

Aksetid, det aksiale, aksialisering

Om Robert Bellah & Hans Joas, eds., *The Axial Ages and Its Consequences*

ANDERS KLOSTERGAARD PETERSEN

Und dass dieser Process [sc. filosofiens kamp med religionen] im Ganzen geschätzt nicht bloss ein hellenistischer sei, und ein im Leben der hellenisch gebildeten Völker sich wiederholender; sondern dass das erste Auftreten der Philosophie in Europa mit dem innersten Kern des gesammten menschheitlichen Lebens und Bewusstseins innig zusammenhänge, zeigt sich klar darin: dass die Geburtsstunde der hellenischen Philosophie in merkwürdiger Weise zusammentrifft mit Weltbegebenheiten, die unter ganz verschiedenen weitentlegenen Völkern und Zonen alle ein Ziel verfolgen. Denn es kann unmöglich ein Zufall sein, dass ohngefähr gleichzeitig, sechshundert Jahre vor Christus, in Persien Zarathustra, in Indien Gautama-Buddha, in China Confutse, unter den Juden die Propheten, in Rom der König Numa, und in Hellas die ersten Philosophen, Jonier Dorier Eleaten, als die Reformatoren der Volksreligion auftraten: es kann dieses merkwürdige Zusammentreffen nur in der inneren substantiellen Einheit des menschheitlichen Lebens und des Völkerlebens, nur in einer gemeinsamen Völker bewegenden Schwingung des menschheitlichen Gesamtlebens seinen Grund haben, nicht in der besonderen Effervescenz eines Volkgeistes.

Ernst von Lassaulx, *Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Thatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte*, München, Cotta 1856, 115

ENGLISH ABSTRACT: *The collective work The Axial Age and Its Consequences contains contributions by Charles Taylor, Merlin Donald, Shmuel N. Eisenstad, Jan Assmann and others to important discussions before, around and after Robert Bellah's Religion and Human Evolution. The article presents and discusses the individual contributions.*

DANSK RESUMÉ: *I samleværket The Axial Age and Its Consequences er samlet bidrag af Charles Taylor, Merlin Donald, Shmuel N. Eisenstad, Jan Assmann og flere andre til vigtige debatter forud for, parallelt med og opfølgende på Robert Bellahs Religion and Human Evolution. Artiklen præseterer og diskuterer værkets bidrag.*

KEYWORDS: *Robert Bellah; religion; cultural evolution; axial age; Karl Jaspers*

Samtidig med at Robert Bellah arbejdede på færdiggørelsen af sit opus magnum *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* afholdt Max Weber Centeret ved Erfurt-universitet i 2008 en konference for en mindre gruppe forskere, som på forskellig vis alle havde været optaget af aksetidsbegrebet. I forbindelse med symposiet fik deltagerne udleveret de kapitler i Bellahs bog, som vedrører aksetiden (kap. 6-9), og som de efter eget ønske kunne anvende som inspiration til deres bidrag. Det er der kommet en meget vigtig antologi ud af: *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Her er mange af de forskere samlet, som gennem de seneste år har været optaget af en revitalisering af evolutive perspektiver på kultur- og religionshistorien generelt og en relancering af Jaspers begreb om aksetid specifikt. Dertil kommer enkelte markante bidragydere, som til lejligheden var udvalgt, fordi man måtte antage, at de havde noget særligt at byde ind med i forhold til det overordnede tema. Antologien er derfor ikke alene uomgængelig for enhver, som vil arbejde seriøst med aksetidsproblemstillingen, men også for den, som vil forstå, i hvilken retning den dagsordensættende religionshistorie aktuelt bevæger sig. Jeg koncentrerer mig her om de for aksetidsdiskussionen mest centrale artikler og pointer, og har foretaget valget ud fra tre kriterier: (1) forskningshistorisk tyngde; (2) relevans i forhold til den aktuelle kultur- og religionshistoriske drøftelse; (3) forskningsmæssig originalitet og nybrud.

Bogen indeholder foruden et kort forord af redaktørerne 18 bidrag fordelt på fem temaer. Flest bidrag finder man under fundamentale spørgsmål, hvor syv artikler står at læse. Derefter følger en kortere sektion med tre artikler om det komparative perspektiv. Det følges op af tre bidrag samlet under temaet voldelige muligheder, hvorpå følger to artikler vedrørende revurderinger. Sluttelig anlægger den sidste sektion tre bidrag fremtidsperspektiver. Foruden en omfattende litteraturliste indeholder bogen en nyttig bibliografi med de centrale værker, der vedrører aksetiden, samlet i kronologisk orden. Et afsluttende navne- og sagindeks burde have været mere udførligt; men det indeholder dog bogens væsentligste personer og emner.

To bidrag vedrører selve begrebsdannelsen aksetid og forestillingens åndshistoriske baggrund. Det første er skrevet af Bellahs medudgiver og arrangør af Erfurt-konferencen, Hans Joas. Hovedtanken er, at en hvilken som helst beskæftigelse med aksetidsproblemet i sidste instans er et uomgængeligt element i en aktuel religiøs diskurs (s. 24). Det er et synspunkt, jeg ikke deler. Joas argumenterer fint for, hvordan aksetidsdiskussionen hos Jaspers går tilbage til Ernst von Lassaulx, som igen

trækker på ældre traditioner hos Anquetil-Duperron, der hos von Lassaulx filtreres gennem et hegeliensk filosofisk filter.¹ Derpå går han videre til at drøfte problemstillingen hos Max Weber, men beklageligvis ikke broderen Alfred Webers, som det i den sammenhæng ville have været lige så oplagt at inddrage.² Bidraget slutter med Jaspers selv. Det er en fin artikel, som desværre ikke i fornøden grad får inddraget tænkningen i den religionshistoriske skole, hvis indflydelse på debatten ikke mindst gennem Troelsch, Bousset og Gunkel burde have været yderligere understreget. Parentetisk bemærket åbnes artiklen med en forkert oplysning, som man ofte møder. Første gang Jaspers anvendte aksetidsbegrebet, var ikke i sin bog *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* fra 1949, men i forbindelse med en forelæsning, som han holdt i Geneve i september 1946 kort tid efter afslutningen af den Anden Verdenskrig. Her forsøgte man i forlængelse af krigens rædsler ved en konference at skabe mulighed for en fornyet og afgørende besindelse på europæisk identitet og en humanistisk tradition. Det er i den kontekst, Jaspers' begreb skal forstås. Forelæsningen har den sigende titel 'Vom Europäischen Geist' og rummer i forhold til aksetidsdiskussionen to helt centrale udsagn. Først peger Jaspers på tre selvstændige, betydningsfulde udviklingsforløb. Den ene i det antikke Indien, den anden i Kina og den tredje i Aftenlandet. Han siger derpå, at for den kristne er Kristus verdenshistoriens akse (s. 8), mens en empirisk betragtning, som ikke behøver at inddrage et religiøst perspektiv, placerer verdenshistoriens akse i perioden fra 800-200 f.v.t.³

Es ist die Zeit von Homer bis Archimedes, die Zeit der großen alttestamentlichen Propheten und Zarathustras – die Zeit der Upanishaden und Buddhas – die Zeit von den Liedern des Shiking über Laotse und Konfuzius bis zu Tschuang-tse. In dieser Zeit wurden alle Grundgedanken der folgenden Kulturen gewonnen. Zu ihr kehrt man mit Renaissance in China, in Indien und im Abendland im wieder zurück. Dieser Zeit ist gemeinsam, daß in den menschlichen Grenzsituationen die äußersten Fragen auftreten – daß der Mensch sich in seiner ganze Brüchigkeit erkennt und zugleich die Bilder und Gedanken hervorbringt, mit denen er trotzdem weiter zu leben vermag – daß die Erlösungsreligionen auftreten – daß die Rationalisierung beginnt – und daß in allen drei Gebieten am Ende ein Zusammenbruch des als kritisch empfundenen Zeitalters steht

¹ Det er ærgerligt, at Joas alene opholder sig ved, hvad han betegner som von Lassaulx' hovedværk (den i min indledende præambeltekst refererede bog), men ikke omtaler den mindst lige så interessante og i den religionshistoriske sammenhæng betydningsfulde bog *Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christlichen Kaiser. Ein Beitrag zu Philosophie der Geschichte*, 1854.

² Se ikke mindst hans *Das Tragische und die Geschichte*, 1942, særligt 95-199.

³ Selve aksebegrebet hentede Jaspers, som det fremgår af *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949, 19, i sin egen forståelse gennem en parafrasering af Hegel. Hegel anvendte dog ikke, som Joas gør opmærksom på (10), ordet *Achse*, men derimod *Angel* (dvs. 'hængsel'). Beklageligvis citerer Joas kun den relevante passage efter den engelske oversættelse af Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, hvor Hegels *Angel* gengives med engelsk 'axis'. På tysk lyder passagen: "Gott wird nur so als Geist erkannt, indem er als der Dreieinige gewusst wird. Dieses neue Prinzip ist die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht. Bis hieher [sic - AKP] und von daher geht die Geschichte", her citeret efter 1848-udgaven udgivet af Karl Hegel, Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1848, 388.

mit der Bildung despotischer Großreiche. Die parallele Vergegenwärtigung dieses Jahrtausends gehört zu den ergreifendsten weltgeschichtlichen Erfahrungen, die wir machen können. Je weiter wir in der Geschichte zurückgehen, desto ähnlicher werden wir einander (ibid.).

Med henvisning til Max Weber gør Jaspers opmærksom på, at han i forelæsningsen vil stille en række grundspørgsmål til verdenshistorien: Hvad deler disse tre kulturer? Hvad er særligt for Aftenlandet?, etc. Disse spørgsmål har ikke, hævder Jaspers, noget endegyldigt svar; men som forskningsopgave kan de føre til en afklaring af fakta og til en bevidsthed om menneskehedens storhed og hemmeligheder. Og netop her dukker aksetidsbegrebet for første gang op: "Die Frage wendet sich forschend zurück bis in die Achsenzeit – wenn wir die Zeit um die Mitte des letzten Jahrtausends v.Ch. so nennen dürfen. Liegen in der Eigenart der Bibel und der abendländischen Antike schon die Keime oder wenigstens die Ermöglichung dessen, was als moderne Wissenschaft und Technik erst in den letzten Jahrhunderten sich gezeigt hat?" (s. 9).

Som det klart fremgår af dette og det forudgående citat, er Jaspers' begreb snævert knyttet til ønsket om en genopdagelse af en ny europæisk identitet funderet på arven fra Athen og Jerusalem, som kan føre Europa ud af det aktuelle morads efter den 2. verdenskrig. I den forbindelse bliver aksetidskulturerne den ressource, som man – ifølge Jaspers i lighed med tidligere tiders kriser – gennem en tilbagevenden til og besindelse på kan anvende til en fornyet europæisk revitalisering. Det er faktisk ikke helt ulig Bellahs syn (se nedenfor). Derfor har Joas også ret, når han om von Lassaulx, Weber og Jaspers hævder, at deres interesse for problemstillingen i høj grad var del af en religiøs diskurs.⁴ Omvendt begår han efter min mening en fejl, når han derfra slutter til, at enhver tale om aksetiden uundgåeligt er del af en religiøs diskurs (jf. s. 23f.). Det siger sig selv, at der i aksetidsdiskussionen som i al historievitenskaber er et element af identitetsdannelse på spil. Det er, som Michel de Certeau utrættelig har fremhævet, et uomgængeligt vilkår for al historieskrivning. For det første er dette perspektiv imidlertid ikke nødvendigvis religiøst, men netop et spørgsmål om identitetsdannelse generelt. For det andet er det, som Joas dog også selv pointerer, heller ikke synderlig problematisk, hvis man blot er sig det metodisk

⁴ Jeg er enig med Joas i, at der underliggende Webers *Religiöse Gemeinschaften* og den berømte *Zwischenbetrachtung* er en reformert protestantisk fortælling (s. 18). Det er også vigtigt, som Joas pointerer, at være opmærksom på, at Webers forestilling om affortryllelse (*Entzauberung*) ikke som hos mange fortolkere identificeres med sekularisering i politisk eller generel forstand, men at der hos Weber er tale om en afsakramentaliseringsproces, hvor magisk tænkning viger til fordel for en opfattelse af, at ting sker i verden, uden at de tilskrives religiøs betydning (s. 20). For det protestantiske perspektivs betydning i "Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung," i Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 1963, 536-573, se fx 564-566. Se også min artikel "Paulus – en antikatolisk karismatiker", 2005, 45-65, 48-51, hvor jeg viser, hvordan Webers karismabegreb skal ses i sammenhæng med den diskussion, som udspringer sig mellem Rudolph Sohm og Adolf von Harnack i begyndelsen af 1890'erne, og hvordan denne drøftelse i lige så høj grad, som den vedrørte forståelsen af tidlig kristendom, handlede om opfattelsen af, hvad der i nutiden burde gælde som sand protestantisme.

og teoretisk bevidst (s. 24). For det tredje kan påpegningen af et religiøst element i konceptualiseringen hos flere af aksetidsdiskussionens fædre ikke i sig selv udgøre en indvending imod tolkningens plausibilitet. Det er kun, hvis man kan dokumentere, at et sådant element forvrænger argumentationen, at det har betydning for forståelsens eksplanative kraft.

Det følgende essay af den berømte canadiske filosof Charles Taylor stiller det åbenlyse spørgsmål: Hvad var overhovedet den aksiale revolution? Han hæfter sig med rette ved transcendensbegrebet som helt centralt i aksetidsdrøftelsen og peger på seks forskellige, men ikke nødvendigvis uforenelige betydninger af ordet.⁵ For det første kan det betegne en søgen hinsides den menneskelige verden eller kosmos, ligesom det kan bestå i frembringelsen eller opdagelsen af et nyt punkt, hvorfra den eksisterende orden i kosmos eller samfund lader sig kritisere. For det andet kan det udgøre en sammenstilling af disse to, så sted eller væren hinsides kosmos bidrager til et nyt sted, hvorfra kritikken mod den eksisterende orden kan formuleres. For det tredje kan det bestå i andenordens-tænkning, som muliggør en kritisk granskning af vanlig tænkning og terminologi. For det fjerde kan det lede til en form for globalisering, fordi det punkt, hvorfra en kritik formuleres, opfattes ikke alene som vedkommende for et bestemt samfund, men for hele menneskeheden. For det femte kan det betyde en fralejringsproces i modsætning til den indlejring, som kendetegner arkaiske former for religiøsitet. Frem for at være indlejret i verden, i den sociale orden, etc., er mål og følge i stedet *disembedding*. For det sjette udskiftes en religiøsitet orienteret mod ofre til guderne, kendetegnet ved menneskets mål som trivsel i denne verden og guderne som ikke entydigt på menneskenes side (velsignelsesreligion), med en religiøsitet, der stræber mod et højere og delvist verdensnegerende mål, og hvor guden/guderne er entydigt på det stræbende menneskes side (s. 30f.).

Det er denne sidste form for verdens-disembedding, Taylor i særlig grad er optaget af.⁶ Fralejringen sker i forhold til tre felter: den sociale orden, kosmos og det menneskelige vel (s. 34). Det aksiale har afgørende konsekvenser i forhold til fire aspekter: (1) den orienterer sig mod et mål hinsides velsignelsesreligionens traditionelle goder (frugtbarhed, et langt liv, fravær af sult og sygdom, etc.); (2) mens velsignelsesreligionen har enkeltpersoner som fx shamaner eller præster, der medierer mellem den anden og denne verden, skærpes afstanden i de aksiale religioner mellem de forskellige verdener kategorialt, ligesom alle kaldes til at virkeliggøre den

⁵ Forestillingen om transcendens som afgørende for det aksiale gennembrud har ikke mindst spillet en rolle hos Shmuel Eisenstadt og Yehuda Elkana. Se fx S. Eisenstadt 1986 og Elkana 1986 (40-64: 41f.). Forud for disse ligger imidlertid Benjamin Schwartz' vigtige essay "The Age of Transcendence," i *Daedalus* 104 (2), 1975, 1-7, særligt s. 3f. Det var på mange måder dette temanummer af *Daedalus*, som var med til at genåbne aksetidsdiskussionen. Endelig bør det tilføjes, at transcendensbegrebet allerede hos Jaspers spiller en vigtig rolle, uden at det dog hos ham direkte knyttes til fremkomsten af aksetiden. Se Jaspers 1949, 272-275.

⁶ Se også C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Harvard UP, MA, 2007, særligt kapitlet med titlen "The Great Disembedding" 146-158.

aksiale transformation;⁷ (3) til forskel fra præaksiale religioner står guddommen/guderne helt og aldeles bag den menneskelige aksialvirtuos og hans eller hendes bestræbelse på at nå dette mål; (4) funderet i kosmos' sande væren og med gudens/gudernes fulde støtte er den aksiale religions mål fælles, harmonisk og i det indre konsistent (s. 37).

Det er en glimrende artikel, som får fat på det åndshistorisk helt centrale i de aksiale religioner; men til gengæld behandler Taylors bidrag hverken baggrunden for det aksiales opståen eller dets sammenhæng med den social-kulturelle udvikling i øvrigt. Mindre kan dog også gøre det, når det aksiale som her er beskrevet med en så forbilledlig klarhed.

Er man i forvejen fortrolig med Merlin Donalds forskning, er der ikke så meget nyt at hente i hans artikel, som skildrer den evolutionære tilgang til kulturen og ikke mindst dens betydning for studiet af aksetiden. Vanen tro er der imidlertid også i dette essay af Donald en række tankevækkende pointer. Det gælder fx hans påpejning af, at chimpanser genetisk er mere beslægtet med *homo sapiens sapiens* end med de fleste andre primater; men at deres kognitive profil ikke desto mindre er tættere forbundet med de øvrige primater end med mennesket. Det lægger op til, at genetikken ikke er tilstrækkelig som forklaring på den kognitive kløft mellem chimpanser og mennesker. Det er afgørende også at inddrage den coevolutive udvikling af hjerne og kultur som betydningsfuld faktor (s. 50). I forhold til tidligere arbejder rykker Donald her fremkomsten af den mimetisk-kognitive hukommelse yderligere en million år tilbage til for fire millioner år siden (s. 55). Hvor Bellah i det store og hele tillader sig at identificere fremkomsten af det aksiale med tilblivelsen af, hvad Donald kalder teoretisk kultur, er det vigtigt at være opmærksom på, at Donald selv i andre arbejder tidfæstede denne til for ca. 40.000 år siden.⁸ Det rejser selvsagt spørgsmålet om forholdet mellem det aksiale og teoretisk kultur; men her nærmer Donald sig nu Bellah, når han fx skriver: "The Axial Age might be considered the first period that germinated the seeds of later full-blown Theoretic cultures, such as those currently governing the developed world" (s. 70). Meget af det, som kendetegner det aksiale som fx skriftsprog og læsefærdighed, evnen til at tælle, simpel matematik, centralt styre, valuta, handel, embedsadministration, arkivdata og biblioteker, hævder Donald helt rimeligt, fandtes allerede forud i Egypten og Sumer. Aksialkulturerne drog nytte af, men opfandt ikke disse udviklinger: "However, taken together, these prior developments set the stage for the Axial Age and led to the creation of a new kind of social organization that was better able to deal with much larger population densities, and the ensuing complications of daily life, than societies of any previous era. They led eventually to a more specialised division of cognitive labor, which

⁷ Hos Platon gælder selvsagt, at filosofi kun er for de få; men som Taylor gør opmærksom på, fører den platoniske filosofi netop mennesket dertil, hvor det når den fuldstændige virkeliggørelse af den natur, som alle mennesker har lod og del i (s. 37).

⁸ Se fx Merlin Donald, *A Mind So Rare. The Evolution of Human Consciousness*, 2001, 262.

allowed the cognitive activities of a society to be governed in a managed corporate hierarchy, that is, a bureaucracy" (s. 72). Donald er dog på ingen måde blind for den mere åndshistoriske dimension: "The Axial Age was above all, a period when human society began to reflect consciously on how to construct an institutional process of collective self-regulation. It saw the establishment of several traditions whereby a public process could institutionalize the metacognitive supervision of both individual and collective behavior" (s. 74).

I en artikel om "Embodiment, Transcendence, and Contingency" sætter Matthias Jung fokus på antropologiske elementer i aksetiden. Også hos ham står spørgsmålet om transcendens centralt i forståelsen af det aksiale; men han udvider problemstillingen i forhold til to aspekter. Over for Jaspers gør han med rette gældende, at hans tale om det aksiale indebar en *Vergeistigung* uden fornøden besindelse på, at det aksiale kommer til udtryk hos kropslige mennesker, altså med andre ord en idealismekritik. Omvendt klandrer han Donald og Bellah for ikke i tilstrækkelig grad at have sans for forbindelsen mellem det aksiale og det kulturelt kontingente, altså en kritik af en for stærk form for kausalitetstænkning, der ikke i fornøden grad tager hensyn til kulturel variabilitet. Ej heller har den behørig forståelse for, at den fortsatte tilstedeværelse af episodisk, mimetisk og mytisk kognitiv hukommelse findes inden for rammerne af en overdeterminerende symbolsk kognition. Spørgsmålet drejer sig dels om graden af universal kraft i det aksiale gennembrud, dels om relationen mellem det aksiale og en specifik social-kulturel konfiguration: Hvorfor netop i disse kulturer og ikke i andre? Hvorfor efterfølgende i højere grad i en del af verden frem for andre dele?

Jung griber i den sammenhæng meget fornuftigt til Ricoeurs begreb om rudimentære universaler (*inchoate universals*), som han her oversætter til det forhold, at: "Some properties of *homo sapiens'* cognitive development in general may open up historical properties that are only realized in some cultures, but, once realized, produce universal possibilities for all" (s. 79). I kritikken af Bellah-Donald bruger Jung ikke mindst Terrence Deacons Peirce-inspirerede tegnteori til at skærpe sansen for gensidigheden i forholdet mellem kultur og hjerne, altså en yderligere pointering af det coevolutive aspekt. Desuden tyer han til Robert Brandoms tanke om eksplicitering, som er et forsøg på at fremhæve den specifikt menneskelige evne til at eksplicitere brugen af symbolsk kommunikation i dialog, hvor propositionelle udsagn fremsættes og gøres til genstand for kritik (s. 81). Artiklen er udfordrende og godt tænkt; men Jung går et par steder galt i byen. For det første har Bellah faktisk en række bud på, hvorfor det aksiale opstår i lige præcis den social-kulturelle sammenhæng, som det gør. For det andet er Jungs Deacon-inspirerede brug af Peirces tegntriade for bastant og savner etologisk legitimation (mange dyr benytter sig af både ikonisk og indeksikal kommunikation, ligesom ikke mindst enkelte primater kommer tæt på en form for protosymbolisering). Man kan heller ikke som Jung monolitisk oversætte de peirceske tegn med bestemte faser i den donaldske evolutionsteori Jung overser også

den grundlæggende pointe hos både Peirce og Deacon, at en genstand ikke iboende udgør et ikon, et indeks eller et symbol. De kan fortolkes som sådan afhængigt af, hvilken interpretant de udløser.⁹ I den kontekst forveksler han Peirces referencehierarki (ikon forud for indeks) med evolutive stadier (det indeksiale forud for det ikonale), når han i den evolutive sammenhæng stiller det ikonale foran det indeksikale. Endelig er han også i enkelte formuleringer uheldig, når han sprogligt lader menneskets symbolsk-kulturelle formåen unddrage sig eller transcendere det biologiske (fx s. 89). Her er han inkonsekvent i forhold til sin egen målsætning.

Det følgende essay er skrevet af den svenske samfundsvidenskaber Björn Wittrock, som ikke mindst har været central i de sidste ti års diskussion af aksetidsproblemstillingen, hvor han sammen med Shmuel Eisenstadt og Johann Arnason har redigeret en række væsentlige bøger. Han skriver om aksetiden i globalhistorien og drøfter sammenhængen mellem kulturelle krystalliseringer og sociale transformationer. Der er også i dette essay mange gode ting at hæfte sig ved. Det gælder fx en glimrende systematisk begrebsliggørelse af aksetidskategorien til fire punkter: (1) En udfoldelse af mere refleksive kosmologier, hyppigt i form af en positionering af en mere eller mindre fundamental og diskursivt argumenteret adskillelse mellem en verdslig og en transcendent sfære – ofte forbundet med formulering og fortolkning af sådanne kosmologier i skikkelse af både deres mundtlige trading og skriftlige nedfældning med dertil hørende regler for legitim fortolkning. En sådan kodificerings- og standardiseringsproces fører på sin side til et opgør med tidligere traditioner og resulterer ikke alene i formulering og udbredelse af ortodoksi men også i en korresponderende heterodoks udfordring, hvis ikke ligefrem modsigelse.¹⁰ (2) Dertil hører også formulering og skriftliggørelse af en øget historisk bevidsthed, som medfører en voksende sans for bundethed i tid og rum og dermed menneskelig begrænsethed, der yderligere resulterer i større opmærksomhed på relativiteten i det kontingente. (3) Nye former for begrebsliggørelse af sociale bånd og forbundethed. (4) En øget sans for den menneskelige eksistens' skrøbelighed og for potentialet i menneskelige handlinger (s. 108f.).

Et andet centralt punkt hos Wittrock er hans betoning af mangfoldigheden i de aksiale gennembrud. Man kan således ikke slutte fra det aksiale til en bestemt form for politisk orden: "There are five distinctly different paths of Axial transformations linking cultural and cosmological shifts to institutional transformations, none of which should be given either empirical or normative preferred status" (s. 114). Man kan i den sammenhæng diskutere, om Wittrock på grund af kildesituation og den betydelige usikkerhed om kronologi burde have fravalgt Iran som eksempel; men under alle omstændigheder udgør det antikke Israel, Grækenland, Kina og Indien

⁹ Jf. Terrence Deacon, *The Symbolic Species. The co-evolution of language and the human brain*, 1997, 71.

¹⁰ Se min artikel "Kæteri som aksetids- og semiotisk fænomen", 2012, hvor jeg netop fremhævede, at fremkomsten af ortodoksi/heterodoksi-drøftelser og kampe skal ses i sammenhæng med aksetidsproblemstillingen.

fire meget forskellige udkrystalliseringer af det aksiale i forhold til politisk styre, som spænder lige fra stærk uafhængighed over svag til stærk afhængighed (s. 114-119).

De to følgende artikler vil jeg gå lettere hen over. Gananath Obeyesekeres essay om Buddhaens meditative trance under bodhitræet er en plaidoyer for en genbesindelse på den visionære viden ikke kun hos Buddha, men også hos en lang række senere seere som fx Julian af Norwich, William Blake, Madame Blavatsky og Joseph Smith, hvortil føjes Nietzsches og Wittgensteins udstrakte brug af aforismer. Han kunne også have tilføjet James Joyces særlige epifanikategori om den type indfald, der kommer til en, når man mindst af alt venter det. Men der er altså et stykke vej fra inspiration til Blavatskys og Smiths visioner. Tanken hos Obeyesekere er, at formuleringen af aksetiden på baggrund af oplysningstidens rationalitetsbegreb har ført til en indskrænket vidensforståelse, der fravælger seerens alternative tilgang. Artiklen lider efter min mening af manglende forståelse for, hvad et teoretisk og dermed videnskabeligt verdensbillede indebærer; men den er ufrivilligt illustrativ som dokumentation af problemerne knyttet til forveksling af mytisk med teoretisk kultur. Personligt er jeg ved at være godt og grundigt træt af at se postmodernister og videnskabsfilosofisk dårligt skolede forskere bruge oplysningstiden som prügelnabe for deres egne problemer med den vestlige verdens dominans. Lige præcis i et bind om aksetid skulle man måske mindst af alt vente den slags misforståelser; for netop her kan man da lære, at teoretisk kultur hverken er en vestlig eller nylig kulturkreds' opfindelse.

Ingolf Dalferths bidrag om transcendensforestillingens historie er en omfattende religionsfilosofisk skitsering af baggrunden for transcendensbegrebets betydning hos Jaspers, ligesom det er et forsøg på at godtgøre, hvordan man i dag teologisk kan tale om transcendens på en filosofisk forsvarlig måde. Bortset fra berøringen med Jaspers har bidraget stort set ikke noget med aksetiden og dens konsekvenser at gøre. Det skulle da lige være som empirisk eksempel på, hvordan en bestemt teologisk form for religionsfilosofi lader sig forstå som udslag af det aksiale. Også her kan man diskutere om grænsefladerne mellem religiøs og videnskabelig diskurs er tilstrækkelig tilgodeset; men det er en anden problemstilling.

De næste tre bidrag vedrører det komparative. José Casanova fokuserer på Bellahs evolutionsteori, diskussionen omkring aksetid og aktuelle drøftelser af den moderne, sekulære tidsalder. Det er på ny en fremragende artikel, der virkelig evner at sætte det centrale i diskussionen i centrum. For det første peger Casanova på udviklingen i Bellahs forståelse fra 1964, indtil han igen for snart ti år siden på skrift tog problemstillingen om religiøs evolution op. For det andet anfægter han med rette den rolle, religion har fået i forhold til aksetidsdebatten: I hvor høj grad skal det aksiale tænkes som en specifik religiøs udvikling, og i hvilken udstrækning drejer det sig om forhold, der ikke har synderlig med religion at gøre – fra et moderne *etic* perspektiv? Dertil kommer, at han i forlængelse af Johann Arnason betoner nødvendigheden af en differentiering mellem de forhold, som er kulturelt specifikke for den

enkelte aksetidskultur, de der er særligt aksiale og dermed fælles for de forskellige aksetidskulturer og endelig dem, som har en mere universel eller generel evolutionær karakter (s. 202). Hvis ikke der sondres tilstrækkeligt klart mellem disse forskellige niveauer, risikerer man for det første at gøre en aksial udvikling gældende for de øvrige (etnocentrismens fare) og for det andet at pointere de elementer, som tænkes at lede frem til nutiden (risikoen for anakronisme) (s. 206). Casanova går ikke den postmoderne vej, der vil afskaffe religionsbegrebet under henvisning til dets flydende karakter; men han påpeger de problemer, der er knyttet til at bruge et begreb, som i forskellige socialkulturelle kontekster indgår i forskelligartede modstillinger: (1) hellig-profan i den før-aksiale religionshistoriske sammenhæng; (2) transcendent-verdslig i den aksiale kontekst; (3) religiøs-sekulær i den moderne. Vigtig er også Casanovas tanke om, at det karakteristiske for den aktuelle kulturelle situation er eksistensen af forskellige typer af religiøsitet side om side med hinanden: "What characterizes the contemporary global moment is precisely the fact that all forms of human religion, past and present, from the most 'primitive' to the most 'modern', are available for individual and collective appropriation and tend to coexist increasingly side by side in today's global cities" (s. 215).

Nutidigt fokus har også den amerikanske antropolog Ann Swidlers bidrag om, hvor præcist de aksiale forpligtelser hører hjemme. Hvad betyder det for den globale modernitets efternølere som fx en lang række afrikanske lande, at de 'nogle gange modtager det aksiale stykvis og i ikke forbundne klumper'? Som Swidler gør opmærksom på, er det en problemstilling, som allerede Eisenstadt var optaget af i forhold til Japan (jf. Eisenstadt 1996). Japan drog nytte af to betydningsfulde aksiale traditioner, buddhistisk filosofisk forfinethed og konfutsiansk inspirerede styreteknikker; men ikke desto mindre forblev Japan grundlæggende præaksial (s. 222). I en række afrikanske lande har mange på forskellige niveauer taget fx moderne medicin og lægevidenskab til sig; men det sættes ofte ind i en ramme fjernt fra en videnskabelig tradition. Det kan man fx se i forbindelse med drøftelser og handlinger vedrørende AIDS-forebyggelse og behandling. Heksekunst er forbudt i det meste af Afrika; men trives ikke desto mindre en række steder. Hvad betyder det i mødet med traditioner fra en aksial sammenhæng? Swidler konkluderer tankevækkende: "Rather, there are patches of the Axial in societies where the sacred is fundamentally constituted in archaic ways, even if that archaic pattern can absorb the new patrons who come from abroad, suggesting new projects, altering individuals' fates, requiring propitiation, but without connection to a fundamental social ethics or a realistically accessible set of institutional possibilities" (s. 239).

Heiner Roetz retter opmærksomheden mod Kina. Han stiller spørgsmålet, om aksetidsteorien skal forstås som udfordring til historismen eller som forklarende middel i en civilisationsanalyse. Hos Roetz er det desværre primært Jaspers version af aksetidsteorien, der drøftes, og ikke dens nyere former. Da Kina af forskellige grunde ofte i forskningen har haft rollen som prøvesten for aksetidsteoriens empiri-

ske bæredygtighed, er det ikke desto mindre en væsentlig diskussion.¹¹ Kan man om de ikke-græske aksetidskulturer hævde, at de på samme måde som den græske undergik en afgørende forandring fra *mythos* til *logos*? (s. 255). Her havde det været fordelagtigt at se på nyere diskussioner, eftersom denne måde at formulere sig på dels repræsenterer et delvist overvundet stadie i forhold til diskussionen af græsk religionshistorie, dels forekommer som et urimeligt Prokrustesleje for tilskæring og udstrækning af de øvrige aksetidskulturer. Roetz bruger i sin diskussion Lawrence Kohlbergs Piaget-inspirerede seks-stadie- og tre-niveau-model for moralsk læring som del af både onto- og fylogenesen og hævder, at den i modsætning til de former for evolutiv tænkning, som prægede det 19. århundrede, rummer en mindre stærk determinisme.¹² Det er blot ærgerligt, at han ikke diskuterer det i forhold til de evolutionsteorier, der som fx Donalds heller ikke karakteriseres af en stærk determinismetanke og som flertallet af bogens forfattere diskuterer med. Når Roetz i sin konklusion hævder, at det aksiale gennembrud i Kina hverken i indhold eller struktur var fuldstændigt (s. 265), løber han også åbne døre ind i forhold til den aktuelle diskussion; for hvem hævder det? Det samme gælder, når han i forlængelse af Habermas om moderniteten argumenterer for, at vi først her har "the true and full realization of the Axial Age 'breakthroughs'" (s. 266). Det ville fx Donald være enig med ham i.

De følgende bidrag vedrører sammenhængen mellem det aksiale og vold, et tema, som ikke mindst Jan Assmann har forfulgt i relation til de monoteistiske religioner; men spørgsmålet bør formuleres bredere og omhandle den generelle forbindelse mellem det aksiale og vold. Denne del er dog noget skuffende, fordi den lover mere, end den indfrier, da ingen af de tre bidragsydere forholder sig mere eksplicit til det annoncerede tema. En af aksetidsdiskussionens nestorer, Shmuel Eisenstadt, bringer ikke så meget nyt i sit essay; men til gengæld sammenfatter det som hans vistnok sidste bidrag på fin vis hans grundlæggende syn på aksetiden. Han døde i september 2010. Parallelt med flere andre artikler i bogen fremhæver Eisenstadt aksetidskulturerens mangfoldighed i forhold til social organisering og politisk institutionalisering og nedtoner derved graden af kausalitet mellem tænkning og social udmøntning (s. 286. 291). Til gengæld er der ikke meget fokus på det aksiales ødelæggende muligheder. Det bliver til to sætninger, som taler generelt om socialitet og ikke specifikt om det aksiales ideoende ricisi for vold: "The tendency of human activities to continuously expand their sphere of influence potentially undermines whatever temporary equilibrium may have been attained in any institutional formation with regard to the building of trust, regulation of power, and legitimation of social order. It heightens the awareness that any social order is arbitrary" (s. 291f; jf. s. 289).

Det følgende bidrag af David Martin om aksialreligioner og voldsproblematikken har en række gode ansatser; men der bliver ikke rigtig fulgt op på dem. Dertil kom-

¹¹ Se også Benjamin I. Schwartz, "Transcendence in Ancient China", 1975, der for alvor indledte denne diskussion.

¹² Særligt L. Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development (Essays on Moral Development vol. 1)*, 1981.

mer en misforstået og derfor også lettere tendentiøs polemik mod, hvad Martin forstår som en biogenetisk tilgang (som skulle gælde fx Boyer). Han anfører rigtigt, at den universalisme, som ofte er indeholdt i det aksiale, dels geråder i konflikt med rivaliserende former for universalisme, dels kommer i kamp med fragmentering repræsenteret ved forskellige former for partikularisme i det geografiske nærrområde. Problemerne mindskes ikke af, at det aksiale ofte føres frem af et ekspanderende imperialt center, som står i modsætning til periferien (s. 302). Det sidste kan i høj grad diskuteres, da det kun omfatter Kina, men ingen af de øvrige aksialkulturer. Desværre kommer hele den efterfølgende drøftelse i stedet til at dreje sig om, hvordan aksiale kulturer gennem indoptagelse af præaksiale træk kan forfalde til nye former for vold. Jeg tror imidlertid ikke kun det aksiales forbindelse med vold skal søges i tribale eller arkaiske 'tilbagefald'; men i mindst lige så høj grad knyttet til aksialkulturenes fordring på universalisme. Det udfoldes bare ikke hos Martin.

Titlen på Runcimans bidrag ligner et oxymoron, og så er det som alitteration prægnant pointeret: *Righteous Rebels: When, Where, and Why?* En hovedpointe hos ham er, at de aksiale gennembrud – forstået som en kombination af kritisk refleksion og teoretisk tænkning – ikke førte til en alternativ social orden befriet for ondskab og uretfærdighed som praktisk målsætning. Fx var hverken græske eller romerske tænkere ifølge Runciman samfundsomstyrtere eller retfærdige rebeller; men deri er der ikke nødvendigvis noget mærkeligt. Hvorfor skal fremskridt i fx logik, matematik eller evne til teoretisk tænkning føre til formulering af en transcendent moralisk standard, som magthavere og institutioner kan holdes ansvarlig over for? (s. 327). For Runciman skal man frem til islam, før man for alvor kan tale om en tradition for retfærdige rebeller (s. 331f.). Det er en god pointe; men den virker unægtelig noget overdrevet. Jeg savner fx en større besindelse på stoicisme og tidlig kristendom i argumentationen.

De næste to bidrag af henholdsvis Johann Arnason og Jan Assmann præsenteres under titlen *Revurderinger*, hvilket selvsagt øger forventningen til dem. Arnasons artikel har samme ærinde som flere af de tidligere drøftede bidrag. Den er en plaidoyer for øget nuancering og differentiering i talen om det aksiale gennembrud og aksetidskulturer, ligesom den argumenterer for fornyet besindelse på kontinuiteten mellem det præaksiale og det aksiale: "We can discuss the relationship between culturally unique, specifically Axial and universal or evolutionary aspects of the transformations in question; but attempts to construct a comprehensive model of 'axiality' seem premature" (s. 339; jf. også Wittrocks og især Casanovas bidrag). Arnason argumenterer imidlertid godt for fastholdelsen af selve aksetidsbegrebet, fordi de eksempler, som er blevet fremført på aksialitet før (fx Aknathon i Egypten) og efter (fx tidlig kristendom og islam) aksetiden, udmærket lader sig forklare som præ- og post-, men netop ikke som aksiale fænomener. Selv peger han på fem områder, som det giver mening at bruge som sammenligningsparametre for de aksiale religioner: (1) verdensartikulation som sådan; (2) en omcentrering af verden som fx udtrykt

i bevægelsen fra den arkaiske kultures institution *par excellence*, sakralt kongedømme, til den jødiske frembringelse af monoteismeforestillingen; (3) verdensnegering; (4) verdensudvidelse i både rumlig og tidlig henseende; (5) humanisering. De enkelte aksiale kulturer adskilte sig betydeligt fra hinanden i forhold til, hvordan de bragte disse felter til udtryk; men fælles for dem var netop en orkestrering i relation til disse områder.

Assmanns bidrag er bindets mest omfattende og også et af de mest tankevækkende. Han deler en lang række synspunkter med Bellah, men går i clinch med ham på et afgørende punkt. Hvor Bellah og Donald vil hævde, at bevægelsen fra det tribale over det arkaiske til det aksiale skal tænkes kulturelt evolutivt, hævder Assmann, at kun relationen mellem de to første kan være evolutiv; mens overgangen fra det tribale/arkaiske til det aksiale er revolutionær (s. 372. 402). Bag drøftelsen ligger en uenighed om, hvad evolution er, og hvor bredt det skal tænkes. "Unless we create a specifically cultural (as opposed to biological) meaning of 'evolution' that allows for revolution as a means of evolution, this change [fra primær- til sekundærreligion eller fra polyteisme til monoteisme – AKP] may never be described in terms of evolution alone" (s. 370; jf. s. 368. 396). Jeg synes ikke, Assmann har forstået argumentationen hos Bellah og Donald, der netop forudsætter en sådan bred evolutionsopfattelse, hvor det 'kulturelle' fortsat er del af den biologiske evolution – men befinder sig i den 'kulturelle' del af det biologiske kontinuum. For Assmann er begrebet om Aksetid selv del af en myte, der handler om at finde baggrunden for den moderne vestlige kultur (jf. Joas' artikel). Tanken er ikke som i god historievidenskab i det aksiale at undersøge det fremmede og fortidige, men at identificere det fortrolige og familiære. Assmann peger meget klart på de tre sammenhænge, hvor aksetidsbegrebet har været bragt i anvendelse: (1) distancering eller disembedding (jf. Taylor); (2) fordring på universel gyldighed (jf. Taylor); (3) synkronicitet. Mens han selv kan tilslutte sig de to første, afviser han den tredje, nemlig forestillingen om, at det aksiale skulle bryde igennem på et bestemt tidspunkt i historien i en række forskellige kulturer (s. 375). Frem for at binde det aksiale til denne periode og disse kulturer er Assmann optaget af at betone sammenhængen mellem en bestemt fase i enhver skriftkultur og det aksiale. Han fremhæver i første omgang, hvordan opfindelsen af skrift leder til 'sektorbestemt skrivefærdighed', dvs. en færdighed forbeholdt de segmenter af den kulturelle aktivitet, til hvis behov den blev opfundet (s. 383). Dernæst følger 'kulturel skrivefærdighed', som betegner den situation, hvor skrivning er blevet en del af almenkulturen. Dette skifte leder til nye muligheder, som er alle er knyttet til det aksiale. Det drejer sig for det første om skriftens karakter af tidsløshed og uforgængelighed, at man altså skriver med fremtiden for øje, hvorved man gennem muligheden for, at det skrevne huskes og gentages, overskrider sin egen begrænsethed. For det andet indfører skriftkulturen gennem eksistensen af skrevne kilder en historisk be-

vidsthed, som gør det muligt at skelne mellem det mytiske og det historiske.¹³ For det tredje skabes der inden for det specifikt religiøse domæne mulighed for kanonisering. Assmann sonderer i forhold til det sidste mellem to former for kanonisering. Den første finder man allerede i det andet årtusinde f.v.t. i Ægypten og Mesopotamien. Den repræsenterer udvælgelsen af autoritative og eksemplariske tekster. Den anden type kanonisering har imidlertid aksial karakter, idet den beror på et kriterium om absolut og universel sandhed, hvorved der trækkes et kategorialt skel i forhold til alle andre typer af kultur/religion. Det er denne anden form for kanonisering, som i den næste proces fører til kanonisering af autoritative fortolkninger af de kanoniserede værker, sådan som vi fx kender det fra rabbinisk jødedom: "The pagan or pre-Axial cult religions presuppose the immanence of the holy in images, trees, mountains, springs, rivers, heavenly bodies, animals, human beings, and stones. All this is denounced as idolatry by the new scripture-based world religions. Scripture requires a total reorientation of religious attention that was formerly directed toward the forms of divine immanence and is now directed toward scripture and its exegesis" (s. 394).

Disse overvejelser leder Assmann til skepsis over for tanken om aksetiden som en global vending i universalhistorien omkring det sjette århundrede f.v.t. Omvendt vil han ikke give afkald på aksialbegrebet (samt præ- og post-). Aksetiden er ikke nogle bestemte individers periode som fx Akhenaton, Zoroaster, Moses, Homer, Platon, etc; men derimod enhver kulturel sammenhæng i hvilken sekundær kanonisering forekommer: "We should give up the idea of synchronicity and, along with it, the tendency to describe the transition from pre-Axial to Axial societies to post-Axial stages exclusively in terms of evolution. There is, in my view, no evolutionary logic that leads from pre-Axial to Axial societies. Axiality implies always a revolutionary break, a 'vertical' intervention of the spirit into the 'horizontal' line of natural and cultural evolution" (s. 398).

Jeg har pointeret, at denne forståelse efter min opfattelse hviler på et reduceret evolutionsbegreb; men man kan også konstatere, at den gør Assmann ude af stand til at besvare det aksiale spørgsmål i relation til en bestemt tidslig ramme: "Different civilizations have different turning points in their history. That these turning points coincide temporally may be due to contact or to structural analogies. By no means, however, should this coincidence be promoted to a major factor in the interpretation of the turning point in question" (s. 399; jf. S. 400). Heroverfor foreslår Assmann, at vi taler om det aksiale og aksialisering "...in the sense we speak of globalism and globalization, as a tendency that appears under different conditions in different 'ages' of human history" (s. 400). Det giver meget god mening; men jeg kan ikke se, at det udelukker en forklaring, som også tilgodeser, at der i en række kulturer omkring det sjette-femte århundrede f.v.t. faktisk indtrådte en sådan forandring. Assmanns arti-

¹³ Se hertil mine artikler "The Emergence of Historiography: an Axial Age Phenomenon", 2014; "1 Maccabees from an Axial Age Perspective", 2014.

kel korresponderer i alle henseender med sigtet med den del af bogen, som den er placeret i. Der er virkelig tale om en tankevækkende revurdering.

De resterende tre bidrag er samlet under titlen *Fremtidsperspektiver*. Det første er af William Sullivan og drejer sig om den aksiale opfindelse af uddannelse og nutidens globale videnskultur. Sullivan konfronterer Platons argumentation for filosofisk dannelse som forandring af et individuelt perspektiv med den enorme udvidelse af universitetsuddannelserne, som vi de sidste 50 år har været vidner til. Emnet er spændende; men artiklen falder sammenlignet med de øvrige bidrag ved siden af bogens primære emne. Det samme gælder det følgende bidrag af Richard Madsen, som fokuserer på *The Future of Transcendence. A Sociological Agenda*. Når der her foretages sammenligninger mellem nutid og det romerske imperium (s. 433), og spørgsmålet stilles om en mulig åndelig fundering af den globale forbindelse mellem rigdom og magt (s. 431), fremstår Assmanns kritik af aksetidsbegrebet langt mere relevant. I disse bidrag får man bekræftet Assmanns indtryk af, at en del af aksetidsdiskussionen ikke så meget drejer sig om solid historievidenskab. Den synes mere at være led i et moderne mytemageri, der handler om at legitimere nutiden gennem søgen efter den autoritative fortid, som kan forlene nutiden med troværdighed og bidrage til en løsning af dens problemer – en kritik, heller ikke Bellah kan sige sig fri for.

Den afsluttende artikel er helt rimeligt skrevet af Bellah. Her tager han indledningsvis en af de tilbagevendende indvendinger op mod sin forståelse: evolutionsbegrebet brugt også om den socialkulturelle evolution. Bag kritikken ligger en gammel tanke om, at evolution hører hjemme i naturen, mens udvikling vedrører historien. Mens den sidste er kendetegnet ved frihed og kontingens, er den første bestemt af uomgængelighed og nødvendighed. Jeg er enig med Bellah i, at "evolution and history are two mutually compatible ways of looking at long-term development in nature," ligesom jeg deler hans spidsformulering af, at "evolution is historical; history is evolutionary" (s. 448); men det havde været på sin plads, hvis han ud over at hævde, at selv evolutionsbiologer har fået øjnene op for, at de også undertiden forholder sig til kontingente begivenheder som fx global opvarmning eller afkøling, der truer vor art, havde præciseret sin forståelse. Den er netop ikke darwinistisk; men det er ikke helt klart, hvor tæt Bellah følger Spencer, i hvilken udstrækning han forudsætter en kombination af en neo-lamarckiansk og spencersk opfattelse, eller om hans evolutionsforståelse faktisk skal tænkes som en forening af darwinisme og neolamarckianisme.¹⁴ Spørgsmålet er ikke kun teknisk, ligesom det heller ikke kan reduceres til at vedrøre åndshistorisk baggrund. Det er helt afgørende for at legitimere sammentænkningen af 'biologi' og 'kultur' på et fælles evolutionært kontinuum.¹⁵

¹⁴ Det tætteste, man kommer på en afklaring af dette, findes i Bellahs *Religion in the Making of Humanity*, xiif.

¹⁵ En oplagt mulighed i forhold til kulturel evolution er som Jonathan Turner og Alexandra Maryanski at trække på såvel en darwinsk selektionsforståelse i forhold til sociokulturelle systemer, der på både individ- og kollektivniveau skal sikre ressourcer inden for en række niches som fx geofysiske, biofysiske og

Parentetisk bemærket er det da også tankevækkende, at Donalds *A Mind so Rare* netop indledes med en præambeltekst af Spencer.

Dette er imidlertid blot et præludium for Bellahs bidrag, som stiller spørgsmålet, om arven fra aksetiden skal forstås som byrde eller ressource i den aktuelle menneskelige krise (s. 448-450). Heri ligner hans artikel de to forudgående, om end Bellah har større forståelse for de historiske forskelle mellem antikken og nutidens samfund. Han fokuserer (i lighed med både Weber og Sloterdijk¹⁶) på samfundets udstigere og fremhæver, at det ikke mindst er hos dem, der er blevet formuleret en samfunds- og kulturkritik, som historisk har gjort det muligt at kritisere eksisterende samfund. Til forskel fra Platon og Buddha drives der hos Aristoteles en kile ind mellem *theoria* forstået som en vision om den anden verden, som gør det muligt at øve kritik over for den eksisterende verden, og *theoria* tænkt som det kølige, distancerede blik på verden, der ikke er bundet af moral, men som fokuserer på det brugbare. I disse to betydninger af *theoria* ligger ifølge Bellah det aksiales ambivalente nutidige arv: "The great utopian visions have motivated some of the noblest achievements of mankind; they have also motivated some of the worst actions of human beings. Theory in the sense of disengaged knowing, inquiry for the sake of understanding, with or without moral evaluation, has brought its own kinds of astounding achievements but it has also given humans the power to destroy their environment and themselves" (s. 465).

Som det gerne skulle være fremgået, er det en meget rig og stimulerende bog, som er uomgængelig for enhver, der vil arbejde med kulturel evolution, aksetiden, det aksiale og religionshistorie i det længere perspektiv. I det omfang antologien tegner et billede af den aktuelle diskussion, kan man i alle tilfælde konstatere en række tendenser. Det er åbenlyst, at generaliseringer om aksetidskulturer og det aksiale er på retur i forskningen til fordel for en øget differentiering og nuancering af det specifikke i de enkelte aksiale kulturer. Det er også kendetegnende, at der er en større vilje til at betone kontinuitet mellem det præaksiale og det aksiale, ligesom der er et større blik for forbindelseslinjer mellem det aksiale og postaksiale. Der er måske også en begyndende tendens til i højere grad at tænke det aksiale uafhængigt af perioden i midten af det første årtusinde f.v.t., anvendt om hvilken begrebet fortsat har sin primære berettigelse. Endelig kan man fremhæve nødvendigheden af en større teoretisk afklaring af forholdet mellem 'biologisk' og 'kulturel' evolution, ligesom der fortsat skal arbejdes med specificeringer af de forhold, som er kulturelt specifikke for den enkelte aksetidskultur, de, der er særligt aksiale og dermed fælles

socialkulturelle, som en spencersk funktionel selektionstanke, der gør det muligt at operere med et begrænset antal betydningsfulde faktorer, som fører til dannelse af sociale strukturer og de kulturer, som regulerer dem, se Jonathan H. Turner og Alexandra Maryanski, 2008, 121-124. For forskellige forsøg på sammentænkning af biologi og kultur som coevolutionære og problemerne forbundet med det, se en række af bidragene i Peter J. Richerson og Morten H. Christiansen, 2013.

¹⁶ Jf. Hans J. Lundager Jensen, artikel om Peter Sloterdijk ovenfor i dette nummer af *RvT*.

for de forskellige aksetidskulturer, og endelig dem, som har en mere universel eller generel evolutionær karakter.

LITTERATUR

- Bellah, Robert N.
2012 *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press, London.
- Deacon, Terrence
1997 *The Symbolic Species. The co-evolution of language and the human brain*, Penguin, London.
- Donald, Merlin
2001 *A Mind So Rare. The Evolution of Human Consciousness*, W.W. Norton, New York.
- Eisenstadt, Shmuel
1986 "The Axial Breakthroughs – Their Characteristics and Origins", in Shmuel Eisentein, eds., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, State University of New York Press, Albany.
1996 *Civilization: A Comparative View*, Chicago University Press, Chicago.
- Elkana, Yehuda
1986 "The Emergence of Second-order Thinking in Classical Greece", in Shmuel Eisentein, eds., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, State University of New York Press, Albany.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm
1848 *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Duncker und Humblot Verlag, Berlin.
- Jaspers, Karl
1949 *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, R. Piper, München.
- Kohlberg, Lawrence
1981 *The Philosophy of Moral Development* (Essays on Moral Development vol.1), Harper & Row, San Francisco
- Lassaulx, Ernst von
1854 *Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch christlichen Kaiser. Ein Beitrag zu Philosophie der Geschichte*, Cotta, München.
- Petersen, Anders Klostergaard
2005 "Paulus – en antikarismatisk karismatiker", in Povl Götke, Jonas Havelund og Kristian Rasmussen, eds., *Fra Buddha til Beckham – karisma og suggestion i sport og religion*, Syddansk Universitetsforlag, Odense.
2012 "Kætteri som aksetids- og semiotisk fænomen", in *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 59, 5-25.
2014 "The Emergence of Historiography: an Axial Age Phenomenon", in Jörg Rüpke, Susanne Rau og Bernd Otto, eds., *Historiography and Religion: Writing a Religious Past*, RVV, De Gruyter, Berlin.
2014 "I Maccabees from an Axial Age Perspective", in Friedrich Avemarie, Pedrag Bukovec, Stefan Krauter og Michael Tilly, eds., *Die Makkabäer: Litteratur, Geschichte, Wirkung*, TSAJ, Mohr-Siebeck, Tübingen.
- Richerson, Peter J. & Morten H. Christiansen, eds.
2013 *Cultural Evolution : Society, Technology, Language and Religion*, Strüngmann Forum Reports, MIT Press, Cambridge MA.
- Schwartz, Benjamin I.
1975 "The Age of Transcendence", *Daedalus* 104 (2).
1975 "Transcendence in Ancient China", *Daedalus* 104 (2).
- Taylor, Charles
2007 *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Turner, Jonathan H. & Alexandra Maryanski
2008 *On the Origin of Societies by Natural Selection*, Boulder, London.
- Weber, Alfred
1942 *Das Tragische und die Geschichte*, H. Goverts Verlag, Hamburg.
- Weber, Max
1963 *Gesammelte Aufsätze sur Religionssoziologie I*, Mohr-Siebeck, Tübingen.

Wengert, Timothy J.
2005 "Philipp Melanchthon on Time and History in the Reformation", *Consensus* 30, 9-33.

*Anders Klostergaard Petersen, professor, cand.theol.
Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*