle da lige være, hvis man har med en rem af huden af en essentialistisk tekstforståelse. Hvorom al ting er, når Nørager frem til en pointe, som fortjener at blive citeret in extenso:

Provided that the goal of our interpretive effort is not just a re-telling or paraphrase of F&T but a productive re-reading relevant to the problems of our time, I see no alternative to *taking leave of Abraham*. From him we can learn nothing. If anything, he is an early warning of the contemporary dangers of absolute faith and listening to the alleged voice of a 'strong' and commanding God (s. 97).

Jeg forstår udmærket Nøragers pointe; men jeg synes, at han dermed trækker tæppet væk under sin egen argumentation, fordi han derved ender som en slags dulgt tekstfundamentalist. Hvis tanken er, hvilket jeg ikke har problemer med at anerkende som en type fortolkning, at teksten skal kunne gøres til genstand for en produktiv genlæsning, som er relevant for vor tid, kan Nørager dårligt angribe de Kierkegaardfortolkninger, han i kapitlet har diskuteret. De er også for fleres vedkommende – uanset om det er erkendt eller ej – udtryk for en produktiv genlæsning. Den eneste måde, man kan gå i rette med sådanne tekstfortolkninger, er gennem en besindelse på teksten

fortolket i lyset af en (konstrueret) historisk plausibel meningskontekst, i hvilken teksten kan tænkes at have haft betydning i sin oprindelige kommunikationssituation. Men dermed har den også mistet sin normative betydning for nutiden. Jeg synes, Nørager her sammenblander forskellige hermeneutiske niveauer, som der er en vigtig pointe i at holde adskilte, hvis ikke man skal ende i en uholdbar tekstsessentialistisk position, jf. nedenfor.

I kap. 4 drøfter Nørager kulturel evolution og religionssekularisering. Både modernisme og sekulariseringsteologi er afgørende forudsætninger for nutidig teologi. Jeg kunne ikke være mere enig! Det ærgrer mig til gengæld, at Nørager går til angreb på religionsvidenskaben for multikulturalisme og anti-evolutionisme uden at gøre opmærksom på, at der i hans eget fagmiljø (Afdeling for Religionsvidenskab ved Aarhus Universitet) er den internationalt antagelig mest markante modbevægelse. Det er næppe tilfældigt, at det er *RvT*, som har lagt spalter til den første grundlæggende præsentation af Jan Assmann i en dansk sammenhæng (nr. 52, 2008), at der ved Institutet har været afholdt en række konferencer med et markant evolutivt perspektiv involveret. Det får være, hvad det er. Jeg synes også, det er et problem, at Nørager i sin diskussion af memteori fokuserer meget ensidigt på evolutionsspørgsmålet, skønt transmissionsspørgsmålet forekommer mere åbenlyst. Memteori handler netop om, hvordan kulturelle, herunder også religiøse forestillinger, selekteres, videregives, overleveres og derved opnår kulturel gennemslagskraft (en klassiker er Susan Blackmores *The Meme Machine*, Oxford og NY, Oxford UP 1999, som imidlertid ikke indgår i bogens bibliografi).

Det femte kapitel handler om diskussionen mellem Rawls og Habermas om *liberal democracy* og religion. Jeg synes, det er et af bogens bedste kapitler. Før Nørager når frem til, om Habermas' forståelse er at foretrække for Rawls', følger imidlertid kap. 6, der sætter drøftelsen ind i en større ramme. Her diskuterer Nørager forskellige kritikpunkter fremført mod Rawls af en række Rawlsdiskutanter (blandt andre teologerne Ronald Thiemann og Nicholas Wolterstorff, filosofferne Robert Audi, Jeffrey Stout og Roger Trigg, samt politologerne Judd Owen og Troy Dostert) samt indirekte Rortys forståelse af liberalisme. Det er sammen med det forudgående kapitel bogens bedste del. Det er en spændende diskussion, som Nørager med sikker hånd fører læseren igennem. Det afgørende spørgsmål er selvfølgelig hele vejen igennem, hvilken rolle religion skal spille i det moderne sekulariserede samfund og ikke mindst hvilken betydning, der tilkommer religiøs argumentation i en principielt sekulær, demokratisk diskurs. Jeg synes, at Nørager giver en meget overbevisende argumentation for, hvorfor han ender med at foretrække Rawls for Habermas, når det gælder synet på, hvordan en bæredygtig argumentation kan føres inden for rammerne af det liberale demokrati. Hvad har så alt dette med Abraham at gøre, spørger den kyndige læser. Det ved Nørager godt, og derfor tager han brodden ud af læserens potentielle indvending (s. 215). Begrundelsen findes i, at Gen 22 faktisk er en tekst, som der ikke alene henvises til, men som også figurerer i debatten om religionens rolle i det moderne demokratiske samfund. Ifølge Nørager gælder det, at Rawls "...would no doubt see Abraham's ac-

tion as based on an unreasonable comprehensive doctrine" (ibid.). Men er det alt, hvad der er at sige om religion fra den politiske filosofis side? Heldigvis ikke, hvorfor Nørager i bogens sidste kapitel (bogens konklusion har ikke fået selvstændigt kapitelnummer) drøfter en integration af den politiske filosofi med religionsfilosofien.

Ser man bort fra, at det berømte møntlogion fra Mark 12, 17 (*Giv kejserens, hvad kejserens er...*) her udlægges luthersk og ikke i overensstemmelse med tekstens betydning fra et historisk perspektiv, toner Nørager rent flag: "today, however, I see no way for an honest theology to maintain this interpretation. God's law is no longer the foundation of society (s. 221)." Nørager afviser også med inspiration hentet hos Habermas neo-konservatives (hvad enten de er filosoffer eller teologer) påstand om, at "... politics and government need a religious (and, interestingly, by 'religious' these voices always mean 'Christian') foundation in order to be kept on the straight and narrow" (s. 222). Jeg havde foretrukket yderligere kvalificeringer af dette udsagn, da en forståelse, som det tenderer at skildre, vel dårligt alene behøver at være neo-konservativ. Men det afhænger selvfølgelig af, hvad Nørager præcist mener med 'foundation'. Fra et Durkheimsk perspektiv mener jeg faktisk godt, at der kan argumenteres for synspunktet, uden at man nødvendigvis behøver at være neo-konservativ. Jeg har selv i flere sammenhænge fremhævet de problemer, som en normativ sekulær diskurs har, når den kun kan falde tilbage på selvreferentialitet for at legitimere sine synspunkter.⁴ Jeg synes ikke, at Nørager i fornøden grad tager religionens mulige funktion som samfundsunderbyggende element tilstrækkeligt alvorligt. Jeg er helt med på de spilleregler, som gælder i den demokratiske, sekulære diskurs; men udelukker det fuldstændigt betydningen af korrektiver formuleret fra et andet verdensbilledes perspektiv? Det er muligt, at Nørager og jeg ikke er så uenige endda; men jeg er usikker på, hvad der ligger i hans formulering. Når vi måske alligevel ikke har så divergerende opfattelser, bygger jeg det på hans efterfølgende diskussion, hvor han positivt taler om religionens rolle i det moderne demokrati. Her pointerer han betydningen af Rawls' såkaldte forbehold, at det er legitimt at indføre i en offentlig debat religiøse eller ikke-religiøse synspunkter under den klare forudsætning, at der gives "...properly public reasons to support the principles and policies our comprehensive doctrine is said to support" (s. 146).⁵ Samtidig understreger Nørager, at det må følges op af et tilsvarende teologisk forbehold:

We will give commitment and loyal support to the political order provided it is (at least implicitly) recognized that man is not reducible to his role as a citizen. In order for this

4 Se blandt andet mine artikler "Naphtas ret – om kristendommens bidrag til den moderne velfærdsstat", *RvT* 48 (2006), 35-50, og "Divina oeconomia," i: Anker Brink Lund, Janne Normann og Anders Klostergaard Petersen (eds.), *Kære Samfund. En debatbog i anledning af Jørn Henrik Petersens 60 års fødselsdag*, Odense, Syddansk Universitetsforlag 2004, 251-263.

5 Citatet stammer fra John Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited," i: *Political Liberalism* (Expanded edition), New York, Columbia UP 2005 (opr. 1997), 440-490, 453.

to be generally recognized, however, it should be explicitly mentioned in the preambles to constitutions (like the American Bill of Rights) (s. 223).

På dette sted i bogen indfører Nørager tankerne fra den russiske filosof Nicolai Berdyaev, som jeg med skam at melde aldrig har hørt om, for at opnå en forsoning mellem 'kejser' og 'Gud', menneskelig og guddommelig frihed. Hos Berdyaev finder Nørager også støtte for sin Assmanninspiredede tanke om sammenhængen mellem vold og monoteisme. Det har været spændende for mig at stifte bekendtskab med denne russiske filosof; men jeg har svært ved at se, hvad det fører til i argumentationen. Og det er under alle omstændigheder for lidt udfoldet til, at man kan få et klart billede af, hvad Nørager vil med denne filosof, og hvad hans tanker om det 'åndelige' skal kunne bruges til i den samlede argumentation (se s. 227-35). Det er muligt, at Berdyaevs 'kristne personalisme' har meget at tilbyde moderne overvejelser om teologiens forhold til den politiske orden (s. 234); men det er ikke særligt klart ud fra dette afsnit, der virker som en røst fra en noget anden planet.

Jeg har lært meget af bogen, og den har, som også det gerne skulle være fremgået, ægget mig til modsigelse. Det er ikke det ringeste, man kan sige om en bog. Det er en både spændende og vigtig diskussion, Nørager inlader sig på. Han skal have en høj karakter for både sin teologiske courage og den lidenskab, med hvilken han drøfter sit emne. Den er skrevet i et velformuleret og flydende engelsk, og jeg har kun fundet ganske få fejl i bogen. Den undertiden lidt anstrengte populære amerikanske skrivestil med 'du' (*you*), hvor man henvender sig direkte til læseren, virker trættende på mig; men det ændrer ikke ved, at fremstillingen i bogen i almindelighed flyder fint.

Tilbage står imidlertid for mig tre meget store og åbne spørgsmål. Det første vedrører den forudsatte læser. Hvem er bogen egentlig skrevet til? Næppe Mohammed Atta og kontubernaler. Men hvem så? Ja, hvis den er skrevet til mig og ligesindede, tror jeg, at når al den misforståede røg fra afskeden med Abraham har lagt sig, at man sidder tilbage med et grundlæggende spørgsmål. Hvem skriver Nørager sig op imod? Der er vel næppe nogen i dag, bortset fra ekstreme religiøse miljøer, som i ramme alvor vil hævde, at man på Guds bud skal løfte kniven over egen søn? Det er her, jeg savner proportionssans. Jeg synes, Nørager løber døre ind ved at føre en diskussion, som ethvert tænkende væsen må være enig med ham i. Jeg har i al fald ikke mødt nogen, som i bogstaveligste forstand har plæderet for en læsning, som den Nørager skriver sig op imod. Det leder mig frem til mit andet spørgsmål. Hvad er det for en underlig tidløs fortolkning af teksten, Nørager vil gøre op med?

Kunne det tænkes, at Gen 22 allerede i sin israelitiske oprindelige kommunikationskontekst var tænkt metaforisk? Hvis Nørager er villig til at medgive det som en mulighed, synes jeg også, man er nødt til at spørge, hvad offer overhovedet er for en kategori i religiøs sammenhæng. For bag ønsket om at tage afsked med Abraham, sporer man også hos Nørager et (ofte næret protestantisk) ønske om at tage afsked med offer som kategori. Og her begynder jeg at finde argumentationen virkelig problematisk. For konsekvensen af synspunktet må efter min mening bestå i, at man også

vinker farvel til Jesushistorien fyldt som den er med abrahamitisk offerterminologi, medmindre man selvfølgelig vil tolke den mod tekstens betydning i lyset af dens historiske kommunikationssituation. Jeg kan ikke – trods alle Nøragers og andre teologers besværgelser gennem tiden – se den store forskel mellem på den ene side Jesus-fortællingen, som vi møder den hos Paulus, i de Synoptiske Evangelier, i Hebr. og andre steder (men ikke i Joh.), og på den anden side Abrahamfortællingen. I begge fortællekrede – alle indbyrdes forskelle til trods – kræver Gud et offer som kompensation for menneskets vankundighed. Det er netop også en pointe hos Levenson. Det er bestemt ikke tilfældigt, at Paulus i Rom 8,32 netop kan bruge et ordret citat fra Gen 22. Det er klart, at forståelsen hviler på den forudsætning, at præeksistens først er en tanke, som kommer ind med Joh., men det, har andre argumenteret meget overbevisende for, netop er tilfældet.⁶ Sekundært, selv hvis man vil forfægte en forestilling om præeksistens hos Paulus med henvisning til 1 Kor 8,6 og Fil 2,6, ændrer det ikke ved, at Paulus og med ham den følgende tradition konceptualiserer Jesus' død som et offer krævet af Gud. Jeg kan allerede her høre indvendingerne, at det jo blot er en anselmsk læsning. Dertil er blot at sige, at Anselm var en skarpsindig bibelfortolker; men at han i øvrigt ikke er den eneste, som har argumenteret for synspunktet.

Forbundet med denne pointe og mere problematisk finder jeg det, at Nørager intet sted diskuterer offerkategorien. Hvorfor er ofringen af Isak så forfærdelig som fortælling? Er den meget anderledes end den myte, der ligger til grund for ethvert barne-dåbsritual i den danske folkekirke? Jeg kan ikke se det. Her ofrer man jo netop også barnet, som symbolsk druknes for at blive overgivet til guden. Og det er netop, hvad offer handler om. Værensberøvelse som afgørende forudsætning for at kunne indgå i relationer, hvad enten det er med guder eller medmennesker. Skænker jeg min hustru en buket blomster, er der også tale om en mindre 'kastration', om end det ikke er den måde, vi er vant til at tænke det på. For at sætte synspunktet på spidsen vil jeg hævde, at hvis Nørager vil tage afsked med Abraham, må han principielt også tage afsked med de grundlæggende mekanismer for social interaktion, som også moderne samfund bygger på. Det er selvsagt at sætte argumentationen på spidsen; men det har Nørager sådan set allerede gjort selv med den profilerede titel *Taking Leave of Abraham*.

Jeg deler en række af Nøragers synspunkter, ikke mindst omkring forholdet mellem politik og religion som de præsenteres i kap. 5 og 6 samt den afsluttende konklusion, men det forekommer mig skingert at ville tage afsked med en fortælling, som ingen (nogensinde?) bortset fra enkelte rabiate religiøse mennesker, har forstået som en bogstavelig besked om at tage livet af sin førstefødte. Det er ikke tilfældigt, at *aqedah* i jødedommen fortsat er omskærelsens ætiologiske myte, ligesom, vil jeg hævde, den ligger forestillingerne om Jesus' død i de tidligste Kristustroende tekster. For det andet har jeg en meget klar fornemmelse af, at der bag afskeden med Abraham ligger et dybt

6 Se først og fremmest James D.G. Dunn, *Christology in the Making. An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, London, SCM Press 1989 (2nd ed.); Karl-Josef Kuschel, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München og Zürich, Piper Verlag 1990, særligt 282-511.

teologisk ubehag ved offerkategorien. Det er imidlertid et ubehag, jeg ikke deler under den klare forudsætning, at man har forstået, hvad offer betyder i en religiøs sammenhæng, og hvordan det er direkte relateret til enhver form for reciprocitetstænkning og gavegivning.

Mit tredje spørgsmål er lidt anderledes, men vedrører også et hovedærinde i bogen. Af Nøragers bog kunne man få det indtryk, at religioners æstetiske kompleksitet og etiske bonitet eksklusivt skal måles på deres forenelighed med en moderne demokratisk samfundsorden. Det har jeg fuld forståelse for og synes også, at det er et vigtigt element; men det forekommer mig unægtelig noget overbetonet, når der intet sted pointeres, at der også er andre måder at anskue religioner på. Det er som om, at Nørager i sin iver efter at drøfte monoteistiske religioners (læs: kristendom og islam) potentielle forenelighed med en moderne demokratisk samfundsorden blænder alt andet ud og reducerer den (efter min mening legitime, men blandt mange religionsforskere stærkt omstridte og problematiske) normative religionsfilosofiske vurdering af bestemte religioner til et spørgsmål om demokrati og religion. Det synes jeg er for fattigt. Der er mange andre elementer og dimensioner, som er mindst lige så, hvis ikke, væsentligere.

Ved vejs ende har man i de tre bogudgivelser – trods alle indbyrdes forskellige – fået meget forærende. Det er fine bøger at tænke med og mod. I undervisningssammenhæng er der ingen tvivl om, hvilken bog man skal have fat i, hvis det drejer sig om gymnasie- og hf-uddannelse eller for den sags skyld lærerseminarium og universitær begynderuddannelse. Det er den af Peter Boe meget fint redigerede bog om religionskritik. De andre to bøger kræver mere garvede og uddannede læsere; men de har bestemt fortjent en grundig læsning, som denne review-artikel også gerne skulle have pointeret. Gak endelig til dem, for der er meget at få indsigt i og bliver udfordret af.

*Anders Klostergaard Petersen, lektor, cand.theol.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*