

Luther H. Martin, *Hellenistic Religions. An Introduction*, Oxford University Press, New York-Oxford 1987, xv + 170 sider, paperback: 109, 50 kr.

I den religionshistoriske fagtradition indgår hellenistiske religioner som et centralt område, dels på baggrund af områdets betydning for forståelsen af senere europæisk kulturtradition og dels som et felt, der frembyder talrige generelt religionsvidenskabeligt interessante fænomener. Forskningen i, og dermed litteraturen om, de hellenistiske religioner har trods både den almene kulturelle og den generelt videnskabelige interesse været præget af en høj grad af specialisering. Det har vanskeliggjort både et almindeligt overblik og en præcisering af de faktorer, som måtte indgå i en fælles afgrænsning af de hellenistiske religioner ud over de oplagte kriterier, som gik på tid og rum. Kort sagt, man må spørge om de hellenistiske religioner har andet og mere til fælles, både typologisk og genealogisk, end en tilfældig samtidighed i et bestemt kulturelt eller geografisk rum?

Luther H. Martin, som er professor i religionshistorie ved University of Vermont, har med *Hellenistic Religions* bidraget med en fremstilling, der ud over at være en introduktion, som forfatteren så beskedent kalder bogen, samtidig er et forsøg på at se de mangfoldige hellenistiske religionsformer i et samlet perspektiv. Både det introducerende og det samlede perspektiv bidrager til bogens anvendelighed, f.eks. i undervisningssammenhænge, hvor den vil være særdeles velkommen. I modsætning til, hvad der gælder for så mange andre religionshistoriske områder, har der været ganske langt mellem oversigtsværker omhandlende et større spektrum af hellenistiske religioner. M. P. Nilssons *Geschichte der griechischen Religion* Bd. II, som udkom i 1960'erne, omhandler hellenistiske religioner; men der er trods alt sket fremskridt i forskningen siden, og Nilssons værk kan knapt anskaffes af studerende. Det bør derfor bemærkes, at *Hellenistic Religions* nu (1990) er udkommet som paperback; og så er den i høj grad både læselig og læseværdig.

Anmeldelser

Hellenistic Religions er på grund af sine teoretiske og metodiske overvejelser mere end en sammenskrivning af de kendte synspunkter og positioner, tilsat lidt nyere referencer. Sproget i fremstillingen er præget af Martin's fortrolighed med f.eks. Foucault og Lévi-Strauss. Men uden at det tenderer mod det esoteriske betyder det dog, at en række fortolkninger af både kilder og forskning fremlægges på en måde, som kan forekomme omstændelig for uindviede uden blik for de teoretiske pointer, der er indfoldet i terminologien.

Martin's intention er »to describe a Hellenistic world in which certain principles operated to organize available religious conventions, and to introduce that world through some of its major religious formations« (s. 156). At der må være 'visse principper', styrer Martin's tese om hellenistiske religioner begrebet som systematiske transformationer og manifestationer af en samlet kosmologisk matriks. Oftest er hellenistiske religioner blevet fremstillet som resultater af en politisk frembragt synkretisme. Men som Martin bemærker, er dette højst en beskrivelse, ikke en forklaring:

The Hellenistic borrowings of religious strategies, one from another, and their influences upon one another, were not arbitrary responses to a situation of cultural interaction, which itself requires explanation beyond military conquest and cultural imposition (s. 157)

og (smst.): »From this perspective..., the rich data of Hellenistic religious formations are comprehensible, not as the arbitrary product of a capricious syncretism but as the product of a coherent world system«. Martin's intention er derfor at søge en orden i den hellenistiske 'u-orden', der normalt refereres til som resultat af politisk-sociale omvæltninger fra Aleksanders tid og frem. Som en kritik til den gængse markering af hellenismens 'begyndelse' vil jeg mene, at markante kulturelle og sociale paralleliteter og konvergenser kan ses inden for det religionshistoriske felt, hvilket burde have som konsekvens, at vi i det mindste på det religionsvidenskabelige område forlod opfattelsen af hellenisme som 'møde' mellem to kulturer, - en opfattelse, der er baseret dels på et anakronistisk kulturbegreb og dels på en ideologisk konstruktion af 'Orient'.

Uden at Martin holder sig præcis denne problemstilling for øje, er

han bevidst om perspektivet og dets konsekvenser. Men alligevel synes det mig, at der er for mange af de lidt trivielle koblinger mellem politisk-sociale sammenhænge og det psykologisk-eksistentielle, f.eks.:

Alexander's empire had transformed the world from parochialism to internationalism, from a collection of autonomous and self-sufficient city-states to an interdependent but competitive and bounded empire, from a defined social reality to a problematic individualism (s. 29).

Det er den gamle historie om tilværelsens omskiftelighed, som gør den hellenske borger rod-, mod- og identitetsløs i en brydningstid (der i parentes bemærkes strakt sig over mere end et halvt årtusind...). Selv om det i mangt og meget er lykkedes forskningen at skabe hellenismens menneske i 'vort eget billede', er det ikke givet, at man dengang har følt som 'vi' gør nu. I øvrigt er der ikke meget, som taler for, at vi skal tage propagandistiske og profetiske værker som Apulejus' »Det gyldne æsel« for pålydende. Enhver profet med respekt for sig selv må tage udgangspunkt i en (konstrueret) elendighed, for kun derved har han noget at tilbyde.

I det hele taget er spillet mellem identitet og mangel på samme ganske kompliceret. Martin gør på en pædagogisk og fængende måde opmærksom på det i kapitlet om »Hellenistic Piety«, hvor han anvender Artemidorus' værk om drømme, fordi han

...understood that a morally pure soul could discern dreams through its true place in the cosmic order of things. The existence and recognition of significant dreams empirically confirmed the true self's systemic relationship with and consequent access to this larger order (s. 49),

der igen omtales (s. 52): »Within the parameters of the finite cosmos, sympathetic correspondences between inner and outer, human and divine, animate and inanimate, psychic and somatic were considered natural«. På den ene side er der folkereligionen (et begreb, der som stort set alt andet burde være i anførselstegn...), hvis kosmologi var baseret på »...an assumed natural order of things.« (s. 35); på den anden anfører han, at »Traditional techniques of folk piety had been adapted in response to the aimlessness of existence that characterized the Helle-

Anmeldelser

nistic world« (s. 58). Martins standpunkt er ikke kontradiktorisk, som det her kunne synes; men hans fremstilling reflekterer den stærkt varierede situation, han ønsker at beskrive.

Hellenistisk religion er normalt blevet konstrueret 'oppe fra og ned'. Martin forsøger efter religionshistorisk praksis at indsætte dagliglivets religionsformer og udtryk i den totale sammenhæng; gode intentioner, men uden det helt store resultat. Det har selvfølgelig også noget med kildesituationen at gøre. Fænomener som astrologi og divination var udbredte, og de sættes overbevisende i relation til andre hellenistiske kulturelle klassifikationssystemer, f.eks. symbolske værdier af flora og fauna. Hvad vi i grunden mangler, er Hellenistisk etnografi; men det kommer nok engang. At ikke al hellenistisk religion var præget af åndelig dybsindighed, illustreres fremragende med beretningen om fidusmageren Aleksander Abonoteichus (s. 111 ff.).

Metodisk er Martins bog givende, fordi han stort set undgår den historisme, som præger den ældre litteratur, og i stedet opererer med strukturelle systematikker, men uden at introducere et skræmmende teknisk vokabular, særligt i kapitlet om mysterierne (s. 58-89).

I det hele taget er dispositionen båret af en balance mellem ritual, myte, teologi og religiøse institutioner, altså et flerdimensionalt religionsbegreb. Hovedperspektivet er, at »the rich data of Hellenistic religious formations are comprehensible, not as the arbitrary product of a capricious syncretism but as the product of a coherent world system« (s. 157).

De religiøse kosmologier kobles til filosofiske og naturvidenskabelige temaer, som introduceres undervejs i teksten. Ideen er sund; udblikkene til det filosofi- og det videnskabshistoriske forekommer summariske og muligvis problematiske, - men det må andre end nærværende anmelder vurdere.

Fremstillingen er generelt baseret på velkendte kilder, og litteraturen er i det store hele ajourført med indarbejdelse af den nyere forsknings refleksioner over de mange emner og fænomener, som tages op.

De mange diskussioner i bogen er anlagt omkring righoldige kildecitater, så læseren har lejlighed til at kigge Martin over skulderen i hans analyser og fortolkninger. Det er sammen med de klare linjer, der trækkes gennem det komplicerede og fremmedartede stof, med til at gøre

Anmeldelser

bogen særdeles anbefalelsesværdig som introducerende lærebog. Den er baseret på års undervisningserfaring og bevidst konstrueret som lærebog, og den er derfor også her blevet vurderet som sådan, nemlig en ganske fremragende og længe savnet fremstilling. At Martin tilmed har fået den geniale idé at lade Apulejus' fortælling om Lucius' skæbne udgøre en rammefortælling for Martin's egen fortælling, gør ikke læsningen mindre fornøjelig (Kap. 1: »The Golden Ass in a Labyrinthian World«).

Nok er bogen primært skrevet som lærebog og introduktion; men det forhindrer på ingen måde, at *Hellenistic Religions* kan læses med udbytte af enhver med interesse for området, også af dem, der i forvejen er kyn-dige i hellenistisk religionshistorie. I de sidstnævntes tilfælde kan bogen læses som en introduktion til nye perspektiver og metoder i studiet af hellenistiske religioner, for det er den også. Kort og godt: en god bog.

Jeppe Sinding Jensen
Lektorvikar
Institut for Religionshistorie
Aarhus Universitet

* * *

Otzen, Gottlieb, Jeppesen & Jensen, *Myter i Det gamle Testamente*, 2. udgave 1. oplag, Forlaget ANIS, København 1990, (1. udgave G.E.C. Gad 1972), 244 sider, 198 kr.

Myter i Det gamle Testamente fra 1972 kendes af de fleste slet og ret som *Mytebogen*. På få år fik den en velfortjent status som den bog, der sammenfattede og videreførte arven fra forskere som Johannes Pedersen, Mowinkel, Engnell og Hvidberg. På bedste vis gav den en indføring i, hvad forskere af »skandinavisk observans« mente om mytebegrebet og om myternes plads inden for tre afgørende tekstkomplekser: Genesis, salmerne og de profetiske skrifter. Da denne fremstilling også var vel-egnet til at repræsentere den skandinaviske myteforskning udadtil, blev

Anmeldelser

den i 1980 oversat til engelsk og udgivet på SCM Press under titlen *Myths in the Old Testament*.

1972-udgaven kom på Gads forlag, mens 1990-udgaven er udsendt af Forlaget ANIS. Bogen er i denne forbindelse blevet suppleret med et kapitel af lektor Hans Jørgen Lundager Jensen om »Den strukturelle myteanalyse - og Det gamle Testamente«.

ANIS skal have tak for dette initiativ. Og det fortjener anerkendelse, at forlaget ikke, på nuværende tidspunkt, er faldet for fristelsen til at lave en opdateret udgave af Otzens, Gottliebs og Jeppesens fire kapitler, men har valgt at lade dem stå uændret. Derved beholder de en enkelhed og klarhed, nogle ville måske sige en uskyld, som ikke ville være mulig i dag, hvor den generelle forskningssituation er langt mere kompleks. Her tænker jeg ikke blot på, at den strukturelle myteanalyse nu må betragtes som hørende med til normalvidenskabeligheden og derfor med rette er taget med i den nye udgave. Hvad man også må betænke, er de senere års intensive udforskning af Det gamle Testamente som tekst, af redigeringen af de enkelte skrifter og af de perioder i Israels historie, der i særlig grad har vist sig som tekstproducerende. Skulle alt dette ydes retfærdighed, ville det ganske enkelt sprænge bogens nuværende anlæg.

Videre må man sige, at Lundager Jensen gør ret i at indskrænke sin redegørelse for den kritik, som ikke mindst tyske forskere har rettet mod den skandinaviske skole, til et minimum. Hans opgave er netop at præsentere et supplement til den tidligere forskning, ikke at gå ind i en drøftelse af dens styrker og svagheder. Dette falder desuden ganske naturligt, eftersom han flere gange understreger nødvendigheden af at se de forskellige metoder som ligeværdige tilgange, der stiller hver deres spørgsmål til materialet. Ved at fastholde sin opgave bidrager Lundager Jensen til, at bogen fortsat er velegnet som introduktion og lærebog.

Kun på ét væsentligt punkt anmelder Lundager Jensen et direkte forbehold over for sine forgængere: Den tidligere tillid til, at myten er ritualets talte del, at myten kan ses som »et derivat af riten« (s. 158) lader sig ifølge Lundager Jensen ikke længere opretholde. Og hermed berøres et vigtigt spørgsmål, som kunne fortjene en langt større interesse i anden sammenhæng: Hvad er det egentlig, der har forskerens interesse: teksten som tekst eller noget uden for, evt. bag, teksten?

Lundager Jensen peger med rette på, at den skandinaviske myteforsknings projekt bestod i at rekonstruere den gammeltestamentlige nytårsfest, som blev betragtet som myternes egentlige *Sitz im Leben*. Men en sådan rekonstruktion af myternes *Sitz im Leben* er ikke emnet for den strukturelle myteanalyse, den stiller ganske andre spørgsmål. Myteanalysens genstand er de konstante relationer, der kan udledes af en gruppe af myter. Her spørges primært efter mytens logik. Og dette bevirker, at den strukturelle myteanalyse i sit anlæg må være komparativ.

Ganske som filologen ikke kan beskrive et sprogs syntaks ud fra et fåtal af sætninger, må myteforskeren arbejde med større grupper af myter, sammenligne dem indbyrdes og se relationerne imellem dem, dels de umiddelbare ligheder dels de systematiske forskelligheder. Men ligesom sprogforskeren ikke behøver at analysere alle tænkelige sætninger i et sprog, behøver myteforskeren heller ikke sammenligne alle myter i en kultur for at finde den pågældende kulturs strukturalitet. Denne komparative tilgang medfører i første omgang en forkærlighed for synkrone analyser, uden at de diakrone aspekter principielt er udelukket.

Mens man inden for den tidligere myteforskning kunne tale om en skandinavisk skole, kan man ikke gøre det samme inden for den strukturelle myteanalyse. Lundager Jensen vælger derfor at fremlægge et analyseforløb, som læseren må tage stilling til, frem for at præsentere forskellige teorier af strukturelt tilsnit. Skal man forsøge at hæfte en skole eller enkelte forsker navne på hans fremgangsmåde, er det dog klart, at han især har lært af etnografen Claude Lévi-Strauss. Han nævner selv, at en beslægtet (og mere diakron) analyse kunne laves ud fra Georges Dumézils studier over den indo-europæiske myte- og legende verden, men gør samtidig opmærksom på, at materialet i så fald måtte udvides med en mængde tekster, der ikke normalt betragtes som myter.

Meget snart viser det sig dog, at den strukturelle arbejde med myter i Det gamle Testamente under alle omstændigheder kræver inddragelse af tekster, der ikke kan betegnes som myter. Set i forhold til forfatterne af den gamle *Mytebog* må man derfor bemærke sig, at Lundager Jensen har et langt mere afslappet forhold til begrebet genre. Det er heller ikke nær så vigtigt for ham at nå frem til en definition af, hvad en myte er.

Anmeldelser

Det er naturligvis praktisk at vide, hvad vi taler om, når vi bruger begrebet, men Lundager Jensen har ikke brug for en definition som forudsætning for at finde frem til en Gattungs *Sitz im Leben*. (Man mærker, at den tidligere så succesrige formhistorie ikke længere har samme status, hvilket måske igen kan forklare den påfaldende stilstand, der har været inden for salmeforskningen siden Mowinckels *Psalmenstudien*).

At Lundager Jensen fremlægger sin præsentation som en demonstration af et muligt strukturelt analyseforløb (s. 157) har sine store fordele. Ganske vist må man give ham ret i, at en sådan analyse ikke kan refereres, hvilket er et problem for anmelderen, hvis denne betragter sin opgave som referentens. Men fordelene er, at vi som læsere møder ikke blot nogle teoretiske overvejelser, men ser deres konsekvenser for læsningen af en gruppe tekster.

Og her må man uden forbehold sige, at den strukturelle analyse fremdrager relationer mellem tekster, som den hidtidige forskning ikke har haft øje for. Det er Lundager Jensens store fortjeneste, at han er i stand til at føre læseren gennem et væld af tekster, som adskillige af os mener at kende både forfra og bagfra, og så igen og igen få os til at stoppe op og undrende indrømme: det havde jeg ikke set før. For derpå at tilføje: det ville jeg næppe heller være kommet til at se, hvis jeg var forblevet alene ved de metoder, jeg er opdraget til at anvende.

Der er mange nye erkendelser at hente i Lundager Jensens gennemgang, hvad enten han udpeger forbindelser mellem skabelse og syndflod eller mellem syndflod og ildregn (Sodomafortællingen) eller går videre via de seksuelle koder i Sodomafortællingen og taler om køn og katastrofe. Og ud over de rent indholdsprægede opdagelser får vi desuden, som passende indskud i fremstillingen, en række metodiske bemærkninger, der samler op og profilerer de indvundne erkendelser. Det er ganske enkelt dygtigt gjort.

Som tidligere nævnt, er det af væsentlig betydning at overveje, hvad der egentlig er forskerens genstand. Jeg antydede indledningsvis, at dette emne kunne kræve nærmere behandling. I en vis forstand sker dette i det sidste afsnit af fremstillingen. Det sker ikke teoretisk, men gennem eksempler på læsninger. Lundager Jensen nøjes nemlig ikke med sine Lévi-Strauss'ske analyser af mytekomplekser. Han supplerer med en af

strukturalismens kritikere, René Girard, der dog netop har strukturalismen som baggrund.

Vi får en kort gennemgang af Girards hovedtese om volden og det hellige og bliver mindet om, at Girard bygger på den franske religionssociolog Émile Durkheims religionsopfattelse. Hermed inddrages, uden at det direkte sættes i relation til strukturalismens tekstsyn, igen teksternes konkrete *Sitz im Leben*: hverdagen mellem mennesker, der lever i samfund. Metodologisk bliver situationen ikke nemmere af, at vi hermed får inddraget en forsker, hvis hele anlæg fører til en stærk koncentration om teksters afspejling af konkrete forhold i samfundet og indebærer en fundamentalfilosofi om al kulturs opståen.

Når man læser afsnittet om Girard, aner man, at også Lundager Jensen har et behov for at nå ud over de klassiske analyser af de interne relationer, hvor forskeren blot kan vise, at myten er »en refleksion over myten selv: betydningen, der reflekterer sin egen dannelse« (s. 193; se også s. 196 samt s. 162 om myten som ordnende tanke). For religion er ikke blot udtryk for en intellektuel proces, religion har en reel effekt blandt handlende mennesker i et samfund.

Indirekte lægger Lundager Jensen op til nogle vigtige overvejelser over, om riten og den deraf afledte myte (Lundager Jensen refererer her Girards syn på forholdet mellem myte og rite) er et gode, da den kan blokere for de opløsninger, en gruppe under pres (f.eks. en tørke eller en epidemi) udsættes for, og som uden religionen ville kunne føre til vold. Men vel at mærke sådan, at også religionen i sidste instans udnytter volden til opretholdelse af den for samfundet nødvendige orden.

Men det bliver ved anelserne. For Lundager Jensen begrænser bevidst sin behandling af Girards tese til de konsekvenser, den har for myteanalysen. Og her er det strukturen i lynchningsituationen, »alle mod én«, med udpegningen af sydebukken, der bliver interessant. Lundager Jensen runder derfor af med en konkret gennemgang af de mulige relationer mellem Ødipusmyten og Exodusmyten og når frem til den tese, at »Israels grundlæggende myte er myten om sydebukken i inverteret form« (s. 205). Exodusmyten er på samme tid en del af Ødipusmytens gruppe og dennes logiske omvendelse.

Lundager Jensens afsnit inspirerer ikke blot til konstruktivt sam-

Anmeldelser

arbejde på tværs af de traditionelle faggrænser, men rejser også alvorlige spørgsmål for den historiske forskning. Med et par velvalgte Lévi-Strauss-citater påpeger han, at det ikke er strukturalisten, men historikeren, der står med problemer, når analyserne viser, at myter af meget forskellig herkomst objektivt udgør en gruppe. »Vi har nu konstrueret en gruppe, og vi håber at have leveret beviset på, at det faktisk er en gruppe. Det tilkommer nu etnograferne, historikerne og arkæologerne at fortælle, hvordan og hvorfor« (citater af Lévi-Strauss, s. 213).

Og det svar kan man kun være spændt på. For forekomsten af konstante relationer er påfaldende inden for de tekstgrupper, Lundager Jensen har fremlagt for os. I stedet for straks at anklage dem, der arbejder ud fra strukturalistiske synsvinkler, for manglende sans for det diakrone aspekt, burde vi, der stadig betragter den diakrone tilgang som umistelig, prøve at give et kvalificeret svar på, hvorfor samfund, der ikke har haft mulighed for indbyrdes kontakt og påvirkning, alligevel har skabt myter, der strukturelt ligner hinanden så påfaldende.

Bogen være hermed anbefalet. I sin nuværende form giver den en vel-skrevet og klar oversigt over den klassiske skandinaviske forskning samt en spændende introduktion til den strukturelle myteanalyse. Også denne udgave vil fremover blive omtalt som *Mytebogen*. Der vil være god brug for den i forskellige former for undervisning og studium, hvor den ikke blot vil virke som oversigt, men også som inspiration til fortsatte overvejelser og studier.

Kirsten Nielsen
Lektor, dr. theol.
Institut for Religionsstudier
Aarhus Universitet

* * *

René Girard, *Job - idol & sydebuk*, oversat fra fransk efter *La route antique des hommes pervers*, dansk oversættelse ved Hans Jørgen Lundager Jensen og Jørgen Jørgensen, Forlaget ANIS, København 1990, 184 sider, 188 kr.

Som læsere af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* vel allerede har fornemmet, er den fransk-amerikanske litteraturprofessor og religionsteoretiker René Girard ikke til at komme udenom, hvis man beskæftiger sig med religion og kultur. I en tid, hvor flere og flere giver afkald på at udkaste generelle teorier, og den faglige debat opløser sig i lokale smådiskurser, er det befriende at møde en forsker, der tør tage munden fuld og tale om hemmeligheder, der har været skjult siden verdens grundlæggelse, men nu åbenbares gennem nærlæsning af bl.a. Jobs Bog. Og det er berigende at blive konfronteret med uortodokse læsninger af velkendte bibelske tekster.

Det er derfor megen påskønnelse værd, at forlaget ANIS har påtaget sig at udgive en dansk oversættelse af Girards analyse af Jobs Bog, og at Hans Jørgen Lundager Jensen og Jørgen Jørgensen, der begge har beskæftiget sig grundigt med Girards forfatterskab, også har villet bruge tid og kræfter på at gøre bogen tilgængelig for ikke-franskkyndige læsere.

Og lad det være sagt straks: det er morsomt at læse Girard i denne oversættelse. Da jeg ikke personligt har mødt Girard og derfor kun kender hans stil fra forfatterskabet, har jeg haft svært ved at vurdere, om sprogtonen af og til skulle være blevet mere talesprogsagtig, end Girard kunne ønske sig. Men måske ville Girard netop goutere at få sit billedløse udtryk »que nous le voulions ou non« gengivet med »hvad enten vi piver eller synger« (s. 161).

Kun enkelte steder har oversætterne haft problemer med dansk grammatik. Jeg er således ikke begejstret for denne sætning: »Bag sine politisk-religiøse formularer skinner den folkelige vold igennem« (s.24). Jeg ville foretrække et »hans«, da det drejer sig om den netop omtalte Elihu og hans brug af temaet »Job, folkets undertrykker«. Personligt foretrækker jeg i øvrigt, at man bruger flertalsformen »forargede« og ikke som s. 17 anvender entalsformen »forarget«, når det er vennerne, der har god grund til at være forargede. Vi kunne også godt tage en

Anmeldelser

drøftelse af brugen af præpositionerne »ad« og »af« s. 21, hvor det må være »et godt stykke af 'den ældgamle sti, som onde mænd har trådt'« og ikke »ad«, selv om man ganske rigtigt går ad en sti. Sprogligt interesserede vil også kunne få fornøjelse af denne sætning s. 56: »Når vennerne genkalder Jobs fortidige ære, ligesom han selv gør det, er det ikke af samme grund som hans ...«. Der er vist kommet et s for meget i sidstnævnte ord.

Til gengæld virker det hyperkorrekt og lidt tungt at gengive »tous ceux que je connais« ved »alle de, som jeg kender« (s. 11). Men det er småting, der ikke generer læsningen af en i øvrigt levende og engageret oversættelse.

Da indholdet af Girards teori om religionens og kulturens basis i den sakrale vold er velkendt, skal jeg her koncentrere mig om de aspekter, der er af speciel interesse i Girards Job-læsning. Min væsentligste indvending mod Girards brug af Jobs Bog er, som det tidligere er fremgået af min artikel om »Syndebukke i Gammel Testamente« (*Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 14, 1989), at han ser bort fra bogens ramme og gudstalerne. Girard betragter ganske enkelt disse dele af bogen som et forrædderi mod den uskyldige Job. Ved genlæsning af Girard er det blevet endnu klarere for mig, at netop ved at skære de dele af bogen bort, hvor der tales mest direkte om Gud og Satan som reelle magter i verden, begår Girard den fejl, der får hans teori til at ende i moralisme.

Der er al god grund til som Girard at pege på den uhyggelige sammenhæng mellem udstødelsen af syndebukken og opretholdelsen af samfundet. Den fortjeneste er alene nok til, at alle bør stifte bekendtskab med Girards teori. Men skal Girard blive frugtbar også for studier i religionernes selvforståelse, er det ikke holdbart blot at fjerne fra teksterne, hvad der i moderne ører klinger af mytologi.

Men her er jeg klart uenig med Girard, der, hvis jeg har forstået ham ret, ville betragte mine analyser af netop Guds og Satans rolle i rammeberetning og gudstaler som udtryk for et ønske om både at drive religionsvidenskab og tage religionernes egne svar for gode varer. Ifølge Girard lærer kristendommen os, at der må en radikal sekularisering til, for at vi kan gennemskue religionernes illusioner og erkende de udstødtes uskyld. Men hertil må man dog spørge, om erkendelsen af offerets

uskyld kun er mulig, hvis man ser bort fra Gud og Fanden. Det kunne jo være, at de gudsbilleder og de djævlbilleder, Girard opererer med, er mangelfulde, og at han netop derfor ikke har sans for de »udeladte« dele af Jobs Bog.

Måske - måske ikke. For min egen del må jeg i hvert fald sige, at jeg *ikke* af den grund er færdig med Girard og hans projekt. Tværtimod får jeg lyst til efter endt læsning at begynde forfra endnu engang.

Jeg er derfor ganske enig med Hans Jørgen Lundager, når denne begynder sit kyndige efterskrift med ordene »Girards bog om Job taler for sig selv og behøver ingen introduktion«. Girard skal man simpelthen give sig i kast med, og så må man bagefter lave en lang række efterskrifter, hvor vi drøfter, hvorledes Girard kan anvendes i det arbejde, vi hver især er engagerede i.

Hans Jørgen Lundagers efterskrift giver en meget velanbragt rekapitulation af gangen i Girards forfatterskab. Det er en virkelig god hjælp for den læser, der begynder med Girards bog om Job og derfor har brug for et bedre kendskab til den øvrige del af forfatterskabet. Klart og overskueligt præsenteres faserne: mimesis, begær og rivalisering som første fase; vold, udstødelse og hellighed som anden fase, og endelig kristendommen og religionsvidenskabens hermeneutik som tredje fase.

Ikke mindst i gennemgangen af den tredje fase vises det, hvor alvorlige problemer kristendommens afsløring af sydebukke-mekanismen rejser. For hvis den hellige vold er afsløret som ren og skær vold, så står kulturerne uden middel til at begrænse volden. Rivaliseringerne vil fortsætte og volden eskalere; med mindre menneskeheden vælger at efterligne Kristus og elske sin næste, så mimetismen ikke fører til voldens herredømme, men til Gudsrigets komme.

Men så må man vel rejse det spørgsmål, om en sådan mimetisme er tænkelig i en totalt sekulariseret verden, hvor den »dårlige mimetisme« synes at have langt bedre kår?

Læs selv efter! Gennem oversættelsen af Girards bog om Job er det blevet muligt også for den, der ikke har fransk som sit foretrukne fremmedsprog, at være med i debatten. Og debat er der brug for.

Anmeldelser

Kirsten Nielsen

Lektor, dr. theol.

Institut for Religionsstudier

Aarhus Universitet

* * *

Andreas Simonsen, *Grundtanker i Jødedommen. Belyst ud fra kernesteder i dens hellige skrifter*, Akademisk Forlag, København 1989, 183 sider, 168 kr.

Forfatteren, som er klassisk filolog, er kendt for en række skrifter om etiske og religionsfilosofiske emner, hvoraf det, der emnemæssigt kommer nærværende bog nærmest, er *Centrale tanker i jødedommens etik* fra 1975. Han har beskæftiget sig grundigt med jødiske ideer, fordi han, som han skriver i forordet (s. 7-9), om end han ikke er »troende jøde«, så dog »...vel på grund af min jødiske afstamning, føler et særligt ånds-lægtsskab med og en særlig kærlighed til jødedommen ...«.

Andreas Simonsen har skrevet sin bog ud fra den opfattelse, at mens jødedommens ritualer er fyldigt beskrevet i alment tilgængelige fremstillinger, har der manglet en uddybning af dens grundtanker, det vil sige bærende ideer om gudsforhold og forholdet til medmennesker, og bogen falder i to dele, der behandler disse to fænomener (henholdsvis s. 13-83 og s. 87-145). Disse hoveddele er inddelt i underafsnit, der - i første del - handler »om monoteismen« (s. 13-29), »om taknemmelighed« (s. 30-39), om tre forskellige aspekter af ydmyghed (s. 40-68) og »Om lidelsen« (s. 68-83), mens anden del efter et kapitel »Om samhørighed mellem gudsforhold og næsteforhold« behandler hovedideer i jødisk etik.

Hvad der er grundtanker i jødedommen, afgøres rimeligt nok ved at »... følge den dominerende opfattelse hos vort århundredes jødiske teologer« (s. 7). Og fremgangsmåden i de enkelte afsnit er da den, at »grundtankerne«, som bogens undertitel siger, belyses ud fra en diskussion af »kernesteder« i jødedommens hellige skrifter, nemlig Bibel og Talmud, idet »kernesteder« defineres som sådanne passager heri, der udtrykker

»... det formodentlig centrale i religionen ...« (s. 146). Reelt betyder det, at forfatteren i hovedsagelig Bibelen, men også Talmud, udsøger sig sådanne steder, som efter hans opfattelse på mere eller mindre prægnant vis udtrykker ideer, der i nyere jødisk teologi (det omtales almindeligvis ikke hos hvilke jødiske teologer) anses for centrale. Der tages herunder hensyn til den historiske udforskning af disse helligskrifter, men således, at forfatteren, uden at være i principiel modsætning til den historiske forskning, mener at måtte supplere denne med en anden tilgang, idet han dels mener, at den historiske forskning har været »... uinteresseret i (eller finder det ligefrem umuligt) at statuere en slags fællesnævner, noget, der kunne kaldes *det centrale* i religionen« (s. 147. Hvorfor egentlig? Den historiske forskning har i høj grad været interesseret i, hvad der trods forskellene i diverse udfoldelser af jødedommen dog gør disse netop til jødedom); dels mener han, at den »... ret vidtgående har bortledt opmærksomheden ...« fra de grundlæggende *værdier*, der ikke blot kræver en videnskabelig klarlæggelse, f.eks. af deres tilblivelses-historie, men også

... personlig tilegnelse. Og hertil kræves nødvendigvis en betydelig faktor af *subjektivitet*: en også *emotionel* engagerethed og en personlig stillingtagen, ja rent ud sagt en *vurdering*. Nemlig ud fra læserens *egen* livsholdning, værdiorientering, således at han i sidste instans herudfra udskiller, hvad der er *det centrale*. (s. 148).

Som resultat kommer bogen til at fremtræde som forfatterens egen (jødiske) teologi, om end han vælger blot at betegne sig selv som »religiøs humanist« (s. 8). De grundtanker, som han ud fra sit store kendskab til jødisk tænkning udvælger, karakteriseres ved udlægning af »kernestederne« og sættes i relief i forhold til andre idehistoriske opfattelser. Ved slutningen af hvert enkelt afsnit redegøres der kort for forskelle og ligheder med kristendommen.

Bogen er virkelig oplysende, idet den faktisk reflekterer udbredte synspunkter i moderne jødisk tænkning. Dens brugsværdi ville nok være øget, hvis forfatteren i langt højere grad eksplicit inddrog moderne jødiske teologer. Hvor han selv placerer sig i det meget vide spektrum af jødisk teologi i dag, fremgår ikke blot af hans selvkaraktistik som »religiøs humanist«, men i høj grad også af, hvad der *ikke* behandles eller

Anmeldelser

kun sparsomt berøres i bogen: der er således intet afsnit om så centrale fænomener som åbenbaring, eskatologi, udvælgelsestanke m.fl. Kort sagt, bogen ligger tættest på, hvad en reformteolog i reformbevægelsens klassiske epoke ville anse for at være jødedommen. Andre retningsrepræsentanter ville kunne bifalde meget og meget i bogen, men ville - det gælder også moderne repræsentanter for reformbevægelsen - have vigtige ting at føje til.

Peter P. Steensgaard
Lektor, cand. theol.
Institut for Religionsstudier
Aarhus Universitet

* * *

Gunnar O. Svane, *Ældre Kirkeslavisk Litteratur 9. - 12. århundrede*, Aarhus Universitetsforlag, Århus 1990, 562 sider, 328 kr.

Gunnar Svanes bog er i A4-format og på 562 sider, altså ikke nogen pocket-bog og ikke egnet til sengelæsning. Men når det er sagt, så skal det straks tilføjes, at der er tale om en særdeles fængslende fremstilling af den »Ældre Kirkeslaviske Litteratur«s historie. Den kirkeslaviske litteratur udgør et vigtigt kapitel i europæisk kulturhistorie, men hidtil har der for de fleste på grund af sproglige barrierer været tale om et lukket land, som Svane nu med sin bog har åbnet op for; dermed har han givet mange flere mulighed for at stifte bekendtskab med den kirkeslaviske litteratur fra det 9. til det 12. århundrede i oversat og gennemkommenteret form.

Geografisk drejer det sig om Sydøsteuropa, fra det sydlige Polen i nord til Balkan i syd, fra Serbien i vest til Rusland i øst; sprogligt drejer det sig om de områder, som via oldbulgarsk fra det 9. århundrede modtog deres skriftsprog gennem den slavermission, som »apostelbrødrene« Konstantin-Kyryllos og Methodios fremtidssvangert, om end med skiften-

de held, påbegyndte i Tjekkoslovakiet og Bulgarien (Makedonien) i sidste halvdel af det 9. århundrede. Kirke- og kristendomshistorisk drejer det sig altså om de slaviske (dvs. ikke-græske) byzantinsk-ortodokse kirkesamfund, som - i hvert fald efter Byzanz' fald i 1453 - kom til at dominere den græsk-ortodokse kirkes europæiske historie (Moskva - det tredje Rom).

I 1952 kunne en af Svanes forgængere som professor i slavisk sprog og litteratur ved Aarhus Universitet, Ad. Stender-Petersen, indlede sin *Den russiske Litteraturs Historie* (I-III) med bemærkningen:

Der har ikke hidtil på dansk - og for den sags skyld ej heller på svensk eller norsk - eksisteret nogen samlet og selvstændig fremstilling af den russiske litteraturs historie fra dens begyndelse indtil den nyere eller nyeste tid.

Med det beskedne forbehold, at dette værk på sine første ca. 100 sider behandler den russiske kirkeslaviske litteratur fra ca. 900 til ca. 1200, kunne Svane med lige så god ret indlede *sin* fremstilling med en tilsvarende indledning; han, Svane, behandler ikke blot den russiske middelalderlitteratur, men tager herudover den øvrige kirkeslaviske litteratur med, idet hans bog omfatter hele det relevante sprogområde, dvs. det moraviske (tjekkiske), bulgarske, serbiske og russiske (man læse Svanes instruktive, mere præcise geografiske og etniske indledningsafsnit).

Men i forhold til Stender-Petersens - på andre måder særdeles nyttige - fremstilling udmærker Svanes bog sig yderligere på to områder: Dels rummer hans fremstilling fyldige oversatte uddrag af de omtalte værker, og dels - og det gør hans bog specielt relevant i en kristendoms-historisk sammenhæng - har han inddelt stoffet genremæssigt; stoffet er ordnet, som følgende gengivelse af hovedoverskrifterne angiver: Liturgiske bøger, Hymnografi, Homiletisk litteratur, Hagiografi, Vidsoms-litteratur, Lærd (teologisk, min tilføjelse) litteratur med underafsnittene filosofiske skrifter, filologiske skrifter og naturhistoriske skrifter, Historisk litteratur, Juridisk litteratur og endelig Apokryfer.

Svanes sammenfattende karakteristik af genstanden for hans forskning vil yderligere kunne demonstrere bogens kristendomshistoriske og dermed religionshistoriske relevans:

Anmeldelser

Den kirkeslaviske litteratur er ikke, som nyere tids belletristik (skønlitteratur), skabt af kunstnere, der ved at operere med forestillingsbilleder fremkaldte af ordet bevidst eller ubevidst giver udtryk for tanker og følelser på en sådan måde, at de bereder tilhører eller læser en æstetisk oplevelse.

Den kirkeslaviske litteratur er resultatet af, at en række håndværkere (...) har udøvet deres håndværk (...), og de gjorde det, ligesom andre håndværkere, på bestilling: med det ene formål at udbrede og befæste kristendommen, datidens store og altomfattende ideologi...Tanken om, at håndværkeren (kunstneren) skulle kunne skabe (...), var datidens mennesker fremmed og blev vel egentlig anset for blasfemisk. For kun Gud kan skabe, få noget ud af intet, - et menneske kan højst danne eller opbygge (...) ud af det, der i forvejen består (s. 5 f.).

Som sagt indledtes de slaviske skriftsprogs historie af apostelbrødrene Konstantin-Kyrillos og Methodios omkring midten af det 9. århundrede: I 862 sendtes de af den byzantinske kejser til Moravien på moravierfyrstens anmodning, og opgaven lød på grundlæggelse af en slavisk ortodoks kirke. »Til lejligheden opfandt Konstantin et særligt slavisk alfabet, det glagolitiske, hvormed han og hans medarbejdere kunne begynde at nedskrive de nødvendige slaviske bibeltekster.« Forinden havde de to missionærer som kejserlige delegater besøgt kazarerne på Krim, og under dette besøg fundet den hellige Clemens Romanus' relikvier; for at kunne legitimere kirken i Moravien drog de efter opholdet her til Rom for at opnå de nødvendige ordinationer og vielser hos paven, hvad der lykkedes, måske på grund af de medbragte Clemens-relikvier; men forinden havde de i Venezia måttet forsvare sig imod de såkaldte »trilingvister«, dvs. teologer, som kun ville anerkende hebraisk, græsk og latin som hellige sprog, og derfor var modstandere af den nye slaviske litteratur; »trilingvisternes« begrundelse hentedes fra Pilatus' tresprogede inskription på Kristi kors.

Imidlertid døde Konstantin under besøget i Rom og begravedes i San Clemente, Clemens Romanus' berømte romerske kirke. Methodios fortsatte missionsarbejdet, men den politiske udvikling tvang ham bort fra Moravien, hvorefter han sandsynligvis fortsatte missionsarbejdet blandt serbere og bulgarere længere mod syd.

Slavernes apostle måtte altså forsvare deres filologiske arbejde mod teologisk angreb; men det evnede specielt Konstantin-Kyrillos, og jeg vil ret fyldigt gengive et i denne sammenhæng relevant afsnit fra Svanes

bog, hvorved jeg på en gang kan give en prøve på hans parafrasering og hans oversættelse.

Med udgangspunkt i 1. Kor 14,18-19 («Jeg takker Gud for, at jeg mere end taler i tunger. Men i en menighed vil jeg hellere tale fem ord med min forstand, for at jeg også kan undervise andre, end ti tusind ord i tunger») argumenterer Konstantin for oversættelsesarbejdets nødvendighed; med Svanes ord:

Han vidste, at det ikke var nok blot at forkynde Guds ord, hvis ikke man havde Skriftens ord ved hånden i et sprog, som tilhørerne forstod; for da ville forkyndelsen blot fremstå som tåget tungetale.

Men der var problemer forbundet med at oversætte: hvordan »i praksis omplante og genskabe en fremmed tekst på modersmålet(?)«. »Opgaven må have været enormt vanskelig at løse, langt mere krævende end oversættelsesopgaverne i moderne tid«, kommenterer Svane og fortsætter:

Originalsproget var i langt de fleste tilfælde græsk, der som kultursprog allerede havde et årtusinds traditioner bag sig. Både med hensyn til finstrukturering af ordforrådet og til normaliseret formlære og sætningsbygning var græsk antagelig overlegent i forhold til alle andre europæiske sprog - måske med undtagelse af latinen, som imidlertid ingen rolle spillede og aldrig blev noget forbillede for den ortodokse slaviske verden...Da slaverne nu selv begyndte at skrive, og det vil i den første tid frem for alt sige: at oversætte - var deres opgave at genskabe den fremmede litteratur i deres eget sprog; og dét havde hidtil kun været talt og havde blot skullet betjene en kulturelt set primitiv og, iagttaget med mediterrane øjne, tilbagestående bondebefolkning uden tradition for abstrakt tænkning (s. 282).

Gang på gang understreger Svane da også den stærkt svingende kvalitet i oversættelsesarbejdet. Men for Konstantins vedkommende er der åbenbart talt om et særdeles bevidst forhold til opgavens vanskeligheder. Efter en generel karakteristisk af det slaviske oversættelsesarbejde i forhold til moderne oversætterbestrebelse og en række generelle tekst- og overleveringskritiske bemærkninger bringer Svane, hvad han karakteriserer som »den interessanteste del« af Konstantins egne autentiske overvejelser, naturligvis i sin egen oversættelse:

Som sagt beder jeg læseren om...også under hensyntagen til alle disse mænds fortolkninger ikke at tage mig det ilde op, ulærd og grov som jeg er, hvis ikke det

Anmeldelser

nøjagtige udtryk er gengivet. Thi for så vidt som vi har kunnet gøre det,...har vi bestræbt os på at anvende det nøjagtige udtryk af frygt for at tilføje noget til Evangeliet. Og dersom nogen ting, det være sig nok så lidt, befindes at være føjet til et eller andet sted, da skal læseren vide, at dette er sket af nødvendighed og ikke på grund af frækhed eller påståelighed. Thi ingen er så dristig, og ingen for-glemmer sig i en sådan grad, at han vover at tilføje eller at fjerne et ord,... og det er Moses, som lærer os det. Men ordene er ikke dovent gengivne med ordene selv, for vi har ikke behov for udtrykkene og ordene selv, men for dets (Evangelie-ts) mening. Og det er grunden til, at der, hvor der er fundet overensstemmelse mellem græsk og slavisk, har vi gengivet udtrykket med det samme ord. Men der, hvor udtrykket var længere eller lod det gå ud over meningen, der har vi uden at slække på meningen gengivet det med et andet ord (s. 283).

Men Svane har jo selv stået med de samme problemer, når han på sin side skulle oversætte videre fra kirkeslavisk til dansk. Som prøve på *hans* oversættelser skal anføres oversættelsen af Konstantins fortale til hans e-vangelieoversættelse. Han, Konstantin, lader Gud selv komme til orde:

Jeg er Fortalen til det Hellige Evangelium:
Hvad profeterne fordum profeterede -
«Kristus skal komme at samle folkeslagene»,
thi Han er verdens lys -
det fuldbyrdes i dette det syvende årtusind.
Thi de sagde: »De blinde skal vorde seende,
døve skal høre Skriftens ord«,
for de skal erkende Gud.

De syvende årtusinde, det er nu i 860'erne, og de blinde og døve, som nu har fået hørelse, er slaverne:

Så hør da, slaver, dette!
Gud har givet denne gave
gudsgaven for dem ved Hans højre side,
sjælegaven, som ingenlunde forgår,
de sjæles, som tager imod den.
Matthæus, Markus, Lukas og Johannes
lærer alt folket...
Hør nu af hele jeres forstand.
hør, hele det slaviske folk!
Hør Ordet - det kom fra Gud
Ordet, som nærer menneskers sjæle, Ordet som styrker hjerter og fornuft, Ordet,
som gør rede til at erkende Gud (s. 276 f.).

Det just anførte eksempel må imidlertid ikke forlede til antagelsen af, at hele den af Svane gengivne kirkeslaviske litteratur ligger på dette smukke niveau. Han tager i sin bog det hele med, så i den forstand er der virkelig tale om en litteraturhistorie. Grove og »folkelige« passager veksler med afsnit som de anførte, ikke mindst i afsnittet om historisk litteratur. Og som indholdsoversigten bevidnede, kommer bogen genre-mæssigt viden om:

En fyldig del af hovedafsnittet om Homiletisk litteratur omhandler Methodios-disciplen Kliment Ohridski (»fra Ohrid«), »den af de gamle prædikanter, som har efterladt sig det største homiletiske opus«, den Kliment, efter hvem universitetet i Bulgariens hovedstad, Sofia, 1000 år senere opkaldtes, det universitet, som for to år siden fejrede sit 100 års jubilæum (s. 76 ff.).

Det hagiografiske afsnit bringer gengivelser og citater fra Konstantin-Kyrillos' levned'er (s. 139 ff.), læseren lærer historien om den tjekkiske nationalhelgen, Václav, at kende (s. 147 ff). De russiske helgenbrødre Boris og Glebs tragiske liv gengives (s. 149 ff.) osv.

I afsnittet om historisk litteratur behandles og gengives Flavius Josephus' Jødiske Krig og Jødiske Antikviteter i de to skrifers slaviske varianter (s. 375 ff.). Nestor-krøniken med dens beretning om Kiev-rigets etablering og Ruslands kristning under bl.a. storfyrstinde Olga og kong Volodimer (Vladimir) får naturligvis fyldig omtale (s. 406 ff.).

I hovedafsnittet om Apokryfer omtales Thomas-evangeliets slaviske versioner (s. 502 f.), ligesom Kong Abgars berømte brevveksling med Jesus (s. 505). De bulgarske bogomilers oprindelse i det 10. århundrede er dokumenteret (s. 524 ff.).

Overalt lader forfatteren sin fremstilling veksle mellem underretning om tekstoverlevering og tekstudgaver, parafraserende oversigtsmæssige gengivelser og oversættelser af udvalgte afsnit, en fremgangsmåde, der skaber en behagelig og læservenlig variation i materialefremlæggelsen. Overalt fremtræder forfatteren som den kyndige forsker, hvis vejledning man trygt giver sig i vold. Den kristne patristiske litteratur håndterer han hjemmevant, det samme gælder den kristne dogmehistorie (Athanasios' skrift Mod Arianerne). Afsnittet om den juridiske litteratur vidner om kendskab til romerret (Corpus Juris Justiniani), kirkeret (Nomokanon)

Anmeldelser

og klosterregeltraditioner (Basilios den Stores Munkeregel), et kendskab, som Svane elegant kombinerer med lokale lovtraditioner. Også oversættelserne af gammel- og nytestamentlige apokryfer ledsages af kyndige generelle indledninger.

Under ét er der tale om en imponerende indsats, som må karakteriseres som en særdeles nyttig bedrift, nyttig, fordi slavistikken jo på det seneste har fået fornyet interesse på grund af Østeuropas åbning mod Vesteuropa.

Men Svanes bedrift rækker langt videre end til blot og bar aktuel interesse; der er tale om en kulturhistorisk forskningsindsats, der vil bevare aktualitet. Det fremgår ikke mindst af Svanes afsluttende samlede vurdering i det korte, men indholdstunge afsnit om »Byzantinsk litteratur - kirkeslavisk litteratur«. Dermed afrundes værket i forhold til indledningsafsnittets allerførste bemærkninger:

Oldtidens store europæiske litteraturer, som hele vor verdensdel har suget næring af, skabtes på klassisk græsk og latin. Bevidstheden herom ligger, trods alle kulturelle forskydninger i nyere tid, stadig solidt forankret hos den moderne europæer.

I middelalderen skabtes et tredje overnationalt europæisk kultursprog med rødder i *slavisk*. I henseende til såvel sine funktioner som sin udbredelse tåler dette slaviske kultursprog en sammenligning med latinen i Vesteuropa. Det etableredes og vandt siden udbredelse i takt med Østeuropas antagelse af kristendommen i dens ortodokse, byzantinske skikkelse (s. 1).

538 sider længere fremme kan forfatteren konkludere:

At den kirkeslaviske litteratur var et barn af den byzantinske, er evident og behøver ingen yderligere argumentation. Det er da også med god ret, at den kirkeslaviske litteratur både i den her behandlede periode og i tiden derefter kan siges at stå i byzantinismens tegn.

Faktisk »oversatte, exerpere og adapterede« slaverne mere fra byzantinerne, end de selv producerede. Men her er det vigtigere, at

slaverne på det mere abstrakte, ideologiske og teoretisk-tekniske plan i fuldt omfang overtog byzantinernes opfattelser af, hvad litteraturen skulle behandle, hvilket formål, den skulle tjene, og på hvilken måde den skulle gøre det.

Med tilslutning til moderne russisk forskning (Averincev) lader også Svane den byzantinske poetik udvikle sig »under et samarbejde mellem kristne og hedninger« med inddragelse af

en betragtelig dosis nærorientalske (hebraiske, syriske) forestillinger og former, som bearbejdedes hos grækerne under nøje hensyntagen til, hvad der var foreneligt med den antikke tradition.

Hjulpet frem af græske kirkefædre

omformedes den tidlige byzantinske poetiks principper på overgangen mellem det 5. og 6. århundrede til et filosofisk læresystem, som tillagdes Dionysios Areopagites og udgjorde fundamentet for al senere byzantinsk kunstteori (s. 539).

I fortsættelse heraf har en bulgarsk litteraturforsker (Stancev) på det seneste demonstreret, fortsætter Svane, hvorledes den nyplatonisk inspirerede byzantinske kunstfilosofi som helhed blev overtaget af slaverne og dybt prægede den gammelbulgarske (kirkeslaviske) litteratur.

Men slaverne overtog ikke hermed antikkens »klassiske kulturelle tradition«. Byzantinerne bevarede på deres side kontakten tilbage til de »helleniske«, dvs. »hedenske« førkristne forfattere, fra både den klassiske oldtid og yngre hellenistisk tid; men »alt dette forblev lukket land for slaverne«. Og Svane kan konkludere:

Skønt et barn af den byzantinske litteratur var der altså visse sider af denne, som den kirkeslaviske litteratur ikke overtog. Den videreførte kun indirekte oldtidens kulturarv i det omfang, den inden for Kirkens lære var frugtbargjort gennem den kristne nyplatonisme...Den kirkeslaviske litteratur omfattede nok de samme genrer som den byzantinske, og den stod for såvidt i byzantinismens tegn. Men ånden i denne litteratur forblev hos slaverne i overvejende grad gejstlig og monastisk. Litteraturen forekommer hos slaverne mere ensidig religiøs, end den, al kirkelighed til trods, var hos byzantinerne (s. 543).

Men dette særkende - sammen med visse nationale mere folkelige tendenser skaber en speciel slavisk tone, som peger fremad:

Jo mere de bredere folkelige og nationale strømninger gør sig gældende, og jo mere aktuelle sociale og magtpolitiske problemer trænger sig på, des længere bevæger den kirkeslaviske litteratur sig bort fra sit oprindelige overnationale og hovedsagelig religiøst forkyndende udgangspunkt (s. 543 f.).

Anmeldelser

Som læser af Gunnar Svanes *Ældre Kirkeslavisk Litteratur* har undertegnede anmelder følt sig i godt selskab; det filologiske må andre mere kyndige bedømme; dem er der ikke mange af, og for den filologisk ukyndige er der i hvert fald tale om en spændende og velskrevet fremstilling, der - som sagt indledningsvis - åbner op for en ellers - af sproglige grunde - lukket verden.

Bogen slutes med litteraturoversigt og forfatterregister; noter er der ingen af! Det gør ikke noget; men det havde været rart med et samlet register, omfattende såvel omtalte lokaliteter som agerende personer og ikke blot de omhandlede skrifers forfattere.

Jørgen Stenbæk
Lektor, cand. theol.
Institut for Religionsstudier
Aarhus Universitet

* * *

Niels Henrik Gregersen, *Gud og universet. W. Pannenburgs religionsfilosofi*, (Gads Mosaik-serie), G.E.C. Gad, København 1989, 164 sider, 148 kr.

Wolfhart Pannenberg hører til de betydeligste nutidige tyske teologer. Til trods herfor har der hidtil ikke været skrevet nogen præsentation af hans tænkning på dansk. Det er i sig selv et prisværdigt initiativ, at Niels Henrik Gregersen har sat sig for at råde bod på den mangel.

Gregersen samler sig om, hvad han i en i dansk sammenhæng gængs terminologi kalder den religionsfilosofiske side af Pannenburgs arbejde. I forhold til forfatterskabet foretages en afgrænsning ud fra en inddeling i tre faser, en historiefilosofisk, en antropologisk og en metafysisk fase. Vægten lægges på den sidste; de to første faser betragtes ikke som overståede stadier, men spiller en underordnet rolle i bogen. Selv om det er rigtigt at forstå Pannenburgs tænkning som »en reformulering og om-

formning af en klassisk metafysik« (s. 13), forekommer en udsondring af en særlig metafysisk fase ikke indlysende. Jeg vil blot pege på det påfaldende i, at denne fase i bogen først og fremmest repræsenteres af Pannenberg's *Wissenschaftstheorie und Theologie* (1973) (ofte suppleret af den lille bog *Metaphysik und Gottesgedanke* (1988)). Også valget af metafysikken som afsæt for en introduktion til Pannenberg kan diskuteres. En anden oplagt mulighed havde været at fokusere direkte på religionsspørgsmålet. Det ville have medført, at Pannenberg's antropologiske argumentation måtte have en selvstændig plads i fremstillingen.

Bogen er løst bygget op omkring gudstanken. De to første kapitler har en forberedende karakter. De henviser til den monoteistiske forestilling om Gud som den altbestemmende virkelighed og til den logiske empirismes kritik af den ud fra kravet om verifikation ved tilbageføring til sansedata eller på mere indirekte måde. Dermed er temaet anslået for næste kapitel om »'ophævelsen' af empirismens filosofiske grundliggende« (s. 31), som i kraft af sit indhold og omfang må betragtes som et af bogens vigtigste. Tesen er, at Pannenberg's filosofiske position kan beskrives som en »udvidet empirisme« (s. 16, 53). Her fremstilles bl.a. hans betydningsteori. Over for den logiske empirisme hævder Pannenberg, at mening ikke er knyttet til den enkelte ting, men er kontekstuel, betinget af en i sidste instans altomfattende horisont, som antciperes i erkendelsen. På den baggrund tages ud over Pannenberg's Popper-reception metafysikbegrebet op. Det forhold, at enhver perception og ethvert udsagn forudsætter en helhedshorisont, gør ifølge Pannenberg metafysik som udkast til et helhedsperspektiv til en meningsfuld og nødvendig opgave. Som i andre sammenhænge i kapitlet sammenlignes med bl.a. Løgstrup, hvis konception læst som en rent deskriptiv metafysik afgrænses fra Pannenberg's tydningsmetafysik, som har en revisionær og rekonstruerende karakter. Her kan man spørge, om Gregersen i det videre forløb altid holder fast i forskelligheden mellem Pannenberg's tydningsbegreb og et fænomenologisk tydningsbegreb, hvad enten man finder det hos Løgstrup eller ej, mellem Pannenberg's metafysik og en fænomenologisk begrundet metafysik (jf. s. 69, 106, 155). En rekonstruktiv metafysik må efter sagens natur sprænge fænomenologiens rammer. Man kunne også spørge, om forfatteren gør sig Pannenberg's ubestrideligt efteridealistiske

Anmeldelser

projekts sammenhæng med den tyske idealisme klar. Metafysikbegrebet gøres ikke til genstand for yderligere undersøgelse. I det følgende markeres metafysikkens kritiske funktion i forhold til teologiske gudsbegreber. I øvrigt præsenteres Pannenberg's videnskabsteoretiske program for teologien. Problemet, hvordan man kontrollerer udsagn om virkeligheden som helhed, hvortil også teologiske udsagn hører, forsøger Pannenberg som bekendt at løse ved at forstå udsagnene som hypoteser, et videnskabsteoretisk udtryk for den anticipative struktur. Selv om den endelige afgørelse dermed forlægges til historiens afslutning, er en efterprøvelse muliggjort ud fra udsagnenes evne til at »forklare virkelighedens indicier« (s. 91). Kapitel 5 er det frieste i forhold til Pannenberg's egen fremstilling. Her gives bl.a., hvad der kaldes »en fænomenologisk beskrivelse« af den umiddelbare religiøse oplevelse (s. 96). Sidste kapitel bringer en afsluttende drøftelse af Pannenberg's reformulering af gudstanken. Pointen er, at Gud ikke må tænkes substantielt, men relationalt og ud fra en triadisk struktur analog med den kristne trinitetslære. Dette fremstilles som en relativt selvstændig religionsfilosofisk refleksion, som kun er foranlediget og inspireret af den kristne trinitetstænkning. En profilering i forhold til andre positioner i nyere teologi som Karl Barths og Eberhard Jüngels havde været nærliggende.

Gregersen gør selv opmærksom på, at bogen - også hvor den forholder sig friere til sit forlæg - er skrevet »indefra«, altså ud fra Pannenberg's synspunkt, således som Gregersen opfatter det (s. 15). Det er den i den grad, at den oftest ret summariske inddragelse af andre tænkere som regel sker helt på Pannenberg's præmisser. Analytiske afsnit er der ingen af. Det kan vel et stykke af vejen forsvares i en præsentation. Det er dog påfaldende, at der ikke stilles spørgsmål til Pannenberg. *Gud og universet* fremtræder gennemgående som en ureflekteret bog. Resultatet er ikke uden videre en styrkelse af Pannenberg's position.

Jeg vil sammenfatte mine betænkeligheder ved det generelle billede, der tegnes af Pannenberg, i tre hovedpunkter. Det første drejer sig om *rationalitetsspørgsmålet*. Gregersen lægger i sin indledning ud med bl.a. følgende ord:

Førhen suspekterede gloser som »sjæl«, »det indre menneske«, »åndelige kræfter«, »kosmisk forbundethed« er blevet ladet med ny betydning. Samtidig er ord som

»rationalitet«, »autonomi« og »selvudfoldelse« falmet i betydning...fordi sådanne ord i den grad er kommet til at høre de officielle facaders sprog til, at de ikke længere kalder noget frem i os. (s. 9)

Et sådant udsagn forekommer overraskende som optakt til en introduktion netop til Pannenberg, som frem for nogen har holdt teologien fast på krav om rationalitet. Man kan ikke sige, at det perspektiv, som citatet anlægger, føres konsekvent igennem i fremstillingen. Det anes dog f.eks. i den pointerede tale om religiøs oplevelse og måske i en tendens til at nedskrive Panneborgs teoretiske prætentioner (se f.eks. s. 14), så det bl.a. bliver vanskeligt at fatte hans kritik af andre positioner inden for nyere teologi. I forbindelse med dette punkt kan det også bemærkes, at fænomenologisk metode ikke, som man kan få indtryk af i bogen, har nogen fremhævet stilling hos Pannenberg; i hvilket omfang Gregersen bevidst går sine egne veje i forhold til Pannenberg, kan jeg ikke afgøre. Tilsvarende er den erfaring, teologien relateres til i Panneborgs sammenhæng, ikke specielt umiddelbar erfaring (jf. f.eks. s. 157 og bogens bagside), men i lige så høj grad videnskabeligt forarbejdet erfaring. Fælles for de berørte steder er, at der antydes en urgering af det umiddelbare, som jeg ikke kender tilsvarende fra Pannenberg.

Dernæst drejer det sig om den *manglende historiske refleksion*. Pannenberg erkender, at enhver tænkning er epokalt bestemt og tilslutter sig derudfra den principielle fordring til teologien, at den må tage højde for modernitetens vilkår, en fordring, han i øvrigt også indskærper i sammenhæng med metafysikken. Konkret henviser han til det bekendte forhold, at Gud i nyere tid mere og mere konsekvent er blevet tænkt ud fra mennesket - Gud er forudsætning for menneskelig subjektivitet - og ud fra den menneskelige erfaring af verden, ikke direkte ud fra verden som sådan. Skal teologien derfor opretholde sin sandhedsprætention, må dens grundlæggelse i dag ske på grundlag af en antropologisk argumentation. For så vidt er antropologien teologiens udgangspunkt.¹ Denne principielle refleksion er fraværende i *Gud og universet*. Billedet bliver derfor skævt. Om det alligevel har kunnet befordres af tendenser hos Pannenberg selv, er et andet spørgsmål.

Sammen med dette hænger endelig en vis *uklarhed om karakteren af Panneborgs tænkning*. Gregersen bestemmer filosofisk hans position som

Anmeldelser

en udvidet *empirisme*, som formuleres gennem en korrektion af den logiske empirisme (s. 31 ff.). Jeg vil sætte spørgsmålstegn ved, om den logiske empirisme på dette plan er af så stor betydning for Pannenberg. Så vidt jeg kan se, misforstår Gregersen strategien i *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Pannenberg gennemgår i bogen en række teoretiske positioner. Der opsamles sandhedsmomenter fra hver position, idet der samtidig åbnes for et større perspektiv, som fører videre til næste position osv. I denne række er den logiske empirisme kun den første og indtager ikke nogen særstilling. Til sidst diskuteres hermeneutikken. Med større ret kunne man således opfatte målet som en udvidet hermeneutik. Hvori skal Pannenegs empirisme nu bestå? Gregersen giver ikke nogen definition. Ræsonnementet synes at være, at Pannenberg er empirist i og med, at han fastholder sprogets henvisningsfunktion, som antropologisk ses begrundet i sansningen; udvidelsen består i den kontekstuelle betydningsteori (jf. f.eks. s. 43 f.). Et sådant empirismebegreb er dog lidt prægnant. Man kan forstå, at Løgstrup og Merleau-Ponty, hvis sansningsteorier inddrages, begge er empirister. Og hvorfor ikke også Dieter Henrich, når empirisme skal bero på fastholdelsen af sprogets reference til en ikke-sproglig virkelighed (mod s. 64 f.)? Brugen af begrebet til afgrænsning fra den tyske idealisme og hermeneutikken bidrager heller ikke til en styrkelse af tesen. Lad os kaste et blik på den bemærkelsesværdigt korte behandling af Pannenegs forhold til hermeneutikken (s. 52 f.). Gregersen begrænser sig til diskussionen omkring 1970. Han berører dels kritikken af Gadamer's negative syn på metode i sammenhæng med åndsvidenskaberne, dels Pannenegs relativisering af skellet mellem forstående og forklarende videnskaber og konkluderer, at denne korrektion af hermeneutikken har »en klar empiristisk pointe«. Den slutning er uigennemsigtig. De nævnte kritikpunkter har ikke nødvendigvis noget med empirisme, men derimod med rationalitetsspørgsmålet at gøre. Hvad der i virkeligheden sker hos Gregersen, er, at begreber som i dette tilfælde metode og objektivation på uklar måde *associeres* med empirisme. Nu er det ikke hensigten i stedet at gøre Pannenberg til hermeneutiker. Det ville let føre til en strid om ord. En mere udtømmende karakteristik kan man derimod nå til ved at rette opmærksomheden mod et forhold, som bestemmer alle sider af Pannenegs værk, og som ikke

belyses tilstrækkeligt i bogen. Betydningsteorien, som forfatteren med rette fremhæver, har Pannenberg formuleret især i tilknytning til Diltheys analyse af den historiske erfarings struktur, idet den udvides med en universalhistorisk refleksion. I den forbindelse må det nævnes, at Pannengers reference til Hegel ikke kommer til sin ret i bogen. Med Hegel hævder han, at man må overskride en blot negativ dialektik, hvor totaliteten kun er en regulativ idé, i en dialektik, som eksplicit reflekterer virkelighedens helhed.² Det, som hos Pannenberg skal muliggøre en tænkning af totaliteten, som respekterer menneskets endelighed og virkelighedens uafsluttethed, er anticipationsfiguren. Som det også antydes i bogen, går den anticipative struktur igen i alle sammenhænge og på alle niveauer af Pannengers tænkning. Den udgør således et konstruktivt princip og nøglen til forståelsen af den. Min pointe er, at alle Pannengers argumentationer, det være sig i erkendelsesteorien eller videnskabsteorien, i antropologien eller metafysikken etc., dermed i sidste ende er *historiefilosofisk og -teologisk* begrundet. Det turde også være den mest dækkende betegnelse for hans position. Først og fremmest her og især ved anticipationsbegrebet måtte tillige en eventuel kritisk drøftelse af den sætte ind.

Noter

1. Jf. især W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1978², s. 9 ff., 29 ff.; *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 11 ff.; *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988, s. 45 ff.
2. *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, s. 65 f., 77; *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1977², s. 189 ff.

Peter Grove

Cand. theol.

Paludan-Müllers Vej 111

8210 Århus V

* * *

Anmeldelser

Lars Bo Bojesen, *Den tredje tilstand. Religionspsykologi*, Gyldendal, Haslev 1989, 296 sider, 265 kr.

Det kan være en blandet fornøjelse at skulle anmelde bøger, der består af tidligere publicerede artikler. I Lars Bo Bojesens tilfælde (hvor ganske vist fem ud af tolv kapitler er »nye«) er fornøjelsen ublandet, for her er der for en gangs skyld virkelig tale om, at de enkelte essays indgår i et netværk af dybsindige relationer, der til sammen udgør en helhed båret af noget så sjældent som et ægte anliggende. Og vel at mærke et anliggende, der relaterer sig til en aktuell teologisk udfordring, nemlig den brede, synkretistiske strøm af udviklings- og selverfarings-orienteret religiøsitet, som efterhånden i adskillige år har udgjort en integreret del af »kulturen« i Vestens post-industrielle samfund.

Og hvori består så forfatterens anliggende? Det formuleres allerede i bogens forord, som i dette tilfælde kaldes for en 'brugervejledning':

Med titlen 'Den tredje tilstand' angiver jeg, at jeg ikke opfatter det at være voksen som en tilstand man uden videre ankommer til, når man har lagt barnetilstanden bag sig. Forløbet har ikke to faser, men tre, og den tredje udgør det gennembrud til åndens virkelighed, uden hvilket den biologiske modning ikke er ført til ende.

Denne tankegang vedrører i lige grad religionens verden og sjælnes virkelighed, og derfor udspiller bogen sig som en religions-psykologi. (s. 7).

Med denne normative idé om et 'gennembrud til åndens virkelighed' vil Bojesen »oprette sin egen horisont for en kultur- og kristendomskritik« (smst.). Og umiddelbart herefter siges det kort og klart: »Bogen vil egentlig opdrage«.

Jeg vil dog tage afsæt i det, der er Bojesens grundlæggende, religionspsykologiske konception, nemlig en »religionspsykologi i dialog med religionen« (jf. s. 41 ff.). Denne idé om, at »religion« og »psykologi« kan indgå i en frugtbar samtale med henblik på at give os indsigt i 'åndens virkelighed', finder forfatteren hos *Jung*, der i det hele taget udgør bogens altdominerende, teoretiske inspirationskilde. Undtagelsen er de tre essays samlet under overskriften »Vold«, hvor det er René Girards teori om volden, syndebukken og det endegyldige offer i kors-begivenheden, som på en meget spændende måde udnyttes i en nytolkning af

nadveren og af læren om arvesynden. Det vil jeg imidlertid lade ligge her for i stedet at koncentrere mig om det, der er og bliver hovedsagen: inspirationen fra Jung.

Som Danmarks - i hvert fald blandt teologer - bedste kender af Jung er Lars Bo Bojesen særdeles godt rustet til at behandle spørgsmålet om 'den tredje tilstand' i et religionspsykologisk perspektiv som det, der her er angivet. Ikke alene har han i adskillige år forsket i Jung, han har også fulgt mesterens idé om, at psykologiske tolkninger vinder i klarhed og plausibilitet, når de *amplifieres*, dvs. når man inddrager et stort og varieret kultur- og religionshistorisk materiale og forsøger at vise, at det overalt er de samme grundlæggende arketyperiske strukturer, der er på spil. *Den tredje tilstand* er bl.a. spændende at læse, fordi den vidner om Bojesens imponerende belæsthed inden for hele dette Jung-relevante pensum af myter, legender og eventyr. I bogen kommer dette især til udtryk i de tre essays samlet under overskriften »Jordisk lykke«: 'Myten om Gralen', 'Myten om Venusbjerg' og 'Myten om Orfeus', men i det hele taget gælder, at bogens særegne force ligger i den dybsindige fortolkning af religions- og kulturhistorisk materiale. En fortolkning, der konsekvent skyer den blot objektiverende og distancerende betragtning til fordel for en afdækning af *bevidsthedstilstande* med adresse til nutiden.

»Bogens emne er en erfaring, som ikke lader sig logisk deducere, men nok indkredse. Derfor er bogens metode kredsende« (s. 7). Den erfaring, der tales om, er Jungs i første omgang private erfaring af, hvordan man metodisk kan fordybe sig så meget i sin egen indre verden, at man ender i en tilstand, hvor ens egen indre »gud« / Selvet / helhedens arketype ligesom overtager styringen. Jungs særlige indsats består i - som en anden forfatter - at have formået at gøre det private alment tilgængeligt ved hjælp af 1) at give erfaringerne navn og systematisere dem til en teori om *individuation*, hvor man angiveligt støder på arketyperne Skyggen, Anima/Animus og til sidst altså Selvet; 2) at påvise de samme grundlæggende erfaringsstrukturer i a) analysen af en lang række patienter, især deres drømme; b) analysen af et enormt religions- og kulturhistorisk materiale med hovedvægten på gnosticisme og alkymi.

Man kan naturligvis vælge at bøje sig for påvisningen af, at der i det

Anmeldelser

store materiale »er noget der ligner« og opfatte dette som bevis for det psykologiske perspektivs »sandhed«, men i realiteten tror jeg, at det som ovenfor antydnet er en grundlæggende forfatter-problematik, der er på færde. Hos Jung skal den næsten uhæmmede inddragelse af materiale (dvs. amplifikationens metode) tjene til hele tiden at sikre troværdigheden eller med andre ord: overbevise læseren om, at den udsendte medarbejder til psykens fjerneste afkroge nu også faktisk *har været der*.

Og hvordan håndterer Lars Bo Bojesen så *sin* forfatterproblematik? Her forekommer det mig, at han med sine dybsindige og i vidt omfang selvstændige analyser faktisk får givet et overbevisende indtryk af, hvor frugtbart det jungianske perspektiv kan være, når det gælder afdækningen af de arketyperiske mønstre, der relaterer sig til de forskellige aspekter af individuationsprocessen: modning, bevidsthedsudvikling, forholdet mellem jeget og Selvet, eller for nu at benytte forfatterens egen neologisme: den tredje tilstand. Mange af disse analyser er ganske enkelt fremragende, og når hertil lægges, at bogen er velskrevet i en sådan grad, at mange passager ligefrem har skønlitterære kvaliteter, er det ikke så underligt, at man som læser bliver »opbygget« af at fordybe sig i de enkelte essays. Det opbyggelige hidrører naturligvis fra, at bogens emne inviterer til fordybelse og selverfaring hos læseren, og i den forstand går Bojesens ønske om, »at gnisten, den berømte gnist mellem læseren og den eftersøgte erfaring, vil springe på et eller flere steder i forløbet« (s. 7), faktisk i opfyldelse. Man bliver ganske enkelt klogere af at indlade sig med denne dybsindige bog.

Alligevel formår eksempelmaterialets imponerende bredde ikke at skygge for den omstændighed, at bogens teoretiske grundlag, Jungs kerne-teorem om individuationsprocessen, er temmelig snævert - og hvad værre er: det bliver stort set ikke diskuteret. »Stort set« siger jeg, fordi der faktisk enkelte steder udtrykkes teologiske forbehold over for det jungske perspektiv, samtidig med at Jungs udgave af dybdepsykologien skal lægge grunden til den kultur- og kristendomskritik, som er bogens overordnede mål.

En forfatter bør naturligvis ikke lastes for at læne sig op ad en bestemt, teoretisk hjemmelsmand - in casu Jung; den slags er helt i sin orden. Illegitimt bliver det først, når man selv tror (eller i hvert fald

foregiver) dermed at have indlagt sig større fortjenester, end man i virkeligheden har. Det må således betegnes som værende i bedste fald en lapsus, når Bojesen i forordet taler om at ville »*anvende* den hidtidige religionspsykologiske forskning...« (s. 8). 'Den hidtidige religionspsykologiske forskning' er nemlig ganske fraværende i denne bog, hvilket i høj grad kalder på forundring. For netop de temaer, der har forfatterens interesse: personlig modenhed, individets religiøse udvikling etc., har spillet en hovedrolle i dette århundredes religionspsykologi og er tilmed blevet genstand for en udførlig debat mellem teologer og psykologer. Hvorfor bliver hele dette yderst relevante forskningsområde ikke inddraget? Mit eget gæt er, at der af bundetheden til Jung også følger en særlig forståelse af, hvad der tæller som relevant for en 'religions-psykologi'. Men det havde unægtelig været rart, om forfatteren havde ulejliget sig med at præcisere/definere denne forståelse og profilere den i forhold til religionspsykologiens faglige tradition og eksempler på den heri indeholdte selvforståelse.

Lars Bo Bojesen skal bestemt ikke have utak for, at han tager den teologiske udfordring op, som ligger i New Age-religiøsiteten; men bogen bærer kun alt for tydeligt præg af, at det har været svært at klare den balancegang, som denne overordnede problemstilling tvinger til. Som læser sidder man derfor tilbage med spørgsmålet: Hvor står forfatteren egentlig selv? Jeg vil i det følgende kommentere nogle af de steder i bogen, hvor denne - efter min vurdering - afgørende problematik kommer til udtryk.

Allerede i bogens første kapitel om »Uendelighedslængslen« dukker diskussionen mellem teologi og psykologi op. Konteksten her er forholdet mellem på den ene side P. G. Lindhardts berømte foredrag om »Det evige liv« og på den anden side de indsigter, som den psykologiske udforskning af »nærdøds-oplevelser« har bragt for dagen. Bojesens overvejelser i denne forbindelse er ganske sigende, og jeg tillader mig derfor at inddrage et længere citat:

Det kan ikke nytte noget at overse de fakta, som nærdødsforskningen lægger frem. *Vi ved faktisk noget om det evige liv!* Nu vel at mærke: ikke det evige liv forstået som en fremtid, der er vores forsikring i himlen; men det evige liv forstået som en dybde, en intensitet vi kan indtræde i her og nu, og som da viser sig at

Anmeldelser

være en verden med ganske bestemte landskaber, som vi rejser igennem, og ganske bestemte væsener vi møder.

Kender vi denne verden, bliver vi bedre i stand til at leve et fuldt og meningsfyldt liv, og dø en afklaret død. Det er fordi mennesker ikke kender den verden, at de synes livet er meningsløst; for det er en verden, der hører med til det skabte menneskeliv, og ved ikke at kende den lever vi kun halvt.

Lad mig så til slut et kort øjeblik tale teologisk: Fordi det er vigtigt at kende den verden, har Gud nedlagt en trang i mennesket til at lære den at kende. Denne trang er uendelighedslængslen. Med denne længsel er vi *skabt*; og det må derfor også være i Skaberens interesse at vi udfolder den (s. 26).

Kombinationen af kristendoms- og kulturkritik fremtræder her med al ønskelig klarhed, samtidig med at Bojesen forsøger sig med en skabelsteologisk begrundelse for det dybdepsykologiske selverfaringsprojekt.

I det vigtige afsnit om »Teologiens nye selvbevidsthed« (s. 48 ff.) fremlægger Bojesen sin tese om en venlig vekselvirkning imellem teologi og psykologi (læs: Jung). Kun ved at integrere indsigter fra dybdepsykologien kan teologien beskytte sig imod et fatalt erfaringstab, og kun ved at hente præciseringer fra teologiens sprog kan psykologien udvikles til en »ordentlig religionspsykologi«. Og hvad mere er: Kristendommens traditionelle betoning af den transcendent Gud »i himlen« udgør et nødvendigt værn imod den risiko for personlighedens »inflation«, som angiveligt er nærliggende, når man som forfatteren kan tale om »Selvet, som er min måde at erfare Gud på« (s. 49). Afsnittet munder ud i en opfordring til at rehabilitere teologen Otto Møller, som i sit værk *Genløsningen* prøver »at forstå kristendommen som en stigende bevidstgørelse« (s. 52).

Det er desværre ikke muligt i denne sammenhæng at gå mere udførligt ind på Bojesens teologisk set kontroversielle kapitel om »Kristendommen i Rudolf Steiners anskuelse«, men et par enkelte ting skal nævnes. På side 73 berøres tanken om et holistisk verdenssyn, »hvor ånden og materien lader sig tænke sammen«, men det forbliver desværre uklart, hvordan forfatteren stiller sig hertil. Mit *indtryk* er, at han er overvejende positiv, men jeg er ikke sikker.

Kapitlet om Steiner munder ud i en kraftig opfordring til teologien om nu endelig langt om længe at gå ind i en dialog med »de udviklingsorienterede bevægelser, såsom antroposofien og individuationspsykologi-

en« (s. 77). Men som teolog er Bojesen naturligvis ikke blind for, at den - ikke mindst i en luthersk sammenhæng - traditionelle teologiske opfattelse af »jeget« stiller sig hindrende i vejen. Nytænkning må der altså til, og vi får endnu et udtryk for den skabelsesteologiske synergisme, der synes at have forfatterens sympati (NB: jeg mener ikke noget diffamerende ved at kalde det for synergisme; der kan være al mulig grund til at tage denne problemstilling op igen):

Men det kunne jo tænkes - teologisk talt - at det passede Gud at afstå noget af sin frihed til det menneskelige Jeg, og at han derfor kunne blive yderst misfornøjet, hvis dette Jeg ikke ville bruge denne frihed til noget. Det kunne m.a.o. tænkes, at Jeget kunne have sin frihed under et teologisk fortegn. Det kunne være, at Jeget kunne udvikle sig eller modtage sine meditationer under troens fortegn (smst.).

Bojesens forslag til at komme videre består i »at afklare de to grundord, som ligger bag hhv. den antroposofiske og den teologiske holdning: *Gnosis* og *Tro*« (s. 78). Hos Steiner forsøger han - fortjenstfuldt forekommer det mig - at skelne mellem en illegitim og en legitim form for 'gnosis'. I dette tilfælde mærker man altså tydeligt, at der hos forfatteren banker et teologisk hjerte; andre steder er det min fornemmelse, at det er noget helt andet, der banker, og det er dybest set grunden til, at det centrale spørgsmål om forfatterens holdning til sit eget anliggende for mig at se henstår ubesvaret.

I sidste del af bogen bevæger Bojesen sig ud i en særdeles spekulativ parallelisering af henholdsvis et fylogenetisk og et ontogenetisk perspektiv. Til ideen om tre tidsaldre (som allerede i 1200-tallet formuleres af bl.a. Joakim af Fiore): den gammeltestamentlige, der svarer til Faderen; den kristne, der svarer til Sønnen og endelig »Helligåndens rige« (jf. s. 263 ff.), svarer forfatterens normative idé om udviklingen fra 1) barn til 2) voksen til 3) den særlige, kvalificerede måde at være voksen på, der betegnes som 'den tredje tilstand', der »består i Jegbevidsthedens indordning i en mere omfattende helhed, om hvilken man ikke mere kan bruge ordet 'Jeg', men som har den afgørende autoritet, der giver et menneske personlighed« (s. 266).

Anmeldelser

Lars Bo Bojesen har skrevet en bog, der er uhyre spændende og vedkommende, men som desværre netop dér, hvor det gælder det centrale kultur- og kristendomskritiske anliggende, efterlader læseren med alt for mange ubesvarede spørgsmål. At dialogen bør gå videre, kan man - ikke mindst for teologiens skyld - kun erklære sig enig med forfatteren i. Hvad man derimod kan strides om, er de præmisser, dialogen skal føres på. Personligt mener jeg ikke blot, at Bojesen får trukket lidt for mange tænder ud på teologien, men også at hans psykologiske perspektiv er alt for snævert, selv om man ikke kan bestride, at det producerer både spændende og relevante indsigter.

Bojesen retter en klar opfordring til teologien om at arbejde videre med de spørgsmål, han rejser i sin bog. Teologiens reaktion må nødvendigvis afhænge af, om det er tilladt at indføre nye sprogspil i dialogen og dermed justere dens præmisser. Hvis ikke, må bolden spilles tilbage til Lars Bo Bojesen selv, for ingen dansk teolog er bedre end han rustet til at føre samtalen mellem teologien og individuationspsykologien videre. Personligt håber jeg meget, at han vil gøre det, og helst i en form, som bedre end den korte artikel er i stand til at afklare nogle af de systematiske spørgsmål, der er strejft i denne anmeldelse. I ventetiden kan vi så glæde os over denne samling essays, som man ikke så hurtigt bliver færdig med. Læs dem selv!

Troels Nørager

Lektor, cand. theol.

Institut for Praktisk Teologi

Aarhus Universitet

* * *