

Anmeldelser

Finn Jacobi og Hanne Josephsen, *Religionerne. Tekster og fremstillinger*, Munksgaard, København 1987, 311 sider, ill., kr. 188.

En spændende og ambitiøs tekstsamling til brug i gymnasiets (og måske HF's?) religionsundervisning blev sidste år udgivet af en af fagets grand old men i samarbejde med fagkonsulenten i religion. Det er derfor ikke så sært, at bogen i høj grad er skræddersyet til den nye bekendtgørelse for faget Religion i gymnasiet. Religionsundervisningen bliver fra næste år samlet på 3 timer i 3.g., hvilket afspejler sig i indledningerne og teksternes sværhedsgrad. Der skal endvidere i undervisningen fra nu af bruges tre teksttyper: klassiske tekster, repræsentative tekster og perspektiverende tekster, samt baggrundsstof og billeder m.m. i relevant omfang, og hvert delafsnit af bogen rummer da også disse fem elementer. Det originale ved den foreliggende tekstsamling er dels opprioriteringen af de repræsentative tekster (dvs. eksempler på åbenbaringernes virkningshistorie), og dels den rækkefølge, de forskellige teksttyper indgår i, idet de virkningshistoriske tekster bringes *før* de klassiske. Herved øges, efter mit skøn, chancerne for at fastholde elevernes motivation med ca. 100%, idet de fleste elever står af på grund af de klassiske teksters nødvendige kommentarbyrde (f.eks.: hvordan forstå Jesu stridssamtaler, hvis man ikke ved, hvad en farisæer er, eller en saddukæer, eller en skriftklog, eller ... så vi tager lige 10 sider i kommentaren, og derefter har man kun to elever tilbage, der orker at være med i diskussionen).

Bogen har otte afsnit: Først en afdeling om *religionskritik*, hvor læseren mestendels i fremstillingsform, krydret med ultrakorte tekstcitater, føres igennem religionskritikkens historie fra de gamle grækere og frem til moderne psykologers, sociologers og filosoffers synspunkter. Det er et uhyre spændende afsnit, som den mest opvakte tredjedel af en 3.g. engagerer sig utroligt i, og som resten gennemlæser og påhører diskussionen af i andægtig, men næsten total tavshed. Og efter at have kommenteret dette afsnit kan jeg sådan set foregribe min konklusion om bogen som helhed: Den er *god*, men den er *svær!*

Der følger så seks afsnit: *Naturfolkenes religioner*, *Hinduisme*, *Buddhisme*, *Jødedom*, *Kristendom* og *Islam*, og til sidst et kort afsnit om *Religionernes Grundfænomener*. Hvert af de seks centrale afsnit (bortset fra Naturfolkenes religioner) er bygget op med en indledende oversigt (på 8-10 sider), og de er alle aldeles udmærkede - her trækkes de store linjer

Anmeldelser

op i pågældende religions historie og særpræg, og grundsynspunktet i dem er, at det emne, vi betragter, er én speciel virkelighedsopfattelse, der kun kan fattes *sympatisk*. Forsvundet er ethvert spor af politisk eller religiøs begrundet afstandtagen. Her er Bergers teori om den menneskeskabte virkelighed virkelig slået igennem i forfatterens grundholdning, og vi får en solidarisk fremstilling, som i høj grad påpeger magt- og interessepolitiske sammenhænge bag de religiøse åbenbaringer, og som nok er uhyre bevidst om de strukturalistiske aspekter, men som *ikke reducerer* åbenbaringerne til disse. Jeg har personlig ikke set det gjort så gennemført før, og det er utroligt opbyggeligt for en religionslærer at se det synspunkt så godt fremført - her har man virkelig en klippegrund at stå på, når man skal diskutere fagets relevans, som man jo skal i disse nedskæringstider: Vi religionslærere arbejder med disse menneskeskabte virkeligheder, og uden en bred folkelig forståelse for disse og for deres nødvendighed, får vi aldrig etableret et *sandt pluralistisk samfund*, hvor bærerne af de forskellige virkeligheder kan leve i fred og indbyrdes respekt!

Efter indledningerne følger en stor gruppe tekster af nutidige religiøse personligheder (dvs. fra de sidste 200 år), som viser, hvordan religionen har påvirket og bestemt et moderne menneskes livssyn og livsskæbne (eksempelvis Gandhi under Hinduisme, Kierkegaard under Kristendom). Dernæst følger enkelte perspektiveringstekster, hvor det pågældende religiøse univers anskues kritisk *udefra*, og endelig ca. 10 sider med klassiske tekster (f.eks. Veda-, Upanishad- og Bhagavadgitatekster fra Hinduisme, evangelie-, Paulus- og Luthertekster fra Kristendommen). Naturfolksafsnittet er nødvendigvis lidt anderledes lagt an; her gøres på forbilledlig måde rede for naturreligionernes prægning af det pågældende folks levevis (jagt, agerbrug, kvægavl), og det konkluderes, at disse i dag uddøde eller uddøende religioners værdi for os ligger i, at de tydeliggør religiøsitetens former, og i deres helhedssyn på naturen og menneskets rolle deri giver det forureningstruede og identitetstruede moderne menneske stof til eftertanke og ideer til et nødvendigt alternativt menneskesyn.

Til slut bringes et lille fænomenologisk afsnit, der kort gennemgår de fænomener, som vi som religionslærere ifølge bekendtgørelsen skal belyse i vores gennemgang af de enkelte religioner, og endda med sidetal viser hen til, hvor de er gennemgået i de foreliggende tekster, hvis nogen skulle være i tvivl!

Anmeldelser

Min konklusion bliver ved nærmere eftertanke ikke »god, men *svær*«, men snarere »svær, men *god*«, idet denne rækkefølge af prædikaterne retteligt placerer eftertrykket på *god*! Jeg skal snart i gang med at afprøve kristendomsafsnittet på en 3.g. og er meget spændt på, om de vil kunne fatte kristendommens betydning for Søren Kierkegaard - det er nok *det* sværeste afsnit i hele bogen!

Thyra Bjerreskov
Cand. mag.
Aalborghus Gymnasium
9000 Aalborg

* * *

Carsten Bregenhøj, *Ṛgveda as the Key to Folklore: An Imagery Experiment*, (Dansk Folkemindesamling, Studier nr. 16-17), Nyt Nordisk Forlag/Arnold Busck, København 1987, 79 sider, 98,50 kr.

Det er nu omkring et århundrede siden, at den komparative, indoeuropæiske myteforskning med Max Müller i spidsen fejrede sine største triumfer, inspireret af fundet af den oldindiske hymnesamling *Ṛgveda* og troen på, at vi hermed besad nøglen til forståelsen af den indoeuropæiske mytologi og religion. Når bortses fra Dumézil-skolens arbejder, hvis forudsætninger er nogle ganske andre, har der imidlertid længe været stille omkring denne forskning, først og fremmest fordi den, ligesom andre komparative tilgange til religionsforskningen, i adskillige decennier har været i miskredit.

Med nærværende lille bog har den danske folkemindeforsker Carsten Bregenhøj imidlertid genoplivet denne forskningstradition, idet han har publiceret to kongresindlæg, der begge bygger på den hypotese, at den ariske somakult, således som den har fundet udtryk i den gamle indiske hymnesamling *Ṛgveda* (ca. 1500-1000 f.Kr.), bør ses som nøglen til en forståelse af europæisk, og først og fremmest finsk og skandinavisk/tysk folkedigtning (Bregenhøj benytter termen »folk poetry«, men det er ikke

Anmeldelser

ganske klart, om det blot er en oversættelse af udtrykket »folkedigtning«, eller om han benytter det engelske ord i en snævrere forstand).

Det første af disse små essays (s. 13-56), med titlen »A common religious Imagery in the Vedic and the popular European Traditions?«, er en revideret og udvidet udgave af et indlæg, som Bregenhøj forelagde på den 23. nordiske etnologi- og folklørekongres i 1983, og som, hvilket han selv anfører, oprindeligt, skriftligt, antoges til publicering i *Temenos*, for dog i oktober 1986 atter at blive forkastet af tidsskriftets redaktion. Indledningsvis (s. 16-17) fortæller Bregenhøj, hvorledes hans teori om somakulten som nøglen til den europæiske folkedigtning blev til, da han i 1974 læste R. G. Wassons bog *Soma: Divine Mushroom of Immortality* (New York 1968), der forsøger at vise, at soma var identisk med rød fluesvamp (*amanita muscaria*), som er blevet benyttet som rusmiddel over bl.a. store dele af Sibirien. Med udgangspunkt i denne teori fremsætter Bregenhøj herefter (s. 17-19) den antagelse (Bregenhøj kalder i øvrigt, med et noget misvisende udtryk hentet fra naturvidenskaben, sine sammenligninger for »experiments«), at der er en sammenhæng imellem den røde fluesvamp og mariehønen i den »germanske« (Bregenhøj benytter faktisk termen »Germanic«!) folkedigtning, en sammenhæng som Bregenhøj synes at ville forklare som et produkt af et fælles semantisk mønster, gående tilbage til en oprindelig somakult. Ud fra samme synspunkt forelægger han derefter (s. 21-27) en sammenlignende tolkning af Grimms eventyr »Enebærtræet«, som han konkluderer med følgende bemærkning: »By referring to further details in the text, this analysis could be considerably expanded, and the conclusion drawn that »The Jupiter Tree«, AT 720, is actually a Soma Text« (s. 27). Endelig anfører Bregenhøj (s. 27-41) en række poetiske korrespondenser imellem den gådefulde finske sampo og beskrivelserne af soma i R̥gveda, tilsyneladende i den hensigt at forklare den meget omdiskuterede sampo-cirkel som en afspejling af somakulten og somadigtningen. Hvad angår disse påståede korrespondenser imellem soma og sampo, synes det, som om Bregenhøj er af den opfattelse, at de, eftersom finsk jo ikke er et indoeuropæisk sprog, må skyldes tidlig påvirkning af finsk folketradition fra arisk kultur. Her må man dog anføre, at sådanne korrespondenser, såfremt de skulle være reelle, og såfremt både soma og sampo skulle være identiske med rød fluesvamp, hvilket langt fra er bevist med Bregenhøjs bog, lige så godt

kunne tilskrives en fælles kilde, som en indflydelse fra somakulten på finsk tradition.

Det andet lille essay (s. 57-73), med titlen »There is Nothing Marvellous in Folk Tales, or: The Mythologem and the Marvellous«, er et bidrag til The International and Interdisciplinary Congress on Dimensions of the Marvellous, afholdt i Oslo 23.-28. juni 1986. Heri indleder Bregenhøj med en kritik af, hvad han kalder folkløse-forskningens paradigmer, nemlig 1) det forhold, at folkeminddeforskningen har opfattet folkelige fortællinger (»folk tales«) som et produkt af fantasien, 2) at man primært har set deres funktion som verdslig underholdning, 3) at man klassificerer folkedigtning i genrer og typer, og endelig 4) at man anser denne klassifikation som værende objektivt sand (flere af disse kritikpunkter fremsætter Bregenhøj i øvrigt allerede i mere spredt form i det første af bogens essays). Folkeminddeforskningen er, ifølge Bregenhøj, inde i en krise, i hvilken nytænkning er hårdt tiltrængt, og Bregenhøjs eget forslag til en sådan nytænkning er, hvad han kalder »the Imagery Theory«, som danner grundlaget for hele bogen. Jeg vil citere hans definition heraf i sin helhed:

This can then be formulated as the Imagery Theory: Folklore is an analogue to Language. The development of language and folklore runs along parallel lines. As the family of European languages can be traced back to Sanskrit, so the content and expressive style of folklore can be traced to sources in the same language, and folklore is etymologically a religious oral literature in which imagery is a prevalent feature. And the meaning of folklore can only be grasped if this theory is applied to folklore records and corpora. (s. 60)

Resten af dette essay er et forsøg på at applicere denne teori på tre eventyrtyper, AT 1535, AT 700 og AT 720, eksemplificeret ved fire eventyr fra Grimm, nemlig »Den lille Bonde«, »Tommeliden«, »Tomling på rejse« og »Enebærtræet«, som han hævder, alle »reflect Soma poetry and so deal with the same subject matter« (s. 61). Denne fremgangsmåde består, således som Bregenhøj selv siger, i at blive i stand til at »recognize a number of motives as having something in common with Vedic texts (and in this case with Soma poetry)« (s. 61). Nøgleordet er her transformation. Ligesom somaen, fremhjulpet af pressestenene, i kulten gennemgår en transformation fra plante til saft (s. 62), således finder vi også i eventyrene en række transformationer. Og Bregenhøj slutter (s. 72-73) med at sammenligne indtagelsen af soma, som han beskriver som en forening med guden, med den forening, som ofte afslutter eventyr:

Anmeldelser

Most tales of magic end with a union (or reunion) with the beloved, the chosen, the sought-after. When he or she is found or regained, both parties fit themselves out in splendour, become rich and wealthy. This is often symbolised (sic!) in a wedding. After this the rest is happiness. In three of the tales here analyzed the beloved youth is reunited, not with a princess, but with his parents. This could indicate that it is indeed the union that is important, and that the trite happy end is just the cover for something more profound and elevating.

Jeg skal ikke her forsøge at tage stilling til Bregenhøjs påstand om, at folkemindeforskningen er i krise og har behov for nytænkning; dette vil det være mere rimeligt at lade Bregenhøjs fagfæller om. Ej heller er det muligt for mig her at gå i detaljer med hensyn til Bregenhøjs sammenligninger og deres metodiske grundlag. Oftest er der imidlertid tale om sammenligninger af metaforer, uden hensyntagen til disses kulturelle kontekst. Bregenhøj ønsker at finde paralleller til billeder fra Ṛgvedas somahymner alle vegne, og han finder dem. Jeg skal blot ganske kort beskæftige mig med enkelte af de vigtigste begrebsmæssige forudsætninger for Bregenhøjs arbejde.

Den vigtigste af disse synes at være den analogi, som han i grundlaget for sin bog, nemlig den ovenfor citerede definition af »the Imagery Theory«, opstiller mellem folkløse og sprog (jf. også s. 59, hvor han siger, at »where the language of the Ṛgveda, Sanskrit, is the forefather of most European languages, the content of the Vedic hymns is the origin of much European folklore«). Heraf fremgår det, at Bregenhøj er af den opfattelse, at der er et direkte, genetisk forhold imellem både sprog og indhold i Ṛgveda og europæisk sprog og folkløse. Europæisk folkløse har sin oprindelse i Ṛgveda, ligesom de europæiske sprog stammer ned fra sanskrit. Ganske vist møder man undertiden den populære opfattelse, at sanskrit skulle være stamfaderen til de øvrige indoeuropæiske sprog, en opfattelse, som skyldes de mere ubefæstede og populære tendenser i den indoeuropæiske sprogvidenskabs tidlige epoke (indtil ca. 1870; se eksempelvis Holger Pedersen, *Sprogvidenskaben i det nittende Aarhundrede*, København 1924, s. 228-255), hvor der undertiden forekom overdrivelser af sanskritisprogets stilling i sproghistorien. Imidlertid er der ikke i dag nogle kompetente sprogforskere, der anser sanskrit for at være stamfaderen til de øvrige indoeuropæiske sprog. Hvor man her bevæger sig ud over den rene sproglige klassifikation, arbejder man udelukkende på at rekonstruere et hypotetisk »grundprog«.

Anmeldelser

Endvidere er det, selv om sanskrit skulle have været stamfaderen til de europæiske sprog, et velkendt faktum, at man skal være varsom med at drage slutninger fra et folks sprog til dets race og kultur. Eksempelvis taler befolkningen i Bengalen idag bengali, et ganske klart indoarisk og dermed indoeuropæisk sprog, medens de racemæssigt og kulturelt vel i mangt og meget må siges snarere at være beslægtede med de dravidisktalende folk i det sydlige Indien end med de lysere indoariere, der formodentlig var bærere af de traditioner, hvoraf nogle er overleverede i Rgveda og i den øvrige vediske litteratur.

Man vil således se, at selve grundlaget for Bregenhøjs undersøgelser, den såkaldte »Imagery Theory«, er ganske uden hold i de sidste mere end hundrede års sprog- og kulturforskning. Det bør endvidere her bemærkes, at heller ikke Max Müller var af den opfattelse, at sanskrit direkte var stamfaderen til de andre indoeuropæiske sprog, men blot mente, at det var det sprog, der lå »grundsproget« nærmest og derfor måtte anses for uomgængeligt ved rekonstruktionen heraf; ligeledes gjorde han også klart opmærksom på, at man ikke burde sætte lighedstegn imellem sprog og race (se eksempelvis Nirad Chaudhuri, *Scholar Extraordinary*, London 1974, s. 199 f og 313 f).

En anden forudsætning for Bregenhøjs sammenligninger af billeder både på soma og sampo, og på soma og mariehøns, synes at være en accept af R. G. Wassons tidligere anførte teori om, at soma skulle have været identisk med rød fluesvamp. Bregenhøj skriver således (s. 16), at Wasson i sin bog »argues convincingly that the idea of Soma in Vedic poetry can be traced back to a hallucinogenic mushroom«, ligesom han andetsteds (s. 63) siger, at »the most tenable theory about the Soma plant is that it was originally the red fly agaric«. Det er imidlertid betegnende for Bregenhøjs videnskabelige fremgangsmåde, at han ingen steder diskuterer holdbarheden af Wassons tese, og det på trods af, at den dog fra kompetente indologer og iranister har fået en ganske ublid medfart. Her må man først og fremmest nævne J. Broughs meget detaljerede og kritiske artikel »Soma and Amanita Muscaria« i *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 34, 1971, s. 331-362, hvori Brough konkluderer:

I cannot close without an expression of admiration for the enormous labour in scholarly research which Mr. Wasson has devoted to the preparation of this book, and of gratitude for the great quantity of fascinating materials which he has placed before us. It is therefore with all the more regret that I find myself unable

Anmeldelser

to accept that he has proved his theory that the original Vedic Soma was *Amanita muscaria*.

Der kan ligeledes henvises til F. B. J. Kuipers anmeldelse af Wassons bog i *Indo-Iranian Journal*, Vol. 12, 1970, s. 279-285, samt I. Gershwitschs artikel »An Iranianist's View of the Soma Controversy« i *Mémorial Jean de Menasce*, ed. par. Ph. Gignoux et A. Tapazzoli, Louvain 1974. Bregenhøj tager imidlertid indirekte Brough til indtægt for sit eget synspunkt, at der i modsætning til problematikken omkring den finske sampo inden for indologien eksisterer »a relatively widely acknowledged solution to the Soma problem«, når han i en note hertil uden kommentarer anfører Broughs artikel sammen med et af Wassons forsvar for sin teori. Enten har Bregenhøj ikke læst Broughs artikel, eller også ønsker han ikke at diskutere rigtigheden af Wassons soma-teori.

Med hensyn til Bregenhøjs sammenligninger af R̥gvedas billeder på soma med eventyr og hans tese om, at disse skulle have deres oprindelse i somakulten, bør det bemærkes, at netop transformationer er et af de vigtigste kendetegn ved de såkaldte »trylleeventyr«, hvorfor det ikke er overraskende, at Bregenhøj her finder paralleller til somaens transformation fra plante til saft. Hvis hans tese om den europæiske folkedignings oprindelse i R̥gvedas somahymner holdt stik, skulle man imidlertid forvente også at finde paralleller i andre eventyrtyper. Dette giver Bregenhøj imidlertid ingen eksempler på. Når han ydermere (s. 26 og 70-71) vil gøre følgende vers fra »Enebærtræet«:

Min Moder de mi slacht't,
min Vader de mi att,
min Swester de Marleeniken
söcht alle mine Beeniken,
Und bindt se in een siiden Dook,
legts unner den Machandelboom;
kywitt, kywitt! ach watt een
schön Vagel bin ick!

til en somatekst, hvor soma skulle være den talende, moderen pressestenene (s. 26 ifølge Bregenhøj dog også Vṛtra), faderen regnguden Parjanya, søsteren den si, gennem hvilken somaen filtreres, og klædet det uld, der lægges i sien, så turde det være åbenbart, at Bregenhøj strækker sammenligningen for vidt, uden hensyntagen til konteksten i den vediske kult.

Det, som Bregenhøj her gør, er, at han, med henblik på at få dem til at passe til verset fra Grimm, sammenstiller en række, spredte, poetiske metaforer, som oven i købet i R̥gveda hver for sig er problematiske, til en helhed, et billede på somapresningen, som vi ingen steder samlet har bevidnet i den vediske litteratur. Somahymnerne i R̥gvedas 9. bog (de såkaldte pāvamāna-hymner) er hymner, der i poetisk sprog lovpriser somasaften, som den renses, idet den løber gennem filteret. I denne sammenhæng kan det næppe undre, at digterne undertiden benytter sig af kosmiske billeder, der lader somaen strømme, ligesom regnen, fra himmelen til jorden, idet saften presses og løber gennem filteret ned i det opsamlende kar. Går man de - i betragtning af, at der er 114 pāvamānahymner - relativt få steder igennem, som Bregenhøj anfører til støtte for den opfattelse, at somas moder skulle være pressestenen og faderen regnguden Parjanya (han indrømmer selv (s. 71), at søsteren er et problem), så ser man da også, at de fleste passer godt, som poetiske billeder, i denne sammenhæng. Således er det, sammenligningen med regnen in mente, ikke underligt, at Parjanya et sted (RV 9,86,14) nævnes som somas fader. Ligeledes ser man, at der så godt som alle de steder, som Bregenhøj anfører til støtte for, at pressestenen skulle ses som somas moder, er tale om to mødre, nemlig himmelen og jorden, som så eventuelt, efter konteksten, kan tolkes som pressestenen og pressesien. To af disse steder (RV 10,140,2 og 10,80,1) er der endvidere slet ikke tale om soma, men om Agni, om hvem det også siges, at han vandrer gennem sine to mødre, nemlig himmelen og jorden (dette er i øvrigt langt fra det eneste eksempel på fejllæsninger og fejl citeringer i bogen; et andet er et citat fra Śatapathabrāhmaṇa 11,1,2,1 (s. 22), hvor Bregenhøj med citatet: »... when they press out king Soma, they kill him ... it is by means of the pestle and mortar, and by the two mill-stones that they kill ...« bl.a. udelader ordene »the Haviryajña (grain offering)« til sidst, hvilket har den effekt, at læseren, hvis dette da ikke også gælder for Bregenhøj selv, som netop i møllestenen ser en vigtig parallel imellem europæisk folketradition og somakulten, får det indtryk, at støderen, morteren og møllestene har at gøre med somapresningen, medens sandheden er, at der blot er tale om de instrumenter, der benyttes til at kværne kornet til kornofrene). Vigtigere er det måske, at Bregenhøj, i sin iver for at få sin tolkning til at passe, med denne tolkning tilsyneladende helt tilsidesætter Leo Buschardts teori (i *Vr̥tra: det rituelle dømdrab i den vediske somakult*, København

Anmeldelser

1945) om, at somapresningen for kultdeltagerne sikkert har fremstillet Indras drab på dæmonen Vṛtra, i følge hvilken soma identificeres med Vṛtra og pressestenen med Indras tordenkile (vajra), en teori, som han dog, selv om den ikke er helt uden problemer for Ṛgvedas vedkommende, selv (s. 22 f) refererer i bogen.

Således som det eksempelvis fremgår af Inger Bobergs bog *Dansk Folketradition*, København 1962, s. 65 f, så er i øvrigt heller ikke Bregenhøjs teori om, at folkedigtning ikke skal ses som profane tekster, men som transformationer af religiøs poesi (se eksempelvis s. 24) så revolutionerende, som han synes at ville gøre den til. Således ser vi her, at netop samme vers fra eventyret »Enebærtræet« tidligere er blevet benyttet af A. Lang i dennes forsøg på at tolke eventyr som et produkt af primitive skikke, ligesom Jakob Grimm allerede i 1822 fremsatte den teori, at eventyr undertiden var rester af hedenske myter, som var nedarvet fra fælles indoeuropæisk tid.

Herudover kunne der, bortset fra de alt for mange stavfejl og det ikke altid helt gode engelske, fremføres adskillige kritikpunkter, så som den urealistisk høje alder (5000 år gammel), som Bregenhøj (s. 15) tilskriver Ṛgveda, de hyppigt manglende referencer, Bregenhøjs relativt begrænsede benyttelse af faglitteraturen inden for vedaforskningen og især hans fuldstændige negligering af nyere litteratur (f.eks. er Jan Gondas mange arbejder af både generel og mere speciel karakter ikke benyttet). Ligeledes kan det undre én, at Bregenhøj for en så forholdsvis uafklaret tekst som Ṛgveda kun har konsulteret Geldners tyske oversættelse, og overhovedet ikke nogle af Renous franske oversættelser og behandlinger af vediske problemer (Renous *Etudes védiques et paniniénnes* refereres kun et sted på anden hånd i note 36, s. 50). Det er også egendommeligt, at Bregenhøj, når han (s. 22) citerer Taittirīyasamhitā ikke har benyttet sig af A. B. Keiths engelske oversættelse (*Harvard Oriental Series*, Vols. 18-19, Cambridge (Mass.) 1914), men i stedet for åbenbart selv har oversat på anden hånd fra Leo Buschardts bog. Til gengæld synes det overflødigt, at han henviser til A. Webers udgave af selve teksten, da han i øvrigt helt baserer sig på oversættelser.

Endelig er det en skam, at Bregenhøj, da han fik muligheden for at få publiceret en selvstændig bog, ikke har benyttet lejligheden til at omarbejde sine to essays, således at de i stedet kom til at udgøre en helhed. Sådan som bogen foreligger nu, er der desværre alt for mange

Anmeldelser

overflødige gentagelser og alt for mange ting, som man gerne havde set uddybet.

Sammenfattende kan det siges, at Bregenhøjs lille bog er et godt eksempel på, hvor problematisk det er at udføre komparativ, religionsvidenskabeligt orienteret forskning. Man bliver nemt offer for fejltolkninger på områder, hvor man ikke er i besiddelse af et førstehåndskendskab til sprog og kulturel kontekst. Bedre bliver det naturligvis ikke, når man som Bregenhøj er besat af en næsten monomant virkende idé, som man mener er i stand til at løse alle forskningens problemer. Endvidere synes det som om, at netop poetisk billedsprog er et særlig problematisk objekt for en sådan forskning, idet det nu engang er særlig følsomt for fejl- og overfortolkninger. Vil man udføre sammenlignende forskning, må denne i stedet bygge på en udforskning af bredere strukturelle overensstemmelser og forskelle, under stadig hensyntagen til den kulturelt betingede kontekst.

Erik Reenberg Sand
Seniorstipendiat, mag. art.
Institut for Religionshistorie
Københavns Universitet

* * *

Karin Friis Plum og Geert Hallbäck, red., *Det gamle Testamente og den kristne fortolkning*, (Forum for Bibelsk Eksegese 1), Museum Tusulanums Forlag, København 1988, 140 sider, 160 kr.

En ny skriferække har set dagens lys: *Forum for Bibelsk Eksegese*. Bag udgivelsen står Institut for Bibelsk Eksegese ved Københavns Universitet, som herigennem ønsker at tegne sin faglige profil over for offentligheden.

Det er der ikke meget nyt i. Vore videnskabelige institutter er efterhånden blevet opmærksomme på det opportune i at markere sig gennem udgivelser. Og som offentlige institutioner, der skal tjene offentligheden, finder de det rimeligt at informere samme offentlighed om det arbejde, der foregår. Man meddeler sig.

Anmeldelser

Men det opmuntrende ved denne skriferække er, at man hører nye toner i en ellers gammel melodi. Offentligheden er ikke kun en abstrakt størrelse, man meddeler sig til, men en social og historisk realitet, som er med til at sætte dagsordenen. I forordet til skriferækkens første bind, hvor hele projektet præsenteres, fremlægger Geert Hallbäck de tanker, holdninger og principper, som angiver de videre perspektiver. Man forstår, at skriferækken har fået det navn, den har, fordi Institut for Bibelsk Eksegese ønsker at give sine videnskabelige medarbejdere muligheden for at publicere i en samlet form. Men - og det er det interessante - bag udgivelsen ligger også andet og mere end pragmatiske kalkulationer: hele arbejdet er baseret på noget så teologisk sjældent som en idé.

Eksegesen er selvsagt det centrale felt, og analyse og fortolkning af Bibelen finder sted på et videnskabeligt grundlag, dvs. baseret på »historiske og tekstteoretiske metoder«. Der spores i denne brede formulering en vilje til metodisk åbenhed og kreativitet, som kun kan fornøje. I en tid, hvor de fleste oplever en eksegetisk forlegenhed som følge af eksegesens krise, er det velsignende ikke igen at møde det gamle refræn om »den historisk-kritiske metode«.

Men nok så væsentligt er det, at den bibelske eksegese tager alvorligt, at den er et teologisk fag, som ikke bare kan køre på frihjul, men aktivt må indgå i en reel debat med andre teologiske fag om de altid aktuelle spørgsmål: hvad er videnskabelig forskning, hvad er teologi, hvad vil det sige at være kristen? Gennem at vedkende sig den teologiske dimension tager den bibelske eksegese ikke længere blot »offentligheden« som gidsel, men ser i den en samtalepartner, som er med til at udpege samtalemønstrene. Hvis den teologiske dimension negligeres, vil eksegesens videnskabelige artikler aldrig blive læst og vinde genklang hos en bredere offentlighed. Hvor denne er tilstede, behøver man til gengæld ikke overdrevent bekymre sig om, hvordan man ved hjælp af en pædo-didaktisk metodik får madet sin læser.

I overensstemmelse med den vedkendte teologiske interesse - og det er det nye - fremhæves det særkende, at Institut for Bibelsk Eksegese omfatter både gammel- og nytestamentlig eksegese. Ved søsterfakultetet i Århus varetages disse områder af hvert sit selvstændige institut. Der ligger i denne forskel andet og mere end en forskel mellem to praktiske foranstaltninger. Det mener i hvert fald redaktionen, der som sit første tema valgte forholdet mellem Gammel og Ny Testamente. For med dette

valg markeres det klart, at *bibelsk eksegesi* som sin primære opgave har udforskningen af den *kristne kirkes hellige skrift*.

Der er ikke den uvidenskabelige fromhed i dette udgangspunkt, som nogle frygter, og andre håber. Teologien er sat i spændingsforholdet mellem de grundspørgsmål, der hænger sammen som to sider af samme denar: 1) »Hvad kan kristendommen sige os i dag?«, 2) »Hvad kan vi i dag sige om kristendommen?«. Fastholder man ikke denne dobbelthed, hengiver man sig enten til et kritikløst formål eller til en formålsløs kritik. Fromhedens modsætning er den ligegyldige videnskabelighed, som ofte er en følge af videnskabelig ligegyldighed over for det teologiske sigte.

Der er noget befriende og teologisk opbyggeligt i den uanstrengte måde, hvorpå der fra redaktionens side henvises til det virkelige liv: det nye Forslag til Alterbog fra 1985 med faste gammeltestamentlige læsninger i gudstjenesten og det store oversættelsesprojekt, der sigter mod en ny autoriseret bibeloversættelse i 1990 omfattende både Det gamle og Det nye Testamente. Man vender ikke demonstrativt ryggen til den kirke, som man dog i sidste instans lever af, men vedkender sig forbundetheden og den heri indeholdte orientering. For det er jo kirken, som hævder de bibelske skrifers enhed.

Videnskabeligt set er det med korpusbestemmelser som med periodiseringer: man kan frit sætte sit snit, hvor man finder det mest hensigtsmæssigt. Et givet tekstkorpus, f.eks. Bibelens skrifter, vil da snart fremstå som en del af et større, omfattende korpus, snart som en helhed, der selv omfatter flere delkorpus (GT og NT), som igen lader sig inddele osv. Ethvert delingssted i et sådant hierarkisk netværk giver anledning til udpegning af niveauer, men for at analysen kan få retning og perspektiv, ja, for overhovedet at etablere et synspunkt, må et af disse niveauer udpeges som den grundlinie, i forhold til hvilken alle andre niveauer deler sig i de afgrænsede og de omgrænsede. Den bibelske eksegesi følger her den af kirken udpegede grundlinie uden derfor straks at se sin forskningsfrihed truet. Og så bliver den pludselig vedkommende for en større offentlighed.

Det første skrift i rækken handler meget passende om *Det gamle Testamente og den kristne fortolkning* og indledes med en vel anbragt oversigtsartikel af Jesper Høgenhaven, der kortfattet fremstiller positioner i den nyere diskussion om forholdet mellem de to testamenter. Man får gennem denne artikel hurtigt fært af det grundlæggende problem. Det

Anmeldelser

gælder for denne artikel, som for flere af de øvrige, at den blotlægger aporien uden at kunne anvise en udvej: den historisk-kritiske forståelsesramme levner *realiter* ingen plads for en bibelsk teologi. Den eksegesi, som definerer sig selv ud fra den historisk-kritiske metode og samtidig forstår sig som fortolker af den kristne kirkes hellige skrift, vil uundgåeligt se sig sat i et på én gang irriterende og udfordrende dilemma. Det mest imponerende ved den foreliggende udgivelse er i dette perspektiv viljen til at vedkende sig udfordringen og modet til at publicere artikler, som først og fremmest afslører eksegesens aktuelle afmægtighed og forlegenhed.

Man kan meget enkelt forestille sig to udveje: 1) enten fastholder man den historisk-kritiske metode og opgiver Bibelen som en enhed, 2) eller man fastholder Bibelen som en enhed og opgiver den historisk-kritiske metode. Man kan sagtens forestille sig, at nogle eksegeter gør det ene, mens andre gør det andet. Men desværre kan man ikke se bort fra den mulighed, at flere vil blæse på stringensen og kværne videre med munden fuld af mel.

Den efter min mening mest spændende og opløftende artikel er skrevet af Karin Friis Plum, som belyser forholdet mellem bibelsk eksegesi og bibelsk teologi ud fra Jonasbogen. Hendes fremstilling af denne fortællings fortolkningshistorie er interessant læsning, og man kan kun ønske sig, at der en dag måtte foreligge en dokumenterende afhandling om samme emne. Plum er hverken ahistorisk eller ukritisk, men den historisk-kritiske eksegesi må man lede længe efter. Uden at være nået til klarhed søger hun et nyt ståsted for udarbejdelsen af en bibelsk teologi. Til trods for sine frustrationer, som bl.a. medfører mere spontane udfald mod de tekstorienterede metoder, er hun mere optaget af tekst og betydningsdannelse end af historie.

Noget nybrud er der imidlertid endnu langt fra tale om. Når det kommer til stykket forbliver hun inden for det klassiske paradigme, hvor historikeren tager sig en fridag og bliver systematiker for en stund, idet han forsøger at bestemme teologien ud fra modstillinger af typen frelse/velsignelse (Westermann), officiel religion/privat religion (Albertz), form/reform, visionær/pragmatisk (Hanson) og etik/æstetik (Terrien). Selv foretrækker Plum at knytte an til Walther Brueggemann, som opererer med spændingen mellem de to poler, han kalder *Structure-legitimation* og *Embrace of Pain*, og hun munder ud i at fremhæve dialektikken mellem bekendelse og anfægtelse. Denne spænding kan så

ophøjes til at være grundstrukturen i en bibelsk teologi, som etablerer den savnede forbindelse mellem teksterne i Gammel Testamente, mellem testamenterne og mellem eksegesi og systematisk teologi. Plum forbliver inden for et klassisk paradigme, når hun ikke når videre end til at lancere et nyt trylleord til erstatning for de gamle, som har mistet deres kraft.

Nogle artikler må jeg nøjes med blot at nævne. John Strange diskuterer Højsangen i gudstjeneste og forskning under fastholdelse af den historisk-kritiske forsknings præmisser og bidrager dermed til at styrke dilemmaet. Ebbe Kløvedal Reich skriver om forholdet mellem profeti og politik fra den ene ende til den anden, og Mogens Müller skriver om forsvaret for Septuaginta i oldkirken.

Troels Engberg-Pedersens artikel »Skriften på hjertets tavle. En metafors udvikling fra Det gamle Testamente til Paulus« er det svageste arbejde og bør have nogle kommentarer med på vejen. Pedersens udgangsspørgsmål er ellers glimrende: når der i den græske tekstudgave i marginen til Rom 2,15, hvor Paulus taler om at have lovens indhold skrevet i sit hjerte, henvises til bl.a. Jeremias 31,33; i marginen til Rom 2,20, om hjertets omskærelse, henvises til bl.a. Deuteronomium 30,6 og Jeremias 4,4 og 9,25 ff; og i marginen til 2. Kor 3,3, om lovtavler, der er hjerter af kød, henvises bl.a. til Ezekiel 11,19 og 36,26, hvordan skal disse henvisninger så egentlig forstås?

Som det fremgår af artiklens titel, er Pedersen udviklingstænk. Ganske vist taler han der om en »metafors udvikling«, men han vil være historisk og interesserer sig derfor for udviklingen fra gammel- til nytestamentlig tid. Dels den samfundsmæssige udvikling, dels udviklingen i forståelsen af det samfundsmæssige, en forståelse, som selvfølgelig både har påvirket og er blevet påvirket af den samfundsmæssige situation, osv.

Grundtanken er nu den, at der til udviklingslinien Deuteronomium-Jeremias-Ezekiel-Paulus må svare en historisk udvikling af samfundet, og at eksegesen bliver kritisk, fordi den hævder, at forskellen mellem jødedom og kristendom skal beskrives i lyset af de forskellige samfundssituationer, hvori de blev til. Problemet er imidlertid, at Pedersen strengt taget intet ved om teksternes sociale situation, hvorfor alle hans konstruktioner fremstår som ukritiske postulater. Om de tre gammeltestamentlige tekster hedder det: »Jeg hverken kan eller vil tage stilling til det yderst komplekse spørgsmål om forholdet mellem tekst og historie (...)« (s. 88). Og hermed mener han sig fri til ud fra teksterne alene at

Anmeldelser

postulere det socialhistoriske korrelat, hvoraf disse tekster dernæst i realiteten betragtes som effekt.

Pedersen kan - uden sammenligning iøvrigt - minde om sit ideal Gerd Theissen, når han til trods for sin ustandselige opremsning af sociologiske begreber ender i psykologien. Således bliver det en pointe, at hjertemetaforen hos Jeremias ser ud som den gør, fordi han ikke har nogen psykologi. En sådan har derimod Paulus, nærmere bestemt en »filosofisk psykologi«, og det er heldigt, for hvis Pedersen overhovedet har en metode, så må denne netop betegnes »filosofisk psykologi«, dvs. en psykologiserende filosofi, der pynter sig med lidt historiske og sociologiske fraser. Hvilke filosoffer, psykologer, sociologer og historikere, der ville kunne genkende sig i hans fremstilling, er imidlertid et åbent spørgsmål.

Kun et enkelt sted har man fornemmelsen af, at tampen brænder. Det er, hvor Pedersen taler om »betydningsproducerende væsener« og i noten henviser til Peter L. Berger og Clifford Geertz. Men ironisk nok er pointen hos både Berger og Geertz, at hvad vi savner i religionsstudiet og i teologien ikke er sociologi og psykologi, men en videnskab om betydning og mening, fordi f.eks. metaforer ikke lader sig reducere til sociale eller psykiske forhold. Man kan her jævnføre med Bergers udsagn: »What ever else it may be, religion is a humanly constructed universe of meaning, and this construction is undertaken by linguistic means« (*The Social Reality of Religion*, 1973, s. 177) og med Geertz, der konkluderende slutter sin artikel »Religion As a Cultural System« med de vise ord:

Only when we have a theoretical analysis of symbolic action comparable in sophistication to that we now have for social and psychological action, will we be able to cope effectively with those aspects of social and psychological life in which religion (...) plays a determinant role. (*The Interpretation of Cultures*, 1973, s. 125).

Ifølge note 37 »bygger« Pedersen i egen selvforståelse på Berger og Geertz, men der er intet i hans artikel, som bekræfter dette.

Pedersens artikel er lang og uklar, og man fornemmer, at han har begivet sig ind på et felt, som han egentlig ikke magter, hverken teoretisk eller metodisk. Måske har han selv haft den samme fornemmelse, siden han for en sikkerheds skyld har bedt en række prominente teologiske professorer om hjælp. At han i sidste note ved navns nævnelser tager sine hjælpere som gidsel, kan kun bekræfte indtrykket af faglig usikkerhed.

Som nævnt er det vigtigste ved *Det gamle Testamente og den kristne fortolkning* ikke dens resultater, men dens insisteren på en problematik -

Anmeldelser

forholdet mellem Gammel Testamente og Ny Testamente - som enhver teologisk eksegese må forholde sig til. *Forum for Bibelsk Eksegese* har med dette skrift fået en god start, og man kan med berettiget forventning se frem til næste nummer i rækken.

Til sidst et enkelt hjertesuk: hvis der findes en regel, ifølge hvilken antallet af noter og henvisninger er omvendt proportional med teoretisk stringens og metodisk klarsyn - fordi der ikke er kræfter til både-og - så kunne jeg godt ønske mig nogle færre noter og henvisninger.

Ole Davidsen
Seniorstipendiat, mag. art.
Institut for Ny Testamente
Aarhus Universitet

* * *

Niels Henrik Gregersen, *Teologi og kultur. Protestantismen mellem isolation og assimilation i det 19. og 20. århundrede*, (Acta Jutlandica LXV:1, Teologisk serie 17), Aarhus Universitetsforlag, Århus 1988, 310 sider, 298 kr.

Af en licentiatafhandling at være er Niels Henrik Gregersens udgivelse *Teologi og Kultur* et utroligt lærd og modent arbejde. Samtidig er det - hvis jeg må sige det ligeud - en utroligt from bog. Ikke desto mindre er det en bog, jeg ubetinget kan anbefale ikke mindst dette tidsskrifts læsere.

Thi som lærer i systematisk teologi på religionsstudiet er det min erfaring, at det - trods dette studiums grundlæggende historiske orientering - volder betydelige vanskeligheder at bibringe de studerende en *radikal* historisk forståelse af selve studiets genstand. De hænger uhjælpeligt fast i et ahistorisk religionsbegreb og bilder sig eksempelvis ind, at selve fænomenet religion til alle tider er det samme, eller at religiøse orienteringer fra andre kulturer eller historiske epoker uden videre lader sig overføre som mulige og relevante livstydninger i vor nutidige kultursammenhæng. Heroverfor har jeg i utallige undervisningssammenhænge måttet

Anmeldelser

insistere på, at forbindtlige livstydninger altid er svar på en given epokes reelle kulturelle udfordringer, og at *levende* religion aldrig har eksisteret på anden måde end i stadig historisk forandring, i stadigt fornyede forsøg på reflekteret at artikulere sig på højde med den givne historisk-kulturelle situation. For vor egen religiøse traditions vedkommende betyder det to ting: dels at der ikke er noget, der sådan hedder »kristendommen«, - hvad der foreligger, er en række af historisk distinkte kristendomstolkninger -, dels at der aldrig har eksisteret *levende* kristendom som seriøst kulturfænomen uden *teologisk refleksion*. Sådan har jeg som hermeneutisk religionsfilosof i hvert fald altid måttet se på den sag, om end det kunne falde visse dogmatikere for brystet.

Det forfriskende ved Niels Henrik Gregersens arbejde er, at han - i hvert fald for det første punkts vedkommende - vover at indtage samme standpunkt. Han polemiserer indstændigt imod, hvad han kalder »den essentialistiske fejltagelse«, dvs. den indbildning, at der skulle være noget, der hedder kristendommens »væsen« hinsides dens tilsynekomst i forskellige historisk specifikke kulturelle udformninger. Det vil sige: han vover at tematisere interdependensen imellem teologi og kultur på *fundamentalteologisk* niveau - altså ikke blot som et forholdsvis ydre og overfladisk spørgsmål om teologiens mulige tilpasning til en given kultursituation i f.eks. pædagogisk formidlingsøjemed, men som en tematik, der involverer selve teologiens *genstand*, i sidste instans selve gudsbegrebet. Interdependensen imellem teologi og kultur er ikke blot *accidentiel*, men *substantiel*. Med denne problemstilling vover Niels Henrik Gregersen sig bevidst og systematisk i kast med, hvad praktisk talt ingen siden liberalteologiens dage har forsøgt: et egentligt *kulturteologisk* projekt. Det fremgår også klart af bogen, at det 19. århundredes »kulturprotestantisme« i traditionslinien fra Schleiermacher til Troeltsch blivende inspirerer og fascinerer forfatteren. Ganske vist mener Niels Henrik Gregersen ikke, at det 19. århundredes kulturteologiske program uden videre lader sig gentage eller genoptage. Dels har den fremadskridende sekularisering ændret forudsætningerne for noget sådant. Dels har det 20. århundredes dialektiske teologi - også ifølge Gregersen - så effektivt og berettiget gjort Guds skjulthed gældende over for det 19. århundredes liberalt-evolutionistiske kulturoptimisme, at det kulturteologiske program kun lader sig genoptage i åbenbaringsteologisk brudthed, og det vil også sige modificeret til en beskedenhed, der indrømmer sin egen partikularitet

Anmeldelser

og hypotetisk-fallibilistiske tankeform. Til den ende - til foreningen af kulturteologisk ambition med nutidig teologisk problembevidsthed - knytter forfatteren til ved Wolfhart Pannenberg's teologi. Positivt og negativt, på godt og ondt - også i et omfang, der rækker ud over alle eksplicite referencer - er Pannenberg den centrale skikkelse bag hele bogen.

Dermed begynder også alle problemerne. Thi skjult eller åbenbart, bevidst eller ubevidst lever i Pannenberg's teologi - trods indrømmelsen af alle teologiske udsagns partikulære og hypotetiske status - *drømmen* om en kristen kultursyntese eller enhedskultur videre i bedste velgående. Ellers er det mig komplet umuligt at tage dens teoretiske præntioner alvorligt; men Pannenberg's personlige option for den yderste højrefløj på Forbundsrepublikkens politiske spektrum turde i øvrigt også være et indicium. Dermed er - for mig at se - modernitetens reelle kulturelle udfordring totalt miskendt. Sagt på en anden måde: taget på ordet indebærer det kulturteologiske program ikke blot, at seriøs teologi er dømt til at artikulere sig på samtidskulturens *præmisser*, men at teologien selv tilkendes en afgørende kulturel *mission* - ja, i sidste ende *den* altafgørende og altomfattende kulturelle mission. Det hedder konkluderende på Gregersens Habermas-kritik (s. 162), at det ikke er lykkedes Habermas' teori at »forsone moderniteten i fornuftens medium«, hvilket omvendt må forudsætte, at Gregersen tiltror sit eget teoretiske alternativ den mulighed at udøve en sådan forsöningsfunktion - i hvilket medium den så skal tænkes. Det er ikke nogen ringe ambition. Spørgsmålet er, om det er en opgave, religion og teologi i dag overhovedet *kan* og *skal* påtage sig. Her melder min skepsis sig.

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

* * *

Anmeldelser

Ragnhild Kristensen og Ole Riis, red., *Religiøse Minoriteter*, Aarhus Universitetsforlag, Århus 1987, 204 sider, 138 kr.

Fra den 9. nordiske religionssociologiske konference afholdt i Århus i 1986 har Ole Riis og Ragnhild Kristensen samlet indlæggene til en indbydende og veltilrettelagt publikation, *Religiøse Minoriteter*. Artikelsamlingen er i første række en fagspecifik bog; den giver en række bidrag til udforskningen af minoritets-majoritetsrelationer i Norden, og den tegner et klart billede af nordiske religionssociologers tilgang til emnet. En særlig ros fortjener tilrettelæggerne for at have givet plads for indlæg fra religionssociologiens nabofag. De »anderledes« indlæg bidrager til at sætte de »normale« religionssociologiske i relief, og de giver ydermere anledning til refleksioner over den religionssociologiske minoritetsforsknings særlige karakter.

Konferencens oprindelige titel var »Religiøse minoritets/majoritetsforhold«, og denne titel angiver meget præcist konferencens og publikationens særlige kvalitet. I indlæg efter indlæg fastholdes det konsekvent, at der er tale om en strukturel relation mellem dominerende og dominerede. »En minoritet bør således *ikke* betragtes som et isoleret fænomen, men derimod som en del af en social relation: Minoriteten bør betragtes i forhold til majoriteten« (s. 5). Denne formulering fra Ole Riis' indledende artikel kunne stå i næsten hvert eneste af publikationens indlæg. Eller med en anderledes vægtet og meget rammende formulering af den norske kulturgeograf Jon P. Knudsen:

Minoriteter og majoriteter kan ses på som funksjoner av hverandre. Eller mer presist: et perspektiv på minoriteter kan være, at de er indikatorer på dyptgående prosesser i storsamfunnet. Minoritetene er en nasjons lakmuspapir (s. 169).

At de relationelle forhold undertiden overses i den religionssociologiske minoritetsforskning, understreger Pétur Pétursson i artiklen »Religiösa minoriteter på Island i samspel med majoriteten«: »Kyrka/sekt-modellerna fokuserar för det mesta på själva gruppen eller rörelsen, den interna dynamiken och processerna, men lämnar faktorer i omgivningen för mycket utanför analysen« (s. 66). Pétursson tager omgivelserne med. For to islandske grupper, Asasamfundet og Pinsebevægelsen, viser han, hvordan lovgivningen om religiøse minoriteter og registreringen af dem på afgørende måde har påvirket deres organisation og udvikling.

Også Jørgen Stenbæk ser på lovgivningen i sin artikel: »Om ægte-

skabsindgåelse, anerkendelse af trossamfund og religionsfrihed i Danmark«. Artiklen er ikke teoretisk orienteret, men præsenterer i fyldige uddrag et relevant og nærliggende, men alt for ofte overset kildemateriale.

Omvendt forholder det sig i Ole Riis' indlæg »Sociologiske tilgange til de danske vækkelser«. Her fungerer materialet om de danske vækkelser som et forholdsvis tyndt underlag for en udmærket teorioversigt. Ole Riis skelner imellem tre faser i vækkelsers udvikling: 1) opbygningsfasen, 2) etableringsfasen og 3) institutionaliseringsfasen (s. 148), og gennemgår fase for fase de teoretiske muligheder. Fremstillingen er overskuelig, men dispositionen giver visse vanskeligheder; f.eks. hugges Webers teori om charisma og charismas rutinisering over i to dele, som præsenteres i hver sit afsnit (s. 156 f og s. 163).

Som model for religiøse bevægelers udvikling er faseinddelingen imidlertid overordentlig frugtbar. Det bliver bl.a. demonstreret i Jon P. Knudsens artikel om norske minoriteter, »De etablerede religiøse minoriteter«. Knudsen går ind i debatten omkring den meget anvendte deprivationsteori og viser, hvordan denne diskussion forplumres af, at teoriens fortalere bruger materiale fra opbygningsfasen som belæg for teoriens holdbarhed, mens kritikerne med materiale fra etablerede religiøse samfund søger at tilbagevise teorien. Diskussionen og forståelsen kunne således klargøres betydeligt, hvis man fastholdt skellet imellem opbygningsfasen og etableringsfasen.

Det gælder alle de hidtil nævnte indlæg og i en vis udstrækning også Voitto Huotaris oversigt over de finske minoriteter, at det er vekselvirkningen mellem minoritet og majoritet og organiseringen i etablerings- og institutionaliseringsfaserne, som indlæggene belyser. Det må fremhæves som en af denne antologis stærkeste sider, at netop etablerings- og institutionaliseringsfaserne behandles så grundigt, for i almindelighed er det opbygningsfasen som interessen samles om i undersøgelser af religiøse minoriteter.

Et indlæg af en lidt anden karakter er Margit Warburgs »Verdensbilleder og teoridannelser i religionssociologien«, som på konferencen blev præsenteret som diskussionsoplæg. Religionssociologer har for vane at anskue de religiøse minoriteter udefra og med udgangspunkt i en teoretisk problemstilling, men, skriver Margit Warburg, hun

tror, at vi [religionssociologer] kunne vinde nyt land og få andre problemstillinger frem, hvis vi tog udgangspunkt i en gruppes verdensbillede og dermed i dens interne

Anmeldelser

begreber, når vi identificerede »interessante« problemstillinger. (s. 57)

Det kan forekomme mærkeligt, at det i et land som Danmark, hvis religionsforskning er dybt præget af traditionen fra Vilhelm Grønbech, skulle være nødvendigt at påpege det frugtbare i at tage udgangspunkt i en religiøs gruppes eget verdensbillede. Denne antologis indlæg viser imidlertid, at det åbenbart er uvant for kredse af religionssociologer at anvende denne tilgang til studiet af religiøse grupper. Faktisk indeholder antologien kun ét sådant forsøg, og det skyldes etnologen Margaretha Balle-Petersen.

»Vækkelserne som religiøse minoriteter« hedder hendes indlæg, som tager sit udgangspunkt i vækkelsesoplevelsen, i at nogle mennesker får øje for »... 'Guds rige' et anderledes kulturelt land. Synligt for nogle. Usynligt for andre. Når mennesker får øje for det, kalder vi det vækkelse. Kulturelt set er det en opdagelse af et nyt land« (s. 17). Med en række velvalgte klip fra digte, breve, dagbogsoptegnelser og erindringer belyses oplevelsen af Guds rige, og de spor oplevelsen sætter i dagligdagens kultur, livsformer og livsstil. Med nogle levende scener fra de vaktens liv får man forståelse for, hvordan troen omsættes til virkelighed, og hvordan den anderledeshed, der følger af vækkelsen, skaber afstand og sætter skel i lokalmiljøet. Det er vækkelsernes hverdagsliv, der belyses, et så forsømt emne, at Margaretha Balle-Petersen taler om det som »troens og ideernes foragtede kødelighed« (s. 18).

Margaretha Balle-Petersens indlæg er - ud over at være et af bogens mest læservenlige - den etnologiske minoritets stimulerende udfordring til den religionssociologiske majoritet. Religionssociologernes manglende »kødelighed« bliver på baggrund af denne artikel meget tydelig; faktisk er denne artikel ene om at lade minoriteterne selv komme til orde, og ene om at bringe et kildemateriale, der giver minoriteterne stemme og krop. Ligeledes bliver det klart, hvor relevant det er af Margit Warburg at opfordre religionssociologerne til at gå ind på de religiøse minoriteters verdensbillede. Mens religionssociologerne har et forfinet begrebsapparat til at registrere de vaktens problemer, deres mangler og trængsler, med termer som anomie og deprivation, så er der ikke noget tilsvarende til at registrere de vaktens oplevelse af inspiration, overskud og rigidom, deres oplevelse af Guds rige.

Konferencens udenlandske gæstetalere var den engelske sociolog Roy Wallis, som er kendt for sine studier af nyreligiøse bevægelser, først og

fremmest Scientology og Guds Børn. Hans artikel »My Secret Life: Dilemmas of Integrity in the Conduct of Field Research« rummer eksempler fra hans egen karriere på feltforskerens etiske dilemmaer. Det har i et par tilfælde været nødvendigt for ham at bryde det løfte om konfidentialitet, som informanterne har krav på, og han har i flere tilfælde måttet gå på kompromis med egne synspunkter for at indynde sig hos sine informanter.

Forskerens integritet i forbindelse med majoritets/minoritetsstudier er et væsentligt emne, men Roy Wallis' etiske dilemmaer savner tilstrækkelig dybde i konflikterne til at åbne for debatten; for at sige det lige ud: Roy Wallis' hemmelige liv er ikke særlig spændende. Et af de spørgsmål, som man gerne havde set uddybet, er, hvilke særlige forhold der gør sig gældende, når den minoritet, der undersøges, anses for usympatisk af såvel majoritet som forsker.

Problemstillingen tegner sig tydeligt, når man sammenligner Roy Wallis' tilgang til sit materiale med Margaretha Balle-Petersens. Margaretha Balle-Petersen skildrer de vakte og deres omgivelser indforstået og solidarisk og med deres egne ord. Roy Wallis er derimod - som majoriteten jo i øvrigt er - på forhånd kritisk indstillet over for de nyreligiøse bevægelser. Om sin begrundelse for at studere dem siger han, at de er offentlige bevægelser, hvorfor »we have a right to know whether they are all they say they are« (s. 118). Det kræver, som Roy Wallis skriver, »a great deal of impression management« (s. 114) at finde ledernes tillid, og feltarbejde blandt bevægelsens tilhængere kan han kun klare »i små doser« (s. 113). Alt sammen reelt nok, men det rejser spørgsmålet om, hvordan forskningen påvirkes af forskerens placering i minoritets-majoritetsforholdet.

Kunne man tænke sig, at Roy Wallis gik til de nyreligiøse bevægelser som Margaretha Balle-Petersen til vækkelserne; at han gennem samtaler, breve og dagbogsoptegnelser afdækkede det nyreligiøse gennembrud og fulgte, hvordan de nybrydende oplevelser blev forsøgt omsat i nye livsformer? Kunne man tænke sig, at Roy Wallis - som Margit Warburg anbefaler det - tog udgangspunkt i Scientology's verdensbillede og baserede sit forskningsprojekt på bevægelsens interne begreber? Selvfølgelig kunne man det, men spørgsmålet er, om han kunne gøre det uden at være, eller i hvert fald blive opfattet, som talerør for gruppens synspunkter?

Anmeldelser

Disse problemer antydes i Ole Riis' indledning (s. 6) og de skitseres i Margit Warburgs diskussionsoplæg, men selve diskussionen mangler, og den savnes. De spegede tråde imellem emnet minoritets/majoritetsrelationer, forskerens tilhørsforhold, forskerens valg af tilgang til stoffet og forskerens holdning forbliver spegede.

To artikler har at gøre med islam, men man får i disse indlæg bedre besked om forskningen og teorierne end om islam og muslimske minoriteter. Lise Skole Christensen og Ragnild Kristensen sammendrager indlæggene fra en af konferencens workshops i en række »Spørgsmål til den aktuelle islam-forskning«, og religionshistorikeren Jeppe Sinding Jensen belyser ved hjælp af en række nyere kulturteorier fra den psykologiske antropologi vanskelighederne ved at behandle emnet »Kulturmødet med Islam«.

Det kan måske siges at være lidt utilfredsstillende, at det i en bog med så bred en titel som *Religiøse Minoriteter* hovedsageligt er vækkelser, frikirker og sekter i Norden, som behandles. Emnevalget tyder på en vis ensidighed i det nordiske religionssociologiske forskningsmiljø, men bogens/konferencens tilrettelæggelse viser samtidig åbenhed og lydhørhed over for andre faglige traditioner og interesse for andre emner. Bogen er i sig selv et bevis på, hvor frugtbar denne åbenhed er; for det er udfordringen fra de fageksterne indlæg, der vækker til refleksion og overvejelse over religionssociologiens muligheder og begrænsninger i udforskningen af emnet religiøse minoriteter.

Tove Tybjerg
Lektor, mag. art.
Institut for Religionshistorie
Afdeling for Religionssociologi
Københavns Universitet

* * *