

Anmeldelser

Uffe Hartvig Larsen, *Vikingernes religion og livsanskuelse*, Akademisk Forlag, København 1989, 254 sider, 168 kr.

Aase Koefoed og Morten Warmind, *Old var årle. Nordens gamle religioner*, Gjellerup & Gad, København 1989, 136 sider, 145 kr.

Der er øjensynlig en stærk interesse for nordisk religion i gymnasium og HF i disse år, hvad der afspejler sig i en strøm af udgivelser om emnet, der mere eller mindre er lagt til rette med henblik på undervisningen disse steder. Dette må naturligvis hilses velkomment af enhver, der arbejder med Nordens religionshistorie, især fordi denne tidligere har været temmelig forsømt i gymnasiets religionsundervisning.

Når man læser de to bøger, der her er under anmeldelse, må man imidlertid spørge, om der ikke ville have været nogen gevinst ved, at man havde slået kræfterne sammen, hvad der formentlig ikke mindst økonomisk ville have været en fordel. Men spørgsmålet er så meget mere påtrængende, da begge bøger - alle forskelligheder til trods - er bygget op med indledninger, tekster og forklaringer til teksterne, og da der på tekstsiden er en del gengangere fra det ene værk til det andet. En yderligere og nok så vigtig grund til, at man kunne ønske sig et samarbejde, er, at de to bøgernes styrke ligger på forskellige områder, hvad der i nogen grad også gør sig gældende for svaghederne, der følger i et vist omfang kunne være undgået (men ikke helt, hvad jeg skal vende tilbage til).

Uffe Hartvig Larsens *Vikingernes religion og livsanskuelse* har klart sin største fordel i det meget fyldige tekstmateriale, den formidler. Teksterne fører os langt rundt i den førkristne nordiske religion og er bestemt rimeligt repræsentative, selv om man altid kunne ønske sig nogle yderligere. Men et valg og dermed en begrænsning må selvfølgelig foretages; og som det her er gjort, forekommer det som sagt rimeligt. Et minus er det dog, at eddadigtene, som udgør en helt central kildegruppe, kun er meget sparsomt repræsenteret, og i de tilfælde, hvor det sker, er det kun i ganske korte uddrag (f.eks. *Hávamál*, tekst 31 og *Völuspá*, tekst 52). Især i forhold til *Völuspá* er det problematisk at rive nogle få strofer ud af sammenhængen, idet den måde, digtet informerer om *hele* verdensforløbet på, bør ses i sin helhed, for at man kan forstå delene. Mere problematisk - ikke mindst i en pædagogisk sammenhæng - er dog de oversættelser, der er valgt. Flere af dem virker mildt sagt forældede

Anmeldelser

(f.eks. 38 og 51), hvad der i visse tilfælde må undre, da der findes glimrende moderne oversættelser. Endelig er det en uforståelig inkonsekvens, når de eddabrudstykker, der indgår som deciderede tekster, bringes i Martin Larsens udmærkede og i øvrigt smukke oversættelse, medens de strofer, der citeres i oversigtskapitlerne, er hentet fra Karl Gjellerups næsten ulæselige og indimellem indholdsmæssigt fordrejende udgave, suppleret med nogle strofer fra Thøger Larsens heller ikke særligt vellykkede oversættelse. Et digt som Hávamál citeres således i bogen fra tre forskellige oversættelser. Det virker ikke alt for gennemtænkt. Men det er naturligvis ting, man kan leve med. Derimod er det uacceptabelt, at den arabiske forfatter Ibn Fadlan, der bl.a. har givet os en øjensvidneskildring af en høvdingebegravelse blandt formodet svenske vikinger i Rusland, bliver bragt i en fordanskning, der bygger på en skønlitterær omskrivning, som på flere vigtige punkter afviger fra Ibn Fadlans tekst. Det virker for sjusket og svækker tilliden til forfatterens overblik over sit stof.

Teksterne er i øvrigt forsynet med forklarende noter, hvad der er en god ting, som kunne have været gjort i endnu højere grad. Pædagogisk rigtigt er det også, at der i introduktionskapitlerne hele tiden henvises til relevante tekster i forhold til det i oversigterne behandlede stof.

Oversigtskapitlerne fylder næsten 100 sider og giver da også mange fornuftige oplysninger, men desværre også en del, der er mindre fornuftige: nogle, der må betragtes som meget tvivlsomme i forhold til den nyere forskning, og enkelte, der er direkte forkerte. Der mangler bl.a. en distinktion mellem islandske sagaer og islændingesagaer (s. 9), idet det ikke er rigtigt, når det hævdes, at de islandske sagaer omhandler begivenhederne fra ca. 900 til begyndelsen af 1000-tallet. De islandske sagaer omhandler et langt større tidsrum, hvorimod islændingesagaerne med lidt god vilje kan siges at omhandle den nævnte periode; men disse sidste udgør altså kun én ud af en række sagagenrer, der alle er islandske. Dernæst er det urigtigt, når det hævdes, at Freyja har givet navn til fredag (s. 86); det er Friggs navn, der ligger til grund. Af de mere tvivlsomme udsagn kan nævnes omtalen af den kult, der har fundet sted i Uppsala, og som vi kender fra Adam af Bremen. Uffe Hartvig Larsen siger nok så frejdigt (s. 100), at man »ved Uppsala-kulten oprindeligt har været en frugtbarhedskult tilegnet diserne....«. Det er muligt, at Hartvig Larsen og Folke Ström, som der henvises til s. 116, mener at vide det,

men ret beset er der intet, der tyder på, at det skulle have forholdt sig sådan (Ströms argumentation i en bog fra 1954 er alt andet end overbevisende, og hans synspunkter er bestemt ikke så udbredte, at man med rimelighed kan tale om, at »man« ved). På samme måde med distinktionen mellem religion og magi i kap. IX (s. 122 ff.), hvor der også er tale om blind tillid til et forældet forskningssynspunkt, når de to begreber adskilles i forhold til, om der er tale om gudelig intervention: hvis det er tilfældet, skulle der være tale om religion, medens magien er karakteriseret ved, at man ikke har »andre end sig selv at takke for sine evner«. En skelnen ad dette spor blev allerede i begyndelsen af dette århundrede problematiseret så stærkt af bl.a. Marcel Mauss og Arnold van Gennep, at man ikke burde kunne forfægte synspunktet uden videre i 1989. I forbindelse med nordisk religion er det endog særligt absurd, idet Odin selv er magiens mester og kan skænke magiske evner til de udvalgte, ligesom Thors navn anråbes i forbindelse med »magiske« runeindskrifter. Jo, guderne spiller faktisk en rolle.

Jeg skal ikke trække flere detaljer frem, men opholde mig lidt ved et problem af mere overordnet karakter. Det drejer sig om forholdet mellem vikingetidens nordboer og så de såkaldte naturfolk. Bogens synspunkt, at nordboerne er, om ikke et naturfolk, så dog har en religion som naturfolkene, indebærer to meget store problemer. For det første implicerer det, at naturfolkene religioner er en mere eller mindre homogen størrelse, hvad man i allerhøjeste grad må sætte spørgsmålstegn ved, og for det andet indebærer det en diskussion af, *hvad* »naturfolkene religion« så er - en diskussion, der foretages, men som samtidig indeholder så store problemer i forhold til den moderne forskning, at man kan stille spørgsmål til dens værdi. Det drejer sig om afsnittet s. 21-34, hvor især brugen af ordet »mana« er kritisabel. Det er meget vanskeligt at se, hvad forfatteren egentlig vil med denne term, når den som i bogen her først og fremmest tjener til at mystificere. Når det siges at »Naturfolkene liv og færden kan ses som en lang række af overgange fra én mana-sfære til en anden« (s. 25), forekommer det helt uforståeligt. Hvad menes der egentlig? Hvis det, det handler om, er, at naturfolkene, som alle andre religiøse mennesker, bevæger sig mellem det hellige og det profane, så er det klodset formuleret, og hvis det er noget andet, er det i hvert fald ikke gået op for anmelderen og vil næppe heller gøre det for de fleste gymnasieelever. Om Uffe hin spage siges

Anmeldelser

det, at almindelige sværd er for svage til hans »kongemana« (s. 22), skønt det eneste, man kan udlede af Saxo, er, at Uffe er stærkere, end folk er flest. At tale om kongemana i denne forbindelse er kun mystificerende, uden at der er tale om nogen udvidet erkendelse for den interesserede læser. Med mindre man virkelig kan opnå klarhed ved at bruge et begreb, der er fremmed for læserskaren, bør man principielt undgå det, og hvis det oven i købet slører mere, end det opklarer, er det faktisk ret så uhensigtsmæssigt at tage det i anvendelse. For det kan vel ikke være brugt, for at selve fænomenet »religion« og især »den«, naturfolkene og nordboerne har, skal gøres til noget »mystisk« og meget, meget fremmed (som om det ikke var fremmed nok uden brug af forældede begreber)?

Når nordboerne anses for at have en religion som naturfolkene, så skyldes det altså, at også de opererede med manaagtige begreber - at deres opfattelse af verden var »af samme religiøse karakter som den, vi kender fra naturfolkene« (s. 20), og desuden, at der var tale om et slægtssamfund (s. 88 ff.). Hvad det første angår, er det som sagt et uklart og forældet syn på naturfolkene, der ligger til grund, og hvad slægtssamfundet angår, er der også adskillige problemer i forhold til en bestemt »religiøs karakter«. Man kan vel i det hele taget sætte spørgsmålstegn ved, om en betegnelse som »slægtssamfund« siger ret meget, når bortses fra politisk historie, og under alle omstændigheder forekommer det ikke acceptabelt at karakterisere et folks religion på basis af, om vi står over for et slægtssamfund eller ej. Slægten spiller faktisk en stor rolle, med blodfejder, hævn osv. både på Korsika i nyere tid og i f.eks. mange muslimske områder, hvor den centrale administration kun spiller en underordnet rolle. Men det gør dog hverken kristendommen eller islam til »naturfolks religioner«. Vikingerne kendte for det første skriften, for det andet havde de mange »internationale« kontakter og for det tredje var kongemagten allerede ved vikingetidens begyndelse så stærk, at det med »slægtssamfundet« i hvert fald kræver en nærmere forklaring. Bortset fra betænkningen for gymnasium og HF kan der således ikke være mange grunde til at kalde vikingernes religion for en »naturfolks«-religion. Og det burde folk, der sidder og laver betænkninger, faktisk tænke lidt over.

På trods af den her rejste kritik vil jeg dog ikke desto mindre mene, at Uffe Hartvig Larsens bog er anvendelig. Det skyldes som sagt det

rige tekstmateriale og de, trods en række faglige svipsere, mange brugbare oplysninger i såvel indledning som noter, der nok kan føre såvel lærere som elever ind i væsentlige aspekter ved vikingernes fascinerende verden.

Den nævnte, tilsyneladende ureflekterede brug af »mana« går også igen i Aase Koefoed og Morten Warminds *Old var årle* (hvordan man kan få sig selv til at give en bog den titel, forekommer anmelderen helt uforståeligt), men termen indtager dog en noget mere beskednen plads her end i *Vikingernes religion og livsanskuelse*. Til gengæld er det lige så uigennemskueligt, hvad forfatterne vil bruge den til overhovedet (f.eks. s. 9 og 67). Bortset herfra er det dog en god bog, vi her har fået. Der er knap så fyldige tekster som i den forrige, hvad der naturligvis snævrer mulighederne ind i forhold til denne, men der er nok endda til adskillige undervisningsforløb. Teksterne er glimrende oversat af Morten Warmind til et absolut læseligt dansk. Nogle steder kan den spidsfindige kritiker have et par indvendinger (hvorfor f.eks. ikke oversætte »gefinn« i *Hávamál* 138 med »givet« i stedet for »ofret«, hvad der både ville være mere tekstnært og samtidigt neutralt i forhold til den væsentlige diskussion, der har stået om, hvorvidt denne og de følgende strofer er at betragte som et offer eller en initiation), men det er og bliver dog småting. Teksterne må således siges at være både kvalitativt og kvantitativt tilfredsstillende. Det sidste forekommer ikke helt at gælde for indledningerne. De er meget korte, og - vil jeg mene - ikke i stand til at give eleverne de fornødne realia til at få maksimalt udbytte af teksterne. Det skal for en ordens skyld tilføjes, at der ikke gives uddybende noter. Det, der står, kan der imidlertid ikke indvendes meget imod, bortset fra at de usikkerhedsmomenter, der meget ofte er tale om, når vi beskæftiger os med kilderne til nordisk religion, ikke just bliver fremhævet, men det er måske pædagogisk udmærket. Nogle småfejl kan man også finde, når det f.eks. på s. 97 hævdes, at Snorres kongesagaer (*Heimskringla*) er forfattet ca. 1220, medens der på s. 111 står, at de er fra 1214, og i indledningen (s. 37) at de er forfattet »nogle år senere« end hans Edda fra 1220 (det sidste er det korrekte).

Inden vi forlader teksterne og tekstindledningerne, skal jeg blot komme med et hjertesuk: Hvorfor belemres med Grønbechs essay om kulturdramaet, endog med status som tekst? For det første forekommer det pædagogisk forkert at indsætte en tolkning midt i det hele, og for det

Anmeldelser

andet er der næppe nogle forskere, der nu om stunder kan tage hverken Grønbechs udlægninger af de involverede myter eller hans opfattelse af kultudramaet i det hele taget alvorligt. At hans berømte intuition slog til i forbindelse med andre felter er nok muligt, men hans udlægning af de to myter er og bliver fuldstændig vilkårlig og kan kun tjene til at forlede svage sjæle.

Forud for teksterne, der som sagt alle er forsynet med (for) korte indledninger, gives der en historisk oversigt med henvisninger til en del af teksterne. Også den er kort, idet den på ca. 30 sider søger at give et rids af perioden fra den ældre stenalder til kristendommens indførelse. Ikke desto mindre er det i det store og hele udmærket gjort, når vi tager i betragtning, at vi stort set ikke ved noget som helst om religionen i de ældste perioder, og at nogle af tolkningerne derfor er så usikre, at det er et spørgsmål, om vi overhovedet bør fremsætte dem over for forudsætningsløse læsere.

Afsnittet s. 30-39 hedder »Teksternes tidsalder« og er særdeles oplysende, om end med et par »smuttere«. Skulle Absalon have flyttet ærkebispesædet fra Lund til Roskilde (s. 35)? Er der slet ingen helte-digte i Den ældre Edda (s. 36)? Igen dog småting.

Bogen slutes af med en forskningshistorisk oversigt, hvad der må siges at være en rigtig god idé, som man savner i stort set alle andre tekstsamlinger. Oversigten giver således et indblik i, hvor forskelligt den førkristne nordiske religion har været opfattet, alt efter hvilke teoretiske og metodiske tilgange den enkelte forsker har haft. Også her må man imidlertid indvende, at den er for kort til, at de nævnte hovedpositioner kommer til deres fulde ret.

Alt i alt er det dog som nævnt en udmærket bog, vi her har fået i forhold til de undervisningsmæssige sammenhænge, den sigter imod, og den kan dermed absolut anbefales.

For at vende tilbage til mine indledende bemærkninger om, at én bog ville have været at foretrække frem for de to, der nu foreligger, skal jeg uddybe synspunktet ganske kort. For en kombination af de to tilgængsvinkler, som forfatterne har valgt, taler, at den første bog er langt mere fyldig i den generelle indledning, ligesom dens tekstnoter er en god idé. Til gengæld er oversættelserne i den anden bog generelt bedre, og dens historiske oversigt er langt at foretrække frem for det lidet bevendte afsnit om naturfolks religion, som vi får i den første.

Anmeldelser

Under alle omstændigheder har vi dog med disse to bøger fået nogle hjælpemidler til brug for undervisningen i gymnasium og HF, som er vigtige, og som vil være fyldestgørende for den lærer, der vil ulejlig sig med at sætte sit personlige præg på undervisningen, og som kan forholde sig rimeligt distanceret til de mere eller mindre usikre tolkninger, som fremsættes i begge bøger, og som aldrig vil kunne undgås inden for feltet nordisk religion.

Jens Peter Schjødt
Adjunkt, mag. art.
Institut for Religionshistorie
Aarhus Universitet

* * *

Armin W. Geertz, *Du er slave, ej menneske: Vestafrikansk religion i Amerika*, Forlaget Musagetes, Vejle 1989, 157 sider, 98 kr.

Interessen for afroamerikanske religioner er i kraftig stigning herhjemme. Der er derfor ingen tvivl om, at Armin W. Geertz' nye bog imødekommer et behov, ikke blot i gymnasieskolen, som den primært sigter på, men også i en bredere offentlighed. Det er en ræsonneret materiale-samling i et fornemt udstyr, smukt trykt med en række spændende og undervisningsegne farvefotos af *Steven Vertovec*. Bogen følger *yorubas* religiøse tradition fra dens liv i hjemlandet i Vestafrika over en synkretistisk fase i Vestindien til en meget bevidst og helt moderne renæssance i *Oyotunji*, det genopstandne Oyo, i USA.

Det er blevet standard for undervisningsbøger til religion i gymnasiet, at de sammensættes af udvalgte tekster, dvs. både religiøse tekster og udtog af relevant faglitteratur. Det har både fordele og ulemper: der kan på denne måde gives et rigere facetteret, men til gengæld også mindre sammenhængende billede af emnet, end det er muligt i en traditionel lærebog. Under alle omstændigheder stiller fremgangsmåden store krav til redaktion og forbindende tekst. - Denne bog bryder ikke radikalt med denne standard, men udmærker sig dog ved to sammen-

Anmeldelser

hængende afsnit skrevet specielt til denne bog: *Marianne Mulvad Poulsens* om Yoruba-religionen i Vestafrika og *Verner Madsens* om slavehandelen. Hertil kommer, som en del af det 10 sider lange forord, Armin Geertz' indføring og oversigt over indholdet af samtlige bogens tekster.

Marianne Mulvad Poulsens afsnit om Yoruba i Vestafrika bygger på solid og detaljeret viden, men har måske netop derfor fået et lidt kompendieagtigt skolemesterpræg. Der er imidlertid ingen tvivl om, at afsnittet udgør en vigtig baggrund for læsningen af teksterne. Valget mellem en fremstilling, der dækker alle væsentlige emner, og en mere ræsonneret og centreret form er altid en stor vanskelighed, når man på få sider skal skildre en religion. Men i en skolebog løber man med kompendieformen den risiko, at eleverne sidder tilbage med det indtryk, at yoruba tror og gør mange sære og absurde ting. Her kunne en centreret om den balance mellem skæbnetroen og tricksteren Eshu, som er så karakteristisk for yoruba, have skænket forståelse til meget store dele af stoffet. Derfra kunne man via divinationen arbejde sig frem til ofrene, gudsbegrebet, menneskeopfattelsen m.v. - altsammen emner, som Marianne Mulvad Poulsen behandler præcist og solidt, men uden den sammenhæng, som rummer et stort stykke af yoruba-religionens egenart.

Verner Madsens afsnit om slavehandelen danner overgang til behandlingen af yoruba-religionen i den nye verden. Det er et velskrevet og spændende stykke historie, der både giver plastiske skildringer af slavehandelens barske realiteter og forståelse af de økonomiske forudsætninger for både handelen, slaveriet og slaveriets ophævelse.

Bogens udvalg af tekster spænder fra yoruba-myter og kultbeskrivelser til udtog af monografier og artikler. Det er foretaget med skønsomhed og megen sans for, hvad der kan sammenholdes og perspektiveres i undervisningen. Man kan undre sig over, at religiøse tekster ikke spiller en større rolle, men her må opgavens vanskelighed fremhæves. Der findes både samlinger og spredte enkeltpublikationer af originale *odu*-tekster, dvs. divinatorisk litteratur med mytisk stof og offeranvisninger. Men disse tekster er så kommentarkrævende, at de næppe i større antal vil kunne indgå i elementære og begrænsede undervisningsforløb. Når det gælder myter, står valget oftest mellem følsomme gendigtninger og referater. Til det afroamerikanske stof er mangelen på primære religiøse

tekster endnu mere slående. I denne situation har Armin Geertz truffet en række indsigtfulde og velgennemtænkte valg. I skoven af teoretiserende litteratur er det ofte svært at finde nøgterne kultbeskrivelser uden indbyggede tolkninger; Armin Geertz har fundet udmærkede eksempler af passende overskuelighed, f.eks. hos Adedeji (nr. 5) og Simpson (nr. 14).

Et rent *clou* i mange slags undervisningsforløb er afsnittet om Oyotunji Village i South Carolina. Teksterne hertil stammer fra C. M. Hunts disputats, men er letlæste og ganske ligefremme beskrivelser. Kultureksperimentet i Oyotunji er et storslået eksempel på genoplivelse af tradition og på intrikate kulturtilpasningsprocesser. Ikke mindst redegørelsen for kønsrolledebatten i Oyotunji vil være diskussionsudløsende på en både fornøjelig og givtig måde.

Som allerede nævnt finder man introduktionerne til de enkelte tekster samlet i form af en oversigt i forordet. Det er en ny form, som måske kan have visse fordele, men den er ikke bekvem, når man arbejder med teksterne. Små introduktioner og forbindende tekst i kursiv havde lettet overblikket og frem for alt understreget, at læseren står over for et *udvalg* af materiale. Især fordi udvalget er så godt og sammenhængende, er der risiko for, at det hele går i ét for mindre opmærksomme elever (hvoraf der mig bekendt endnu findes nogle stykker).

Sådanne pedantiske indvendinger bør dog ikke tilsløre, at der med *Du er slave, ej menneske* er taget hul på et spændende nyt kapitel i religionsfagets skolebogs litteratur. Det er en bog med overordentlig rige muligheder, også for tværfaglige undervisningsforløb.

Jørgen Podemann Sørensen
Adjunkt, mag. art.
Institut for Religionshistorie
Københavns Universitet

* * *

Anmeldelser

Jørgen Podemann Sørensen, red., *Skriftløse folks religioner. Traditioner og dokumenter*, Gads Forlag, København 1988, 248 sider, 238 kr.

Bogen er en artikelsamling skrevet af en række forskere, etnografer, filologer, religionshistorikere og religionssociologer fra universiteterne i København, Århus og Lund. Ni forskellige folks religioner fra hele verden præsenteres i hver sit afsnit.

Det er bogens erklærede hensigt at lade de enkelte folk selv komme til orde gennem deres egen mundtlige tradition: myter og sagn, bønner og hymner. Disse kilder suppleres med en anden form for kilder, karakteristisk for studiet af skriftløse folk: etnografiske beretninger, spændende fra missionærens indberetninger til feltforskeres iagttagelser. Andre kildetyper ses også inddraget i form af selvbiografisk materiale og dialoger.

Som undertitlen antyder, udgør kildematerialet hovedparten af artiklernes indhold. Hvert af de ni afsnit indledes med en redegørelse for de væsentligste træk i det pågældende folks materielle og åndelige kultur og for kildernes tilblivelse, historie og form. De enkelte tekster, der enten er oversat fra originalsprog eller fra andet sprog, er forsynet med en kort indføring, kildekritiske bemærkninger og realkommentarer. Litteraturlisten oplyser om kilder, almene værker og speciallitteratur.

I et indledende afsnit redegør Jørgen Podemann Sørensen for nogle muligheder for sammenlignende studier af disse folks religioner. Efter at have fulgt opfattelser af »den primitive tanke« et stykke af vejen gennem forskningshistorien præsenteres forskellige metoder til analyse af teksttyper, enkeltfænomener og fænomenkomplekser inden for nogle af fagets traditionelle studieområder: myter, ritualer og shamanisme. Eksempler på afdækning af myters strukturer viser hen til myten som verdensbillede og forbillede i en given kultur. Rituel adfærd belyses i en gennemgang af overgangsriter, kultudrama og offer. I shamanismen er afholdelse af seancer det centrum, ud fra hvilket al anden shamanistisk virksomhed får sin betydning, hvad enten forskeren fokuserer på de indre eller ydre aspekter af seancen og betragter den som udtryk for en ekstaseteknik eller en rolletagningsteknik. Det er velkomment, at afsnittet afrundes med nogle generelle betragtninger over kulturmødet. Skriftløse kulturer er, som andre, også kulturer i forandring, enten det nu har sin årsag i interne forhold eller i mødet med andre kulturer.

Med *Anker Steffensens* afsnit om *samernes* religion imødekommes et årelangt behov for en tekstsamling på dansk, da det har vist sig vanskeligere end som så at gå til de gamle kilder på svensk, norsk og latin fra 1600- og 1700-tallet. Fremdragelse af en tekst tilbage fra 1200-tallet forekommer at være noget af et kup! Steffensen har lagt hovedvægten på tekster, der omhandler offer, divination og shamanisme. Den omhyggelige omgang med offerdyrenes knogler genkendes fra andre kulturer i de cirkumpolare områder. Det samme gælder karakteristiske træk i shamanismen. Gengivelse af påmalede mytologiske figurer på et trommeskind eksemplificerer den udbredte brug af trommen som divinatorisk redskab.

Kirsten Refsing skriver om *ainu-folket*, en etnisk minoritet i det nordlige Japan, hvis sprog på det nærmeste er uddødt. Refsing fokuserer på det gensidige afhængighedsforhold, der er mellem guder og mennesker, og som klart kommer til udtryk i bjørnekulten, der her kan studeres i to centrale og informative tekster om bjørneguden og om bjørnefesten ledsaget af fotos. Dette gensidige forhold fremgår også af to andre tekstgrupper: beskrivelser af de omhyggeligt udførte begravelsesritualer og af besættelser, hvor helbredelse søges ved uddrivelse, udført af f.eks. shamaner, og ved bøn om hjælp fra guderne.

Jørgen Podemann Sørensen præsenterer i sit andet bidrag *andamanerne* på grundlag af to omfattende feltarbejder udført før og kort efter århundredskiftet. Andamanerne beboede (de er nu delvist uddøde) en øgruppe af samme navn i Det indiske Ocean. Myterne er mange og beretter om urtiden, de første mennesker og forfædre, om kulturens oprindelse, om guden/gudinden og naturkræfterne, katastrofer og genskabelser og dødens oprindelse. Som en godbid bringes myter om ildens oprindelse i hele seks varianter. Rituallivet kommer til udtryk i dramatiske danse, f.eks. i skildpaddedansen, der indgår i den unge mands initiation til voksenlivet. Tekstudvalget viser rituel kropsbemaling som et markant træk såvel i initiation som i de omfattende begravelsesceremonier.

J. Prytz Johansen skriver om *maori*, New Zealands oprindelige, polyneisiske befolkning, i hvis kultur ord og begreber som mana og tabu hører hjemme. Kilderne går tilbage til midten af forrige århundrede. Et større udvalg af myter og ritualbeskrivelser giver et detaljeret indblik i kulten omkring bataterne, de søde kartofler, og deres dyrkning. For øvrigt et af

Anmeldelser

de få eksempler i bogen på agerbrugskult. Oprindelsesmyter om bataterne danner baggrund for forståelse af de mange ritualer og besværgelser, der ledsager markernes tilplantning og afhøstning.

Tove Tybjerg står for afsnittet om *kwakiutl*-indianerne, en af grupperne blandt nordvestkystindianerne, baseret på kilder indsamlet fra 1880'erne og frem og på et par selvbiografier. Ni informative illustrationer indgår i kildematerialet. Tybjergs klare redegørelse for nøgleord og -begreber letter adgangen til det brede udvalg af tekster og dermed til de indre sammenhænge i nok så komplekse forhold i *kwakiutl*-kulturen. Bl.a. forholdet mellem menneske, slægt og stamme og de mytiske forfædre og den helt centrale institution *potlatch*: gavegivningsfesten og de mange ceremonielle begivenheder, den indgår i. Gennem en længere tekst følges de enkelte faser i initiationen af en ny kannibaldanser under vinterceremonien.

Armin Geertz har redigeret afsnittet om *huichol*-indianerne, der lever isoleret i Mexicos højland. Kilderne er først indsamlet i dette århundrede. Som Geertz fremhæver, er den årlige valfart til *Wirikuta*, flere hundrede km nordøst for *Huichol*-landet, det mest konkrete udtryk for dette folks verdenssyn og livsopfattelse. Hovedparten af de alsidigt udvalgte tekster kan relateres til denne valfart. Med forbillede i en af gudeforfædrenes rejse til *peyote*-kaktussens land leder en shaman nutidens *huicholer* frem til *Wirikuta* med det formål, som det siges, »at finde vort liv«. Indsamlingen af *peyoten* finder sted rituelt ageret som en hjortejagt.

Niels Fock besøgte midt i 1950'erne *waiwai*, en ganske lille gruppe indianere (ca. 200) på grænsen mellem Guyana og Brasilien. I tre afsnit redegør Fock for hovedelementerne i *waiwai*s religiøse univers: kosmologi og livsopfattelse, animistiske forestillinger og shamanistisk praksis. Fock fremhæver fælleshuset som en miniature af kosmos og påviser de overensstemmelser, der er mellem opdelingen af huset og af omverdenen i såvel vertikale som horizontale lag og zoner. Tekstudvalget koncentrerer sig om den største af årets fester med en længere myte om *Shodewika*, den første dansefest, og om *Shodewika*-sangen oprindelse.

Tord Olsson har været på feltarbejde hos *maasaierne* i Kenya 1972-74. Olsson karakteriserer dette hyrdefolks religion som entydigt mono-teistisk, helt domineret af gudstroen og gudsdyrkelsen, og redegør for en særlig genre af bønner og hymner, »sange til Gud«. Olsson peger på den

spænding, der, alt efter hvilke teksttyper man går til, kommer til udtryk mellem »gudens naturaspekt og personlige eller antropomorfistiske udformning«. To længere tekster i samtalen form bevæger sig vidt omkring, fra mytiske skabelsesberetninger til religiøs adfærd i dagligdagen. Kristen indflydelse skimtes i visse passager.

Roland Hallgren har i sit afsnit om *yoruba*-folket, der i alt udgøres af ca. 25 millioner, valgt kilder fra Nigeria. De mange forskellige teksttyper fra ældre og nyere tid er med til at illustrere den bredde og mangfoldighed, der er i *yorubareligionen*. Som formidlere mellem guden *Olurun* (eller *Olodumare*) som en »*deus otiosus*« og menneskene er større grupper af underordnede guddomme, *orisha*, knyttet til snart sagt alt lige fra naturkræfterne og næringslivet til fødsel og død. Eller guddomme knyttet til rituallivet: i huskulten, i ofringer og fester og i de udviklede divinationsformer. En særlig tekstgruppe belyser islams og kristendommens tilstedeværelse.

Der nås meget på den begrænsede plads for de enkelte folk. De enkelte forfattere har grebet opgaven forskelligt an, bl.a. betinget af kilderne, men mere vidtspændende end ovenstående korte præsentation af de enkelte afsnit lader ane. Det er lykkedes i alle afsnit at præsentere længere centrale tekster og samtidig at tilgodese en kontekst, der muliggør et forsvarligt studium af det enkelte folks religion. Det skyldes ikke mindst de uundværlige indføringer til teksterne; her er megen viden og mange værdifulde iagttagelser lagt ned, ofte i ganske komprimeret form. Alt i alt kommer teksterne omkring en bred vifte af emner som kosmologi, guder og mennesker, det ceremonielle år, initiation, fødsel, død og begravelse, forfædre, sygdom og helbredelse, divination, shamaner, religionsmøder, kultursammenstød m.m.

Bogen er en undervisningsbog. Da det meste materiale ikke tidligere er udkommet på dansk, yder den hermed et nyt og alsidigt bidrag til »religionsundervisningen på alle trin og for den alment interesserede«, som er de angivne målgrupper. Det er jo ganske vidtfavnende, men der sigtes formentlig på niveauer spændende fra HF og gymnasium til universiteternes grunduddannelse. Det er en undervisningsbog, en brugsbog, der kræver noget af sine brugere. Der stilles undertiden ganske store krav til evnen til nærlæsning og fordybelse, men anstrengelserne belønnes så i form af nye indsigter og muligheder for perspektivering.

Den til tider meget kompakte form, stoffet har måttet præsenteres i,

Anmeldelser

kunne for flere afsnits vedkommende være brudt op med illustrationer, og det med illustrationer af ganske forskellig art. Nogle afsnit er heldigvis illustrerede, kwakiutl-afsnittet er klaret forbilledligt, men omkring halvdelen har ingen illustrationer og har hermed ladet flere muligheder for dokumentation, anskueliggørelse og formidling ligge. For slet ikke at tale om, at man herigennem kunne have arbejdet med et udvidet kildebegreb. Et oversigtskort ville have afhjulpet savnet af detailkort i godt halvdelen af afsnittene. En lidt mere udførlig indholdsoversigt, meddelende de enkelte delafsnits overskrifter, ville have lettet orientering rundt i de enkelte afsnit, da udarbejdelse af indeks næppe er gennemførligt for en artikelsamling af nærværende art. Der savnes en kort præsentation af de enkelte afsnits forfattere.

Afslutningsvis vil jeg komme lidt nærmere ind på bogens titel og de overvejelser, der har ført til anvendelse af betegnelsen »skriftløse« folk, de folk der tidligere er blevet kaldt »primitive« og vel stadig omtales som »naturfolk«. Det skal lige for en ordens skyld indskydes, at betegnelsen »skriftløse« ikke er opfundet til lejligheden, men har været anvendt inden for faget og tilgrænsende fagområder i årtier. I indledningen fremhæver Podemann Sørensen, at »betegnelsen 'skriftløse folks religioner' har den fordel, at den først og fremmest karakteriserer *studiet* af de pågældende folk, ikke deres religions indhold« (s. 7).

Denne vurdering uddybes lidt senere:

Men skriftløsheden er ikke bestemmende for indholdet af et folks religion; den er afgørende for arten af det materiale vi har til belysning af det pågældende folk og i det hele taget for den måde, vi studerer deres religion på. (s. 8)

Det er for mig at se et spørgsmål, om det virkelig er muligt at fastholde denne distinktion: at skriftløsheden viser hen til kildematerialets form, men ikke udsiger noget om indholdet eller er bestemmende herfor. Skriftløse kulturers religioner skal, går jeg ud fra, forstås til forskel fra skriftkulturers religioner. Skriftkulturers religiøse skrifter indgår naturligvis som en vægtig del af det kildemateriale, vi benytter os af i vore studier, men herudover, eller snarere først og fremmest, spiller f.eks. de skrifter, der betragtes som hellige skrifter og åbenbarede bøger, en så central, ja fundamental rolle i de pågældende religioner, at de må siges at være bestemmende, eller i hvert fald medbestemmende, for disse religioners indhold. I lyset heraf, og i sammenligning hermed, glider

Anmeldelser

betegnelsen »skriftløs« nemt fra at skulle karakterisere selve kildesituationen over til at vedrøre indholdet i den religion, i forbindelse med hvilken den anvendes. For øvrigt: set i relation til skrifteres funktion i skriftkultureres religioner *kan* skriftløsheden vel udmærket være bestemmende for indholdet i et skriftløst folks religion!

Er det nødvendigt stadig at anvende en samlende betegnelse for disse folks mange former for religioner, hvis forskelligartethed bogen eksemplificerer på bedste vis? Er tiden ikke inde til at bryde denne »skriftløse« kategori op? Det er der jo i øvrigt allerede eksempler på, titler på udgivelser som »nordamerikanske indianeres religioner« og »afrikanske religioner« haves også på dansk.

Det forekommer mig i den grad problematisk at finde en passende karakteriserende betegnelse for disse så forskelligartede kultureres religioner, at man må stille det spørgsmål, om de overhovedet med vold og magt skal omfattes af én samlende betegnelse. Nærværende artikelsamling sprænger i al sin mangfoldighed og bredde på det nærmeste rammerne for bogen.

Ingrid Müller
Cand. mag.
Institut for Religionshistorie
Aarhus Universitet

* * *

Elaine Pagels, *Adam, Eva og slangen*, Oversat af Lene Sjørup, Hekla Forlag, København 1989, 269 sider, 248 kr.

Elaine Pagels, der nu er professor i teologi ved Princeton, er en af de mange forskere, som efter det epokegørende fund i Nag Hammadi i Ægypten i 1945 af godt et halvt hundrede gnostiske tekster har beskæftiget sig indgående med forholdet mellem kristendom og gnosticisme. Allerede i slutningen af 1960'erne begyndte hun at arbejde med den tidlige kristne gnosticisme, og i første halvdel af 1970'erne publicerede hun to bøger om henholdsvis Johannes og Paulus i gnostisk eksegese,

Anmeldelser

hvorefter hun kom med i arbejdet med den engelske udgave af Nag Hammadi-skrifterne. Kendt i en større kreds blev hun, da hun i 1979 udgav en populærvidenskabelig bog, *The Gnostic Gospels*. Den blev allerede året efter oversat til dansk, fik en meget fin modtagelse og er netop kommet i en ny udgave.

Tabernes evangelier kom bogen om de nyfundne gnostiske skrifter til at hedde i dansk oversættelse, og dermed angives med det samme Elaine Pagels hovedsynspunkt på forholdet mellem kristendom og gnosticisme: Gnostikerne var ikke »fremmede« uden indfødsret i den kristne kirke, de var derimod tabere i en »kirkekamp« - eller rettere udtrykt: en strid om den rette forståelse af, hvad kristendom er. Og i denne kamp var det ikke på forhånd givet, at det var gnostikerne, der skulle tabe; det kunne lige så vel være blevet deres modstandere, og i så fald havde meget i kristendommens og i al senere europæisk historie set anderledes ud. Når det blev den ortodokse kristendom - som Elaine Pagels med et lidt uheldigt udtryk kalder gnostikernes oldkirkelige bekæmpere - der sejrede, skyldes det ikke kun rent interne forhold i den kristne kirke. Der er nemlig ikke blot tale om religiøse og filosofiske, men også - og måske først og fremmest - om benhårde kirkepolitiske interesser i de ortodokses kamp mod gnostikernes teologiske anskuelser. Blot et par af bogens eksempler skal nævnes: Dogmet om Kristi opstandelse, hvis sandhed begrundedes med henvisning til apostlenes øjenvidneberetninger, benyttedes til at legitimere apostlenes efterfølgere, biskoppernes autoritet i kirken; og den monoteistiske Gudsforståelse - i modsætning til gnostikernes dualistiske - understøttede på samme måde biskoppernes magt ved at give en teologisk begrundelse for det såkaldte »monarkiske episkopat«, at hver kirke skulle styres af én, enevældig biskop. Også andre end disse kirkepolitiske interesser spillede ind, f.eks. kønspolitiske. Der var således ofte en snæver sammenhæng mellem på den ene side gnostikernes beskrivelse af guddommen med såvel mandlige som kvindelige udtryk og deres syn på lighed mellem mænd og kvinder og på den anden side de ortodokses beskrivelse af Gud udelukkende i maskuline vendinger sammenholdt med deres opfattelse af kvinden som mandens underordnede, i familien, i samfundet og i menigheden. Det gælder i det hele taget, at politiske - i meget bred forstand - og religiøse interesser går hånd i hånd i udviklingen af kristendommen, og heri er der jo i grunden slet ikke noget

mærkeligt: Det er først en sekulariseret nutid, der opfatter religion og politik som fænomener, der ikke har noget med hinanden at gøre; i ældre tid hang de uløseligt sammen.

Elaine Pagels nye bog, *Adam, Eve and the Serpent* (1988), som Lene Sjørup har oversat til dansk, har samme karakter som *Tabernes evangelier*. Også dén er en alment tilgængelig og velskrevet bog, et stykke populærvidenskab i ordets bedste betydning. Ligesom *Tabernes evangelier* bygger den på en række artikler, som Pagels tidligere har offentliggjort i videnskabelige tidsskrifter og antologier, og som vi her får serveret i en lettere form - dog heldigvis med bibeholdelse af kilde- og litteraturhenvisninger. Metode og tilgangsvinkel er også nogenlunde den samme som i *Tabernes evangelier*: læsning af teologiske, især eksegetiske tekster, med henblik på at klarlægge de deri udtrykte opfattelser, som derefter sættes i relation til den sociale, politiske, religiøse og ideologiske kontekst. At problemstillingen i den nye bog udspringer af Pagels gnosticisme-forskning, er klart nok, og Pagels anfører det også selv (s. 229). Forskellen er, at vægten og synsvinklen nu er forskudt fra den gnostiske til den ortodokse side af kristendommens udviklingshistorie i de første fire århundreder af dens levetid. Det er nu udviklingen af de ortodokse positioner og deres sammenhæng med den sociale, politiske og kirkeligt-ideologiske udvikling, der er sat i centrum, og som følge heraf er hovedkildematerialet ikke længere Nag Hammadi-skrifterne, men den patristiske litteratur, først og fremmest de oldkirkelige teologers kommentarer til og udlægninger af den gammeltestamentlige skabelses- og syndefaldsberetning.

Pagels hovedsynspunkt er, at de ældste kristne læste skabelsesberetningen i Det gamle Testamente som et »frihedsbudskab« om alle menneskers lighed og værdighed, et budskab, der satte dem i stand til at sætte sig op imod den hedenske Romerstat og hele den bestående samfundsorden, men at Augustin i stedet gjorde skabelsesberetningen til et »trældomsbudskab«, et påbud om det syndige menneskes underkastelse under den nu kristne øvrighed, hvis interesser Augustin dermed legitimerede.

Pagels begynder naturligt sin fremstilling med grundlaget og udgangspunktet for det hele, Jesu forkyndelse af, at »Guds rige er nær« (kap. I). Med dette budskab som baggrund kunne først Jesus og sidenhen Paulus opprioritere seksuel afholdenhed på bekostning af ægteskab, fordi cøli-

Anmeldelser

batet stod for *friheden*, muligheden for helt at koncentrere sig om Kristus og Gudsriget, mens ægteskabet modsat repræsenterede bindingen til denne verden og dens krav, stod for *ufriheden* (jf. Mt 19,10-12; Lk 20,34-36; Lk 23,28f; 1 Kor 7). Til skabelsesberetningen refererer Jesus kun en enkelt gang, for at afvise den liberale jødiske skilsmissepraksis (Mt 19,3-9); Paulus benytter den f.eks. til at begrunde sit syn på kvinders deltagelse i menighedsforsamlingerne og i det hele taget til at legitimere kvindens underordning under manden (1 Kor 11, 8f; 1 Tim 2, 12-14). For de senere kristne bliver skabelsesberetningen imidlertid central netop i denne problematik omkring frihed contra ufrihed, hvor friheden er det kristne liv i cølibat, ufriheden livet i det hedenske samfund.

Med dette grundsynspunkt bliver de kristne virkelig »samfundsfjender« og kristendommen et skarpt våben i deres kamp mod den bestående samfundsorden i almindelighed og magthaverne og deres udskejelser i særdeleshed. I kap. II: »Kristne imod den romerske orden« vises det, hvor samfundsundergravende det kristne budskab var og måtte opfattes, og hvorledes kirkefædrene klart benyttede kristendommen nærmest »ideologikritisk«, til at kritisere de romerske herskeres menneskelige og moralske forfald og til at afsløre og fjerne den religiøse legitimering af disse herskere og deres magt. Også her toges udgangspunkt i Genesis. Justin identificerede de hedenske guder, hvis repræsentanter på jorden kejserne var, med de faldne engle, som Gud styrtede ned fra himlen ved tidens begyndelse (jf. 1 Mos 6,1-6). Og f.eks. Clemens af Alexandria pegede klart på den fundamentale årsag til kejsermagts - og dermed faktisk ifølge tidens egen opfattelse hele samfundsordenens - moralske forfald: dyrkelsen af dem som guder, »der selv kun er menneskelige - og ofte den værste slags mennesker!« (s. 89). Bag denne kritik ligger naturligvis skabelsesberetningen i Det gamle Testamente. Med den kunne man angribe dyrkelsen af mennesker som guder, og man kunne angribe enhver form for ulighed mellem mennesker, som f.eks. slaveriet. Og det gjorde man, med formuleringer, der ofte lyder forbløffende moderne og »politiske« (f.eks. s. 98).

Kap. III, der behandler »Gnostiske improvisationer over Genesis«, ligger i direkte forlængelse af *Tabernes evangelier*, men falder faktisk lidt ved siden af denne bogs hovedargumentationslinie, som jo er at vise, hvorledes det *ortodokse* syn udvikles i løbet af de første fire århundreder.

Til dette vender Pagels tilbage med kap. IV: »Jomfruelighedens paradys« genvundet«. Skønt emnet nu er cølibatet, betyder Pagels social-historiske tilgangsvinkel og grundsynspunkt, at det stadigvæk drejer sig om den kristnes forhold - den kristnes frihed i forhold - til det hedenske samfund. Skabelsesberetningen i Genesis læstes nu ikke længere som historien om det første ægteskab, men som en historie om to kyske mennesker, der levede i »jomfruelighedens paradys« - indtil de syndede, blev bevidste om deres seksualitet og blev drevet ud af paradiset, til en lidelsesfuld tilværelse med fødselsveer, arbejde i sit ansigts sved og død. Men det tabte paradys kunne genvindes, ved at gå cølibatets vej. For de kristne blev livet i kyskhed opfattet som udtryk for frihed - frihed fra samfundet og dets forpligtelser. Men for deres hedenske medborgeres synsvinkel måtte sagen naturligvis tage sig helt anderledes ud. Med den antikke opfattelse af forholdet mellem mennesket og dets samfund - hvorefter mennesket var til for samfundet og ikke omvendt - måtte de kristne, der trak sig tilbage fra samfundet, være »idioter«, i ordets oprindelige, græske betydning, ligesom de var »ateister«, fordi de ikke ville dyrke samfundets guder.

I den bibelske skabelsesberetning kunne man finde guddommelig hjemmel for at erklære sig uafhængig af de moralsk fordærvede romerske kejsere. Gud gav nemlig magten til at herske over jorden ikke til kongen eller kejseren, men til *adam*, til mennesket som sådan. Men hvad nu med dette synspunkt fra og med Konstantin, hvor herskeren ikke længere var en hedensk øvrighedsmagt, der forfulgte de kristne, men derimod en kristen kejser, der beskyttede og begunstigede den kristne kirke? Ja, nu sker der det, at man begynder at læse skabelsesberetningen anderledes, ikke længere som et friheds- og oprørsbudskab, men som et lydigheds- og underkastelsesbudskab. Det er Augustin, der er hovedmanden i denne omvæltning, som det vises i kap. V, der meget originalt har fået overskriften »Paradisets politik«. Det er naturligvis syndefaldet og opfattelsen af dettes art, der er det centrale. Augustin gør Adams synd fra en individuel synd, der blot skal tjene til advarsel for Adams efterkommere mod at gøre det samme, til en kollektiv synd, som hviler også på alle hans efterkommere (centralt i Augustins forståelse står en misforstået fortolkning af Rom 5,12, se s. 171 f. og 216). Mens tidligere kristne forfattere havde opfattet Adams synd som bestående i hans ulydighed mod Gud, ser Augustin den som en seksuel synd. Den er

Anmeldelser

udtryk for kroppens oprør mod sjælens herredømme, i form af det spontane seksuelle begær, som ikke er underkastet den frie vilje (Augustin forestillede sig som bekendt, at Adam før sit fald kunne dirigere sit lem helt efter sin vilje, ligesom man bøjer f.eks. en arm). Augustins syn på dette oprør i mennesket kobles direkte sammen med hans syn på mennesket i sin sociale sammenhæng: Det er krigen inden i os, der driver os i krig med hinanden. Som mennesket må styre sit indre, forsøge at tøjle sit seksuelle begær, således må det i det ydre være underkastet andre. Kvinden må være underkastet manden, slaven må være underkastet herren, undersåtten må være underkastet herskeren. I alle tilfælde er der tale om et uundværligt forsvar mod de kræfter, som synden har sat i gang i menneskets natur. For Augustin bliver skabelsesberetningen altså på alle planer - i menneskets indre, i familien, i samfundet, i forholdet til Gud - et vidnesbyrd om, at »mennesket naturligt er skabt således, at det er en fordel for ham at underkaste sig, men en katastrofe for ham at følge sin egen vilje og ikke sin skabers vilje« (s. 170).

Augustin er også hovedpersonen i bogens sidste kapitel, kap. VI: »Naturens natur«. Diskussionen her drejer sig om, hvorvidt naturen er »naturlig« - om eksempelvis døden eller kvindens fødselsveer er noget naturligt for menneskearten ligesom for andre dyrearter, eller om disse fænomener, som skabelsesberetningen vil vide, er en straf over Adam og hans efterkommere menneskene på grund af syndefaldet. Det førstnævnte synspunkt forfægtedes f.eks. af Julian, der var tilhænger af Pelagius og en af Augustins store modstandere, mens det andet synspunkt fremførtes af Augustin. Det, der var på spil, var naturligvis stadigvæk arvesynden og spørgsmålet om menneskets frie vilje. Havde Augustin ret, var det kun Adam, der kunne *vælge* ikke at synde; på grund af hans skæbnesvangre valg, der havde bragt døden og det seksuelle begær og skabelsesberetningens andre straffe over mennesket, var Adams efterkommere frataget friheden til at vælge ikke at synde. Havde Julian ret, hørte f.eks. døden til naturens orden, den var ikke en generel forbandelse, der hvilede på hele menneskeheden på grund af ét enkelt menneskes synd, og hele menneskeheden som sådan var derfor heller ikke i bund og grund fordærvet; følgelig har ethvert menneske friheden til at vælge at synde eller lade være.

Augustins synspunkter på disse ting var præget af hans personlige, tilsyneladende næsten traumatiske erfaringer med sin seksualitet. Men

hvorfor var det så disse ekstreme synspunkter, der sejrede, der blev de herskende i den kristne doktrin? Også her viser forklaringen sig ifølge Pagels, når man ser på den samfundsmæssige kontekst. Augustins synspunkter var til gavn for kirke og stat, idet de med deres understregning af menneskenaturens fordærvelse legitimerede behovet for kirkelige og statslige ledere, for en øvrighed, der kunne holde det fordærvede menneske i skak og tigte det.

At se kristendommens historie i de første fire århundreder af vor tidsregning gennem teologernes udlægning af Genesis 1-3 virker ved første øjekast overraskende. Men i grunden er det et næsten genialt valg. Her i begyndelsen af Det gamle Testamente har vi jo det hele, alle de mest fundamentale relationer i den menneskelige tilværelse: mellem Gud og menneske, mellem mand og kvinde, mellem menneske og dyr, mellem natur og kultur, mellem liv og død. Ved at undersøge forståelsen - og ikke mindst de skiftende forståelser - af disse gamle israelitiske myter får Pagels derfor afdækket helt grundlæggende holdninger til og opfattelser af mennesket som skabning. At disse holdninger og de teologiske og kirkelige stridigheder, som de indgår i, ikke kan ses løsrevet fra deres historiske og samfundsmæssige kontekst, er jo et grundsynspunkt hos Elaine Pagels. Og det er et synspunkt, der åbner mulighed for en frugtbar vekselvirkning mellem de discipliner, der arbejder med kristendommen og dens udbredelse i den græsk-romerske verden i Antikkens sidste århundreder: socialhistorie, politisk historie, kirkehistorie, dogmehistorie, patristik osv. Dét viser den nye bog om muligt endnu klarere, end *Tabernes evangelier* gjorde det.

Som et ekstra raffinement ved den valgte optik i *Adam, Eva og slangen* skal nævnes, at den samtidig kaster indirekte lys over moderne tanker, der bygger på disse, for vores vestlige kultur helt grundlæggende, gammeltestamentlige fortællinger. Det gælder ikke blot f.eks. kristne fundamentalisters brug af skabelsesberetningen imod evolutionslæren og for deres egne sociale og seksuelle holdninger, men også moderne, sekulariseret tankegods - som den ide, at alle mennesker er skabt lige. Pagels bog kommer derfor ikke bare til at handle om Oldkirken, men om udviklingen af anskuelse, der stadig udøver stor indflydelse i vores kultur, hvad enten de optræder i kristen eller i sekular udgave. Især på det sidste punkt er bogen spændende, fordi den klart får påvist, at hele vores moderne opfattelse af det enkelte menneskes autonomi, menne-

Anmeldelser

skerettigheder osv., i langt højere grad, end vi normalt går og tænker på, bundet i kristne ideer.

Pagels bog kan dermed stå som et forbilledligt eksempel på populærvidenskab. Den giver ikke blot en historisk redegørelse for det valgte emne, men får også, ved at sige noget om fortiden, fortalt noget om nutiden. Den formidler ikke bare resultater af historisk og teologisk forskning til en bredere læserskare, den demonstrerer tillige en sådan forsknings eksistensberettigelse.

Per Ingesman

Lektorvikar, cand. mag. et lic. theol.

Institut for Religionsstudier

Aarhus Universitet

* * *

Viggo Mortensen, *Teologi og naturvidenskab. Hinsides restriktion og ekspansion*, Munksgaards Forlag, København 1989, 380 sider, 285 kr.

Siden 1980 har der ved Aarhus Universitet i den uformelle institution FORUM TEOLOGI NATURVIDENSKAB eksisteret et dialog- og mødested for teologer og naturvidenskabsmænd. Viggo Mortensen - én af initiativtagerne til og igennem alle årene én af de energiske organisatoriske anker mænd i foretagendet - forelægger i sin disputats, hvad der vel må betragtes som *hans* udbytte af diskussionen.

Resultatet forekommer mig - trods den gemytlige tone, Viggo Mortensen anlægger - nedslående. Thi *dels* må man spørge, om den tese om en gensidig »venlig vekselvirkning« imellem teologi og naturvidenskab, som Viggo Mortensen gør sig til talsmand for, ikke snarere er udtryk for en ønskedrøm end for nogen etableret realitet, *dels* må man - også på baggrund af bogen selv - spørge, om den teologi (eller for den sags skyld den naturvidenskab), der måtte kunne resultere af en sådan vekselvirkning, når alt kommer til alt, ville være værd at samle på.

Med denne indledning har jeg måske nok noget forbenet lagt mig fast på det teologisk-filosofiske grundsynspunkt, som Viggo Mortensen

betegner som det 20. århundredes »standardmodel« for synet på forholdet mellem teologi og naturvidenskab, og som han - under titlen »restriktion« - akkurat ønsker at gøre op med.

Bogen falder i tre dele. I del I skildrer Viggo Mortensen udmærket, hvordan forholdet imellem teologi og naturvidenskab historisk set er forløbet i tre faser, der rammende kan beskrives som et forløb fra *enhed* over *konfrontation* til *adskillelse*.

For den moderne naturvidenskabs pionerer - frem for alt Kepler, men i og for sig også Newton - bestod der ingen konflikt imellem videnskabelig naturforskning og religiøs kosmologi. Verdensbilledet udgjorde en enhed, og naturvidenskabsmanden kunne i sine mere lyriske øjeblikke forstå og artikulere sin indsigt i naturens lovmæssigheder som lovsang til Skaberen.

Fra og med den franske oplysning associeres naturvidenskab imidlertid med religionskritik, og med stigende hast i løbet af det 19. århundrede tvinges teologien ind i stadigt mere pinlige tilbagetogsfægtninger i forholdet til naturvidenskabens stærkt ekspanderende forklaringskraft. Nok så meget som den deterministisk-mekanistiske fysik, der trods alt havde ladet deismens »urmagerteologi« bestå, er det nok den darwinistiske biologis anfægtelse af menneskets kosmiske særstilling, der anbringer teologien i en ydmygende position i forhold til en undertiden meget aggressiv materialistisk-naturalistisk verdensanskuelse.

I løbet af det 20. århundrede er den markante frontstilling, som bestod ved udgangen af det 19. århundrede, rigtignok mærkbart lettet.

Det skyldes givetvis ikke, at naturvidenskaben ikke i vort århundrede fuldt så vel som i forrige århundrede både inden for fysik og biologi har fejret triumfer og er gået sin sejrsgang. Ej heller skyldes det fraværet af toneangivende kulturstrømninger som den i århundredets anden fjerdedel meget indflydelsesrige logiske empirisme, der just under urgering af (natur)videnskabens erkendelses- og sandhedsmonopol har forvist teologiske udsagn til meningsløshedens sfære.

Grunden er snarere, at teologien fra og med den dialektiske teologi i radikal nybesindelse på sin egen sag mente sig bedst tjent med et fundamentalt afkald på enhver form for apologetik og fra og med Bultmanns afmytologiseringsprogram uden sværdslag overlod kosmologien til videnskaberne for at restringere teologiske udsagns meningsfulde kontekst til eksistenstolkningens sfære. I århundredets anden halvdel har det nok

Anmeldelser

også bidraget adskilligt til mildnelse af det almindelige kulturelle klima, at den interne videnskabsteoretiske debat efterhånden opblødte nogle af de mest selvsikre positivistiske dogmer, og at den moderne naturvidenskabs skræmmende teknologiske anvendelsesperspektiver (kernevåben, genmanipulation, forstyrrelse af økologiske balancer) blandt forskerne selv genvakte sansen og respekten for den refleksion over værdispørgsmål, som er opbevaret i den humanistiske og teologiske tradition.

I hvert fald er hovedindtrykket, når man her hen imod århundredets slutning betragter forholdet imellem teologi og naturvidenskab, at der er indtrådt en slags våbenstilstand, hvor man reelt har delt virkeligheden imellem sig og i det mindste lader hinanden i fred uden på den anden side måske at bekymre sig synderligt om indbyrdes kommunikation.

Det er denne tilstand, Viggo Mortensen betegner som *adskillelsens* situation, og som han på teologiens vegne ønsker at rokke ved. Hans opfattelse er i al korthed den, at skilsmissen og ikke mindst bodelingen har været lidt for smertefri. Den har - som han ser på sagen - først og sidst pålagt den teologiske diskurs en *restriktion*, som den ikke kan være tjent med.

Nu er der imidlertid - som det også blev fremført ved forsvarshandlingen - noget dybt problematisk ved hele denne rumlige metaforik omkring grænsedragning, laddeling, restriktion, ekspansion etc. Vil man ikke være obskurantist, kan man ikke a priori unddrage *noget som helst* videnskabelig undersøgelse. Tilsvarende indbefatter den menneskelige eksistenstolkning ret forstået menneskets erfaringer med den *totale* virkelighed. Grænsen imellem teologi og naturvidenskab kan for så vidt ikke trækkes *regionalt*, men alene *kategorialt*. Differensen imellem naturvidenskabelig og teologisk diskurs er i strengeste forstand ikke en differens i genstandsområde, men en differens imellem kategorialt forskellige aspekter på den ene og samme virkelighed. Det er netop en differens imellem forskellige *diskurser* eller - meinetwegen - »sprogspil«.

Viggo Mortensen *refererer* dette synspunkt, der jo også kunne formuleres ved hjælp af Bohrs komplementaritetsbegreb, og som - måske også af dén grund - fra Barth til Sløk har været det 20. århundredes »standardmodel« for synet på forholdet imellem teologi og naturvidenskab. Men det trænger ikke rigtig *ind* hos ham, skønt det synes mig formuleret med et væsentligt større teologisk, filosofisk og videnskabsteoretisk klarsyn end Viggo Mortensens eget.

Viggo Mortensen anerkender synspunktets renfærdighed, men hans indvendinger er i alt væsentligt to: dels at synspunktet fører til en immunisering af teologien i neoortodoks uanfægtelighed, dels at synspunktet ikke tager naturvidenskabens ekspansivistiske træk alvorligt.

Immuniseringsanklagen forstår jeg overhovedet ikke. I hvert fald hos Bultmann står det klart, at intet - end ikke trosafgørelsen selv - er unddraget videnskabelig undersøgelse. Pointen er blot den - kunne man sige -, at en afgørelse ikke kan *analyseres* i samme øjeblik, som den *træffes*. Bohr har præget den dybsindige formulering, at vi på én gang er tilskuere til og deltagere i livets skuespil. At vi ikke kan være begge dele i samme åndedrag, deri består akkurat komplementariteten. I nyere filosofi er den samme sag i øvrigt gennemgående i f.eks. Habermas' fundamentaldistinktion imellem (empirisk-videnskabeligt) »Beobachterperspektive« og (hermeneutisk-kommunikativt) »Teilnehmerperspektive«. I sin yderste konsekvens er Bohrs *filosofiske* indsigt egentlig den, at en sluttet og universel - dvs. konsistent selvrefererende - videnskabelig naturalisme i strikte forstand er en *umulighed*.

Hermed har jeg i og for sig også allerede taget stilling til spørgsmålet om naturvidenskabelig ekspansivisme, men lad mig lige en passant påpege det paradoksale i, at Viggo Mortensen kan anklage andre for immunisering, men for sit eget vedkommende øjensynligt gerne vil have oprettet et helle, som skulle være fredet for naturvidenskabelig invasion. Der er en legitim forstand, i hvilken videnskaben er ekspansiv, og hvor ingen - ej heller Viggo Mortensen - gør klogt i at oprette aprioriske barrierer for den. Det er enhver videnskabs gode ret at forsøge at udstrække sine metoder, så langt de rækker. Kun gennemførelsen af forsøget kan afgøre, hvor grænsen går. Og det skal videnskabsmændene nok selv finde ud af. De har det nemlig med at være fikserede på eksakt definerede problemstillinger og at bøje sig for kendsgerninger.

For så vidt forekommer det mig en letkøbt og sagligt uvederhæftig insinuation, når Viggo Mortensen tilskriver naturvidenskaben en ekspansivistisk megalomani. *Ordentlige* videnskabsmænd - og da ganske specielt naturvidenskabsmænd - plejer at være nøgterne folk med meget stringente begreber om deres metoders grænser og deres resultaters rækkevidde. Bohr turde være exemplum instar omnium.

Noget helt andet er den form for naturalistisk ideologi, som i livsanskuelsemæssigt øjemed og med løsagtig og spekulativ ekstrapolation

Anmeldelser

strækker et givet naturvidenskabeligt vokabular og begrebsapparat langt ud over dets veldefinerede og præcise anvendelsesområde. Desværre er det dét, resten af Viggo Mortensens bog handler om. Det kan være meget godt og fortjenstfuldt, at Viggo Mortensen her råber vagt i gevær, men det har blot ikke noget med forholdet mellem teologi og *naturvidenskab* at gøre.

I bogens del II er Viggo Mortensen egentlig snarere ude i et kulturkritisk ærinde. Han mener i den moderne debat i sociobiologi, erkendelsesteori, antropologi og etik at finde en almen og stærkt ekspansiv naturaliseringstendens. Fænomenets eksistens skal jeg ikke benægte, om end man - hvis man ikke er eksklusivt fikseret på, hvad der har de amerikanske mediers bevågenhed - nok kan betvivle, at det i den grad er *intellektuelt* toneangivende i den moderne verden.

Endvidere må det siges, at der i alt dette jo også er legitime momenter. F.eks. er spørgsmålet om *metodologisk* darwinisme i erkendelsesteorien (hvilket er noget principielt andet end genetisk determinisme) en seriøs filosofisk problematik, som nok kunne fortjene nuanceret stillingtagen. Men så er det virkelig skarpsindige tænkere som Popper og Quine, man skal debattere med, og ikke mindre ånder som Konrad Lorenz og E. O. Wilson.

Overhovedet er Viggo Mortensens blik og hele fremstilling stærkt forstyrret af, at han i den grad har sat den *videnskabeligt* set aldeles inferiøre sociobiologi i fokus. Som genstand for *ideologikritik* kan fænomenet - i betragtning af den publicitet, det nyder og ikke mindst selv formår at skaffe sig - måske være interessant, men næppe i nogen anden henseende. Og dét må da siges at være Viggo Mortensens væsentligste fortjeneste, at han har gidet gennemtræve en litteratur, som ingen anden ville røre med en ildtang, og at præsentere dens indhold for en dansk offentlighed, så man ved selvsyn kan få sine værste anelser bekræftet. For mit eget vedkommende må jeg i hvert fald sammenfatte mit indtryk i den - næsten alt for velvillige - karakteristik af Lewontin, som Viggo Mortensen selv citerer (s. 118): at sociobiologien er »an exercise in plausible story telling rather than a science of testable hypotheses«.

Nu kan man så spørge, hvorfor Viggo Mortensen har ofret et så udtalt eksempel på »bad science« en så overvældende opmærksomhed, at han har ment det værd at bruge en hel bog på - med et af hans egne

smagfulde yndlingsudtryk - at gøre det til »sparring partner« for teologien. Den kulturkritiske interesse er her ikke tilstrækkelig forklaring, for så megen indflydelse har fænomenet - Gud være lovet - ikke i vor del af verden.

Jeg er bange for, at forklaringen er, at Viggo Mortensen oprindeligt selv har været stærkt fascineret af naturalistisk tankegang, men så i mellemtiden er kommet på bedre tanker. Eller - værre endnu - spørgsmålet er, om fascinationen endnu helt er ophørt. Det kan man i hvert fald komme i tvivl om, når han - uden at smile - kan behandle en person som R. W. Burhoe og hans tidsskrift *Zygon* med dets fantastiske program for en syntese imellem religion og evolutionsteori. At dette filosofisk dilettantiske konglomerat af puritanisme, scientisme, vulgærpragmatisme og gammelkendt amerikansk politisk ideologi overhovedet indgår i en disputats som noget, man kan tage alvorligt, forekommer mig intet mindre end hårrejsende.

Det må retfærdigvis medgives Viggo Mortensen, at han distancerer sig fra foretagendet. Men det indtryk bliver stående, at han på mere sober og beskeden grund egentlig grundlæggende sympatiserer med en sådan bestræbelse, at han kort sagt er af den opfattelse, at naturvidenskab og én eller anden form for teologisk metafysik i den forstand er størrelser på samme logiske plan, at om ikke en syntese så dog én eller anden slags udveksling dem imellem skulle være mulig.

Dermed er vi fremme ved bogens del III, hvor Viggo Mortensen slutteleg giver sit eget bud på en relationsbestemmelse imellem teologi og naturvidenskab »hinsides restriktion og ekspansion«. Han er her af den opfattelse, at der i K. E. Løgstrups fænomenologiske religionsfilosofi - som det hedder - »ligger byggesten til en model for forholdet mellem teologi og naturvidenskab« (s. 266).

Skønt Løgstrup næppe selv kan siges at have behandlet problemstillingen udførligt og udtømmende, og skønt jeg nødt vil genkalde mig hans ansigtsudtryk, når han hørte udtrykket »model«, vil jeg på ingen måde anfægte det sagligt legitime i, at Viggo Mortensen anstiller den overvejelse, om Løgstrups tænkning ikke skulle indeholde relevante ressourcer for en problemløsning. Slet ikke, når det punkt, Viggo Mortensen (s. 283) knytter til ved, er den tankefigur, som hos Løgstrup optræder under benævnelsen »den forenende modsætning«.

Viggo Mortensen har i hvert fald ret i, at det var en genkommende

Anmeldelser

tanke hos Løgstrup, at tilsyneladende modsætninger kan indgå i en spændingsfyldt enhed, hvor de på paradoksal vis på én gang holder hinanden i live og i skak. Løgstrups bedste eksempel er måske enheden af kompromisløshed og fordomsfrihed, hvis pointe jo er, at kun den radikalt fordomsfrie har ret til og mulighed for genuin kompromisløshed i sin stillingtagen, mens omvendt kun radikal kompromisløshed i viljen til afklaring af en sag hæver genuin fordomsfrihed til noget andet og mere end den blotte tolerance, for hvilken alt er lige gyldigt. Selve vitaliteten og integriteten i en personlig stillingtagen består i, at begge momenter uafkortet er til stede, og dog er de i en vis forstand modsætninger. Løgstrup plejede i den sammenhæng at henvise til den klassiske tonaturlæres formel »uden sammenblanding og uden adskillelse«.

Nu har Løgstrup - mig bekendt - aldrig selv appliceret denne tankefigur på forholdet mellem teologi og naturvidenskab, men jeg finder det ganske rimeligt med Viggo Mortensen at overveje, om det ikke skulle være muligt. Det tror jeg i høj grad, det er. Men det store spørgsmål er, om det ikke lige netop ville føre til bekræftelse af det komplementaritetssynspunkt, jeg ovenfor har gjort mig til talsmand for. Det mener Viggo Mortensen åbenbart ikke. Men det skyldes, at han ganske langsomt og umærkeligt lader Løgstrups begreb om en »forenende modsætning« glide over i Grundtvigs tale om »levende Vexelvirkning«.

Jeg har med sorg bemærket mig, at dette Grundtvigudtryk er blevet noget af et yndlingstopos i nyere dansk teologi, og at det ikke sjældent dukker op på det punkt, hvor man mener sig dispenseret fra at behøve at tænke. I den foreliggende sag bidrager det - for mig at se - ikke til nogen som helst afklaring, men snarere til konfusion. Som så ofte før gør man den erfaring, at når Løgstrups tale skal tilbageoversættes til »grundtvigsk«, står det hele i pinlig fare for at ende i »Bragesnak«. Kort sagt: jeg vil meget stærkt betvivle, at Løgstrups begreb »forenende modsætning« og Grundtvigs tale om »levende Vexelvirkning« dækker samme sag. Lakmusprøven kunne Viggo Mortensen i og for sig selv have foretaget ved at overveje, om koncilsfædrene i Chalcedon virkelig skulle have forestillet sig, at Kristi to naturer står i et indbyrdes vekselvirkningsforhold.

Men nu er det altså »den venlige vekselvirkning«, Viggo Mortensen vil abonnere på som formel for den ønskelige relation mellem teologi og naturvidenskab. Hvad det nærmere skal indebære, bliver rigtignok ikke

særlig klart. Ved bogens slutning nedtones hele præntentionen til, at det er kulturelt vigtigt, at naturvidenskabsfolk og teologer står i *dialog* med hinanden, hvad ingen fornuftigvis kan være uenig i, og hvad jeg mindre end nogen anden skulle falde på at benægte. Men det ser alligevel ud til, at Viggo Mortensen ambitionerer noget mere vidtrækkende og for de respektive parter mere indgribende.

Cirka midt i bogen (s. 166-174) optræder et afsnit »Det evolutionære epos«, hvis genre jeg har svært ved at bestemme, men som af Viggo Mortensen selv i det ved forsvarshandlingen uddelte danske resumé (s. 2) betegnes som et »hjerteblad«. Tekstens litterære ambition er øjensynligt at godtgøre, at det i en slags »mixed« diskurs er muligt at tale teologisk i et sprog, som samtidig tager naturvidenskabelige indsigter til efterretning. Jeg må formode, at det er noget i den stil, forfatteren forstår ved, at moderne teologi kun ved at vekselvirke med naturvidenskaben kan »holde sig i kontakt med den virkelige verden og således være sit kald og virkeligheden tro« (s. 300). Men jeg må samtidig tilstå, at alene litterær stilfornemmelse kan gøre én noget skeptisk over for hele projektet, når artikulationen nærmer sig dette konkretionsniveau. Spørgsmålet er ganske enkelt, om »sammenblandingen« her ikke har fået magten over »adskillelsen«, og om den »blandingsdiskurs«, hvori den tilstræbte »vekselvirkning« her konkret udvirker sig, ikke symptomatisk afslører, at der i et sådant forsøg hverken er gjort sproglig ret over for genuin teologisk eller eksakt naturvidenskabelig tale.

Nu må man anstændigvis indrømme Viggo Mortensen, at langt det meste af den diskussion, han i bogens tredje og sidste del udfolder for at plædere for K. E. Løgstrups »kosmo-fænomenologiske« metafysik som mulig basis for en dialog imellem teologi og naturvidenskab, bevæger sig på et noget mere abstrakt niveau. Der siges i den forbindelse også mange fornuftige ting, f.eks. omkring distinktionen imellem metodologisk og ontologisk reduktionisme, som jeg ikke på nogen måde vil anfægte.

Problemet er vel snarest dét, at Løgstrups egne ytringer til sagen er så relativt spredte og måske også ind imellem dunkle, at det bliver et spørgsmål, hvor langt han kan tages til indtægt. Det gælder som nævnt ikke mindst springet fra at tale om »forenende modsætning« til ligefrem at tale om »levende vekselvirkning«. Et helt andet - og langt mere vidtrækkende problem synes det mig indtil denne dag at være, hvordan det novum, som termen »kosmofænomenologi« repræsenterer inden for

Anmeldelser

fænomenologisk tradition, overhovedet nærmere er at forstå. På baggrund af, hvad jeg er tilbøjelig til at læse som indbyrdes modstridende udsagn hos Løgstrup, forekommer det mig fortsat meget vanskeligt at afgøre, hvorvidt der reelt foreligger skridt til rehabilitering af en før-kantisk metafysik.

Indeholder Løgstrups egne formuleringer således vanskeligheder og dunkelheder, så kan Viggo Mortensen ikke siges at have bragt sagen væsentligt videre i klarhed og præcision. Tværtimod vækker den filosofisk ubehjælpssomme måde, hvorpå enkelte lögstrupske synspunkter gengives, undertiden direkte forbavselse. Hvad mener man - filosofisk set - f.eks. om en karakteristik af Løgstrup som den, at hans position »støtter sig på nogle metafysiske betragtninger« (s. 254)?

På et enkelt punkt drister Viggo Mortensen sig dog til en kritik af Løgstrup. Det gælder Løgstrups tolkning af den biologiske evolutions-teori. Løgstrup har her ytret den opfattelse, at mekanismerne mutation og selektion ikke udtømmende forklarer fænomenet organisk tilpasning. Idet han knytter til ved biologer stående i morfologisk tradition som A. Portmann og St. Vogel, finder Løgstrup det på dette punkt nødvendigt at introducere et metafysisk begreb om »helhedsdannende magt«. Diskussionen i FORUM TEOLOGI NATURVIDENSKAB har øjensynligt overbevist Viggo Mortensen om, at al mulig fagbiologisk autoritet taler for, at en rent funktionel forklaring af fænomenet er mulig, og at Løgstrup således er kommet til »at slå følge med en tvivlsom biologi« (s. 282).

Da jeg selv ved en tidligere lejlighed - under den udtrykkelige hypotetiske forudsætning, at jeg overhovedet havde forstået Løgstrup ret - har luftet en lignende mistanke (Svend Andersen & Per Dahl (red.), *Universet i historien*, Århus 1986, s. 93 f.) og dermed måske selv har været medvirkende til, at Viggo Mortensen udtaler sig så definitivt om sagen, føler jeg mig forpligtet til igen at tage spørgsmålet op. Det blev nemlig ved forsvarshandlingen fra to forskellige sider - og tydeligvis ud fra to i øvrigt indbyrdes divergerende Løgstrupinterpretationer - fremført, at den indvending beror på en misforståelse, for så vidt som begrebet »helhedsdannende magt« *qua* metafysisk begreb ligger på et kategorialt andet plan end den empirisk-analytiske biologiske teori og derfor hverken positivt eller negativt berøres af den faktiske mulighed af en rent funktionel beskrivelse.

Anmeldelser

Jeg vil gerne tage den korrektion til mig. Jeg har hidtil ikke fundet Løgstrups egne formuleringer angående denne sag så klare, at jeg har ment det muligt ganske at frikende Løgstrup for selv at konfundere to forskellige diskurser. Jeg skal imidlertid villigt indrømme, at såfremt den af opponenterne fremførte præcisering af Løgstrups synspunkt er den korrekte interpretation, fremstår det uendeligt styrket i henseende til filosofisk plausibilitet.

Men jeg må så tilføje, at der hermed i virkeligheden sluttes op om det komplementaritetssynspunkt, som i det foregående er søgt gjort gældende - og altså peges i stik modsat retning af Viggo Mortensens forestillinger om »levende vekselvirkning«. Ikke for ingenting har den artikel af St. Vogel, som Løgstrup i denne forbindelse henviser til (*Op-hav og omgivelse* s. 78), just titlen »Komplementarität in der Biologie und ihr anthropologischer Hintergrund«.

Det må da sluttelig siges at være Viggo Mortensens bogs anden væsentlige fortjeneste, at den opfordrer til fornyet Løgstrupstudium og således - uanset sin egen tese - måske i den kommende tid vil fremprovokere Løgstruptolkninger af en noget større filosofisk stringens og forbindtlighed.

Vagn Andersen
Lektor, lic. theol.
Institut for Religionsstudier
Aarhus Universitet

* * *

PARADIGMA - et tidsskrift om videnskab og virkeligheder, 3. årgang nr. 4, september 1989, 56 sider, løssalg 75 kr., abonnement 4 numre 195 kr.

PARADIGMA udkommer fire gange årligt og er denne gang et tema-nummer. Som tema har redaktionen valgt: *Det hellige*.

I det følgebrev, som *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* har fået i forbindelse med tilsendelsen af tidsskriftet, hedder det som appetitvækker for anmeldere:

Anmeldelser

Det hellige forstås her som menneskets organisering af sit forhold til omverdenen. Temanummeret henvender sig derfor som en positiv provokation til såvel *religiøse* som *ikke-religiøse* kredse, til *psykologisk* og *sociologisk* interesserede, til *undervisere* og andre *praktikere*, til *debattører* og en masse andre, som interesserer sig for, hvorfor verden ser ud som den gør (f.eks. *miljøfolk*, *socialarbejdere* og *ungdomsledere*, *læger* og *sygeplejersker* o.m.a.).

Derpå følger en oversigt over indholdet af bladet, der omfatter følgende artikler: Richard Marz: »Det hellige som vej ud af desorientering og håbløshed«; Sten Kålø: »Det skjulte nu. En meditation over det hellige«; Laurits Lauritsen: »Det hellige hinsides det religiøse«; René Girard: »Hen imod en systematisk definition af det hellige« (for første gang i dansk oversættelse); Dominique Bouchet: »Det hellige i sociologisk perspektiv«. Dertil kommer mindre indlæg, der hovedsagelig orienterer om nye publikationer eller faglige tiltag, samt en samtale med Edgar Morin.

Temanummeret indledes med en præsentation skrevet af Dominique Bouchet, der er ansat ved Institut for afsætningsøkonomi på Odense Universitet, under overskriften: »Debatten og meningen«. Her siges det klart fra begyndelsen:

Hensigten med dette nummer er at styrke debatten om det hellige, ikke fordi vi er troende eller frelste, men fordi vi interesserer os for menneskets forhold til dets omverden. *Paradigma* indskriver sig i den videnskabelige tradition, ikke i den religiøse. Og hvad adskiller videnskab fra præsteskab? Det gør debatten. Det dynamiske element i videnskab er, at der skal sættes spørgsmålstejn ved det, man er kommet til at mene. Præsterne vil forkynde. De henviser til dogmer og forsvarer doktriner. Videnskab forsøger sig med teorier. I videnskaberne skal man ikke søge svar, men næring til dialog, som Edgar Morin siger i vores samtale.

Og på denne baggrund går man spændt i gang med læsningen. Tidsskriftet virker i sin ydre form indbydende, emnet er centralt, redaktionens brev med angivelse af målgruppe har gjort det umuligt at føle sig udenfor (religiøs eller ikke-religiøs; underviser eller debattør) og Bouchets hensigtserklæring, der maner til videnskabelighed (om end i en ikke særlig præcis betydning af ordet) og ikke forkyndelse pirker passende til nysgerrigheden:

Hvad mener Bouchet med begrebet videnskab? I hvilken forstand er tidsskriftets bidragydere videnskabelige? Kan de tale om det hellige uden selv at blive forkyndere? Uden at tale ud af et eller andet præsteskab forudforståelse? Og er det overhovedet muligt at tale om det

hellige uden at have erfaret det og derfor allerede at være under dets påvirkning? osv. osv.

De spørgsmål, jeg her rejser, kan jeg ikke efter gennemlæsning af tidsskriftet give klare svar på, for redaktionen har - glædeligvis - levet op til en del af sin egen målsætning, nemlig den ikke at ensrette efter en færdig dogmatik, men lade debatten fremtræde i sin mangfoldighed. Derfor finder man både formuleringer, der betegner det hellige som »menneskets organisering af sit forhold til omverdenen«, en udpræget sociologisk bestemmelse, og formuleringer, der gentager Rudolph Ottos tale om det hellige som det numinøse, et »'NOGET', som vi ikke kan gøre 'noget ved'«. Det rammer os med forfærdelse, rædsel, dødsangst og bjergtagelse« (Laurits Lauritsen, s. 17). Synspunktet på det hellige er altså ikke så entydigt, som ledsagebrevet kunne give en grund til at tro!

Laurits Lauritsen giver senere en uddybende gennemgang af netop R. Ottos opfattelse af det hellige som »mysterium tremendum et fascinans« (s. 21 - ved en trykfejl anført som *fasciosum*) og peger på muligheden af at forstå det hellige i forlængelse heraf som udsathed. I det moderne samfund kendes helligheden som udsathed på tre områder: legemlighedens udsathed, societetens udsathed og sexualitetens udsathed.

I legemligheden som umuligt kosmetisk projekt, i den sociale grænseflade som det, der netop ikke beskytter mennesket imod at være ramt af ensomheden, og i udsathed i det seksuelle, der ikke mere kan bruges til at forstå sig selv, eller til at skabe en fast struktur for begæret, ser jeg tre steder, hvor ikke-religiøse helligheder for nogle mennesker dukker frem i den krakelerede overflade (s. 22).

Samme grundholdning, at det hellige overmander os, kommer til udtryk i Sten Kåløs meditation. »Det er ikke forbeholdt særligt udvalgte. Det kommer af sig selv. ... Det gir sig til kende, som det det er. Du er ikke i tvivl. Det er for underligt til at det kan være menneskeligt.« Jo tættere vi kommer på nu'et, jo tættere er vi det hellige. Derfor er al snak om det hellige udenomssnak. Hvad vi kan gøre er at være tilstede - NU!

Blader man så længere frem og læser Bouchets artikel om det hellige i sociologisk perspektiv, møder man det domesticerede hellige, der i et moderne verdensbillede har fået navn af demokrati. Projektet for Bouchet bliver derfor også følgende:

Anmeldelser

Men i stedet for at ville forsøge at lappe på en afkræftet religion, som vi ikke kan tro længere, kunne vi skabe en ny form for det hellige, som er bedre tilpasset vor tid. En form som tager udgangspunkt i den måde, hvorpå vi nu ser os selv og verden. ... Måske vil det politiske snart rumme en grundlæggende og hellig forståelse af kultur og natur, hvor kulturen og mennesket er inde i naturen, ikke ophøjet over den. Moderniteten har nemlig åbnet muligheden for en ny form for helligdom (s. 40).

Over for dette kan man så igen stille René Girards forsøg på en systematisk definition af det hellige som den vold, ethvert samfund har som sin virkelighed, både når den viser sig i krisen, og når den indgår i overvindelsen af krisen gennem offeret.

Voldens spil, der først adsplitter og dernæst sammenføjer kulturen, bliver helt og fuldt kastet tilbage på offeret og sammen med det udstødt af samfundet. Dette spejl er ikke andet end den hellige magt, som synes at bestemme menneskeheden skæbne i snart den ene, snart den anden retning. Hvordan kan man undgå at se, at under disse omstændigheder er volden og det hellige (*sacré*) det samme? (s. 28 f.).

I meget kompakt form (og en vellykket oversættelse) møder vi i denne artikel Girards kulturteori med al dens provokerende styrke.

Lad det være nok med disse få, men forhåbentlig rimeligt dækkende citater fra nogle af artiklerne, til at vise, at *PARADIGMA* under ingen omstændigheder kan siges at skabe et paradigme for, hvorledes man i dag kan/skal forholde sig til det hellige. Artiklerne rejser alene ved deres metodiske tilgang til emnet spørgsmål om, hvad videnskab egentlig er. Hos Bouchet og Lauritsen mærker man en klar vilje til at gå ud over det registrerende og teoretiserende og ind i påvirkningen af det omgivende samfunds holdninger. De vil næppe betegne sig selv som et præsteskab, der blot forkynder - men ingen, der er vant til at beskæftige sig med religiøse tekster, kan læse deres artikler uden at mærke prædike-tonen. Dette skal de ikke have utak for; jeg betragter netop engagementet som en vigtig del af det videnskabelige arbejde, om end ikke tilstrækkeligt til at skabe videnskab.

Hvilke konsekvenser Girard ville drage af sine analyser, er det derimod sværere at afgøre, om overhovedet nogen?

Og så har jeg slet ikke nævnt den allerførste artikel i nummeret, nemlig Richard Matz', der alene gennem sin titel signalerer håb for en ængstet tid: »Det hellige som vej ud af desorientering og håbløshed«. Efter en række, ofte vidtløftige løb gennem menneskeheden historie

med håndkantslag til højre og venstre og inddragelse af vidt forskellige kilder samler Matz sine overvejelser i dette slutord:

Sandsynligvis må katastroferne strammes adskilligt mere, før vi alvorligt gider granske og diskutere den alt for længe opretholdte tvangsneurotiske retning for vor færd, og at genforenes med den nu eksisterende hellighed eller guddom - som ikke er adskilt eller transcendent, men *os selv i vor allerrigeste fuldbyrdelse*.

Når/hvis det hellige og magtpåliggende i alting gryr, og gode og skønne muligheder for at bo her på Jorden påny eller endelig levendegøres fuldt ud, da vil vi forundres over, at vi i os har anet den gode løsning gennem hele den lange, svære tid (s. 11).

Redaktionen og forfatterne får undskyldt mig, at min reaktion på adskillige af udsagnene i tidsskriftet er den gamle lærers: »Den tekst må jeg bede mine studenter analysere og sammenholde med en anden religiøs tekst«. Og når reaktionen er sådan, hænger det sammen med, at jeg - til trods for Bouchets indledende besværgelse, adskillige gange har haft svært ved at genkende den videnskabelighed, som jeg - naivt måske - troede skulle være rammen om debatten. Måske er det væsentligste udbytte af læsningen netop, at det videnskabsbegreb, de fleste af os er opdraget med, helt åbenlyst er krakeleret i vide kredse inden for universitetsverdenen. Måske er det netop hos os, der professionelt arbejder med religion og teologi, de sidste bastioner findes, måske er det netop os, der stadig kæmper ihærdigst for at opretholde genreforskellene mellem religiøst udsagn og analyse af religiøst udsagn?

Artiklerne tvinger til selvransagelse, men har dog ikke overbevist mig om, at forsøgene med en vis genre-mæssig opdelingen af diskurserne er uden pointe. Men gå hen og læs selv - se hvad I mener - og gør så forfattere og redaktører den tjeneste at reagere på læsningen.

Og så en sidste iagttagelse. Det er ikke almindeligt i de tidsskrifter, jeg selv læser til daglig, at møde illustrationer. *PARADIGMA* er rigt illustreret. Men hvad er meningen/meningerne med illustrationerne? Den mest flyvske af artiklerne, Richard Matz', har som illustration et ansigt fyldt med og omgivet af tal og bogstaver, alle opført i numerisk orden, hvorved det tilsyneladende kaos (lykkeligt?) overvindes af sprogets og tallenes kosmos. Eller hur? På den følgende sides illustration er et par A'er til gengæld faldet ud af rækken og endt i moradset.

At Gudmand-Høyers præsentation af kristendommen og det nye paradigme er illustreret med henholdsvis kors og cirkel, giver ikke for-

Anmeldelser

tolkningsproblemer. Men er det Bouchet selv, der ønsker sin artikel illustreret med de meget skematisk tegnede og funktionelle personer på siderne 34, 35, 37, 39? Eller er det en andens kommentar til artiklens indhold? Jeg går ud fra, at Girard ikke selv har valgt det mekanistiske monstrum, som findes s. 29.

Billedvalget er sjovt og sætter fantasien i gang. Vi får heldigvis s. 2 oplyst, at kunstneren er Albert Mertz. Men jeg savner oplysninger om, hvad han har kaldt de enkelte billeder? Og måske af og til et par oplysninger fra billedredaktionens side om, hvorfor de gerne vil have os til at se netop denne tekst og dette billede sammen. For meningen er vel ikke, at billederne alene har dekorationseffekt?

Kirsten Nielsen
Lektor, cand. mag., lic. et dr. theol.
Institut for Religionsstudier
Aarhus Universitet

* * *