

”I BEGYNDELSEN VAR ORDET . . . ”

Overvejelser i anledning af Johs. Sløks *Det religiøse sprog*, (1981).

Det er en egensidig bog, der her skal omtales. Den er tynget af lærdom og vil dog ikke være nogen lærd bog med register og henvisninger og dertil hørende drøftelse med andre kendere af emnet. Den følger princippet, at i åndens verden er tyveri tilladt, når bare man gør det i dagslys. Derfor kommer kun åndsfrænderne med, i fri anvendelse til anliggendets tydeliggørelse, men også sådan, at de ikke kan hænges op på gennemførelsen.

Egensindigheden gør imidlertid også bogen læservenlig. Går man ind i dens univers, forstyrres man ikke af svinkeærinder. Den klare tanke leder en i en støt fremadskridende argumentation, så har man først sagt A, er der ingen vej udenom, og til sidst sidder man med en fornemmelse af at være blevet ført sikkert ved hånden gennem et uvejsomt terræn til den lysning i skoven, hvorfra enhver nu selv kan orientere sig på den videre færd.

Det egensindige ved bogen er dog ikke begrænset til det formelle; det bestemmer også emnets behandling. Læseren forventer umiddelbart, at ”Det religiøse sprog” er den omfattende og derfor overordnede kategori, hvis væsen og bestanddele bogen vil klarlægge og påvise den indre sammenhæng i. Den forventning holder sig gennem hele det første kapitel. En nærmere bestemmelse af det religiøse sprogs egenart fordrer naturligt nok et sprogfilosofisk fundament, og kapitel I argumenterer indgående for den menneskelige tilværelses principielle sproglighed. Det medfører, at det rationelle sprog afsløres som afledt, og at derfor dén kommer i knibe, som vil lade sit liv orientere ved dets hjælp alene.

Med kapitel II kommer imidlertid den forventningsfulde læser i knibe, for her viser det sig, at bogens overordnede kategori alligevel ikke er det religiøse sprog, men som det siges p. 91: ”det myti-

ske sprog - i den her anvendte sprogbrug - ikke identisk med det religiøse sprog; det er det religiøse sprog i dets primære skikkelse." Til den desorienterede læsers hjælp tilføjer den følgende sætning dog straks: "Det mytiske sprog er altid og per definition religiøst sprog, men med det som basis kan det religiøse sprog da tale videre, i ritual, poesi, bøn . . .". Det mytiske sprog er altså bogens grundkategori, og vist er det religiøst, men altså ikke identisk med det mangesidede religiøse sprog. Det mytiske sprog er snarere en énsidig størrelse, da det jo skal tjene som en kategori-betegnelse. Men da både læser og forfatter ved, at faktisk forekommende myter "er fantasifulde og mangfoldige" (p. 113), bliver det nødvendigt at kategorisere dem, som det da også - omend med et passende forbehold - sker p. 97: "På en vis måde", hedder det her, "kan man imidlertid hævde, at alle myter er skabelsesmyter . . .".

Spændingen mellem det religiøse og det mytiske sprog fortsætter ind i det 3. og sidste kapitel, som bærer overskriften "Det religiøse sprog". Her ligger eftertrykket på det religiøse sprog i funktion; men da det mytiske sprog nu engang er blevet udskilt, nødes forfatteren til at imødekomme læserens latente modstand ved at genoptage sin og læserens forhåndsopfattelse af de to sprogs indbyrdes forhold. Han forsikrer derfor endnu engang, "at det kun er af begrebsmæssige grunde, jeg her forbeholder udtrykket "det religiøse sprog" for noget andet end det mytiske." (p. 156). Til allersidst får de to sprog da også lov at gå i spænd, og det siges med et sammenfattende "og": "Det mytiske og det religiøse sprog er sproget i sin sandhedsetablerende og altså oprindelige funktion." (p. 189).

Men er den opmærksomme læsers mistanke først vakt, er den ikke så let at afparere. Kan det nu også være rigtigt, at det "kun er af begrebsmæssige grunde", forfatteren med en gentaget undskyldende gestus griber til en så åbenbar sprogforbistring? Der må stikke noget under! Og ikke nok med dét. Forfatteren må ved denne manøvre være drevet af sit egentlige anliggende.

Spørgsmålet er imidlertid, om dette egentlige anliggende overhovedet står at læse i bogen? I en vis forstand gør det naturligvis; det udbygges successivt, sammenfattes og genoptages på pædagogisk vis flere gange. Under udeladelse af de elegant og anskueligt gennemførte mellemregninger kan anliggendet kortest muligt udtrykkes sådan:

Det rationelle sprog har invaderet os og bestemmer vort virkelighedsbegreb til vor egen ulykke; men denne invasion er indtruffet ved en usurpation af sproget selv. Det menneskelige sprog er i sin rod kosmos-skabende og dermed mytisk. Enhver kultur grunder derfor i en mytisk forudsætning, hvorfra alene livets og den rationelle tankes retning og mening kan hentes. I det religiøse sprog finder denne forudsætnings stadigt gentagne effektivering sted. (se f.eks. p. 155-157).

Den interesserede læser kan imidlertid ikke være tilfreds med, at bogens anliggende skulle være udtømt med en sådan sammenfatning; ikke fordi sammenfatningen ikke er rimeligt dækkende, men fordi den indbefattede skelnen mellem mytisk og religiøst sprog stadigt ikke synes tilstrækkeligt retfærdiggjort af "begrebsmæssige grunde".

For det første fører denne skelnen ikke til nogen klassifikatorisk gevinst. Ganske vist indføres begrebet "en ægte myte" (p. 109), men det kommer ikke til nogen afvejning af "ægte" over for "uægte" myter, og det præciseres ikke, at her ønskes perspektivet begrænset til en speciel myte-type. En myte-kategori søges præciseret, men er den ment som dækkende for en hvilken som helst myte? Og så f.eks. for den inden for islam forekommende myte om profetens himmelrejse?

For det andet fremhæves det kontinuerligt, at en mytisk sandhed er en epifani-sandhed. Men det kommer ikke til nogen principiel anvendelse af den forståelse af glosen epifani, som bogens ordforklaring angiver (p. 191): ". . . en guds pludselige tilsynekomst, en åbenbaring . . .". Hvordan skal f.eks. forholdet mellem myte og epifani forstås? Ordforklaringen er jo ikke selv nogen myte og derfor ikke dækket af bogens bestemmelser af myten; men hvad tjener så gloserne "gud" og "åbenbaring" til at forklare? Kunne de mon sige noget om det mytiske ved myter?

Og endelig for det tredje virker det påfaldende, i hvor høj grad det religiøse sprog, "ritual, poesi, bøn . . .", tildeles en sekundær rolle som ekspedient for det mytiske sprog. Det religiøse sprog, hedder det (p. 91), taler "altid ud fra og på basis af det mytiske sprog"; men hvornår taler da det mytiske sprog? I foreliggende myter som foreliggende, eller kun i forbindelse med deres rituelle anvendelse? Men i sidstnævnte tilfælde er der vel så sket et skift til religiøst

sprog? Måske er det mytiske sprog forbeholdt en så strengt principiel kategori, at det slet ikke taler? Hvad skal læseren tro, når bogen (p. 156) tilbyder et ukvalificeret valg mellem 1) "det religiøse sprog (-) er ikke andet end effektueringen af et andet sprog, det mytiske", og 2) "eller det er det mytiske sprog i eksistentiel funktion."? Ifølge 1) er der to sprog, men ifølge 2) kun ét. Eller hvad er mon det mytiske sprog, når det ikke er "i eksistentiel funktion"?

Måske kommer læseren sagen nærmere ved at spørge, om der da forekommer religiøst sprog, som ikke effektuerer det mytiske? I så fald ville der være grund til at præcisere, hvad der kvalificerer det religiøse sprog som religiøst. Ifølge bogen er svaret, at det mytiske kvalificerer det religiøse sprog. Læseren kunne deraf forledes til at tro, at det mytiske sprog slet ikke er noget sprog, men en kvalitetsbetegnelse for religiøst sprog. Men det uheldige ved en sådan konklusion vil rigtignok være, at det mytiske sprog så ikke får noget med faktiske myter at gøre, skønt der dog er adskillige af dem i bogen. I denne knibe fristes læseren imidlertid til at gå til det yderste: Bogens myte-begreb er måske slet ikke fremkommet som et tolkningsresultat efter analyse af et passende antal repræsentative myter fra forskellige verdensdele? Og hvis ikke, hvorfra stammer myte-kategorien da?

Nået så vidt, giver bogen imidlertid læseren mulighed for at forfølge en anden linie. Forfatteren er nemlig ikke karrig med at formulere sine hensigter. I nøje overensstemmelse med titlen er det bogens ligefremme formål "i princippet at angive det religiøse sprogs struktur og funktion (-)." (p. 185). Det kan ganske vist give anledning til omfattende undersøgelser, men - hedder det - "jeg ønsker ikke at skrive nogen omfangsrig bog; jeg er tilfreds med at have slået kategorien fast." (p. 189).

Dermed er hensigterne dog ikke udtømt. Præciseringen af kategorien, viser det sig, foretages ikke - hvad den foromtalt interesserede læser i første omgang lod sig forlede til at tro - for at bidrage til den almindelige og sammenlignende myteforskning. Præciseringen foretages, fordi "kristendommen i sin egenskab af Kristus-myte må bestemmes nøjere i det religiøses kategorier (-) det er, hvad jeg i denne bog forsøger på (-)." (p. 167). Og den bestræbelse har sin klare grund: "Det er nemlig kun i kraft af den mytiske dimension, historien om Jesus bliver et radikalt nyt udgangspunkt - eller bliver

"begyndelsen". (p. 149). Og programmatisk hedder det om denne forening af myte og historie, at "i den forening må al teologisk tænkning (-) tage sit udgangspunkt." (p. 147).

Bogen stiller sig altså i den teologiske tænknings tjeneste som en slags springbrædt for videre teologisk tænkning; men bortset fra spredte antydninger springer den ikke selv. Til gengæld stiller den en sådan videreførelse i udsigt, (p. 144).

Den interesserede læsers forventning er dermed sat på prøve, men også i denne spænding kommer bogen selv til undsætning. Under læsningen er læseren gentagne gange blevet henvist til forfatterens tidligere produktion. Der hjælper altså ingen "kære mor"; bogens egensindighed består, viser det sig nu, også deri, at den kræver at blive forstået i sin værk-kontekst. Det er nu forbi med læservenligheden, for forfatterens produktion er omfattende. Den interesserede læser kan imidlertid ikke gøre krav på venlighed og må tage udfordringen op, hvis det skal komme til en forståelse.

Som heuristisk model vælger læseren at søge ved hjælp af dialektikken "rationel-religiøs". Det viser sig at være et lykkeligt valg, for just den dialektik har spillet en stadig tilbagevendende rolle i forfatterskabet. Den fik sin første udformning i disputatsen om "Forsynstanken" for 35 år siden, hvori et kategorielt skel blev sat mellem mennesket som den erkendende og mennesket som "den i Eksistensen stedte", mens følgelig videnskaben og kristendommen blev relateret til hver sin dimension. (ibid. p. 134).

Disputatsen samlede sig om kristendommens egenart i en af rationel videnskab behersket kultur; den hed derfor også "Et Forsøg paa en dogmatisk Begrebsbestemmelse". Den fik sin videreførelse fire år senere i en "sprogfilosofisk-dogmatisk afhandling", ("Die Formbildung der Sprache und die Kategorie der Verkündigung", 1951). I denne bog repræsenterer nu den kristne forkyndelse det mytisk/religiøse sprog til forskel fra andre sprogformer, og det karakteristiske er, at forkyndelsens kendetegn udformes, så de i det store og hele forudgiber, hvad der i "Det religiøse sprog" anvendes til karakteristik af "det mytiske sprog", (jfr. Die Formbildung p. 97 & 103 f. med Det rel. sprog p. 94 f.). Det svarer nøje til, at Jesu lignelser iflg. "Det religiøse sprog" (p. 109) "er talt i mytesprog". Men da anliggendet her fortsat er forbundet med en præcisering af den kristne forkyndelses egenart, nødes forfatteren til

på ny at forbeholde en speciel kategori for denne forkyndelse (p. 167), omend det foreløbigt bliver ved en antydning. Det er imidlertid et spørgsmål, om ikke det mytiske sprogs kategori i "Det religiøse sprog" er styret af udkastet i den "sprogfilosofisk-dogmatiske afhandling", så meget mere som denne i en perspektivrig fodnote, (ibid. p. 97-98), lader forkyndelsens specielle kategori gælde "die eigentliche Funktion der Sprache". Den er jo iflg. "Det religiøse sprog" mytisk; men kan det mytiske sprog være tjent med en kristen-dogmatisk styring, hvor sprogfilosofisk grundlaget end er? Den nære forbindelse mellem kristen forkyndelse og mytisk sprog har måske mere at tilstå det mytiske sprog, hvis der lyttes til myternes mangfoldighed i deres egen ret, før de anvendes som afsæt for en eksklusiv forkyndelseskategori?

Som byggemateriale til "Det religiøse sprog" fungerer nu også "Det religiøse instinkt" fra 1960 og "Teologiens elendighed" fra 1979; det mytiske/religiøse sprog henter næring fra den første, mens opgøret med det rationelle sprog øser af den anden. Men i begge spøger fortsat det stadige udblik til eksklusiviteten for den kristne forkyndelse. Ind imellem disse to værker dukker imidlertid ét op, som ved sit særlige emne på en gang samler tråde og udkaster perspektiver, der rækker helt frem til "Det religiøse sprog". Det drejer sig om "Det absurde teater og Jesu forkyndelse" fra 1968.

I denne rigt facetterede bog præsenteres forfatterens hidtil mest udarbejdede billede af Jesu forkyndelses egenart. Den vil derfor være væsentlig at konsultere, når den annoncerede bog om dette emne ser dagens lys. Det i nærværende sammenhæng væsentlige er imidlertid bogens bestemmelse af det absurde teater som en tilbagevenden til den religiøse kult og dens grundtema'er, (ibid. p. 69 f.). Kulden betegnes her, ganske som 14 år senere, som "en fremvisning af det grundvæsentlige", "en mytehandling, en oprindelsesbegivenhed, en elementær situation, der ligger under og bærer den virkelighed, vi til daglig lever i", og videre hedder det, at "kulden er det centrum, om hvilket et kosmos kan strukturere sig, hvorfra man kan hente forklaring og målsætning og genskabe en tilværelse i rationel ordnethed." Men netop denne sidste passus fører da også frem til det principielle skel mellem myte/kult og absurd teater: "Det absurde teater er den afmytologiserede myte, den religionsløse kult". (ibid. p. 70).

Med dette in mente kan læseren nu vende tilbage til "Det religiøse sprog", der affødte spørgsmålet om det mytiske ved "det mytiske sprog", som igen er kvalificerende for "det religiøse sprog".

Læseren fandt hjælp i de øvrige, læste værker, men kun hvor talen var om kristendommen og dens forkyndelse; derved fik læseren undervejs anledning til at formode, at det mytiske som en kvalitetsangivelse var skåret over samme læst som forkyndelsens kategori. Læseren må deraf drage den slutning, at det forbindende element mellem det mytisk kvalificerede, religiøse sprog og den gennem værkerne mere end antydede, kristne forkyndelseskategori er begges forankring i en epifani.

Epifani'ens kategori fik imidlertid, som før nævnt, ingen principiel anvendelse i bogen, kun en oversættelse i ordforklaringen med tilføjelsen: "Og det er i den betydning, det her er anvendt for at betegne den sandhed, der afsløres i myten." Men i den sandhed spørger guders og hellige magters åbenbaringer, og netop den sandhed kommer ikke til udfoldelse; det spærrer nemlig det sprogfilosofiske udgangspunkt for: "Man kan (-) udtrykke det sådan, at mythos i grunden altid taler om sig selv, ikke om noget udenfor . . .", (p. 95), og tilsvarende hedder det om det kristne, "kultisk-religiøse ord: "Jeg døber dig i Faderens, Sønnens og Helligåndens navn". Og så er der principielt ikke mere at sige, thi dermed er alt sagt." (p. 182).

Hvad der her er på spil, er en sprogfilosofisk reduktionisme, der får de religiøse myter spændt inde i et lukket sprogunivers, uimodtageligt for epifani'er. Det kan skyldes forfatterens protestantisk-teologiske forudsætninger og kan i så fald ses som et strengt konsekvent forsøg på at undgå enhver objektiverende tale om Gud. Det kan måske jævne vejen for den rationelle tankes ofre og samtidigt dæmme op for de misforståede defensorater for det religiøse; men risikoen er, at barnet smides ud med badevandet.

I al fald får en sådan reduktionisme konsekvenser for forståelsen af de religiøse myter. De reduceres til kulturlegitimerende. Men myters epifani-sandhed rummer et horisontsprængende moment, der gør dem latent polemiske mod enhver kulturel selvsikkerhed. Moderne ritus-forskning (Victor W. Turner m.fl.) har da også vist, at myters funktion ved livets overgange og i krisesituationer på den ene side problematiserer ("døder") det gamle liv med dets stivnede struktur for på den anden side at slå porten op til "begyndelsens"

uformede, grødefulde kilder til nyt liv. Her er tilmed et mødested mellem de ikke-kristne og de kristne myters funktion, jfr. Grundtvigs ". . . så altid må det gamle dødes, før sejersælt det ny kan fødes," (Salmebogen nr. 265). Uden objektivering af guddommelige magter må mytiske epifani'er forstås som et foruroligende minus foran enhver kulturparentes.

De videre konsekvenser heraf for religionshistorisk myteforskning og teologisk tænkning fordrer gensidig konsultation. "Det religiøse sprog" er en bog, der er ude i sit eget ærinde, men den kan måske trods sin egensindighed ses som et udspil hen over kunstige, akademiske grænser.

Bent Smidt Hansen
Lektor, cand. theol.
Institut for Religionshistorie
Aarhus Universitet