

Harold W. Turner, *From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship* (Religion and Society 16) The Hague, Paris, New York 1979.

Ret tidligt i bogen advarer Turner om at denne afhandling "could have been undertaken by one of any religious allegiance or of none" (vii/viii), og skønt denne erklæring nok ikke helt kan opnå samme berømmelse som Friedrich Max Müllers "Han, som kender én, kender ingen" eller - for at tage den modsatte - kirkehistorikeren Adolf von Harnacks "Han, som ikke kender denne religion, kender ingen", er Turners erklæring alligevel symptomatisk for de spændinger der er mellem religionsvidenskabens forskellige discipliner, og udtalelsen har derfor interesse for de pågældende discipliner.

Man ville næppe forvente andet fra en så fremragende forsker. H.W. Turner er velkendt for sine mange essays om nye religiøse bevægelser i Afrika og fra hans stort anlagte firebinds værk *Bibliography of New Religious Movements in Primal Societies*. Det, som især kendetegner hele H.W. Turners arbejde er, at han stedse er på vagt over for sine udtalte forudsætninger og præmisser og at han i reglen diskuterer disse et eller andet sted i sine værker. Turners hang til metodologiske udsagn gør en boganmeldelse let. Men i dette tilfælde har hans metodologiske udsagn så væsentlige konsekvenser at en religionshistoriker ikke kan lade dem ligge uimodsagt. I det følgende vil der derfor blive søgt at skabe en dialog mellem forfatter, anmelder og læser - ganske i dette tidsskrifts ånd - i håbet om, at en yderligere diskussion vil kunne skabe klarhed over hvordan de discipliner, som er knyttet til det videnskabelige studie af religion arbejder, og hvad de har at tilbyde hinanden. Dette er når alt kommer til alt også Turners egen hensigt, for han skriver "The following pages are offered as a case study, exemplifying the relation between these religious disciplines in the one particu-

lar field of the place of worship" (13). De discipliner, som der er tale om, er på den ene side religionshistorie og på den anden side teologi med religionsfænomenologi klemmt inde på en lidet misundelsesværdig plads i midten. Det er faktisk ikke helt på den måde, at han formulerer placeringerne, for han sætter religionshistorie lig med religionsfænomenologi. Men det er lige netop i religionsfænomenologiens område, at spændingerne mellem de to hoved-discipliner mødes, og det synes som om det - i hvert fald i praksis - er et resultat af Turners afhandling.

Men først må det gøres klart for læseren, at langt den største part af denne bog er et beundringsværdigt religionsfænomenologisk studie af helligsted med henblik på religiøse bygninger. En kort gennemgang af Turners bog set ud fra hans religionsfænomenologiske bidrag samt enkelte kritiske bemærkninger, er et passende udgangspunkt for denne anmeldelse.

Bogen er delt i tre afsnit: "Part One: Phenomenological Analysis. The Sacred Place and Its Biblical Versions" (1-154), "Part Two: Historical Application. Phenomenological Analysis of Places of Worship in the Semitic Religions" (155-305) og "Part Three: Theological Synthesis" (307-366). Skønt forfatteren bruger eksempler fra stammefolk, Ægypten, Japan, hinduisme, buddhisme osv. til udformningen af sin typologi, koncentrerer han sig ikke desto mindre om de tre store semitiske religioner i fortid og nutid, med særlig vægt først og fremmest på kristendommen og så dernæst på jødedommen.

Hans typologi er i det væsentlige et genopkog af Eliades noget svulstige, undertiden upræcise, systematik: et helligt sted har sin oprindelse i en guddommelig åbenbaring (16f) og helligstedet kendetegnes ved fire hovedfunktioner (18f): det virker som midtpunkt, som mødested, som mikrokosmos og det har et transcendentalt-immanent væsen. Denne typologi er velkendt for religionshistorikerne, men Turner tilføjer endnu et kendetegn, hvorunder han deler verdensreligionernes helligsteder i to kategorier: tempeltypen ("house of God") og mødehustypen ("meeting-for-worship-house"). Hvis man bruger den kristne terminologi, hedder det *domus dei* kontra *domus ecclesiae* (11-

12). Han mener at *domus ecclesiae* er den autentiske norm i den kristne tradition; men hans egen historiske gennemgang modificerer i ikke ringe grad denne påstand.

Derefter undersøger Turner de hellige huse i den gammeltestamentlige jødedom. Hvad templet angår, så gør han opmærksom på de ambivalente holdninger over for templet, som det særligt fremgår hos profeterne og i Nathans drøm. Han afviser dernæst alle forsøg på at understrege det helt specielle ved templet i Jerusalem i forhold til templer alle andre steder i verden, men han tilføjer dog, at der er en forskel med hensyn til den rolle denne fik tildelt i Israels religion. Der var her tale om et forsøg på at erstatte et sted / en lokalitet med et folk som Guds bolig i denne verden (75 og 87).

Hans diskussion om teltet og tabernaklet som "Møde-hus"-typer er mindre heldig (88-92). Han undersøger først "åbenbaringsteltet" som først og fremmest var beregnet for Moses. Her skete teofanien altid uden for teltet ved dets åbning. Han anser den slags helligsteder for at være usædvanlige i religionernes historie. Men dér tager han fejl. Hvis han havde set noget nærmere på materiale om de skriftløse stammefolk, et område han skulle være velbevandret i, ville han måske have opdaget et par kategorier til. Tabernaklet er så indlysende et forberedelsessted, hvis beliggenhed er så nær som muligt teofanien. Men man behøver imidlertid ikke kun at holde sig til de skriftløse stammefolk. Hvor man end finder en hytte eller en hule i forbindelse med forsøg på at opnå en guddommelig åbenbaring, finder vi den samme struktur: teofanien finder sted ved lokalitetens indgang. Selve forberedelsesfunktionen er også en fast bestanddel i alle isolationshytter/afsondringshytter, enten de er beregnet for nyomskårne indviede eller menstruerende kvinder. Alle disse eksempler omhandler individer, som befinder sig på et overgangsstadie - som er ved at skifte status - og som derfor behøver afsondring.

Hans anden ide med hensyn til teltypen er forestillingen om Jahve der rejser i tabernaklet. Denne forestilling er for Turner bevis på det dynamiske og eskatologiske, der ligger i at være

Guds udvalgte folk kontra den mere statiske forestilling om templet som Gudens faste bolig. Dette kalder han "the radicaly new historicizing of religion" (95). Igen er der ikke noget nyt her. Der er mange traditioner om rejsende klaner og stammer, hvis guddommelige beskytter rejser sammen med dem - om ikke i et telt så i en kano!

Synagogen, lige fra dens oprindelse og frem til dens moderne udformning repræsenterer selvfølgelig mødehustypen. Det er stedet for instruktion og bøn. "It represents the de-sacralization of places and buildings used for religious purposes. . . ." (101).

Når Turner nu vender søgelyset mod kristendommen, finder han at en person - nemlig Kristus - træder i stedet for templet. Ved at undersøge Det nye Testamente på dets egen betingelser (det vil sige eksegetisk) viser han at Jesus er det nye tempel, hvad der giver udtryk for en åndeliggørelse af kulten. Ved at undersøge denne forestilling i forhold til hans fænomenologiske typologi påpeger Turner, at Kristus varetager de fire funktioner (131f). Et resultat af denne forestilling om Jesus som templet var, at i det første kristne århundrede, blev almindelige beboelseshuse brugt som andagts-steder. Det kan meget vel være, at den vægt kristendommen lægger på en antropo-teomorfisk opfattelse af helligstedet er formuleret på en måde, der er enestående i forhold til de øvrige religioner. Men Turner overdriver det "nye" her. Man behøver ikke at gå længere end til Mesopotamien for at finde forestillingen om templet som guds legeme. Og ud fra den overordnede kategori, nemlig "helligstedet" finder vi - som hos aranda i Centralaustralien - at helligsteder er guddommelige væseners legemer. Andre steder igen opfattes jorden, himlen og universet som gudernes kroppe. Disse eksempler bliver opfattet i en ontologisk - og ikke bare en analog - betydning, ganske som det er tilfældet med Jesus (363). Min kritik kan ganske vist imødegås med den omstændighed, at "Kristus som kirken" vitterligt er det modsatte af "kirken som Gud", men jeg vil påstå at de to typer tilhører den samme kategori, hvor meget end det kristne eksempel gør krav på at være en me-

re åndelig form.

I bogens anden del følger Turner den historiske udvikling af brugen af hellige bygninger i de tre semitiske religioner. Han konkluderer at

Each has had at least one major opportunity for rapid expansion with new resources: Christianity in the fourth century, Islam from the eighth, and Judaism in the nineteenth century. In all cases the new opportunity has been marked by a spectrum of forms showing the return of the *domus dei* as well as the survival of the meeting house principle (304). Islam har et enkelt helligt centrum, nemlig Mekka, men dette er aldrig blevet et forbillede for muslimske kultsteder. Moske'en giver husly til en forsamling af lægmænd til deres enkle form for bønner, prædiken og læsning af koranen. Islam har således været mest trofast over for moske'en som *domus ecclesiae* skønt *domus dei* traditioner faktisk dukker op takket være rigdom og protektion i stormagtstiden eller, hvad der er interessant, på grund af konkurrence med kristne katedraler (267). Jødedommen opviser også en sammenhængende udvikling men med en øget indflydelse af tempelformen i nutiden. Kristendommen er på den anden side gentagne gange og i stort omfang blevet skubbet tilbage i *domus dei* kategorien. Men, han skriver "a new combination of circumstances in the later twentieth century may yet provide the first major opportunity in history for the development of a distinctively Christian place of worship" (157-158). Og Turner ønsker selv at være en af vejlederne i det spørgsmål. Kapitel 16 (323f) er et bidrag til den teologiske debat om moderne kirkebyggeri. Med andre ord, fra en typologisk, historisk og eksegetisk undersøgelse går han over til praktisk teologi. Og det bringer os tilbage til denne bogs teoretiske præmisser.

Under sin mangeårige undervisningsvirksomhed ved universiteterne i Nigeria, Leicester og Aberdeen udviklede Turner bogens tese: han mener, at der er brug for en "theology of space" (6). Denne lakune i teologisk tænkning forsøges dækket i denne bog. Men hvordan? Han forestiller sig at religionshistorie, religionsfænomenologi og teologi kan bruges til dette hans

formål, endskønt disse discipliner sjældent interesserer sig for hinanden. Han ønsker ikke at "reducere" materiale fra Bibelen til at passe ind i kategorier, som undersøgelsen af andre religiøse traditioner har frembragt. Hvis de fænomenologiske redskaber ikke slår til overfor bibelske data, så må redskaberne forbedres. Efter min mening er dette latterligt, da religionsfænomenologiens terminologi har sine rødder i protestantisk lærdom, en terminologi, som har været tung at danse med i udforskningen af verdensreligionerne. Det omvendte kan ikke siges at være tilfældet.

Men Turner går videre endnu: "the phenomenological approach once it has served this purpose [dvs. den typologiske behandling af de bibelske data] passes over into theological considerations which in turn are subject to further phenomenological study as data within a particular religious tradition" (12). Det er ikke hvad religionshistorikere forstår ved religionsfænomenologi. Det er en teologisk anvendelse af religionsfænomenologi som tjener sin egen epistemologiske formål og udvikling. Det synes, som om Turner forestiller sig en form for dialektik, som jeg er sikker på, at de to discipliner ikke er interesseret i. Denne dialektik kan måske være attraktiv for en verdslig forsker eller en "sekulariseret" teolog, men troende i alle religioner må nødvendigvis opretholde deres særstandpunkter, om end de "genkender" hinanden, som Turner siger (348).

Interessant nok er religionsundervisningen - og til en vis grad den videnskabelige forskning på universiteterne - baseret på netop denne dialektiske fremgangsmåde. Skønt Turner blander religionsfænomenologi sammen med en mere omfattende disciplin, religionshistorien, er han dog klar over at religionshistorien ikke opstiller religiøse normer, men tjener til at finde og fortolke de forskellige religioners normer og så ved hjælp af religionsfænomenologien at sammenligne disse resultater med andre (9).

Turner gør nogle lignende religionshistoriske grundopfattelser til sine egne (346f): 1. religionerne er autentiske, 2. religion er et universelt fænomen og 3. der er forskel på det religiøse ideal og dets praksis. Det betyder i virkeligheden at en religions-

forsker, i og med at han forfægter de ovenfor omtalte grundopfattelser, over for en teolog med tilhørsforhold til uanset hvilken religion, siger, "Din Sandhed er ikke mere autentisk end enhver anden Sandhed. Din religion er ikke enestående. Og du gør ikke som du prædiker". Den kan være slem nok for en troende at sluge. Men der kommer mere. Turner har selv udtrykt det i en interessant artikel fra 1979¹: "the Divine is always mediated to man by and through the totality of his 'world' or situation and in no other way". Om det sekulære bemærker han at det indebærer "a recognition that nothing in the structures or contents of the human mind or conscience escapes finiteness and fallibility by achieving absolute authority and final perfection". Begge disse udtalelser er ens og er grundlaget, hvis ikke for religionsforskningen generelt, så i det mindste for Turners.

Er religionsfænomenologi da en kontra-missionerende partisansvirksomhed på universitetsniveau og en pædagogisk eklekticisme på gymnasieniveau? Det kan næppe være rigtigt. Religionsfænomenologi er mange ting i mange forskellige lande. På den ene side ser vi den positivistiske, typologiske fænomenologi hvis hensigt er deskriptiv. Denne type fænomenologi er, og har fra sin begyndelse, haft et pædagogisk sigte - som Bent Smidt Hansen bemærkede: "A Phenomenologist of Religion is a *teaching* Historian of Religions"².

En anden slags religionsfænomenologi er mere filosofisk orienteret og søger en hermeneutisk forståelse af "kernen" i religion. Metoden er mere intuitiv og sandhedssøgende. Den er blevet kaldt teologisk propædeutik³ i forbindelse med den store religionsfænomenolog Van der Leeuw. Hvad enten fænomenologen udvikler en hermeneutik for at "tyde/decifrere" det guddommeliges transhistoriske "budskab" til menneskeheden - sådan som Eliade gør - eller om teologen anvender den fænomenologiske fremgangsmåde over for teologiens grundbegreber som optakt til at diskutere disse begrebers sandhed og aktualitet - sådan som Tillich gør - så er vi inde i det grå område som mange religionshistorikere helst vil undgå. Man er ikke i stand til at efterprøve resultaterne af denne form for fænomenologi.

Donald Wiebe formulerer i sin anmeldelse af et værk om hermeneutisk religionsfænomenologi⁴ problemstillingen i sin kerne:

Their conclusions can only be presented dogmatically on the basis of intuitive (and therefore uncheckable) perceptions; indeed, they themselves become 'text' to anyone interested in understanding them. Convergence of scholarly opinion is not a possibility with this kind of approach to religious studies. The position, therefore, takes on a theological/religious overtone that suggests that all studies of religion are themselves religious with the implication that those who wish to study religion must themselves be religious.

H.W. Turners fænomenologi tilhører denne type og har tilmeld en missionerende hensigt:

The procedures of the two scholars operating from these different positions can be sufficiently similar for them to share a common enterprise, but never completely identical, and for three reasons. The believing scholar will possess a further distinctive incentive insofar as his commitment includes the obligation to seek a fuller grasp of his religion by all possible means, and at this point by the use of phenomenological-historical study in its own authentic way. He will, further, have a more intimate knowledge of the data concerned and of the meanings involved. As a consequence of his commitment and of understanding the data from the inside he will be liable to present the phenomena and history of his own religion in such an attractive way that he is virtually commending his own faith to others. Signs of this last attitude can no doubt be detected in this work as it proceeded,^o but we trust that such overtones do not affect the substance of what has been attempted. On the whole, therefore, the personal position of the believing student need not be an impediment, and can be an advantage in which other scholars can share if they are prepared to benefit from the deeper understanding of the believing colleague and to recognize the occasions when he may pass over the boundary into apologetics or theology, and perhaps indicate this to him (350-351).

Jeg mener at Turner forlanger for meget af sine religionshistoriske kolleger. Titlerne for disse afsnit i hans bog viser hvordan han tænker sig denne proces skulle forløbe (351f): "Phenomenology's contribution to theology", "Consequent theological

reworking", "Feedback for phenomenological reworking", "Beyond phenomenology to commitment", "A theology of other religions".

Denne sidstnævnte "theology of other religions" skulle iflg. Turner bruge den religionshistoriske disciplin som et teologisk redskab til 1) at skabe en positiv tilgang til alle religioner, 2) at danne en fælles typologi "within which religions may recognize one another as religions and by means of which they may hold converse together" (357) - Turner forestiller sig en slags økumenisk virksomhed mellem de forskellige religioner, (en ellers gammel ide som går i hvert fald tilbage til Friedrich Heilers foredrag ved en kongres i 1958⁵), ja endog en "inter-religious" missionsvirksomhed! - og 3) at skabe et analytisk redskab, som skulle hjælpe kristendommen til at forstå sig selv bedre og som i sidste instans skulle medføre at "the Christian self-understanding we have been discussing can in return assist the self-understanding of the other religions" (359). Turner kunne tænke sig at andre religioner udviklede deres egne specielle "theology of other religions" og her ser vi klart hvad Turner mener med det. Det er "a systematic attempt to reach an understanding of the existence and content of other faiths in terms of one's own" (359). Og det er her, at religionshistorikere står af, for *religionshistorikeren ønsker nemlig at forstå alle religioner på deres egne vilkår*. Måske er dette ønske til syvende og sidst vanskeligt at opnå af rent epistemologiske grunde, men hellere sådant et forsøg end det modsatte!

Det afsnit i Turners bog der handler om hans "religionsteologi" (360-362) synes at være noget volapyk, og hjælper ikke til forståelsen af andre religioner men koncentrerer sig udelukkende om kristendommen selv. Det gamle "min Gud er større end din gud" er der stadigvæk:

the definitive Christian theological understanding of Jesus-in-community as the ultimate form, function and meaning of temple provides a model for all other temples with a priority that is both logical and theological (365).

Turners typologi vil have stået sig bedre ved også at bruge ud-

Anmeldelse

førlige eksempler fra andre end de semitiske religioner. Men det væsentlige i hans typologi er hans analyse af den nye helligsteds-kategori som han indfører, nemlig "meeting house" og det er han sluppet godt fra. Derimod er hans teologiske fænomenologi uheldig, da den kun synes at tjene sit eget formål.

Noter

1. "A Model for the Structure of Religion in Relation to the Secular", *Journal of Theology for Southern Africa*, 27, 1979, 42 og 63.
2. "Phenomenology of Religion: A Bridge between the Scholarly Study of Religion and Religious Education", *British Journal of Religious Education* 6, 1983, 17.
3. Eric J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London 1975, 233.
4. W.L. Brenneman, S.O. Yarian, og A.M. Olson, *The Seeing Eye: Hermeneutical Phenomenology in the Study of Religion*, Philadelphia 1982, anmeldt i *Religion* 13, 175-176.
5. "The History of Religions as a Way to Unity of Religions", i *Proceedings of the XIth International Congress for the History of Religions, Tokyo and Kyoto 1958*, 1960, 19. Jfr. Sharpe 1975, 251.

Armin W. Geertz
Seniorstipendiat, mag.art.
Institut for Religionshistorie
Aarhus Universitet