

## Religion, hukommelse og viden –

Jan Assmann, med udblik til  
Durkheim, Rappaport og Augustin

HANS J. LUNDAGER JENSEN

ENGLISH ABSTRACT: *The German Egyptologist Jan Assmann's concept of 'cultural memory' may become central for the study of religion. It is relevant for understanding the transformation from oral forms of religion to forms where writing is an essential part. It is equally relevant as a way of emphasizing the significance of memory as an essential theme in a general theory of religion. The article discusses Assmann's use of Maurice Halbwachs and proposes seeing Assmann's theory as a reformulation of insights that go back to Emile Durkheim and which can be found also in Roy A. Rappaport's theory of ritual. Finally the article proposes, via a reference to St. Augustine's concept of memoria, broadening the theme of 'memory' to 'knowledge'.*

DANSK RESUMÉ: *Den tyske egyptolog Jan Assmanns begreb om den 'kulturelle hukommelse' kan blive centralt for religionsvidenskaben. Dels er det relevant for den religionshistoriske forståelse af overgangen fra mundtlige religionsformer til former, hvor skriftligheden indgår som en essentiel del. Dels bidrager det til en understregning af hukommelsen som et essentielt tema i en generel religionsteori. Artiklen diskuterer Assmanns brug af Maurice Halbwachs og foreslår at se Assmanns teori som en reformulering af indsigter, der går tilbage til Emile Durkheim og som genfindes i fx Roy A. Rappaports ritualteori. Afslutningsvis foreslås via Augustins begreb om memoria at udvide temaet 'hukommelse' til temaet 'viden'.*

KEYWORDS: *Jan Assmann; Maurice Halbwachs; Emile Durkheim; Augustin and memoria; religion and cultural memory*

## Jan Assmann: egyptologiens nødvendighed for religionsvidenskaben

I Jochen Hörischs indtagende og instruktive oversigt over humanistisk-samfundsvidenskabelige teorier, *Theorie-Apotheke*, fra 2005<sup>1</sup> er den eneste forsker fra det nærorientalske felt (og en af de få, der overhovedet har med religionsvidenskab at gøre), der nævnes, egyptologen Jan Assmann. At det netop er Assmanns navn, der fanger interessen i en ellers meget bredt anlagt oversigt over alle teorier og ideologier, der har ben at gå på i de humanistiske afdelinger rundt om vestlige universiteter, overrasker ikke. Assmann har altid tænkt sit specialeområde sammen med generel kulturteori. Allerede hans stærkt læseværdige gennemgang af egyptisk religionshistorie, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur* fra 1984, indledes med en henvisning (s. 7) til den russiske kulturteoretiker og -semiotiker Jurij (engelsk: Yuri) Lotman og hans principielle statement: "Kultur er hukommelse". I den følgende artikel er det særligt temaet hukommelse, jeg vil tage i betragtning. Det står centralt i to af Assmanns artikelsamlinger med delvis overlappende indhold: *Das kulturelle Gedächtnis* (herefter: DkG) fra 1997 og *Religion und kulturelles Gedächtnis* (herefter: RkG) fra 2000.<sup>2</sup>

Assmann placerer sine egne problemstillinger inden for rammerne af den 'almene kulturteori', der strækker sig fra den tyske tænkning i 1700-tallet (Herder) og i 1800-tallet (bl.a. Marx og Nietzsche) til 1900-tallets kolossale udfoldelse af kulturstudier af alle slags, fra Sigmund Freud til René Girard, fra Max Weber til Clifford Geertz, fra Arnold Gehlen til Jack Goody (DkG 19). Han henter begreber og inspiration herfra til studiet af egyptisk religion på en måde, som ikke er sædvanlig i den historiske religionsvidenskab i det hele taget og slet ikke, hvad udforskningen af antikkens religioner angår. Dermed er baggrunden også sat for en mulig feedback-effekt. Religionshistorien kan begynde selv at blive en deltager i og leverandør til udviklingen af kulturteori. Det er én af grundene til Assmanns generelt humanistiske relevans, og det er en vigtig grund til, at Assmann efter min mening bør være et navn og en position, der indarbejdes også i dansk religionsvidenskab.

Før jeg kommer til artiklens tema, religion, hukommelse og viden, vil jeg dog anføre et parallelt tema i Assmanns forfatterskab, som religionsvidenskaben efter min mening også bør forholde sig til: overgangen fra én religionstype til en anden. I den måde, Assmann griber dette tema an på, er der, så vidt jeg kan se, dels en problematisk side, dels en side, der forekommer umiddelbart og indiskutabelt relevant.

Som sagt er Assmann først og fremmest egyptolog, og han har publiceret omfattende inden for egyptisk religionshistorie. Men han har også med- og indtænkt emner, der går langt ud over dette lærde område. Han har vakt opmærksomhed med sine studier af udviklingen (eller forandringen, om man vil) fra poly- til monoteisme i

1 'Apotek', fordi de mange teorier på hylden hver for sig har såvel gavnlige effekter som potentielt skadelige bivirkninger. Anmeldt af Lars Christiansen i Weekendavisen 24.6.2005.

2 Den sidstnævnte er oversat fra engelsk (Assmann 2005).

antikkens religioner i Middelhavsregionen. I denne udvikling, som Assmann ser som sammenfaldende med overgangen fra såkaldt 'primære religioner', dvs. religioner, der blev opfattet som en del af en given verdensorden og derfor slet ikke var bevidst som 'religioner', til såkaldt 'sekundære' religioner, dvs. religioner, der opleves som mulige betydningskonstruktioner, der kan vælges til eller fra. Det er med de sekundære religioner, at 'religion' overhovedet opstår som et særligt område. Religion har der sådan set været hele tiden; men den bliver først på et tidspunkt i historien bevist som et 'noget', der adskiller sig fra andre (kulturelle) foreteelser. Dermed opstår først muligheden for at bedømme religioner som sande og falske og dermed for at bedømme og sanktionere mennesker efter deres religiøse standpunkt. Det er med andre ord i og med, at den sekundære religionsform dukker op, at religion potentielt bliver et motiv for vold. At Assmann paradigmatisk udspiller denne overgang i afstanden mellem den traditionelle egyptiske religion (før og efter farao Akhnatons mislykkede monoteistiske revolution i 1300-tallet f.v.t.) som eksempel på primær religion og israelitisk religion som eksempel på sekundær religion, har i særlig grad bidraget til Assmanns indtog i den offentlige kulturdebat.<sup>3</sup> Den israelitiske religions tilblivelse som sekundær religion forbinder Assmann – i forlængelse af Freud – med Moses og taler om "die mosaische Unterscheidung", "den mosaiske skelnen".

Også selv om der ikke vil være plads i denne artikel til en grundigere drøftelse af denne side af Assmanns oeuvre, vil jeg alligevel opholde mig kort ved den. Problemstillingen 'overgangen fra polyteisme til monoteisme' har en smal og en bredere dimension. Den smalle angår datering og forståelse af monoteismens første opdukken i den vestlige religionshistorie, fra Egypten til Israel. Tesen er klart sammenfattet i bogen *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* fra 2003. Assmann negligerer bevidst den sondring mellem monolatri (dyrkelse af én gud) og monoteisme, som den gammeltestamentlige forskning normalt (og med rette, efter min mening) insisterer på.<sup>4</sup> Den israelitiske (eller gammeltestamentlige) religion hører i sin 'mellembrede' kontekst<sup>5</sup> hjemme i Nærøstens og Middelhavsområdets religionshistorie. Her sker der en gradvis udvikling af 'monoteisme', og den israelitiske religion er en del af processen, ikke dens endemål. 'Monoteisme' er i øvrigt et senere begreb og ikke så enkelt at definere. Da Assmann som sagt (og ikke specielt originalt, må man nok tilføje) associerer

- 3 Ud over Hörichs teori-apotek (s. 207f) kan man i dansk sammenhæng læse Naja Bentzen, "Blodspor", i *Weekendavisen* 10.2.2006; Lars Christiansen, "Monoteisme har fanden skabt", *Berlingske Tidende* 19.3.2007 (interview med Assmann – den dramatiske overskrift er ikke dækkende for Assmanns udsagn).
- 4 Jf. den kritik fra en række gammeltestamentlige forskere fra det tyske sprogum, som Assmann meget fortjenstfuld har optrykt bagerst i bogen.
- 5 Den 'mellembrede' kontekst skal her forstås som en midterposition mellem en 'smal' kontekst, som er den israelitisk/gammeltestamentlige religion i den nærorientalske og mediterrane kontekst i sin samtid, dvs. 1. årt. f.v.t., og en 'bred' kontekst, der er den globale religionshistorie fra kulturernes oprindelse til nutiden. Alle tre kontekster er relevante for forståelse af israelitisk religion, selv om det traditionelt er den smalle, der har holdt det helt overvejende flertal af professionelle gammeltestamentlere beskæftiget. Heraf disses relativt beskedne relevans for en almen religionshistorie og deres næsten totale irrelevant for en generel kulturteori, netop i modsætning til Assmann.

monoteisme med voldelighed, og da han forbinder indførelsen af monoteisme med den israelitiske religion, bliver slutningen uundgåelig, at det er den israelitiske religion, der er det historiske ophav til voldelig religion, i det mindste i den vestlige verden. På den måde bliver den historiske genealogi til en årsagskæde, der kan spore angrebet på World Trade Center i 2001 tilbage til den 'mosaiske' nyskabelse. Hvilken typisk kritisk indvending Assmann herefter må forholde sig til, kræver det ikke megen fantasi at forestille sig. Assmann bekymrer sig, efter min mening, for lidt om, hvorvidt der faktisk findes en regulær monoteisme i Det Gamle Testamente, eller om det, der gerne identificeres således, snarere er former for monolatri, som den gammeltestamentlige videnskabs konsensus mener, eller om det, han diagnosticerer som monoteisme, findes i en bestemt teo-ideologisk strømning (i så fald i deuteronomismen), som først eftertiden har kunnet gøre til indbegreb af og centrum i Det Gamle Testamente. Det afgørende for Assmann er, at muligheden for at skelne mellem sand religion og falsk religion overføres til det socialt-etniske område, hvor det fører til inklusion af de rettroende og eksklusion af, for ikke at tale om drab på, de vantro, som i Ex 32. Fortællingen om levitternes drab på guldkalvedanserne er Assmanns ofte fremhævede referenstekst. På denne måde iscenesætter Assmann sin historisk-empiriske problematik som en ny bane, hvor modernister og postmodernister, monoteister med andre mono-tænkere og polyteister med andre poly-tænkere, endnu engang kan få lov til at udspille det samme drama.<sup>6</sup>

Lige netop denne gestaltning af religionshistorien har muligvis ikke megen fremtid for sig i akademisk forskning. Men det bør ikke skjule, at Assmanns mere overordnede problemstilling, overgangen fra bestemte religionstyper til andre og senere, er et relevant og negligeret emne i disciplinen religionshistorie. Denne akademiske disciplins moderne former har alt for ofte undladt at drive religionens historie, og den har haft problemer selv med de enkelte religioners historie. Assmann derimod har ingen problemer med at lægge sig i forlængelse af Karl Jaspers' begreb om 'aksetid'.<sup>7</sup> Med 'aksetiden' mente Jaspers den periode i det sidste årtusind f.v.t., som førte fra naturrelaterede og polyteistiske religioner til social- og erkendelsesrelaterede, monoteistiske religioner. For Assmann skal forandringen ikke som hos Jasper forklares med henvisning til de store, kreative enere (Zarathustra, Kong Fuzi, Buddha, Moses, Platon...) og disses mirakuløse og (omtrentlig) samtidige opdagelse af det transcendent. Dels var samtidigheden ikke så slående endda (Zarathustra er siden Jasper blevet dateret tidligere, nemlig til slutningen af 2. årt. f.v.t.), dels vil Assmann, mere plausibelt, forstå bruddet som en transformation, der blev muliggjort og foranlediget af etableringen af bureaukratiske stater og skriftsprogets oprindelse, der betingede, at religionens hovedmedium blev flyttet fra ritual til skrift. Assmann kritiserer Jasper for at have overset skriftens centrale rolle, dvs. at skrift som sådan var afgørende for de religiøse omvælt-

6 Jf. Hörisch 2004, 209f, der nærmest holder med poly'erne imod mono'erne, men med måde.

7 Ideen fremsatte Jaspers i *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* fra 1949; den blev videreudviklet i Eisenstadt, ed., 1986.

ninger. Religionshistoriske transformationer er uden tvivl generelt, og i dette tilfælde med sikkerhed, sammenvævet med teknologiske, herunder navnlig informationsteknologiske, og sociale nybrud. For skrift *er* informationsteknologi og implicerer de bestemte sociale rammer, skriften først kunne opstå og traderes i, nemlig i statslige institutioner.<sup>8</sup> Assmann fremhæver til gengæld også, at skriftlighed som sådan kan overbetones (DkG 24f. 290f; RkG 54).<sup>9</sup> Det er ikke skriftligheden i sig selv, der skaber nye religionsformer, men omgangen med skriften. Det vil direkte sige skriftlig kanonisering af bestemte tekster og det, der deraf følger, nemlig en mulighed og et behov for fortolkning, der også udfolder sig ved hjælp af skriftlighed. I forhold til en rent mundtlig trading skaber kanonisering dermed på samme tid en forenkling og en ny mangfoldighed: forenkling, fordi mængden og identiteten af de autoritative tekster bliver lagt fast, og en ny mangfoldighed, fordi disse trækker nye og konkurrerende fortolkninger med sig (DkG 93-103; RkG 56).

Begrebet *evolution* er via biologien og kognitionsforskningen kommet tilbage i kulturteorien og dermed i religionshistorien. Det rækker derfor ikke længere at rangere religioner op ved siden af hinanden som selvberoende, autonome betydningsrum, der nok hver for sig har en historie, men en historie, der kun er denne religions og ingen andens. Dels krydsbefrugter religioner som bekendt hinanden ved, hvad man kunne fristes til at kalde 'lateral mem-udveksling'.<sup>10</sup> Dels er religioner i den grad indvævet med kulturens øvrige dimensioner og dermed med kulturens forviklethed med teknologi (hvad mennesker kan gøre med naturen) og med sociologi (hvordan mennesker organiserer sig i grupper og fordeler goder), at religioner transformerer sig analogt med resten af kulturen. Fx kan man antage, at middelalderbuddhisme på væsentlige punkter er nærmere beslægtet med middelalderkristendom, end de hver for sig er med deres respektive arkaiske udspring i hhv. vedaerne og Det Gamle Testamente. Kulturel evolution og skriftlighed: Dette er to uomgængelige forhold, som religionshistorien må medreflektere, og hvor den bør tage ved lære af Jan Assmann.

## Erindring, hukommelse: fra Halbwachs til Assmann

Assmanns principielle relevans for religionsvidenskaben ligger imidlertid også og ikke mindst et andet sted. For hvis kultur er hukommelse, som Assmann citerede Lotman for, og hvis (som jeg her tager for givet) religion er kultur (i betydningen afgrænselige symbolske systemer), så er religion naturligvis hukommelse. I det omfang en religion

8 Ingen skriftlighed uden uddannelse og institutioner, der beskæftiger og lønner skriftkyndige.

9 Som eksempel på overbetoning af skriften henviser Assmann ud over Jack Goody og Niklas Luhmann også til Eric A. Havelock (kritisk hertil DkG 259-64: Havelock ville forbinde det græske alfabet med evnen til abstraktion; men dermed gøres det græske mirakel mere mirakuløst, end det fortjener, for også konsonantskrift som fx den egyptiske er udtryk for en abstraktion).

10 Analogt til den laterale gen-udveksling blandt bakterier, der gør det umuligt her at tale om arter i streng forstand (Mayr 2001, 47f).

findes (eller har eksisteret), har den haft udstrækning i tid, og denne udstrækning i tid er det samme som, at den er blevet husket. Dette er muligvis logisk trivielt, men ikke faktisk trivielt. 'Hukommelse' har ikke været noget fremtrædende tema i dansk religionsvidenskab, og i det omfang hukommelse er blevet medtænkt, har det formentlig primært været i den kognitive retning.<sup>11</sup> Assmann peger dermed på et område, der trænger til en særlig opmærksomhed.

Assmann fremhæver ofte, at han henter sit udgangspunkt i den franske sociolog Maurice Halbwachs, der udmøntede begrebet 'mémoire collective'. Selve begrebet 'mémoire' gengiver Assmann i nogle sammenhænge som 'Gedächtnis', i andre som 'Erinnerung', og det synes at dække et betydningsfelt, der på dansk kan omskrives med begreber som 'hukommelse', 'erindring', 'minde'. Af en grund, som jeg vil vende tilbage til nedenfor, vælger jeg her at gengive sagen med ordet 'hukommelse'.

Maurice Halbwachs (1877-1945), der altså introducerede begrebet om kollektiv hukommelse, var fransk sociolog og Durkheim-elev. Som Assmann med rette fremhæver, er det lidt paradoksalt, at Halbwachs som én af hukommelsens teoretikere selv kom delvis i glemmebogen (DkG 45 – selv om Assmanns værk altså har trukket ham ud af den igen.)<sup>12</sup> Halbwachs skelnede mellem strengt individuel og kollektiv hukommelse. Hukommelse i egentlig forstand er kollektiv, for selvom hukommelse kun 'findes' i biologiske individer, er hukommelsens indhold bestemt af de talrige kollektive sammenhænge, som individet indgår i. For Halbwachs er 'mennesket aldrig alene' (jf. Coser 1992, 23). Mennesker tilhører grupper: familie, sted, uddannelse, arbejdsplads og profession, nation, måske religiøs retning, politisk parti etc. og får sine forståelsesrammer, ja sin fornuft<sup>13</sup>, i kraft af sin delagtighed i disse grupper. Det, der kommer ind i hukommelsen, og det, der bringes frem fra den igen, sker i interaktion med andre mennesker (Halbwachs 1992, 38). Grupper består af individer; men grupper er også mere end summen af de individer, der udgør dem, for dels har mange grupper en eksistens i tid, der går ud over (undertiden langt ud over) en generations levetid, dels kan intet individ rumme den samlede mængde af information, som gruppen som helhed kan omfatte. Det, der definerer gruppen, er det, gruppen 'ved', og det er det, Halbwachs bestemmer som dens fælles hukommelse. Det vil også sige, at grupper opretholder sig ved fælles erindring, og at de vil gå i opløsning, når den fælles erindring går tabt.

11 Fx Lisdorf 2005, med reference til Harvey Whitehouse, men ikke til Assmann og hans humanistisk-sociologiske tradition.

12 Halbwachs vigtigste værker er *Les cadres sociaux de la mémoire*, 1926; *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte; étude de mémoire collective*, 1941, og den posthume *La mémoire collective*, 1950 (tekstkritisk nyudgave ved Gérard Namer 1997 på Éditions Alban Michel); et nyttigt engelsk uddrag er Halbwachs 1992. De følgende bemærkninger om Halbwachs funderer sig ikke på en grundig og selvstændig læsning af Halbwachs, men primært på Assmanns kortfattede redegørelser.

13 At ikke kun forstandens indhold, men dens form ('tankens skeletter'), altså forstandskategorier som tid, rum, kausalitet osv., er kollektiv (alle mennesker har dem), og at den havde dannet sig som abstraktioner af individernes erfaringer med deres liv med hinanden i den elementære religion, var den 'stærkeste', dvs. den mindst trivielle (eller mest vilde), af Durkheims teser i hans *Formes élémentaires*.

Halbwachs vil derfor fraskrive individet som rent biologisk individ hukommelse i nogen meningsfuld forstand. Individet minus dets tilhørsforhold til grupper, altså det virkeligt isolerede individ, er det *sovende* individ. Det, der for den sovende svarer til det vågne (og kollektiverede) individs hukommelse, er hans eller hendes drømme, der ikke er sand hukommelse, men kun fragmenter af hukommelse. For at kunne huske rigtigt må individet være i stand til at ræsonnere og sammenligne, og altså, ikke mindst, være vågen (Halbwachs 1992, 41).

Begrebet om en kollektiv hukommelse kan derfor forekomme at være en pleonasme. Men Halbwachs skelnede mellem kollektiv hukommelse og 'historie'. Den kollektive hukommelse består i det, der er i en gruppes medlemmers (biologisk baserede) bevidstheder på et givet tidspunkt. Råmaterialet er individuelle oplevelser, der er blevet selekteret til at blive bevaret, fordi de gav og giver mening til individet i dets liv i de grupper, det tilhører. Den kollektive hukommelse opretholdes også af individets omgang med andre mennesker, og hvis den gruppe ophører, som gav det erindrede mening og funktion, risikerer dette selv at blegne og forsvinde. Tid, gruppe og mening hører her sammen: Kollektiv hukommelse deles af et antal mennesker, for hvem den er meningsfuld. Den former det, der huskes, i overensstemmelse med det, der giver mening for dem, der husker.

Den kollektive hukommelse er 'rekonstruktiv' (DkG 41f), for den husker ikke for fortidens skyld, men for nutidens. Dens kriterium er ikke, om det, der huskes, virkeligt fandt sted på et bestemt sted og et bestemt tidspunkt, men om det giver relevans og sammenhæng for den, der husker. Og fordi den findes i og opretholdes af kødelige mennesker og biologiske hukommelser, er den i sagens natur forgængelig. Den rent individuelle lagring, der sker i en hjerne, holder kun til senest denne hjernes død. I modsætning hertil står *historien*, som Halbwachs så den (jf. DkG 42-45). Historien er formidlet af skrift. Den skelner i princippet ikke mellem vigtigt og uvigtigt for bestemte grupper, for den er organiseret efter et abstrakt sandhedskriterium, der er principielt forskelligt fra et menings- og relevanskriterium. Historien husker, selvom alle levende mennesker i en generation evt. måtte finde det huskede kedsommeligt, irrelevant eller politisk ubekvemt. Historien er organiseret if. kronologi, dvs. efter et abstrakt skema; og den forvaltes af professionelle enkeltindivider, ikke af funktionelle grupper (jf. sammenfatningen i Coser 1992, 23f). Vi får hermed en art trehed med den kollektive hukommelse i midten omgivet af to ekstremer: på den ene side det sovende individs drøm og på den anden side den professionelle historikers abstrakte, skriftlige og dermed altid vågne registrering af begivenheder.

Assmann bygger som sagt på Halbwachs, men ved kritisk at etablere en ny kategori: den kulturelle hukommelse. Halbwachs kritiseres for at undervurdere skriftligheden, for skrift er ikke blevet brugt til faghistorisk registrering af begivenheder alene. Assmann indfører en ny sontring ved inden for rammerne af Halbwachs' kollektive hukommelse at sondre imellem to former: *kommunikativ* hukommelse og *kulturel* hukommelse (DkG 48-56). Den kommunikative hukommelse har omtrent det indhold, som gjaldt for Halbwachs' kollektive hukommelse, mens den kulturelle hukommelse op-



samler nogle specifikke træk, der gør, at den kan placeres halvvejs mellem den kommunikative hukommelse og historien i Halbwachs' forstand. Den kulturelle hukommelse bæres af en særlig gruppe af mennesker, dvs. den forudsætter en arbejdsdeling, der ikke er nødvendig for den kommunikative. Dens indhold er ikke erfaringer og begivenheder i en gruppes fortid inden for tidsrummet af nogle generationer, men absolutte begyndelser i en mytisk urtid. Mens den kommunikative hukommelse er informativ og lever i den dagligsproglige, hyppige og uformelle udveksling, opretholdes den kulturelle hukommelse typisk ved begivenheder på fastlagte tidspunkter, i form af ritualer og ceremonier. Og hvor den kommunikative hukommelse sker som udsagn, rygter og individuelle erindringer, objektiveres og eksternaliseres den kulturelle hukommelse i ydre medier: billeder, monumentalbyggeri, indskrifter, dragter, ceremonielle regler osv. (DkG 22).

Assmann har ikke selv skematiseret sin revision af Halbwachs' treleddede opstilling; men den forekommer ligetil. De to yderpunkter, hhv. den rent individuelle førhukommelse på den ene side og den professionelle historie på den anden side, omgiver nu ikke blot én kategori, kollektiv hukommelse, men to former for kollektiv hukommelse. Den ene af disse, den kommunikative hukommelse, bevarer sin nærhed til den biologiske fundering, for den trives i spontan samtale. Den anden form, den kulturelle hukommelse, udmærker sig ved sin trang til objektivering, hvortil på et tidspunkt kommer skriften, der viser sig anderledes versatil, kompleks og vægtløs end andre former for ekstern og materiel fiksering, såsom præstedragter, kongekroner, vægmalerier og monumentalbyggerier. Dermed formidler skriften til den rent skriftbaserede historie, der har mistet forankringen i kroppen og biologien:

Halbwachs:	individuel	kollektiv		historie
Assmann:	(individuel)	kommunikativ	kulturel	(historie)
	hjerne	←————→		skrift

Det afgørende for fremkomsten af en kulturel hukommelse er altså ikke skrift i snævrere forstand. Det afgørende er derimod social kompleksitet, fremkomsten af arbejdsdeling, der skaber muligheden for bl.a. en særlig klasse af hukommelsesbærere. Men skriften bliver et naturligt redskab for denne klasse, ligesom den fra begyndelsen var det nødvendige redskab for udførelsen af denne klasses oprindeligt primære funktion som distributører af materielt overskud i Mesopotamien (hvor skriften opstod som et administrativt redskab) eller som i Egypten som funktionærer for udøvelse af statslig repræsentation (DkG 169. 268; jf. Assmann 2000, 62.).

Skriftens tilkomst betød som sagt muligheden for en kulturel evolution. Med klassen af hukommelsesbærere var der allerede givet muligheden for at fikse bestemte



betydnings-elementer som kanoniske; det vediske tekstkorpus blev traderet mundtligt af klassen af brahmaner (DkG 94). Men skriftliggørelsen af de kanoniserede tekster fremmede dannelsen af en fortolkningspraksis, der hidtil havde været ukendt. I Nærorientens højkulturer, først og fremmest i Egypten og Mesopotamien, opstod der med skriften også muligheden for en hukommelseskultur, der endnu intet 'historisk' (i betydningen af historievidenskabeligt, eller noget der ligner) havde over sig, men som alligevel betød, at der kunne huskes på ganske andre betingelser end i de mere eller mindre spontane eller uformelle grupper, som Halbwachs forestillede sig. Skriften tilhørte oprindeligt en bestemt samfundsklasse, der først i kraft af denne kunne danne sig, en klasse af huskekunstnere, administratorer, skriftkloge, lærde, præsteskaber, der i kraft af deres adgang til det særlige hukommelseslager havde magt over et særligt forråd af information. Denne klasse var imidlertid betinget af dannelsen af en stat, lige som staten var afhængig af skriverklassen (RkG 102). Dermed opstår også de statslige religionsformer med deres templer, præsteskaber, nedskrevne myter, hymner, klagesange, dødebøger etc., dvs. det, der for nutiden er kommet til at stå som nærorientalsk religion i dens forskellige former som egyptisk, mesopotamisk, hittitisk osv. Ikke-skriftbaserede religionsformer derimod, 'folkereligioner' eller 'folkereligiositet', der har været båret af en ren kommunikativ hukommelse, er kun aflæselige som arkæologiske fund eller som indirekte symptomer og henvisninger i elitens skrifter. Skriften er altså afgørende for tilblivelsen af de ældste dokumenterede former for religion, egyptisk og mesopotamisk – som sagt ikke ved at skriften i sig selv har givet anstød til at danne en ny form for religion, men fordi skrift og institutionel evolution tilsammen har dannet et nyt kulturelt faktum.

## Assmann og Durkheim

Denne rekonstruktion af fremkomsten af en kulturel hukommelse og overgangen fra en før-skriftlig til en skriftlig religionsform virker plausibel, for mig at se. Som sagt placerer Assmann sin rekonstruktion af dette afgørende snit i religionshistorien inden for rammerne af en kulturteori. Dertil hører Halbwachs ganske vist ikke if. Assmann; Halbwachs begreb om hukommelse var bundet til det sociologiske begreb om en gruppe, og han havde dermed ikke taget skridtet fra en mere begrænset sociologi til en mere omfattende kulturteori (DkG 46). At Assmann vurderer Halbwachs på denne måde, overrasker, for man kan formentlig omvendt antage, at Halbwachs ikke ville have set nogen afgørende forskel, dvs. at han kunne have set summen af gruppernes hukommelse i en given kronotop (altså sammenfaldet mellem et bestemt rum og en bestemt tid) som identisk med denne kronotops 'kultur'. Men Assmanns vurdering kan skyldes, at han, trods sin fuldt berettigede og anbefalelsesværdige generindring af Halbwachs, undervurderer potentialet i dennes hukommelsesteori. Et symptom herpå er et påfaldende fravær hos Assmann: Emile Durkheims. For Durkheims anliggende i den sidste del af hans forfatterskab, det der inkluderer hans religionssociologi

og hovedværket *Les formes élémentaires de la vie religieuse* fra 1912, var netop 'kultur' – også selv om han ikke brugte dette begreb og i stedet talte om 'samfund' (*société*) og 'repræsentationer', hvilket vil sige betydningsmæssige mindstedele, nogenlunde svarende til fx 'memer'. Den sene Durkheim var kulturteoretiker i nutidig forstand (jf. Parsons 1974, lix-lxi; Smith & Alexander 2005, 11f).

Assmanns undladelse af at inddrage Durkheim er påfaldende, fordi Halbwachs i Assmanns egen fremstilling netop fremtræder som en klassisk Durkheimianer. Hukommelsens fundering i gruppen er fx typisk durkheimiansk. If. Coser (1992, 25) ville Halbwachs fylde et åbent hul i Durkheims klassiske, elementære model ud. For Durkheim var de effervescente forsamlingssteder det elementære sted, hvor den fælles bevidsthed blev formet og opretholdt. Forsamlingen forholdt sig til dagligdagens spredning, som det hellige forholdt sig til det profane, og som religion forholdt sig til økonomi. Men hvad bandt da en gruppes individer sammen i de lange perioder af liv i det profane, dvs. i det daglige liv, der var domineret af arbejdet med den blotte selvopretholdelse? For Durkheim var dette liv også den periode, hvor svækkelsen af den fælles bevidsthed fandt sted, og som nødvendiggjorde repetitionen af den effervescente erfaring. Men for Halbwachs kunne den fælles hukommelse sikre gruppens konsistens over tid.

For Assmann at se gik Halbwachs for vidt, når han hypotetiserede gruppen til subjekt for hukommelsen og skabte begreber om 'gruppelukkelse' og 'nationens hukommelse' (DKG 36). Men her fulgte Halbwachs den samme dialektik, som Durkheim havde brugt i *Formes élémentaires*. Dette er ikke naive tingsliggørelser af rent sproglige konstruktioner. Den sene, 'idealistiske' Durkheim antog, at kulturer faktisk har en eksistens *sui generis*; de eksisterer, er 'ting', i den forstand, at disse dannelser i praksis kan beskrives som selvstændige størrelser, og mere præcist, og provokerende, som organismer. De udveksler med biologiske individer i en fælles co-evolution, hvor individerne (eller nærmere bestemt disses hjerner) giver husly til kulturen, der til gengæld yder individerne den uvurderlige hjælp at muliggøre kollektiv fornuft og kollektive normer. Halbwachs forekommer mig her at ligge på linje med Durkheim.

Fraværet af Durkheim er mærkbart i nogle af de tilfælde, som Assmann fremhæver som eksempel på, hvordan den kollektive hukommelse fungerer i nærøstlige kulturer. Blandt flere ritualer nævner han det nyassyriske *sarsaru*-ritual (*sarsaru* er en særlig slags krukke til vand), der var beregnet på den assyriske konge Assurhaddon (600-tallet f.v.t.) og hans vasaller. Disse har været forsamlet i hovedstaden. Her har de gennemført et ritual, hvorunder de har drukket vand af *sarsaru*-krukken, og de har svoret ved gudinden Ishtar at ville støtte sønnen Assurbanipal som tronfølger. Men når de vender tilbage til deres respektive residenser og begynder at spise brød, risikerer de at glemme deres ed. Ritualets formål er at genopfriske vasallernes hukommelse. De skal derfor hjemme drikke vand af *sarsaru*-krukken og dermed komme den ed i hu, som de svor. Assmann ser helt rigtigt dette som en iscenesættelse af samspillet mellem det symbolske og det kropslige. Ved den oprindelige edsafleggelse er hukommelsen kommet ind i kroppen; men hvad der kommer let, går let.

Det behøver man ikke psykologi eller kultur- eller religionsteori for at forudsige, for det er den assyriske ritualtekst selv, der forudsiger det. En ed, der er afgivet, givetvis under et vist pres, militært, psykologisk, politisk, i en situation, hvor man er i hovedstaden og ikke i sin egen provins eller hos sin egen stamme, risikerer at forlade kroppen igen, når kroppen først er vel hjemme igen, blandt sine egne, i sin egen befæstede by, blandt sine egne bevæbnede stammekrigere, med mulige nye venner og alliancemuligheder. Ved at indtage noget, i dette tilfælde vand, håbes dette at fremkalde en association, så også det andet, eden, kommer tilbage. Man kan udvide Assmanns analyse og tilføje, at forholdet mellem krukkens vand og eden også er forholdet mellem det materielle og det immaterielle, det håndfaste og det vægtløse, det simple og det komplekse, det indeksikale og det symbolske. Disse sidste kategorier henter jeg fra Roy Rappaports ritualteori, der er lige relevante for ritualer fra hans eget etnografiske feltarbejde blandt New Guineas Maring-folk, den kristne nadver og altså dette nassyriske ritual (jf. Rappaport 1999 og min introduktion til Rappaport, Lundager Jensen 2003). Assmanns kulturelle hukommelse mødes her med Rappaports systemteoretiske og antropologiske ritualteori.

Assmann bruger dette eksempel til en vigtig sammenfatning: "Brede områder af det kulturelle liv, særligt hvad religion angår, har til opgave at holde en erindring levende, som ikke finder støtte i hverdagslivet. Religiøse riter er uden tvivl den ældste og mest oprindelige form for erindringer, der binder en gruppe sammen ['Bindungs-gedächtnisse']..." (RkG 22). Dette kunne Rappaport have skrevet.<sup>14</sup>

Assmann gør med fuld ret opmærksom på, at et ritual som dette, der er kollektivt og 'konnektivt', altså sammenbindende – for det binder vasallerne sammen til en gruppe, der har pålagt sig samme norm, nemlig at støtte Assurbanipal i de tronstridigheder, der uden tvivl vil udløses af Assurhaddons død (for erfaringen siger, at sådan foregår det ved assyriske tronskifter) – anskueliggør indholdet i de engelske ord *remembering* og *re-collecting*. Rituallet bringer de adskilte lemmer, de enkelte vasaller, sammen igen, her ikke fysisk, men mentalt, ved at (søge at) fastholde en fælles bevidsthed i dem. Her er der uden tvivl formuleret noget så essentielt ved fænomenet religion, at det næsten vil være overflødigt at nævnte den kendte og mulige etymologi af selve ordet 'religio', der just er 'sammenbinding'.

Men dette scenarie er ikke kun også Rappaports,<sup>15</sup> det er også klassisk Durkheimsk. For svingningen mellem samling og spredning, hukommelse og glemsel, er netop den

14 Religionsteori vil i dette tilfælde altså ikke sige at forklare et fænomen, fx et ritual, ved at rekonstruere og forklare en årsagsforbindelse, der er 'ydre' eller uerkendt for fænomenet, hhv. for de mennesker, der er fænomenets umiddelbare ophav. Den assyriske skriver og hans chefer har vidst tilstrækkeligt om den biologisk baserede hukommelses robusthed eller mangel på samme. Religionsteori består i dette eksempel derimod i at tage ved lære af det religiøse fænomen og generalisere ud fra det. Det konkrete ritual er altså altid allerede indirekte et bidrag til en generel ritualteori.

15 Rappaport ville tillige have understreget den normative forpligtelse, medlemmerne synligt og ubestrideligt har pådraget sig ved at deltage i ritualet; den synlige indtagelse af vand har gjort det sværere at lyve sig fra sin forpligtelse, uanset hvad vasallerne måtte have tænkt i deres stille sind. 'Hukommelse' er en nødvendig, men ikke en tilstrækkelig kategori.

grundakse, Durkheim byggede hele sin religionsteori op over. Det hellige opstår i den forsamlede gruppe, der sætter repræsentationer (forestillinger, normer, fortællinger) i omløb, der bliver fælles eje og fælles forpligtelse ved at blive tilegnet af hver enkelt deltager, hver enkelt medlem. Og det er denne fælles fond af repræsentationer, der er 'samfundet', hvis mest oprindelige form, forud for arbejdsdeling og social specialisering var religion, if. Durkheims religionsteori. Religioner eksisterer, hvis deres bestemte repræsentationer bevares hen over tid og udskiftningen af de forgængelige individer, og hertil hører regelmæssige forsamlinger. Halbwachs havde uden tvivl ret i, at effervescente forsamlinger ikke var nødvendige for opretholdelse af enhver form for kollektiv hukommelse. Men Rappaport ville have givet Durkheim ret i, at netop religion overlever i kraft af forsamlingen, fordi dens indhold i særlig grad *ikke* støttes af dagligdagens erfaringer. Hvis *sarsaru*-ritualet, som jeg tror, kan læses som et arke-eksempel på kollektiv bevidsthed og på indbegrebet af religion if. Assmann, så har Assmann her genopdaget præcis den model, hvorover Durkheim byggede sin religions- og kulturteori. Men denne genopdagelse er så selv et eksempel på *re-membering*, der forudsætter en glemsel: af Durkheim.

På dette punkt er Assmanns fortjeneste altså ikke så meget at lære religionsvidenskaben noget nyt som at erindre den om noget, den ikke burde have glemt. Ikke mindst via Halbwachs er han kommet frem til at formulere et grundskema for religion, der gentager Durkheims, og Rappaports, for den sags skyld. Men det skyldes uden tvivl, at Assmann og Rappaport står i samme teori-tradition, hvis nærmere repræsentanter er forskellige udgaver af systemteori, for Assmanns vedkommende ud over Durkheim-eleven Halbwachs også Niklas Luhmann, for Rappaports vedkommende Gregory Bateson. Luhmanns systemteori går tilbage til Talcott Parsons, der introducerede Durkheim til amerikansk sociologi, og som forstod, at den sene Durkheims sociologi var en kulturteori. Men hvis man kan sige om Assmann, at han på dette det mest centrale punkt i sin religionsforståelse løber åbne døre ind (som man kan sige også om kognitionsforskeren Merlin Donald, jf. min artikel i *RvT* 51: Lundager Jensen 2008), kan man tilføje, at det overordnet set er vigtigere, at man løber ind af de rigtige åbne døre.

Under alle omstændigheder skal det med Parsons tilføjes, at Durkheim ikke nåede at få forbundet den elementære religion med religion i differentierede samfund (Parsons 1974, lxf), og allerede her kan man se, hvad der kunne bevæge Parsons eller fx en Clifford Geertz til at supplere Durkheim med Max Weber. Hvad den kronologisk ældste religion derimod angår, har Assmann med formuleringen af begrebet om kulturel hukommelse formuleret en forståelsesmodel, der af gode grunde er kompatibel med det fundamentale i Durkheims religionsteori.

## Erindring, hukommelse, *memoria* og viden

Igennem min redegørelse for Assmanns har jeg gennemgående brugt 'hukommelse' og kun, mest af nød, brugt 'erindring' som betegnelse for hukommelsens indhold. Men

muligvis bør begrebet 'hukommelse' gøres til genstand for en kritisk overvejelse. Som sagt synes Assmann ikke at skelne specielt klart mellem 'Gedächtnis' og 'Erinnerung', der begge kan gengive det franske *mémoire* (jf. DkG 34-38)<sup>16</sup>. Heller ikke på dansk er der i udgangspunktet nogen klar forskel mellem hukommelse og erindring;<sup>17</sup> om jeg husker min første skoledag eller jeg erindrer den, er måske en forskel i stil, genre eller sociolekt ('erindre' den kan jeg nok mest på skrift, hvis jeg vil betjene mig af nudansk, og kun i visse genrer), men nok ikke i semantik. Temaet hukommelse/erindring har imidlertid en dimension, som Assmann ikke rigtigt, så vidt jeg ser det, har afklaret. Selvom Assmanns intellektuelle horisont generelt er imponerende bred, er han ikke i de to bøger, der har ordet 'Gedächtnis' i sin titel, og som jeg her som sagt særligt trækker på (DkG og RkG), gået ind på en nærmere drøftelse af begrebet hukommelse eller erindring i forhold til den person i filosofihistorien, der har foretaget en af de første og mest indflydelsesrige overvejelser over hukommelse, hhv. erindring, nemlig Augustin, der forsøgte at gennemtænke fænomenet *memoria* i hans *Bekendelser*, 10. bog. Det er beklageligt, fordi det forekommer mig, at det augustinske *memoria* på et bestemt punkt rammer Assmanns og religionsvidenskabens sag meget præcist.

For Augustin rummer et menneskes *memoria* ikke kun billeder af det, som det pågældende menneske har oplevet og erfaret i sit liv, men også alt det, som den samme har erkendt, tilegnet sig og lært, dvs. alt det, som dette menneske *ved*: litteratur, retorik, matematik, teologi, som alt sammen til stede inde i mennesket (jf. Bernhardt 1987, 893; O'Donnell 2001, 20f). Det, mennesket har oplevet, foreligger omformet i en nutidig skikkelse, der siger mere om den person, der husker, end om sagen selv.<sup>18</sup> Alle enkelt-delene i *memoria* har samme træk, nemlig at de kan være mere eller mindre klart til stede for bevidstheden, være lettere eller mere besværlige at komme i kontakt med, og de kan alle i princippet gå tabt. Metaforen 'lager' ligger dermed lige for<sup>19</sup>, et sted med plads til mange forskellige størrelser, hvoraf nogle ligger tættere, andre fjernere fra det sted, hvortil de kan hentes frem, og hvor nogle ting ligger let tilgængeligt, mens andre

16 Til den manglende sondring hos Assmann, se fx DkG 51f: "zwei Modi des Erinnerns" bliver straks til "das Kollektive Gedächtnis", der fungerer 'bimodalt', hhv. som "biographischen Erinnerung" og "fundierende Erinnerung" (der igen svarer til "kommunikatives Gedächtnis" og "kulturelles Gedächtnis").

17 Selvom man selvfølgelig kan bruge forskellen til en terminologisk sondring, som Søren Kierkegaard i *Stadier på livets vej* ("At erindre er ingenlunde identisk med at huske"). Her konstrueres og hierarkiseres erindring som sammenhængen i det levede liv, hukommelse som ligegyldige brokker af facts. Her kan måske ses et eksempel på en opvurdering af kategorien 'erindring' og en nedvurdering af kategorien 'hukommelse'.

18 Jean-Claude Eslin (2002, 56) formulerer forholdet klart og kort: 'Bekendelserne' er nok bygget op over det, Augustin husker. Men det, han 'bekender', er ikke, hvordan *det var*, men hvordan *han er* i bekendelsens nutid: "en cette œuvre [altså *Bekendelser*] il ne s'agit pas de souvenirs, ni de biographie, il s'agit de confesser ce qui est aujourd'hui *présent* et actif de ce passé. 'Le fruit de mes confessions, non tel que je fus, mais tel que je suis'". Halbwegs ville have været helt enig.

19 Ud over marker, paladser, rum, hal, kamre brugte Augustin også den mere alimentært-organiske metafor mavesæk, hvorfra de en gang fortærede fødeelementer kan hentes op, nu uden deres oprindelige smag og lugt... (*Bekendelser* X, 8.9.14); "Lying deeper than knowing and willing, memory is 'the stomach of the mind'" (Chadwick 2001, 74).

er tabt for evigt. På nudansk synes 'hukommelse' her at ligge mere lige for end 'erindring'; det går nemt at tale om 'hukommelse' i forbindelse med fx et *memory-card*, mens det ville virke sært, i hvert fald i begyndelsen, hvis nogle valgte at tale om 'erindringskort'. På tysk synes hverken 'Gedächtnis' eller 'Erinnerung' at kunne fungere her, og et *memory-card* hedder, på 'augustinsk' kunne man sige, *eine Speicherkarte*, der altså bekræfter lager-metaforens relevans ('Speicher': lager, pakhús, magasin).<sup>20</sup>

Det, som er Assmanns anliggende, nemlig hvad en kultur, hhv. en gruppe mennesker, ønsker at fastholde for dermed også at fastholde sig selv som dem, de er, som den gruppe de udgør, kunne med fordel beskrives ikke som 'erindringer', men som informationsenheder, lagret i hukommelsen. I udgangspunktet vil jeg altså anbefale en 'augustinisering' af problematikken, der også, formoder jeg, ville lette en frugtbar forbindelse til den aktuelle kognitionsteoretiske strømning i religionsvidenskaben. For selv om det er nødvendigt for en religion, at dets repræsentationer *huskes*, er det endnu mere elementært nødvendigt, at de overhovedet *vides*. Viden indbefatter det, der huskes; men det, der huskes, foreligger, som Augustin indså, lige så nutidigt i hukommelsen som alt det andet, *memoria* er fuld af, og som godt kan kaldes 'hukommelse', hvis vi med det ord forstår bevidsthedens forråds-kammer. Religioner må besidde mekanismer til at revitalisere svækket viden. Men de må frem for alt besidde mekanismer, så mennesker overhovedet får den nødvendige viden ind i bevidstheden. Religioner må med andre ord være pædagogikker.

## LITTERATUR

- Assmann, Jan  
2000a *Das Kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Beck, München [DkG] [1. ed. 1997].  
2000c *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Fischer, Frankfurt am Main [1. ed. 1996].  
2003 *Die Mosaikische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, Hanser, München.  
2004 *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, Beck, München [RkG] [1. ed. 2000].  
2005 *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*, Stanford University Press, Stanford [oversættelse af Assmann 2000].  
2006 *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Picus, Wien.
- Bernhardt, Joseph  
1987 *Augustins Bekenntnisse. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhardt*, Insel Verlag, Frankfurt am Main [1. ed. 1955].
- Chadwick, Henry  
2001 *Augustine. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford [1. ed. 1986].
- Coser, Lewis A.  
1992 "Introduction: Maurice Halbwachs 1877-1945", in: Halbwachs 1992, 1-34.
- Eisenstadt, S.N., ed.  
1986 *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, State University of New York Press, Albany.

20 Eriksen 2000, 186, beskriver Augustins *memoria* rigtigt; men når han konkluderer, at *memoria* ikke 'er' hukommelse ("Erindringen er altså ikke hukommelse"), må han mene, at ordet 'hukommelse' ikke dækker sagen korrekt; her overser Eriksen, efter min mening, analogien til computerens 'memory'.

- Eriksen, Trond Berg  
2000 *Augustin. Det urolige hjerte*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Eslin, Jean-Claude  
2002 *Saint Augustin. L'homme occidental*, Michalon, Paris.
- Halbwachs, Maurice  
1992 *On collective memory*, edited, translated, and with an introduction by Lewis A. Cooser, The University of Chicago Press, Chicago.
- 1997 *La mémoire collective*, édition critique établie par Gérard Namer, Albin Michel, Paris.
- Hörisch, Jochen  
2005 *Theorie-Apotheke: Eine Handreichung zu den humanwissenschaftlichen Theorien der letzten fünfzig Jahre, einschließlich ihrer Risiken und Nebenwirkungen* (Die Andere Bibliothek), Eichborn, Frankfurt am Main.
- Lisdorf, Anders  
2005 "Nye strømninger i den kognitive religionsforskning", *Chaos* 44, 195-208.
- Lundager Jensen, Hans J.  
2003 "Roy Rappaport: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 43, 371-77.
- 2008 "Kultur og kognition. Merlin Donald og religionsvidenskaben", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 51, 20-40.
- Mayr, Ernst  
2002 *What Evolution Is*, Phoenix, London.
- O'Donnell, James J.  
2001 "Augustine: his time and lives", in: Eleonore Stump & Norman Kretzman, eds., *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 8-25.
- Parsons, Talcott  
1974 "The Life and Work of Emile Durkheim", in: Emile Durkheim, *Sociology and Philosophy*, The Free Press, New York, xliii-xii.
- Rappaport, Roy A:  
1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Smith, Philip & Jeffrey C. Alexander  
2005 "Introduction: The New Durkheim", in: Jeffrey C. Alexander & Philip Smith, eds., *The Cambridge companion to Durkheim*, Cambridge University Press, Cambridge, 1-37)

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