

Postkristianismen

Nogle pejlinger i farvandet mellem litteratur og religion

“*The Old and New Testaments are the Great Codes of Art*”

Blake

Gisbert Kranz projekt i tobindsværket *Europas Christliche Literatur*¹ er ganske enkelt en beskrivelse af Europas kristne litteraturs historie fra år 500 til i dag. En bare overfladisk læsning af værkets indhold afslører imidlertid også projektets største problem: indtil renæssancen, ja i høj grad til og med oplysningstiden, er Europas kristne litteraturs historie lig med den almene litteraturs historie. Europa har i langt over 1000 år været en kristen kultur, og den litteratur, der skrives i en sådan kultur, er naturligvis i en eller anden forstand kristen.

Billedet er noget mere kompliceret i vor tid. For lidt over 100 år siden mente Nietzsche som bekendt at have fået sikre underretninger om, at Gud var død. Modernismens historie kan i det perspektiv læses som beretningen om et ikke altid lige vellykket forsøg på at bekræfte dødsfaldet. Hugo Friedrichs bemærkning: “Baudelaire kan ikke tænkes uden kristendommen, men nogen kristen er han ikke mere”², har faktisk gyldighed for næsten alle modernismens digtere. Konkret udmønter det sig i, hvad Friedrich betegner “den tomme transcendens”. Gud er fraværende, men ikke bevidstheden om det transcendent, længslen efter det transcendent. Bestemmelsen er uden tvivl korrekt, men ikke særlig præcis. Som udgangspunkt for en videre analyse kan man i hvert fald problematisere hævdelser af, at det eneste væsentlige karakteristikon ved en postkristen transcendens er dens tomhed.

Den store kode

William Blake hævdede på et tidspunkt, at “The Old and New Testaments are the Great Codes of Art”, hvad der inspirerede Northrop Frye til valg af titel på den efterhånden klassiske *The Great Code*³. Det var (i følge bogens forord) Northrop Fries intention at undersøge Bibelens litteratur - og kunsthistoriske virkningshistorie, dens betydning som grundlag for vesteuropæisk kunst. Hvad der imidlertid skulle have været en kort introduktion til dette emne, endte med primært at blive et studie i Bibelen selv. Både i *The Great Code* og efterfølgeren *Words with Power*⁴ antyder Frye dog, hvorledes Bibelens struktur og billedsprog danner en ramme for den vesteuropæiske litteratur og kunst.

I et essay med titlen *Kristentroens æventyrlige roman* hævder G. K. Chesterton, at “...kristenheden netop har udmærket sig med Hensyn til at frembringe en enestående fortællende, æventyrlig Litteratur...”⁵. Dette er en udtalelse, man naturligvis let kan anfægte ved at pege på enestående ikke-kristen fortællende digtning som de græske *Iliaden* og *Odyseen* og den indiske *Mahabharata*. Katolikken Chestertons anliggende i dette essay er imidlertid ikke litteraturhistorisk, men apologetisk; han vil vise, hvorledes kristendommen udmærker sig sammenlignet med

¹ Gisbert Kranz: *Europas Christliche Literatur*, Verlag Ferdinand Schöningh, 1968.

² Hugo Friedrich: *Strukturen i moderne lyrik*, Arena 1968 (1956), s. 48.

³ Northrop Frye: *The Great Code*, Harvest/HBJ 1982 (1981). Dansk oversættelse: *Den store kode*, Anis 1992.

⁴ Northrop Frye: *Words with Power*, Harvest/HBJ, 1990.

⁵ G. K. Chesterton: *Fritænkeri og rettroenhed*, Frimodts Forlag, 1957 (1908), s. 195.

buddhisme og teosofi. I sin bestemmelse af, hvad der er karakteristisk for kristendommen, giver han imidlertid også nogle indfaldsvinkler til en bestemmelse af den kristent påvirkede litteraturs egenart. For det første sætter kristendommen, i følge Chesterton, fokus på personligheden:

“Kærlighed stiller Krav om Personlighed; derfor stiller Kærlighed krav om Adskillelse....Dette er den åndelige Afgrund mellem Buddhisme og Kristendom: at for Buddhismen og Teosofien er Personligheden Menneskets Syndefald, for den Kristne er det Guds Forsæt, det Maal, som hans Tanke med Universet styrer hen til.”

(*Fritænkeri og rettroenhed*, s. 95)

Denne hævde af personlighed og adskillelse som centrale for kristendommen kan begrundes i modsætningen mellem kristendommens personlige, transcendent Gud og en upersonlig, immanent gudsforståelse; antropologien er begrundet i teologien.

Helen Gardner har i *Religion and Literature* forsøgt at analysere forholdet mellem Shakespeare og antik græsk tragedie. Hendes grundlæggende tese er, at forskellighederne i de to typer tragedier er meget tæt sammenhængende med forskellen mellem græsk religiøsitet og kristendom. Hun gør opmærksom på, hvorledes personlighed og historie er essentielle elementer i kristendommen:

“Ingen anden religiøs tradition har i sin trosbekendelse indbygget fortællingen om et liv levet fra vugge til grav i en bestemt historisk periode og finder i dette en åbenbaring.”⁶

Af dette følger nu igen, ifølge Gardner, at medens præsentationen af en krise er det centrale i de klassiske, græske tragedier, bliver proces og tid nu de essentielle elementer i Shakespeares tragedier. Denne tidsoplevelse har bl.a. sin baggrund i den kristne hævde af dødens endelighed:

“Doktriner om reinkarnation kan ikke forenes med tragisk finalitet og endegyldighed, hvad der også gælder doktriner om evig tilbagevenden, der ser det menneskelige liv som et mønster af ebbe og flod, udtrykt som genkomst og fornyelse.”

(*Religion and Literature*, s. 95)

En væsentlig konsekvens af fokuseringen på adskilte personligheder er nu, ifølge både Gardner og Chesterton, hævde af menneskets frie vilje og moralske ansvar:

“For Buddhisten eller overhovedet for den orientalske Fatalist er Eksistens en Plan eller en Videnskab, som må afsluttes på en bestemt måde. Men for den Kristne er Eksistens en romantisk Historie, som kan ende ligesom det træffer sig.”

Lidt senere sammenfatter Chesterton ved på næsten kierkegaardsk vis at sige, at “Al kristendom samler sig om mennesket på skillevejen”⁷. Chestertons tale om opfattelsen af eksistensen som “plan” og “videnskab” er, så vidt jeg kan se, mere dækkende for teosofien og for moderne teosofisk

⁶ Helen Gardner: *Religion and Literature*, London 1971, s. 74. Egen oversættelse.

⁷ *Fritænkeri og rettroenhed*, s.194. Supplerende kan man nævne Auerbachs analyse af forskellene mellem en scene fra Odysseen og en scene fra 1. Mosebog. Her er en af hans konklusioner, at “Det Gamle Testaments store figurer er så meget mere fulde af udvikling, bebyrdet med deres egen livshistorie og individuelt udformet end de homeriske helte”. Erich Auerbach: *Mimesis*, Munksgaard, 1965, s.29.

inspireret New Age - tænkning end for buddhismen; det gør bestemt ikke bemærkningernes aktualitet mindre.

Chestertons og Gardners bemærkninger kan give lidt indhold til Friedrichs tomme transcendens. Den modernist, der stirrer ind i den tomme transcendens, gør det ikke for at lade sin person opløses i intetheden, i buddhismens Nirvana eller hinduismens Moksha. Hele hans oplevelsesbaggrund er baseret på betydningen af det enkelte, personlige, fra andre afgrænsede, historiske liv, med døden som endepunkt, hvad der giver denne dybe og smertelige bevidsthed om fravær. Derfor forsøges den tomme transcendens igen og igen opfyldt, f.eks. ved en voldsom religiøs opladning af kunsten selv, som det er set så ofte i modernismens historie.

Litteratur og kristendom

Vi skulle i følge en hel del udsagn i dag befinde os i den postmoderne epoke. Hele diskussionen af postmodernismen er imidlertid blevet noget forplumret af, at man ikke har skelnet mellem postmodernismen som henholdsvis filosofi og tidsanalyse. Betraget som normativ filosofi finder jeg postmodernismen temmelig kritisabel; betraget som tidsbeskrivelse rammer den noget indlysende rigtigt. Postmodernismen er imidlertid i lige så høj grad som modernismen en postkristen epoke. Derfor står spørgsmålet stadigvæk tilbage: Hvad er i dag relationen mellem kristendom og litteratur?

Den enkleste relation, man kan forestille sig mellem de to størrelser, er en nutidig forfatters identifikation med det bibelske verdensbillede. Poul Hoffmann er et eksempel på en sådan forfatter. En langt mere udbredt, men stadigvæk meget indlysende relation mellem litteratur og kristendom, er moderne forfatteres genbrug af bibelsk fortællestof. Vagn Lundbyes Anholt - trilogi *Tilbage til Anholt*, *Hvalfisken* og *Den store by* er her et godt eksempel. Hele den overordnede fortællemæssige ramme og mange af enkeltmotiverne i trilogien er taget fra Jonas bog i Bibelen.

Den hverdagsrealistiske kerne i romanerne er fortællingen om filologen Jonas Boesen, som bryder op fra hus og ægteskab i Albertslund for at efterforske en slægtshistorisk sammenhæng på Anholt. Udgangspunktet for dette oprud er imidlertid, at Jonas bliver "anråbt"; *Tilbage til Anholt* indledes simpelt hen med sætningen: "Det var en anråbelse han stod i". Jonas bliver ikke anråbt af Gud, men af skjulte sammenhænge i naturen og fortrængte aspekter af sin egen personlighed og civilisationen som helhed. Mødet med Anholt er et møde med voldsomme kræfter af kosmisk-erotisk karakter. Øen bliver gentagne gange associeret med en hvalfisk, og Jonas bliver formelig "slugt" af øens natur.

Da Jonas bliver "spyet ud" af hvalfisken må han gå til Ninive, den moderne, naturfremmede bevidsthedsform og civilisation, hvor han imidlertid ikke har nogen at rette sit domsbudskab til. Han er en ensom mand, som færdes blandt civilisationens randeksistenser. Et moderne, splittet menneske, som har oplevet mødet med voldsomme sammenhænge og kræfter, som findes før og under civilisationen og som han nu ikke kan integrere i Den store by.

I hele trilogien bliver de bibelske temaer imidlertid tolket almenreligiøst. Vagn Lundbyes naturorienterede forfatterskab er baseret på en forestilling om myten, det mytiske sprogs nødvendighed. I sin bog om Danmarksekspeditionen 1906-1908, *Omkom 79' fjorden*, skriver Lundbye, at "en myte kun er en myte, hvis den bestandig anfægtes og omfortolkes. I samme grad myten overlades til sig selv, dvs., bliver fredhellig, dør myten"⁸. Vagn Lundbyes forfatterskab er et eksempel på, hvorledes Bibelen kan opfattes som mytologisk råstof, der kan omfortolkes og anvendes.

⁸ Vagn Lundbye: *Omkom 79' fjorden*, Brøndums Forlag 1984, s.191.

Transfigurationer

Teologen Svend Bjerg går et spadestik dybere i bogen *Transfigurationer - Litteratur og teologi*⁹, som er en ganske god introduktion til forskningen i grænselandet mellem de to områder. Kernebegrebet transfigurationer defineres i bogen som en "betegnelse for en forvandlende bevægelse mellem kristendom og litteratur" (s. 34). Lidt senere præciserer Bjerg ved at sige, at "Transfigurationer udspiller sig....., når et bestemt mønster fra Jesus-historien udfyldes af en moderne litterær figur". Han tilføjer dog umiddelbart efter, lidt modsigende, at samtlige bibelske fortællinger kan indgå i en transfiguration og at transfigurationen kan omfatte såvel personer som begivenheder. I følge denne definition møder vi således en transfiguration i Lundbyes Anholtrilogi. Den litterære figur Jonas Boesen udfylder et mønster, som er skitseret i den bibelske Jonas bog. Forskellen er dog, at der ikke behøver at foreligge en så direkte anvendelse af et bibelsk mønster og motiv som i Anholtrilogien, for at der er tale om en transfiguration. Sine eksempler på transfigurationer henter Svend Bjerg bl.a. fra Karen Blixen (*Heloise fra Vintereventyr*) og Georg Büchner (*Voyzeck*), samt fra en mere omfattende analyse af fire Graham Greene - romaner.

Hvis man skulle finde et eksempel fra en helt anden type litteratur, kunne man f.eks. pege på troldmanden Gandalf fra Tolkiens *Ringenes herre*. Selve fortællingen er så velkendt, at det ikke skulle være nødvendigt at gennemgå den nærmere. Gandalf er leder af en gruppe mennesker, der er ude på en vigtig mission. De skal, meget kort fortalt, ødelægge en ring og dermed frelse verden fra ondskabens magt. Under bestræbelserne på dette udspiller der sig på et tidspunkt en voldsom kamp i nogle underjordiske huler mellem Gandalf og en balrog, et mægtigt og ondt væsen. Under denne kamp styrter de begge i afgrunden, hvor efter "Ilden gik ud, og det tomme mørke sænkede sig"¹⁰. Efter Gandalfs bortgang konkluderer en af de andre rejsedeltagere, Aragorn, at de nu må "drage videre uden håb"¹¹. Senere møder de dog, meget overraskende, Gandalf igen. Sammen med sin fjende var han faldet "ned i det dybe vand", hvor der var "koldt som i dødens strøm". De var nået til "en bund langt hinsides lys og viden", hvor "tiden ikke tælles"¹². Herfra finder han "den endeløse trappe", besejrer sin fjende og kommer tilbage til livet. Den Gandalf, der kommer tilbage, er imidlertid ikke som før Gandalf den grå, men er blevet Gandalf den hvide; dette er tegnet på, at han nu er den naturlige øverste for alle troldmænd.

Dette er et tydeligt eksempel på en transfiguration. En leder går i døden i kamp mod ondskaben, giver sit liv, besejrer det onde og genopstår i fornyet kraft. En moderne litterær figur, Gandalf, gennemspiller et indlysende mønster fra hvad Svend Bjerg ville kalde "Jesus-historien", uden nogen eksplicit henvisning til eller anvendelse af bibelske motiver. Man kan med lethed finde hundredvis af eksempler på transfigurationer i særdeles forskelligartet litteratur, hvad der synes at være en god bekræftelse på tesen om, at "The Old and New Testaments are the great codes of Art".

Der er dog et problem i forbindelse med teorien om transfigurationer, som Svend Bjerg ikke synes at være opmærksom på. Det er ikke nok at genfinde et bagvedliggende bibelsk mønster i en fortælling, for at kunne kalde det en transfiguration; der må også argumenteres for, at mønsteret er specifikt kristent. Man kan godt finde mønsteret død-genopstandelse i en ikke-kristen sammenhæng, f.eks. i myten om fugl Fønix. Derimod synes foreningen af forestillingerne om at give sit liv for andre og at besejre det onde med opstandelsesmotivet at være specifikt kristent. Tesen om transfigurationernes betydning kan således ikke isoleres fra den meget omfattende diskussion af, hvad der er specifikt kristne og hvad der er almentreligiøse motiver. Et udsagn som

⁹ Forlaget Anis, 1988.

¹⁰ J. R. R. Tolkien: *Eventyret om Ringen*, Gyldendal 1968, s. 376.

¹¹ Ibid s. 378.

¹² J. R. R. Tolkien: *De to Tårne*, Gyldendal 1969, s. 108.

dette er naturligvis baseret på, at det er muligt at skelne mellem de to ting, hvad der igen betyder, at den idag meget udbredte forestilling, at religionerne grundlæggende er identiske, er forkert.

Dette udelukker ikke, at eksistensen af en almenmenneskelig religiøsitet kan påvises, hvad der er udgangspunktet for Rudolf Otto i bogen "Das Heilige" (1917), hvori han forsøger at analysere og beskrive den religiøse oplevelses egenart ud fra centralbegrebet "det hellige". Det hellige karakteriseres her i vendinger som "det ophøjede" og "det anderledes"¹³. Forestillingen er blevet viderearbejdet og udbredt via Mircea Eliades centrale religionshistoriske forskning. Når denne tilsyneladende almenmenneskelige religiøsitet og fornemmelse for noget helligt og guddommeligt imidlertid bliver udtrykt i religioner, møder man en utrolig variation i opfattelsen af mennesket, verden og Gud. Der er i de store religiøse traditioner fundamentale og indbyrdes uforenelige forskelle i antropologien, kosmologien og teologien, hvad der igen bestemmer karakteren af den litteratur, som skrives indefor disse traditioner. Dette skulle da også gerne være antydnet af mine hidtidige pejlinger i farvandet mellem litteratur og religion.

Skabelsestanken

K. E. Løgstrup hævder, at skabelsestanken er en specifik jødisk-kristen forestilling¹⁴. Man kan naturligvis i mange kulturer finde skabelsesmyter, men forestillingen om en transcendent Gud, der skaber hele universet ud af intet, ex nihilo, skulle være specifik jødisk-kristen og i modsætning til "græciteten". Den centrale modsætning i græsk filosofi er, ifølge Løgstrup, modsætningen mellem sjæl og legeme, medens det i jødisk-kristen kontekst er liv overfor død. Dette må ses i tæt sammenhæng med de jødisk-kristne forestillinger om skabelse og tilintetgørelse, som græsk tænkning er fremmed overfor.

"Tanken om intetheden er lige så mærkelig som tanken om skabelse og de to tanker kan ikke skilles ad. Tanken om intetheden føres til ende i og med tanken om, at hvad der er til skabes så længe det er til, med andre ord at der skal en evig magt til at holde det intetheden fra livet, og det for hvert øjeblik det er til. Uden jødedom og uden kristendom ville tanken om intetheden og om døden som tilværelsesophør ikke have fået den konsekvens, som de har i vores tilværelsesforståelse. De tanker har jødedommen sat ind i vor verden med dens tanke om skabelse, og kristendommen har urgeret den med dens tanke om opstandelse. Så længe noget er til, hvad som helst, holder Gud det intetheden fra livet, indtil han overgiver det til intetheden."

(*Skabelse og tilintetgørelse*, s. 58)

Liv overfor død, skabelse over for tilintetgørelse er således, i følge Løgstrup, de specifikke jødisk-kristne modsætningspar, hvad der for øvrigt passer godt ind i Helen Gardners bemærkninger vedrørende dødens rolle i Shakespeares tragedier sammenlignet med de klassiske græske.

Man skulle nok her tilføje, at skabelsestanken også findes i (det af jødedom og kristendom afledte) Islam. Med denne præcisering synes Løgstrups bemærkning at ramme noget helt centralt i forholdet mellem kristendommen og andre religioner, forhold, der virker bestemmende for de æstetiske udtryk, der kan skabes i en kristen og postkristen kultur.

¹³ Rudolf Otto har været en tydelig inspiration for f.eks. Thorkild Bjørnvig. Allerede i prisopgaven fra 1945 om Rilke, udgivet under titlen: *Rainer Maria Rilke og tysk Tradition*, Gyldendal 1959, er "det hellige" eller "numinøse" et centralbegreb. Hos Bjørnvig bliver forestillingen på en særlig måde konstituerende for natursynet.

¹⁴ K. E. Løgstrup: *Skabelse og tilintetgørelse (Metafysik 4)*, Gyldendal 1976, s. 54 ff.

Skabelsestanken hos Inger Christensen

Inger Christensens store digtsamlinger *det* og *Alfabet*¹⁵ er eksempler på en digtning, der bygger på den kristne skabelsestanke uden i øvrigt i særlig grad at indeholde eksplicite kristne motiver. *dets* prologos illustrerer en skabelsesakt, hvor der med udgangspunkt i det lille ord "det" langsomt opbygges et helt univers:

"Det. Det var det. Så er det begyndt. Det er. Det bliver ved. Bevæger sig. Videre. Bliver til. Bliver til det og det og det...."

Noget skabes ud af intet. Først skabes råmaterialet til *dets* kosmos, derefter introduceres grundlæggende kategorier som tid og rum:

"Allerede forskel på det og det, eftersom ingenting er, hvad det var. Allerede tid mellem det og det, mellem her og der, mellem før og nu. Allerede rummets udstrækning fra det til det andet..." (s. 9).

Den sanselige natur introduceres ("solen", s. 10); det organiske liv præsenteres ("Træer, buske, vækst", s.13); derefter det animalske liv, efterfølgende mennesket og til sidst menneskets sociale liv, civilisationen ("byen", s.16). Den verden, der etableres, er imidlertid en sproglig verden. *det* indeholder stadige henvisninger til sin egen fikтивitet og sproglighed. I *det* skrives en sproglig verden frem af intetheden som en refleks af den kristne skabelsestankes forestillingen om en tilbliven ex nihilo.

Alfabet har på samme måde karakter af et skabelsesdigt, men henvisningerne til fikтивiteten og sprogligheden er trådt i baggrunden til fordel for en beskæftigelse med den verden som "findes". Digtsamlingen er præget af en voldsom fascination af den skabte verdens mangfoldighed. Denne fascination er tilsyneladende blevet yderligere forstærket af forfatterens selvvalgte spilleregler, de sproglige systemer hun lader være bestemmende for skriveprocessen. Dette har Inger Christensen beskrevet i et interview ved Erik Skyum-Nielsen¹⁶:

"...hvis du ser dig om efter alle de ting der begynder med, skal vi sige d, får du et udbud af ting at skrive om, som er helt utroligt. Ting du helt havde glemte, nogle du slet ikke kender. Pludselig bliver du overrasket over, hvad der overhovedet findes i verden - som tilbud til den stakkels digter."

Alfabet er nok i selve sin struktur et skabelsesdigt, men indholdsmæssigt er det primært en fremskrivning af den allerede-skabte verdens overdådige mangfoldighed.

Dette synes, en passant bemærket, at passe som fod i hose til Jacques Maritains forsøg på at lave en thomistisk (og temmelig spekulativ) æstetik, der både medtænker modernismen og kristendommen. Han skriver i *Art et Scolastique*, at "Den kunstneriske skaben efterligner ikke Guds, den fortsætter den"¹⁷. Maritain uddyber ved at sige:

¹⁵ Inger Christensen: *Det*, Gyldendal 1975 (1967), *Alfabet*, Gyldendal 1981

¹⁶ Gengivet i Erik Skyum-Nielsen: *Modsprogets proces*, 1982, s. 91

¹⁷ Jacques Maritain: *Art et Scolastique*, Paris 1935 (1920), s. 104. Egen oversættelse. En lignende opfattelse møder man hos en litterær gruppe som The Inklings med C. S. Lewis og J. R. R. Tolkien som fremmeste repræsentanter.

I grunden forbliver kunsten således essentielt fremstiller og skaber. Den er evnen til at fremstille, utvivlsomt ikke ex nihilo men af et forud eksisterende materiale, en ny skabning, en enestående væren, der igen er i stand til at bevæge en menneskesjæl. Denne ny skabning er frugten af et åndeligt ægteskab, som forener kunstnerens aktivitet med passiviteten i det givne materiale.”

(Jacques Maritain: *Art et Scolastique*, s. 104)

Dette er ikke stedet for en videregående præsentation og diskussion af Maritains æstetik. Citatet er interessant, fordi det demonstrerer, hvorledes der kan drages æstetiske konsekvenser af skabelsestanken. Det er slående, at Maritain til trods for sin påvirkethed af Thomas Aquinas - og dermed også af Aristoteles - definerer kunstens funktion som værende primært skabende. Kunstnerens opgave er ikke mimesis, efterligning, men videreskaben på baggrund af det allerede eksisterende materiale: sproget og omverdenen. Hvis virkeligheden er Guds digtning, er digterens opgave ikke at give et referat, men at digte videre. Som Inger Christensen gør det i *det* og *Alfabet*.

Alfabets udgangspunkt er imidlertid ikke kun den skabte verdens skønhed og mangfoldighed. Sammen med fascinationen af mangfoldigheden findes nemlig denne bevidsthed om tilintetgørelsens mulighed, der gennemsyrrer en stor del af digtene. Allerede i 4. digt nævnes døden, og erfaringen af den menneskelige tilværelse som udspændt mellem skabelse og tilintetgørelse kan f.eks. komme til udtryk i vendinger som disse: “hurtigt, hyacintisk i sit henfald livet,/ som i himlen således også på jorden” (s. 16).

Det er imidlertid ikke kun den enkeltes personlige eksistens, der er udspændt mellem skabelse og tilintetgørelse; hele menneskeheden lever med tilintetgørelsens mulighed. Atombomben, brintbomben, cobaltbomben findes, således “at alt/ kan forvandles/ til intet” (s. 37). *Alfabet* hævder, at vi lever i en konstant fare for, at virkelighedens digtning bringes til ophør: “Vi/ sikrer// at vi udsletter/ alt, tilintetgør/ alt, så det første/ det altafgørende/ intet ikke får lov/ til at digte som/ vinden kan digte/ i luft eller vand” (s. 38). Disse modsætningspar, som Løgstrup udpegede som specifikke kristne - liv over for død, skabelse over for tilintetgørelse - er de centrale modsætningspar i *Alfabet*. Digtsamlingen kunne ikke være blevet skrevet i en sammenhæng, hvor forestillinger om stadig gentagelse, ikke-finalitet, reinkarnation er dominerende.

Afslutning

Set i det perspektiv kan Blakes bemærkninger om det Gamle og det Ny Testamente som “The Great Codes of Art” snart vise sig at være uaktuelle. I kølvandet på sekulariseringen opleves i dag en renaissance for religion og religiøsitet Troen på, at religionens og religiøsitetens æra var endegyldigt overstået, har vist sig at være en naiv overtro, men religiøsiteten har fået en ny karakter. Nyreligiøsitet, new age, okkultisme m.m. - betegnelserne er mange, men bag dem gemmer der sig ofte forestillinger, som er i temmelig radikal modsætning til den kristendom, der har leveret centrale “koder” til vesteuropæisk litteratur, kunst og musik. Dette vil uden tvivl få betydning for den litteratur, som i de kommende år vil blive skrevet i Danmark og andre vesteuropæiske lande, og accentuerer behovet for analyse, vurdering og kritik af såvel religiøsitet som litteratur og af spillet mellem de to områder.

Litteraturforskeren Paul Rubow sagde for en del år siden med udsøgt uforskammethed, at teologer (af liberal observans) åbenbart “havde til devise, at Bibelen skulle læses “som enhver anden bog”. Uheldigvis har medlemmerne af den liberaltheologiske sekt forsvoret enhver anden bogs læsning end netop Bibelens”¹⁸. I de kommende år vil jeg håbe, at

¹⁸ Paul Rubow: *Betragtninger*, Ejnar Munksgaard, 1947, s. 133.

litteraturforskere formår at undgå den tilsvarende fejl: at lade være med at medlæse religionen sammen med litteraturen. Litteraturanalyse og - kritik kan og bør i mange tilfælde være religionsanalyse og - kritik. For litteraturens og religionens skyld.