

Anmeldelser

Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names, Ed. by Tore Ahlbäck, (Scripta Instituti Donneriani Aboensis, 13), Åbo 1990, 507 sider, ill., 250 sv. kr.

Titlen på det symposium, der ligger til grund for denne omfangsrige publikation, og som fandt sted i Åbo (Turku) i august 1987, var *Religionsmöten i nordisk forntid och kultiska ortnamn*. Det udmærkede initiativ til symposiet indgår i en række af tiltag fra de senere år, der har haft til hensigt at stimulere interessen for Nordens førkristne religion i forskningen. Tore Ahlbäck omtaler i sit forord dette studieområde som et forsømt felt i nordisk forskning, og Carl-Martin Edsman hentyder i sin indledning tilsvarende til en mangel på specialister i Skandinavien i dag.

Krisen i forskningen har været reel nok. Den skyldes sikkert i en vis udstrækning det stærkt divergerende syn på kildematerialet, som Edsman også omtaler. Der har fra flere sider været rettet en hård kritik mod den forskning, der vurderede den norrøne litteratur positivt som kilde. Det har haft den negative følgevirkning, at mange vistnok følte det næsten umuligt at beskæftige sig seriøst med nordisk religion. I de senere år er opfattelsen af den islandske litteratur imidlertid blevet mere nuanceret, og det mærkes også i nogle af indlæggene i denne bog.

Et af de nyere hovedværker i skandinavisk forskning i emnet, Åke V. Ströms behandling af germansk og nordisk religion i serien *Die Religionen der Menschheit* (bd. 19,1), der udkom i 1975, indeholdt bl.a. en omvurdering af kilderne i mere positiv retning. Ströms princip bygger kort fortalt på en foreløbig accept af kildernes udsagn, der derefter sammenstilles, afvejes mod hinanden og til sidst underkastes kritisk kontrol. Kontrolmuligheden finder Ström ikke mindst gennem inddragelsen af sammenlignende materiale, og her er han navnlig inspireret af Georges Dumézils omfattende studier i indoeuropæiske religioner.

Den positive, men ikke ukritiske betragtning af kilderne er karakteristisk for Åke Ströms bidrag til Åbo-symposiet (s. 374 ff.). Der henvises til nogle tekststeder i den norrøne litteratur, som synes at dokumentere eksistensen af en *personligt præget fromhed* i den førkristne religion, altså et træk, der står i modsætning til den gængse betoning af

Anmeldelser

det kollektive i nordisk religion. I dette tilfælde benytter forfatteren dog ikke materiale fra andre religioner til støtte for sin opfattelse, men udvider i stedet sin dokumentation ved at gøre opmærksom på et par interessante runeindskrifter. Desværre er indskrifterne vanskelige, som den type kilder oftest er, og tolkningerne kan næppe anses for sikre.

Åke Ströms indlæg berører implicit et centralt punkt i metodeproblematikken. Eksplicit i denne henseende er Preben Meulengracht Sørensen's indlæg *Der Runen-Stein von Rök und Snorri Sturluson* (s. 58 ff.). Udgangspunktet er Ottar Grønviks analyse og tydning af det imponerende runemindesmærke fra Östergötland (i *Maal og Minne* 1983). Meulengracht Sørensen fremhæver, hvor vigtig middelalderlitteraturen er som referenceramme, når man vil fortolke de såkaldte autentiske kilder fra vikingetiden, altså f.eks. runeindskrifterne. Jeg er enig med forfatteren i denne vurdering, men mener på den anden side, at man bør fastholde de autentiske kilders prioritet. Også i den norrøne litteratur findes der jo mere »autentiske lag«, først og fremmest skjaldedigtningen og dele af Den ældre Edda. Meulengracht Sørensen er meget opmærksom på denne problematik og præsenterer i øvrigt selv et eksempel herpå, når han fremhæver en strofe i *Húsdrápa* som forlæg for Snorris skildring af en bestemt episode, der spiller en rolle i Grønviks tolkning.

Ottar Grønviks eget bidrag til symposiet er en tolkning af en *runeindskrift fra Tanum* i Bohuslen, der afviger væsentligt fra tidligere tolkningsforsøg (s. 273 ff.). Indskriften tydes i analogi med et af de (for religionshistorikere) centrale afsnit af Rök-stenen, idet der begge steder antages at ligge en bestemt hedensk kultpraksis bag, som første gang søgtes påvist af østrigeren Otto Höfler i 1952: Forældre kunne indvi deres endnu ufødte barn til en guddom, som så ville beskytte det, mens det levede, og tage det til sig efter døden. Höfler henviste til spor af denne forestilling hos Saxo og i fornaldarsagaer, og kaldte fænomenet »die germanische Individualweihe«. Grønviks tolkning af Rök-indskriften afviger i øvrigt på flere punkter fra Höflers. Hvad analogien mellem Tanum- og Rök-stenen angår - og her inddrager Grønvik også Stentofsten-stenen fra Blekinge - vil jeg opfatte den som en interessant hypotese. Der er ikke tale om en sproglig overensstemmelse og derfor heller ikke om en egentlig fælles terminologi.

Jeg vil anføre et par eksempler på, at en nuanceret betragtning af kilderne kan føre til positive resultater i forskningen. Først Jens Peter Schjødts indlæg om *Horizontale und vertikale Achsen in der vorchristlichen skandinavischen Kosmologie* (s. 35 ff.). Her er udgangspunktet en række analyser af det gamle nordiske verdensbillede foretaget af strukturalistisk orienterede forskere, hvis synspunkter generelt anerkendes, men alligevel på flere punkter vurderes kritisk. Vigtig er således påvisningen af, at Snorris version af det »vertikale« verdensbillede - med gudernes bolig anbragt i himlen - må være præget af hans kristne barnetro, da denne forestilling faktisk ikke kendes i Den ældre Edda eller den tidlige skaldedigtning, bortset fra enkelte strofer, der må betragtes som kristent inspirerede.

Et andet eksempel er J. H. Adalsteinssons bidrag *Opferbeschreibungen in christlichen Schriften* (s. 206 ff.). Hans præsentation af en række offerskildringer i Landnámabók og nogle af islændingesagaerne munder ud i en vurdering af den islandske overlevering, der adskiller sig fra de resultater, som kendes fra den strengt kildekritiske forskning. Inddelingen af de behandlede kilder i ældre og yngre tekster bygger på antagelsen af en religionshistorisk udvikling i middelalderens islandske samfund, der afspejles i teksternes syn på det hedenske offer.

Jeg vil nu vende mig til bogens behandling af forholdet *mellem religioner* i Norden i gammel tid. Flere typer af sådanne religions- eller kulturmøder behandles: mellem nordisk religion og kristendommen, mellem nordisk og finsk religion, mellem nordisk og samisk religion og endelig mellem nordisk og keltisk religion i sen bronzealder og tidlig jernalder. Nogle af de indlæg, der allerede er omtalt ovenfor, er relateret til temaet på den måde, at det omhandlede emne er den førkristne religion, medens kildematerialet overvejende stammer fra kristen tid, for deri ligger jo allerede et kulturmøde.

Interessante metodiske betragtninger anstilles af Ragnhild Bjerre Finnestad i hendes *refleksioner* over studiet af selve religionsskiftet i Norden (s. 256 ff.). Indledningsvis giver forfatteren udtryk for den opfattelse, at både kristendommen og den gamle nordiske religion har været heterogene størrelser, og at begge religioner må have været i konstant forandring og under gensidig påvirkning i en dynamisk proces.

Anmeldelser

Disse forhold har betydning for en analyse af religionsskiftet. Kategorien »assimilation« fremhæves som et bedre analyseredskab end »synkretisme«, hvor der med assimilation tænkes på en vis form for kontinuitet i den gamle religions forestillinger eller skikke, når disse »reaktualiseres« ved blanding med analoge fænomener i den nye religion. Ragnhild Bjerre Finnestad går her videre end Helge Ljungberg, der mente, at tilpasningen af kristne traditioner til gamle nordiske traditioner aldrig påvirkede det centrale kristne trosindhold.

Det er under alle omstændigheder nyttige overvejelser for den videre forskning i religionsskiftet. En anden tilgangsvinkel til emnet, men dog med relation til de samme problemstillinger, finder man i Gro Steinslands indlæg *Pagan Myth in Confrontation with Christianity: Skírnismál and Genesis* (s. 316 ff.). Det er et eksempel på en konkret tekstanalyse, men med vidtgående konsekvenser for synet på det tidligt kristne miljø i Norden, hvis konklusionerne er holdbare. Et andet aspekt af samme problematik kommer til udtryk i Anders Hultgårds indlæg om nordisk og kristen *eskatologi* (s. 344 ff.), der i øvrigt udmærker sig ved et åbent blik for både ikonografisk og runologisk materiale.

Et kulturmøde i forhistorisk tid er emnet for Marianne Görmans bidrag til symposiet, *Nordic and Celtic* (s. 329 ff.). Hovedtesen er, at den sydiskandinaviske religion i yngre bronzealder og keltisk (eller førromersk) jernalder havde antaget tydelige keltiske træk. Der er tale om en veldokumenteret fremstilling på grundlag af et spændende arkæologisk og ikonografisk materiale, især votiv- eller offerfund og helleristninger. Men det er et spørgsmål, om der ikke ligger en god del overfortolkning af kildematerialet bag den nævnte tese. I øvrigt er vort kendskab til keltisk religion problematisk på mange punkter.

Mere komparativt indstillet i videre betydning er Unto Salo i bogens andet religionsarkæologiske indlæg *Agricola's Ukko in the light of archaeology* (s. 92 ff.). Udgangspunktet er reformatoren Mikael Agricolas korte udsagn om den finske torden- eller uvejrsgud, og afhandlingen munder bl.a. ud i en tese (eller hypotese) om, at Ukko er resultatet af en sammensmeltning i forhistorisk tid mellem en gud af østfinsk oprindelse, bærende navnet Ukko, og en guddom af skandinavisk herkomst. Det er

en slutning, der nok ligger på grænsen af, hvad kildematerialet kan bære, selv om dokumentationen såvel i tekst som i billede er udførlig.

Et parallelt tema for symposiet var de *kultiske* eller *sakrale stednavne*. Flere af stednavneforskeres indlæg er dog mere eller mindre relateret til religionsskifte-problematikken. F.eks. har John Kousgård Sørensen bidrag titlen *The Change of Religion and the Names* (s. 394 ff.). Det overleverede navnestof i Danmark, både personnavne og stednavne, viser en tilsyneladende tolerant indstilling hos missionærer og kirke over for den gamle religion, men Kousgård Sørensen fremhæver nogle faktorer, der modificerer billedet noget, og advarer mod et for enkelt billede af religionsskiftet, hvis forløb kan have varieret fra sted til sted.

De øvrige indlæg fra stednavneforskere har ikke kun interesse for specialister. F.eks. vil den alment religionshistorisk interesserede, der kender til Olaf Olsens diskussion af helligsted og kultbygning i *Hørg, hov og kirke* (1966), kunne have udbytte af at læse Stefan Brinks *Cult Sites in Northern Sweden* (s. 458 ff.).

I min anmeldelse har jeg kun kunnet omtale nogle bidrag, mens jeg har måttet forbigå andre. Alligevel håber jeg at have givet et indtryk af den bredde, der er til stede i bogen. Bogens svagheder hænger sammen med denne mangfoldighed. Det fremgår mange steder klart, at der er langt til en egentlig tværfaglighed i den forstand, at forskningsresultater i større udstrækning benyttes ud over faggrænserne. Det er også vanskeligt at mødes om en drøftelse af f.eks. metodiske spørgsmål, når så mange fag og forskningstraditioner er repræsenteret. Forhåbentlig vil symposiet - og andre lignende initiativer - dog på længere sigt stimulere interessen også for en sådan egentlig tværfaglighed.

På nogle punkter er der afgørende tegn på fornyelse, måske mere som tendenser end som færdige resultater. Jeg tænker her på de nye vurderinger af kildematerialet, utraditionelle metodiske tilgange, inddragelse af runologisk materiale m.v.

I hvert fald foreligger der nu som en konkret frugt af Åbo-symposiet en række læseværdige og inspirerende artikler, hvori enhver gennem de som regel fyldige litteraturhenvisninger vil kunne hente ideer og forslag til videre læsning.

Anmeldelser

Bent Larsen

Cand. mag.

Dåstrup Kirkevej 5

4130 Viby Sj.

* * *

Jean-Pierre Vernant, *Ødipus uden kompleks*, oversat af Thomas Alkjær, Forlaget Skovlænge 1991, med forord af Bo Alkjær, 95 sider, 120,- kr.

Det er en overmåde fortræffelig idé at udgive en oversættelse af arbejder af Jean-Pierre Vernant på dansk, og oversættelsen her er gennemgående god og bogen smukt sat op; trykfejlene er ikke fatale, bortset fra den s. 86, hvor den sumerisk-babylonske gud Enki-Ea er blevet ægyptificeret til Enki-Ka.

Jean-Pierre Vernant er førstemanden blandt det franske strukturalistiske fremstød i udforskningen af græsk religion og kultur i det hele taget, der satte sig igennem i 1960'erne og 1970'erne, og som blandt andre navne omfatter Marcel Detienne og Pierre Vidal-Naquet, i samarbejde med hvilke Vernant har udgivet en række bøger. Jeppe Sinding Jensen introducerede til denne forskning i artiklen »Honningsøde Orfeus«, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 2, 1983, og nu er der altså en mulighed for at læse Vernant selv på dansk.

Vernants strukturalisme har baggrund i Dumézils og i særlig grad Lévi-Strauss' arbejder, men hænger også i det hele taget sammen med den franske mentalitetshistoriske bevægelse. Hans strukturalisme er imidlertid ikke en kopi af de store tværkulturelle komparativisters. Tværtimod er den retning, Vernant og hans medarbejdere repræsenterer, en mere restriktiv udgave, der ganske vist ikke holder sig tilbage for komparative strejftog til såvel Indien og Afrika, men som dog overalt understreger, at komparationens opgave for dem at se ikke er at oplede tværkulturelle ligheder - der i sagens natur må befinde sig på et ret abstrakt og generelt niveau -men derimod igennem en kontrastiv komparation nøjere at bestemme de græske fænomeners specifikke egenart. Ambitionsniveauet er på én måde altså kraftigt nedsat i forhold til i hvert

fald Lévi-Strauss; eftersøgningen af menneskeåndens strukturer er blevet afløst af en udpræget restriktiv og lokal, og i den forstand mere »positivistisk«, strukturalisme. Til gengæld kan Vernants anliggende sammenlignes med, hvad der i anden sammenhæng er blevet kaldt en »tæt beskrivelse«; det er de specifikke, kulturelle koder, der eftersøges. Vernant kombinerer en mere traditionel traditionshistorie med social og historisk analyse, samtidig med, at teksternes og religionens egen problematik ikke går op i disse dimensioner. Der er tale om en analytik, der nok er decideret »synkron«, men som ikke af den grund er »a-historisk«.

Bogen omfatter tre arbejder. Den første, »Krigen og bystaterne«, er fra 1968 og er oprindelig indledning til et samleværk om krigen i det antikke Grækenland. Den kan imidlertid sagtens læses uden for sin oprindelige kontekst, og den er et imponerende eksempel på Vernants evne til at beskrive den systematiske sammenhæng mellem ét felt, i dette tilfælde krigen, som den blev drevet af den klassiske *polis*, og den større kulturelle sammenhæng. Bystatens politiske og økonomiske organisation er uløseligt forbundet med krigsførelsen, eftersom falanksen er sammensat og defineret af statens fuldborgere, der magter at bekoste egen udrustning. Der er ingen særlig militær klasse eller kompetence; den mandlige borger var pr. definition også soldat, og de politiske ledere var også de militære. Dette adskiller *polis'* krig både fra det mykeniske senbronzeealderssamfund med dets centraliserede paladsøkonomi, hvor hærens kerne bestod af et specialiseret krigeraristokrati, hvis særlige ansvarsfelt var stridsvognsstyrkerne, og fra det hellenistiske samfund, der kender til omfattende hære med specialiserede enheder og lejetropper.

Bogens anden del er artiklen »Ødipus uden kompleks« fra 1967, der også er blevet bogens titel. Her går Vernant skarpt i rette med den freudianske udlægning af Ødipus-myten i dens sofokleske udgave. Vernants argumentation er overbevisende nok. Mere usikker er man på artiklens relevans her i 1991, hvor psykoanalytiske forkortninger som dem, Vernant polemiserer imod, under alle omstændigheder har mistet deres aktualitet. Vernant fremstår her som forsvarer for traditionelle filologiske dyder, ifølge hvilke myten skal beskrives og analyseres på dens egne, dvs. dens kulturelle præmisser. Artiklen er imidlertid kun et forvarsel om de alternative analyser, som Vernant senere publicerede. I stedet for den

Anmeldelser

defensive Vernant kunne man have ønsket sig hans mesterlige artikel »Ambiguité et renversement. Sur la structure énigmatique d'Oedipe-Roi« fra 1970, der er en anderledes positiv og stærk analyse af Sofokles' tragedie.

Den tredje og sidste artikel, »Græsk religion, antikke religioner«, er Vernants forelæsning ved tiltrædelsen som professor ved Collège de France i 1975. Her får man et i sagens natur kortfattet, men omfattende indblik i Vernants mange undersøgelsesfelter og de metodiske og teoretiske principper, som har styret hans og hans gruppes forskning. Blandt emnerne lægges der særlig vægt på offeret og dets plads i det betydningssystem, der gælder for *polis* i det hele taget (et projekt, der udmøntede sig i bogen *La cuisine de sacrifice en pays grec* fra 1979, som Vernant redigerede sammen med Detienne), myten - og her har Vernant særligt interesseret sig for Hesiod - samt, som det seneste, den plastiske fremstilling af det guddommelige og det dæmoniske.

Et udvalg som det foreliggende kan nødvendigvis kun være en smagsprøve. Personligt har jeg ud over den nævnte artikel om Ødipus Rex altid været særlig forgabt i artiklen »Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale« fra 1960 (genoptrykt i Vernants *Mythe et pensée chez les Grecs* I, 1981), der virtuost kombinerer inspiration fra Dumézil med motivhistorisk bevidsthed og med en udtalt årvågenhed for Hesiods egen, litterære problematik; en anden fremragende artikel er »Raisons du mythe« fra Vernants *Mythe & société en Grèce ancienne*, der er dels en forskningshistorisk gennemgang, dels en principiel metodisk erklæring om, hvordan myteanalysen skal gribes an. Men det er selvfølgelig lidt utaknemmeligt at ønske sig noget andet, end det man har fået. Bogen her er god nok. Den er læselig for enhver; for alle, hvis arbejde bringer dem bare i nærheden af græsk religion og kultur - og det vil vel sige snart sagt alle, der beskæftiger sig med religion - er Jean-Pierre Vernant et absolut uomgængeligt navn.

Hans J. Lundager Jensen
Lektor, mag. art.
Institut for Gammel Testamente
Aarhus Universitet

Troels Engberg-Pedersen og Niels Peter Lemche (red.), *Tradition og nybrud. Jødedommen i hellenistisk tid*, (Forum for bibelsk eksegesi 2), Museum Tusulanums Forlag, København 1990, 240 sider, 150 kr.

Der findes bøger, som man ser frem til at skulle læse, og bøger, hvor selv den mindste anledning bliver en god undskyldning for at udskyde læsningen. Forum for Bibelsk Eksegesi har udsendt sit andet bind, *Tradition og nybrud. Jødedommen i hellenistisk tid*, og den har længe ligget og ventet på mit skrivebord.

Forsiden er ellers ganske forførende. To smukke kvinder møder beskuerens blik, forrest Judit, klædt på til narrestreger, men med et bloddryppende sværd i hånden, bagerst hendes tjenestepige, der på hovedet bærer kurven med Holofernes' afhuggede hovede. Død og seksualitet, det er noget, der sælger, for vi genkender os jo i det, vi er lidenskabeligt optaget af.

Men så slog jeg op på indholdsfortegnelsen og så, at bogen, ud over Niels Peter Lemches indledning, lod Per Bilde tale om tradition og nybrud i det jødiske Palæstina i hellenistisk tid, Niels Hyldahl om jøderne og seleukiderne, Troels Engberg-Pedersen om Siraks Bog, Georg Græsholt om Danielsbogens enhed, Jesper Høgenhaven om den græske Daniel, Hans Jørgen Lundager Jensen om Juditbogen, Karin Friis Plum om Asenet-skriftet, og endelig Geert Halbäck om 4. Ezrabog. Og så lagde jeg den fra mig igen.

Og der lå den så i al sin sagtmodighed, indtil fælden for alvor klappede, og det var for sent at sende den tilbage til redaktionen med et tak for lån og måske en anden gang. Jeg ærgrede mig over, at jeg i en blanding af forfængelighed og misforstået kollegialitet havde sagt ja til at anmelde den. Men nu måtte jeg se at få den læst, og trøstede mig med, at jeg i min anmeldelse nok ville kunne slippe afsted med at give et resumé af bagklappen.

Men det hænder, at lykken er bedre end forstanden. Det måtte jeg sande, for det er på flere måder en væsentlig udgivelse, ikke kun fordi den handler om tradition og nybrud inden for den hellenistiske jødedom, men nok så meget fordi den vidner om tradition og nybrud inden for den bibelske eksegesi.

Anmeldelser

Det er naturligt nok, at eksegesen fortrinsvis er optaget af studiet af de kanoniske skrifter. Teologisk set kan dette vel ikke komme bag på nogen, men selv en såkaldt »ren« historisk interesse må orientere sig ud fra en given situation, hvor interessenten selv - med nødvendighed - er det på én gang strukturerede og strukturerende udgangspunkt. Teolog som historiker er bundet af og bundet til den samme tradition og historie. Hvad enten man som Per Bilde skelner mellem et før og et efter vor tidsregnings begyndelse eller som de øvrige forfattere mellem et før og et efter Kristus, så drejer det sig om den samme tradition og den samme historie.

Set i forhold til Det gamle Testamente er Det nye Testamente kendetegnet ved *tradition og nybrud*, der er på én gang tale om kontinuitet og diskontinuitet. Man kan ganske vist urgere det ene aspekt på bekostning af det andet og tale om »jøden Jesus«, om kristendommen som en jødisk sekt, eller fremhæve det enestående nye i den kristne religion, hvis fremkomst falder sammen med jødedommens sammenbrud (der er så bare nogle jøder, som endnu ikke har opdaget det).

De fleste vil dog medgive, at sagen er temmelig sammensat. Den »kristendom« og den »jødedom«, man så bombastisk holder op mod hinanden, er selv sammensatte og mangeartede fænomener, ikke forstenede, dogmatiske konstruktioner, men religiøs tænkning i bevægelse.

Men hertil kommer et bemærkelsesværdigt fænomen. Det gamle Testamente omhandler Israels historie, der for hovedsagens vedkommende betragtes som afsluttet med Ezras og Nehemias' virke i det 5. og det 4. århundrede f.Kr. Det nye Testaments emne er den kristne kirkes oprindelseshistorie i det 1. århundrede e.Kr. Der er altså så at sige et sort hul i de kanoniske skrifter (kun delvist udfyldt af Danielsbogen), »a missing link« mellem det gamle og det nye, som havde historien og den religiøse tænkning stået stille i århundreder. Men hverken historien eller den religiøse tænkning har været suspenderet, snarere tværtimod, for netop i denne intertestamentare periode finder de afgørende begivenheder sted, som bliver bestemmende for opkomsten og udformningen af kristendom og (den rabbinske) jødedom.

Forfatterne fokuserer på jødedommen i hellenistisk tid, dvs. perioden fra Alexander den Stores erobring af Palæstina i 331 f.Kr. til Bar

Kokhba-opstandens sammenbrud i 135 e.Kr. Per Bilde giver en gedigen historisk oversigt over denne periode, hvor et kriseramet jødisk folk undergår radikale sociale og kulturelle forandringer, der sætter sig spor i de litterære og religiøse nydannelser. Bildes fremstilling rummer en oversigt over tidens litterære genrer, former og typer, og en litteratursociologisk farvet vurdering af forholdet mellem litteratur og historie. Netop denne stigende opmærksomhed over for eksegeseens genstand, tekster, der på én gang er historie og litteratur, og som derfor må studeres både som historie og som litteratur, vidner for mig at se om bevægelighed i en ellers traditionel eksegese, der alt for ofte har reduceret litteraturen til *ikke-historie*, dvs. tågede drømmerier, fantasifostre, falsk bevidsthed, der læst symptomalt og kritisk dog havde en vis kildeværdi for historikeren.

I modsætning til, hvad de kanoniske skrifter vidner om, er den hellenistiske jødedom overordentlig rig på litteratur. Fra Det gamle Testamente kan nævnes visdomslitteraturen og Danielsbogen (Georg Græsholt og Jesper Høgenhaven). Hertil kommer de gammeltestamentlige apokryfer, f.eks. Siraks bog (Troels Engberg-Pedersen), historiografisk litteratur som 1. og 2. Makkabærebog (Niels Hyldahl) og heltedigtning som Judits bog (Hans Jørgen Lundager Jensen). Yderligere foreligger de gammeltestamentlige pseudoepigrafer med bl.a. 4. Ezrabog (Geert Hallbäck) og skriftet om Asenet (Karin Friis Plum). Men der er meget mere endnu, stof til flere bind i samme serie, for det foreliggende bind er forhåbentlig kun en smagsprøve. Der foreligger endnu alt, alt for lidt om denne periodes historie og litteratur på dansk.

Jeg skal ikke her komme ind på de enkelte forfatteres bidrag for sig. Set under ét, er det vanskeligt at få øje på et fælles, retlinjet fodslag, men det kan man tage som et positivt udtryk for den gæring, der kendetegner den aktuelle eksegese, som i stigende grad har blik for den sammensathed, der kendetegner dens emne, og for hvor kreativt der kan arbejdes, når metodefriheden ikke blot er af navn, men også af gavn.

Jeg holder mig i denne sammenhæng til Per Bildes bidrag, som medgiver, at tidens litteratur ikke blot er kildemateriale, men kan anskues som et selvstændigt undersøgelsesobjekt. Et af problemerne er netop nærmere at få karakteriseret denne selvstændighed, som under alle om-

Anmeldelser

stændigheder er af relativ art, eftersom den litterære tekst selvsagt er blevet til på et bestemt historisk tidspunkt, frembragt af bestemte personer på et bestemt sted. Men hertil kommer, at en betydelig del af den religiøse litteratur vidner om en historisk interesse, og at den dog i en eller anden forstand må tænkes altid at »handle« om den skinbarlige virkelighed, som dens forfatter forsøger at tilegne sig gennem sit betydningsarbejde.

Men en ensidig historisk-filologisk udforskning af den litterære tekst, en udforskning, der netop sigter mod at forankre denne i en unik og singular situation, dvs. sammenfaldet mellem en bestemt tid, et bestemt sted og bestemte personer, overser dennes mærkværdige evne til at fungere i andre tider, på andre steder og for andre personer. Eksegesen må derfor omfatte såvel historiske som litterære tilgange.

Bilde fremhæver selv den »kreative genbrug« af især fortællinger fra 1. Mosebog, som kendetegner periodens litteratur (inklusive Det nye Testamente). Men en sådan praksis forudsætter og vidner netop om litteraturens relative selvstændighed. »Vi må altså forestille os«, skriver han (s. 49),

at overleveringen om de grundlæggende bibelske figurer ikke var »færdig« i hellenistisk tid, men at den indgik som et led i en spillevende tradition, som bestandig voksede og skød nye skud, hvad enten der var tale om Adam, Enok, Noah, Josef, Moses, Elias, David, Salomon, Esra, Ester, Daniel eller andre af de utallige betydningsstunge bibelske figurer.

Men det betyder jo, at traditionen selv har en historie, en traditions- eller litteraturhistorie, som er uhyre sammensat, fordi den bl.a. rekursivt kan genbruge og omforme figurer, motiver, temaer, billeder, rollekonfigurationer og betydningsstrukturer. Vokseværket i dette litterariserede ånds- eller mentalitetsmedium er rigtignok forbundet med de ændringer, som finder sted i materialiteten, historien, geografien, socialiteten, men den er dog hverken ganske ophævet eller nedfældet heri.

Og strengt taget er denne tradition - som igen og igen granskes og udforskes, tydes og tolkes - vel ikke ganske »færdig«. Danskerne er måske ikke som jøderne »et folk af filosoffer, der spadserer rundt og taler

med hinanden om guddommen« (Theofrast), men vi er dog alligevel nogle stykker, som interesserer os for spørgsmålet.

Ole Davidsen
Mag. art.
Rygårdsvej 7
5874 Hesselager

* * *

Hanne Trautner-Kromann, *Skjold og sværd. Jødisk polemik mod kristendommen og de kristne i Frankrig og Spanien fra 1100 - 1500*, Museum Tusulanums Forlag, København 1990, 236 sider, 231,80 kr.

Jødisk-kristen polemik er så gammel som kristendommen. Kristen polemik mod jøderne er en af de røde tråde gennem en stor del af Det nye Testamente, og den rabbiniske litteratur indeholder mange eksempler på polemik mod kristne og disputationer mellem jøder og kristne. Mange af de stridspunkter og argumenter, der er standardudstyr i senere jødisk-kristen polemik, optræder allerede i Justins Dialog med Jøden Tryfon, en dialog, der har fundet sted på et tidspunkt ikke fjernt fra Bar Kokhba oprøret (132-135) og blev nedskrevet omkring 160. Diskussionen om emner som den rette udlægning af Bibelen, om Messias og inkarnations-tanken er intens. Men skønt parterne ikke lægger fingre imellem, skilles de dog hver især med bøn for den anden parts velfærd. Ikke blot jødedommen, også kristendommen var stadig en minoritetsreligion. I middelalderen blev udgangen på disputationerne anderledes: truende for den jødiske part.

Der eksisterer et overordentligt stort materiale af jødisk polemik mod kristendommen fra oldtiden og til i dag, hvor gensidig polemik i et vist omfang er afløst af dialog. Heraf har forfatteren valgt et bestemt område og et bestemt tidsrum ud til behandling, idet hun desuden også begrænser sit materiale, hvoraf uddrag oversættes og kommenteres i

Anmeldelser

afhandlingens hoveddel (s. 59-201), til kun at omfatte kilder affattet på hebraisk. Afgrænsningen blev kritiseret såvel under oppositionen, da bogen, der er antaget som doktordisputats ved Det humanistiske Fakultet i København, blev forsvaret, som i større anmeldelser omkring tiden for forsvaret (se således Tryggve Kronholm i *Nordisk Judaistik* 11, 1990, s. 54-72, Judith Winther i *Weekendavisen* 8/6 1990 og Ulf Haxen i *Politiken* 8/6 1990). Det bliver naturligvis let til en kritik af forfatteren for kun at have skrevet én og ikke mindst to bøger om emnet - dens kvaliteter taget i betragtning må man i øvrigt håbe, at det ikke bliver den sidste. Kritikken indeholder imidlertid noget rigtigt. Selv om det er helt rimeligt i det enorme materiale af jødisk anti-kristen polemisk litteratur at begrænse sig til dette område, der i sig selv er rigt på kilder, og også at afgrænse sig til perioden fra ca. 1100, da den kristne holdning til jøder skærpedes, og at sætte overgrænsen ved den kulmination af den kristne anti-jødiske holdning, som fordrivelsen af jøderne fra Spanien (1492), Portugal (1496/97) og Provence (1498) betegner, så er det sproglige kriterium, at det kun er kilder affattet på hebraisk, der behandles, mindre heldigt. Der argumenteres ganske vist for dette med det - til en vis grad rigtige - argument, at »... en ikke-hebraisk tekst ikke kan bedømmes på linie med en hebraisk, der op til det 13. århundrede stort set kun kunne læses af jøder, hvorved det havde karakter af at være et »kodesprog« ...« (s. 16, jf. s. 23). Denne karakter fratages det imidlertid, ikke så meget fordi der efter ca. 1300 oprettedes lærestole i hebraisk ved flere universiteter (s. 23), men fordi lærde jødiske apostater blev så vigtige som redskaber for kirken i dens kamp mod jødedommen. Det sproglige kriterium fører vitterligt til betænkelige reduktioner af kildematerialet: Således bortfalder Yehudah ha-Levi's berømte teologiske værk »Kazarerer«, en apologi (om end af en særlig art) for jødisk tro, der blev skrevet i 1130'erne på arabisk, men oversat til hebraisk i samme århundrede i Lunel, ligeledes Hasdai Crescas' »Gendrivelse af de kristnes Principper« fra 1398, forfattet på catalansk, men oversat til hebraisk i 1451, en systematisk kritik af centrale kristne dogmer, heraf flere af dem, der spiller en rolle i de tekster, forfatteren udvælger (Crescas inspirerede i øvrigt Profiat Duran, som behandles af forfatteren, til at skrive et af de værker, hvori han polemiserer mod kristendommen). Bortset herfra le-

der man forgæves efter argumenter for, at polemiske dele af den hebraiske kommentarlitteratur, der er blevet til i området inden for tidsrummet, er forbigået (nogle af disse tekster er behandlet af forfatteren i artiklen: »Jewish polemics against Christianity and the Christians in Northern and Southern France from 1100 to 1300« i *Nordisk Judaistik* 7, 1966, s. 71-83). Det skal dog tilføjes, at hensyntagen til dette materiale snarere havde uddybet end ændret noget væsentligt ved den konklusion, forfatteren når frem til.

Disputatsen er i øvrigt bygget op på følgende måde: Indledningen (s. 9-13) afgrænser problemstillingen og giver en foreløbig beskrivelse af baggrunden for fremkomsten af den jødiske polemiske litteratur: Kirkens krav om at være »det sande Israel«, mens jøderne reduceres til »det kødelige«; kravet på den hebraiske Bibel som kirkelig helligskrift, der skulle fortolkes trinitarisk; anklagerne mod Talmud for at indeholde anti-kristne passager, og, på et senere tidspunkt, mod jøderne for at overhøre, at der i Talmud fandtes udsagn, man mente måtte tolkes som udtryk for kristendommens sandhed; og den af disse forhold følgende tvang på jøder til at påhøre omvendelsesprædikener og deltage i religiøse disputer, hvis formål var jødernes omvendelse. Også de verdslige myndigheders pres på jøderne antydes, og dernæst defineres afhandlingens sigte:

Målsætningen er da at beskrive baggrunden for og forklare grundene til fremkomsten af den jødiske hebraisksprogede polemiske litteratur mod kristendommen og de kristne samt give en fremstilling af den dertil hørende forskningshistorie. De enkelte tekster vil blive placeret i deres historiske omgivelser og analyseret med henblik på den interaktion, der har fundet sted mellem det jødiske og det kristne samfund, og med henblik på en fortolkning af teksterne i deres sproglige og ikke-sproglige kontekst (s. 12).

Derpå (s. 14-18) redegøres der for de forskellige typer af litteratur, hvori polemikken er indbygget (disput, bibelkommentar, religionsfilosofisk udredning m.v.) og for principperne for udvælgelsen af de tekstafsnit, der i hoveddelen (s. 59-201) vil blive oversat og kommenteret, og for hvorledes de skrifter, de stammer fra, vil blive behandlet, nemlig efter følgende model (s. 17): 1) Forfatteren, hans baggrund og værkets formål; 2) Værkets indhold og form; 3) Forskningshistorie; 4) Tekstudvalg med

Anmeldelser

kommentarer, valgt således, at de behandler følgende temaer: a) Pengeudlån mod renter; b) Kritik af de kristnes moral og levevis; c) Kritik af kristendommens dogmer; d) Verus Israel eller eksilets længde; samt, såfremt et skrift ikke behandler et eller flere af disse emner, da andre temaer, valgt efter deres polemiske eller historiske signifikans eller fordi det har en særlig betydning i det pågældende skrift. Fortolkningsmetoderne angives i det følgende kapitel (s. 19-21) noget løst som historisk-filologiske med bestemmelse af teksternes type, stil, forfatterforhold, anledning, sigte og målgruppe.

Det følgende kapitel (s. 22-26) fremsætter afhandlingens tre hypoteser: 1) »Formålet med de jødiske skrifter med polemisk indhold er at bestyrke jøderne i fastholdelsen af deres religion på trods af den kristne pression«. 2) »Midlet til at bestyrke jøderne i deres tro er at forsyne dem med argumenter imod de kristnes teologiske påstande og deres sociale anklager mod jøderne«. Og endelig 3) »Argumentationens intensitet svarer til graden af den samtidige kristne pression således, at jo større pres der blev lagt på jøderne, des større intensitet udviser de polemiske skrifter«.

Til brug for påvisningen af sidstnævnte teses rigtighed opstilles en måleskala til bestemmelse af intensiteten i teksterne. Den går fra et første trin, der betegner en saglig, kontekstbaseret og oprigtig (uagitorisk) tilbagevisning af kristologiske bibelfortolkninger uden angreb på modpartens levevis, til det femte og højeste trin: direkte (saglige og usaglige) og smædende angreb på kristen tro og levevis med henblik på agitation for jødedommen. Under de efterfølgende kommentarer til de oversatte tekster sættes disse trinangivelser på enkeltudsagnene og intensiteten måles ved, hvor hyppigt den pågældende forfatter når opad på skalaen. Om end tese 3) i det væsentlige viser sig sandsynlig, så udebliver problemerne i at anvende denne skala ikke. Dels kan årsagerne til lav eller høj intensitet også ligge i forfatterens personlige temperament, dels kan det pres, man er udsat for, blive så stærkt, at en forfatter netop af den grund formulerer sin kritik *mindre* intenst, end han ellers ville have gjort. Begge dele kan illustreres ved de tekster, der bringes fra Tortosa-disputationen (1413-14). Her havde lederen af den kristne side, Geronimo de Santa Fé hævdet, at kristendommen har støtte i et Tal-

mudsted, der siger, at Messias blev født den dag, templet blev ødelagt. Jøderne afviser og fremfører, at stedet enten ikke skal forstås bogstaveligt, eller, hvis det skal, ikke siger mere, end at han blev født på det tidspunkt, men intet om, hvornår han vil træde offentligt frem. Det har han ventet med. Den unægteligt lange levetid, han herved får, udgør ikke noget problem: På tilsvarende vis lever Enok og Metusalem ifølge traditionen stadig i Edens Have. Det afviser paven som absurd, og dette får en af de jødiske deltagere, Rabbi Astruc, til at miste besindelsen og udbryde: »Vor herre pave. Når I kan tro så mange usandsynligheder om jeres Messias, så lad os tro én om vor Messias« (s. 183). De øvrige jødiske deltagere prøver straks at trække i land og skældte bagefter Rabbi Astruc grundigt ud. Presset betyder nødvendighed af moderation.

En kort forskningshistorisk oversigt (s. 27-33) påpeger det i forhold til den tidligere forskning nye i forfatterens tilgang som formuleret i de refererede teser; forskningshistorien tages imidlertid op igen i forbindelse med behandlingen af de enkelte polemiske forfattere og deres teser. Dernæst beskrives jødernes levevilkår i henholdsvis Spanien (s. 34-50) og Frankrig (s. 51-58), incl. et mindre tillæg om forholdene i det sydvestlige Tyskland, hvis jøder havde nær kontakt med de nordfranske, og hvor Sefer Nizzahon Yashan, »Den gamle Polemikbog«, som også behandles under tekstanalyserne, måske er blevet til.

Herefter følger så afhandlingens hovedstykker: »Tekstanalyser af tekster fra Frankrig« (s. 59-127 med konklusion s. 128-134) og »Tekst-analyse af tekster fra Spanien« (s. 135-201, konklusion s. 202-208). Ialt bringes der 59 kortere tekstuddrag, valgt efter de allerede nævnte kriterier, af 17 forskellige forfattere - herunder bl.a. materiale fra disputationerne i Barcelona (1263) og Tortosa (1413-14) - og dette materiale gennemgås efter den ovenfor angivne disposition. Alle disse tekstuddrag er valgte og illustrative for jødisk antikristen polemik i perioden, og det er særdeles væsentligt, at dette materiale nu er lagt på bordet i forfatterens præcise (heldigvis meget ordrette) oversættelse, således at det også kan benyttes i forskningen uden for judaistikken. Indledningerne til de enkelte tekster er ligeledes i al deres korthed fyldestgørende og forskningsmæssigt up to date, men kommentarerne er for knappe og parafraserende. Man savner således en mere indgående analyse af fæno-

Anmeldelser

mener som de jødiske forfatteres opfattelse af kristne dogmer, herunder af, hvor præcist kritikken rammer, en mere detaljeret redegørelse for dén kristne polemik, kritikken er relateret til, samt af realproblemerne omkring pengeudlån mod renter, dets teologi- og økonomihistoriske aspekter.

I den generelle konklusion (s. 209-222) trækkes linierne op, så det fremgår, hvorledes kildeanalyserne har vist de fremsatte hypotesers gyldighed. Kildernes sprog, deres indforståede udtryksmåde og dette, at de forudsætter et indgående kendskab til jødedommen, viser, at målgruppen er jøder. Formålet har vist sig at være at styrke jødernes tro, om end det medgives, at nogle af forfatterne anfører, at det er deres sigte at give jøderne argumenter i hænde til brug i diskussioner med kristne, herunder konverterede jøder. Men selv hos disse forfattere er det det første, der har vist sig at være hovedformålet. Det er væsentligt, at forfatteren i forhold til tidligere forskning så indtrængende har fremhævet dette. Men lidt overdrives der. For et skrift som Sefer Nizzahon Yashan er det utvivlsomt et helt afgørende mål at forsyne jøder med argumenter til brug i disputer.

Et andet væsentligt forhold, der fremhæves, er forskelle på de franske og de spanske tekster: I Spanien var erhvervsspredningen blandt jøder således traditionelt større, end forholdene i Frankrig muliggjorde; her måtte et stort antal jøder leve af pengeudlån mod rente. Dette tema er derfor væsentligt i de franske tekster, men sjældent debatteret i Spanien.

Afhandlingen indeholder endvidere en afsluttende forskningsstatus (s. 217-219), et kort forsøg på at definere begreberne apologetik og polemik (s. 220-281), en bibliografi (s. 223-233) og et resumé på tysk (s. 234-236).

Afhandlingen er betydningsfuld. Den er, som den selv siger det

... der erste Versuch einer *Gesamtdarstellung der Gründe* für die jüdische Polemik in Frankreich und Spanien, und zwar in einer christlichen Umgebung und in einer Epoche, wo in einer entscheidenden Weise die Weichen für die spätere Geschichte des europäischen Judentums gestellt werden (s. 235).

Anmeldelser

Den er et fremskridt og det er godt, at den nu, som dens sidste sætning oplyser, oversættes til engelsk med hebraisk originaltekst til de analyserede udtog af kilderne.

Peter P. Steensgaard
Lektor i Judaistik, cand. theol.
Institut for Religionsvidenskab
Aarhus Universitet

* * *

Hans Jørgen Lundager Jensen, *René Girard*, Forlaget Anis, København 1991, 112 sider, 108 kr.

Det følgende er ikke en anmeldelse af Lundagers bog i den forstand, at denne indholdsmæssigt refereres. Girards teorier og »system« er velbekendt og så rigeligt omtalt, at man kan gå ud fra at alle, der beskæftiger sig med religionsteori og (systematisk) teologi forlængst har stiftet bekendtskab med Lundagers indføring, som i øvrigt efter min smag er en ganske fortrinlig sådan.

Men medens og skønt Girards teorier er velbekendte, og en hær af disciple forkynder hans budskab, er det i grunden endnu ganske småt med egentlig debat omkring de essentielle dele af hans teori-system.

Også diskussion inviterer Lundager til i sin bog, men selv gør han nu ikke så meget ved den side af sagen; enten fordi der ikke er levnet plads til det, eller måske fordi forfatteren har svært ved at se huller i Girards teori. De steder i bogen, hvor der er tilløb til en afprøvning, bliver mulige indvendinger hurtigt - lidt for hurtigt - afvist.

I stedet for en refererende anmeldelse vil jeg derfor hellere benytte denne lejlighed til helt foreløbig at forsøge at sætte Girard under debat. Det er sikkert sket allerede i den øvrige sekundærlitteratur, men den er jeg ikke bekendt med. Jeg holder mig her i hovedsagen til et par af de emner, som Lundager tager frem i sin præsentation.

Anmeldelser

Dog vil jeg begynde med at pege på et forhold, som nok burde udhæves ganske stærkt. Hvorfor er det så udmærket og frugtbart at nærme sig religiøse fænomener og kulturteoretiske emner ud fra en funktionalistisk teori; og hvorfor er Girards funktionstænkning så meget bedre end andres, f.eks. Niklas Luhmanns (jf. *Funktion der Religion*, 1977)?

Funktions-tilgangen til religionens verden er naturligvis forbundet med en sans for, at religion og kultur ikke kan adskilles; den er endvidere forbundet med den indiskutable kendsgerning, at religion »fungerer« i samfundsmæssige sammenhænge.

Men hertil kommer, at funktions-synspunktet er en tilsigtet afvisning af en bevidstheds-orienteret tilgang til det religiøse. Især blandt teologer - siden Schleiermacher - er religion opfattet som bevidsthedsfænomen, dvs. som følelse, erfaring og en slags »viden« - med bl.a. den »sorgelige« konsekvens, at ingen rigtig har kunnet imødegå kritikkens mistanke om, at religion og religiøs bevidsthed er produkter af den menneskelige bevidstheds egne forestillinger og illusioner.

Man kan derfor med dette in mente undre sig over, at religionen fungerer, ganske uanset om dens teoretiske forestillinger, set fra et akademisk-kritisk synspunkt, er indbildning eller opium. Deraf er der mening i at slutte, at religion er funderet *dybere* end i menneskers bevidste liv. Det er der ikke noget mærkeligt i, da »Sein ist mehr als Bewusstsein« (Gadamer).

Men hermed er der lukket op for en række nye spørgsmål, hvoraf jeg kun nævner - og ikke besvarer - to. I dette afsnit drejer det sig om problemet: hvori består dette »mere« end det bevidste- og uddybende: hvordan forholder dette »mere« sig til de bevidsthedsbestemte, og det vil jo også sige de semantisk bestemte dele af religionerne?

Dette spørgsmål besvarer Girard klart og bastant: det er det mimetiske begær, der er oprindelsen til såvel kulturen som religionen. Hvis vi i første omgang går med til det, og giver Girard ret, så er der desto mere anledning til at stille det nævnte spørgsmål: hvordan influerer religionens oprindelse, den antropologisk tænkte teori om begæret på de bevidsthedsmæssige eller tankemæssige sider af religionen; eller sagt anderledes: hvordan kan det allestedsnærværende begær og dets videre

udfoldelse i volden føre til oplevelses-, erfarings- og tankemæssige forskelle af den art, vi kender dem i religionens og kulturens verden?

Begærstilosophien, som Girard kun er en af flere repræsentanter for, har næsten tiltaget sig samme universalforklarende status som i sin tid *Kapitalen*. Det hænger selvfølgelig sammen med, at begærstanken er begrebet i en social dimension: kun det mimetiske begær kan føre til rivalisering og vold. Men det betyder så også, at det lige så meget drejer sig om magt som om begær, eller man kan sige det drejer sig om magt-begær. I det perspektiv er det ikke vanskeligt at se forbindelsen mellem Girards og Michel Foucaults teorier.

Fordelen ved at se denne forbindelse er nu, at hvor Girard - i hvert fald ifølge Lundagers »intro« - er tavs angående spørgsmålet om forbindelsen mellem magt-begær og de semantiske dimensioner i menneskets og kulturens liv, dér giver Foucault klar besked. Betydningsforskelle i samfundets liv, forskelle mellem det sunde og det syge, normalitet og anormalitet, fungerer som undertrykkelsesmekanismer; mekanismer der igen beror på en tilgrundliggende magt-vilje. Foucault går jo her så langt, at han mere end antyder, at forskellen mellem »det sande« og »det usande«, sandhedsfunktionen i sproget, må opfattes i dette skema (jf. *L'ordre du discours*, 1971).

Det tætteste Lundager kommer denne ret centrale problematik er i afsnittet: »Strukturernes oprindelse« (s. 48 ff.). Girards »proto-semiotiske« spekulation går ud på, at magtkampens kulmination i udstødelsen af den ene, er sprogets og betydningens oprindelse. Forsigtigt hedder det: »Det er den udstødte, der giver anledning til de første binære strukturer« (s. 50). Altså »giver anledning til« - er det en forsigtig form for »betinger« - eller hvad?

Det gode ved Girard er, at han ikke viger tilbage for teorier. Men teorier hviler på meninger og betydninger og er udtryk for sådanne; hvis nu al betydning hviler på udstødelse, så melder spørgsmålet sig om, hvilken betydning Girards egen teori kan have - andet end at være foranlediget af magtkampens udstødelse!

En monisme-teori som Girards løber med andre ord ind i, hvad man normalt kalder selvreferenceproblemet; det er et logisk problem, eller

Anmeldelser

snarere et problem om en performativ modsigelse. Girards teoretiske monisme giver imidlertid anledning til mere substantielle spørgsmål.

Som det fremgår, er teorien grundlæggende bundet til en idé om selvopholdelse (jf. s. 50). Selvopholdelse og funktionalistisk teori hænger imidlertid meget nøje sammen. Perspektivet i det ser man måske tydeligst i den kendsgerning, at Girard og girardisterne må tage afstand fra Hegels »begærs«-teori (jf. s. 25 ff.).

Begæret hos Hegel er »begær« efter (den andens) anerkendelse; det er den menneskelige udgave af det almene begær; anerkendelses-»begæret« ligner alle andre former for begær - og er dog anderledes. Men det benægter Girard og Lundager, og den påstand finder jeg ikke overbevisende.

Der er flere forhold, der kunne og burde nævnes her, men lad mig nøjes med det helt grundlæggende: »begæret« efter den andens anerkendelse er just forskelligt fra andre - mimetiske eller ikke-mimetiske - begæring ved, at det ikke kan tilkæmpes. Selv om begæret - også hos Hegel - giver anledning til kamp, mellem herre og slave, så er den hegelske pointe, som bekendt, at just dette begær afslører afhængigheden, interdependensen mennesker imellem.

Men ikke nok med det; det filosofisk centrale i hele sagen er, at denne mærkværdighed ved anerkendelses-begæret skaber forudsætningen for en helt ny størrelse i menneskers liv: selvbevidstheden.

Selvbevidsthed er ikke et fænomen, der fremkommer ved, at menneskelig bevidsthed gør et selv til genstand i evig refleksion, men selvet og bevidstheden om selvet dukker frem i den standsning, der er betinget af, at andres anerkendelse ikke kan tilkæmpes; den andens anerkendelse er kun - som fri gave.

Man kan med en vis ret sige, at også Hegel her tænker funktionalistisk; selvbevidstheden er netop bevidstheden om mig selv - til forskel fra de andre. Selvets bevidsthed om sig selv og dets bevidsthed om afhængighed af de andre kan ikke adskilles. Men just her bryder der ud af den funktionelle tænkning noget nyt: selvbevidstheden som noget fra selvopholdelsen *forskelligt*. Det er denne forskel, Girard ikke når frem til og ikke kan nå frem til, fordi hans hele teori er hængt op på en selvopholdelses-tænkning.

Den videre konsekvens er derfor, at Girard ikke kan få øje på de specifikke bevidstheds- eller videns-elementer i kulturerne og religionerne. Som nævnt ovenfor: det kan være nyttigt at begynde med den funktionelle tilgang til forståelsen af religionens verden; men det er umuligt at standse ved den tilgang. Gør man det, vil de semantiske forskelle, teori-elementerne, forestillingerne om religionernes forskellige verdensbilleder falde under bordet.

Forskellen mellem en selvopholdelses-filosofi og en selvbevidstheds-filosofi rækker naturligvis også ind i den teologiske teori. Man forstår, at de andre begærstiloffer ikke bryder sig om Girards »teologiske« vinding. Girards almene teori om kulturen lægger egentligt op til en - mere eller mindre - velkendt ateisme. Gud og guder er ikke produkter af fordrejede bevidstheder, men er et epifænomen til gruppens udstødelse af den enkelte. Krisen i samfundet er overvundet ved udstødelsen, og lettelsen herover ytrer sig som religiøs dyrkelse, offer-ritualet.

Normalt holder Gud med den udstødende gruppe; men i Jesus-historien sker omsvinget, forberedt gennem dele af gammeltestamentlige fortællinger: Gud stiller sig på ofrets side, solidariserer sig med den svage og udstødte.

Selvopholdelses- og begærstiloffilosofien hos Girard har således ikke bare plads til, men munder ud i en kristologisk bestemt teologi. Dette perspektiv gør naturligvis Girard attraktiv for teologer, der ikke vil nøjes med skabelsens evangelium og ej heller kan forbinde særlig meget med dogmatikkens traditionelle tilbud.

Afsakraliseringstanken forbinder Girard med afmytologiseringsteologien og giver denne et nyt tilskud, ja måske endda en renæssance. Grundlæggende og i et videre perspektiv er det dog imitatio-teologiens tradition, Girards anti-volds religiøsitet kan knytte til ved. Imitatio-teologi er praksis-teologi, så sandt som efter-følgelse er handling.

Det interessante er, at Girards særlige form for imitatio-teologi giver denne tradition et nyt perspektiv. Der er jo en klar forbindelse mellem mimesis og imitatio, mimetisk handling er efterligning, og imitatio er ikke kun efterligning, men efterfølgelse.

Anmeldelser

Efterfølgelsen består nu ikke kun i at tage korset på sig i fattigdom og magtafkald, men også i en indsigt i, at enhver fremtidig udstødelse, syndebukkemekanismen, er afsløret som det den er: en både etisk og religiøs illegitim mekanisme og adfærd. Med andre ord: imitatio er imprægnering af den dårlige samvittighed.

Kristendom betyder ikke, at der ikke mere sker anvendelse af vold og magt, men den betyder, at magtanvendelse ikke mere kan finde sted, uden at det gør ondt i samvittigheden.

Det er en konsekvent etisk-social form for religiøsitet, som uden diskussion er en del af kristendommen, om end tit overset.

Der er ikke kun en sproglig-semantisk forbindelse mellem mimesis og imitatio, der gør det logisk ræsonnabelt, at en almen mimesis-lære må munde ud i en efterfølgelses-teologi. Man kan iagttage en videre sammenhæng, der også kaster et lys over den dogmatisk-etiske diskussion omkring imitatio-teologien og dens historie.

Girards teologi er vel egentlig en teologisk refleksion over den gode og den onde mimesis; den onde mimesis er rivalisering, den gode efterfølgelsen. Fra den onde til den gode mimesis kan man kun komme gennem en *viljesakt*, der ledes af det historiske forbillede. Kristendom er etisk appel, moralsk voluntarisme.

Denne klassiske beskrivelse og karakteristik af imitatio-teologien får imidlertid en særlig pointe i relation til Girard, hvis man betænker og erindrer, at hans grundgreb er funderet i en funktionel selvopholdelsesanke.

Som omtalt ovenfor, er der en filosofisk vigtig forskel mellem selvopholdelse og selvbevidsthed; forskellen viser sig nu også at være betydningsfuld i teologisk sammenhæng; begge udspringer af et socialt-orienteret begær. Hos Girard udmunder begæret i volden, i den hegelsk inspirerede opfattelse standses det gennem indsigten i, at herren intet opnår ved at slå den anden, slaven ihjel; eller med andre ord: indsigten er en fornemmelse af, at et bestemt slags »begær«, det der angår den andens anerkendelse, er viljesmæssigt afmægtigt. Det er denne fornemmelse, der grundlæggende problematiserer imitatio-teologien og i øvrigt fører andre konsekvenser med sig.

Anmeldelser

Og så skal der i øvrigt føjes den anerkendelse til Lundagers bog, at den tager hul på de næste 50 år af fakultetets historie ved på bedste vis at demonstrere, at nogle eksegeter nu lystigt boltrer sig i teorier.

H. C. Wind
Docent, dr. theol.
Institut for Etik og Religionsfilosofi
Aarhus Universitet

* * *