

Anmeldelser

FINN STEFÁNSSON, *Symbolleksikon*, Gyldendal, København 2009, 608 sider, kr. 399,95

Finn Stefánsson har en særlig forkærlighed for leksikongenren. Han er en af de to redaktører og hovedforfattere til den meget brugte håndbog *Religion/Livsanskuelse* (hvis 3. udgave har overtitlen *Gyldendals Religionsleksikon*). Han har også skrevet *Gyldendals leksikon om nordisk mytologi* fra 2005 og været medarbejder på andre af Gyldendals leksikon-projekter gennem tiderne, ikke mindst *Den Store Danske Encyklopædi*. Han har også udgivet en række undervisningsbøger til gymnasieskolen. Det er passende, at en så flittig person nu har kunnet udgive sit helt eget leksikon.

Symbolleksikon er en omfattende bog. De 577 sider, der udgør selve opslagsdelen, indledes af et forord og en længere efterskrift, samt to sider med en litteraturoversigt. Opslagsdelen rummer længere og kortere artikler samt rene henvisningsord. Den er rigt illustreret med mange fine billeder af mange slags, fra græske vaser over kunsthistoriske klassikere til stregtegninger og pressefotos. De forhøjer bogens værdi som den bladrebog, den nok også er tænkt som.

I en reviewartikel om "Nye opslagsværker om religion" i nærværende tidsskrift i 1999 (*RvT* 34, 65-74), skrev Stefánsson: "Det præcise og læsbare er naturligvis alfa og omega i artikler til et almindeligt leksikon; her kan man ikke boltre sig i sammenligninger mellem religioner eller lade en artikel klinge ud i et personligt perspektiv" (s. 67). Det er just, hvad mange artikler i Stefánssons *Symbolleksikon* gør, og det viser, at det ikke kun er et almindeligt leksikon.

Et eksempel: Den lange artikel "bjerg" indledes med den første bestigelse af Mount Everest i 1953, der var "et magisk øjeblik af stor symbolsk betydning". Dernæst følger en bredt anlagt oversigt over bjerge i myter som verdens midte og gudernes bolig, hinduistiske og buddhistiske bjerge, babylonske ziqqurater og Babelstårnet, gotiske kirketårne, Olympus, Fuji, Sinajs bjerg, bjerge som mål for pilgrimme, bjerge som steder for trolde og dværge i nordisk mytologi og folketro osv. Så følger bjerge i (jungiansk) psykoanalyse som forhindringer i bevidstgørelsesprocesser og som seksuelle metaforer. Efter hekse og Bloksbjerg følger Himmelbjerget og andre danske høje som nationale samlingssteder. Det leder til bjerge i dansk digtning, herunder Holberg, der tog afstand fra Alperne, fordi han fandt bjerge upraktiske. Derpå følger berømte malerier med bjerge og blandt andet en japansk skulptur, udstillet på Louisiana i 1970. Artiklen vender tilbage til litterære bjerge hos Tom Kristensen, Thomas Mann, Camus og særligt fyldigt, H.C. Branner. Hen imod slutningen hedder det: "Færdig med dem [bjerge] bliver man næppe. Stadig kan det chokere sanseapparatet at nærme sig Alperne

uendelig langsomt i Sydtyskland, skønt man kører på rasende fart på autobahnen; størrelsen forvrider sanseapparatet". Det afsluttende afsnit i samme artikel indledes med: "Bjerg kan have betydningen 'stor bunke', fx 'bjerge af papir'. At 'være over alle bjerge' betyder at være så langt borte, at det er omsonst at forfølge vedkommende". Denne bog har, kan man forstå, god tid.

De fænomenologiske afsnit af artiklerne, som i ovenstående, er bestemt relevante og brugbare i religionsvidenskabelig sammenhæng, og de vidner under alle omstændigheder om en imponerende viden. Uden tvivl vil der være en vis vilkårlighed i udvalget, og nogle forestillingskredse vil blive fremhævet frem for andre – jødiske og kristne forestillinger står centralt, rimeligt nok, godt suppleret af østlige og muslimske. Desværre synes amerikansk mytologi at være nedprioriteret. Jeg savner således den panamerikanske fuglereplyndrermyte (kendt fra Lévi-Strauss' myteanalyser) under artiklen 'ild', amerikanske trickster-ravne under 'ravn' og fraværet af en artikel 'prærieulv' (den dukker ganske vist kort op under 'ræv'; i øvrigt er 'natteravn' ikke en ravn og kunne have fortjent sin egen artikel).

I sagens natur vil der være talrige eksempler på, at en hvilken som helst læser vil studse over dette eller hint. Som nu for eksempel opslaget "Svin": Naturligvis hører det med, at svin var urene dyr i israelitisk religion og jødedom. Men forklaringen kan ikke være, at svin skulle have været et 'helligt offerdyr' hos andre; dels findes sådanne ikke i den del af verden, dels betragtedes svin ikke som mere urene end de fleste andre landdyr, dels var de traditionelle offerdyr i israelitisk-jødisk religion stort set de samme som i de omgivende kulturer. Om den berømte helgen Antonius, der ofte i vesterlandske afbildninger er suppleret med en gris, og som jo har givet navn til et slagteriprodukt, hedder det, at "Som tegn på at den hellige Antonius, husdyrenes skytshelgen, kan bekæmpe onde ånder, er hans attribut netop svinet..." Hvad forbindelsen her er, forbliver usagt, og mon ikke den snarere skyldes, at Antonitterordenen som en del af finansieringen af behandlingen af ergotisme traditionelt havde ret til at holde svin i byer i middelalderen?

For de mindre relevante oplysninger kan man ikke sjældent undres over, hvem de er beregnet på. Hvem har glæde af at kunne læse, at kaffe, te og kakao er velsmagende og -duftende og opkvikkende og chokolade tillige mættende (s. 337), eller at kvindebryster har to centrale og sammenhængende funktioner: amning og seksualitet (s. 58)? Der er også en hel del oplysninger, hvis relevans ligger langt hinsides sidste salgsdato, såsom ved forklaringerne på ord som 'andespil' og vendinger som 'arv min arm' og 'på med pilen, Palle' eller ved Thomas Graversens adfærd på fodboldbanen som eksempel på brug af bryst som tegn.

I forordet gøres det klart, at titlens ord 'symbol' er brugt i en meget bred forstand, og ifølge efterskriften er de litterære og dagligsproglige eksempler på symboler i opslagene snarere metaforer (s. 594). Efterskriften gennemgår først med mange eksempler strukturen 'oppe-nede' som eksempel på et symbol (dette er nærmest en kraftig udvidelse af opslaget med samme navn). Dernæst er der en drøftelse af symbolbegrebet i forhold til grænsebegreber som metafor og sammenligning, lignelse og allegori, analogi,

personifikation, besjæling og tegn. Endelig er der en redegørelse for teorier om symboler: antik og middelalderlig, europæisk tradition, Goethe (der i øvrigt er “[n]oget så paradoksalt som en empirisk romantiker” (s. 597); men hvad paradoksalt er der ved det? Romantikere var i høj grad interesseret i verden omkring dem), Cassirer, religionsfænomenologi og ‘narrativ teori’ (dvs. Johannes Sløk og Svend Bjerg), Freud og Jung, folkloristik med Herder og Grundtvig, Panofsky, litterær nykritik, Ricoeur, strukturalisme, Peirce og Saussure, Lakoff & Johnson, Baudrillard. Fremstillingen er en orientering i tanker, der er gjort om symboler, ikke bidrag til fx en ny teori. Det bliver ikke klart, på hvilken måde ‘symbol’ hos Peirce adskiller sig fra ikon og indeks (s. 604). Og den vigtige pointe hos Lakoff & Johnson, at orienteringsmetaforer er sub-kulturelle, fordi de er funderet i den menneskelige krop og i tyngdeloven, nævnes ikke s. 605 (den antydes i artiklen ‘orienteringsmetaforer’, men den hører hjemme i den generelle forklaring).

Selve ideen om et leksikon forudsætter, at hvert enkelt emne har et begrænset betydningsfelt. Men for symboler i Peircesk forstand, dvs. for tegn, der *kun* er arbitrære og konventionelle, gælder netop, at de i princippet kan blive tillagt en hvilken som helst betydning. Derfor kan et hvilket som helst tegn i udgangspunktet betyde hvad som helst, og det er kun dets plads i en helhed af tegn, at et givet tegn kan få en bestemt betydning, hvilket er forudsætningen for, at det kan have betydning overhovedet. Man kan derfor i princippet forstille sig et symbolleksikon over bestemte kulturelle formationers symboler, fx kristne, buddhistiske eller kommunistiske symboler, eller danske, portugisiske i en given periode. Et leksikon, der uden sådanne afgrænsninger vil angive betydninger for bestemte symboler, vil for hvert enkelt symbols vedkommende risikere at have i en slet uendelighed. Hvis fx ‘sort’ i den europæiske tradition har kunnet betegne såvel frugtbarhed, ydmyghed, ærværdighed og autoritet som depression, sorg, synd, helvede og død (således ifølge den franske symbolhistoriker Michel Pastoureau, *Noir. Histoire d'une couleur*, Seuil 2008), kan alle opslag, i princippet, blive identiske. Det bliver de ikke i dette leksikon; men det kan skyldes, at hver artikel pragmatisk selekterer bestemte betydninger og dermed skaber en illusion om, at mængden af betydninger er begrænset. Det er i øvrigt derfor, at strukturelle analyser altid angår helheder, ikke kun elementer. *Hvilken* mulig betydning, der i konkrete tilfælde (fx bestemte myter, bygninger, billeder, kulturer i bestemte epoker) selekteres ud af en i princippet uendelig mængde, afgøres af totaliteten af elementer og måderne, hvorpå disse relaterer sig indbyrdes. Dette ræsonnement kan føre til en konsekvent kulturel relativisme. Og det er så her, at den kognitive metaforanalyse bliver interessant, fordi den påpeger, at visse betydningskonfigurationer (måske en lille mængde) *ikke* er arbitrære, fordi de er funderet i en fælleshuman virkelighed, der ‘ligger under’ eller ‘kommer før’ kulturernes forskelligheder, nemlig kroppenes fundamentale lighed. *hed*.

Ifølge forordet kan bogen bruges i mange sammenhænge, herunder til undervisning i blandt andet litterære fag og religion (s. 7); der menes nok primært undervisning i gymnasium/hf. Bogen er “primært objektivt informerende”, men “den er også per-

sonlig" (s. 7), for den afspejler forfatterens mange rejser, brede læsning og erfaringer fra undervisning i dansk og religion. Generelt er bogen "blevet til i en fryd over tilværelsens mangfoldighed, naturens skønhed, og menneskets evne til at sanse, rubricere (...) mennesket som et sprogligt væsen, der danner symboler"; forfatteren håber, at læseren mærker hans glæde over "det privilegium at få lejlighed til at formidle alt dette" (ibid.). Det sidste er der nok ingen tvivl om, at læseren mærker. Men selv om man kan irriteres over formidleroverfloden, kan leksikonet godt bruges som en første orientering i en given forestilling, tegn, metafor, eller hvad man nu kan kalde de emner, der her kaldes 'symboler', som oplysning, som genkaldelse, som inspiration eller som konstatering af, hvad der ikke er med og derfor har sin særlige interesse. Det er altså en lidt sær dobbelt vurdering, man som konklusion må give at dette leksikon. På den ene side kan man ikke anbefale den som opslagsværk, hvis man ønsker et få noget at vide om et bestemt symbol i en bestemt kontekst; dertil er bogen alt for vilkårlig i udvalget af eksempler og forklaringer, og her er der ingen vej uden om kontekstuel analyse. Men på den anden side fungerer den egentlig meget godt som en fornøjelig og tankevækkende læsebog, som det er helt skægt at bladre i og tage sig et symbol eller tre.

Hans J. Lundager Jensen, professor, dr. theol.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

* * * * *

MARCEL FOURNIER, *Émile Durkheim (1858-1917)*, Fayard, Paris 2007, 940 sider, 35 €..

Fourniers bog udkom i 2007, men det er ikke for sent at anmelde den nu. Selve bogens omfang gør, at den tager sin rigelige tid at læse. Men det er en vigtig og god bog, og den fortjener opmærksomhed også i Danmark. Durkheim har vundet ny aktualitet internationalt og herhjemme, og ikke kun i religionsvidenskaben, og det vil være vigtigt at vide, at der er kommet en ny og autoritativ standardbiografi. Den seneste monografi om Durkheims liv og værk var Steven Lukes' *Émile Durkheim, His Life and Works*, fra 1973, der var anseelig i omfang, men mere en kritisk værk gennemgang end en egentlig biografi. Lukes' bog var i sin tid et nybrud, der også vidnede om en større opmærksomhed over for Durkheim i det engelske sprogrum end i det franske (der unægtelig også havde nok at se til på dette tidspunkt). Lukes' tilgang var kritisk, ikke mindst over for det mest dristige i Durkheims tænkning, den videnssociologiske linje i *Formes élémentaires*, hvor Lukes foretrak en mere beroligende kantianisme. Siden Lukes er den engelsksprogede Durkheim-receptionen fortsat i en mere produktiv og udfordrende retning, hvor det er den 'sene' Durkheim, altså omkring religionsteorien anno 1912, der er den centrale og aktuelle, mere end den tidligere Durkheim fra blandt andet bogen om selvmordet. Denne 'nye' Durkheim, den religionsvidenskabelige

Durkheim, er mere spekulativ og 'romantisk' kulturteoretiker end 'sociolog' i en senere, registrerende forstand. Det var altså på tide, at der også kom en ny biografi.

Marcel Fournier, fransk sociolog, elev af Pierre Bourdieu, er ansat på Afdelingen for sociologi ved Quebec Universitet og desuden tilknyttet universitetet i Metz i det Lorraine, hvor også Durkheims og Mauss' hjemby Epinal ligger. Han er kendt navnlig for en substantiel biografi om Durkheims nevø Marcel Mauss (*Marcel Mauss*, Fayard, Paris 1994). Da Mauss' liv var dybt forviklet med hans onkels, så længe denne levede, og en vigtig kilde er brevveksling imellem dem, er det logisk nok, at Fournier er gået videre og skrevet denne endnu mere grundige biografi. Der er rigelige kilder, skønt kostbart materiale gik tabt, da Gestapo under krigen beslaglagde Durkheims datter Marie Halphens lejlighed i Paris og stupidt smed forelæsningsnoter, breve, udkast og meget andet ud af vinduerne.

Omfanget af Fourniers bog skyldes, at den ikke kun er en grundig livsskildring, men også indeholder parafraserende gennemgange af mange af Durkheims arbejder. Det er forventeligt, at hovedværkerne, de fire bøger om arbejdsdelingen, den sociologiske metode, selvmordet og religionens elementære former, får en grundig omtale. Men der er også grundige og nyttige gennemgange af de store forelæsningsrækker om basal pædagogik og om 'sekundæruddannelsens' (dvs. nærmest gymnasieuddannelsens) historie i Frankrig, som Durkheim afholdt i sin egenskab af primært professor i pædagogik på universiteterne i først Bordeaux og fra 1902 på La Sorbonne i Paris. Faktisk blev Durkheims stilling i Paris først omklassificeret fra ren pædagogik til pædagogik og sociologi i 1913 (det blev resultatet af de interne forhandlinger efter et forslag, der lød på sociologi og pædagogik). Dertil kommer omtale af mange artikler og offentlige diskussioner, som Durkheim deltog i, hvoraf nogle er optrykt i samlingen *Textes 1-3* (Les Editions de Minuit, 1975), forhandlinger i de universitetskomiteer, Durkheim efterhånden kom til at sidde i, hans sidste forelæsningsrække over amerikansk pragmatisme, og til sidst det travle propagandaarbejde for franske interesser under første verdenskrig, der blandt andet sammen med chokket over sønnen Andrés død på slagmarken på Balkan førte til Durkheims død som 59-årig i 1917.

Lige så nyttig er den minutløse kortlægning af det enorme netværk af venner og fjender, lærere og elever, inspirationskilder og kolleger, som Durkheims liv var viklet ind i. Som særlig prominent figurerer i sagens natur 'teamet', 'l'équipe', der med Durkheim som redaktør udgav den sociologiske årbog, *l'Année sociologique*, fra 1898 til 1913 (årbogen blev forsøgt genoptaget af Mauss efter Første Verdenskrig; den blev genoplivet efter Anden Verdenskrig og er nu et halvårligt tidsskrift): Marcel Mauss, Henri Hubert, Maurice Halbwachs, Robert Hertz og mange andre dengang unge og stræbsomme forskere eller forskerspirer, som projektet tiltrak som medarbejdere. Sigtet var dels at publicere enkeltartikler, dels og navnlig at anmelde alt, hvad der udkom med sociologisk relevans, hvilket blev taget i meget bred forstand; fx skelnede man ikke mellem antropologi og sociologi. *L'Année sociologique* er et imponerende projekt, dels som dokument for en kolossal flid hos mange af bidragsyderne, ikke mindst Durkheims og Mauss' (selv om der er afgået talrige breve fra den pligttopfyldende onkel, hvis

tålmodighed spændtes til bristepunktet af den flamboyante nevø), dels ved at være et forvarsel om en moderne form for forskning i grupper, snarere end som individuelle projekter. Durkheim selv var her en overgangsfigur, mens Mauss' karriere blev præget af, at han spredte sine aktiviteter i alle mulige retninger og lod dem suge op af kollektive projekter. Durkheim og hans teams storhedstid var tiåret op til Første Verdenskrig, hvor han blev beundret, accepteret, bekæmpet og, givetvis uundgåeligt, også ironiseret over af studerende som 'den store Manitou' med hans 'tabu-totem-klan' af elever (indflydelsen fra den tid kan endnu spores i titlerne på de danske religionsvidenskabelige studentertidsskrifter *Tabu* i København og *Totem* i Århus).

Alle relevante personer får deres egen biografiske note, og dermed er bogen langt mere end en biografi over Durkheim. Faktisk er det småt med biografiske *privatissima* om Émile, hans kone Louise, deres forældre og svigerforældre osv. – i god tråd med fortællingens helt og hans tids og klasses borgerligt-republikanske pligt-ethos. Bogen er derimod en minutios kortlægning af et intellektuelt miljø, der får gengivet den uoverskuelige mangfoldighed, som historiens afstand har bortreduceret. Durkheim kan i vore dage ofte komme til at fremstå som den franske sociologis store og ensomme faderskikkelse; men her får vi at se, at dels 'var' Durkheim ikke primært sociolog, i henseende til ansættelse i det mindste (også selv om han gerne ville være det og også brugte hovedparten af sin tid på sociologien), dels var der i Frankrig store kampe om, hvem der skulle lægge retningslinjerne for den videnskabsgren, som der var bred enighed om havde fremtiden for sig. Durkheim holdt sig bestemt ikke tilbage for at tage nødvendige slagsmål, og læseren kan følge rivaliseringerne med en Gabriel Tarde, en René Worms, en Gustave Le Bon, etc.

Ganske særlig interessant er beskrivelsen af det intellektuelle miljø, som omgav den unge Durkheim i hans studietid på École normale des hautes études 1879 til 1882. Meget af det, der foreligger som en syntese i *Formes élémentaires*, kan følges bagud i åndshistorien, som forløbere eller som positioner, der skulle bekæmpes. Den durkheimiske sociologi var forberedt af Saint-Simon og Comte, af hans lærere i historie, Fustel de Coulange, og i filosofi, Émile Boutroux, den republikanske kantianer Émile Renouvier og mange andre, ikke mindst Wilhelm Wundt i Leipzig, som Durkheim besøgte på sin akademiske dannelsesrejse til Tyskland, og Durkheim kunne ikke undgå at forholde sig til den evolutionistiske tænker Herbert Spencer, ifølge Fournier dén mest indflydelsesrige tænker, også i Frankrig, i årene fra 1870 til 1890 (s. 51).

Bogen er stor, men velskrevet. Men den er jo altså på fransk. Fourniers Mauss-biografi er udkommet på engelsk (Princeton University Press 2005); man må håbe, at det også kan lade sig gøre med denne uundværlige bog.

Hans J. Lundager Jensen, professor, dr. theol.
Afdeling for Religionsvidenskab og for Gammel og Ny Testamente, Aarhus Universitet

* * * * *

ARNE JØRGENSEN, *Hans-Georg Gadamer*, Forlaget Anis, Frederiksberg 2009, 171 sider, kr. 199.

Idéhistorikeren Arne Jørgensen udgav for få år siden en højt fortjenstfuld dansk oversættelse af Hans-Georg Gadamer's filosofiske hovedværk *Wahrheit und Methode* fra 1960 (Hans-Georg Gadamer, *Sandhed og metode. Grundtræk af en filosofisk hermeneutik*, Oversættelse, indledning og noter ved Arne Jørgensen, Systime, Århus 2004). Den følger han nu op med en introduktion til forfatteren i Forlaget Anis' velrenommerede serie om nutidige teologiske og filosofiske tænkere.

Det er godt nok ikke første gang den filosofiske hermeneutiks hovedskikkelse introduceres og behandles på dansk, men bogens kvalitet og nytte ligger ikke mindst i den ajourførte måde, hvorpå det her gøres. Det er også fordelen ved en monografi, der udgives snart 50 år efter det omhandlede hovedværks fremkomst. Både tidligere sparsomt belyste detaljer i Gadamer's biografi, den i mellemtiden udkomne sekundærlitteratur og de senere debatter, bogen udløste, inddrages her på velproportioneret vis i en fremstilling, der sætter værket i klart og oplysende relief.

I sin fremstilling af hovedtankerne i den filosofiske hermeneutik følger Arne Jørgensen overordnet den tredelte disposition, Gadamer selv anlagde i *Wahrheit und Methode*. Fremstillingen er overalt pædagogisk og velskrevet samt loyalt afbalanceret uden at være ukritisk. Der lægges ud med den for Gadamer systematisk vigtige og stærkt profilerede beskrivelse af kunsterfaringen. Dernæst følger historismeopgøret i de egentligt hermeneutiske dele af Gadamer's teori. Endelig behandles – af gode grunde mere kritisk og tøvende – den ontologiske vending, Gadamer i værkets sidste tredjedel forsøger at give hermeneutikken ud fra deisen „Væren, der kan forstås, er sprog“.

I slutkapitlet behandles tre store debatbølger i kølvandet på Gadamer's filosofiske hermeneutik. Det gælder de tidlige 60'eres diskussion mellem Gadamer og metodehermeneutikerne E. Betti og E.D. Hirsch, de sene 60'eres og tidlige 70'eres debat med J. Habermas og K.O. Apel om hermeneutik og ideologikritik og endelig 80'ernes noget mislykkede dialogforsøg mellem Gadamer og J. Derrida. Ikke mindst her kommer tidsafstanden – på god hermeneutisk vis – Arne Jørgensen's fremstilling til gode. Den skænker ham alle de nuanceringer, der godtgør, hvori Gadamer har haft fat i det lange strå og fortsat står stærkt på trods af de velbegrundede indvendinger, der har kunnet rejses mod ham.

For den, der allerede kender den filosofiske hermeneutik, indeholder en udgivelse som denne vel ikke så meget nyt; men for den studerende eller læge læser, der første gang vil trænge ind i det gadamerske tankeunivers, er den en meget kærkommen guide og tilforladelig læsehjælp. En fordel er det her ikke mindst, at den har lagt sig så tæt op ad hovedværkets egen disposition.

Sprogbarrieren i sig selv vil sikkert i dag afholde mange fra at kaste sig ud i et værk som *Wahrheit und Methode*, selv om Gadamer i og for sig skriver et ganske letflydende og ukunstlet tysk. Men når Arne Jørgensen nu har gjort sig selv den ulejlighed og os den tjeneste at oversætte værket til dansk, er der ingen undskyldning for at komme i

gang. Dertil er denne introduktion en fremragende håndsækning. Det er formidling, når den er bedst.

Vagn Andersen, lektor, dr.theol.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

* * * * *

STEFFEN HEIBERG, *En ny begyndelse. Europas kulturhistorie i middelalderen*, Gads 2008, 528 sider, kr. 399.

Tendensen til inden for historieskrivningen at tage afsked med renæssancens og senere tiders "antik-fetichistiske" italesættelse af middelalderen som et formørket mellem spil, der stod i grell modsætning til den antikke storhed og først måtte overkommes for at bane vejen for en kulturel genfødsel, er efterhånden blevet udbredt. Med skildringen af, hvad der betegnes som *Europas kulturhistorie i middelalderen*, placerer Steffen Heiberg sig i forlængelse af denne tradition, der lægger vægt på kontinuitet mellem antikken og middelalderen.

Heiberg indleder med at introducere et modbillede til sin egen tilgang, nemlig den britiske historiker Edward Gibbon, hvis hovedværk *The Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788) anskues som et prægnant udtryk for den traditionelle historieskrivning, der hverken havde blik for kontinuiteten mellem antikken og middelalderen eller de landvindinger af først og fremmest teknisk art, som mennesker skabte i løbet af middelalderen. En historieskrivning, der med Gibbons formulering, kunne betegne overgangen fra antikken til middelalderen som "the triumph of religion and barbarism".

At Heiberg i bogen retter opmærksomhed mod den middelalderlige kulturs fortsatte orientering mod antikken såvel politisk og juridisk som litterært, betyder imidlertid ikke, at den omorganisering af den europæiske verden, der rent faktisk udfoldede sig, underbetones. Med monografiens overtitel *En ny begyndelse* ønsker Heiberg med fokus på det kristne Vesteuropa at indfange, hvordan en ny verden tog form under og efter opsplitningen af det fælles romerske rige, hvor kirken i vest efter den romerske administrations sammenbrud ikke blot overlevede, men endda formåede at blive den overgribende ramme for den daglige tilværelse i det, der skulle blive til Europa.

Med undertitlen *Europas kulturhistorie i middelalderen* anskueliggøres Heibergs sigte med bogen. Gennem en bred skildring af middelalderen, altså perioden mellem romerrigets sammenbrud i 400 tallet og renæssancens fremkomst omkring 1400, ønsker han at belyse tilblivelsen af en europæisk kultur, der skulle komme til at sætte varigt præg på vor region. Uanset at Heiberg selv erklærer en vis betænkelighed ved betegnelsen kulturhistorie, gør han det fornuftigvis klart, hvad der forstås med begrebet. Det betegner en undersøgelse, der søger at afdække sammenhænge i (eller skabe sammenhæng i) "... de sociale, mentale og kulturelle processer, der satte deres præg på

Europa i middelalderen" (s. 9). I lyset af denne forståelse understreger Heiberg, hvordan målet har været at bidrage til klarhed i henseende til det, der benævnes "identitetskabende adfærdsmønstre". Han lægger i forhold til identitetsskabende adfærdsmønstre vægt på, hvordan ethvert samfund behøver myten for at sikre sin egen overlevelse. Det er således et gennemgående tema i værket, hvordan myten om Rom, imperiet såvel som Gudsstaden, løbende har struktureret den europæiske mentalitet. Som både en model for og en model af samtiden, kan man tilføje.

Skildringen tilkender i betydelig grad den middelalderlige kristendom, eller de forskellige former af middelalderlig kristendom, "selvstændig realitet" som en kausalt indvirkende faktor, der i vidt omfang har sat rammerne for menneskelig udfoldelse og endda ansporet til adfærd, som ikke i sig selv skal betragtes som materielt egennyttig, eksempelvis korstogene. Den religiøse tænkning og adfærd anskues således ikke som rene biprodukter af en mere grundlæggende social organisering, men som en art normativ betydningsdannelse, der naturligvis er blevet til i og eksisterer i en social sammenhæng, men også i sig selv udøver betragtelig indflydelse på det middelalderlige menneskes forståelse af sig selv og dets verden.

Betegnelsen *kulturhistorie* forekommer mig at være velvalgt for en sådan tilgang. For den fagperson, som allerede er velbevandret i det middelalderlige Europa, vil Heibergs fremstilling nok ikke være så banebrydende. Der er således ikke tale om en tung forskningspublikation mit *Fussnoten und Anhang*, men derimod en kyndig indføring rettet mod den læsende offentlighed, der vil kundgøre sig om denne formative periode i Europas historie.

Afslutningsvis skal det bemærkes, at fremstillingen sine steder forståeligt nok bærer præg af at være skrevet af en forsker, hvis primære felt ikke er religionshistoriske studier. Undervejs i læsningen kan man fx støde en sætning som: "Mani ... hvis lære var en blanding af kristendom, gnosticisme og den gamle persiske zoroastrisme isprængt buddhistiske elementer" (s. 328).

Det ændrer imidlertid ikke på, at *En ny begyndelse. Europas kulturhistorie i middelalderen* er god at få forstand af og derfor kan anbefales som en introduktion til en vigtig og vældig interessant periode i europæisk (kultur)historie.

Johan Christian Nord, stud.mag.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

* * * * *

JEPPE SINDING JENSEN, ARMIN W. GEERTZ (red.), *Religiøs narrativitet, kognition og kultur*, Forlaget Univers 2008. 224 s, kr. 249.

Med antologien *Religiøs narrativitet, kognition og kultur* gives der et indblik i nogle af de mange aspekter, som har været behandlet inden for den faglige satsning på disse temaer ved Afdeling for Religionsvidenskab ved Aarhus Universitet. Det store faglige

engagement, der ligger bag forskningsfeltet, fremgår af de to første artikler, skrevet af forskningslederne for projektet og redaktørerne på udgivelsen, Jeppe Sinding Jensen og Armin W. Geertz. Begge bidrag har som formål at introducere læseren til feltet. De tager udgangspunkt i den tværfaglige sammenhæng, som denne forskning indgår i. Begge formulerer en række definitioner og afklaringer af grundlæggende begreber og problemstillinger inden for forskningen i kognition og kultur og giver dermed den nødvendige faglige sammenhæng for antologiens bidrag.

Antologiens artikler er meget forskelligartede, og det gør projektet med at forene bidragene i en samlet antologi til en udfordring for både redaktørerne og læserne. Samtidig understreger denne spændvidde, hvordan feltet har inspireret forskere inden for vidt forskellige sammenhænge. Vægten i bidragene kan ligge på grundlæggende spørgsmål om hjernens måde at fungere på, sådan som det sker i Keld Fredens artikel om hukommelsen som en kompleks dynamisk proces og hans redegørelse for de forskellige processer, der indgår i hukommelsen. Eller vægten kan lægges på konkrete empiriske studier, sådan som det sker i Mikael Thastums og Lotte Gubbas præsentation af et projekt, der har undersøgt børns dødsopfattelse. De understreger behovet for en sammentænkning af psykologiske, kulturelle og sociale aspekter af menneskets tilværelse, når man undersøger et fænomen så komplekst som børns dødsopfattelse. Dermed peger de i retning af netop de spørgsmål, som rejses i det tværfaglige felt mellem religion, kultur og kognition. Der indgår også artikler, som forbinder klassiske spørgsmål fra forskellige fagområder så som Per Aage Brandts artikel om, hvordan forhindringer kan forstås som et grundlæggende fænomen ved både fortællinger, sprog og eksistens. Bidraget præsenterer en interessant tilgang til forståelsen af sammenhængen mellem fortælling og eksistens. Det gælder også Geert Hallbäcks bidrag, som tager den klassiske nytestamentlige genre formaninger eller parænese op i en analyse inspireret af Pyysiäinenens teorier fra *How Religion Works*. Psykolog Henrik Høgh-Olesen bidrager med en komparativ analyse af offerets gestus med en titel fra Paulus 2. Korintherbrev "Gud elsker en glad giver". Høgh-Olesen inddrager som afslutning på artiklen hvordan delingsadfærd blandt højere primater og mennesker kan forstås som baggrunden for sammenhængen mellem forhøjet delingsadfærd og offeret, også i religiøs forstand.

To af antologiens bidrag giver et perspektiv på fænomenet divination. Anders Lisdorfs artikel tager udgangspunkt i spørgsmålet om, hvordan transmissioner af kulturelle forestillinger sker mellem mennesker. Han fokuserer på motivationen til at integrere nogle forestillinger frem for andre. Ud fra en række eksempler fra antropologisk materiale beskriver Lisdorf divinationer som fænomener, hvis funktion er at bringe overensstemmelse mellem det enkelte liv og den livsmodel, som anses for attraktiv. Kirstine Munk ser i sit bidrag nærmere på et aspekt af divination, nemlig astrologi. Hun skildrer forskellige elementer i moderne astrologi både ud fra en teoretisk tilgang og med præsentationer af astrologernes egen selvforståelse. Munk fremhæver fortællingernes grundlæggende funktion for gennem astrologi at ændre menneskers forståelse og forandre deres liv.

Antologiens to sidste artikler bidrager med kritiske vinkler på den kognitive religionsforskning og indgår således i et samspil med de to første bidrag. Oluf Schönbecks artikel bærer titlen "Religionsforskningen og den subjektstomme intersubjektivitet" og er primært en kritisk diskussion af Jeppe Sinding Jensens disputats *The Study of Religion in a New Key*. Schönbeck ser Sinding Jensens disputats som "en endegyldig afsked med den tidlige form for religionsfænomenologi" og dennes fokus på det subjektive element. Med udgangspunkt i en diskussion af den filosofiske fænomenologi, særligt Alfred Schütz' kritik af Husserl, er artiklens mål at pege på, hvordan et subjektivt fokus bør integreres i studiet af intersubjektivitet.

Lars Albinus' afsluttende bidrag anlægger også en kritisk vinkel på feltet via Charles Taylors kritik af kognitiv psykologi. Albinus benytter Taylors kritik som udgangspunkt for at se nærmere på, hvilken forståelse af menneskets psyke og subjekt der ligger bag kognitionsforskningen. Albinus anlægger en filosofisk vinkel på disciplinen. Han spørger kritisk, hvad den viden, der produceres inden for kognitionsforskningen, kan tages til indtægt for i relation til en mekanistisk beskrivelse af mennesket.

Inddragelsen af to kritiske positioner styrker antologien, som dermed ikke kun understreger feltets succeser og potentiale. De to kritiske artikler opererer begge på et højt abstraktionsniveau. For at følge diskussionen skal man ikke alene have sit vidensteoretiske fundament i orden, men også filosofihistorien generelt. Hvis et formål med udgivelsen er at introducere feltet, havde det været nyttigt, hvis de to kritiske bidrag var blevet sat ind i en sammenhæng. Det kunne for eksempel have været gennem et svar på kritikken fra bogens to redaktører eller ved at de kritiske bidrag forholdt sig mere direkte til antologiens øvrige artikler.

Antologien anbefales alle, som er interesseret i at få indblik i de mange facetter, der indgår i den teoretiske og tværfaglige sammentænkning af de perspektiver, som forskningen i kognition, kultur og religion repræsenterer. Der er mange spændende detaljer i de enkelte artikler, som ikke kan inddrages i denne anmeldelse og mange nye perspektiver at lade sig inspirere af.

*Marie Vejrup Nielsen, adjunkt, ph.d.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

* * * * *

WANDA ALBERTS, *Integrative Religious Education in Europe. A Study-of-Religions Approach, Religion and Reason*, 47. Med forord af Rosalind I. J. Hackett. Walter de Gruyter, Berlin & New York, 2007, xiv + 442 sider, kr. 970.

Den europæiske religionsvidenskab er i disse år i fuld gang med at opdage religionsundervisning i skolen (engelsk: *religious education*) som et væsentligt *religionsvidenskabeligt* – og ikke alene teologisk – forskningsfelt. En ny og betydelig skikkelse i denne 'religionspædagogiske vækkelse' er Wanda Alberts fra Bergen, tidligere Bremen. Hun

har for nylig redigeret et religionspædagogisk dobbelttemanummer af tidsskriftet *Numen* (2008, vol. 55, no. 2-3), der blandt andet rummer hendes programatiske artikel *Didactics of the Study of Religion*. Her identificerer hun tre opgaver for den nye religionsvidenskabelige religionspædagogik: 1) at analysere eksisterende modeller for undervisning om religion(er), 2) at udvikle nye koncepter for undervisning om religion(er), 3) at involvere sig i den praktiske udformning af religionsundervisningen og i den politiske og offentlige debat om emnet.

Det er de to førstnævnte opgaver, som Alberts beskæftiger sig med i sin ph.d.-afhandling *Integrative Religious Education. A Study-of-Religions Approach* (2007). Der er hovedsageligt tale om en grundig og næsten rapporterende fremstilling, hvis væld af detaljer primært vil vække specialistens interesse. Men Alberts' afsluttende vision for fremtidens sekulære religionsundervisning i Europa fortjener bred opmærksomhed i både religionsvidenskabelige og skolepolitiske kredse.

Bogens kerne er en empirisk redegørelse for den *integrative religionsundervisning* i to udvalgte case-lande, England og Sverige. Ved integrativ religionsundervisning forstår Alberts religionsundervisning, hvor hele klassen undervises sammen. Integrativ undervisning står i modsætning til *separativ-konfessionel* undervisning. Separativ-konfessionel religionsundervisning er dominerende i fx Tyskland, hvor det er almindeligt, at klassen deles, så eleverne modtager henholdsvis katolsk, protestantisk eller humanistisk-etisk religionsundervisning.

England og Sverige er udvalgt, fordi de to lande på forskellig vis må betragtes som religionspædagogiske foregangslande. England har altid været centrum for udvikling af ikke-konfessionel religionspædagogisk teori (Ninian Smart, Michael Grimmitt og Robert Jackson), og Sverige var det første land der – allerede i 1962 – indførte integrativ religionsundervisning for hele skoleforløbet. For begge landes vedkommende gennemgås den religionspædagogiske forskning, den politiske og juridiske regulering af religionsundervisningen i skolerne samt det eksisterende lærebogsmateriale. Bogen rummer derimod ikke studier af religionsundervisningen i praksis.

Det engelske skolesystem er relativt decentralt organiseret, hvilket har stimuleret udviklingen af en lang række lokale tiltag og eksperimenter med religionsundervisning. Alberts præsenterer i alt ni forskellige tilgange til integrativ religionsundervisning, herunder seks religiøse og tre sekulære. De seks religiøse tilgange repræsenterer hovedtendensen i engelsk religionsundervisning, mens de tre sekulære tilgange repræsenterer en ny tendens, som Alberts gerne ser styrket fremover.

Det stærke religiøse præg i den engelske religionsundervisning har flere årsager. For det første fastsættes indholdet i den engelske religionsundervisning lokalt som et kompromis mellem skolerne og forskellige religiøse grupper med den anglikanske kirke i spidsen. For det andet er det nationalt bestemt, at skolen skal fremme elevernes "spiritual growth", og at eleverne i religionsundervisningen ikke kun skal "learn about religion", men også "learn from religion" (96). For det tredje har religionspædagogikken i England været præget af liberal teologi. Disse tre forhold giver sig udslag i et mere eller mindre eksplicit *universalteologisk* udgangspunkt i de seks religiøse tilgange. Så

vidt jeg kan se, deler disse seks tilgange fire grundantagelser. For det første antager de eksistensen af det guddommelige eller hellige. For det andet hævder de, at alle religioner på en eller anden måde peger i retning af dette hellige. For det tredje indrømmer de derfor, at ingen enkelt religion kan gøres til konfessionelt grundlag for religionsundervisningen. For det fjerde fastholder de imidlertid, at religionsundervisningen må være religiøs, idet religion og religiøsitet antages at høre uløseligt sammen med menneskelivet.

Alberts opfatter ikke religiøst funderet religionsundervisning som foreneligt med den moderne, sekulære og demokratiske skole. Hun er derfor stærkt kritisk over for de universalteoretiske tilgange og tilsvarende langt mere venligt indstillet over for de tre sekulære tilgange. Særligt fremhæver hun Robert Jacksons såkaldt 'fortolkende tilgang' (*interpretive approach*). Alberts roser især, at Jackson har prioriteret udviklingen af undervisningsmateriale, der bygger på antropologisk feltarbejde blandt unge tilhængere af forskellige religioner i England.

Religionsundervisningen i Sverige finder sted inden for rammerne af et centralt reguleret statsskolesystem. Som i England (og Danmark) forsøger man i Sverige at kombinere en deskriptiv og en eksistentiel dimension i undervisningen. I modsætning til England (og Danmark) har den svenske religionsundervisning et bredere indhold centreret omkring begrebet *livsåskådning* (livsanskuelse), og såvel religioner som sekulære ideologier og livsanskuelser behandles. Der lægges vægt på, at eleverne reflektivt udvikler et eget ståsted og tager stilling til eksistentielle spørgsmål. Kristendommen fylder naturligvis meget af undervisningstiden, hvilket legitimeres dels under henvisning til kristendommens demografiske betydning som den suverænt største religion i Sverige, dels via en bestemmelse af den svenske skoles *värdegrund* (værdigrundlag) som kristent-humanistisk. Der er imidlertid ikke tale om undervisning ud fra nogen form for teologisk udgangspunkt.

I bogens sidste og mest interessante kapitel præsenterer Alberts sin egen vision for fremtidens religionsundervisning i et moderne og multikulturelt Europa. Så vidt jeg kan se, kan hendes position opsummeres i seks punkter:

For det første skal religionsundervisning være *integrativ*. Eleverne med forskellige religioner og uden religion skal undervises sammen uden nogen mulighed for fritagelse. Dette punkt implicerer en kritik af det gammeldags tyske separative system.

For det andet skal religionsundervisningen være *sekulær*. Det vil sige at såvel konfessionelle som universalteologiske modeller må opgives. Dette punkt udvider kritikken til religionsundervisningen i lande som England og Danmark med lange traditioner for integrativ religionsundervisning. Det vender jeg tilbage til.

For det tredje skal religionsundervisningens genstandsfelt efter svensk forbillede ikke alene være religioner, men også sekulære livsanskuelser og ideologier.

For det fjerde kan religionsundervisningen rumme såvel en deskriptiv som en eksistentiel dimension. Men i modsætning til den engelske og svenske tradition gør Alberts det klart, at den deskriptive dimension skal være primær. Dette synspunkt deler hun blandt andet med den danske religionsforsker Tim Jensen.

For det femte pointerer Alberts, at ikke alene religioner, men også fremstillingen af religioner i fx medier, politisk diskurs og lærebøger skal behandles i religionsundervisningen.

For det sjette skal både religioner og religionsfremstillinger gøres til genstand for kritik. Religioner skal kritiseres, hvis de krænker menneskerettighederne. Fremstillinger af religioner skal kritiseres, hvis de giver et ideologisk vrangbillede af den pågældende religion.

Jeg kan tilslutte mig samtlige seks punkter. I en dansk religionsvidenskabelig kontekst er der dog intet afgørende nyt i argumentationen. En sådan vision er blevet drøftet blandt religionsvidenskabsfolk de seneste 15 år. Derimod er tanken om et sådant sekulært religionsfag i den danske folkeskole fremdeles kontroversielt blandt politikere og skolefolk. Det vender jeg tilbage til.

Afhandlingen rummer imidlertid også en række mindre problemer, hvoraf jeg vil fremhæve to. For det første mener jeg ikke, at Alberts' kritik af de forskellige religionspædagogiske tilganges fremstilling af religioner er helt balanceret. I sin ivrighed efter at kritisere eurocentrismer og negative stereotyper i forskningspublikationer og lærebøgers fremstilling af ikke-kristne religioner kammer Alberts efter min mening flere gange over i en positiv særbehandling af især islam og buddhisme. Det sker fx i hendes diskussion af fremstillingen af islam i svenske lærebøger (278ff). Her synes Alberts at være mere forarget over den vestlige *fremstilling* af islam som en særligt voldelig, fundamentalistisk og intolerant religion end over den *faktiske* forekomst inden for islam af menneskerettighedskrænkende undertrykkelse af fx kvinder og religiøse minoriteter.

For det andet synes Alberts, trods sin gentagne dekonstruktion af andre gruppers argumenter, at tro, at hun taler fra et privilegeret, næsten positivistisk, ståsted. Dels diskvalificerer Alberts ikke-sekulære religionsdidaktiske positioner som direkte didaktiske, mens hendes egen position ikke alene er "educational", men "*truly educational*" (354, fremhævet i originalen). Dels skriver hun, at det "is high time that (religious, economic and other) lobbies are actually recognised as lobbies" (366f). Alberts er helt blind for, at også hendes egen position bygger på en ideologi, blot er denne sekulær og humanistisk. Jeg ser ingen grund for Alberts til at benægte, at også hun tilhører en lobby, nemlig en religionsvidenskabelig lobby, der kæmper med alle mulige andre lobbyer om at få indflydelse på fremtidens religionsundervisning i Europa.

Afslutningsvis vil jeg udfolde relevansen af Alberts' religionspædagogiske ideer for en dansk kontekst. Her i landet kan man hos forskellige interessenter iagttage en øget interesse i skolernes religionsundervisning. Dannelsen af tidsskriftet *Religionspædagogisk Forum* i 2007 er et synligt tegn herpå. Tidsskriftet giver stemme til skolefolk, kirkefolk, politikere og religionsvidenskabsfolk, men at dømme ud fra de tre første numre udgør de tre førstnævnte grupper i virkeligheden én samlet teologisk front, hvis interesse er at propagandere for fastholdelsen af en universalteologisk religionsundervisning i folkeskolen. Det er denne bløde form for ikke-sekulær religionsundervisning, der fortsat legitimerer fritagelsesparagraffen, og som i fagbeskrivelsen *Fælles*

Mål sammenfattes med det Tillich-inspirerede Grimmitt-begreb om *den religiøse dimension*. "Den religiøse dimension" blev med skoleloven af 1994 det nye fundament for folkeskolens religionsundervisning. Med dette tilbageskridt, der modsiger udviklingen i det øvrige Nordeuropa, afskaffede man 1975-lovens ideal om kristendomskundskab som et "kundsksmeddelende fag".

Mens tendensen i fx Holland, Norge og Tyskland de seneste 20 år har været en (langsom) udvikling frem mod en mere integrativ og mere religionsvidenskabeligt funderet religionsundervisning, har vi i Danmark set et i nordeuropæisk sammenhæng sjældent tilbageskridt fra en sekulær til en religiøs religionsundervisning. Denne udvikling er anført af kirkefolk (nuværende biskop Elisabeth Dons Christensen var formand for læreplansudvalget for kristendomskundskab i 1994) og værdikonservative politikere (Haarder og Rønn). I en tysk kontekst domineret af separativ, konfessionel religionsundervisning er Wanda Alberts' projekt både vigtigt, kontroversielt og modigt. Men også i Danmark er det afgørende, at flere religionsvidenskabsfolk end Tim Jensen og Mikael Rothstein engagerer sig i den religionspædagogiske debat og slår til lyd for en ændring af folkeskolens religionsundervisning til et sekulært (ikke folkekirkeligt), integrativt (uden mulighed for fritagelse) og religionsvidenskabeligt (ikke teologisk) funderet fag, sådan som det allerede med selvfølgelighed er tilfældet for religionsfaget i gymnasieskolen. Den begejstrede modtagelse, som religionssociologen René Dybdal Pedersens og andre religionsvidenskabsfolks lærebog *Religion i øjenhøjde* (2008) fik blandt folkeskolerelegrionslærere, viser i hvert fald, at det ikke er folkeskolens religionslærere, der står i vejen for en udvikling af kristendomskundskab/religion i en religionsvidenskabelig retning.

Markus Davidsen, *cand.mag., ph.d.-studerende*
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet
Leids Instituut voor Godsdienstwetenschappen, Universiteit Leiden, Holland

* * * * *

BARBARA FREYER STOWASSER, *Kvinder i Koranen, helligtekst, tradition og fortolkning*, Forlaget Vandkunsten, København, 2008, 336 sider, kr. 249.

Barbara Freyer Stowassers bog *Kvinder i Koranen* er oversat fra den engelske originaludgave fra 1994 af redaktør Dorthe Bramsen som et led i Vandkunstens Carsten Niebuhr Biblioteket, der udgiver bøger om muslimsk kunst, kultur og religion. Denne bog er på sit område en klassiker, da der, som Stowasser selv anfører i bogen, ikke tidligere er foretaget en samlet systematisk undersøgelse af Koranens kvindelige figurer. Da der i stigende grad henvises til disse kvinder som eksempel for troende kvinder i moderne pamfletter og litteratur om kvinder i islam, er en sådan analyse vigtig for en forståelse af, hvordan disse figurers fortolkning afspejler de til enhver tid fremherskende normer og tænkemåder i de muslimske samfund.

Kvinderne i Koranen er for de flestes vedkommende sidefigurer (hustruer, søstre m.m.) til profeterne, der alle er mænd, og de nævnes ikke ved navn undtagen i et tilfælde: Maria, Jesu mor, der oven i købet som den eneste kvinde har fået en sura opkaldt efter sig (sura 19). Deres historier er af forskellig længde, men "som helhed fremstår kvindernes historie som en rig samling af hellig historie og som paradigmatiske eksempler for muslimsk kontemplation og vejledning" (Stowasser 2008, 51). Bogen er opdelt i to dele: Første del er helliget kvinder fra før den tid, Muhammed levede: Eva, Noas, Lots og Abrahams hustruer, Moses søster, hustru og svigerinde, dronningen af Saba, Johannes' mor og Maria, Jesu mor. Anden del er helliget kvinder, der var samtidige med profeten, og som omtales som "de troendes mødre" i Koranen: Muhammeds 14 (eller 13) hustruer.

I første del er hvert kapitel opdelt i en gennemgang af de koranske skriftsteders oplysninger om kvinderne. Dernæst følger den middelalderlige fortolkningstraditions opfattelse af kvinderne i Koranen som modeller af og for kvindekønnet, som den fremgår af hadithfortællinger og eksegetisk litteratur. Til slut i hvert kapitel præsenteres traditionalistiske, fundamentalistiske og modernistiske opfattelser af kvinderollen i det 19. og 20. århundrede. Anden del er opdelt i tre kapitler: profetens hustruer i Koranen, i hadith og i moderne tids muslimske fortolkninger af materialet.

Den historisk fremadskridende inddeling er velegnet til at vise, hvordan forskellige tiders opfattelse af kvindens natur og rolle læses ind i repræsentationen af de koranske kvinder i eksegese. Ved at opdele stoffet på denne måde bliver det tydeligt, hvordan opfattelsen af kvinden har ændret sig med tiden, og at islams kvindesyn dermed ikke er statisk. Derfor er bogen et vigtigt bidrag til et nuanceret billede af islam. Da man føres ind i koranstudiets begreber og problemstillinger på et overordnet plan, er bogen velegnet for et bredt felt af læsere. Den overordnede præsentation gør dog også til tider bogen unuanceret. For eksempel er inddelingen af deltagere i den nutidige interne islamiske debat i traditionalister/konservative, fundamentalister/islamister og modernister, om end det er en ofte brugt inddeling, mere kompleks end det fremstilles, og det ville tjene det nuancerede billede af islam, som hun forsøger at tegne, bedre, hvis hun havde taget forbehold for anvendeligheden af disse kategorier.

Oversættelsen er mangelfuld flere steder, hvor de engelske begreber "traditionalist" og "traditionist" på dansk begge oversættes med "traditionalistisk". De engelske betegnelser bliver brugt hhv. om den defensive holdning til moderniteten (s. 20) og som betegnelse for traditionsbaseret (hadithbaseret) koranfortolkning i middelalderen (s. 41). Andetsteds ville man også være bedre tjent med at læse den engelske original. I sætningen "Fundamentalists insist on the literal interpretation of scripture and translate the sacred text directly into contemporary thought and action" oversættes "literal" meget misvisende som "litterær" (Stowasser 1994, 6; Stowasser 2008, 21).

En af Stowassers pointer er, at fortolkningsvirksomheden både i middelalderen og i nutiden er en udvidelse af helligteksten snarere end en kritisk analyse af den. Hendes mål er at vise, hvorledes kvinderne optræder som billeder og modeller af og på kvinderollen igennem tiden, og hvorledes dette afspejles i fortolkningen. Synet på kvinden

i den islamiske middelalder som seksuelt aggressiv, mentalt underlegen og potentielt farlig for manden og samfundsordenen dominerer den læsning af de koranske figurer, man finder i den tids fortolkningslitteratur og hadith. På den anden side finder vi også positive billeder af og på kvindelig adfærd, dyd og lydighed, som Maria, der som jomfru aldrig havde kendt nogen mand og Faraos hustru, der ifølge fortolkningslitteraturen beskyttede Moses mod Faraos og senere blev slået ihjel af hans mænd, fordi hun ville hævne hans drab på en gruppe troende. På grund af deres dyd og lydighed betragtedes de begge af flere eksegeter som Muhammeds hustruer i Paradis tillige med hans jordiske hustruer. I anden del af bogen finder vi profetens hustruer, der i Koranen på grund af deres særstatus blandt andet bliver pålagt at blive i deres huse, at tildække sig og undgå at stadse sig ud (s. 228). I middelalderens fortolkningsstradition bliver disse koranske påbud opfattet som gældende alle muslimske kvinder og brugt som en legitimering af kønsadskillelsesinstitutionen. I moderne tid forandres billedet af kvindens underlegenhed; kvindens ligeværdighed med manden bliver betonet, og hos islamister er kvinden en vigtig forkæmper for implementeringen af islamiske værdier i muslimske samfund. Selv konservative muslimer har måttet acceptere kvindens ligeværd; men de pointerer dog forskellen på mænds og kvinders naturlige roller i samfundet og formener fortsat kvinden adgang til at deltage i det offentlige liv på linje med manden (Stowasser 2008, 21, 91f). Stowasser finder billedet af kvinden i Koranen mere nuanceret end i muslimsk middelalderfortolkning og begrundet det med, at det middelalderlige samfund var mere patriarkalsk end de samfund i Mekka og Medina, som Koranen oprindeligt var rettet imod. I de erobrede områder var der allerede en urban kultur, og teologerne overtog de eksisterende persiske og byzantinske kulturers særtræk og baserede deres fortolkninger på de præeksisterende traditioner (Stowasser 2008, 58).

Selvom Stowasser altså forsøger at skelne mellem et koransk og et efter-koransk kvindebillede, bliver det især tydeligt i hendes opdeling af bogens anden del, at Koranen ikke kan skilles fra sin fortolkningsstradition. I kapitlet "De troendes mødre i Koranen" præsenteres mere hadithstof end korancitater, for Koranen selv identificerer ikke Muhammeds hustruer eller afslører, i hvilken sammenhæng dens vers blev åbenbaret. Det næste kapitel "De troendes mødre i hadith" bliver derfor blot en udvidelse og en diskussion af forrige kapitel. Den omdiskuterede autenticitet af hadith bliver ikke gjort til genstand for en kritisk historisk analyse, men bliver i stedet præsenteret af Stowasser som en belysning af, hvordan muslimsk fortolkning har formået at bruge denne autenticitetsdiskussion til at forandre sin egen tradition uden at forkaste den. Koranens meget sparsomme oplysninger om sin egen historiske kontekst blev efterfølgende udbygget i fortællinger, der specificerede dens ord og forordninger. Den store mængde af fortællinger, der florerede i profetens eftertid, var en blanding af bibelrelaterede fortællinger hentet fra jødisk og kristen tradition og fortællinger, der viste, i hvilken sammenhæng og henvendt til hvem Koranens vers blev åbenbaret – begge dele iblandet en del folkloristisk materiale. Visse af disse fortællinger blev efter en kritisk revision anset som autentiske og samlet i seks kanoniske værker, selvom flere

andre værker også vedblev med at have høj status. De autentiske hadith blev af muslimske jurister betragtet som sekundær kilde efter Koranen til retsafgørelser, og nogle muslimer mente endda, at de hadith, som kunne spores tilbage til profeten, var at anse som guddommeligt inspireret. Allerede i det niende århundrede kunne man spore en vis uvilje mod det folkloristiske legendestof fra den jødisk-kristne tradition; men en del af disse fortællinger blev alligevel medregnet blandt de autentiske hadith og brugt flittigt af eksegeter i middelalderen, selvom der blev taget et vist forbehold mod deres ægthed. I moderne tid afvises autenticiteten af dette legendariske materiale konsekvent, og på den baggrund kan muslimer gøre op med deres egen tradition og samtidig føle, at de blot renser islam for udefrakommende elementer. Dette er meget centralt for, hvorledes Koranens fremstilling af kvinden forstås på en ny måde fra og med det 19. århundrede. For eksempel afviser den tidlige modernist Muhammad Abduh traditionen om, at Eva blev skabt af Adams ribben, som upålideligt, fremmed materiale og påpeger, at den koranske version pointerer kvindens menneskelighed og lighed med manden for Gud (s. 86). Abduhs idealforestillinger om det første muslimske samfunds rene tro og moral har spillet en stor rolle for eftertidens fortolkningspraksis, så de hadith, der omhandler Muhammeds tid, fortsætter med at spille en vigtig rolle for religiøs selvforståelse i det 20. århundrede. Beretningerne om Muhammeds samtidige kvinder tjener vedblivende som modeller for muslimske kvinder blot i en ny historisk kontekst. Hadith bliver nu som før afvist som ikke autentiske, hvis de ikke afspejler fortolkerens egne holdninger, eller også benyttes de selektivt, så kun de traditioner bruges, som afspejler ens egne holdninger. På den måde fortsætter traditionen med at kunne understøtte nye tankeformer og et egentligt opgør med fundamentets anvendelighed undgås. Kvinderollen defineres måske på en ny måde af visse feminister; men alligevel er det billedet af kvinden i Koranen og i hadith, der vedbliver at være model for definitionen af den muslimske kvinde og hendes definition af sig selv.

*Dorthe Maria Kodal Andersen, ph.d.-stipendiat, cand.mag.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

* * * * *

LARS STEEN LARSEN. *Western Esoterism: Ultimate Sacred Postulates and Ritual Fields (Lund Studies in History of Religions Volume 25)* Department of History and Anthropology of Religion, Lund University, Sweden, 354 sider.

Med denne ambitiøse afhandling, der blev forsvaret i efteråret 2008 ved Lund Universitet, vil Lars Steen Larsen yde et bidrag til det relativt unge forskningsfelt, vestlig esotericisme, der siden midten af 1990'erne har etableret sig internationalt (om end stadig i begrænset omfang) som en del af historie- og religionsvidenskab. Lars Steen Larsens erklærede mål er at gøre studiet af vestlig esotericisme til en del af netop religionsvidenskab ved at inddrage antropologisk ritualteori (s. 1f). Dette mål har sin

baggrund i en kritik af hidtidig forskning for ikke i tilstrækkelig grad at have haft blik for esotericismens rituelle dimensioner, men i stedet for at have set på den som et abstrakt filosofisk system uden tilknytning til menneskelig praksis. For at råde bod herpå anvender Larsen Roy A. Rappaports og svenskeren Tord Olssons ritualteorier i en analyse af centrale tekster fra proto-esotericistiske og esotericistiske traditioner. Udvalget strækker sig fra antikkens hermetiske skrifter henover værker af Cornelius Agrippa (1486-1535) og Paracelsus (1493-1541), til moderne teosofi (primært H.P. Blavatsky (1831-1891) og C.W. Leadbeater (1854-1934)), antroposofi, og nutidig populærlitteratur (James Redfield (f. 1950) og Eckhart Tolle (f.1948)).

Lars Steen Larsens hovedærinde er at fremhæve tilstedeværelsen i dette brede udvalg af tekster af fem såkaldte 'matrixer', som han finder karakteristiske for den gren af esotericismen, som han kalder 'dialektisk' esotericisme. Disse fem matrixer er: 1) Formål (pronoia), 2) dialektisk forhold mellem mennesket og det guddommelige, inkl. 'healing' af mennesket, samfundet og/eller jorden, 3) gensidig afhængighed mellem dualisme og monisme, 4) korrespondance mellem videnskabelige love og spirituelle principper og 5) holisme (jf. introduktionen). Ifølge forfatteren svarer disse fem matrixer til Rappaports USP'er (Ultimate Sacred Postulates) og er altså transempiriske udsagn, der legitimerer kosmologiske aksiomer og handlingsnormer, hvortil de er arbitrært forbundne (jf. s. 1f). Disse søges yderligere placeret i relation til en række såkaldte 'rituelle felter', et begreb Larsen henter fra Tord Olsson, og som (ifølge ham selv) udtrykker det dialektiske forhold mellem tro og praksis, der afspejler hinanden på en sådan måde, at ritualer er 'contracted' ('sammenpresset') tro, mens trosforestillingerne principielt udledes af den rituelle aktivitet (jf. s. 25f). Larsen identificerer de centrale rituelle felter for den dialektiske esotericisme som astrologi, magi, alkymi og clairvoyance, og argumenterer for, at disse felter danner et rituel fundament for vestlig esotericisme. Dette fordi de fem matrixer (USP'er) realiseres fysisk i den rituelle aktivitet og dermed gives konkret substans, samtidig med at den rituelle aktivitet danner grobund for religiøs innovation (s. 31). Ud fra disse betragtninger fremsætter Larsen et princip for en metode til tekstanalyse, nemlig at religiøse tekster i det omfang, de nævner ritualer eller rituel praksis, gør således, fordi disse (altså ritualer/rituel praksis) 'vitaliserer' centrale trosforestillinger (USP'er) (s. 45).

Jeg mener som udgangspunkt, at bogen er et interessant forsøg på anvendt ritualteori inden for forskning i vestlig esotericisme. Som et sådant kan den være med til at gøre flere forskere inden for dette felt opmærksomme på de rituelle dimensioner i esotericismens historie og levere inspiration til en analyse af disse. Alligevel er der grund til at komme med en række kritiske bemærkninger.

I første omgang vil jeg pege på bogens noget uklare teoretiske terminologi, især på den synonyme brug af de centrale begreber 'USP' og det til lejligheden introducerede 'matrix'-begreb. Sidstnævnte defineres i introduktionen som '[a] mental womb in which religious ideas are produced, developed or simplified.' (s. ii) Ikke kun er metaforen 'mentalt skød' unødigt dunkel, men det er ligeledes uklart, hvordan matrix-begrebet således defineret kan forstås parallelt med USP-begrebet, ligesom der heller ikke rede-

gøres eksplicit for, på hvilken måde matrix-begrebet kunne tænkes at supplere Rappaports USP-begreb; tværtimod veksler Lars Steen Larsen (selv i sit teori-afsnit) mellem de to begreber på en sådan måde, at det er svært at se, hvilke kriterier der ligger til grund for brugen af snart det ene, snart det andet.

Denne terminologiske dobbeltkonfekt har en parallel i et mere grundlæggende teoretisk problem, nemlig sammenkoblingen af Rappaports ritualteori med Olssons teori om 'rituelle felter'. Hertil knytter sig for det første det problem, at Larsen ikke redegør tilstrækkeligt for teorien, hvilket kommer til udtryk i, at begrebet 'rituelt felt' aldrig defineres i andet end vage, cirkulære beskrivelser. Et eksempel er, at det udgør 'a field of articulated beliefs' eller 'a field rooted in body expressions concerning social interaction between human beings and between man and the supernatural' (s. 30). For det andet er det svært at se, på hvilken måde Olssons konception af det dialektiske forhold mellem ritual og trosforestillinger, samt af ritualet som 'contracted belief' egentlig supplerer Rappaports analyser af relationen mellem rituel aktivitet og kanoniske meddelelser, og hans betragtninger over netop rituel praksis som en indeksikalisering af symbolsk kommunikation.

Også på det metodiske niveau har jeg ofte svært ved at følge Lars Steen Larsens argumentation. Det står ikke umiddelbart klart for mig, hvordan hans teoretiske refleksioner fører ham til det ovenfor nævnte princip for en metode til tekstanalyse. I hvert fald gør han ikke klart, på hvilken måde diskussionen af forholdet mellem rituel praksis og trosforestillinger på et ritualteoretisk niveau kan appliceres på forholdet mellem repræsentationer af rituel praksis og trosforestillinger på tekstniveau. Igen kunne jeg ønske mig, at Larsen havde foretaget sig flere teoretiske og metodiske mellemregninger.

De nævnte problemer gør, at man som læser ikke er hjulpet særlig godt på vej til at følge forfatterens argumentation. Ligeledes besværliggør de en overordnet vurdering af bogens samlede argument om tilstedeværelsen af fem matrixer i de analyserede tekster. Derudover savner jeg en kontekstualisering af den såkaldt 'dialektiske' esotericisme, som Larsen mener at have identificeret i og med de fem matrixer; hvilket forhold har denne gren af esotericismen til esotericismen som helhed, og kunne man evt. identificere andre grene af esotericismen? En sådan diskussion mangler desværre, og kunne måske have tydeliggjort Larsens argumentation og dens relevans for andre forskere.

Jeg bliver også nødt til at gøre opmærksom på bogens meget ujævne engelske som endnu en hindring for læseren. Selvom forfatteren i sit forord indrømmer, at engelsk ikke er hans stærke side, ændrer dette dog ikke på, at den engelske tekst ofte er direkte meningsforstyrrende, og jeg undrer mig over, at den ikke har været igennem en mere grundig redigeringsproces inden publicering.

Western Esoterism byder imidlertid på interessante analyser af det anvendte kilde-materiale; især Lars Steen Larsens betragtninger over alkymien som rituel praksis (jf. kapitel 5) og udviklingen af ritualer inden for den moderne teosofiske bevægelse (s. 165) samt diskussionen af Wouter Hanegraaffs tese om esotericismens sekularisering

(s. 240f) leverer stof til eftertanke. Bogen er derudover en velkommen kritisk påmindelse til esotericisme-forskere om ikke at overse rituel praksis i deres studier (selvom man kan diskutere, om ikke Larsen er lige lovlig kategorisk i sin afvisning af en 'filosofisk' tilgang til studiet esotericisme og religion (s. v)). Desværre gør de nævnte problemer dog, at Lars Steen Larsen ikke er i stand til at fremføre sine argumenter med særlig stor klarhed eller styrke, og man kan derfor tvivle på, om hans bog vil få nogen betydelig relevans for esotericisme-forskningen generelt, eller fremstå som et særligt forbilligt eksempel på anvendt ritualteori.

*Søren Feldtfos Thomsen, ph.d.-studerende
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*