

# Samarbejde mellem oldtidskundskab og religion

## Mytebegrebet, Kosmogonier, Logosbegrebet og Billedopfattelser

Nærværende papir, der først og fremmest fokuserer på det mulige samspil om udvalgte emner/temaer mellem fagene oldtidskundskab og religion og derfor også indeholder de rene selvfølgeligheder for mange kollegaer, falder naturligt i 4 hovedafsnit:

I første afsnit præsenteres og indkredses mytebegrebets historie og anvendelse, mens andet afsnit primært fokuserer på en komparativ analyse af den anden bibelske skabelsesberetning (Gen 2-3) og Hesiods "Theogonien" og "Værker og Dage". Mytebegrebet og dets historie tages dels op, fordi traditionerne for anvendelsen af begrebet har været ret forskellig i fagene oldtidskundskab og religion, dels fordi det i sig selv er nyttigt at overveje et begrebs afgrænsning og historie. I andet afsnit bruges så denne oparbejdede viden på et klassisk materiale fra begge fag.

I tredje afsnit tages logosbegrebet op og anvendes som eksempel på det nyttige i at overskride traditionelle faggrænser. Materialet her er hentet både hos Platon, i Gen 1, i Johannesevangeliets prolog, hos Augustin og hos Grundtvig. I fjerde afsnit behandles og diskuteres spørgsmålet om hvad et billede er, her er materialet igen fra Platon og Grundtvig. Den førplatoniske billedopfattelse skitseres, både fordi denne er relevant i opfattelsen af, hvad et monument er, og fordi den er vigtig i religionsfaget.

Både de kosmogoniernes, logosbegrebets og billedopfattelsens virkningshistorie er uoverskuelig og kunne følges i mange forgreninger frem til i dag.

Nogen tid kan spares og måske kan nye dybder af forståelse nås, hvis man samarbejder (fx i AT) med andre fag.

### 1

At religionens sprog adskiller sig fra videnskabens er en trivialitet. Religionernes sprog er involverende og deltagende, de religiøse systemer begrundes altid i autoritative beretninger om de grundlæggende magter, der skaber og styrer verden. Set indefra (emic) er disse fortællinger naturligvis ikke blot poetiske spekulationer om verden, men hellige ord og modeller af afgørende betydning for deltagernes liv. Fortællingerne er "verdensskabende og verdensopretholdende". De er kultureernes og religionernes "sande" fortællinger om "guder" og magter. Begrebet og ordet myte er blevet betegnelsen for disse fortællinger. Der findes næppe religion uden myter. For religionsvidenskab (etic) er myterne "de troendes privilegium, de vantros spott og vitenskapens undersøgelsesobjekt" (Gilhus og Mikaelsson p.104).

Ordet er jo græsk og havde fra starten både positive og negative konnotationer. *Mythos* betød det, der ytrede med munden: en erklæring, en ordre, en tale, en historie. Homer bruger modsætningen *mythos* (ord-tale) / *ergon* (gerning-handling). Efterhånden bliver ordet betegnelsen for de ældste, de oprindelige, traditionens hellige fortællinger om verdens oprindelse, om guder og halvguder, modsætningen bliver først *epos* (ordet forstået som den menneskelige/profane fortælling) og dernæst med sofisterne *logos* (ordet som rationel konstruktion, fornuften). Derfor lader filosoferne *mythos* betegne en poetisk, fantastisk fortælling i modsætning til det sande diskursive sprog; mens andre

bruger ordet som betegnelse for tingenes oprindelige tilstand i modsætning til de blot menneskelige overfladiske ord.

Også i dag bruges ordet som bekendt ofte negativt, det betegner illusion, fordom, falsk eller uverificeret forestilling om et eller andet, myter er noget der skal afsløres. I grunden er det en afspejling af en bibelsk tradition, der overtages af rationalismen. I NT kontrasteres myternes forfængelighed med evangeliets sandhed(jf. fx 1.Tim 1:4; 4:7; 2. Tim 4:4 og 2. Peter 1:16). Også i dag kalder religionernes repræsentanter sjældent deres egne ”hellige” fortællinger for myter. De kristne teologer taler om ”Frelsheshistorien”, ikke om ”Kristusmyten”. I den kristne tradition er der en lang tradition for at tolke myterne eksistentielt, at afmytologisere dem. Den såkaldt videnskabelige kultur generelt ser/så myter som en slags arkaisk, prælogisk stadie i udviklingen af den menneskelige kognition. Det er de uciviliserede, ”de vilde”, der tror på myter.

Litteratur ser ofte myten som en tidlig fortællingstype, der gik forud for epos og drama.

I romantikken/den tyske idealisme opfattedes mythos - logos som trin i den historiske udvikling af kulturen, efterhånden afløses mythosstadiet af logosstadiet, billede(metafor)tænkning afløses af fornufts(filosofisk)tænkning. Hvis man ser samfundsfagligt på myterne er de oftest ideologi og udtryk for ideologiproduktion og påstås at være universelle og nødvendige, mens de i virkeligheden tjener en bestemt samfundsgruppes interesser/magt.

At historien(og kulturerne) har retning og mål er upassende tænkning i dag, men at der er sket en form for udvikling, mener de fleste kulturhistorikere stadigvæk. Den skyldes blot ikke længere historisk nødvendighed(”verdensånden”), men social og politisk legitimering. Religion er set fra sociologisk vinkel virkelighedskonstruktion.

I studiet af religioner har man naturligvis brug for et ord der korresponderer med det mytiske sprogs faktiske betydning i en religiøs kontekst, som antropologen B. Malinowski skiver om stammesamfund: ” myten er for dem ikke blot en historie der fortælles, men en virkelighed, der leves”. Også i disse samfund skelnes der mellem underholdende historier og hellige historier, der fungerer normativt for opfattelse og adfærd. Antropologerne fjernede så at sige mytebegrebets forankring i den ofte kontekstløse græske mytologi og opdagede en indviklet forbindelse mellem myten og den oplevede verden. Myterne er ikke længere græske historier om Zeus’ kærlighedsaffærer.

M. Eliade er en af hovedmændene bag denne udvikling, han understregede mytens paradigmatiske eller nutidige funktion, særligt i de kosmogoniske myter. Eliades understregning af ”mytisk tid” som et slags reservoir af kreativ energi førte ham endog til hævdelser af at *mythos* er det første, det oprindelige, det hellige ord. Det er netop mytens prototypiske og hellige funktion, der adskiller genren fra andre fortællende genrer. Forskellen kan illustreres ved at sammenligne begyndelsessætningen i et eventyr med begyndelsessætningen i en kosmogonisk myte: ” Der var engang” – siger eventyret; nej: ” I begyndelsen var”, siger myten.

Eliade var ikke særlig optaget af myternes sociale funktion, i dag vil sociologer og antropologer ofte fremhæve at myterne også legitimerer herskende samfundsforhold, slægtsskabssystemer og ideologier netop ved henvisning til urtidsbegivenheder.

Myter kan identificeres på flere måder: a. formen, dvs. det er en fortælling b. tematikken, fx livets oprindelse, c. de troendes holdning, dvs. ærefrygten fortællingerne omtales med og den brug der gøres af dem i ritualer, bønner og livstolkninger. Wendy Doninger definerer myten således: ” en myte er en historie som er hellig for og deles af en gruppe mennesker som finder deres vigtigste

betydninger i den; det er en historie som antages at være blevet til i fortiden om en begivenhed i fortiden, eller mere sjældent i fremtiden, en begivenhed som fortsætter med at have betydning i nutiden fordi den huskes. Det er en historie som er en del af en større gruppe historier.”(Gilhus og Mikaelsson p.105) Myter handler om de spørgsmål religionen stiller, fx livet efter døden, forholdet mellem guder og mennesker, forvandlinger, skabelse af kultur og natur, om hvad mening er. Myterne er ofte fantastiske, der optræder monstre, talende dyr, kentaurer, engle osv. Og disse væsner foretager sig mærkelige ja, sommetider umoralske ting. Myterne udvider forestillinger om hvad virkeligheden er, hvad er der bag tid og rum?, hvad var der i begyndelsen?, hvad er der efter døden? Menneskelivet får en dramatisk karakter i myterne, der er opgaver, skæbner, trusler, velsignelse/straf og belønninger. De mytiske motiver tages op i mange fortællinger indenfor de forskellige kulturer, myterne er ofte uenige. I en religiøs kontekst tolkes myterne som budskab fra højere magter om, hvordan livet skal leves. Budskabet besvares ideelt set af de troende gennem deres moral, ritualer, lydighed og livsform. Myter er derfor ofte udgangspunktet for privilegeret kommunikation med overnaturlige væsener og tolker samtidig religiøse menneskers længsel.

Myter kan være forbundet med ritualer, men behøver ikke være det(jf. mange græske myter). Generelt aktualiserer ritualer myter og mytiske temaer og fornyr således også disses autoritet.

Myter kan naturligvis underinddeles. Det har vundet hævd at skelne mellem 3 kategorier af myter: a. *kosmologiske/kosmogoniske*(læren om det ordnede univers, hvordan verden blev skabt), kosmogoniske myter(skabelsesmyter) differentierer og klassificerer elementerne i verden, de hævder at kaos og kosmos er modsætninger og udpeger de skabende og opretholdende magter i livet. Det er oftest disse kosmogoniske magter der er genstand for tilbedelse og ærefrygt. De mytiske begivenheder der fandt sted ”i begyndelsen”, ”in illo tempore”, er arketyper og bliver således modeller for menneskelige situationer og handlinger, både pløjning, samlejer og kirkebygning henter deres modeller i kosmogonier. Ritualer er det vigtigste middel til at genskabe denne mytiske oprindelsestid. b. *teologiske*(læren om gud, eller opfattelser af det guddommelige), c. *antropologiske*(læren om mennesket). I de religiøse myter ligger kimene til teologi og filosofi, jf. fx de utallige teologiske, filosofiske og psykologiske bearbejdnings af Bibelens skabelse - syndefaldsmyte. Myterne er i mange religioner grundlaget for gudstjenesten, de hellige bygninger og de vigtigste riter. Hvad myter og riter af de troende hævdes at bevirke er naturligvis ikke identisk med realiteterne.

Religion generelt og ikke mindst myter etablerer grænser: mellem troende og vantro, professionelle og lægfolk, mellem hellig og profan, mellem kvinde og mand osv. Disse grænsedragninger har store sociale og kulturelle konsekvenser for samfundene både indadtil og udadtil, myter konstruerer sociale identiteter og legitimerer samfundets indretning. Et berømt eksempel er det indiske kastesystem, der legitimeres gennem henvisning til Purushamytens inddeling af samfundet i 4 stænder. Myter legitimerer også idealisme, fromhed og askese og oprør mod autoriteter(jf. latinamerikansk befrielsesteologi). De klassifikationer der sættes af myten, opfattes af religionen/kulturens medlemmer som naturlige og normale, ja de definerer, hvad der er det naturlige og normale, det som P. Bourdieu kalder doxa.

Også R. Barthes ”Mytologier” er en forståelse af det mytiske som en naturalisering af historiske og politiske forhold. Disse mytiske konstruktioner er naturligvis noget andet end mytiske fortællinger, men hvis der spørges til, hvor de mytiske konstruktioner stammer fra, er svaret oftest: mytiske fortællinger. De oprindeligt mytiske temaer om helte og heldedåd, udødelighed, offer, forsoning, udvælgelse, kampen mellem det gode og det onde osv. lever videre i nye sekulære former og strukturer og får nye mytisk-symbolske udtryk.

I de senere år er der fx brugt megen plads på at dekonstruere myten om dansk nationalitet, her interesserer man sig primært for de symbolske markører. Spørgsmålet om hvad der er typisk dansk er måske blevet aktuelt fordi multikulturaliteten er nærværende? I religionsfaget er man i de senere år begyndt at studere civil religion, dette studium begynder næppe uden grund i USA, hvor der meget synligt anvendes mange sekulære myter og ritualer.

De såkaldt ætiologiske myter er oftest blot andre udgaver af ”hvordan elefanten fik sin snabel”, selv om de undertiden kan få en mytisk funktion. Myten handler typisk ikke om hvordan ”tingene” kom til verden, men fremstiller ”tingenes” generelle, hellige formål og værdi.

Selv om de homeriske helte fik en prototypisk funktion og en slags mytisk prestige, forudsætter de homeriske historier generelt netop myter.

Myten er altså en del af et religiøst sprog, dette sprog hævder at være en kommunikation – en fortælling om verdens prototypiske indretning, sproget giver navn til og klassificerer de magter og principper, der skaber og styrer verden – og dens mennesker i dag. Disse grundlæggende forhold kan opfattes som præhistoriske (fx før Den trojanske Krig), historiske (myten om Kristus) eller himmelske (Adam-Eva), men de har altid en evig, autoritativ betydning. Begivenhederne og personerne spiller så at sige en paradigmatisk eller eksemplarisk rolle.

Mytens tid er som nævnt dobbelt, på den ene side sker begivenhederne i et fjernt univers og en fjern tid, men på den anden side opfattes denne mytiske tid som nævnt som sammenhængende med den nuværende jordiske tid. Der er så at sige tale om (fx i den græsk-romerske mytologi) en legitimering af gudernes nærvær på jorden, idet de hævdes at have været en del af den græske og romerske historie. Guderne kommer tættere på i kraft af, at de var på jorden på engang, man kan vel næsten sige at de bliver mere antropomorfe. De opretholder samtidig deres guddommelige status via mirakler (fx helbredelser, varsler) og gudekampe og overnaturlige handlinger som de udførte i den mytiske tid. Guderne indvirkede aktivt til stadighed i menneskers liv via frugtbarhed til jorden, velstand, langt liv, god lykke osv.. Alt det der i den gammeltestamentlige religion (og græsk?) kan samles i begrebet velsignelse.

Det er vigtigt at huske denne lille tvist i opfattelsen af tid, da det fremmer forståelsen af hvor kompleks en myte egentlig er og er med til at nuancere mytebegrebet. En god formulering til at klargøre er religionshistoriker Jørgen Podemann Sørensen i ”Religionshistorien og dens kilder”: ”Myten redegør for forholdet mellem urtid og nutid både som en kontinuitet og en diskontinuitet; på den ene side skildres nutidens rødder i urtiden, på den anden side også nutidens grundlæggende forskellighed fra urtiden”. Mytens tid er oftest uden for vor tid og rum, men ikke altid. Myten besidder en særlig viden før grundstenene blev lagt til verden, eller da de blev det. Enkelte myter indeholder eskatologisk viden: fx om dommedag, paradys, hellige personers genkomst osv. Mytens tid er tydeligvis ikke nem at få hold på, men man kan i virkeligheden sige, at myten er udtryk for en tidløshed; forstået på den måde, at mange myter er forbillede for vores nuværende verden, for hvordan den er indrettet og skal være indrettet. Myten bliver på den måde i en vis forstand evig. Myten handler om urtiden, men fremstiller samtidig på en et tidløst verdensbillede, den er et forbillede for den nuværende verden mere end en forklaring på dens opståen. Myten forudsætter altså en privilegeret talesituation, hvorfra urtiden kan overskues.

Det er nødvendigt at skelne mellem mytisk fortid og mytisk nutid, den mytiske fortid handler om tiden frem til den nuværende orden/tingenes tilstand, mens den mytiske nutid er handler om forholdene nu og evt. i fremtiden. De gamle nordboere levede efter deres egen opfattelse mellem Balders død (der indleder Ragnarok) og Ragnarok.

En superkort definition af en levende myte kunne være: En myte er en fortælling om verden – nu.

Heltene i myterne fx Kristus eller Buddha er ikke blot personer, der dukker op i historien og forsvinder, nej de er navne på tidløse væsener. ” I begyndelsen var ordet/logos”, siger Johannesevangeliet, den historiske Buddha, den kosmiske Kristus og Koranen var i himmelen/evigheden, før de kom ind i tiden og ned på jorden. De er ikke en del af den skabte verden.

Myten vender ikke kun blikket bagud, den kristne myte strækker sig – som Bibelen – fra skabelse til dommedag og det himmelske Jerusalems komme til jorden, fra Genesis til Johs. Åbenbaring. Forventningen om Messias er håbet om en anden fremtid. De fleste religioner har mere eller mindre udfoldede myter om sjælen og dens efterliv.

I de religiøse systemer organiserer myten både tid og rum, både kalenderen og kortet. Både arbejdstid/festtid og bygningers indretning. Historien organiseres efter afgørende mytiske begivenheder(jøders tidsregning er fra skabelsen, kristnes fra Jesu fødsel, romernes fra byens mytiske grundlæggelse, muslimernes fra udvandringen til Medina). Kulturerne skelner som nævnt ofte mellem mytisk fortid og mytisk nutid. I den mytiske fortid var der blandingsvæsener, kampe mellem titaner og guder, Adam og Eva spiste af frugttræer etc. Nu er der olympiske guder og mennesker tilbereder deres mad. Myten grundlægger hellige steder, landskaber, genstande(fx Delfi, Jerusalem) og begrunder og strukturerer valfarter til disse steder.

De mytiske fortællinger kan rumme mange lag af mening, sproglige, personlige, symbolske, historiske og sociale betydningslag spiller sammen. Nogle betydninger er åbenlyse fx handlingsgangen, andre kræver systematiske studier, fx hævder antropologen Lévi-Strauss at der findes en særlig mytisk logik, der er knyttet til en dybereliggende struktur(begrebet struktur hentes i lingvistikken). Ved at analysere kulturelementer som sprogelementer, dvs. se på deres funktion i kulturen, fremdrages de grundlæggende modsætninger fx: liv/død, natur/kultur, mand/kvinde, lys/mørke og formidlingen mellem disse modsætninger. I myterne kan ifølge Lévi-Strauss alt ske og hændelsesforløbet virke fuldstændig ulogisk. Myten skal betragtes som et meningssystem, hvor delene får deres betydning gennem de indbyrdes relationer. Disse elementer kaldte Lévi-Strauss for mytemer eller mytologemer. (Det komparative studium af myter har primært været franskoriteret Dumezil, Lévi-Strauss, Greimas). Lévi-Strauss har desuden vist, at myter ofte er synkretistiske, de bruger generelt komponenter fx motiver fra flere kilder(fx andre religioner) og sætter dem sammen på nye måder, Lévi-Strauss kaldte denne aktivitet for *bricolage*, ”fusk”. I sine tidligste arbejder er Lévi-Strauss opsat på at sige noget universelt om den menneskelige tanke, mens han i sine senere arbejder understreger betydningen af lokale klassifikationer, de kulturelle koder, der indgår i myterne.

Ritualer er ofte en demonstration af mytens immanens, her gøres myten nærværende og de rituelle objekter blødgøres og formes til ny status: medlemmer af samfundet, polis, gruppen eller slægten.

Myter er ord/tale, dvs. de har oftest en mundtlig oprindelse, der har sjældent i et samfund været kun en udgave af myten, myter er plastiske. Først med skiftsprogets sejr fikses myten.

Også for myteforskningen har J.L. Austins ”How to do things with words” spillet en vigtig rolle, myter skal studeres i en brugskontekst, både som kognitive og som kommunikative systemer. Austins(og Searles) teori om talehandlinger gør det muligt at beskrive myter som både kulturelle og

mentale produkter vel at mærke i eksisterende samfund, mens dette støder på store vanskeligheder, når vi beskæftiger os med antikke religioner.

Myter overlever – eller lever så længe de siger noget vigtigt om verden, hvis deres udsagn/symbolik ikke længere begrundes af samfundets indretning, institutioner og idealer, så glemmes de eller bliver til litteratur. Mennesker placeres som A. Lovejoy siger via myten i ”the great chain of being”, hvis denne sammenhæng ikke erfarer eller giver mening, så dør i sidste instans myten - sådan som det er sket i den vestlige kulturkreds med både de græsk-romerske og de nordiske myter. Hvem kender i dag myten om Hylas og flodnymferne eller myten om Heimdal?

At anvende begrebet myte er et godt alternativ til det endnu mere mangetydige ord *tro*. Tro betegner menneskers forestillinger/ideer om noget usynligt uden for dem selv. Myte hævder at sprog og verden hænger sammen. Når guden taler er det myten, der taler.

Myter bearbejdes på mangfoldige måder i kulturerne, de forsyner kulturen med et symbol og idéreservoir, de store fortællinger skaber bestemte symbolstrukturer, idékonstellationer og associationer. Hvad enten myterne er fortællinger eller kulturelle konstruktioner er de symbolske ”komplekser” der har til hensigt at give menneskelige fænomener eksistentiel dybde og social berettigelse (en sammenligning af myterne om Herakles eller måske Achilleus og Superman er oplagt).

Den kulturelle bearbejdelse af myterne har som nævnt mange former, for nogle år siden vistes fx serien X-files, der spillede på en af de nutidige myter: kontakten mellem UFO'er og mennesker. I populærkulturens brug af myter ligger ofte - som i de klassiske religiøse myter - identitetstemaerne: hvem er jeg?, hvem er vi? Og en deraf følgende optagethed af identitetsmarkører: symboler, identifikationer (fx tøj, sprog, musik etc.). At være muslim, kristen, hindu, autonom er også at iføre sig kollektive identitetsmarkører.

Modsætningen mellem det, der opfatter sig selv som rationelt, og myten fik et paradoksalt udtryk, da Jørgen Knudsen kommenterede 11. september 2001 (i Politiken d. 25. september 2001) således: ”det mærkelige var, at rædselsdåden også oplevedes som en lettelse. Endelig! Da disse babelstårne sank i grus, blev det forståeligt, at verdens magtbalance var tippet. Det lykkedes for nogle få, meget beslutsomme mænd at demonstrere Magtens sårbarhed og Afmagtens styrke”. Jens Martin Eriksen mente i en efterfølgende kommentar, at Jørgen Knudsen ”kogte over af eskatologiske længsler”.

Også på det individuelle plan finder denne proces sted, mange biografier og selvbiografier opbygger personlige myter – de eksplicit religiøse anvender ofte religionens helte som modeller og forbilleder. Mens moderne biografier og selvbiografier oftest ser hovedpersonen som helt speciel, en der bryder med traditioner og normer og følger sin egen vej. ”Individualisme – ideen om de unike, originale individ som sprenger sociale begrænsninger – kan betragtes som en egen mytisk struktur, et symbolsk nøkkelscenario, i moderne vestlige samfund” (Gilhus og Mikaelsson p. 118).

Vores kultur er selvrefleksiv, hvem vi er eller bør være, er et spørgsmål om valg; pluralismen har fjernet forbilledernes selvfølgelighed, men også refleksionen over eget liv kan bruge mytebegrebet, her er de dominerende skikkelser Freud og Jung, der på trods af uenighed begge betragter myterne som afspejlinger af ubevidste processer: Freud ser myterne (og religion i det hele taget) som neurotiske og irrationelle, mens myternes ”ydre” kosmiske drama i følge Jung dybest set er et ”indre” psykisk drama og selve den mytiske genre er et forbindelsesled mellem videnskaben og det ubevidste.

Eksemplerne på de mytiske temaer og motivers vandring og forvandling op gennem kunsten og litteraturen er utallige og litteraturen herom uoverskuelig. Centrale værker i det faglige samspil mellem oldtidskundskab og religion er fx Vergils "Æneiden", Ovids "Metamorfoser", Dantes "Den guddommelige komedie" og Miltons "Det tabte paradys". Det er nogle af de ypperste værker den vesteuropæiske kultur har præsteret. Men som vi alle ved også svære at læse og bruge i undervisningen.

Synspunkterne på myten og dens funktion bygger på:

I. S. Gilhus og L. Mikaelsson: Nytt blikk på religion (Pax Forlag, Oslo 2001)

W.E.Paden: Religious Worlds (Beacon Press, Boston 1994)

M. Rothstein (red.): Humanistisk Religionsforskning (Samleren, 1997)

J.Podemann Sørensen: Religionshistorien og dens kilder (København 2004)

## 2.

I gammeltestamentlig religion er der ikke tale om at guden skaber "ex nihilo". I Gen 1 beordrer guden lyset frem, mens fx vandene trækkes væk så "det faste land kommer til syne"(v.9), jorden var der altså i forvejen. Skabelsen har i GT's monolatrisk religion to former, dels skaber guden suverænt af forhåndenværende stof/kaos: han taler/beordrer som en konge eller han former/bygger som en håndværker, men han kan også skulle kæmpe med kaos i form af vandet, der kan tage skikkelse af drager(Rahab – Livjatan), den sidstnævnte myte er kun delvist udfoldet i GT. Modellerne udelukker ikke hinanden, selv om de er fulde af modsætninger. Ingen version af skabelsesmyten kan sige det hele.

Diskussionerne om skabelsesbegrebet hører først og fremmest hjemme i teologi og filosofi ikke i myterne, hvor skabelsesmyten til gengæld som nævnt udfoldes med mange variationer.

I det følgende skal sammenlignes 2 myter, nemlig den anden skabelsesmyte Gen. 2-3 med Hesiods gengivelse af Prometheusmyten. Tidligere ville mange mene, at sammenligningen kun kunne ske fænomenologisk og/eller strukturelt, da teksterne har deres grundlag i to forskellige kulturer. Det er en del af analysens formål at vise, at det næppe er tilfældet.

Paralleller mellem nærorientalsk mytologi og Gen. 2-3 er velkendte(fx Enuma Elish, ugaritisk religion), Hesiods myte i dens to versioner Værker og Dage v. 42-105 og Theogonien v. 535-616 ligger i virkeligheden nærmere Gen. 2-3 end nogen nærorientalsk myte.

Edens have har man sommetider set som parallel til Hesiods guldalder, men det er først Vernant, der ser de to versioner af myten som én semantisk konsistent myte, der kort kan genfortælles således(jf. Lundager p.145ff): Oprindeligt(i den mytiske fortid) levede mændene sammen med guderne i en tilværelse uden arbejde og sygdomme, mennesker og guder skiltes: "Thi da det hændte tilforn, at guder og mennesker skiltes hist i Mekone – " og et slagtoffer følger. Prometheus deler oxen i to dele, den ene indeholder de store knogler skjult af" et skinnende fedtlag, den anden del de fedeste indvolde og kødet stoppet ind i oksens mavesæk. Zeus skal som bekendt vælge først og vælger – selv om han har gennemskuet bedraget – den tilsyneladende mest attraktive del, der viser sig at indeholde knogler, "Siden den tid er det skik, at menneskeskarer på jorden brænder på

duftende andre til guderne knogler alene". Zeus bliver vred og skjuler ilden, som mennesket indtil nu havde brugt; han skjuler også kornet i jorden således at menneskene må arbejde for at få kornet frem. Prometheus stjæler ilden fra guderne og giver den til menneskene. Zeus bliver endnu vredere og lader den første kvinde, Pandora, fremstille, hun er både attråværdig og har "tævehjerte og tyvemanér". Først modtages hun med glæde, men hun eller hendes krukke indeholder alskens ulykker og elendighed som menneskene fra nu af er underlagt. Nu lever menneskene med hårdt arbejde, føden kan ikke længere spises, som den er, den må bearbejdes og tilberedes over ilden, sygdomme og ægteskab er blevet vilkår. Myten fortæller om oprindelsen til kvinden(børnefødslerne inklusive), arbejdet på marken, ilden, offeret og den pinefulde alderdom(døden). Denne myte gentages let varieret i Ovids Forvandlinger v. 101-120.

Mens Gen 2-3 taler om det første menneskepar, taler Hesiod om en første periode i menneskenes historie, men han forklarer ikke hvorfor guder og mennesker må skilles. Fælles for myterne er at menneskene, da de levede tæt på guderne beskrives ved deres føde, der er let at få fat på. Men nu lever man med arbejde og agerbrug, ægteskab og børnefødsler, alderdom og død. Både Hesiod og Gen 2-3 mener, at mennesket er en "brødspisende mand".

Vernant mener, at ved offeret kommer relationen guder/mennesker klarest frem: i fordelingen af offerdyrets dele bliver den menneskelige tilværelse bestemt som spændt ud mellem guderne og dyrene. De luftige, udødelige guder får de uforgængelige dele af dyret, nemlig de store knogler og røgen; mens menneskenes del er de forgængelige dele(indvolde og kød), der ganske vist holder dem i live, men som også markerer dødeligheden/forgængeligheden. Prometheus' bedrag bliver så at sige skæbne for guder og mennesker, mennesket kan/skal ganske vist tilberede sin føde over ild, men deres føde giver ikke udødelighed. Også forskellen til dyrene(og fx kydloper) markeres, de spiser rått og hinanden(homofagi). Offeret forbinder guder og mennesker og adskiller mennesker og dyr(der jo ikke ofrer til guderne, ikke behersker ilden og ikke spiser føden tilberedt). Menneskenes del, skjult i offerdyrets mavesæk, passer til forgængelige væsener, der må slide for at fylde deres egen mave(sæk), til hvilken deres natur truer med at reducere dem(jf. Odysseen 7. sang, B. Troelsens "Den uforkammede mave").

I både Genesis og hos Hesiod dukker kulten og offertanken naturligvis først op da gudernes og menneskenes sfære er blevet adskilt. De olympiske guder har nu etableret sig og fordelt moirai(skæbne, del) og timai(ære, status, kult). Denne fordeling beskrives med ord der også bruges om offerdyrets dele og hver gud får sin plads og funktion (jf. Iliaden 15. sang v.187ff). At holde de forskellige offerkategorier adskilt(differentierede) er vigtigt, når de blandes er det urent og perverst(jf. Aischylos' Agamemnon).

Mennesket befinder sig i Gen. uden for haven, uden direkte forbindelse med Jahve og først her begynder Kain og Abels ofringer (Gen 4,3-5). Også i det bibelske univers er mennesket midt imellem det dyriske og det guddommelige, Jahve danner dyrene, men mennesket navngiver dem. Menneskene og dyrene er fælles om at være skabte, men kun mennesket har samkvem med guden, først i Haven, dernæst via offeret. Edens have er en frugthave, mennesket er oprindeligt kun brødspiser, vegetar. Kødet tillades først efter syndfloden.

Også tematisk ligner de to myter hinanden: Der er en gud, en mand/mænd, en trickster(slangen, Prometheus) og en kvinde. Både slangen og Prometheus straffes fordi de har blandet sig i gudernes sager: slangen skal æde støv og Prometheus lækkes til klippen. Parallellen til "syndefaldet", slangens forførelse gennem kvinden af manden, er Prometheus oprør/bedrageri mod Zeus(ilden/offertet). Slangen og Prometheus hører til de tvetydige mediatorer, de er kloge, ja Prometheus er den mest vidende i verden, og slangen det snedigste dyr, begge vil de skaffe menneskene det, som Jahve og Zeus skinsygt vil holde for sig selv. Men Jahve og Zeus er klogere og gennemskuer deres forsøg på bedrageri. Zeus foretrækker som nævnt knoglerne, fordi de

bekræfter gudernes udødelige status. Og Jahve bliver alene om udødeligheden. Men de to trickstere er også forskellige, slangen er et dyr, Prometheus er en guddom(titan).

I GT er offeret altid fødevarer, der transformeres til røg.

Overgangen fra haven til verden udenfor er også overgangen fra barndom til voksentilværelse, i haven er der ikke seksualitet og børnefødsler, men der er udødelighed. Kundskaben om godt og ondt(træet) er netop at kunne frembringe afkom.

Overgangen til den nuværende verden sker i begge myter gennem kvinden, der er henholdsvis slangens redskab og gudernes onde gave til menneskene, som straf for at P. gav dem ilden. Myterne er enige om at maden er central og at mennesket grundlæggende er et fødetilberedende dyr. I begge myter er manden oprindeligt identisk med menneskene og lever en gudelignende tilværelse, kvinden skabes efter manden og føres til manden, der begejstret modtager hende. Hun viser sig så at blive den straf/det redskab, der binder manden til den reelle verden. Han står nærmere det guddommelige sfære. Jahve er i GT udødelig og uforanderlig, men han får ingen børn. Mennesket er dømt til døden, men det får børn. En interessant sammenligning kan ske med Odysseus ophold hos Kalypso, hun lever i en slags Edens have og tilbyder ham udødelighed, men han foretrækker som bekendt den faktiske dødelighed og Penelopeia.

Også i den gammeltestamentlige religion er menneskets plads på jorden, som det skal dyrke. Det lever midt imellem dødsriget/skygge-åndetilværelsen i Sheol og himmelen, steder som man ikke ønsker at komme. På jorden er det afhængig af frugtbarhed/velsignelse, som det stræber efter at få. GT religion handler derfor om glæden ved det givne, frugtbarheden er en gave, som mennesker hele tiden skal mindes om.

Fortællingerne drejer sig om accept af de givne vilkår, der er ingen længsel tilbage, og heller ingen eskatologi.

Strukturen i myten i Gen 2-3 gentages i nye ikklædninger i syndflodsmysten Gen 6-9 og i Babelsmysten Gen 11. Også i Noas ark er alle dyr og mennesker samlet på ét sted, hvorfra de så skal spredes, mens det i Babelsmysten kun er menneskene, der er samlede, til gengæld markeres det at det er en overtrædelse der er årsag til centrifugaliteten. Folkeslagene har forskellige sprog, bor ikke sammen og slet ikke sammen med guden. Hvis der skal etableres fællesskab med guden, må det ske via et offer på et helligt sted: et alter.

Tanken om forløsning fra denne verden må vente til orfikerne, Platon og NT.

Tilbagevenden til haven forudsætter i NT, at ørkenen, hvor også Djævelen – fristeren er, overvindes. Det sker fx i myten om, hvordan Jesus af guden(her Ånden) føres ud i ørkenen og her fristes, i modsætning til Adam/Eva modstår Jesus fristelsen og han kan derfor invertere syndefaldsmysten.(Matt. 4:1-11, Luk. 4:1-13, Mk. 1: 12-13). Babelsmysten inverteres i NT's pinseunder(Acta 2).

En perspektivrig sammenligning kan også ske med Bibelens sidste skrift Johannes Åbenbaring(hvis virkningshistorie i kirkehistorien – ikke mindst i kunsten – er uoverskuelig stor), i denne myte ophæves(kap.22) adskillelsen mellem himmel og jord, idet det himmelske Jerusalem – i hvis midte livets træ står - stiger ned til jorden og hvor der derfor ikke er noget tempel eller alter, fordi guden selv og lammet er selve templet.

Materiale:

Gen 1-3

Hesiod, her fra Vagn Duekilde: Hellas i klassisk tid, Spektrum, København 1997

Baggrundslitteratur:

H.J.Lundager Jensen: Den fortærende ild, Aarhus Universitetsforlag 2000(som analysen primært bygger på)

H.J.Lundager Jensen: Gammeltestamentlig religion, Anis 2002(1998)

Jean-Pierre Vernant: Myte og religion i det antikke Grækenland, Forlaget Skovlænge 1992

Tidsforbrug: 4 moduler á 60 minutter.

### 3.

Platon havde som bekendt et tvetydigt forhold til det skrevne sprog, det kan man fx læse om i dialogen Phaidros, her fortæller Sokrates historien om den ægyptiske konge, der kommenterer opfindelsen af skriftsproget med ordene til selve opfinderen: ”Af visdom vil du skabe dine elever et ydre skin, ikke sandheden. De vil ved din hjælp blive folk, der har hørt en masse ting, men intet lært. De vil se ud som indsigtfulde, men i virkeligheden på få undtagelser nær være komplet uvidende og desuden ubehagelige at omgås, ikke udstyret med en sand, men med en tilsyneladende visdom”. Over for det skrevne ord sætter Sokrates ”det levende ord”: ”dét ord, der i kraft af indsigt skrives i elevens sjæl og som er i stand til at forsvare sig selv” og siger Phaidros med Sokrates tilslutning: ”det vidende menneskes levende og sjælfyldte ord, hvoraf det skrevne ord kun kan gøre krav på at kaldes en afglans”. Dette levende ord hedder jo på græsk logos. Det skrevne ord er ude af stand til at aflægge regnskab for sig selv og alt der skrives om det retfærdige, det skønne og det gode må betragtes som fornøjeligt tidsfordriv. I en samtale derimod kan man blive ved med at spørge ud. Det modsatte af det skrevne ord er det personligt tilegnede ord, det ord som man selv står inde for. Tanken i Phaidros ligger i forlængelse af det portræt af Sokrates, som Platon giver i forsvarstalen, hvor Sokrates hævder, at det drejer sig om er, at den enkelte sjæl bliver så god som muligt. Det skrevne ord ligner alle de mennesker, som Sokrates taler med og som heller ikke kan aflægge regnskab, svare for sig. Men hvad er logos i sig selv? Igen i Phaidros hævdes det, at virkeligheden ikke kan forstås direkte – gennem sanserne – men kun gennem argumentet/logos, der kan sige noget sandt eller falsk om virkeligheden. Logos er nemlig et billede af virkeligheden, et billede der kan være sandere end ting/genstande(der i Platons optik også er billeder, de afbilder jo som enkeltfænomener blot den ideale virkelighed). Logos er sandere fordi sproget afbilder det almene, det henviser ikke til sig selv, men forudsætter noget, der går forud for sproget. Det bedste er den ordløse intuitive erkendelse, men logosvejen er den næstbedste.

I Platons dialoger er der, siger Friis Johansen p.192, ”to stadige og usædvanlige aktører, argumentet eller logos og Sokrates. Argumentet har personerne, også Sokrates i sin magt og fører dem, hvorhen

det vil. Logos kan føre på vilde veje, men den, der mistror logos, er udleveret til Sofisternes vrangvendte verden – det er også den, der følger Sokrates og ikke sandheden.” Mennesket er hos Platon et frit fornuftsvæsen, der i grunden selv er ansvarlig for at realisere sin ideale natur gennem rationel erkendelse og moralsk handling, eller om det lader sig styre af sin materielle natur og det overfladiske set gode. Ideelt set er tænkning/argumentet/logos og drift/eros imidlertid to sider af samme sag(jf. dialogerne Phaidon og Symposium), selv om begreberne i sig selv er neutrale”.

Stoikerne aktualiserer Heraklit, også for dem er verden en modsætningsfyldt enhed, der holdes sammen af logos/fornuften, som alle mennesker har del i og som derfor kan anvendes af enhver. Derfor er der i stoicismen en grundlæggende lighedstanke(også den får ny iklædning i kristendommen). Når verden dybest set er en fornuftsbestemt helhed, er der naturligvis ikke(som hos Platon) et skel mellem ånd/logos og materie/physics. Materien inklusive mennesket er gennemtrængt af ånd, menneskets særstilling er, at det ikke kun er en del af materien, men at det kan blive bevidst om denne sammenhæng og derfor påtage sig forpligtelsen til at ”leve i overensstemmelse med naturen”. Før mennesker er borgere i stater, er fædre og mødre eller rige og fattige, er de brødre og søstre, kosmopolitter, verdensborgere (de stoiske tekster må hentes hos forskellige forfattere, et udmærket udvalg er Johs. Sløks: ”Stoikerne”).

Kristus er Logos/Ordet hævder/forkynder Johannesevangeliets prolog(Johs. 1) og udtrykker dermed den såkaldte præeksistente kristologi. Kristus var til før kosmos, dengang hvor tiden endnu ikke var trådt i kraft – ja han var til udenfor tiden! Det var ved ham, at alt blev til og uden ham er intet skabt som er i dag(jf. også Hebræerbrevets indledning). Kristus er guds inkarnerede ord/logos og først gennem ham bliver det klart hvad det betyder, at verden er skabt ved guds ord.

Dette er kort den traditionelle opfattelse af hvordan ordet logos har været og stadig bliver forstået af mange kristne teologer. Hvorfor er det så betydningsfuldt i den kristne tænkning?

I første Mosebog kapitel 1. bliver alt til ved gudens skaberord, logos. Og det har derfor været nærliggende for de kristne, der ønskede at forkynde deres religion i en hellensk kultur at hævde, at der dybest set er kontinuitet og overensstemmelse ikke alene mellem den jødiske og den kristne gudsopfattelse(NT er en afsløring af GT's skjulte mening), men også mellem den græske filosofis logosbegreb og Kristus. Logostænkningen er tidens fælleseje. Kristus er logos, gudens skaberkraft, forkynder de kristne. Alle mennesker er som nævnt udstyret med fornuft og det er en forudsætning for overhovedet at kunne erkende guden/virkeligheden. Forstået på denne måde er fornuftens eksistens bevis på en skabergud. Udstyret med logos kan mennesket tale og måske via sin fornuft forstå det himmelske budskab om meningen med menneskets liv: frelsen. Den er en gudgiven egenskab, der kan begrundes filosofisk, og som er ønskelig i enhver religion. Den kristne religion er forbundet med historien: skabelsen – inkarnationen – den yderste dag. Forbindelsen mellem den græske filosofi og kristendommen knyttes også via Paulus(jf. hans berømte tale på Areopagos, Acta 17).

Men hverken Johannesevangeliets forfatter eller Paulus er filosoffer og ønskede næppe heller at være det, det er primært en tro, de udtrykker. Selv om Paulus tilsyneladende kender til den stoiske filosofis tanker om jøder, grækere og hedninges fælles gudserkendelse og morallov(fx Rom 1:19-23, 2:14-15 eller Acta 17:26-34) så bryder han også med den stoiske etik, evangeliet fuldbyrder loven og står over loven, ”de vises” visdom gøres til dårskab og de bliver tåbelige i deres tanker (1. Kor 1:17-25, 3:18-20).

Kristus skal forstås som selve det der gør mennesker i stand til den sande religiøsitet, Kristus er ikke blot den mand, der under navnet Jesus gik rundt i Mellemøsten og forkyndte Guds Rige og udvirkede mirakler, han er selve fornuften, det uomgængelige ord, det der så at sige er meget mere

end blot kød og blod. Man møder Gud i logos, i fornuften, i tanken, det der er altgennemgribende, det som mennesker fik del i ved skabelsen og har besiddet lige siden. Ved at sige at Kristus er fornuften, den fornuft der har stillet så mange kritiske spørgsmål og som forsøger at forklare tingenes tilstand rationelt, svarer kristendommen også filosofien, der netop brugte begrebet logos. Begrebet bliver kød, det transcendentale skaberord menneskeliggøres. Det himmelske, den egentlige virkelighed, det hvorom ord ikke rækker, netop selve ordet bliver kød og tager bolig på jorden, i materien. Begrebernes begreb bliver, siger de kristne, menneskets frelse. Tidsperspektivet understreges også i Paulus berømte platonisk farvede udsagn i 1. Kor 13: ”Endnu ser vi i et spejl, i en gåde, men da skal vi se ansigt til ansigt”. Virkningshistorien er også her lang.

Det er frem for nogen Justin, der i det 2. årh. inkorporerer logoslæren i kristendommen, denne gør det muligt for de kristne teologer at anerkende sandhedsglimtene i den græske filosofi som stammende fra sandheden selv uden at opgive kristendommens eneret på hele sandheden.

Hos Augustin (ca. 400 e. Kr.), der var en ivrig Platon og Cicerolæser er ordet/logos både Kristus og Gud, den eneste der er væren i sig selv.

Gud og logos er af samme væsen og dermed eksisterer det ligesom Gud i sig selv. Vi - mennesket har del i dette væsen med skabelsen ved logos, men vi var ikke til før alting som Gud og logos var det. Vi kan erkende Gud via logos, men er ikke ligestillede. Logos er verdenssjælen, lyset som vi har del i med skabelsen og Jesus komme og just det er guddommeligt! Augustins fortjeneste i en kristen sammenhæng er netop, at han sammentænker – og nytænker - den kristne teologi med den græske filosofi, først og fremmest Platon.

I nadveren bliver deltagerne ikke blot rituelt delagtige i Kristi legeme og blod, som skænker syndernes forladelse – nyt liv, men i hele den kosmiske orden som bliver til idet ordet bliver kød.

I en dansk sammenhæng er det værd at fremhæve Grundtvig (hvis ry i klassiker kredse ikke er det bedste), der kommer med sit eget yderst originale bidrag til diskussionen om forholdet mellem ordet, ånden og historien, som han opfatter som det antropologiske grundforhold. Om Grundtvigs historiefilosofi kan man læse mange steder fx i Ole Vinds ”Grundtvigs historiefilosofi”, hans opfattelse af ordet/sproget behandles af fx Ejvind Larsen i ”Det levende Ord”, en udmærket almen introduktion fås i A.M. Allchins ”N.F.S. Grundtvig”.

Her skal citeres et par eksempler på Grundtvigs brug af ”Ordet”. Det er talen/røsten, der adskiller mennesket fra de umælende dyr, gennem ordet har mennesket adgang til en usynlig livskraft, som kun kendes i menneskets verden, jf. fx ”Menneskelivet er underligt”(nr. 137 i Højskolesangbogen):

”Underligst og af alt på jord  
er menneskerøsten i ørken  
med ord om, hvad intet øje så,  
men hvad dog har magten og styrken.

og

Menneske-ånden, det er et ord,  
som igen af os kan udgrunde,  
menneskelivet dog er dens værk  
med ordet i menneskemunde.

Sjæle og kroppe i tusindtal  
kan menneskeånden forbinde,  
dem gennemtrænge med ord som lyn,  
så alle de ét får i sinde.”

og

”Mennesket er i Guds billede skabt  
med levende ord på sin tunge,  
og derfor kan han mellem træ’r og dyr  
med guderne tale og sjunge”.

Det 1000 strofer store digt Havamaal fra 1866, består af to dele. Første del forsvarer ordet og ånden, mens anden del poetisk gennemskriver menneskets historie. Denne anden del indledes således:

”I Begyndelsen var Ordet,  
Evig født af Gud til Gud,  
Var med Al-magtskraft omgjordet,  
Gik med Liv i Røsten ud;  
Da med Røsten og dens Kræfter  
Skabtes Tiden, før og efter.

Nyt det var i Evigheden,  
Første Solopgang i Øst,  
Åndens Sværd udfor af Skeden,  
Aandens Lys er Ordets røst,  
Røsten Ordet forudsætter,  
Ordets Frugt er Aandsidrætter.

Datter Røsten er og Moder,  
”Erret” før og efter ”Bliv!”  
Ordet selv har ingen Broder,  
Røst er Aandens Venneviv,  
Deres Æt, med Lyn og Torden,  
Kaldes Himmelen og Jorden.

Uden Ordet gennem Røsten  
Blev ej Ting, ej Daad og Dyd,  
Hverken Vesten eller Østen,  
Hverken Norden eller Syd,  
Hverken Engle eller Sole,  
Kirker, Stater eller Skoler”.

Uden ”det levende ord” er mennesket ifølge Grundtvig ”en Abekat”, stum, uden udvikling, uden historie. Forholdet mellem sanserne og ånden, mellem det synlige og det usynlige, beskæftiger

Grundtvig hele livet, selv om hans udgangspunkt som kristen naturligvis er, at det synlige kommer af det usynlige(mange perspektivrige sammenligninger med både nutidens managementtænkningens fokusering på det synlige og grundtvigianeren Bertel Haarders kompetencetænkning kunne inddrages).

Aktuelt er det værd at notere sig den nylige debat involverende Paven og nogle muslimer. Den lærde pave Benedikt stillede i en forelæsning spørgsmålstejn ved, om der findes et tilsvarende fornuftsmæssigt gudsbegreb i Islam som der ifølge ham eksisterer i kristendommens logosbegreb. Dette skabte som bekendt vrede og en del opstand og endte med en beklagelse fra Pavens side, men ikke en undskyldning(jf. også dialogen mellem J.Habermas og kardinal Ratzinger(Benedikt)). Logos er således ikke blot et begreb, der hører fortiden til, det er omdiskuteret emne, der til stadighed stiller spørgsmål og volder diverse problemer - eller er det snak? Luthers kritik af logotænkningen kommer også frem i de berømte diskussioner med Erasmus. Men her er temaet perspektiveret til etikken og menneskeopfattelsen. Kan guden dybest set overhovedet forstås eller er troen kun paradoksal, har Paulus ret i, at det at forstå det gode, bestemt ikke er det samme som at gøre det?

Kritikken af logotænkningen er i nyere tid med stor styrke fremført af J. Derrida og hans elever. Han kalder logotænkningen for nærværsmetafysik og logocentrisme. Talen står, hævder Derrida, ikke tanken nærmere end skriften gør det, skriften er ikke en erstatning for det mundtlige ord. Logocentrisme er troen på "I begyndelsen var ordet", troen på at viden/fornuft har sin rod i et nu tabt "ursprog", der engang blev givet af guden/ideen/ånden/selvet til mennesker. Det gør verden til den skjulte guds manifestation, guden er den fraværende sandhed som det gælder om at nærme sig. Heraf kommer ifølge Derrida de for en vestlige kultur grundlæggende binære modsætninger: gud - menneske, åndelig - materiel, mand - kvinde, godt - ondt. Nærværet og identiteten fremhæves på bekostning af fraværet og forskellen. Derridas kritiske dekonstruktionsprojekt går blandt andet ud på at vise metafysikkens begrænsninger gennem analyse af de binære oppositioner og de deraf følgende hierarkier, fx i opfattelsen af kønnet(i en del af litteraturen tales der derfor om phallogocentrisme eller phallogocentrisme).

Materiale:

Platon: Phaidros(forskellige udgaver)

Johannesevangeliet kap. 1

1. Korinterbrev kap. 13

Augustins Bekendelser, særligt 7. bog afsnit 9 og 12.bog afsnit 15, Sankt Ansgars Forlag 1991.

Augustins Filosofiske dialoger, bind 1. Mod akademikerne, 3. bog 17,37 - 20,43, Anis 1999.

Baggrundslitteratur:

K. Friis Johansen: Den europæiske filosofis historie bd. 1, Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1998

Leif Grane: Kirken i historien, Gyldendal 1973. Her kan også findes tekster.

Tidsforbrug? 6-7 moduler af 60 minutters varighed.

I græske templer var der som bekendt billeder og statuer af guderne, billeder og statuer som guderne tog bolig i og som derfor var centrale i kulten, de menneskelignende kultstatuer er en slags mellemlid mellem guder og mennesker, de gør det rituelt ud for det, de forestiller/fremstiller. De repræsenterer guden/det guddommelige, gør det usynlige og fraværende synligt og nærværende. Med andre ord er det ikke informative billeder/statuer, selv om der naturligvis kan hentes masser af information ud af dem (fx af kunsthistorisk art).

Det er, i følge Jean-Pierre Vernant, Platon, der grundlægger vores opfattelse af, hvad et billede er. I Tiende Bog i Staten diskuteres det, hvad efterligning/mimesis og dermed et billede er. Udgangspunktet i dialogen er fremstillingen af en seng: ”Der bliver altså tre slags af disse senge: den ene er den, som findes i forholdenes egentlige natur, den som vi vel kan sige at Gud har skabt. Eller hvem skulle ellers have gjort det? Ingen anden, sagde han. Og den anden er den som snedkeren har forfærdiget. Ja, sagde han. Og så er der en, som maleren har formet; ikke sandt? Ja, lad os sige det. Altså maler, sengemager, Gud – det er tre, som står for hver sin af de tre slags senge. Ja, det er tre.” Og lidt senere om maleren: ”Mener du, at han i hvert enkelt tilfælde prøver at efterligne selve det, som findes i tingenes natur, eller frembringernes (her snedkerens) arbejder? Frembringernes arbejder”. Og der spørges til, hvordan malerkunsten er indrettet: ”På at efterligne det, som er, eller det, som tager sig ud, sådan som det tager sig ud? Er den en efterligning af en forestilling eller af noget virkeligt? Af en forestilling, sagde han.” (Staten 10. bog, 596 D – 597 D).

Platon foretog sit opgør med den eksisterende græske kultur for at skaffe rum for filosofien, der skulle være den nye erkendelsesform, som kan erkende det værende. Myter og også billeder kan som bekendt bedrage og er altså ikke i egentlig forstand sande. Billedet er ikke genstanden eller handlingen og dermed sandt eller falsk, men en blot en efterligning af en forestilling, der igen ikke er det virkelige.

De religiøse billeder/statuer er som nævnt som regel udtryk for en før-platonisk billedopfattelse, vægten ligger på funktionen ikke på lighed med det repræsenterede. Billedet/statuen er ikke bedre, jo mere det ligner det afbildede og dårligere jo fjernere fra originalen. Folk kendte deres guder gennem statuerne og særligt gennem kultstatuerne og fortalte myter, ikke gennem helligskrifter, dogmer og en hierarkisk kirke. Derfor var der store lokale forskelle: lokale myter, riter og kulte. Billeder og myter er sådan set antikkens teologi og forsynede tilhængerne med midlerne til at genkende og tænke på deres guder. Når en pilgrim tog til et tempel for at få et orakelsvar eller blive helbredt, var det gudens udseende/anskuelse han genkendte og det var kultstatuens skiftende udseende han fortolkede som guddommelige signaler. På en måde er det vel Platon, der filosofisk gør guderne abstrakte og transcendent, selv om det i grunden var den jødiske, lidenskabelige Jahve, der oprindeligt var det.

I den jødiske tradition er det nemlig anderledes, her opprioriteres netop ikke form og anskuelse, men intensitet og inderlighed, den jødiske gud er én og uanskelig, uden form (jf. billedforbuddet). Man er snarere rettet mod det kommende og det foranderlige end mod det værende og det stabile (jf. Messiasforestillingerne og eskatologiens centrale rolle). Det synlige er et tegn/et symbol på det usynlige, et menneskes værd er noget indre, og det ydre har kun værdi for så vidt det er et udtryk for noget indre, i grunden er det ydre et symbol. Det vigtigste symbol bliver lyset – det første gud skaber - og ikke formen.

Som bekendt er der i den kristne tradition diskussion om opfattelsen og betydningen af billeder. En diskussion, der både udspringer af religionens oprindelse i jødedommen og af den hellenistiske verdens brug af billeder til kultiske formål.

Intentionen i de kristne billeder er grundlæggende præget af jødisk tænkning og dermed i grunden antinaturalistisk. Den kristne gud kendes først og fremmest gennem skrifter, der fortæller en hellig historie, der hævdes at finde sted i historien. Denne historie/fortælling(Frelseshistorien/Kristusmyten) er derfor i første omgang kun tilgængelig for de læsende. De kristne tekster skal forklares og udlægges via prædikener hørt af menigheden og gennem billeder, der ses af gudstjenestedeltagerne. Billederne bliver på mange måder til pædagogiske illustrationer(se fx mosaikkerne fra 400-tallet i Maria Maggiorekirken i Rom), de bliver flade og først og fremmest tegn på noget andet. Da gammeltestamentenes profetier jo ifølge de kristne går i opfyldelse i det nye testaments begivenheder, peger GT skjult frem mod NT, GT er ”skygger” eller præfigurationer af NT. Vestkirkens bygninger(primært af basilikatypen) og liturgi præges af denne tænkning, der kommer til at bestemme indretningen og udsmykningen af kirkerne frem til i dag – men det er delvist en anden historie.

For de kristne er etikken vigtigere end æstetikken. Det gode og det skønne hænger ikke uden videre sammen, det skønne tenderer i sine jordiske former mod at være lig med forfængelighed og overfladiskhed, ikke mindst fordi det skønne vækker begæret. I renæssancens kunst genopvækkes som bekendt den græske skønhedsopfattelse.

I østkirken bliver striden om, hvad et billede er, langvarig og får store konsekvenser. Her spiller billederne en afgørende rolle i gudstjenesten, de indgår i ikonostasen(billedvæggen i kultrummet), er bevægelige kultgenstande i processionser, står i hjemmenes ”skønne hjørne” og har sommetider mirakuløse egenskaber. Nogle ikoner har et fortællende indhold, andre er portrætter. Ikonerne er stiliserede, på sin vis anonyme gentagelser, de skal nemlig ikke illustrere en konkret virkelighed, men gennem deres symbolik fungere som en afspejling af den himmelske virkelighed. ”Ikonerne ser på os”, siger man.

Begrundelsen for østkirkens billedopfattelse og brug hentes i den gammeltestamentlige tanke om mennesket som et billede af gud(Gen 1) og i den nytestamentlige tanke om Kristus som guds billede – eikon (fx 2. Kor 4:4) og hans væsens udtrykte billede(Hebr 1:3), ved opstandelsen skal de kristne bære det himmelske menneskes billede, ligesom de nu bærer det jordiske menneskes billede(1 Kor 15:49). I en vis forstand er der altså i østkirken tale både om en førplatonisk billedopfattelse og om afvisning af at billedet blot er en efterligning.

Igen er det værd at minde om gammeleuropæeren (kalder J. Balling ham) Grundtvig og hans brug af disse temaer. I den berømte salme ”De levendes Land”(nr. 561 i Den Danske Salmebog), der handler om evighedsdrømmens narreværk, siges det, at netop når kunstens mimesis er allermest vellykket, er der grund til gråd, så kommer det Grundtvig andetsteds kalder ”Julesorgen”.

I strofe 5 – 6 står der:

” O skuffende drøm!

Du skinnende boble på tidernes strøm!

Forgæves dig skjalden med mund og med pen  
af glimrende skygger vil skabe igen.

Når skyggen er ligest, da hulker de små,  
Som stirrer derpå.

”Fortryllende drøm

Om evigheds-perlen i tidernes strøm!

Du gækker de arme, der søger omsonst,  
hvad hjertet begærer, i billede og kunst,  
så varigst de kalder, hvad sikkert forgår  
som timer og år.

Materiale:

Platon: Staten 10. Bog(uddrag), her er anvendt Hans Ræders oversættelse, Hans Reitzel 1961.

Mosaikbillederne i Maria Maggiore(skibet)

Ortodokse ikoner

Grundtvig: De levendes Land

Baggrundslitteratur:

J. Podemann Sørensen: Religionshistorien og dens kilder, København 2004

Dorte Jørgensen: Skønhed – en engel gik forbi, Univers, Århus 2006

Jas Elsner: Imperial Rome and Christian Triumph, Oxford University Press, Oxford 1998.

Tidsforbrug? 4 – 6 moduler á 60 minutter.

Jens Hestbech