

Ove Bruun Jørgensen, *Billeder og Myter fra Bronzealderen. Træk af Ældre Bronzealders religion i Norden*, Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter XX, 1987, 162 sider.

Ove Bruun Jørgensens bog om helleristningerne indskriver sig i en lang række af værker, der hævder, at det er muligt at nå bag om helleristningernes motiver til deres indholdsmæssige betydning. Hvilket indhold, der så er tale om, er straks noget mere problematisk, og uenigheden herom har da også været stor. Nogle har ment, at der var tale om afbildninger af historiske hændelser, andre at der blot var tale om en art »graffiti« uden nogen egentlig mening. De fleste fortolkere har imidlertid været enige om, at noget, der havde forbindelse med religion, måtte være involveret, men om vi står over for billeder af kultiske opførelser, eller om det drejer sig om mytiske motiver med det ene eller det andet indhold, har været hæftigt diskuteret. Denne bog går ud fra, at ristningerne har afbildet nogle mytiske hændelser, og at indholdet af disse har været parallelt til en myte om frugtbarhedsgudens død og genfødsel, der især har været udbredt over store dele af Den nære Orient.

Den klareste parallel finder forfatteren i den fra Ras Shamra-teksterne kendte myte om Baal, som han supplerer med informationer, vi får fra andre nærorientalske myter med et lignende indhold. De helleristninger, der inddrages, er et lille udvalg af bronzealderistningerne fortrinsvis fra Sydsverige. Metoden er den velkendte, at man efter en formel beskrivelse, der redegør for, hvad motiverne faktisk forestiller, foretager en reel tolkning, der ved inddragelse af parallelmateriale søger at indkredse den indholdsmæssige betydning. Denne drejer sig som sagt i dette tilfælde om en myte, der afspejler frugtbarhedsgudens død og opstandelse med kampe mod døds-guden, helligt bryllup, og hvad der ellers hører til sådan en »rigtig« frugtbarhedsmyte. Deraf udledes så videre, hvordan kultopførelsen må have taget sig ud, idet noget så detaljeret som kultdeltagernes klædning og udstyr beskrives med henvisning til ristningernes figurer (s. 127). I det hele taget søger forfatteren ved at sammenholde nærorientalsk tekstmateriale, nordiske gravfund fra bronzealderen

Anmeldelser

og helleristningerne at tegne et billede af bronzealderens religion i alle detaljer. Om det også er sandsynligt, er en anden sag.

Bogen er meget problematisk i flere henseender, både i forhold til metoden, de teoretiske præmisser og i konklusionerne. Værket starter rimeligt lovende, idet man allerede i indledningen kan læse (s. 8):

Man vil i det følgende notere sig en afstandtagen fra den traditionelle form for helleristningstydning, som arbejder mere med frie fantasi-konstruktioner end med virkelig religionshistorisk baggrundsviden.

Hvad der siges om den traditionelle tydningspraksis er desværre fuldstændig korrekt, og set fra et moderne religionsvidenskabeligt synspunkt er stort set alle de tydninger, der i tidens løb er fremkommet til belysning af motivernes indholdsmæssige mening, grebet ud af luften og kan ikke engang siges at være sandsynlige. Men Bruun Jørgensen vil altså noget andet. Dette andet er som sagt at inddrage mytemateriale fra Den nære Orient som sammenligningsmateriale. Nu er dette faktisk også blevet prøvet før, idet de fleste fortolkere i erkendelse af vanskelighederne med tolkninger, der tager udgangspunkt i bronzealderens samfund, har indført et tilsyneladende mere eller mindre vilkårligt sammenligningsmateriale; og i den forbindelse har man faktisk haft fat i Den nære Orient. Bruun Jørgensen gør imidlertid med rette opmærksom på, at det er vigtigt at se på enkeltmotivernes sammenhæng på billedfladerne, hvis man vil undgå helt arbitrære sammenligninger. Dette projekt forekommer at være lykkes rimeligt i bogens første afsnit, der drejer sig om den berømte Vitlycke 1.4 helle, hvor der faktisk er flere enkeltmotiver, der – hvis man ser bort fra en ikke særlig klar komposition – kan lede tanken hen på den ugaritiske myte. Indtil man kommer til side 34, hvor der i stedet for udsnit af billedfladen er gengivet hele hellen. Her bliver man mildt sagt skeptisk, for de tolkede motiver udgør kun en lille del af et veritabelt virvar af motiver, der på ingen måde er afsondret fra de i analysen inddragne. Men med lidt velvilje kan man da nok stadig hævde, at det nævnte indhold kunne udlæses, hvis der var noget, der i øvrigt talte for, at en myte med det omtalte indhold skulle have eksisteret i Norden i bronzealderen. Om dette er tilfældet, skal

jeg vende tilbage til nedenfor. De øvrige billedtolkninger står langt svagere end den nævnte flade, idet der her fortrinsvis er tale om få motiver, der optræder samlet, og som i bedste fald kun kan udgøre brudstykker af myten – af den myte, som man altså kender fra Ras Shamra-teksterne. Spørgsmålet bliver derfor, om der i bogen er ført så overbevisende paralleller frem imellem denne myte og helleristningerne, at vi er tvunget til at antage en eller anden sammenhæng mellem nordboere og nærorientalere i slutningen af det andet førkristelige årtusind, selv om en sådan sammenhæng ellers ikke kan påvises. Om dette er tilfældet, er naturligvis til en vis grad en smags-sag, men det forekommer ikke anmelderen at være tilfældet, idet parallellerne som sagt nok *kan* tolkes ud af nogle af motiverne, men så sandelig ikke *behøver* det. Kampmotiver, samlejescener, liggende mænd osv. er selvsagt ikke så usædvanlige, at de kun kan tænkes som dele af én bestemt myte. Og når denne myte ovenikøbet skal hentes flere tusind kilometer væk, fra et folk, der hverken sprogligt eller på anden vis har haft nogen genetisk sammenhæng med vore forfædre, bliver hele konstruktionen til en noget tvivlsom affære, og vilkårligheden og fantasifuldheden synes ikke at være mindre her end i de værker, som forfatteren angiveligt søger at distancere sig fra.

Værre endnu bliver det i de opsamlende afsnit i slutningen af bogen. Her siges i kapitlet »Træk af Ældre Bronzealders religion i Norden« (s. 125 ff): »Konklusionen vil ikke blive voldsomt fantasi-fuld at læse ...«. Men dette kan nok siges at være noget af en underdrivelse, idet hele kulten i næsten alle detaljer fremstilles, som havde man haft en etnograf på stedet. Det samme gælder det forudgående kapitel om gravskikkene, hvor der sluttet fuldstændig ukritisk fra arkæologiske fakta til det bagvedliggende forestillingsindhold, selvom alle moderne religionshistorikere ved, at forholdet mellem gravskik og dødsforestillinger er af en sådan karakter, at man kun kan slutte fra den første til de sidste, hvis vort kendskab til den studerede kultur er betydeligt større, end tilfældet er for bronzealderens vedkommende. Eksempelvis kan man ikke slutte, at fordi der kun er lidt mad og drikke med i gravene, så har dette kun været beregnet på et enkelt måltid. Der er også noget, der hedder symbolske handlinger.

Anmeldelser

Medens jeg ikke vil tøve med at erklære bogens sidste del (s. 112 ff) for mislykket, både religionshistorisk og i det hele taget videnskabeligt, så er der som sagt visse interessante detaljer i første del. Men også her må man konkluderende gøre opmærksom på, at sammenligningsmaterialet forekommer vilkårligt: At de to involverede kulturer er nogenlunde samtidige, og at begge har været agerbrugs-kulturer, er altså ikke tilstrækkeligt til, at man kan tale om fælles forestillingsindhold¹ på baggrund af nogle usikre tolkninger af helleristningerne. Det betyder selvfølgelig ikke, at der ikke kan spores motiver på helleristningerne, der sandsynligvis må tolkes i relation til en eller anden form for frugtbarhedsreligion (falliske mænd, samlejer m.m.), men derfra og så til en rekonstruktion af en myte om en døende og genopstående gud, som man i parentes bemærket ikke engang kender fra senere nordisk religion, er der dog også et stykke. »Frugtbarhedsreligioner« er et lige så flydende begreb som f.eks. »frelsesreligioner«, der selvsagt kan være meget forskellige og ikke have meget fælles mytestof.

Bogen kan være anvendelig for folk, der sysler med det esoteriske indhold bag forskellige religiøse og parareligiøse udtryk (pyramider, »observatorier« osv.), men som videnskabeligt værk betraget må man beklageligvis konkludere, at det er meget lidt, der kan hentes. Derfor kan det også undre, at et så seriøst foretagende som Jysk Arkæologisk Selskab vil stå bag udgivelsen.

Udstyrmæssigt er det i øvrigt en meget flot bog.

Noter

1. En mere detaljeret kritik af denne sammenligningspraksis kan iøvrigt læses i min artikel »The »Meaning« of the Rock Carvings and the Scope for Religio-Historical Interpretation: Some Thoughts on the Limits of the Phenomenology of Religion«, *Words and Objects. Towards a Dialogue Between Archaeology and History of Religions*, ed. Gro Steinsland, Oslo 1986, 180-196. Derudover kan henvises til en generel kritik af arkæologiens interpretationsmuligheder i L. R. Binford: »Data, Relativism and Archaeological Science«, *MAN* 22.3, 1987, 391-404.

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

* * *

Tekster og tolkninger. Ti studier i Det gamle Testamente, redigeret af Knud Jeppesen og Frederick H. Cryer, Forlaget Anis, Århus 1986, 175 sider, 118 kr.

1. Indledning

Med denne samling afhandlinger vil Institut for Gammel Testamente ved Aarhus Universitet give en bredere offentlighed et indtryk af den forskning, der i disse år foretages af instituttets medarbejdere. Redaktørerne knytter selv antologien sammen med bogen *Myter i Det gamle Testamente* af Benedikt Otzen, Hans Gottlieb og Knud Jeppesen (1973), som har fundet en vid udbredelse, og som siden blev oversat til engelsk. Dertil kan føjes, at det samme instituts medarbejdere ligeledes har været stærkt involverede i den nye oversættelse af Det gamle Testamente, som har været i gang den sidste halve snes år. Det er således et velsammenarbejdet og flittigt arbejdende institut, vi møder i denne publikation, og det er med betydelig interesse, læseren åbner bogen for at gøre sig bekendt med de nyeste landvindinger inden for den hæderkronede disciplin, Det gamle Testamente.

Redaktørerne gør i indledningen opmærksom på, at der i disse år er et opbrud i gang i studiet af GT. Dette (eller disse) opbrud kommer tydeligt til udtryk i en række af samlingens studier, mens andre holder sig på velkendte stier og begrænser sig til mere traditionelle gennemgange af tekster og temaer. I det følgende skal jeg først præsentere bogen som helhed og hver enkelt af dens ti studier. Derpå følger en kritisk drøftelse af samlingen med særlig vægt på de metodeproblemer, der rejser sig i kølvandet på det omtalte opbrud.

2. Præsentation

Bogen er som helhed velskrevet og lettilgængelig, om end den skæmmes noget af en uskøn ujævn opsætning og af lidt for mange trykfejl (f.eks. pp. 31, 33, 43, 50, 83, 91 og 98). De ti studier er ordnet i en rækkefølge, der svarer til den, som deres tekstgrundlag indtager i GT. Det første er Hans Jørgen Lundager Jensens »Babels nødvendighed. En analyse af Babelsmyten i dens kontekst«. Forfatteren fortsætter i denne artikel sine forsøg på at anvende principperne fra Claude Lévy-Strauss' strukturelle myteanalyse på gammeltestamentlige tekster. Grundlæggende er her et nyt begreb om kontekst, som omfatter alle de tekster, der kan hævdes at repræsentere varianter af grundmyten, i dette tilfælde Babelsmyten i 1 Mos 11,1-9. Og det gør ifølge Lundager dels en oprindelig myte fra Babylon, som 1 Mos 11,1-9 hævdes at udgøre en »modmyte« til, og dels tekster fra GT (som Betel-historien i 1 Mos 28,10-22 og Jerusalem-tekster som Jes 2,2-4 og Mika 4,1-4) og NT (Gal 4,21-31; Acta 2 og Åb 21). Pointen er da, at alle disse varianter tolkes som udtryk for »svar« på og vide-regående »bearbejdelser« af grundmyten og dens problemstillinger. Dette »mytearbejde« foregår imidlertid ifølge Lundager »synkront«, dvs. uafhængigt af de specifikke historiske situationer, som det hører hjemme i.

Det andet studie er Niels Peter Lemches »Den historiske trosbekendelse - 5 Mosebog 26,5-9«. Også Lemche fortsætter tidligere arbejder med det gamle Israels historie (især disputatsen *Early Israel*, 1985). Forfatteren søger også i dette arbejde at vise, at den hidtidige forsknings rekonstruktion af Israels ældste historie bygger på et uholdbart grundlag. De arkæologiske vidnesbyrd taler derimod. Og de kilder, som man hidtil har dateret til 900-tallet f.v.t., og som har spillet en hovedrolle for de tidligere forskere, hører ifølge Lemche snarere hjemme i det 6. årh. f.v.t., dvs. samtidigt med deuteronomismen. Hele den traditionelle forestilling om israeliternes ophold i Ægypten, udfrielsen herfra, erobringen af Kana'ans Land og bosættelsen her må derfor opfattes som sekundære ideologiske konstruktioner uden forbindelse med den historiske virkelighed.

Frederick H. Cryers arbejde, »Mellem tekst og historie. 1 Sam 7-

13«, søger at vise noget tilsvarende for 1 Sam, som ellers ofte er blevet anset for at være et særlig troværdigt stykke historieskrivning. Cryer påviser imidlertid, at såvel indramningen som de egentlige fortællinger præges af litterære træk og mønstre (såkaldte *topoi*) samt af en karakteristisk deuteronomistisk sprogbrug og tanketang. 1 Sam 7-13 opfattes derfor som en sen og sekundær ideologiserende konstruktion fra det 6. årh. f.v.t.

Benedikt Otzens afhandling bærer titlen »Hvis jeg glemmer dig, Jerusalem ...«. Jes 2,2-5 og Sionideologien«. I profetbøgerne og salmerne finder Otzen en række tekster, som beherskes af Jerusalem-motivet og dets forskellige del- eller side-motiver, valfart, folkekamp, kaoskamp m.v. Dette motivkompleks føres som helhed tilbage til den kana'anæiske og israeltiske nytårsfest. Otzen viser videre, at denne ideologi, som der også kan tales om, ikke blot har en forhistorie, men også en efter- eller virkningshistorie i den antikke jødiske apokalyptiske litteratur, i NT og i senere jødisk litteratur helt frem til vor egen tid. Enkelte steder kan Otzen i øvrigt tale om Jerusalem-motivet på en måde, der bringer Lundagers metode i erindring (f.eks. pp. 73-74 og 80).

Afdøde lektor Hans Gottlieb repræsenteres af en pædagogisk artikel om Jes 7,14, »Text, filologi og gengivelse. Jes 7,14«. Her gennemgår Gottlieb på en anskuelig måde de klassiske trin i den filologiske eksegese med hovedvægt på tekstkritikken. Vi får mange nyttige oplysninger om denne sag, der var forfatterens stærke side, men eksegetisk kommer der ikke meget ud af de mange forberedende faser.

Som det var tilfældet med Lundagers og Lemches artikler må også Kirsten Nielsens lille afhandling, »De siger om mig, at jeg altid bruger billeder«, karakteriseres som en fortsættelse af flere tidligere arbejder, især disputatsen, *For et træ er der håb* (1985). Med udgangspunkt i vandet som metafor (Jes 8,5-8 og flere andre tekster) gentager og udbygger Nielsen sine tidligere overvejelser over billedsproget som en vigtig del af det religiøse sprog og over dets teologiske, terapeutiske og andre muligheder. Forfatterens interesse for »genbrugen« af det religiøse billedsprog forbinder hendes artikel med de tidligere nævnte arbejder af Lundager og Otzen samt med Knud Jeppesens,

Anmeldelser

som vi straks kommer til.

Jeppesens studie, »Herrens lidende tjener i historien og traditionshistorien«, udgør en parallel til Otzens artikel. Også Jeppesen påviser kortfattet forhistorien til Jes 53 i kongetidens ritualer. Men især gennemgår han senere tiders fortolkning af Ebed Jahve-skikkelsen i antik jødedom og tidlig kristendom. Derpå følger en skitse af forskningens historie siden ca. 1800 med hovedvægten på de nyeste arbejder, især Tryggve Mettingers *A Farewell to the Servant Songs* fra 1983. Selv tager Jeppesen dog afstand fra Mettingers tendens til at bekræfte den kollektive tolkning af tjener-skikkelsen. Og han fastholder, at denne i Jes 53 - ud over at fremtræde som et kollektivt symbol - også opfattes som en person. Med udgangspunkt i denne forståelse antyder Jeppesen til sidst, hvordan teksten kan læses som en kristen langfredagstekst.

Else Kragelund Holts bidrag har titlen »«Hvor er din tidligere tro-skab, Herre?»«. Forholdet mellem skyld og straf i eksiltidens deuteronomistiske teologi som det fremstår i Jeremiasbogens kap. 37-44«. Vi bringes hermed tilbage til deuteronomismen, idet Holt mener, at også Jer er samlet og redigeret af den deuteronomistiske kreds. Artiklen kan således læses i forlængelse af Lemches og Cryers studier. Og den supplerer disse ved nærmere at præsentere og beskrive deuteronomismen og de spørgsmål - katastrofen i 587 f.v.t. og eksilet - som bevægede denne vigtige gruppering i dens afgørende om- og nytolkning af Israels historie.

Bent Rosendals lille artikel, »Love og leveregler«, repræsenterer som flere af de foregående en udmøntning og fortsættelse af et større tidligere arbejde (*Israelitiske leveregler og deres begrundelse*, 1983).

Bogen afsluttes af Hans-Aage Minks »»Indtil døden skiller jer ad«. Ægteskab og skilsmisse i den antike jødedom og kristendommen«. Med udgangspunkt i en aktuel debat om vielsesritualet leverer Mink her en nyttig oversigt over emnet.

3. Diskussion

Med disse afhandlinger giver antologien læserne et ganske godt indtryk af det videnskabelige arbejde med GT i Danmark i dag. Som

nævnt undervejs, kan flere af artiklerne opfattes som kortfattede sammendrag af langt større arbejder, som læserne dermed indføres i. Videre fornemmer man klart den metodologiske mangfoldighed i det aktuelle arbejde med GT. Vi møder et eksempel på klassisk filologisk eksegese (Gottlieb) og flere på traditionelle (f.eks. form- og traditionshistoriske) analyser af velafgrænsede temaer (Otzen, Jeppesen, Holt, Rosendal og Mink). Dertil kommer kritiske eller sågar radikale historiske studier som Lemches og Cryers. Endelig går Lundager og Nielsen deres egne veje i henseende til interesser og metoder.

Jeg skal ikke lægge skjul på, at jeg selv er mest optaget af det metodeproblem, der opstår i sammenstødet mellem litteratur og historie. Lundager, Lemche, Cryer og Otzen viser os, i hvilken udstrækning de gammeltestamentlige tekster præges af faste litterære træk, mønstre og motiver. Lemche og Cryer demonstrerer, at teksterne – eftersom de har denne karakter, der vel at mærke er påført dem i en senere tid end den, som de taler om – er aldeles uegnede til at spille den rolle som historiske kilder, som tidligere tiders forskere var tilbøjelige til at tildele dem. Dette er alt sammen sandt, men dermed er vi efter mit skøn slet ikke færdige, selv om Lemche og Cryer i deres artikler er i deres gode ret til at gøre holdt på dette punkt. Det er nemlig afgørende vigtigt, hvilke konsekvenser der drages af disse rigtige indsigter. Skal vi blive stående ved det kritiske resultat og måske tendere til historisk skepsis og resignation? Skal vi måske derpå vende os til en »motiv«-forskning som eksemplificeret af Otzens og Jeppesens artikler? En sådan forskning sporer ganske vist »motivets« historiske oprindelse, men synes ellers at stille sig tilfreds med at følge »motivet« ned igennem dets historie i dets forskellige skikkelser og »genbrug«. Eller skal vi med Lundager tage endnu et skridt ad denne vej og efter en konstatering af mytens historiske udgangspunkt i en eller anden konflikt med »Babylon« helt kappe forbindelsen til de historiske situationer for i stedet at koncentrere os om »synkrone« analyser af en mytes, en fortællings eller et motivs varianter for ahistorisk at tolke disse som udtryk for et historie-uafhængigt systematisk »arbejde« med de logiske muligheder i det samlede variantkom-

Anmeldelser

pleks? Eller skal man med Nielsen, Jeppesen og Mink samle interessen om forsøget på at overkomme kløften mellem GT og kristendommen i dag?

For mig er ingen af disse positioner helt tilfredsstillende. Der mangler i dem alle det helt afgørende forsøg på at relatere mytternes, motivernes og ideologiernes kreationer og transformationer til de skiftende historiske situationer, som de på nogen mulig måde kan forbindes med. Jeg efterlyser således et langt mere dybtgående arbejde med deuteronomisternes specifikke historiske situation under og efter eksilet, og videre, at hele den deuteronomistiske ideologi, der hævdes at præge så stor en del af GT, nøje forbindes med denne situation. Vi må altså søge at skaffe svar på spørgsmålet om de præcise årsager til, at det for deuteronomisterne åbenbart var nødvendigt at producere hele deres vældige om- og nytolkning af Israels historie. Og på samme måde med andre myter, motiver og ideologier, hvor jeg kunne ønske mig en koncentreret belysning af forskellene, differenserne, varianterne i myter, fortællinger og motiver, samtidig med at disse differenser blev forsøgt forbundet med de skiftende historiske situationer, som disse hører hjemme i, hvad enten det gælder Babelsmyten, Jerusalem-ideologien, Ebed Jahve eller andre tekster.

Hvad enten der altså kreeres nye tekster, eller der varieres på gamle (hvilket næsten altid er tilfældet), kommer det således efter mit skøn an på den kraft, der skaber eller varierer. Og den, mener jeg, må findes i de historiske situationer, som udløser de ideologiske og religiøse behov, som igen skaber teksterne. Arbejdet med GT bør altså føres videre fra en revision af Israels historie og litteraturhistorie til en revision af dets ideologi- og religionshistorie med vægt på historie. Dette skal i alt fald være mit ønske for den gammeltestamentlige forskning i de kommende år.

Afsluttende skal disse ti studier i GT anbefales læsere med interesse for GT og Bibelen, og jeg ønsker dem den samme fornøjelse og inspiration af læsningen, som jeg selv har haft.

Per Bilde

Lektor, dr. theol.

Institut for Religionsstudier

Aarhus Universitet

* * *

Judith Winther, *Kabbalah. En rejse i jødisk mystik*, Bogans forlag, Lyngø 1986, 158 sider, 198 kr.

Bogen behandler de tre hovedfaser i jødisk mystik: Merkavah-traditionen (s. 17-40), Zohar-traditionen, inkluderende den tidlige kabbalah, Zohar og den lurianske mystik, 13.-17. århundrede, samt Hasidismen, fra det 18. århundrede til nutiden. Emnet afgrænses således, at det er mystikernes teologi, der behandles (deres kosmologi og antropologi), mens religionssociologiske og -psykologiske synsvinkler kun i begrænset omfang anlægges, ligesom spørgsmålet om idehistorisk afhængighed af ikke-jødiske strømninger kun sporadisk berøres. Med bogen vil Judith Winther give en indføring i det meget omfattende emne, og sådanne synsvinkler har vel måttet skæres fra, da de givne rammer ellers ville sprænges. Med disse begrænsninger får vi til gengæld en særdeles kyndig indføring i emnet.

I indledningen defineres mystik på følgende måde:

Mystik er »at træde ind i *pardes*«. Det er oplevelsen af det guddommelige på en intuitiv, intensiv og dyb måde. Det er selvets direkte og umiddelbare forbindelse med det guddommelige. Det er selvets udslættelse i det guddommelige. (s. 11)

Det centrale i mystik således defineret bliver *unio mystica*. Det giver problemer, da en vigtig del af det stof, der traditionelt (og i den foreliggende bog) behandles som jødisk mystik, falder uden for denne definition. Bogens første hovedafsnit omhandler som nævnt Merkavah-traditionen (traditionerne om den himmelske »tronvogn«), der er inspirerede af specielt Ezekiel kap. 1, og som beskæftiger sig med den farefulde rejse, oplevet i ekstase, gennem himlene frem til den gud-

Anmeldelser

dommelige trone. Med forfatterens ord:

De tidligste jødiske mystiske tekster beskriver en åndelig rejse gennem uhyre kosmiske rum for at komme Guds ubeskrivelige majestæt, den himmelske Trone, nær. De beskriver mystikerens kontemplative opstigning til himmelen og hans vision af de himmelske Haller, en vision, der når sit højdepunkt i en personlig oplevelse af den guddommelige herlighed. (s. 21)

I den meditative tilstand rykkes mystikeren altså ind i *nærheden* af den ærefrygtindgydende, ophøjede og almægtige guddom, som han, qua skabning, aldrig kan blive ét med. Mystikdefinitionen må derfor gøres lidt mere beskeden. Det drejer sig om oplevelsen af nærhed til Gud, en nærhed, der i den senere jødiske mystik bliver til enhed med Gud. Og selv denne »definition« må tages med det forbehold, at nogle skrifter har fælles begrebsverden med f.eks. Merkavah-mystikernes skrifter, men uden at det psykologiske fænomen oplevelse spiller nogen særlig rolle. Der kan også være tale om kosmologisk spekulation.

Kapitlet giver en god og grundig oversigt over denne form for trone-mystik, illustreret med velvalgte tekstafsnit fra kilderne. Var der blevet mere plads til en psykologisk synsvinkel, kunne nogle ting dog være uddybet. På sin vej fra hal til hal i himmelen har mystikeren brug for diverse »segl« til at pacificere de engle, der vogter indgangen. »Seglene« er navne på de øverste klasser af engle. Idehistorisk går tanken om disse farefulde hindringer måske tilbage til gnostiske påvirkninger. Men hvilken funktion har »seglene« for mystikeren i den ekstatiske oplevelse? Griber nærheden til den guddommelige trone ham med en sådan grad af frygt, at han har behov for midler til at betvinge frygten?

Det følgende kapitel, om Zohar-traditionen, skildrer kort den egentlige kabbalises tilblivelse, dens udfoldelse i værket Zohar (Bogen om den himmelske stråleglans, ca. 1280), som indtil i dag har været *bogen* for jødiske mystikere, idet den opnåede en Talmudlignende autoritet for dem. Kabbalisten og Zohar er dybt påvirket af nyplatonisk emanationslære, som får en specifik jødisk udformning: Fra Den Uendelige (En Sof), som transcenderer enhver men-

neskelig erkendelse, emanerer først ti »aspekter« eller »energicentre« (sfirot), hvorigennem den uerkendelige gør sig erkendelig for mystikerens indre øje. Så vidt drejer det sig om emanationer i Gud, men emanationskæden fortsætter gennem tre verdener, alle af samme struktur som den øverste. Den laveste, tilvirkningens verden (Olam ha-Asiyah) er, med Judith Winthers ord, »... den åndelige arketype på det materielle kosmos« (s. 64). Først med syndefaldet materialiseres dette til den bekendte verden.

Opgaven for mennesket, hvis inderste selv er en gnist af det guddommelige lys, bliver da at løfte alt op til dets oprindelige stade. Det sker gennem såkaldte tikkunim (genoprettelseshandlinger, s. 75 ff), opfyldelse af Torah'ens bud, derunder, som noget af det væsentligste, bøn med kavanah (koncentration). Kabbalisten er en revolution i jødisk tænkning. Ikke blot transformeres skabelsestanke til emanationslære, men (for nu at indføre et begrebspar, som Judith Winther ikke selv bruger) guddommen får en *myte*: Syndefaldet medfører, at den harmoniske strøm af energier mellem de forskellige sfirot i Gud selv forstyrres. Og til myten svarer en *rite*: I bønnen med koncentration mediterer kabbalisten sig ind på de guddommelige sfirot, og bønnen indvirker på energistrømmene imellem dem og bidrager til frembringelse af harmonien mellem disse sfirot, og dermed til re-etablering af den kosmiske harmoni. På en lignende måde bliver opfyldelse af Torah'ens andre bud til riter. De korresponderer med og fremmer energistrømme oventil og fremhjelper harmonien, hvis endelige fuldbyrdelse skildres som et hieros gamos.

Det lykkes virkelig for Judith Winther at give en beundringsværdig klar fremstilling af hele denne komplicerede forestillingsverden. Nogle enkeltheder kan dog undre, således når den guddommelige sfirot Binah kaldes »Guds *intuitive forståelse*« (s. 56). Den er dog netop den *differentierende* indsigt. Man savner lidt i det korte afsnit om »Kabbalahs fremkomst« (s. 43-46), at det helt centrale eller elementære trækkes frem ved hårene, hvilket kunne have været gjort relativt let ved at anføre strofer af Nahmanides, som på en enkel måde udtrykte emanations-remanationsideen eller af Gavirol, der i korte digteriske perler udtrykker det følelsesmæssige spektrum, der

Anmeldelser

hører med til Kabbalah'en.

Kapitlet om Zohar-traditionen fortsætter med en redegørelse for den *lurianske mystik* (fra 16. århundrede, s. 87 ff) med dens kosmologiske udgave af eksiltanken, der bygges ind i gudsbegrebet. Alts begyndelse er, at den uendelige foretager en kontraktion, så der opstår et ur-rum eller ur-eksil, hvorind i emanationerne finder sted. Inspirationen er vel forstærkede eksilfølelser efter at jøderne var blevet udvist fra Spanien og Portugal i henholdsvis 1492 og 96, men netop på den baggrund er den lurianske mystik også, selv om den giver en umådeligt kompliceret forklaring på verdens oprindelse, mere fokuseret på den problematiske verdens afslutning end på dens begyndelse. Kodeordet er her, som i Zohar, Tikkun.

Reetableringen af den oprindelige enhed i Gud og kosmos ligger i menneskets hænder. Hvis det lykkes for mennesket, vil han forløse sig selv, det jødiske folk, kosmos og endog Gud selv. Udfri dem fra den eksiltilstand de befinder sig i.

Men hvordan? (s. 99)

Spørgsmålet efterfølges af et afsnit (s. 100-112) med titlen »Den lurianske praksis«, der først beskriver lurianernes askese, der efter sin idé ikke er verdensforsagelse, men verdensfornyelse (alt skal hæves op til et højere stadium) og dernæst gennemgår deres særlige bønner og meditationssystemer, hvoraf de to vigtigste er de såkaldte Kavanot og Yiħudim. De førstnævnte er meditationer, der gennemføres i forbindelse med udførelsen af forskrifter i Toraen, såsom at tage bedesjal på, og består i kombinationer af bogstaverne i Guds forskellige navne under udnyttelse af bogstavernes talværdi. Yiħudim (foreninger) består i sammenslyngninger af bogstaverne i forskellige gudsnavne, og de psykiske effekter, som en sådan Yiħud for lurianeren må have, påpeges: »Eftersom de forskellige guddommelige Navne afspejler åndelige kræfter, som har deres modstykke i forskellige dele af det menneskelige sind, kan disse Jihudim have en magtfuld indvirkning på integrering af psyken« (s. 106), og det refereres, hvorledes mystikerne har oplevet dette.

Både den lurianske teori og grundideen i praksis beskrives klart. Det er meget, der kommer med over så kort et afsnit, og alligevel

er fremlagt på en forståelig måde. Derimod er uhyre komplicerede Kavanot og Yihudim, som gengives efter A. Kaplans *Meditation and Kabbalah* (New York 1982) beskrevet så knapt, at de for mange læsere vil stå som endog meget vanskelige at trænge ind i. Her ville mere forklaring og analyse (herunder af, hvad sådanne meditationer psykologisk kan afstedkomme) have været en stor gevinst.

Den messianske tanke var en væsentlig bestanddel af lurianismen (s. 111-12), og i et kortere afsnit: *Shabtainisme* (s. 113-15) beskrives det, hvorledes Shabtai Zvi, den mystiske messias, og bevægelsens hovedteolog, Nathan fra Gaza, var præget af lurianismen, og hvorledes Nathan kunne videreudvikle eller ombøje tikkun-tanken, så den kunne redde troen på Shabtai's messianitet efter at denne, under tvang fra Sultanen, var konverteret til Islam: For at befri de guddommelige gnister, der befinder sig i urenhedens sfære, må messias stige ned i denne; kun sådan kan han løfte den op (s. 114 f).

Den messianske bevægelse havde vundet stor tilslutning, fordi kossakkernes massakrer på jødiske menigheder i slutningen af 1640'erne af mange blev tolket som »de messianske fødselsveer«. Da »messias« konverterede, efterlod den et tomrum, hvori en ny form for jødisk mystik, *Hasidismen*, blev til. Det beskrives i bogens sidste hovedafsnit, som sammen med afsnittet om Zohar er bogens højdepunkter.

Grobunden for bevægelsen beskrives som på den ene side undertrykkelsen: »Når udfrielse fra politisk undertrykkelse var utænkelig, svarede *hasidismen* med en åndeliggørelse af virkeligheden, der bød på indre frihed, selv om de fysiske snærende bånd var ubrudte« (s. 119). Samtidigt var den et internt opgør fra de dårligere stillede massers side mod relativt få velstillede familier, der udgjorde de østeuropæiske jødiske samfunds ledelse i alliance med de rabbinske lærde, der levede isoleret fra masserne i intellektualiteten i betydningen studiet af traditionen stod i centrum (smst.) Den hasidiske reaktion herpå, som lægger vægten på det følelsesmæssige, problematiserer dog ikke traditionens autoritet; dens bud står ved magt (s. 120).

For Ba'al Shem Tov, bevægelsens første centrale skikkelse (d. ca. 1760), og hans efterfølgere var det afgørende, at Gud er »... nærværende, selv i den tarvelige jordiske verden, i hver lille bitte ting, men

Anmeldelser

især og hovedsagelig i mennesket« (s. 124). Han er i alt i kosmos, men er samtidig mere end det, også hinsidig. I ydmygheden bliver det modtageligt for denne guddommelige overflod (s. 129), og den følelse, der er den adækvate, er glæden over Guds nærvær. Den skaber Hitlahavut (brændende henrykkelse):

Hitlahavut indtræder ikke som følge af ihærdig kontemplation over den øverste verden, sfirotverdenen, men som en spontan overstrømmende indre energi, som svar på *denne* verden og på Gud, som er tilstede i alle dens sten og krybende insekter. (s. 133)

Judith Winther skildrer klart hasid'ens vej til Gud, og hele kapitlet er atter illustreret ved velvalgte citater fra hasidisk litteratur (desværre undlades konsekvent præcise kildehenvisninger) og får fremhævet vigtige forskelle og ligheder med den ældre mystik. En omkostning ved den relative korthed, som rammerne medfører, er, at divergenserne inden for bevægelsen ikke rigtigt kommer til orde. Forskellene mellem f.eks. Dov Baer fra Mezrich (d. 1772) og Nahman fra Bratzlav (d. 1811) er ikke ubetydelige.

De indvendinger, der i denne anmeldelse er fremført over for Judith Winters bog, har for størstedelens vedkommende efterlyst »noget mere«, som man kunne ønske sig, at forfatteren yderligere kunne have gjort. Deri ligger i sig selv, at det er en uhyre læseværdig bog. Sammen med R. Edelmanns *Jødisk Mystik*, København 1954, som er en tekstantologi med indledninger og noter giver den danske læsere en god mulighed for at få et grundigt kendskab til jødisk mystik.

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

* * *

Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou. En middelalderlandsby og dens mennesker* 1-2, oversat af Jacques Berg, Forum, København 1986, 560 sider, 400 kr. hæftet /475 kr. indbundet.

Den franske historiker Emmanuel Le Roy Laduries bog om middelalderlandsbyen Montaillou og dens mennesker, der nu foreligger på dansk, er utvivlsomt en af de mest opsigtsvækkende bøger om middelalderen, der nogensinde er skrevet. Oversat til mange sprog er den blevet en verdensberømt bestseller. I Danmark kom *Rosens navn* først, men internationalt set var det nok *Montaillou*, der startede hele den nu huserende middelalderbølge. Også her i landet vakte bogen opsigt ved fremkomsten af den danske oversættelse i 1986, med omfattende omtale i massemedierne og senere udsendelse af en særlig bogklubudgave (i Gyldendals Bogklub). Der er allerede blevet sagt og skrevet så meget om Le Roy Laduries værk, at en nærmere præsentation måske slet ikke er påkrævet. Hovedformålet med den foreliggende anmeldelse er da også blot - en smule *post festum* - at gøre opmærksom på bogens religionsvidenskabelige relevans som endnu én blandt mange andre grunde til at læse den.

Historien bag bogen er i al korthed følgende: I 1317 bliver cistercienserabbeden Jacques Fournier biskop i Pamiers i Sydfrankrig. I området overlever rester af det katariske kætteri efter Albigenserkors-toget 100 år før. Jacques Fournier indleder straks en energisk forfølgelse af kætterne. I hans korte embedsperiode som biskop (1317-26) sidder inkvisitionsdomstolen i Pamiers, under hans personlige ledelse, i sammenlagt 370 dage. I løbet af disse foretages 578 forhør vedrørende i alt 114 personers forhold; knap en fjerdedel af dem stammer fra landsbyen Montaillou. Både anklagede og indkaldte vidner udspørges ned i alle dagligdagens detaljer om deres berøring med kætteriet, og alt noteres omhyggeligt ned i domstolens retsprotokol. Da Jacques Fournier i 1334 bliver pave i Avignon, bringer han retsprotokollen fra Pamiers med sig som et vidnesbyrd om sin inkvisitoriske indsats. Siden havner den i Vatikanbiblioteket i Rom, hvor den stadig befinder sig. Historikere og kirkehistorikere har benyttet Jacques Fourniers inkvisitionsregister, som i 1965 blev udgivet i tre

Anmeldelser

bind, til studier i den sydfranske kætterbevægelse og forfølgelsen af den. Først Le Roy Ladurie fik imidlertid øjnene op for inkvisitions-materialets mange andre muligheder, og på grundlag af det skrev han så bogen *Montaillou. Village occitan de 1294 à 1324*, der udkom i 1975.

Hvad er det da, der er så specielt ved Montaillou, at der har kunnet skrives en hel bog om byen? I og for sig ikke andet, end at vi altså netop fra denne by ved et rent tilfælde har bevaret et enestående kildemateriale:

Montaillou er kun en dråbe i en vandpyt. Takket være en forstørrende materialesamling bliver denne vanddråbe, set med historikerens øjne, til en lille verden: under mikroskop kan man se de bittesmå dyr fimre rundt. (Bd. 2, s. 63).

Det fascinerende ved Le Roy Laduries bog er, at han rekonstruerer Montaillous lille verden og befolker den med mennesker af kød og blod, at han i detaljer viser, hvordan tilværelsen formede sig for de omkring 200-250 indbyggere i den fattige og afsidesliggende bjerglandsby i begyndelsen af 1300-tallet. De mennesker, vi lærer at kende så godt igennem Le Roy Laduries bog – og her er virkelig skikkelser, man aldrig vil glemme – ligner på mange punkter os selv: De har deres gode og dårlige sider, deres bekymringer og glæder, deres venner og fjender – de lever og dør, elsker og hader på en meget almenmenneskelig måde. Samtidig er deres dagligdag og ikke mindst deres forestillingsverden utrolig fremmedartet og forskellig fra vores. Ikke blot lever de uden alle de moderne bekvemmeligheder, vi opfatter som en uadskillelig del af vores tilværelse, men hele deres verdensbillede og tilværelsesforståelse er radikalt anderledes end vores. Le Roy Ladurie får således Montaillou til at træde frem som en blanding af noget meget fremmedartet og noget meget velkendt, og det er uden tvivl dette element, der har gjort hans bog til en bestseller – sammen med det faktum, at bogen i mange passager er spændende som en roman, og at fremstillingen hele vejen igennem levendegøres ved en udstrakt anvendelse af kildecitater.

Alligevel kan bogens popularitet godt undre lidt, fordi der i grunden slet ikke er tale om populærvidenskab. Bogen er f.eks. forsynet

med over 1000 noter og indeholder en del, ofte ret indforståede referencer til verserende forskningsdiskussioner blandt historikere, sociologer og socialantropologer. Le Roy Ladurie opfatter da også selv sin bog som en videnskabelig afhandling, en »landsbymonografi« med forbillede i en række af de klassiske socialantropologiske småsamfundsstudier (Redfield osv.). Bogen er et meget karakteristisk eksempel på det, man betegner som historisk antropologi.¹ Le Roy Ladurie bruger sit kildemateriale til en form for feltarbejde – så vidt det nu kan lade sig gøre på næsten 700 års afstand. Som en etnograf eller socialantropolog ville udforske f.eks. en fjern tropeø eller en indianerlandsby i Mellemamerika, undersøger han Montaignou i begyndelsen af 1300-tallet: Hvordan er de naturgivne forhold og livsbetingelserne, hvad lever man af, hvorledes er den socio-økonomiske struktur, og hvilke slægtskabsstrukturer finder man? Disse forhold behandles i bogens første del, »Montaignous økologi: Huset og hyrden«. I bogens anden del, »Montaignous arkæologi: Fra adfærd til myte«, fortsættes så til adfærd og forestillinger på snart sagt alle livets områder. Der stilles først en række spørgsmål omkring seksualitet og familieliv: Hvorledes er forholdet mellem kønnene, hvordan behandles børnene, hvilke forestillinger har man om de forskellige livsaldre? Derefter går Le Roy Ladurie over til de sociale omgangsformer og normer i almindelighed samt mentalitetshistoriske spørgsmål såsom holdningerne til døden, tiden og rummet, naturen og skæbnen osv. I tilslutning hertil behandles så de specifikt religiøse sider af adfærd og forestillingsverdenen. – Kun det sidstnævnte aspekt i bogen skal omtales nærmere her.

Historikere og kirkehistorikere har i de senere år indgående diskuteret den franske historiker Jean Delumeaus tese om, at den store brede masse i middelalderen i virkeligheden ikke var kristen, men i stedet præget af en eller anden form for hedensk bondereligion, der først udryddedes ved en »kristianiseringsproces« i 16. og 17. århundrede. At eliten som følge af Reformationens og – i de katolske lande – Modreformationens religiøs-ideologiske opstramning indleder et veritabelt felttog mod en for den uacceptabel folketro og folkekultur, er upåtvivleligt; men belægene for en udbredt hedensk

folkereligion i middelalderen er både få og ensidige og derfor temmelig diskutabile.² I sammenhæng med denne diskussion påkalder Le Roy Laduries bog sig interesse, fordi vi her faktisk får et vidnesbyrd om, hvad de bønder, der udgjorde 90-95 % af befolkningen i middelalderen, i realiteten tænkte og gjorde på det religiøse område. Og det er egentlig ret forbløffende. Her er ingen bondereligion med magiske træk og hovedvægten på jordens, dyrenes og menneskenes frugtbarhed. Der findes eksempler på overtro, ligesom en slags »naturlig skepsis« eller »bondematerialisme« synes forholdsvis udbredt, men grundlæggende er det spørgsmålet om sjælens frelse, der optager folk. Det ligger i sagens natur, at der gives udtryk for nogle temmelig uortodokse opfattelser af den kristne tros indhold, men den generelle viden om kirkens lære – uanset om man tilslutter sig den eller forkaster den – er overraskende god. Blot et enkelt eksempel: Bondekonerne, der venter ved møllen for at få malet mel og fordriver tiden med diskussioner om kødets opstandelse! (Bd. 2, s. 34). Spørgsmålet er så blot, om en sådan religiøs bevidsthed kan antages at være almindeligt udbredt blandt middelalderens bønder, eller om Montaillous indbyggere ikke er atypiske, netop fordi byen er så stærkt præget af det katariske kætteri? Rent metodisk vil det nok være klogest at gå ud fra det sidste, indtil beviser for det modsatte foreligger.

I øvrigt må man naturligvis være opmærksom på kildematerialets indbyggede skævhed: Den inkvisitorisk udsørgende forhørsleder interesserer sig netop for kætterske perverteringer af den kristne tros lære, i og for sig ikke for alt muligt andet, som derfor kun belyses rent *en passant*. Af selve kættertroen giver Le Roy Laduries kildemateriale naturligvis et fremragende indtryk. Katarernes kritik af den katolske kirke retter sig både mod dennes magtapparat, i form af f.eks. tiendenægtelse, kritik af præsterne og afvisning af den pavelige afladshandel, og mod dens dogmer, eksempelvis netop læren om kødets opstandelse. De vigtigste ingredienser i katarernes egen tro er for det første *dualismen*: Gud har kun skabt det gode og sjælene; verden og det syndige, forgængelige kød har Djævelen skabt. En følge af denne dualistiske opfattelse er kætternes *sjælevandrings-*

lære: Sjælene, der er af guddommelig oprindelse, er på jorden fanget i forgængelige kroppe, og når disse dør, tager sjælene bolig i nye kroppe. Frelsen, der består i en tilbagevenden til det oprindelige hjem i himlen, når en sjæl ved at komme ind i en menneskekrop, der lige inden døden bliver »kætteriseret«: underkastet en speciel ceremoni, kaldet *consolamentum*. Denne kan kun udføres af de »fuldkomne«, og *teorien om de fuldkomne* er katarismens tredje vigtige ingrediens: De fuldkomne er kættersamfundets åndelige hyrder, hvoraf hele flokkens frelse afhænger, og derfor bliver disse omvandrede prædikanter, der lever i streng askese og omtales som de »gode mænd« eller ligefrem de »hellige mænd«, understøttet og behandlet med stor respekt.

Nu er det i og for sig slet ikke katarernes tro som sådan, der har Le Roy Laduries hovedinteresse, og den findes da også bedre og mere udførligt behandlet i en række af de værker, der er opført på bogens litteraturliste. Le Roy Laduries fremstilling af kættertroen har imidlertid den fordel, at den foreligger på dansk, i en elementært spændende og engagerende form. Især kap. 20: »Magi og frelse«, kap. 21: »Jomfru Maria og alle helgenerne«, kap. 22: »Religionen i praksis« og kap. 23: »Den afvigende og den gode mand« forekommer det derfor oplagt at inddrage som tekstmateriale i undervisningsforløb om katolikker og katarer i middelalderen, ja for den sags skyld om middelalderlig religiøsitet generelt. I samme åndedrag som denne anbefaling må det da nævnes, at den danske religionssociolog Karen Glente har oversat og udgivet en enkelt del af Le Roy Laduries kildemateriale, nemlig akterne fra inkvisitionsprocessen mod Montaillous slotsfrue, Beatrice de Lagleize.³ I udgaven findes dels en instruktiv indledning, dels nogle afsluttende, meget kritiske kommentarer til den måde, hvorpå Le Roy Ladurie har brugt kildematerialet til sin skildring af slotsfruens kærlighedsliv. Ifølge Karen Glente er denne skildring bygget på enkeltudsagn, der er løsrevet fra deres kildemæssige kontekst og sammensat ud fra en romantisk, 19. århundredes kærlighedsforståelse, som næppe har meget med middelalderen at gøre. Det er jo en hård kritik netop mod en mentalitetshistoriker som Le Roy Ladurie, men den virker slet ikke ubegrundet og rører givetvis

Anmeldelser

ved et mere generelt problem i bogen.⁴ For enhver, der vil gøre brug af *Montaillou* i mere professionelle sammenhænge og ikke blot læse den som en roman, bør Karen Glentes kommentarer være pligtlæsning.

Noter

1. For en kritik af bogen fra en socialantropologisk synsvinkel se Palle Ove Christiansen, Konstruktion og konsumtion af fortiden. Refleksioner omkring Le Roy Ladurie's MONTAILLOU, *Fortid og nutid* bd. XXXIV, 1987, 285-303; jf. samme, Historie + antropologi = historisk antropologi? Et etnologisk argument, *Fortid og nutid* bd. XXX, 1983, 1-18, se især s. 12 f.
2. Se om diskussionen John van Engen, The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem, *The American Historical Review* vol. 91, 1986, 519-551.
3. Karen Glente, *Processen mod Beatrice de Lagleize. Inkvisitionsakter fra Languedoc*, Institut for Religionssociologi, Københavns Universitet u.å. (1982).
4. En noget tilsvarende, men mere generelt anlagt kritik af Le Roy Laduries kildebrug findes i Leonard E. Boyle, *Montaillou Revisited: Mentalité and Methodology, Pathways to Medieval Peasants*, ed. J. A. Raftis, Toronto 1981, 119-140.

Per Ingesman

Seniorstipendiat, cand. mag. et lic. theol.

Institut for Religionsstudier

Aarhus Universitet

* * *

Kim Gørlitz og Ole Hoffmann, *Djævelen i kroppen, synden i hjertet*, Akademisk Forlag, København 1987, 173 sider, 128 kr.

Djævelen i kroppen, synden i hjertet - et speciale i historie, der er omarbejdet til en nydelig og velskrevet bog - handler om exorcisme og skriftemål i den danske kirke fra Reformationen i før-

ste halvdel af 1500-tallet til slutningen af 1700-tallet. Der mangler hverken generel litteratur om Danmarks kirkehistorie i denne periode eller specialstudier om f.eks. exorcisme, men Kim Gørlitz og Ole Hoffmann formulerer deres helt egen, videnshistoriske indfaldsvinkel til emnet. Med en noget forvirrende brug af det veldefinerede teologiske begreb sjælesorg betragter de exorcisme og skriftemål som »sjælesorgsteknikker«. De ser denne form for »sjælesorg« som en videns-teknologi og vil så finde ud af, hvordan man producerede viden om det enkelte menneske, hvem der bestemte, hvad der er sandheden herom, og hvorledes denne sandhed begrundedes. Denne teoretiske tilgang er ny og får forfatterne til at stille andre spørgsmål end den tidligere forskning. Det kildemateriale, der inddrages til besvarelse af de nye spørgsmål, er dog gammelkendt: Det kirkelige lovgivningsstof, de normative skrifter og »debatindlæg« af toneangivende eller tidstypiske teologer, som findes på dansk eller er refereret i sekundærlitteraturen, samt de udgivne beretninger og aktstykker vedrørende 1600-tallets besættelsessager. Og i deres metode er forfatterne helt igennem traditionelle. De leverer god gammeldags tekstlæsning, med en anelse slagside til det refererende på bekostning af det analyserende (især udpræget i kap. 10-12), men ellers grundig og omhyggelig. Derfor virker deres hovedresultater, som skal gengives i det følgende, da også solidt funderede.

I bogens første del, »Djæveln i kroppen«, behandles først dåbsexorcismen. I overensstemmelse med Luther - men i modstrid med f.eks. Calvin - udrensedes den ikke ved Reformationen, den fastholdtes endnu i Kirkeritualet fra 1685 og afskaffedes først med dåbsritualet af 1783. Diskussionerne om dåbsexorcismen igennem 1500- og begyndelsen af 1600-tallet, der hænger sammen med striden mellem luthersk-ortodokse og filipistisk-kryptocalvinistiske tendenser blandt danske teologer (ses især i den berømte exorcismestrid 1606-07, der vies et særligt kapitel), benytter forfatterne som udgangspunkt for deres behandling af det, som er første dels hovedanliggende, djævelbesættelsesforestillingerne. Disses indhold og remedierne imod besættelser - oprindelig anvendelse af exorcismeformularen fra dåbsritualet, siden blot særlige bønner (jf. Mark. 9,29 og Matt. 17,21) -

Anmeldelser

karakteriseres igennem en undersøgelse af Peder Palladius' skrift *En underwisningh hvorledis der kand hanlis met dem som erre besette* (1547) og Kirkeritualets kapitel om sjælesorgen (1685). Igennem et udblik til udlandet, i form af en omtale af den engelske historiker D. P. Walkers bog *Unclean Spirits* (1981), vises, at der ligger en fælleseuropæisk besættelsesteori bag de danske forestillinger om djævlbesættelser. Walkers undersøgelse af engelske og franske besættelsessager demonstrerer, at besættelserne ofte – især meget tydeligt i Frankrig – iscenesættes og bruges som »skuespil« i en religionspolitisk propagandasituation. Noget lignende ses dog ikke i de bekendteste af tidens danske besættelsessager, der undersøges i et særligt kapitel: Køge Huskors 1602-12, besættelsen på Rosborg 1639, besættelsen i Nibe 1686 og besættelsen i Thisted 1696. Derimod var den dattede litteratur om disse besættelser indlæg i tidens debat, endda på europæisk plan. Magister Johan Brunsmunds bog om Køge Huskors fra 1673, der oversattes til både latin og tysk, blev således efter alt at dømme udgivet som et forsvar for ortodoksien mod den spirende rationalisme og gav da også anledning til gendrivelse i en hollandsk rationalists værk fra 1693. Også i Danmark viser der sig efterhånden skepsis over for besættelsesforestillingerne. I 1699 trykkes således en beretning om besættelsen i Thisted, der hævder, at det hele er opdigtet med inspiration fra Køge Huskors. Og igennem en nærlæsning af Erik Pontoppidans omtaler i skiftende værker fra 1730'erne op til 1760'erne af Køge Huskors og besættelsen i Thisted kan forfatterne afdække en udvikling fra tilsyneladende accept af besættelserne som en realitet til skeptisk satire over for hele fænomenet.

Besættelsesforestillingerne opløses. Mens verden i 1500-tallet var fuld af djævl, og teologerne skrev bøger om de forskellige arter (Hosedjævlen, Drankerdjævlen, Den melankolske Djævel osv.), kunne biskop Balle i slutningen af 1700-tallet foretage en veritabel »djævlcensur« i *Evangelisk-kristelig Psalmebog* (1798), hvor f.eks. »den gamle fjende led« blev til »vor fjende, syndens lyst« i Luthersalmen »Vor Gud han er så fast en borg«. En skikkelse er blevet til et princip, *Den Onde* er blevet til *det onde*.

Samtidig hermed og svarende hertil er opfattelsen af det enkelte

menneskes forhold til det onde og syndige naturligvis også ændret. Opløsningen af besættelsesforestillingerne umuliggjorde, at det enkelte menneskes syndige handlinger kunne (bort)forklares med, at en ond ånd havde taget ophold i kroppen. Derfor havde det enkelte individ nu ikke længere nogen mulighed for at løbe fra sit ansvar for synden. Det er denne udvikling, der tages op til nærmere behandling i bogens anden del, »Hjertets anger - mundens bekendelser«.

Reformationen bevarer skriftemålet som kirkebunden institution, og den katolske kirkes skriftemålstvang, som ikke direkte udtales i Kirkeordinansen af 1537/39, dukker op i landemodebeslutninger fra 1540'erne og fremefter. Kirkeritualet af 1685 kodificerer, at skriftemål og afløsning er en nødvendig forudsætning for nydelse af nadveren. Både Luther og Palladius opstillede et idealtypisk skriftemålsforløb. De ønskede ikke, at skriftemålet skulle være en pinebænk for udfindelse af specielle synder, snarere skulle det medvirke til en generel bekendelse af synder, især i form af overtrædelser af de ti bud. Der er heller ikke, hverken i Kirkeordinansen eller i Kirkeritualet, forsøg på at ransage hjertet. Præsten skal tage mundens bekendelser på ordet og give syndsforladelsen uden videre, når blot bekendelsen er udtalt.

I kapitler om henholdsvis filipismen og ortodoksien foretages, igen læsning af skrifter af Niels Hemmingsen, Jesper Brochmand, Hans Poulsen Resen og Jens Dinesen Jersin, en nærmere udfoldelse af 1500- og 1600-tallets syn på tros- og bodfærdighedskravene. Noget afgørende nyt sker imidlertid først med de pietistiske ideers fremtrængen fra omkring 1700. I et langt kapitel om den engelske puritaner Daniel Dykes *Hiertets Selfbedragelse*, der kom i en (bearbejdet) dansk oversættelse i 1706, vises, hvorledes pietismens senere mistillid til mundens bekendelser er foregrebet allerede her. Temaet udfoldes, da vi når til kapitlet om pietismen selv. Det afgørende for pietisterne er naturligvis omvendelsesoplevelsen. Troen er ikke længere blot tilslutning til et bekendelsesgrundlag, men resultatet af en registrerbar proces i det enkelte menneskes indre, en proces, som oven i købet kan beskrives inden for rammerne af en videnskabelig teori om den menneskelige bevidstheds opbygning og funktion (udformet

Anmeldelser

af de pietistiske medicinere Stahl og Richter i Halle).

Uden forudgående omvendelse er ingen ægte syndsbeholdelse mulig, og mens Kirkeritualet havde givet syndsforladelse, når blot den skriftende sagde ja på de rigtige tidspunkter, krævede pietisterne oprigtighed i bekendelsen og angreb skriftemålet som en af de institutioner, der gav folk en falsk sikkerhed i salighedssagen. Allerede i 1730'erne lykkes det enkelte pietistisk influerede præster at bryde ritualtvangen på skriftemålsområdet, og selv om der ikke formelt gennemføres ændringer i Kirkeritualets bestemmelser om skriftemålet og nadvergangen, ændres praksis dog i løbet af resten af 1700-tallet.

Besættelsesforestillingerne aflives af skepticiseringen på omtrent samme tid, som pietismen gør op med skriftemålstvangen. Hvad det er, der sker her omkring 1700, er emnet for bogens tredje del, »Overgangen fra det 17. århundrede til det 18. århundrede«, der samtidig har karakter af konklusion. På det videnshistoriske område sker der det, at teologien mister sit fortolkningsmonopol. Fornuften erstatter Skriften som autoritet for historie-, natur- og samfundssynet, og teologien skifter fra at være eneproducent af omverdensfortolkningen og garant for sandheden til blot at være domsinstans på det enkelte, mindre felt, der hedder salighedssager. Overgangen fra ortodoksi til pietisme svarer i og for sig godt hertil. Hvor kirkens hovedbekymring under ortodoksien er bevarelse af den rene lære, altså netop opretholdelsen af kirkens egen ideologiske autoritet, er vægten hos pietisterne forskudt fra den institutionelle rettroenhed til det enkelte menneskes indre oplevelser. Parallelt med denne vægtforskydning sker så en akonkretisering og ulegemliggørelse af forståelsen af Gud og Djævlen, hvilket også ligger bag opløsningen af besættelsesforestillingerne. Ortodoksiens gudsbillede med en direkte handlende og straffende Gud glider i baggrunden med pietismens betoning af det personlige og kærlighedsafhængige gudsforhold. Gud og Satan tenderer til at blive principper for det gode og det onde. Samtidig hermed sker en ansvarliggørelse af den enkelte. Frem til 1600-tallets slutning forstod man synden som noget, der havde besat kroppen eller besudset hjertet, hvorved ansvaret for synden placeredes andetsteds end i hjertet selv. Opløsningen af besættelsesforestillingerne be-

tyder, at Satan ikke længere er den farligste fjende; det er hjertet – det selvbedragelige hjerte – selv.

Man vil naturligvis altid kunne sætte en kritisk finger på detaljer, og der er næppe tvivl om, at Gørlitz og Hoffmann med mere avancerede tekstlæsningsmetoder havde kunnet nå et spadestik dybere på en række punkter, men som helhed er deres bog et dygtigt arbejde med værdifulde resultater. Det er lykkedes for de to forfattere både at tegne et klart rids af besættelsesfænomenets og skriftemålsinstitutionens historie i den danske kirke, og at vise, hvorledes de bagved liggende, skiftende syn på forholdet mellem Gud og menneske hænger sammen med mere generelle historiske og kirkehistoriske udviklingslinier, først og fremmest overgangen fra et religiøst til et ikke-religiøst verdensbillede og overgangen fra ortodoksi til pietisme.

Djævelen i kroppen, synden i hjertet er hverken traditionel kirkehistorie eller egentlig bevidsthedshistorie (for slet ikke at tale om mentalitetshistorie). Snarere må bogen karakteriseres som et bidrag til en disciplin, som ikke dyrkes særlig meget herhjemme, skønt den er særdeles vigtig for forståelsen af hele vores kulturgrundlag, nemlig den kristne idehistorie. Bogen fortæller jo ikke særlig meget om djævlbesættelser i praksis og slet intet om, hvad der rent faktisk skriftedes for præsten; og hvordan det hele i grunden så ud set fra »modtagergruppens« – menighedernes, de enkelte kristnes – synspunkt, er et spørgsmål, der overhovedet ikke formuleres. Hvad forfatterne afdækker gennem deres læsning af centrale kirkelige og teologiske tekster, er først og fremmest de forestillinger om besættelse og syndsbeholdelse og de bagved liggende teorier om mennesket, dets syndighed og dets forhold til Gud, der fandtes inden for nogle relativt snævre kredse af toneangivende teologer, i den teologiske diskurs. For et pionerarbejde, som der her er tale om, er det dog heller ikke noget dårligt sted at starte. Man må så håbe, at andre vil lade sig inspirere til at tage tråden op – Kim Gørlitz og Ole Hoffmann har i hvert fald leveret et fornuftigt udgangspunkt.

Anmeldelser

Per Ingesman

Seniorstipendiat, cand. mag. et lic. theol.

Institut for Religionsstudier

Aarhus Universitet

* * *

Jordens Folk 1987 nr. 4, Tema: Kristen mission, pris i abonnement 110 kr. årligt (4 numre), i løssalg 30 kr.

Dansk Etnografisk Forenings velredigerede, billedspækkede tidsskrift »Jordens Folk« tager i sidste nummer af 1987-årgangen fat på nogle hjørner af den kristne, langt fra kedelige, missionshistorie. Vi kommer til Paraguay (jesuitterstaten), til Sydindien og Uganda og bagud i tiden til Herrnhuts missionsstationer i Grønland og til religionsskiftet på Island år 1000.

Artiklerne er velskrevne, letlæste, men der er viden bag - hvad enten det drejer sig om hårbåndsfarver i Vestgrønland eller de politiske og religiøse spændinger ved Ugandakongehoffet i den tidlige kolonitid.

De metodiske forudsætninger for den forskning, der ligger bag bidragene, er klart fremlagte. Jeg citerer som eksempel Ann-Belinda Steen:

Fælles for missionæren og antropologen er, at de kun ser, hvad de vil se og kan se, og kun hører, hvad de vil og kan høre, for erfaring og viden er altid afhængig af det værdisystem, det udspringer fra.

Tids- og kulturbundetheden gælder både kristen mission og de kulturer/betydningsuniverser, denne mission bevæger sig ind i. Hvad antropologi kan forske i, er spændingerne i et kulturmøde i dets kontekst. Og det gør man så.

Forskningsprofessor Holger Bernt Hansens Ugandastudier viser, at man skal have fat i mere end protestantisk tro og afrikansk religion for at forstå missionens succes i Uganda i slutningen af 1800-tallet. Det drejer sig om et indviklet spil mellem kongemagt (uden-

rigspolitik), høvdingemagt (land), Londonbaseret mission og lokal kirke. Når forskningsprofessor Kirsten Hastrup beskriver den islandske kristendom i 1000-årene som »en gøgeunge, der gradvist skubber hedenskabet ud af reden«, tolkes denne effekt som resultatet af et kode-skift i hele det sociale system, medens omvendt stabiliteten i det sydindiske kastesystem hjælper med til at forklare oppositionen mod den kristne mission (Ann-Belinda Steen).

Artiklerne er fulde af også små informations»krydderier«. Hvem vidste, at jesuitterne indførte appelsiner til Latinamerika? Eller at der var tale om reportageforvrængning i massemedierne omkring beretningerne i sommeren 1987 om voldsomme raceuroligheder i Leeds i England?

Til informationsdelen hører også tidsskriftets redegørelse for Statens Humanistiske Forskningsråds initiativ: Kristen mission.

Anna Marie Aagaard
Lektor, dr. theol.
Institut for Dogmatik
Aarhus Universitet

* * *

H. C. Wind, *Historie og forståelse. Filosofisk hermeneutik*, Aarhus Universitetsforlag, Århus 1987, 122 sider, 118 kr.

H. C. Wind, *Religion og kommunikation. Teologisk hermeneutik*, Aarhus Universitetsforlag, Århus 1987, 170 sider, 158 kr.

Samtidig med, at H. C. Wind - nu under titlen *Historie og forståelse* - genudgiver sin bog fra 1976 om Hans-Georg Gadammers filosofiske hermeneutik, udgiver han - under titlen *Religion og kommunikation* - en teologisk hermeneutik. Kun det sidste værk skal her gøres til genstand for nærmere omtale.

H. C. Wind anfører selv i forordet, at han i alle årene, siden han skrev om filosofisk hermeneutik, har ønsket at udgive en teologisk

Anmeldelser

hermeneutik. Opgaven har imidlertid været forbundet med den vanskelighed, at det ifølge Wind på det punkt ikke har været muligt at knytte direkte til ved Gadamer. Det er, siger Wind, egentlig kommet som en overraskelse for ham selv, at en moderne teologisk hermeneutik – som han *nu* ser på sagen – må tage sit udgangspunkt i Jürgen Habermas' tænkning. Det er da dette projekt, det foreliggende værk realiserer, og det er der kommet en overordentlig spændende og in- struktiv bog ud af.

Wind tager sit udgangspunkt i en religionssociologisk/historiefilo- sofisk grundtese i Habermas' hovedværk *Theorie des kommunika- tiven Handelns*, nemlig den, der i et længere afsnit (Bd. II, pp. 118- 169, med optakt *ibid.* pp. 69-117) afhandles under stikordet »die Versprachlichung des Sakralen«. Habermas' pointe er den, at den normative og socialintegrative bindingseffekt, som i traditionale sam- fund tilkom religiøse eller metafysiske verdensbilleder, i modernite- ten er forlagt til selve den sproglige kommunikation. Normativ kons- sens som den idémæssige hvælvning, der kan integrere og legitimere et givet samfund, er ikke længere en *given* sædelighed garanteret af og bundet i en religiøs eller metafysisk kosmologi, men en størrelse, som først må *etableres* i selve den sproglige kommunikation. Dén kom- munikative indforståelse, som alene – kognitivt, moralsk og motiva- tionelt – kan binde individer sammen i en socialorden, er ikke læn- gere en *foreliggende* tradition, som ganske uproblematisk overtages, ja, i hvis *band* man simpelthen er, men en indforståelse, som først må *hidføres* gennem dialog, og som alene henter sin normativitet, sin forpligtende karakter, fra dialogens egen konstitutive forbindtlig- hed. Normativ forbindtlighed er i den forstand akkurat ikke noget, man uden videre står i, ikke noget, i hvis vold og band (»*Bannung*«) man umiddelbart er, men en binding (»*Bindung*«), man *selv* påfø- rer sig ved overhovedet at udlevere sig til dialogen, men som man så til gengæld heller ikke kan unddrage sig, for så vidt som bindingsef- fekten udgår fra dialogen selv, fra den rationalitetsforpligtelse, som er dialogen immanent. Det er i korthed, hvad Habermas forstår ved »die Versprachlichung des Sakralen«: overgangen fra »*Bannung*« til »*Bindung*«, det historiske skridt fra at være i en sakralmagts band

til selv at binde sig normativt til forbindtligheden i selve dialogens rationalitet. Habermas forstår kort sagt den *normative rationalitet*, som er en kommunikativt dialogiserende modernitet iboende, som en sækularisering af og funktionel ækvivalent for den *normative bindingseffekt*, som engang udgik fra religionen.

Winds greb består nu i at gøre denne tese, der hos Habermas væsentligt er ment som en religionssociologisk og historiefilosofisk tese, til genstand for en mere teologiserende læsning. Jeg tror ikke, at Habermas ville kunne forbinde meget med Winds problemstilling på dette punkt, men det forhindrer ikke, at Wind får noget interessant og oplysende ud af sin specielle indfaldsvinkel. Han indleder med den - diskutabile! - bemærkning, at dét, Habermas kalder »Versprachlichung des Sakralen«, jo egentlig blot er et andet udtryk for, hvad der i traditionel teologisk sprogbrug heder »åbenbaring«. Og han henviser derefter en passant til, hvad Hegel i sin religionsfilosofi har at sige om kristendommen som åbenbaringsreligion: »Die geoffenbarte Religion ist die *offenbare*, weil in ihr Gott ganz offenbar geworden. Hier ist alles dem Begriff angemessen; es ist nichts Geheimen mehr an Gott« (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Suhrkamp-udgaven bd. 16, p. 88; Wind p. 35 f). Pointen i Hegels kontroversielle kristendomsforståelse er altså, at Gud i sin åbenbaring har gjort sig entydig, har afstrejfet enhver hemmelighed og tvetydighed. Det er baggrunden for selve Hegels radikale sækularisering og humanisering af den kristne overlevering, for hans »ophævelse« af religionen i filosofi. Herimod mobiliserer Wind nu Rudolf Ottos klassiske værk *Das Heilige* fra 1917 med dets bekendte definition af det hellige som »mysterium tremendum et fascinosum«, kort sagt med dets udhævelse af *det sakrales ambivalens*. Selv om Wind med Otto indrømmer, at det potentielt ligger i kristendommen som etisk religion, at det sakrales ambivalens mere og mere kan afstrefjes, og at den yderste konsekvens heraf er Hegels totale »Aufhebung« af den kristne overlevering i filosofisk humanitet, så kan Wind dog - igen med henvisning til Otto og specielt med henvisning til dennes egen understregning af Luthers lære om den skjulte Gud som afgørende inspirationskilde bag hele værket *Das Heilige* - gøre opmærksom på,

Anmeldelser

at al genuin teologi fra Luther over Kierkegaard til Gogarten og Løgstrup har været betænkt på at fastholde det sakrales ambivalens og at sikre det imod afvikling i ren humanisme. Først og sidst er hele Kierkegaards lidenskabelige opposition imod Hegel at forstå i det lys. Winds tese er det nu, at Habermas i det stykke er en sand discipel af Hegel, og at hele teorien om det sakrales sprogliggørelse i en vis forstand er kalkeret over Hegels religionsfilosofi. Winds ambition er det derfor igen at gøre Kierkegaard gældende imod Habermas eller - præcisere sagt - at reformulere Kierkegaards anliggende i en moderne filosofisk problemsituation sat af Habermas' kommunikations-teori. For så vidt er Winds bog et langt stykke en Kierkegaard-bog, og som sådan hævder den sig som adskilligt mere vedkommende end megen rent historisk-filologisk Kierkegaard-litteratur.

En hovedsag i forsøget på at rehabilitere Kierkegaard i den aktuelle filosofiske problemkontekst bliver det nu at demonstrere, at Kierkegaard så godt som Habermas har gjort sig klart, at dialogisk kommunikation i den forstand er et modernitetsvilkår, at kun en normativitet, der reflekterer på sin egen kommunikationsform, overhovedet kan angå og overbevise et moderne menneske. Det synes mig at være den stærkeste side ved Winds bog, at det et langt stykke lykkes ham at gøre det plausibelt, at Kierkegaards teoretiske refleksion over »Meddelelsens Dialektik« og at Kierkegaards stilistiske praksis til fulde godtgør hans klare epokale bevidsthed. For Kierkegaard er religion - på modernitetens vilkår - virkelig først og fremmest et *kommunikations*problem, men vel at mærke problemet om en kommunikation, der *ikke* sætter det sakrales *ambivalens* over styr. I udarbejdelsen af den pointe ligger centrum i Winds bog. Problemet er blot, at Wind dermed bruger såvel ordet »kommunikation« som udtrykket »det sakrale« i en anden betydning end den habermas'ske, hvorved hele den terminologiske tilknytning til Habermas i sidste ende bliver noget af en tilsnigelse. Til støtte for sit formål - til beskrivelse af Kierkegaards særlige meddelelsesform, hans »særdiskurs« - henter Wind analytisk hjælp hos en anden moderne tænker, nemlig i Jacques Derridas sprogtænkning. Det må jeg her undlade at gå nærmere ind på, dels af pladshensyn, dels fordi Derrida - når alt kom-

mer til alt - forekommer mig en væsentlig mere problematisk filosofisk figur end Habermas. Jeg skylder dog læseren at gøre opmærksom på, at den instruktive pædagogiske anskuelighed i Winds bog ikke mindst hidrører fra den profilering, han kan give Kierkegaard ved at placere ham i dobbeltbelysningen fra henholdsvis Habermas' og Derridas teorier.

Mere interessant end at gå ind i et detailreferat på dette punkt synes det mig for indeværende formål at standse op allerede her for at stille et kritisk spørgsmål til Wind. Det kan jeg gøre ved at fremføre, at Wind skænker det alt for lidt opmærksomhed, at Habermas' begreb om det sakrale normativitet har sin rod hos Emile Durkheim og derfor først og sidst er religions*sociologisk* motiveret. Imod Wind må jeg derfor hævde, at Habermas ikke uden videre har en *almen* religionsteori, der lader sig gøre til genstand for teologisk læsning og udnyttelse. Eller rettere sagt: I det omfang Habermas *har* en almen religionsteori, er det netop en *sociologisk* religionsteori, en teori om religionen som *samfunds*integrerende og *samfunds*legitimerende institution. I det lys får tesen om »die Versprachlichung des Sakralen« en radikalitet og en kritisk brod, der gør den principielt inkompatibel med et teologisk åbenbaringsbegreb. Sprogliggørelsen er for Habermas *per se* afvikling af ambivalens, for så vidt som ambivalente størrelser for en moderne kommunikativ bevidsthed ganske enkelt ikke kan udfylde funktionen som *samfunds*integrerende og *samfunds*legitimerende normativitet. Såvel Durkheim som Habermas er helt på det rene med, at den normative bindingseffekt, som i *arkaiske* samfund udgik fra det sakrale, netop beroede på dets ambivalens. Deri bestod akkurat dens karakter af »Bannung«, af uigennemskueligt *band*. I det omfang normativ binding, *almen*forbindtlighed, i moderniteten ikke længere er noget *givet*, men - med Habermas' udtryk - »ein *Erzieltes*«, noget, som først må *konstituere* sig som dialogisk konsens, ligger det imidlertid i selve sagens natur, at normativiteten - som *samfundsmæssig* almenforbindtlighed - må afstrejfe enhver ambivalens. For så vidt er Habermas' teori om det sakrales sprogliggørelse en radikal sækulariseringsteori, en teori om konsekvent »Entzauberung« (Weber). Den normativitet, der interesserer

Anmeldelser

Habermas, kan i dag ganske enkelt ikke funderes religiøst; den er principielt uforenelig med at være i en ambivalent sakralmagts, i en uransagelig guddommelig viljes band.

Alt dette tror jeg i og for sig, at Wind er på det rene med. Hele humlen ligger da i, at Wind taler om det normative i en anden forstand end Habermas, nemlig i betydning af den paradokse - og for så vidt ambivalente - instans (Kierkegaard: »den venligt-fjendtlige Magt«), som individet qua isoleret subjektivitet møder i sit *selvforhold*. Det er da også hele bogens andet hovedanliggende, at den imod den moderne intersubjektivitetstænkning vil gøre Kierkegaards subjektivitetstænkning (og det vel at mærke betydning af dobbeltesen: »Subjektiviteten er Sandheden« og »Subjektiviteten er Usandheden«) gældende. I det teoretiske ærinde - såfremt det *er* et teoretisk ærinde - synes bogen mig ikke så lidt svagere end i den empiriske deskription af Kierkegaards »særdiskurs«. Man kan muligvis sympatisere med Wind i ønsket om en rehabilitering af subjektiviteten i forhold til Habermas' intersubjektivitetstænkning, men spørgsmålet er, om den lader sig foretage i den form, hvori det her sker - i umiddelbar og direkte rekurs til Kierkegaard.¹

Nu har Wind utvivlsomt ret i, at meddelelsesform og subjektivitetsforståelse hos Kierkegaard står i den intimeste indbyrdes forbindelse, men spørgsmålet er egentlig på begge punkter, om Kierkegaard overhovedet er »teoriefähig«. Som Winds mobilisering af Kierkegaards kategoribegreb (pp. 135 ff) egentlig ikke løser noget kommunikationsteoretisk problem, således forbliver det (trods Winds forsikringer p. 123) problematisk, om antropologien i *Begrebet Angest* - målt på moderne diskussionsstandarder - overhovedet overbeviser som filosofisk teori - og om Kierkegaard nogensinde selv har tiltænkt den dén funktion. Wind pointerer nogle gange i løbet af sin bog, at teologi ikke er teoretisk, men praktisk filosofi. Han præciserer ikke nærmere, hvad han mener hermed, men ifølge almindelig og indarbejdet filosofisk terminologi er 'praktisk filosofi' - qua filosofi - også teori. Hvad Kierkegaard angår, er jeg imidlertid ikke utilbøjelig til at mene, at pointen må skærpes derhen, at forfatterskabet fra ende til anden alene er at begribe og forsvare som lit-

terær praksis, og ikke som filosofisk teori. Det forklarer i hvert fald den fornemmelse, man gennem hele læsningen af Winds bog ikke kan undertrykke, nemlig at der består én eller anden form for asymmetri imellem en filosofisk *teori* som Habermas' og den kierkegaard-ske modposition, som søges gjort gældende. De to »diskurser« ligger i allerstrengeste forstand ikke på samme plan. Lad Kierkegaards diskurs beholde al mulig ret som den eksistentielle subjektivitets »æstetisk-ekspressive« indsigelse imod »Socialiteten« (i hegelsk, meadsk eller habermas'sk udgave), som subjektivitetsteoretisk diskurs kommer den til kort. Det rejser spørgsmålet, om Kierkegaard overhovedet var filosof. Heidegger benægtede det som bekendt: »Kierkegaard ist kein Denker, sondern ein religiöser Schriftsteller und zwar nicht einer unter anderen, sondern der einzige dem Geschick seines Zeitalters gemässe« (*Holzwege* p. 230). Det betyder bestemt ikke, at Kierkegaard er uinteressant. Netop ikke. Men det betyder, at Kierkegaards format – som religiøs forfatter – beror på det svar, hvormed han reagerede på en ganske bestemt filosofihistorisk problemkonstellation. Det svar var – som Wind ganske rigtigt indskærper det – *paradokstanken*. Hvortil imidlertid – med Wind selv – må føjes, at svaret mindst lige så meget består i selve *meddelelsesformen*. Som blot tanke, som ren *teori*, mister paradokset øjeblikkeligt al spændstighed ved endegyldig fiksering. Sprængkraft beholder det kun i effektueringen som litterær *praksis*, som stadigt fornyet sprogligt »Exercitium«. Thi spørgsmålet er, om eksplosiviteten i paradokset som *teori*, som ren *tankefigur*, ikke er bundet til den unikke historiske situation, som var Kierkegaards, nemlig placeringen i selve omslaget fra idealisme til efteridealisme. På efteridealistiske tænkere som Gadamer og Habermas bider paradokset i hvert fald ikke rigtigt, og det skyldes vel at mærke ikke, at de ikke *har* paradoksaltiteten, men at den så at sige i afdramatiseret sækular form er gået ind i deres respektive teorier – hos Gadamer i form af endelighedsuendeligheds-dialektikken i talen om sprogets spekulative struktur, hos Habermas i form af den rum-tids-transcenderende gyldighedsdimension i selve den rum-tids-bundne kommunikation² – og for så vidt har mistet religiøs potens. Opfordrer Wind derfor i sin udnyt-

Anmeldelser

telse af den wittgensteinsk-ecoske stigemetafor (p. 145 f) til, at man så at sige *både* beholder den berømte stige og smider den væk, kan man sige *enten*, at det er, hvad de to nævnte tænkere allerede gør, *eller*, at Wind ønsker formlen genopladt med en subjektivitetsmetafysisk elektricitet, der fører den tilbage til dens historiske udgangsposition, til Kierkegaards vibration i selve omslaget fra idealisme til efteridealisme. Det afgørende slutspørgsmål, man må stille til Winds bog, er derfor, om han ikke definitivt binder sin teologiske hermeneutik – qua *teologisk* hermeneutik – til en march på stedet på selve dette historiske vendepunkt. I så fald har Wind teologisk placeret sig nogenlunde dér, hvor en tænker som Walter Schulz har installeret sig filosofisk – i selve idealismens undergangsjeblik. Det er ikke ment som en kritik. Der er en egen melankolsk ynde over en »Metaphysik des Schwebens«, og det er ikke givet, at teologien i dag overhovedet vil kunne finde noget sikrere ståsted. Det teologiske problem bliver så blot på ændrede historiske vilkår at håndhæve denne »svæven« med samme *kunstneriske* overbevisningskraft som Kierkegaard.³

Noter

1. Spørgsmålet om, hvorvidt en rehabilitering af subjektiviteten overhovedet er nødvendig i forhold til Habermas, rejser sig af selve det forhold, at dialogisk kommunikation – hvad Wind også meget vel er opmærksom på – ifølge Habermas' egen forståelse involverer dialogpartnere med negationsmulighed, kommunikerende »subjekter« med en ja/nej-stillingtagens frihedsspillerum. For så vidt må Habermas med fuld ret være af den formening, at hans intersubjektivitetstænkning fuldt ud redder, hvad traditionen har forstået ved subjektiv autonomi. Den eneste pointe i Habermas' paradigmeskift fra bevidsthedsfilosofi til intersubjektivitetstænkning er, at subjektiviteten ikke længere kan være *funderende* grundbegreb i subjektivitetsmetafysikkens forstand, men at den autonome subjektivitet først *udvikles* i takt med normativitetens omstilling til kommunikation, *i takt med* »det sakrale sprogliggørelse«. I arkaiske samfund findes der overhovedet ikke autonome subjekter med en ja/nej-stillingtagens frihedsspillerum i forhold til det sakrale umiddelbare autoritet; akkurat i den forstand er man uden videre i normativitetens *band*. For så vidt er subjektivitet for Habermas just i dyb og radikal forstand et *historisk socialisati-*

onsprodukt. Men for subjektiviteten i sig selv behøver man altså ikke at være bekymret hos Habermas. Skal der imidlertid nu være tale om at gøre subjektivitet i specifik kierkegaardsk forstand gældende i forhold til Habermas' intersubjektivitetstænkning, må det være i betydning af selve den autonome subjektivitets erfaring af sin egen indre heteronomi. På sin vis er det vel også netop det, Wind gør ved lige præcis at mobilisere *Begrebet Angest*. Sagen er imidlertid, at denne pointe ikke længere bider, for så vidt som subjektivitetens heteronomi for enhver efteridealistic tænkning – inklusive Habermas' – er blevet en *selvfølgelighed*. Brod havde den erfaring kun i selve *erfaringsøjeblik*, dvs. i selve det *omslag* fra idealisme til efteridealisme, som bl.a. *Begrebet Angest* artikulerer. For så vidt er der under en vis synsvinkel i dag ikke megen pointe i med Wind (p. 127) at sige, at subjektiviteten i sin sandhed (= autonomi) selv må *sande* sin usandhed (= heteronomi), for *dén har* den allerede sandet – i Habermas' tilfælde eksempelvis i erkendelsen af sig selv som historisk socialisationsprodukt, men også i den indrømmelse til den gadamerske hermeneutik, at den livsverdensbaggrund, hvorudfra vi i en given sammenhæng forstår og argumenterer, ikke står til vor disposition, men så at sige bestemmer os *a tergo*. Deri ligger egentlig den kierkegaardske tænkings dybe afmagt, at dens antiidealisme havde brod som *praksis*, som *replik* i en ganske bestemt historisk situation, men så snart antiidealismen har etableret sig som teoretisk selvfølgelighed, gør den endog Kierkegaards replik overflødig og uforståelig. I den forstand kan man hævde, at Kierkegaards diskurs som litterær *praksis* i allerstrengeste forstand er uteoretiserbar, for så vidt som den, i samme øjeblik den formulerer sig som *teori*, mister den *replikkarakter*, hvormed den står og falder. I parentes bemærket er den indsigt måske grunden til, at Kierkegaard i sidste ende lod projektet om at meddele sig direkte om den indirekte meddelelse falde.

2. Det undrer mig egentlig, at Wind gør så meget ud af den habermas'ske pointe, at vi midt i al vor betingethed erfarer det ubetingede (det »Janusgesicht«, Habermas taler om, Wind p. 103). Akkurat den samme pointe kunne Wind lige så godt have fundet hos Gadamer. For så vidt forekommer det mig nøjagtig lige let – eller lige svært – at bygge teologisk hermeneutik på Gadamer og Habermas. I princippet er det hos begge tænkere lige umuligt at finde den »idealisme«, som Wind vil negere ved hjælp af den kierkegaardske paradokstanke. For de har begge i lige grad inkorporeret negationen af idealismen – og dermed frataget Wind det for hans kierkegaardske »korrektiv« nødvendige tilknytningsspunkt. *Dén habermas'ske »Bedenken«*, Wind gør et stort nummer ud af (pp. 102 ff), har efter min bedste over-

Anmeldelser

bevisning kun mening som *marxistisk* anfægtelse, ikke som *platonisk* fristelse. Og kun i sidste tilfælde er mobiliseringen af den kierkegaardske lukning af »Erindringens Bagdør« operationel. At en platonisk fristelse ikke er aktuel i Habermas' tilfælde, ligger ganske enkelt i, at »Geltung« qua »*Anspruch*« overhovedet ikke er hypotaserbar. At erfaringen af det ubetingede hos Gadamer ligeledes er unddraget platonisk hypotasering, ligger i, at den er fastholdt som uforføjelig *sprog-begivenhed*. I betragtning af den interesse, Wind i øvrigt ofrer selve den sproglige meddelelsesform, skulle det undre mig, om det træk i Gadammers tænkning ikke fortsat er et nok så oplagt tilknytningspunkt for en *teologisk* hermeneutik som Habermas' »betænkelighed«. Thi hvad der – teologisk set – her står på spil er egentlig muligheden af en præsentisk eskatologi og dermed i sidste ende inkarnationstanken.

3. Ét – og formentlig det eneste opdrivelige – eksempel på et autentisk nutidigt forsøg på i så henseende at »gentage« Kierkegaard som *tekstuel praksis* har Hans Hauge fremdraget i sin – efter min mening korrekte – læsning af K. Olesen Larsens prædikekunst som ren leg med ord (*Dekonstruktiv teologi*, Århus 1986, pp. 155-161).

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

* * *

Knud Rendtorff og Merethe Sundby (red.), *Religion og opdragelse – læreprocesser i fremmede kulturer*, Forlaget Ny kompetence, Viby J. 1987, 175 sider, 150 kr.

Bogen skal beskrive »religionernes samfundsmæssige konsekvenser, hvorledes forskellige fremmede kulturer realiserer idealer og gennem opdragelse bibringer mennesket kollektiv og individuel identitet«. Den er en artikelsamling, skrevet af en lærer i fagdidaktik ved Odense Universitet og en række religionssociologer fra Københavns Universitet.

Bogens ledemotiv er velegnet til at give læseren indblik i fremmede kulturer, i kulturmødet og minoritetsproblematikken. Religionen er

central i den kulturelle identitet, og opdragelsesprocessen nøglen til identitetsopbygningen.

Indledningskapitlet om religionsundervisningen i Danmark er skrevet af *Knud Rendtorff*. Det er skrevet ud fra en didaktisk synsvinkel, hvor de øvrige artikler er religionssociologiske. Det diskuterer mulighederne for undervisningen i skolefaget »religion«. Læserne kan måske savne en systematisk oversigt over den faktiske praksis i faget og en systematisk indplacering af skolens religionsundervisning i den religiøse socialisation.

Indledningen præges af en faglig indforståethed. Den begynder således med at præsentere en gammel lærebog, Comenius' *Orbis Sensualium Picti*, uden at fortælle om forholdet mellem hans religiøse holdning og hans pædagogiske metodesyn. Det kunne ellers give en interessant historisk belysning af bogens tema. Nogle af indledningens påstande burde nok nuanceres mere. For eksempel påstår Rendtorff, at kristendommens sandhedskrav ansporede den videnskabelige forskning af naturen, idet man ikke skulle tage hensyn til »hellige køer« som i Indien. Men dermed overser han, at inkvisitionen faktisk for en tid bremsede de naturvidenskabelige fremskridt i Europa.

Margit Warburg beskriver på en klar og levende måde normgrundlaget for opdragelsen af børnene blandt de østeuropæiske jøder. Hun fremhæver forskellen på normerne for drenge og piger: Drenge skal helst blive skriftkloge, medens piger skal blive mødre og husholdere. Hun får forklaret disse normers religiøse baggrund og konsekvenser for kropsidealerne. Hun får pointeret, at religionspædagogikken kunne være traditionsrettet og autoritetsbundet, og alligevel fremme kritiske spørgsmål til tekstfortolkningerne.

Afsnittet om sigøjnerne i Danmark er skrevet af *Bente Arnoldus*. Hun fremstiller den grundlæggende dualisme som præger sigøjnerkulturens verdenssyn: Adskillelsen mellem sigøjnere - rom - og andre - gaje - mellem rent - wuzho - og urent - marime. Artiklen kommer ind på den danske minoritetspolitik i forholdet til sigøjnerne og det mislykkede integrationsprojekt i København. Fremstillingen virker lidt springende, og grundtemaet, religion og opdragelse, bely-

Anmeldelser

ses kun antydningvist.

Liss Hansen skildrer kønsforskellene i den muslimske opdragelse i landsbysamfund i Bangla Desh. Hun konstaterer, at Koranen opfatter mænd og kvinder som ligeværdige. Men på grund af purdahinstitutionen begrænses kvindernes liv til en privatsfære, medens mændenes liv kan udfoldes i den offentlige sfære. Konformitet med purdahinstitutionens normer har betydning for familiens prestige. Samfundet skildres som hierarkisk, trods den lave grad af arbejdsdeling; og hierarkiet afspejles ved de religiøse riter.

Artiklen søger at fokusere på »statusproduktionen«, men det stratifikationssociologiske grundlag er desværre ikke tilstrækkelig underbygget.

Peter B. Andersens artikel skildrer den ældgamle indiske pædagogiks tilsyneladende paradoks: At den stræber mod menneskets frigørelse, men anvender en autoritær læreproces som midlet. Eleven skal arbejde og tigge for læreren og lære et omfattende tekstkompleks udenad gennem en monoton kodeindlæring, inden han gennem samtalen når til refleksionen og erkendelsen af verdens natur.

For at forklare denne pædagogiks virkemåde beskriver Andersen det klassiske, indiske kastesystem, og dets religiøse grundlag. Fremstillingen er meget klar og overskuelig. Den tydeliggør, hvordan religionen benyttes til at legitimere undervisningssystemet, som dermed befæster brahminernes status. Man kan dog savne en uddybning af overgangen i læreprocessen fra udenadslæren til dialogen, samt af uddannelsesmønsteret for kvinderne.

Birgitte Sonne skildrer på en interessant og sammenhængende måde opdragelsens betydning i den moderne thailandske buddhisme. Læseren bliver kortfattet præsenteret for genfødselslæren og moral-læren. Buddhismens betydning for legitimeringen af den thailandske stat og statushierarkiet forklares. Derpå præsenteres man for en kort drøftelse af internaliseringen af den buddhistiske morallære. De afsluttende teoretiske overvejelser er dog lidt for skitse-mæssige til at danne grundlag for en seriøs diskussion.

Liss Hansens andet bidrag handler om koranskolerne i Nordnigeria. Her blev Islam indført af fulanierne, og koranskolerne

blev en grundstamme i socialiseringen til den muslimske kultur. Koranskolerne skildres som en løst struktureret skoleform. En koranskole dannes af en lærer med en broget og skiftende elevgruppe. Skolen kan flytte, og den kan opløses i regntiden. Undervisningen består på begyndertrinet af udenadslære fra Koranen og senere i afskrift af dens tekster og måske diskussion.

Koranskolen kommer i konflikt med den moderne, nigerianske stats ønsker om en fælles, moderne grundskole. Religionsundervisningen henvises dermed til fritiden. Koranskolerne indgår i et forsøg på at opnå en dobbelt-kompetence: dels som moderne nigerianer, dels som nord-nigeriansk muslim. Liss Hansen slutter af med at hævde, at koranskolerne indeholder løsninger på nogle af de nigerianske skoleproblemer, men at det overses af de nigerianske skolepolitikere.

Artiklen rummer mange interessante betragtninger, men også en uklar oversigt over sociologiske minoritetsteorier. Og Liss Hansen synes at overse de sider af koranskolerne, som får de nigerianske skolepolitikere af både muslimsk og kristen observans til at afskrive skoleformen.

Merethe Sundbys artikel handler om de kirkespil, som den katolske kirke benyttede ved Mexicos kolonisering, i missionsarbejdet. De fungerer stadig som et centralt element i den lokale kulturelle identitet. Sundby beretter på en levende måde om den mexicanske folkereligion, som optager elementer fra både kristendommen og den indianske tradition. Præstens rolle er ret marginal. Det er familien og gudforældrene, som er bærende for den religiøse socialisation. Et væsentligt led i den religiøst-kulturelle socialisering er deltagelsen i kirkespillene, hvor børn ned til 3-årsalderen har bestemte roller.

Artiklen er meget spændende; man mærker umiddelbart, at fortælleren kender de mennesker, der beskrives. Læseren får meget at vide om den mexicanske folkereligion på få sider.

Tove Tybjerg belyser kulturforandringen hos Kwakiutl-indianerne på Canadas vestkyst. Hun modstiller socialantropologen Ruth Benedicts tydning af kulturen med dens selvforståelse. Benedict sammenholdt personlighedstyper i forskellige kulturer. Den »dionysiske«

Anmeldelser

kwakiutl-høvding blev således modstillet med den »apollinske« pueblo-indianer.

Tybjerg kommer ikke ind på Benedicts komparative projekt. Hun modstiller derimod Benedicts beskrivelse af kwakiutl-høvdingens personlighed med det billede, en moderne kwakiutl - Sewid - tegner i sin selvbiografi. Benedict kritiseres for at skildre kwakiutl-høvdingens taler som »megalomane«, hvor kwakiutlens egen version af riterne taler om »respekt«.

Tybjerg har utvivlsomt ret i, at Ruth Benedict overbetoner konkurrencemomentet i kwakiutl-kulturen, og at hun tildels overser, at skildringerne af kulturen stammer fra perioden, da kulturen var under opløsning som følge af mødet med den hvide mands »civilisation«. Alligevel burde Tybjerg nok være gået ind på de kilder - fra Boas - som Benedict byggede på, og stille spørgsmål til kildeværdien af Sewids memoirer. Man kunne måske også indvende, at megalomani og krav om respekt godt kan gå hånd i hånd.

Det er tydeligt, at Tybjerg har en dyb forståelse for kwakiutl-kulturen. Der er mange fine pointer i artiklen, som for eksempel beskrivelsen af tricksterfortællingernes opdragende virkninger, og af den identifikationsmæssige betydning af navngivningen.

Anker Steffensen udbygger den problemstilling, som Tove Tybjerg var inde på: nemlig forskellen mellem at betragte en kultur udefra, som moderne europæer, og på at opleve den indefra. Materialet for Steffensens fremstilling er de skandinaviske samer. Han får meget klart illustreret de forskellige fremmede observatørers forsøg på at sandsynliggøre deres egen virkelighedsopfattelse i beskrivelsen af den samiske religion.

Steffensen opridsrer nogle hovedelementer i den samiske mytologi og kosmologi som baggrund for en beskrivelse af fødselsriterne. Den samiske børneopdragelse skildres kortfattet som »implicit, selvfølgelig socialisering« uden ritualiserede overgangsprocesser. Steffensen beskriver kort, hvordan indførelsen af missionen og det skandinaviske skolesystem er med til at fortrænge den oprindelige samiske kosmologi. De aktuelle forsøg på at fastholde og udvikle en samisk identitet hviler udelukkende på det samiske sprogfællesskab. Steffensen

kan derfor spørge, om man ikke derved kommer til at mangle den dimension i socialiseringsprocessen, som religionen tidligere repræsenterede.

Artiklen giver således både oplysninger om samekulturen og vor egen kulturs reaktioner på de fremmede, og lever dermed fuldt ud op til et af bogens formål. Man kunne dog ønske skildringen af opdragelsen udbygget. I forbindelse med det afsluttende spørgsmål kunne man godt ønske lidt flere oplysninger om samernes religiøse status i dag. Om frikirkerne for eksempel spiller en rolle i den samiske identitetsdannelse?

Bogen kan umiddelbart virke noget ujævn og usammenhængende. Problemet ved bogen er, at der ikke findes en nøgle til at sammenholde oplysningerne fra de forskellige kulturer. Det gives ingen systematisk oversigt over den religiøse socialisationsproces herhjemme; der gives ingen sammenligning mellem de fremmede kulturer og den danske. Dette gør det sværere for læseren at slå bro mellem fremmedforståelsen og selvforståelsen. Men hvis læseren selv vil sortere og sammenstille, er der virkelig meget godt stof i bogen.

Ole Riis

Lektor, mag. scient. soc.

Institut for Religionsstudier

Aarhus Universitet

* * *