

## Anmeldelser

WILLI BRAUN & RUSSELL T. MCCUTCHEON, eds., *Introducing Religion: Essays in Honor of Jonathan Z. Smith*, Equinox, London & Oakville 2008. 506 sider.

Få personer har haft samme indflydelse på religionsvidenskaben som den amerikanske religionshistoriker Jonathan Z. Smith. I 40 år har Smith gennem essays, artikler og monografier gjort sig til talsmand for en grundighed og større refleksivitet i det religionsvidenskabelige arbejde, empirisk såvel som teoretisk. Smiths indflydelse er sket både gennem hans empiriske felter (eksempelvis hellenisme og tidlig kristendom) og hans teoretiske arbejde (eksempelvis religions ontologiske status og komparation/klassifikation). Dertil kommer, at hans generelle indflydelse på religionshistorien og religionsvidenskaben er betydelig. Smith har antagelig på grund af bredden i sit arbejde ikke dannet nogen egentlig samlet skole, og han har formentlig aldrig ønsket sig en sådan dannet. Men, som Tomoko Masuzawa skriver:

... those who are themselves aware of his impact on their own work seem to recognize each other, not on account of any commonly shared programmatic orientation directly derived from his tutelage or his writing, but by a self-consciously affixed sign carried by each, like a tongue of flame stuck on top of one's head to indicate the presence of his inspiration (s. 326).

Nogle af Smiths akademiske arvtagere – også de uden flammer på hovedet – har taget udgangspunkt i Smiths pointe, at 'religion' er en videnskabelig konstruktion; enkelte af disse er endt i voldsom selvrefleksiv dekonstruktivisme. Andre arbejder videre med Smiths teoretisering om komparation og/eller klassifikation og en udvidet forståelse og brug af disse begreber, mens andre igen har ladet sig inspirere af Smiths empiriske arbejde.

Festskriftet *Introducing Religion* afspejler denne bredde. De 29 bidragsydere er valgt ud fra, at "[t]heir work has benefited from, been in conversation with, or moved through orbits that overlap with Smith's own path-breaking thought" (s. xvi). Om end der er et klart flertal af nordamerikanske forfattere, så har nogle få europæere bidraget, heriblandt Armin W. Geertz (nordamerikansk europæer) og Jeppe Sinding Jensen. Denne geografiske skævhed skyldes nok mere redaktørerne, end det afspejler Smiths geografiske betydning.

De to redaktører, Willi Braun og Russell T. McCutcheon, som også stod bag den Smith-inspirerede *Guide to the Study of Religion* (2000), er begge elever af Smith, og

målet med festskriftet er ifølge dem, at "Jonathan Z. Smith deserves to be recognized as one of the towering intellectual figures of his generation in the study of religion" (s. xv). Festskriftets titel *Introducing Religion* er et fint valg, for som det hedder på første side:

[M]uch like 'imagining' and 'relating' each a key term in two of Smith's book titles, 'introducing' signals an intellectual and pedagogical agenda at the heart of which is to set up an encounter that is an 'occasion for thought' on issues of conceptualization that have constituted religion as a disciplinary subject, for introducing classificatory procedures and their effects, for giving accounts of the historical and contemporary conditions that gave rise to and continue to give warrant for the study of religion (s. xv).

At introducere religion er således ikke blot et pædagogisk princip, men i højere grad en teoretisk funderet tilgang til studiet og formidlingen af religion:

We might think, rather, of introducing in Smith's terms on comparing: introducing is an operation of confronting the culturally familiar with comparisons that adduce what we often calls the 'elsewhere,' the 'otherwise,' and the 'strange,' so as to perturb the naturalness (and normativeness) of the familiar and to pull the mask of strangeness off the unfamiliar (s. xv-xvi).

Hermed er temaet for *Introducing Religion* forklaret, og bidragsyderne er ikke blevet bedt om at redegøre for eller diskutere Smith eller hans arbejde, men som det hedder: "their essays ought to be about *the work of studying religion*" (s. xvi). Der er således tale om 29 bidrag, der på hver deres måde tager (inspiration fra) Smith som udgangspunkt for videre religionsvidenskabeligt arbejde. Bidragene er – ganske egalitært – organiseret alfabetisk efter forfatternavn, hvilket giver festskriftet et mosaikagtigt præg, formentlig som Smith selv ville foretrække det. En forsigtig opdeling af emner og bidrag (ikke at forveksle med en egentlig klassifikation) kunne se sådan ud: 'Klassifikation og komparation' behandles i artikler af blandt andre Catherine Bell, Armin W. Geertz, Winnifred F. Sullivan, mens 'hellenisme, jødedom, tidlig kristendom' drøftes af blandt andre William E. Arnal, Merrill P. Miller, Jacob Neusner, Panayotis Pachis. Smiths anvendelse af det berømte diktum 'Map is not territory' er udgangspunkt for artikler af blandt andre Richard S. Ascough, Lieve Orye. 'Religion som konstruktion og studiet af religion' er fokus i bidragene af Gregory D. Alles, Christopher I. Lehrich. 'Religionshistoriske problemstillinger' drøftes af James B. Apple, Ron Cameron, Donald Wiebe. 'Diskussion af Smith' er i centrum hos Francis Landy, Burton Mack, Tomoko Masuzawa. En stor gruppe af 'diverse temaer hos Smith' kan findes hos Darlene M. Juschka (symbol), E. Thomas Lawson (imagination), Christopher I. Lehrich (interdisciplinaritet), Luther H. Martin (ritual), William E. Paden (sakrale objekter), Jeppe Sinding Jensen, Hans H. Penner (begge 'Difference') og Stanley Stowers (religions' ontologi). Dertil kommer to bidrag, der anvender samme pædagogiske træk som Smith: dels Gary Lease

(bio-bibliografi), dels J. E. Llewellyn (tilgrænsende opslag i leksika), som begge er ganske underholdende og informative. Opdelingen kunne konstrueres anderledes og dermed give et andet indtryk af *Introducing Religion*, men ikke forandre det overordnede billede af en udgivelse, der med udgangspunkt i én mands faglige arbejde breder sig ud i religionsvidenskaben og religionshistoriens kroge i tid og i sted.

Anvendeligheden af *Introducing Religion* ligger i dens vidtfavnende bredde. Nok kan man som læser støde på empiriske og teoretiske felter, hvor man ikke står stærkt, men samtidig have eller få en forståelse gennem en fælles religionsvidenskabelig faglighed. Denne religionsvidenskabelige faglighed fremstår oftest klarest i nye og ukendte omgivelser, hvilket 'introducing' netop hentyder til. Derfor kan *Introducing Religion* bidrage til en religionsvidenskabelig, faglig dannelse. Braun henviser til denne dannelse eller 'attitude' i sit afrundende kapitel, når han med Smith skriver: "This 'attitude' ... signals not an arrogant stance of being deeper in the know, but an intellectual alignment, an 'angle of vision for the historian of religion,' in Smith's words." (s. 485). *Introducing Religion* er 29 eksempler på denne religionsvidenskabelige holdning.

Jesper Østergaard, ph.d.-stipendiat  
Afdeling for Religionsvidenskab, Arabisk og Islamstudier  
Faculty of Arts, Aarhus Universitet

\* \* \* \* \*

MICHAEL STAUSBERG, ed., *Contemporary theories of religion: a critical companion*, Routledge, Abingdon, 2009. 309 sider.

Det synes at være et udbredt fænomen, at teoretiske diskussioner af religion begrænses til behandlingen af en række klassiske og derfor ældre teorier. I undervisningen i forskningshistorie eller i korte introduktioner til religionsvidenskaben diskuterer vi således ivrigt Tyler, Frazer, Durkheim, Weber, Freud og Malinowski, men når kun i få tilfælde videre end Lévi-Strauss' strukturalisme eller Geertz' fortolkende antropologi, selvom begge blev udformet i 1960'erne. Dette skyldes i hvert fald tre forskellige forhold. For et første har disse pionerer udpeget en række problemfelter, der stadig er relevante for studiet af religion. Det kan man så vælge at fortolke som disciplinens umodenhed og manglende evne til kumulativ vidensophobning, eller, mere positivt, som et tegn på disse 'founding fathers' visionære evner. Hvorom alting er, har dette betydet dannelsen af en religionsteoretisk 'kanon', hvor vi, groft sagt, alle kan være fælles om at afvise Frazers forsimplede evolutionisme og lovprise Durkheims indsigt i forbindelsen mellem religion og samfund.

Det andet forhold er den anti-teoretiske bølge, der var en integreret del af alle 'post'-bevægelserne – fra postmodernisme til postkolonialisme. Ikke kun skulle begreber som 'religion', 'magi' og 'ritual' underkastes en kritisk, genealogisk analyse, som kunne afsløre disses problematiske fortid som hegemoniske konstruktioner beregnet

på undertrykkelse. Teorier blev i sig selv anset som en metode til hegemoni, og i mere ekstreme versioner af socialkonstruktivismen blev alle videnskabelige teorier beskrevet som rene magtkonstruktioner, hvis krav på blot en grad af sandhed kun kunne forstås som endnu et forsøg på at opretholde den hvide mands kontrol over (den tredje) verden. Mens der, som vi skal se, stadig blev udviklet teori om religion af få modige sjæle, blev dette i mindst to årtier (fra ca. 1975-1995) anskuet som en noget dubiøs beskæftigelse foretaget af umodne individer, der endnu ikke var vågnet op til den postmoderne virkeligheds pluralisme og relativitet.

Det tredje forhold er mere pragmatisk betinget. Mens man relativt nemt kan udpege relevante teorier fra fortiden – tiden har sorteret skidt fra kanel – er det straks mere vanskeligt at udpege de gældende teorier i nutiden. Efter marxismens sammenbrud og ideologiernes påståede død i 1980'erne og 1990'erne vil kun de færreste fanges i at forsvare en teori, der senere kunne vise sig at være fejlagtig og kortlivet (med et potentielt efterfølgende krav om offentlig bodsgang), og ved at undgå teori mener man at undgå en mulig (gentagelse af) den efterfølgende desillusion, hvis teorien senere bryder sammen.

Fra midt i 1990'erne skete der dog et skift i dette forhold. Ligesom historien alligevel ikke ophørte med murens fald, måtte også selvransagelsen, selvkritikken og begrebseksorcismen på et tidspunkt afløses af spørgsmålet: Hvad nu? Hvordan kommer vi videre herfra? Mens kritik af gældende teorier og begreber naturligvis er en livsnødvendig betingelse af enhver disciplins udvikling, er en sådan kritik af natur parasitisk. Den lever af, at der er noget nyt at kritisere (det bliver lidt kedeligt med kritik af det samme), og samtidig bliver det i længden for letkøbt, hvis ikke kritikken følges af alternative strategier.

Bogen *Contemporary theories of religion: A critical companion* er derfor en velkommen udgivelse, der diskuterer en række teoridannelser om religion fra 1990 til 2007, og Michael Stausberg skal have stor ros for at udpege en række centrale teoretikere og samle et hold af religionsforskere til at præsentere og diskutere disses positioner kritisk. Mens man altid vil kunne diskutere et sådan udvalg på baggrund af sine egne referencer (jf. det tredje forhold ovenfor), og derfor både vil kunne undres over forskere, der ikke er med (hvor er fx Rene Girard?), og undres over nogle, der er med (jeg havde aldrig før hørt om Thomas Tweed), så er det mit umiddelbare indtryk, at bogen giver et ganske repræsentativt indtryk af aktuelle teoridannelser.

Efter en kort introduktion, hvor Stausberg peger på centrale epistemologiske diskussioner angående teoriens status og peger på en række centrale problemstillinger, som religionsteorier kun vanskeligt kan undgå at tage stilling til, følger en kronologisk organiseret diskussion af 15 nyere religionsteorier eksemplificeret ved et eller flere værker, fra Lawson og McCauley's *Rethinking religion* fra 1990 til Martin Riesebrodts *Cultus und Heilsversprechen* fra 2007. Mens den kronologiske tilgang giver mening i bogen, hvor det står læseren frit for at hoppe mellem de forskellige kapitler, giver det i en anmeldelse mere mening at organisere bidragene på baggrund af inspirationskilderne til teorierne. Der synes nemlig at være bestemte vinkler, der går igen.

Den første naturlige gruppering indeholder teorier baseret på neurovidenskab og kognitionsforskning samt genkomsten af evolutionære teorier. Den kognitive tilgang til religion blev på mange måder sat i gang af Lawson & McCauleys *Rethinking religion* (1990). Inspireret af Noam Chomskys generative grammatik søger Lawson & McCauley at give et bud på, hvorledes religionernes begrebssystemer medvirker til dannelse af en ubevidst rituel kompetence, med hvilken udøvere bedømmer enkelte rituelle handlinger. Engler og Gardener kaster særligt et kritisk blik på Lawson & McCauleys semantiske teori, som anklages for at være problematisk fra en filosofisk position, selvom forfatterne roses for netop at forsøge at konstruere en moderne holistisk semantik til forklaring af, hvorledes religiøst sprog kan siges at betyde noget som helst. I sin generelt positive diskussion af en anden kognitiv pioners værk, Stewart Guthries *Faces in the clouds* (1993), diskuterer Benson Saler den centrale rolle, Guthries (ny-)behandling af antropomorfisme og animisme spiller for hans religionsteori. Guder, ånder og forfædre ligner mennesker, da disse er særligt relevante kilder til information i vores omgivelser. Saler påpeger dog et centralt problem: at Guthrie derved ikke gør rede for det *umenneskelige* ved guder, ånder og forfædre, der er medvirkende til at gøre disse relevante for mennesker at tilbede.

Jeppes Sinding Jensen diskuterer kritisk, men loyalt Pascal Boyers *Religion explained* (2001) og Illka Pyysiäinenens *How religion works* (2003). En særlig fokus lægges på den epidemiologiske tilgang til religion, hvor menneskets evolutionært udviklede kognitive arkitektur opfattes som den centrale instans til forklaring af, hvorfor bestemte forestillinger, herunder religiøse, synes at overleve kulturel transmission bedre end andre. Lige som en virus skal være tilpasset en værtsorganisme for at overleve, således skal også ideer være tilpasset menneskets kognitive system for at huskes og videreformidles. Religiøse ideer skal altså opfattes som et biprodukt af menneskets kognitive system. Mens Sinding Jensen anerkender, at den kognitive vending på afgørende vis har ændret religionsvidenskaben og således ikke hverken kan eller bør ignoreres, er han stærkt kritisk over for Boyers og Pyysiäinenens afvisning af kulturbegrebet brugbarhed, samt den indbyggede metodiske individualisme, hvor enkeltstående individers kognitive processer menes at kunne forklare sociale fænomener. Men i stedet for at bruge dette til en afvisning af kognitive tilgange peger han ganske korrekt på, at der er mange forskellige positioner inden for den generelle kognitionsforskning, og at forskningsfeltet er i en rivende udvikling, der med al sandsynlighed vil medføre en revision af gældende teorier – hvilket jo er ganske i tråd med den kognitive religionsforskningens selvforståelse som en del af den generelle videnskab, hvor viden er kumulativ, og hvor nye teorier afløser gamle i kraft af stærkere forklaringskraft.

Hvor evolutionspsykologien er en mere eller mindre underliggende præmis hos både Boyer og Pyysiäinen, kommer den evolutionære tænkning mere direkte til udtryk i Scott Atrans bog *In gods we trust* (2002), der diskuteres af Joseph Bulbulia. Mens Atran ligesom Boyer og Pyysiäinen bygger på Dan Sperbers epidemiologiske tilgang, er Atrans centrale ærinde ifølge Bulbulia at forklare, hvorledes det lykkes religioner at opretholde deltagernes forpligtelse (*commitment*). På baggrund af den biologiske tilgang

burde religiøs adfærd nemlig forsvinde, da det indebærer en 'udgift' for den handlende, der ikke umiddelbart giver noget igen i forhold til individets reproduktive succes. Religiøse handlinger er strengt taget overflødige i forhold til individers biologiske egnethed, men hvorfor forsvinder de så ikke med tiden? Atrans bog rummer flere forklaringer, men centralt står, at religiøs adfærd på en gang signalerer troværdighed over for potentielle samarbejdspartnere, skaber og synkroniserer fælles emotionelle oplevelse samt forbindes med forestillinger, der løser et unikt menneskeligt problem: hvad rummer fremtiden? Dette rejser dog et centralt spørgsmål. Hvis religion løser en lang række problemer, hvorfor er religion så ikke at betragte som en adaptation, i stedet for, som hævdet af Atran, et biprodukt? Bulbulia slår et slag for den adaptive mulighed og fremhæver samtidig, på linje med Sinding Jensen, kulturens betydning i at dreje individers epigenetiske udvikling i en bestemt retning.

Vi finder også en række kapitler, der tager sig af den mere kuriøse ende af de neurokognitive tilgange til religion. Matthew Day diskuterer Andrew Newberg, Eugene D'Aquili and Vince Rausers forankring af religion i mystiske erfaringer gennem studiet af disses neurologiske korrelat – den såkaldte neuroteologi – på baggrund af bogen *Why God won't go away* (2001). Med udgangspunkt i en hævdet universalitet i mystiske erfaringer påstår Newberg og kolleger, at menneskets hjerne har udviklet sig, så vi kan erfare Gud, og at man kan afdække dette forhold gennem studier af den levende hjerne, dvs. undersøgelser af hjerneprocesser hos fx mediterende munke. Day hudfletter denne position, og han lægger særlig vægt på, at dens universalisme er ubegrundet (eller værre endnu: begrundet gennem særdeles selektiv omgang med kilder), og at dens position er rendyrket teologisk: Alle religioners kerne er den transcendent erfaring af den mystiske forening med Gud (ja, med stort), og alle adskillende træk skyldes udelukkende historiske, kontingente faktorer. Samtidig er påstanden om den neurobiologiske realisme, altså at oplevelsen dækker over noget 'virkeligt' reelt set et tomt postulat, da det ikke kan sandsynliggøres, at religiøse erfaringer på dette grundlag adskiller sig afgørende fra et fænomen som 'ønsketænkning'. At disse teorier behandles i bogen, skyldes måske deres store udbredelse uden for det akademiske religionsstudie, da de inden for dette stort set er blevet ignoreret. Dette gælder også det andet kuriosum, "de nye ateister", her eksemplificeret ved Daniel Dennetts *Breaking the spell* (2006) og Richard Dawkins *The God delusion* (2006), der behandles af Armin Geertz. Religionsforskere har mildest talt ikke været imponeret over disse værker, hvilket ikke kun skyldes Dennetts ønske om skabelsen af en akademisk religionsforskning (hvad laver vi så nu?), men at ønsket baseres på et hav af uvidenhed om den allerede etablerede forskning. Hvor religion hos Newberg og kolleger per definition er godt, er det ligeså tydeligt en vederstyggelighed hos Dennett og Dawkins, og denne normative tilgang betyder ifølge Geertz, at retorikken bliver skinger og derfor virker mod sin hensigt. Mere alvorligt for det akademiske studie af religion er faren for, at ikke-religiøs religionsforskning generelt opfattes som en del af en nyateistisk rodekasse, der har til formål at afskaffe al religion. Geertz ender sin grundige gennemgang af både Dennett og Dawkins med at konkludere, at selvom begge bøger rummer udmærkede indsigter,

er de præget af en manglende viden om området og er basalt set ikke-videnskabelige bøger om religion, som vi pga. deres store udbredelse må tage alvorligt. På tilsvarende vis, men med omvendt fortegn, finder vi Loyal Rues *Religion is not about God* (2005). Ifølge Hubert Seiwert bør bogen mere betegnes som en myte om religionens evolutionære funktion end en egentlig teori om religion i videnskabelig forstand. Rue er flere gange præmieret af Templeton Foundation, og når man læser Seiwarts grundige kritik, er man ikke i tvivl om hvorfor. Hvor Dennett og Dawkins benytter evolutionsteorien til et for mestendels ureflekteret angreb på 'religion', ser vi har den anden fare for religionsvidenskabens naturalistiske vending: at religionsvidenskab omdannes til en slags naturlig teologi, og formålet med hele øvelsen er at forene religion (i en eller anden slags kristen variant) og videnskab i en altomfattende fortælling, hvor religioner er gode og retter menneskets handlinger mod evolutionens endelige mål. Faktisk må man efter endt læsning forbløffes over, hvorfor Rues teori overhovedet skal behandles i en bog om moderne religionsteorier og ikke blot opfattes som kildemateriale til en lille sekt af amerikanere, der ønsker at skabe den store syntese mellem (kristen) religion og videnskab.

Kognitive tilgange til religion var på nogle punkter foregrebet af en række teorier inspireret af darwinistisk evolutionsteori. Gustavo Benavides diskuterer Walter Burkerts *The Creation of the sacred* (1996), med særlig vægt på hvorledes denne forbinder evolutionære teoridannelser, med en stærk fokus på reproduktion og overlevelse, med den historiske forståelse af religiøse fænomener i den østlige del af Middelhavsområdet. Benavides fremhæver gestikken og særligt ritualiserede handlinger som en central del af Burkerts forståelse af basal kommunikation – en kommunikation der på én gang benytter volden og frygtens sprog og samtidig tøjrer volden, så den ikke eskalerer og nedbryder samfundet. Burkerts insisterer på, at religiøse forestillinger gør det kontingente til nødvendigt og derved skjuler kulturens foranderlighed bag et skær af uforanderlighed, går også igen i Robert A. Segals diskussion af Roy Rappaports ritualteori, som den kommer til udfoldelse i henholdsvis *Pigs for the ancestors* (1968) og *Ritual and religion in the making of humanity* (1999). Segal beskriver udviklingen i Rappaports tænkning, fra den økologiske funktionalisme i de tidlige år, frem til den særlige rolle religion generelt og ritualer specifikt gives i menneskets (kultur-)evolutionære udvikling i Rappaports posthumt udgivne magnum opus. Hvor Segals sympati klart ligger hos den tidlige Rappaport, synes det klart for denne anmelder, at Segal ikke har grebet de banebrydende elementer i dennes senere arbejder. Her tænkes i særdeleshed på Rappaports afdækning af ritualernes overfladeegenskaber (i modsætning til deres påståede symbolske betydning), og i særlig grad hvorledes ritualer på grund af disse kan medvirke til at løse et centralt problem i alle sociale grupper – at symbolsk kommunikation ved siden af muligheden for at sprede information mere effektivt åbner mulighed for manipulation og løgn.

Endnu to evolutionære bidrag har fundet plads i bogen, hvilket i sig selv er en interessant indikator på evolutionære teories tilbagekomst i religionsvidenskaben. Bulbulia og Marcus Frean diskuterer David Sloan Wilson's *Darwins cathedral* (2002),

hvori Wilson, der vel at mærke er biolog, forsvarer et gruppe-selektionsprincip, på baggrund af hvilket religiøse systemer giver evolutionære fordele til bestemte grupper. Religion fungerer som en teknologi, der sikrer intern solidaritet i gruppen, der således klarer sig bedre end andre grupper. Ved siden af den hos flertallet af biologer indgroede modstand mod gruppeselektions argumenter peger Bulbulia og Frean særligt på, at Wilson risikerer at ligge under for en selektionsbias: Han finder de historiske eksempler, der passer hans teori! Denne anmelder vil desuden rejse det problem, at gruppeselektionsteorier er vanskelige anvende på menneskelige grupper, der notorisk er svære at afgrænse, og hvis grænser ofte er ganske porøse. I forhold til kulturel evolution diskuterer Donald Wiebe David Lewis-Williams og David Pearces forsøg på forklare religions tilblivelse i *Inside the neolithic mind* (2005). Lewis-Williams og Pearce hævder, at man kun kan forstå fortidens hulemalerier ved henvisning til særlige aspekter af menneskets hjerne og i særlig grad dennes indbyggede evne til at fremkalde forskellige former for trancestadier og andre forandrede bevidsthedstilstande. Malerierne og senere de første religiøse forestillinger er nemlig det tidlige menneskes forsøg på at skabe mening i de under trance erhvervede oplevelse, og religionerne er derfor et udtryk for en syntese af kulturelt fremkomne ideer og et universelt hjernesubstrat. Wiebe præsenterer en række kritikpunkter, der har været rejst mod Lewis-Williams og Pearce, men diskuterer ikke det for mig at se væsentligste problem: At ikke kun religioners fremkomst, men også deres transmission bliver afhængig af særlige erfarings-typer, på trods af at kun fåtallige individer rent faktisk hævder at have haft sådanne.

Mens de teorier, der på den ene eller anden facon baseres på evolutionslæren, kognitive teorier eller en kombination af de to, således er i flertal og dermed klart illustrerer religionsvidenskabens tilnærmelse til naturvidenskaben, præsenterer bogen også en række teorier med afsæt i forskellige former for sociale teorier. Således diskuterer Peter Beyer Niklas Luhmanns forståelse af religion, som den kommer til udtryk i det posthumt udgivne *The religion of society* (2000). Beyer er på en næsten umulig opgave, dels fordi Luhmanns værk såvel som hans generelle sociologiske teori er særdeles kompleks og derfor vanskeligt lader sig beskrive på 12 sider, og dels fordi Luhmann ikke selv har gjort tingene lettere ved at have en række tilsyneladende modsatrettede forestillinger om religion i løbet af forfatterskabet. Beyer beskriver religionens rolle hos Luhmann som en særlig kommunikationsform, og han retter med ritualer som eksempel fokus på religionens rolle som på én gang en selvstændig kommunikationsform og samtidig som en praksis, der sikrer de øvrige kommunikationsformer mod det indbyggede betydningstab i det symbolske system. Mens Beyers indlæg nok lider af den skavank, at man skal kende noget til Luhmann i forvejen, er det interessant at bemærke, at forskere med hang til systemteori (Luhmann og Rappaport) begge fokuserer på ritualer som en afgørende instans til sikring af stabilitet i kommunikation mellem mennesker i en gruppe. En anden forsker med tysk oprindelse og afsæt i sociologien er Martin Riesebrodt, hvis bog *Kultus und Heilversprechen* (2007) tages under kyndig behandling af bogens redaktør, Michael Stausberg. Riesebrodt har i mange år arbejdet med Max Weber, og denne indflydelse er tydelig i hans teori om religion. Med



udgangspunkt i en forstående metode, hvor udøverens motiver generaliseres og dermed kan sammenlignes med tilsvarende betydningsdannelser hos udøvere af andre religion, definerer Riesebrodt religion som praksisformer, der relaterer sig til eksistensen af overmenneskelige væsener. Afgørende herfor er, at mennesker på forskellig vis interagerer med disse, og det er netop i denne praksis, at Riesebrodt baserer religionsbegrebets gyldighed. Selvom lokale begrebssystemer ikke har et ord for religion, adskiller mennesker overalt handlinger, der relaterer til overmenneskelige agenter, fra andre typer handlinger. Selvom han som udgangspunkt er positiv indstillet, peger Stausberg på en række problemer i Riesebrodts position, i særlig grad hvorledes hans induktive tilgang støder sammen med deduktivt frembragte præmisser samt hans brug af noget bedagede teoretikere, hvor moderne teorier faktisk kunne have været til hjælp.

Hvor indflydelsen fra Max Weber er klar hos Riesebrodt og mere implicit hos Luhmann, er de sidste to teorier, der skal behandles her, på godt og ondt undfanget i og stærkt præget af nutidens amerikanske religiøse situation. På den ene side finder vi det postmoderne svar på den multireligiøse og multikulturelle tilstand hos Thomas Tweed. I *Crossing and dwelling* (2006) søger han at konstruere en universel teori om religion baseret på en lang række akvatiske metaforer om 'strømme' og det 'flydende', rum-metaforer om 'grænser', 'overskridelse' og 'rejser' iblandet med lille skvæt termodynamik. Om der hermed fremkommer en brugbar religionsteori, kan man jo have sin tvivl om; men det er blot endnu mere bedrøveligt, at Aaron Hughes, der diskuterer Tweed, faktisk benytter dette til at undsige muligheden for generelle teorier om religion (ud fra det sædvanlig argument, at det er en vestlig term etc.), og i stedet ønsker, at religionsvidenskaben holder sig til rent lokale fortolkninger. Hvilke begreber disse så må benytte sig af, må stå hen i det uvisse; men det er svært at se, at hverken teorien eller diskussionen kan bruges til noget som helst, hvis man leder efter generelle teoretiske overvejelser over religiøse fænomener. I en anden lejr finder vi Rodney Stark og Roger Finke, hvis bog *Acts of faith* (2000) diskuteres kompetent af Gregory Alles. Stark blev sammen med William Bainbridge berømte for deres 1987 bog *A Theory of Religion*, der for alvor introducerede Rational Choice Theory fra økonomisk teori til at forklare religionernes tiltrækning og udvikling. Stark og Finke forsætter i samme dur, men mens markedsmetaforen på mange måde var særdeles befriende i 1987 og førte til en række indsigter om processer i et multireligiøst samfund med konkurrence som et basalt parameter, er der en række forhold, der i mellemtiden har dæmpet begejstringen. Som Alles bemærker, har Starks arbejder siden fået et mere apologetisk præg, hvor kristendommen opfattes som en betingelse for det fri marked og demokrati, og Gud (med stort) en størrelse, der nødvendigvis må 'opdages' (ikke konstrueres). Mere alvorligt er det måske, at der i de økonomiske videnskaber er sået stærk tvivl om Rational Choice Teorien som grundlag for en beskrivelse af menneskers handlinger, en indsigt der ikke har fået Stark til at revurdere sin antagelse om, at individer handler rationelt for at optimere deres udbytte, og at religion på den baggrund kan forklares som udvekslingen med særlige agenter (guder), der har adgang til varer, man ellers ikke har adgang til (fx det evige liv). Alles konkluderer, at mens Starks teori har peget

på økonomiske teories brugbarhed i studiet af religion, er dens nuværende udformning for stærkt præget af den amerikanske religiøse situation til at kunne udvides til en generel teori om religion.

Afslutningsvis trækker Stausberg nogle linjer op mellem de forskellige teorier præsenteret i bogen, og diskuterer kort, hvad en teori egentlig skal opnå. Bogen præsenterer således et bredt spektrum af nyere teoridannelser om religion. De fleste teorier er relevante, og jeg tror, man er ganske godt klædt på til kommende grundlagsdiskussioner, hvis man kombinerer sine teoretiske klassikere med denne oversigt og diskussion af moderne teorier. Det er dog påfaldende, at franske teoretikere er aldeles fraværende, og man kan som nævnt spørge, hvorfor en forsker som René Girard ikke er repræsenteret. Hvis fraværet af franskskrivende forskere ikke er et udtryk for redaktørens valg, men den faktiske udvikling i forskningen, er det et videnskabssociologisk nybrud, hvor en tidligere kæmpe inden for religionsteorier er forsvundet til fordel for en anglo-tysk dominans. Samtidig må tilbagekomsten af evolutionære teorier og fremkomsten af kognitive teorier siges at være særdeles markant. En forklaring på denne udvikling kunne være, at det er her, de teoretiske landvindinger foregår generelt, en anden og ikke nødvendigvis modsat forklaring ville være, at dette skyldes store dele af socialvidenskabernes afkald på at lave generelle teorier om menneskelige fænomener som religion. Hvorom alting er, kan bogen, med dens fordele og ulemper, bestemt anbefales, hvis man gerne vil føres ajour med en række nyere teoridannelser om religion og religiøse fænomener.

*Jesper Sørensen, lektor, ph.d*  
*Afdeling for Religionsvidenskab, Arabisk og Islamstudier*  
*Faculty of Arts, Aarhus Universitet.*

\* \* \* \* \*

JØRGEN MEJER & CHR. GORM TORTZEN eds., *Platon I. Samlede værker i ny oversættelse. Euthryphon. Sokrates' Forsvarstale. Kriton. Phaidon. Kratylos. Theaitetos. Sofisten*, Gyldendal, København 2009. 568 sider, kr. 450.

JØRGEN MEJER & CHR. GORM TORTZEN eds., *Platon II. Samlede værker i ny oversættelse. Statsmanden. Parmenides. Philebos. Symposion. Phaidros. Alkibiades. Den anden Alkibiades*, Gyldendal, København 2010. 568 sider, kr. 450.

Man kan dårligt være andet end stolt over og føle sig privilegeret som dansker, når man får den nye Platonoversættelse i hænderne. Det er både i bibliofil og filologisk henseende intet mindre end en kraftpræstation, som redaktør- og oversætterteamet bag oversættelsen har leveret og over de kommende fire år vil bringe til afslutning. Nu, hvor de første to bind af de planlagte seks er udkommet, har vi for alvor mulighed for at vurdere projektets bonitet. Og det lover godt.

Vi har på dansk en fornem tradition for samlede oversættelser af Platon. Den går tilbage til C.J. Heises otte-binds oversættelse fra 1830-59, som indeholdt de væsentligste dialoger. Heises værk efterfulgtes af Høegs og Ræders ti-binds oversættelse fra 1932-41 (genoptrykt i stort set uændret oplag 1953-55). Deres oversættelse var næsten komplet. Hertil kommer et væld af oversættelser af enkeltværker. Til forskel fra Høeg-Ræder-oversættelsen indeholder den nye Platonudgave også pseudepigrafe værker som *Demodokos*, *Sisyphos*, *Eryxias*, *Axiochos*, *Halkyon*, *Definitioner*, *Om det retfærdige* og *Om dygtighed*. Udgivelsen adskiller sig også på et andet væsentligt punkt fra Høeg-Ræder-udgaven. Mens de kunne tale om, hvordan udgivelsen af de enkelte dialoger fulgte den kronologi, som var "... etableret paa Grundlag af det sidste Aarhundredes Forskning [dvs. det 19. årh. - AKP], (der) i det store og hele er naaet til en ret sikker relativ Kronologi for de platoniske Dialoger" (vol. X, 184), har man i nyudgivelsen valgt at sadle om. Her er synspunktet, at det er umuligt at opstille en kronologi (heller ikke en relativ) for dialogernes affattelse (vol. 1, 18f), og man har derfor valgt at følge den inddeling i tetralogier, som går tilbage til Thrasyllus i tidlig romersk kejsertid – dog uden at værkerne udgives som egentlige tetralogier (dvs. i sekvenser af fire). *Statsmanden*, som hos Thrasyllus hører til som sidste værk i den anden tetralogi, er eksempelvis første tekst i andet bind af den nye udgave. Den opfattelse, at der end ikke kan opstilles en relativ kronologi, kan anfægtes; men det vil jeg her lade ligge.

Ud over at det er nødvendigt med nyoversættelser, når to eller tre generationer er hengået, er der også i de seneste år sket meget i international Platonforskning. Det gælder ikke mindst den engelsksprogede, hvor forskere som Terence Irwin og David Sedley har sat nye dagsordener. Dertil kommer en tysksproget tradition, hvor man måske nok har været lidt mere konservativ, men som også har frembragt solid og spændende forskning. Det gælder fx min egen gamle, nu pensionerede professor Thomas Szlezák fra Tübingen. Endelig er der også i de sidste års italiensk-sprogede Platonforskning sket en del. Man kan kun håbe, at nyoversættelsen positivt vil bidrage til at styrke den dansksprogede Platonforskning og formidling. Det vil som afslutning på oversættelsesprojektet være fantastisk, hvis det følges op af udgivelser, der kan gøre den aktuelle internationale Platonforskning tilgængelig for en dannet dansk publik.

Men hvorfor er Platon interessant i religionsvidenskabelig sammenhæng, hvor han sjældent indgår i standardpensum om klassisk græsk religion? Der har ganske vist – også internationalt – været tradition for at overlade Platon til filosofferne og filologerne, ligesom han i det religionsvidenskabelige curriculum typisk kun indgår i forbindelse med studium generale og religionsfilosofi. Uden at vi behøver at gå på strandhugst i andre discipliner, hører hans forfatterskab imidlertid også hjemme i en religionsvidenskabelig kontekst. Sondringen mellem filosofi og religion misforstås i forhold til den antikke sammenhæng, hvis den gøres til en modsætning mellem det religiøse og det sekulære. Filosofi er indtil moderniteten et langt stykke ad vejen også del af religionens verden. Vel har man traditionelt om Platon anvendt udtrykket om overgangen fra *mythos* til *logos*; men det er ikke ensbetydende med en moderne skelnen mellem det religiøse og det verdslige. Platonsk filosofi udgør en særegen diskurs inden for græsk

religion, som vi betegner filosofi, men det gør den ikke mindre religiøs. Man kan blot tænke på Platons brug af religiøse metaforer og myter, eller den grundlæggende tanke om guden som indbegreb af det sande, det gode og det skønne. Dertil kommer hele den platoniske idelære, som har strukturelle paralleller i fx jødisk apokalyptik. Det er bestemt heller ikke tilfældigt, at Karl Jaspers begreb om aksetid i en græsk kontekst ikke mindst var knyttet til fremkomsten af den platoniske filosofi. I *Theaetetos* fx møder vi religionshistorisk for første gang en egentlig udfoldet forestilling om efterligning af guden (*homoiōsis theō*), som netop er kendetegnende for utopiske eller sekundære religionsformer: "Guddommen er ikke uretfærdig i nogen henseende eller på nogen måde; dens retfærdighed er den højst mulige; og det der ligner guddommen mest, er det menneske, der selv bliver så retfærdigt som muligt" (176c).

Oversættelsen er et bibliofilt udstyrsstykke. Den er i begge bind forsynet med person- og stedregister, som i det afsluttende bind, forstår man, vil blive sammenføjet til et hele. Derudover indeholder de enkelte bind et kort over antikkens Hellas, et oversigtskort over Atika, kort over *Agora*, Athen og dens nærmeste omgivelser samt et kort over Sicilien og Syditalien, og endelig en smuk fotografisk side gengivelse fra den berømte Stephanus-udgave, i de enkelte bind afstemt med deres respektive indhold. Foruden de oversatte dialoger rummer de enkelte bind en kort introduktion til hvert skrift, samt i bind I en indføring i Platons forfatterskab. Den samlede udgivelse vil omfatte samtlige værker tilskrevet Platon; men man har derudover også valgt i bind I at medtage den fra antikken bedst bevarede og mest omfattende Platonbiografi, nemlig Diognes Laertiadens.

Det siger sig selv, at jeg ikke i denne anmeldelse kan præsentere en fyldig drøftelse af oversættelsens kvaliteter, sprogleje, stil, etc.; men nogle få eksempler kan tjene som illustration. Det berømte udsagn fra *Apologien* om, at "Anytos og Meletos kan slå mig ihjel, men skade mig kan de ikke" (30cd), som hører til antikkens mest citerede Sokratesudsagn, lød hos Høeg og Ræder: "Jeg vover at paastaa, at hvis I lader mig henrette, vil I, forudsat at min Opfattelse af mig selv er rigtig, gøre jer selv større Skade end mig. Der er nemlig ingen Fare for, at Meletos og Anytos skal tilføje mig nogen Skade: det kan de ikke med deres bedste Vilje; for det er min Overbevisning, at der gælder den guddommelige Lov, at en ringere Mand ikke kan gøre en bedre Mand Skade..."

I den nye oversættelse foretaget af Jørgen Mejer hedder det: "I må nemlig være klar over, at hvis I henretter mig, fordi jeg er, som jeg siger, så vil I skade jer selv mere, end I skader mig. Mig kan hverken Meletos eller Anytos skade, det er umuligt. Jeg er nemlig overbevist om, at guderne ikke tillader, at et godt menneske bliver skadet af et ringere menneske." Helt bortset fra den bedagede ortografi hos Høeg-Ræder kan man også mærke sig den meget mundrette form, oversættelsen hos Mejer har fået, og som i øvrigt passer fortrinligt til den græske syntaks. I det hele taget gælder det de steder, hvor jeg har foretaget sammenligninger mellem den aktuelle og Høeg-Ræders version samt den græske tekst, at det faktisk på imponerende måde er lykkedes at få det græske sprogs *Lebendigkeit* med over på dansk samtidig med, at man på en og samme tid

har opnået et mundret dansk i et stilleje, der målt med nutidens alen kommer den græske tekst nær.

I *Phaidon* fx lyder det i Johnny Christensens og Jørgen Mejers oversættelse af et berømt sted i diskussionen mellem Sokrates og Simmias: "Hvis vi har fået denne viden (sc. her 'ligestorhed' som eksempel på den viden om ideer, som for Platon i skikkelse af Sokrates må gå forud for konkrete eksempler på fænomenet), før vi blev født, og hvis vi blev født med den, havde vi så, både før vi blev født og straks efter fødslen, viden om ligestorhed, det større og det mindre, ja om alle slags ting? Vores diskussion nu handler jo ikke mere om ligestorhed end om selve det skønne eller selve det gode og retfærdige og fromme og om alle de ting, som vi stempler med udtrykket 'det der er', både når vi stiller spørgsmål, og når vi besvarer dem. Det er grunden til, at vi må have fået vores viden om disse ting, før vi blev født." Simmias: "Det er rigtigt." Sokrates: "Og hvis vi ikke hver gang glemmer denne viden, når vi først har fået den, må vi være født med den og have haft den gennem hele livet. At vide noget betyder jo netop, at man fastholder den viden, man har fået – uden at have mistet den. Eller betyder 'glemsel' ikke netop tab af viden, Simmias?" (75cd).

Det går legende let, er mundret dansk og rammer tonen i græsken fortrinligt. Den sproglige neologisme 'ligestorhed' rammer forbilledligt det græske τὸ ἴσον, ligesom gengivelsen af verbet ἐπισφραγίζομεθα smukt indfanges med "som vi *stempler med* udtrykket." Det er ganske enkelt fremragende, og man forstår, hvor stor en gave vi har fået, når man sammenligner med Høeg-Ræders oversættelse af samme tekststed: Sokrates: "Hvis vi nu altsaa har faaet denne Erkendelse, førend vi blev født, og har bevaret den ved Fødslen, saa havde vi vel ogsaa, baade før vi blev født, og straks efter at vi var født, erkendt ikke blot det ligestore og det større og mindre, men ogsaa alle andre Begreber af den Art? Talen er nu nemlig ikke blot om Lighed, men lige saa vel om Begrebet det skønne, det gode, det retfærdige og det fromme, og, som jeg har sagt, om alt det, som vi i vore dialektiske Undersøgelser karakteriserer paa den Maade, at det er det værende. Af alle disse Begreber maa vi følgelig have faaet Erkendelse før vor fødsel." Simmias: "Ja, det er rigtigt!" Sokrates: "Og hvis vi har opnaaet Erkendelse af hvert enkelt Begreb og ikke atter har glemt dem, saa maa vi vedblive at erkende dem gennem hele vort Liv, thi at erkende vil netop sige at have naaet Erkendelse, at bevare den og ikke atter at have mistet den. Med Forglemmelse kan vi jo nemlig ikke mene andet end Tab af Erkendelse, Simmias?"

Dette skal ikke forklejne Høeg-Ræders indsats; men der er i både mundtlig og skrevet dansk sket meget i løbet af de forgangne 70 år. Det mærkes; men jeg synes også, hvis det giver mening at anstille sådanne betragtninger, at nyoversættelsen med indførelse af en lang række talepartikler fra nutidsdansk bedre rammer vitaliteten i Platons og hans kultursegments græske sprog. Som anmelder er det en god regel at afstå fra at skrive i entusiastisk eller syrlig tilstand. Det kommer der sjældent noget godt ud af; men med denne udgivelses første to bind i hånden skal man være et slemt skarn for

ikke at forfalde til panegyrik. Man må løfte armene i begejstring. Jeg venter med glæde og spænding på de kommende fire bind.

*Anders Klostergaard Petersen, lektor, cand.theol.  
Afdeling for Religionsvidenskab, Arabisk og Islamstudier  
Faculty of Arts, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

ALISON SCHOFIELD, *From Qumran to the Yahad. A New Paradigm of Textual Development for The Community Rule*. Studies in the Texts of the Desert of Judah 77, Brill, Leiden 2009. 324 sider, £101.75.

Sammen med John Collins oppdaterte essaysamling *Beyond the Qumran Community: The Sectarian Movement on the Dead Sea Scrolls* (Brill, 2010) har denne boken bidratt til å sette nye agendaer i Qumranforskningen. Schofield's bok er en bearbejdet utgave av hennes doktoravhandling ved University of Notre Dame, under veiledning av James VanderKam.

Schofield relaterer til sosiologiske og arkeologiske studier på en måte få Qumranforskere har gjort. Hun er oppdatert på arkeologiske og fysiske studier av Khirbet Qumran og gjenstander funnet der og i Qumran-hulene, viktige referansepunkt for tekstforskerne. Schofield vil forstå den flerfoldige tekstoverleveringen til Samfunnets Regel (Serek-tradisjonen, med 1QS som hovedvitne) både ut fra en kronologisk og geografisk differensiert bakgrunn. Her videreutvikler hun ansatser fra John Collins, Eyal Regev og denne anmelder. Når to tekstfamilier, én rundt Serek og en annen rundt Damaskusskriftet (D-tekstene), demonstrerer store litterære forskjeller over tid, viser det at de ble overlevert og kopiert i geografisk adskilte fellesskap innen den videre esseerbevegelsen i Judea.

Bokens åpningskapittel gir en oversikt over forskningshistorien til forståelsen av Yahad ('Samfunnet' reflektert i Qumran-skriftene) og 'Qumran-biblioteket.' Her bringer Schofield inn sosiologiske teorier om sentrum og periferi. Særlig fruktbar finner hun Robert Redfield's understrekning av at 'small communities' i sin selvforståelse forholder seg sosiologisk, teologisk og litterært til et større sentrum, som de ofte har utgått fra. For Yahad er relasjonen til Jerusalem og tempelet utgangspunktet for selvforståelsen.

Kap 2 og 3 utgjør kjernen i avhandlingen. Schofield's analyse av de ulike Serek-håndskriftene i kap. 2 er et fremragende forskningsarbeid. Her bygger hun på forgjengere som Metso og Hempel. Hennes bidrag blir en obligatorisk byggesten for fremtidig utforskning av Serek-tekstene. I hovedsak bekrefter hun Metso's tese at 4QS<sup>b</sup> og 4QS<sup>d</sup> (begge datert til 30-1 BC) representerer en kortere og tidligere utgave av S enn 1QS, der håndskriftet dateres til 100-75 BC. Samtidig viser hun at også 4QS<sup>b</sup> og 4QS<sup>d</sup> inneholder sekundære tekstvarianter. Alle grener av S-tradisjonen viser uavhengige tekst-

varianter, noe som demonstrerer at tekstene utviklet seg parallelt og ikke lineært, og de må ha hatt hjemstavn på mer enn ett sted (s. 103-130). På dette punkt kan Schofield's arbeid befrukte forståelsen av fremveksten av ulike litterære resensjoner av gammeltestamentlige bøker (1–2 Samuel, Jeremia, Ezeiel, Daniel, Ester) samt fremveksten av dubletter og parallelle tradisjoner i Mosebøkene. S-tekstene er ikke litterære konstruksjoner (slik Davies), de reflekterer konkrete grupper som over tid tolker og utvikler halaka i konkrete historiske kontekster. Schofield foreslår at 1QS er Qumran-samfunnets offisielle utgave av en av sine hovedbøker, mens 4QS<sup>b</sup> og 4QS<sup>d</sup> ligger nær en tidligere utgave som kan reflektere skrivertradisjoner i Jerusalem. Her viser hun til at 4QS<sup>e</sup> inneholder et appendiks, 4QOtot, som forholder seg til rotasjonen av prestelag i tempelet, og som viser hvordan gruppen(e) bak S på et tidlig tidspunkt var i dialog med tempelets teologer.

I kap 3 analyser hun terminologi i S og D-tekstene for å forstå gruppenes struktur og lederskap. Hun konkluderer at tekstfamiliene S og D reflekterer nært beslektede fellesskap. I begge finner vi en tilsynsmann som leder, tittelen maskil (vismann) for en sentral funksjon, og analoge regler for samlinger og opptak i samfunnet. Hun følger Hultgrens tese om en utvikling fra D- til S-gruppene som impliserer en stadig sterkere avvísning av tempelet og en tydeligere selvforståelse der menigheten etterhvert forstås som et åndelig tempel (s. 168-73). Når en rekke D-tekster er funnet i Qumran, viser dette interaksjon mellom beslektede skriftlærde miljøer over tid.

Både D og S-tekstene ser ekteskap og familieliv som normativt. S-tekstene viser både et egalitært styringssystem (allmøtet) og en mer autoritær ledergruppe. Tesen om en lineær utvikling fra en demokratisk mot en mer autoritær struktur (Metso, Kugler, Bockmuehl, Hempel) blir for enkel. Det er rimelig å tenke seg at mindre grupper omkring i Judea fortsatt hadde allmøtet som bestemmende organ, mens en prestelig gruppe av Sadoks sønner utgjorde lederskapet i sentrale sentre for Yahad.

Et kort avsnitt diskuterer interaksjon mellom muntlig og skriftlig halakisk autoritet i Qumran (s. 186-8). Her forundres jeg over at Schofield taler ureflektert om 'muntlig Torah' før år 70. Jacob Neusner har påvist at begrepet 'muntlig Torah' neppe finnes før lenge etter Misjna og ikke kan belegges før sent i 4. århundre.

Kap. 4 gir en god og oppdatert oversikt over klassiske kilder om esseerne, og hvordan de har vært tolket relatert til Yahad og stedet Qumran. Mens to kilder henlegger esseerne til bredden av Dødehavet, er det flere andre som viser oss esseere spredt rundt i Judea. Disse kildene er derfor relevante for tolkningen av S- og D-tekstene.

Kap. 5 relaterer til arkeologien i Qumran. Schofield's gir en god oversikt over nyere arkeologisk og fysisk utforskning av keramikken i Qumran, inklusiv arkivkrukker (scroll jars). Sylindriske arkivkrukker er så langt bare funnet i Qumran. Schofield regner med at de ble designet for å lagre bokruller (s. 232). Denne anmelder følger Stephen Pfann, hvis artikkel fra 2002 åpenbart er ukjent for Schofield ("*Kelei Dema*": Tithes Jars, Scroll Jars and Cookie Jars, G.J. Brooke & P.R. Davies, eds., "*Copper Scroll Studies*, Sheffield Academic Press 2002,163-79): Slike krukker dukker opp ca 20 f.Kr. i Qumran, de ble først brukt for lagring av rituelle rene matvarer og deretter som arkivkrukker. Kruk-

ker med en høyde på 53-73 cm er åpenbart uegnet for å oppbevare bokruller som kunne være 15 – 36 cm høye. Og noen sylindriske krukker ble funnet innstøpt i gulv i Qumran, de var åpenbart intendert for rituelt rene matvarer – noe som går godt sammen med tekstenes poengtering av rituelt rene bordfelleskap.

Radioaktive tester viser at arkivkrukkene er laget av leire enten fra Qumran eller fra Bet Umman nær Hebron (Schofield's påstand s. 235 og 267 at Bet Umman-leiren like gjerne kan stamme fra Jerusalem er ikke holdbar), mens en stor del av annen keramikk i Qumran stammer fra Jeriko.

Yahad-senteret i Qumran hadde åpenbart nær kontakt med miljøet i Jeriko; det er sannsynlig at en Yahad-gruppe holdt til der (s. 234, 260-663). Både krukker og ostraka funnet i Qumran stammer fra Jeriko. Schofield's behandling av det såkalte 'Yahad'-ostrakon funnet i Qumran i 1996 kunne vært skjerpet. Med Qimron og Puech følger denne anmelder Yardeni, som sannsynliggjør at 'yahad' er en paleografisk feillesning. Teksten bevitner overdragelse av en eiendom og en slave i Jeriko i "år 2." Schofield nevner ikke denne tidsangivelsen; det dreier seg åpenbart om det annet år i det jødiske opprør, år 67 e.Kr, ett år før romerske soldater legger Qumran øde.

Kapitlet inneholder en sober diskusjon om gravgården i Qumran relatert til lignende gravgårder i Judea og i Khirbet Qazone på østbredden av Dødehavet (s. 236-49). Forfatteren følger Taylor og Magness og konkluderer at Yahad adopterte en eksisterende gravtype brukt i lavere sosiale lag: Mønsteret med en enkel dyp grav der skjelettet ble liggende urørt passet godt med ekklesiologi og eskatologi i Yahad-bevegelsen.

Schofield oppsummerer arkeologiske funn og undersøkelser sobert. Yahad-senteret i Qumran var ikke isolert, men sto i nær kontakt med andre miljøer i Judea. Det fantes Yahad-sentra andre steder, slik som Jeriko og Jerusalem. For denne anmelder må Hebron og Beersheba legges til listen over Yahad-grupper. Gravgården viser at Qumran var et sentralt esseisk senter. Med 1200 graver må Yahad-medlemmer annetsteds fra også ha blitt stedt til hvile her. Arkeologien avdekker et religiøst fellesskap intenst opptatt av rituell renhet, slik også S- og D-tekstene bevitner.

Schofield konkluderer: Qumran var ett viktig senter for Yahad-bevegelsen, kanskje deres fremste senter fra tidlig i 1. århundre f.Kr. (mens selve bevegelsen var et par generasjoner eldre, s. 223-4, 268-81). Qumran ble et religiøst og eksegetisk senter for Yahad-gruppene, etter at lederskapet flyttet hit fra Jerusalem og bevegelsen distanserte seg mere fra tempelet (s. 279). Hit kunne medlemmer trekke seg tilbake til et liv etter særlig strenge rituelle regler, enten for livet eller en begrenset tid. Det er mulig at dette senteret normalt bare ga rom for menn (s. 189, 255). På dette punktet, som ikke utvikles av Schofield, bør en konsultere den siste oversikten over skjelettene fra Qumran (K. Galor, "Gender and Qumran," *Holistic Qumran. Trans-disciplinary Research of Qumran and the Dead Sea Scrolls*; J. Gunneweg, A. Adriaens, J. Dik, eds. Leiden: Brill, 2010, 29-38). Galor finner både kvinner (23%) og barn (6%) blant skjelettrestene i Qumran.

Tesen om at Qumran først ble bygget som en hasmoneisk festning under kong Janneus, og først ble tilholdssted for Yahad fra Herodes den stores tid (Cargill, kfr.



Magen og Peleg samt Collins 2010, 166-208) diskuteres ikke av Schofield. Arkivkrukkenes tilsynekomst rundt år 20 f.Kr. er ett av flere tegn som kan peke i denne retningen.

Schofield har gitt oss et viktig bidrag til tolkningen av S- og D-tekstene både på makro- og mikronivå, og til en sosiologisk skjerpet forståelse av Yahad-bevegelsen og deres bosetning i Qumran. Hennes interdisiplinære tilnærming er et forbilde for andre tekstforskere.

Torleif Elgvain  
Norge

\* \* \* \* \*

GEERT HALLBÄCK, *Det Nye Testamente – en lærebog*, Anis, København 2010. 231 sider, kr. 249.

En sjelden gang skal man være beredt til at bøye hovedet i respekt. Det gjelder ikke minst i mødet med en fremragende bog. En sådan er Geert Hallbäck's *Det Nye Testamente – en lærebog*. Jeg tøver ikke med at anbefale den til både kolleger og studerende, og det skönt den 'kun' prætenderer at være en lærebog til seminariet. Det er noget pjat. Godt nok savner den litteraturliste og Fußnoten mit Anhang, som er den videnskabelige litteraturs emblematiske markører; men det vejes til fulde op gennem en blændende fremstilling og suveræn skildring, der kan stå som forfatterens foreløbige testamente over egen forskning i nytestamentlig eksegesi. For man er ved læsning af bogen ikke et øjeblik i tvivl om, at dens forfatter både besidder et betydeligt overblik og har arbejdet i dybden med kilderne. Grundlæggende opfatter jeg derfor også sontringen mellem forskning og formidling som misvisende. Ordentlig formidling kan også være fremragende forskning, ligesom den gode forskning meget vel kan være tilgængelig som fornem formidling. Geert Hallbäck hører til de få, som mestrer begge i én og samme form. Hos ham er det ikke et spørgsmål om 'kan være'. Hos ham er det et 'er'.

Netop denne form synes at passe forfatteren fortræffeligt. Han skriver ukunstlet og ligefremt, men af den grund ikke mindre dybsindigt. Uden at aflægge regnskab for basale videnssociologiske og semiotiske indsigter, hvilket kan være skæmmende for formidlingsdimensionen, trækker han på lærde studier. Frem for en begivenhedshistorisk fremstilling af tidlig kristendom, hvor man – ofte troskyldigt – forsøger at trænge bag om de gennemideologiserede og mytologiserede tekster til en eller anden bagvedliggende historisk kerne, holder Hallbäck fast i en grundlæggende indsigt fra 'den sproglige vending': 'Historien' er alene tilgængelig som tekstuel konstruktion, hvilket selvsagt ikke udelukker, at drøftelsen af tekstuelle konstruktioner kan suppleres af arkæologiske undersøgelser og, i de situationer hvor paralleller foreligger, af andre tekstuelle verdener. Det er blot ikke Hallbäck's anliggende. Forfatteren har bygget sin bog op om den nytestamentlige litteraturs kronologiske udvikling: Først hymner (Fil 2,6-11 og Kol 1,15-20), så apokalyptik (1 og 2 Thess. samt Åb.), siden breve og først på

et senere tidspunkt evangelier og mytisk historieskrivning (ApG.), og så til sidst en rodebunke af kunstbreve (Ef.) og brevtraktater (Hebr.). Skemaet her yder ikke bogen fuld retfærdighed, for Hallbäcks struktur er mere kompleks og raffineret.

Bag den nytestamentlige litteraturs kronologiske og genremæssige udvikling ligger, hævder Hallbäck, en proces, der i vid udstrækning modsvarer Webers forskellige autoritetstyper. Det er en tanke, som Hallbäck første gang udfoldede ved en konference på Skálholt i Island i 1994,<sup>1</sup> og det er intet mindre end genialt set. Svarende til den karismatiske autoritet finder man hymner, apokalyptiske træk og de paulinske breve. Evangelielitteraturens fremkomst skal måske nok ses i sammenhæng med templets fald i 70, men langt vigtigere er den glidende overgang fra karismatisk til traditionel autoritet. Skaren omkring Jesus var faldet bort, og man stod derfor med en traditions- og autoritetslakune: 'Hvem skal bære traditionen videre, når Jesus' disciple ikke længere er til stede i blandt os?' Det er i den kontekst, man skal se evangeliernes fremkomst som Jesusbiografier, der skal fastholde traditionen i en tid, hvor de karismatiske traditionsbærere ikke længere var levende. Det kendes fra mange religiøse og politiske sammenhænge. Det er også med fremkomsten af en traditionel autoritet, vi ser tilblivelsen af det, Hallbäck lidt bornert kalder kristendommens 'borgerliggørelse'. Her finder vi den nytestamentlige brokkasse, som rummer så forskellige skrifter som de deuteropaulinske (Kol. og Ef.), de tritopaulinske Pastoralbreve (1 og 2 Tim. samt Titus), Petersbrevene og Judasbrevet. Man kan drøfte, om ikke flere af disse skrifter med fordel kunne have været placeret hvis ikke i, så i alle tilfælde på, overgangen til en institutionel autoritet; men lad det ligge. Hallbäcks pointe er klar og overbevisende.

Det er således den weberske autoritetstypologi, bogens ti hovedkapitler som struktur er skåret over. Til den må man imidlertid føje endnu et element, som spiller en vægtig rolle i Hallbäcks skildring. Det drejer sig om sammenhængen mellem apokalyptik (religiøsitet) og dissonanserfaringer. Hallbäck bruger her videnssociologiens tanke om, hvordan en oplevet spaltning mellem virkelighedserfaring og selvforståelse gennem religiøs semiotisering lader sig om ikke overvinde, så dog udholde. Apokalyptikkens krasse pointering af et kategorialt skel mellem denne verden og den himmelske med et tilsvarende antropologisk korrelat i form af en skarp modstilling mellem kød og ånd (selvet), mellem de hellige og de andre (gruppen), er i Hallbäcks sammenhæng den mest udtalte form for religiøs overvindelse af dissonanserfaringer.

Foruden en fin og fyldig introduktion består bogen af tolv kapitler og i tillæg her til emneregister og skriftindeks, ligesom den indeholder nyttige kort over Palæstina og Middelhavsområdet. De to sidste kapitler om hhv. det, man traditionelt har kaldt tidshistorie (jødiske grupperinger, Israels historie fra Herodes d. Store og frem til templets ødelæggelse), og om fortolkningsmetoder, er lovlige kortfattede (30 sider i alt); men det bærer man over med, når bogen i øvrigt er så rig på fortjenester.

1 G. Hallbäck, "Den jordiske Jesus og evangeliene: Evangeliegenre og autoritetstype", *Nordisk Nytestamentligt Nyhedsbrev* 2, 1995, 58-67.

De øvrige kapitler er som sagt bygget op over den nytestamentlige litteraturs gennemløbende udvikling. Første hovedkapitel drejer sig om hymner, mens næste kapitel handler om nærforventning og karismatisk autoritet. Tidsmæssigt er det en smule specielt at finde Åb. i denne sammenhæng; men ud fra de genreteoretiske og autoritetstypologiske refleksioner giver det god mening. Derpå følger et kapitel om karismatikeren *par excellence*, Paulus. Derfra videre til et kapitel om parænese og kristen moral, der naturligt også omfatter drøftelsen af Jakobsbrevet. Så er Hallbäck parat til at tage skridtet fra karismatisk til traditionel autoritet. Det sker i det fremragende kapitel om "Evangeliet og den jordiske Jesus". Videre til pseudonymisering og borgerliggørelse i den pseudepigrafe Pauluslitteratur og i Petersbrevene og Judasbrevet. Et nyt perspektiv indføres med Luk. og ApG., der sender Kristusbevægelsen ud på en narrativ, universalistisk horisontal rejse. Hallbäck kalder det "Frelsens historie". Videre til kapitlet om "Det meditative evangelium", som omhandler Joh. og 1-3 Joh. I det sidste af de specifikke tekstkapitler drejer det sig om Ef. og Hebr. som "Teologiske traktater – brevet som kunstform". Derpå følger inden de tidshistoriske og metodologiske afslutningskapitler et velbegrundet kapitel om tilblivelsen af Det Nye Testamente som kanonisk skriftsamling.

Som fremgik er jeg panegyriske i begejstring over bogen; men er der da slet ingen mangler og problemer? Hallbäck's bog er, når det gælder korrektur, forbilledlig. Jeg har ikke fundet trykfejl i bogen. Til gengæld undrer man sig over, at montanismen gøres til et 300-tals fænomen (s. 35); mon ikke der er tale om en sammenblanding af montanisme og donatisme? Igennem hele bogen har jeg i forhold til religionshistoriske rekonstruktioner fundet den noget *altmodisch*. Den er på vægtige punkter simpelthen ikke på højde med de sidste årtiers forskning. Det gælder fx synet på kanondannelse (s. 185-188), hvor der trods vigtige nyere forskningsbidrag holdes fast i myten om Markion som afgørende motivationsfaktor for en nytestamentlig kanon, ligesom Hallbäck også sætter sin lid til den senere rabbiniske litteraturs forherligelse af Yabneh som tid og sted for en jødisk rabbinisk kanondannelse. Jeg synes også, at jødedom efter Anden Tempelperiode i for høj grad gøres til et rabbinisk foretagende, hvorved man helt underkender mangfoldigheden i forskellige former for jødedom efter år 70 e.v.t. (jf. s. 205; 208). Det samme gælder de få og sporadiske oplysninger om såkaldt gnosticisme, der alene gøres til en "senere udvikling inden for kristendommen" (s. 154). Hvad med fx sethianske former for gnosis og hele diskussionen om dem? Der skrives også skråsikkert om såkaldte mysteriereligioner og deres ritualer (se fx s. 16. 18f.). Her er Hallbäck betydelig mere bombastisk og sikker end moderne forskning inden for feltet. Sidst men ikke mindst har jeg ladet mig irritere af anakronistisk og vildledende sprogbrug som 'Det Gamle' og 'Det Nye Testamente', 'urmenigheden', 'urkristendom', 'jødedom' vs. 'kristendom'. Jeg er klar over, at nogle vil indvende, at det er en smagsag og et spørgsmål om gemyt; men det synes jeg er for letkøbt. De nævnte begreber giver indtryk af en betydelig større grad af homogenitet, organisk udvikling, essentialiserede modsætninger, end vi historisk ved var tilfældet. Når nu der ikke var en nytestamentlig kanon før slutningen af det fjerde årh. og man historisk alene kan hævde, at der fra

slutningen af det andet årh. var tilløb til en kanondannelse, er det misvisende i forbindelse med de undersøgte tekster at kalde dem Ny Testamente i deres egen historiske kontekst. Sprogbrugen med Det Gamle Testamente er også vildledende, fordi den giver teksterne et 'kristent' (forskelligt fra 'jødisk') skær, som er fremmed for teksternes egen tilblivelsessituation. Dermed placeres de i en kategori forskellig fra andre samtidige former for jødedom, hvis brug af Torah de til forveksling ligner. Talen om 'ur-' er jeg heller ikke glad for. Netop af Geert Hallbäck har jeg lært, at Kristusreligiøsitet ikke begyndte med enhed, men fra begyndelsen var en mangfoldighed af indbyrdes rivaliserende fortolkninger. Tag den! Og sprog skaber som bekendt, hvad det udsiger. Derfor bør der ryddes op og luges ud i anakronistisk og fejlslagen sprogbrug.

Disse forbehold til trods har jeg lært meget af bogen og dens forfatter. Bogen repræsenterer en imponerende sammenfatning af en lang række mindre arbejder, der nu foreligger i en samlet og helstøbt argumentation. Jeg kan kun opmuntre Hallbäck til at få bogen oversat til engelsk, at få den forsynet *mit Fußnoten und Anhang*, at ændre lidt på sprogbrug hist og her, at revidere en religionshistorisk tolkning eller to. Så bør bogen få stor international gennemslagskraft, for den er i sin argumentation og overbevisningskraft enestående i forhold til eksisterende forskning.

*Anders Klostergaard Petersen, lektor, cand. theol.  
Afdeling for Religionsvidenskab, Arabisk og Islamstudier  
Faculty of Arts, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

*Euseb. Kirkehistorien & Om dem, der led martyrdøden i Palæstina.* Oversættelse og indledninger ved Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsen, Antikken og kristendommen 8, Anis, København 2011. 596 sider, kr. 348.

Eusebs *Kirkehistorie* er en guldgrube af mere eller mindre historisk pålidelige oplysninger om den tidligste kristendoms historie, derunder den kanondiskussion, der jo ved dette værks afslutning lidt ind i 300-tallet endnu ikke var bragt til sin afslutning. De fleste vil kende værket fra referencer, færre fra opslag for at verificere, hvad der egentlig står, og vel ret få fra en læsning af hele værket i sin egen ret. Knud Bangs for sin tid udmærkede oversættelse fra 1940-45 har praktisk talt været uopdrivelig i mange år, og derfor er det en gave til danske teologer, kristendoms- og religionshistorikere samt det almindelige publikum, at dette hovedværk i tidlig kristen litteratur nu forelægges i ny, fortrinlig oversættelse ved Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsen, hvis frugtbare samarbejde tidligere har givet sig udslag i det værdifulde bind *Nytestamentlige Apokryfer* (København 2002, 2005). At makkerparret foruden *Kirkehistorien* også har oversat både den korte og den lange version af Eusebs skrift *Om dem, der led martyrdøden i Palæstina*, der ikke tidligere har foreligget på dansk, gør ikke udgivelsen

mindre fortjenstfuld. Det hører naturligt sammen med *Kirkehistorien*, selv om sammenstillingen fører ikke så få gentagelser med sig.

Oversættelsen er forsynet med en relativt kortfattet indledning om Euseb og hans forfatterskab, de forskellige udgaver af *Kirkehistorien* og tekstoverleveringen, der bærer præg af, at forfatteren selv videreførte skildringen tre eller fire gange. Endelig har skriftet i Vesten især haft sin virkning igennem Rufinus' latinske oversættelse fra 402. Den blev tidligere på grund af sine omskrivninger, udeladelser og tilføjelser ofte betragtet som andenrangs, men kan vel siges at tilhøre genren 'genskrevet kirkehistorie'; for det var ikke så meget troskaben over for Euseb som formålet med formidlingen, der bestemte gengivelsen. Dette var i øvrigt emnet for Torben Christensens posthumt udgivne komparative studie *Rufinus of Aquileia and the Historia Ecclesiastica, Lib. VIII-IX, of Eusebius* (København 1989; ikke nævnt i bibliografien). Selve oversættelsen er i højere grad end sin forgænger forsynet med noter med de nødvendige realkommentarer og henvisninger, der kan lette læsningen.

Euseb blev født ca. 260 og tilbragte størstedelen af sit liv i Cæsarea ved Havet, hvor han var biskop fra ca. 310 og til sin død ca. 340. Således oplevede Euseb de voldsomme udbrud af kristendomsfølgelser i tetrarkiets sidste år, hvad der naturligt nok præger fremstillingen, men han oplevede også, hvordan kristendommen sejrede under Konstantin. Skriftet er selvfølgelig ikke kirkehistorieskrivning i moderne forstand; fremstillingen er nærmere i stil med Apostlenes Gerninger, og Gud er absolut kendelig på sine spor i historien, også selv om hans veje er uransagelige. Derfor bliver den menneskelige ondskab, der blev personificeret, dels i kætternes anslag mod den sande tro, dels i de forskellige kristendomsfølgende kejseres skikkelser, da også i sidste instans udlagt som Djævelens i grunden afmægtige kamp mod Gud. Som komposition kan *Kirkehistorien* næsten minde om Johannes' Åbenbaring derved, at ondskaben kulminerer i flere omgange for så at afløses af nærmest paradisiske tilstande. For lige så dæmoniseret de kejsere bliver, som forfølger Guds kirke, lige så skygge- og lydefri skildres Konstantin: Ham kan – eller rettere: skal – der ikke sættes en plet på.

Teologisk er Eusebs Kirkehistorie et ejendommeligt skrift. Forfatteren var stærkt påvirket af Origenes, og det har til følge, at Eusebs Jesus ikke bringer noget nyt, men i virkeligheden fremdrager den oprindelige religion, der forbindes med hebræerne – til forskel fra jøderne. Kristendommen udvikler sig da heller ikke, men finder blot stadig nye fortalere. Det længste stykke af vejen lader han de romerske kejsere bestemme periodiseringen, og det historiske udfolder sig ikke mindst i en stor interesse i at etablere bispelister for alle de store menigheder. Ellers er stoffet overvejende anekdotisk og bredt citerende dels fra kilder, som vi stadig kender (Filon, Josefus, Justin, Irenæus, Klemens, Origenes osv.), dels fra kilder, der i mellemtiden er gået tabt (Papias, Hegesip, men også skrifter af de allerede nævnte, som ikke har overlevet), og som vi derfor alene kender takket være Eusebs citater og referater.

At Euseb hørte hjemme i Cæsarea bestemmer også hans perspektiv: Rom og romermenighedens biskopper spiller selvfølgelig en rolle, men ellers ligger tyngdepunktet i øst, i Alexandria og Antiokia og Lilleasien. Det er også de østlige fædre, der især

træder frem, derunder ikke mindst Origenes, der fylder godt op i 6. bog. Det er her, vi hører om den unge Origenes' meget bogstavelige forståelse af Matthæusevangeliet 19,12, noget han dog selv tog afstand fra, da han senere i sit liv skrev kommentar til dette evangelieskrift. Vi får dog mere indtryk af Origenes' arbejde med bibelteksten end af hans højst særegne teologi.

Eusebs Kirkehistorie er som nævnt en hovedkilde til kanondiskussionen i 100- og 200-tallet, og bemærkelsesværdigt nok er der skrifter, som senere kom med i Det Nye Testamente, der her stadig bestemmes som tvivlsomme. Derimod er der fx ingen slinger i valsen med at bestemme Hebræerbrevet som et Paulus-brev.

Martyrberetningerne optager en stor del af 7. bog for helt at dominere i 8. og 9. bog. Samtidig består de to udgaver af skriftet om martyrerne i Palæstina naturligt nok udelukkende af sådanne beretninger, således at læseren op til tre gange møder den samme martyr. Det gælder fx Eusebs højt satte lærer og forgænger i Kæsarea, Pamfilus. Trods al stereotypi i skildringerne af de forfærdelige pinsler, som de forskellige martyrer blev udsat for, hvor selve døden er det mindste af det og faktisk en befrielse, gør de indtryk på en moderne læser og stiller spørgsmålet om, hvad det er, der er på spil. Vi kan måske have svært ved at begribe, at den kristne bekendelse til den ene Gud og nægtelsen af at ære nogen anden gud, derunder kejseren, i den grad blev oplevet som en anfægtelse af det omgivende samfunds fundament. Fra kirkens side er martyrerne udholdenhed blevet opfattet som et bevis på Guds virkelighed og hjælp. Kun modstræbende nævnes det lige, at også kættere kunne underkaste sig martyriet; de døde dog nyttesløst for en forkert tro. At martyrerne sidenhen blev gjort til en del af legitimeringen af kirkens ret til sin magt, kan man forvise sig om i fx Roms kirker, hvor martyrs dødsscener er et yndet motiv. De var så at sige kirkens udsæd. Det tilløb til en deuteronomistisk tolkning, hvor det er en tiltagende slaphed i kirkens lejr, der får Gud til at sende forfølgelserne, løb stort set ud i sandet, da kirken fik magt, som den havde agt.

Den store helt bliver Konstantin, der skildres så højstemt, at det i sig selv vækker mistanke om, at panegyrikken her simpelt hen er gået over gevind. Den helt manglende nuancering kommer så også til at omfatte hans modstandere, usurpatoren Maxentius i Rom og i øst Galerius og Maximinus Daia (cæsar 305-310; augustus 310-313), og da Konstantins medkejser og svoger Licinius til sidst også vender sig mod ham, kan Euseb alene se årsagen deri, at han blev vanvittig. Eusebs og også Lactantius' hadefulde beskrivelser (i skriftet *Forfølgernes død*) af de sidste kristenforfølgende kejsere blev i sin tid gjort til genstand for en kritisk undersøgelse i Torben Christensens store monografi *Galerius Valerius Maximinus. Studier over politik og religion i romerriget 305-313* (København 1974; en lettere revideret engelsk udgave er undervejs). Her bliver det klart, at det ikke alene er kendsgerninger, der indgår i billedet af fx Maximinus, men at Euseb og andre i skildringer af kristenforfølgende kejsere har haft et arsenal af faste hyldevarer. Og sandt nok: Var disse folk i den grad altid berusede og alligevel i stand til hele tiden at voldtage en uendelig række af de kvinder, de kom i nærheden af, er det et mindre under, at de også har kunnet holde sig ved magten, endsige regere forholdsvis fornuf-

tigt og føre krige. Men devisen har altså været, at sådan så ugudelige kejsere nu engang ud. Omvendt smitter lyset fra Konstantin af på hans far, som der også kun tales pænt om. At Konstantin i 326 slog en af sine egne sønner, Crispus, ihjel, fandt åbenbart sted efter affattelsen af *Kirkehistorien*, da Crispus endnu omtales stærkt positivt. Skildringen af Konstantin i 10. bog er for lange passagers vedkommende en mosaik af skriftsteder, hvad der forlener ham med et messiansk skær.

Det skulle være mærkeligt, om der ikke fandtes fejl og mangler i så stor en udgivelse. Det er dog kun sjældent tilfældet i selve teksten, og kun lidt tiere i noterne. At den Verus, der omtales i indledningen s. 18, er identisk med Markus Aurelius, skal man helst vide i forvejen – eller vente med at få det oplyst i n. 833. Når det i n. 119 siges, at Herodes den Stores sønner, Alexander, Aristobul og Antipater, døde kort før deres far, skulle det vel nævnes, at det ikke var en ganske naturlig død. S. 49 l. 4, s. 93 midt og s. 110 nederst skulle 'Den Jødiske Historie' have været 'Den Jødiske Krig', og det gælder også i noterne 122, og 454. Det er også lidt overraskende, at Filon i n. 178 tillægges "bestræbelser på at skabe en syntese mellem jødisk og kristen kultur", og når det i n. 239 i forbindelse med Pilatus' indførsel af billeder i Jerusalem siges, at det ikke skete "efter angrebene på Jesus". Ifølge n. 684 dør Justin 168, mens dødsåret i n. 271 er 165, og i n. 932 ville jeg foretrække en henvisning til 4 Ezra 14 frem for til 3 Ezra 9,37-41. S. 302 er der for en gangs skyld en trykfejl (hjælp skulle have været hjælpe). Den omstændighed, at vi i den sidste periode har en Maximianus, en Maxentius og en Maximinus må føre til forvekslinger, som det da også sker i *Kirkehistorien* n. 1617 og i *Om dem, der led martyrdøden* n. 80. Det er jo alt sammen småting, men nok til at redde en pedants dag.

Det helt overvejende indtryk er nemlig positivt, og der er al mulig grund til at takke Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsen for det kæmpearbejde, som de her har præsteret. Man må virkelig håbe, at det får mange læsere. For vi står her over for et uhyre vigtigt vidnesbyrd om, at kristendommen er en historisk religions også i den forstand, at den altid udfolder sig i overensstemmelse med tiden og stederne.

Mogens Müller, professor dr. theol.

Afdeling for Bibelsk Eksegese

Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet

\* \* \* \* \*

LOUISE NYHOLM KALLESTRUP, *I pagt med djævelen: Trolddomsforestillinger og trolddomsforfølgelser i Italien og Danmark efter Reformationen*, Anis, København 2009. 252 sider, kr. 249.

Som den første større sammenligning af danske trolddomsprocesser med tilsvarende sager i Italien er Louise Nyholm Kallestrups *I pagt med djævelen* et værdifuldt bidrag til den danske forskning i hekseforfølgelserne. Grundlaget for undersøgelsen er 1600-tal-

lets nordjyske retssager, samt trolddomsprocesserne i den sydtoskanske by Orbetello i samme periode. Sidstnævnte står med åbningen af inkquisitionens arkiver i 1998 (*Archivio per la Congregazione della Dottrina della Fede*) til rådighed for forskere, særligt i form af en række hidtil ukendte protokoller af ca. 2.000 siders omfang.

På grund af de mere detaljerede italienske kilder, og det faktum at de danske sager allerede er indgående behandlet i tidligere forskning, udgør det italienske materiale forståeligt nok hovedparten i Kallestrups fremstilling. Bogen består af to hoveddele, den første – 'Forfølgerne' – fokuserer på, hvorledes trolddom og magi blev opfattet af teologer og af myndigheder i hhv. Italien og Danmark. Her skitseres den kristne trolddomsdiskurs fra Augustin henover Thomas Aquinas og inkquisitionens manualer til og med Reformationen, ligesom bestemmelserne om trolddom i den danske lovgivning og de danske lutherske teologers syn på trolddom diskuteres. Et gennemgående tema er her sammenkædningen af trolddom (dvs. illegitim ritual praksis) med dæmoniske kræfter og forestillingen om, at enhver form for trolddom forudsatte en pagt med Djævelen. Dette 'oppefra-og-ned' perspektiv suppleres efterfølgende af anden del, 'De forfulgte', hvor Kallestrup, med udgangspunkt i anmeldelser og referater af forhør fra inkquisitionens protokoller, forsøger at rekonstruere den brede befolknings opfattelse af trolddom. Det er hér, undersøgelsen af det hidtil ukendte italienske kildemateriale for alvor kommer til sin ret, og netop i analysen af forholdet mellem den intellektuelle elites (teologernes) og den almene, ofte illitterære, befolknings opfattelse af trolddom, er *I pagt med djævelen* særlig interessant. Kallestrups undersøgelse viser tydeligt, at hvor både inkquisitionen i Italien og de danske lutherske teologer betragtede udøvelsen af trolddom som en religiøs forbrydelse, der per definition hvilede på en diabolisk pagt, så var trolddom i menigmands optik primært en fysisk, materiel handling, som ikke nødvendigvis havde noget med djævelen at gøre, men blev vurderet ud fra dens konkrete virkning, samt ud fra hvilken hensigt der lå bag – og i øvrigt ud fra, om udøveren i forvejen havde ry for at øve skadelige trolddom. Som Kallestrup viser, har der givetvis hverken i Italien eller i Danmark været stor uenighed om djævelens rolle i egentlig skadevoldende magi, som både den almene befolkning og myndighederne havde en fælles interesse i at retsforfølge. Kontrasten mellem elitens og menigmands opfattelse er derimod særlig tydelig hvis man kigger på 'god' magi, som f.eks. helbredelsesmagi. Til trods for, at også denne form for magi blev kriminaliseret af inkquisitionen, så den almene befolkning ikke umiddelbart noget forkert i helbredende ritualer og remedier. Kun hvis andre omstændigheder omkring den helbredende magi virkede mistænkelige, blev sådanne praksisser anmeldt.

Kallestrup har især fokus på udøvelsen af kærlighedsmagi, der udgør størstedelen af anmeldelser for trolddom i Orbetello, og derfor fylder en stor del af bogen. Ifølge Kallestrup er denne form for trolddom en gråzone, hvor et klart skel mellem god og ond magi udviskes, og hvor vi igen ser konflikten mellem elitens og almuens tolkninger. Som Kallestrup viser, blev udøvelsen af trolddom for at opnå held i kærlighed og tiltrække sig det modsatte køns interesse ikke entydigt fordømt af menigmand. Igen var det hensigten bag, og den konkrete, synlige, effekt af trolddommen, der var ud-



slagsgivende, og så længe en sådan ikke var skadelig, blev kærlighedsmagi accepteret, selvom den ofte var 'ugleaset'. Mens anmeldelserne for kærlighedsmagi i Orbetello altså ofte beroede på en opfattelse af, at den i det konkrete tilfælde havde haft en skadelig effekt, så arbejdede inkvisitoren ud fra en teologisk tolkningsramme. Det afgørende for dom og strafudmåling blev, om den mistænkte havde troet, at hun med sin trolddom kunne manipulere menneskets vilje, og om hun vedkendte sig de dæmoniske kræfter, der var på spil i trolddommen. I den sammenhæng pointerer Kallestrup det ulige magtforhold mellem inkvisitor og mistænkt, og argumenterer overbevisende for, at den anmeldte først i konfrontationen med inkvisitoren blev nødt til at reflektere over, og udtrykke sig eksplicit om, hvad vedkommende betragtede som kilden til sin trolddom. Det er netop analysen af samspillet mellem menigmands og elitens forestillinger i den konkrete afhøringsituation, og af hvorledes inkvisitorens tolkningsramme determinerede den mistænkte svarmuligheder, som er et af bogens mest interessante aspekter. Samtidig fremhæver Kallestrup også den sociale og kønsmæssige slagside ved kærlighedsmagien, idet hovedparten af dem, der blev anmeldt for at have brugt den, ofte var økonomisk og socialt marginaliserede enlige kvinder, som havde tyet til trolddom i forsøget på at opnå højere social status gennem ægteskab. I pagt med djævelen er dermed et godt eksempel på, at den sociale og kønsmæssige dimension er central i tolkningen af hekseforfølgelserne. Kallestrup refererer bl.a. til en række sager i både Danmark og Italien, hvor kvinder stod anklaget for at have brugt trolddom til at tage mænds potens, og det er i hvert fald svært for denne anmelder ikke at tolke disse sager som en konkret manifestation af en grundlæggende patriarkalsk kulturs udpegning af socialt marginaliserede kvinder som årsag til seksuel, social og religiøs dysfunktion.

Kallestrup har også blik for den bredere historiske kontekst, som hekseforfølgelserne indgik i, og for hvorledes de sociale, politiske og religiøse ændringer, Reformationen medvirkede til på tværs af Europa, influerede opblomstringen af trolddomsforfølgelserne. Dette gælder ikke mindst i forbindelse med de protestantiske kirkers forsøg på, i samspil med statsmagten, at disciplinere befolkningen for at forhindre re-katolicering og social uro, samt for at fastholde monoopolet på den legitime rituelle praksis. Et interessant perspektiv i denne sammenhæng træder frem i Kallestrups sammenligning af inkvisitorisk ret med det danske retssystem, og hendes diskussion af, hvorledes forskellene mellem dem er med til at forklare nogle af de forskelle, vi ser i de italienske og danske sager. Den inkvisitoriske ret i Italien sikrede, at det var kirkens teologiske trolddomsopfattelse, der var udslagsgivende i de førte sager, og man kunne dermed kriminalisere en bredere vifte af praksisformer (inkl. kærlighedsmagi og helbredelsesmagi). I Danmark, derimod, har man efter Reformationen haft et verdsligt, akkusatorisk system, som Kallestrup kalder det, hvorpå kirken ingen formel indflydelse havde, og som fordrede en forurettet part, for at en proces kunne indledes. Derfor ser vi ikke så stor en forskel på grundlaget for hhv. anmeldelser og domsfældelser som i Italien; stort set alle danske processer var baseret på anmeldelser for skadevoldende magi, mens anmeldelser for helbredelsesmagi og kærlighedsmagi sjældent optræder, da de

faldt uden for rammerne af et akkusatorisk retssystem. Samtidig peger Kallestrup på forskellene i strafudmåling i Danmark og Italien og argumenterer for, at de er en konsekvens af divergensen mellem en luthersk og en katolsk forståelse af individets forhold til kirken og samfundet. Hvor man i Danmark straffede lovovertræderen af hensyn til det verdslige samfund, og således primært idømte landsforvisning eller henrettelse, blev straffen i Italien udmålt med henblik på individets resocialisering og genindtræden i kirken, og derfor var strafformerne generelt mildere og mere differentierede; kun sjældent blev dødsstraffen anvendt. *I pagt med djævelen* bidrager dermed til desavoueringen af en række myter omkring hekseforfølgelserne, som i mange år har været aflivet blandt forskere, men som stadig flourer i den populære diskurs, ikke mindst at vi skulle have været langt mere humane og tolerante i det evangelisk-lutherske Nordeuropa, end man var længere sydpå.

Afslutningsvis skal enkelte kritiske bemærkninger falde: Bogen præges af en række unødige gentagelser, som burde have været bortredigeret. Der er også en række fejl i henvisningerne, som i enkelte tilfælde gør det svært at gennemskue, hvilke tekster i litteraturlisten der henvises til. Skulle jeg pege på mere substantielle mangler, kunne jeg savne en mere udfoldet diskussion af trolddomsprocessernes religionshistoriske kontekst samt en mere grundig teoretisk og terminologisk redegørelse i bogens indledning, men Kallestrup skal ikke klandres for at have prioriteret anderledes. Hendes fokus er forståeligt nok på det rige historiske kildemateriale. Ikke mindst derfor er *I pagt med djævelen* en velkommen tilføjelse til tidligere værker inden for trolddomsforskningen, især fordi bogen demonstrerer, at bredt anlagte komparative studier ikke behøves foretaget på bekostning af det konkrete, historiske kildemateriale. Derudover er bogen skrevet i et lettilgængeligt sprog, den er rig på konkrete cases, og der følger en god bibliografi med samt en nyttig forskningshistorisk oversigt. Af disse grunde er den et udmærket sted at begynde for både forskere og lægfolk, der måske ikke har det store kendskab til feltet, men er nysgerrige efter at vide mere. Samlet set er bogen altså et forbilledligt eksempel på godt gedigent historisk bearbejde, der samtidig viser, hvordan en komparativ tilgang kan være med til at kaste nyt lys over ellers velkendte emner og problemstillinger.

Søren Feldtfos Thomsen, ph.d.-studerende  
Afdeling for Religionsvidenskab, Arabisk og Islamstudier  
Faculty of Arts, Aarhus Universitet

\* \* \* \* \*

CARSTEN BACH-NIELSEN ed., *P.G. Lindhardt 1910-2010. Kirkehistoriker i en røverkule*, Anis, København 2010. 167 sider, kr. 198.

Bogen om P.G. Lindhardt er et kærkomment bidrag til studiet af moderne kristendom i Danmark. Mens der er udkommet bøger om K.E. Løgstrup og Johannes Sløk, mang-

ler vi fortsat en selvstændig skildring af Lindhardts betydning for teologien i efterkrigstidens Danmark (behovet for en Prenter-biografi er ikke så presserende, hans mindre indflydelse uden for fagteologiens snævre rækker taget i betragtning). Det er der med den nye bog i nogen grad rådet bod på. Den udkom i forbindelse med Lindhardts 100 års fødselsdag i 2010. Bogen består af otte bidrag, hvoraf to er skrevet af redaktøren Carsten Bach-Nielsen. Den indeholder en række fine fotografier og velvalgte gengivelser af tegninger, avissider, etc.; men ellers kan den ikke betegnes som et udstyrsstykke. Det ville have været rart med et navne- og sagregister; men det har man fravalgt.

Det er i flere af bogens bidrag tydeligt, at forfatterne trækker på egne erfaringer med P.G. Lindhardt. Det er på en og samme tid bogens styrke og svaghed (se nedenfor). Bach-Nielsen skriver i sit første bidrag "Omvendelse og bekendelse": "Nogle kan vel nærmest endnu sprutte af galde, når de hører Lindhardts navn. Andre vil huske ham som den sky lærer, hvis blik dog kunne hæves med varme og forsigtigt smil, den generøse vejleder og gode kollega" (s. 11). Det er smukt at se den veneration og taknemmelighed, der i flere af bidragene bliver den gamle lærer og kollega til del; men det risikerer også at blive lovligt indforstået. Og helt galt går det for redaktøren, som i sit første bidrags slutning synker hen i patosfuld nostalgi og øjensynlig ikke formår at skelne mellem en disciplin og en institutionel ramme: "Noget nyt vil vokse op, en struktur, en institution til tiden. P.G. Lindhardt var en vital repræsentant for det stærkeste teologiske fakultet i Danmark i nyeste tid. I den forstand skal der her skues tilbage. For dem, der ikke kunne opleve Århusfakultetets blomstrings- eller afblomstringstid, er denne bog skrevet. Med hele den dobbelthed i synsvinklerne, som bidragsyderne dybest set lærte af blandt andre P.G." (s. 13). At Det Teologiske Fakultet ved Aarhus Universitet nu er en saga blott, betyder selvsagt ikke, at teologien er lagt død.

Thorkild Lyby skriver informativt og sagligt det nærmeste, man i bogen kommer et P.G. Lindhardt *vita* med fokus rettet mod hans universitære karriere. Lindhardt nåede i imponerende 38 år at beklæde et professorat i kirkehistorie ved Aarhus Universitet. Det er dog især konflikten knyttet til det herostratisk berygtede foredrag på Askov Højskole i 1952, som har givet ham en enestående position i den danske teologi og til dels kulturhistorie. Som med Grosbøll-sagen omtrent 50 år senere skulle der et avisskræp til, før sagen begyndte at rulle. Historikken findes præcist gengivet i Lybys fine artikel.

Derpå følger et bidrag af Niels Grønkjær om "Det evige liv", som trækker i en noget anden retning end den historiske. Grønkjærs anliggende er at tage Lindhardts diskussion op til religionsfilosofisk overvejelse. Hvordan ser den Lindhardtske position ud målt med nutidens teologisk, religionsfilosofiske alen? Grønkjær skriver vanen tro fornøjeligt og finurligt; men for mig at se er hans – også teologisk omdisputerede – forsøg på at formulere en ny Gud snarere at forstå som en fortsættelse af den Lindhardtske og i elitære teologiske kredse mainstream-dialektisk-teologiske arv. Jeg synes, at dette bidrag og Grønkjærs nylige bog (anmeldes i det kommende nummer af RvT) i højere grad skal ses som et forsøg på at tærse det sidste langhalm ud af en mager

eksistensteologisk afmytologiseringsteologi. Jeg undrer mig i den sammenhæng over, at danske systematiske teologer er så tilbageholdende i forhold til en 'fed' remytologisering på senmodernitetens præmisser, som repræsentanter for *Radical orthodoxy* har gjort sig til talsmænd for. Her ligger et betydeligt potentiale, som vi endnu har til gode at se danske teologer bringe til udfoldelse; men det er bestemt teologisk ædrueligt at give folk stene for brød.

Kurt E. Larsen, som er lektor ved Menighedsfakultetet, bidrager med en af bogens bedste artikler om "P.G. Lindhardt — sådan set udefra", hvor han også fiffigt får flettet titlen på P.G. Lindhardts 'selvbiografi' ind i titlen. Larsen skriver kyndigt om Lindhardts polemiske angreb på kirkeligheden, og det bliver meget tydeligt, i hvor høj grad Lindhardts egne teologiske kæpheste er vanskelige at holde væk fra den mere specifikt kirkehistoriske manege.

Bach-Nielsens andet bidrag i bogen "Kirkehistoriker uden hang til religion" er væsentligt mere læseværdigt end det første. Her skriver han om P.G. Lindhardt som kirkehistoriker. Helt parallelt til Larsens essay er det markant, i hvilken udstrækning Lindhardts egen teologi løber af med ham i hans kirkehistoriske studier. Bach-Nielsen er selv inde på det, når han – efter min smag – noget florumvundet skriver om forholdet mellem forskning og forkyndelse: "Der er et givent forhold mellem forkyndelse og forelæsning. Tingene smitter af på hinanden, men hvordan, kan vi ikke sige med bestemthed..." (s. 106). Her mangler en ordentlig besindelse på den kategoriale forskel, der bør bestemme forholdet mellem kateder og prædikenstol. Når Bach-Nielsen skriver overbevisende om, hvordan Lindhardts vej ind i nye positioner hele livet igennem var anfægtet af liberalteologiens forudsætning, nemlig den historiske bibelkritik, er det godt set (s. 114); men man kunne tilføje, at det vel gælder stort set samtlige dialektiske teologer af intellektuelt format. Det var også Bultmann, Fuchs og Käsemann en kilde til stadig anfægtelse og produktiv videretænkning.

Rose Marie Tillisch skriver i artiklen "Morgenrøde og Himmelspejl" om P.G. Lindhardts anvendelse af Grundtvigs salmer. Det er et meget tekstnært bidrag, hvor vi sjældent kommer hinsides konstateringen af en påvirkning. Det er hverken i teoretisk dybde eller teologisk vidsyn, denne artikel udmærker sig. Mere spændende er Sanne Thøisens bidrag om "Indrømmelsen. P.G. Lindhardt som prædikant", hvor det ikke er hans kirkehistoriske forskning, som er i centrum, men derimod hans egentlige prædikantvirksomhed. Også Thøisens mindes gode dage for foden af pastor Lindhardts prædikenstol. Det er en glimrende artikel, der står som fint supplement til de to bidrag om Lindhardt som kirkehistoriker, fordi Thøisen også viser, hvordan Lindhardt på prædikestolen ikke kunne lægge sin kirkehistoriske identitet bag sig (se særligt s. 141). Thøisen får også fint pointeret svælget mellem dengang og nu: "Hvad man i sin tid havde en anelse om, står i dag meget klart: nemlig hvor bestemt Lindhardt var af en endnu stort set homogen kultur, der var gennemsyret af kristendom" (s. 155).

Bogen afsluttes med et underfundigt og morsomt bidrag af den ene af Lindhardts teologiske sønner, tidligere lektor ved Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet, og biskop emeritus, Jan Lindhardt. Det er hele bogen værd som kilde til moro, hvis man

har sans for den slags. Lindhardts underspillede humor tilsat et kraftigt stænk ironi i et kærligt tilbageblik på en i intellektuel og åndelig forstand meget stor fader.

Den anmeldte bog er vigtig som brik til at forstå nyere dansk kirkehistorie. Den indeholder i den sammenhæng flere gode bidrag. Til gengæld savner den kulturelt og teologisk vidsyn. Flere af bogens forfattere er rundet af det Lindhardtske miljø, enten som tidligere studenter, kolleger eller slet og ret beundrere. Men jeg synes, bogen mangler et eller to teologihistoriske bidrag, som placerer Lindhardt ikke kun i en dansk teologihistorisk sammenhæng, men også i den kontinentaleuropæiske, som hans position var en del af. Jeg savner også et eller flere bidrag, som placerer Lindhardt i forhold til den almindelige kulturhistoriske udvikling med velfærdsstat, kommunalreform, udvikling i kunsten, etc. Kort sagt det, man plejer at kalde kulturhistorie eller mentalitetshistorie, og som er en afgørende forudsætning for at forstå personer i lyset af deres tid. P.G. Lindhardt var en væsentlig aktør i den teologiske debat; men den skal og må naturligvis også sættes ind i den større kultur- og socialhistoriske sammenhæng. Det har vi endnu til gode; men bogen er på mange måder et skridt i den rigtige retning, og den udfylder unægteligt et tomrum.

*Anders Klostergaard Petersen, lektor, cand.theol.  
Afdeling for Religionsvidenskab, Arabisk og Islamstudier  
Faculty of Arts, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

LARS JOHAN DANBOLT & HANS STIFOSS-HANSEN, *Gråte min sang. Mindegudstjenester etter store ulykker og katastrofer*, Høyskoleforlaget, Kristiansand 2007. 261 sider, NOK 369.

Mindegudstjenester er nye kirkelige kollektive ritualer. De er opstået inden for de sidste 20 år og afholdes i forbindelse med store nationale eller lokale ulykker nogle få dage efter ulykken, tæt på ulykkesstedet og før begravelserne. Den slags gudstjenester er i dag en del af det offentlige beredskab ved katastrofer. De to forfattere, der begge er teologer, har med udgangspunkt i fire norske ulykker analyseret mindegudstjenester som gudstjenester, som ritualer og som mentale bearbejdnings. Forfatterne ser mindegudstjenesterne som den kirkelige parallel til et øget psykologisk tilbud til de kriseramte, og der er da også religionssociologiske undersøgelser, der viser, at 75 % af den norske befolkning ønsker, at den norske kirke medvirker ved nationale katastrofer og ulykker. Bogen er den første videnskabelige behandling af et vigtigt emne, men den henvender sig også samtidig til en blandet læserskare som forskere, personalet i kirken, hospitalsvæsenet og politiet. Bogen bliver derved mere beskrivende end analytisk, og især den liturgiske del af bogen er lovlig detaljeret. Til gengæld udnytter den i rigt mål de kvalitative interviews mulighed for at vise variationerne blandt de forskellige typer informanter.

To af de analyserede ulykker var af national karakter. Den ene var hurtigbåden *Sleipner*, der forliste den 30. november 1999, og hvor 16 personer omkom; den anden var *Åstaulykken*, hvor to tog stødte sammen den 4. januar 2000, og 19 personer døde. To biskopper holdt prædikenerne ved mindegudstjenesterne for disse to ulykker, der var massiv TV-dækning og kongen og dronningen, højtstående politikere og andre repræsentanter for staten var til stede.

De to andre ulykker var lokale. Den ene var en bilulykke. Syv teenagedrenge fra samme landsby kørte galt en nat, fem omkom, og to blev hårdt skadet. Den anden ulykke var en far også fra et mindre lokalsamfund; han skød sin kone, sine to børn og sig selv.

Bogen bygger først og fremmest på interviews. Forfatterne har interviewet 21 personer: 10 præster, 1 diakon, 1 ambulancechauffør og 9 pårørende. De to forskere er praktiske teologer, som lægger vægt på den liturgiske teologi, fordi man her kan se det teologiske kernestof. Samtidig kan ritualstudier kombinere tekst og ikke-tekst; de inddrager kroppen, og ritualer er bærere af fællesskab, som skaber orden, og derved virker som bearbejdende handlinger.

Mindehøjtideligheder i kirkeligt regi kræver en forholdsvis stor religiøs homogenitet i befolkningen. I Holland, som er mere multireligiøs end de skandinaviske lande, er det f.eks. blevet tradition med stille mindemarcher i nærheden af ulykkesstedet. De ender i et stadion, en hal eller en kirke, hvor der bliver holdt taler, og der er musik. Der har også været fakkeltog. Men i Norden har kirken været den rituelte hovedansvarlige. Blandt de efterladte til de fire ulykker i bogen var der flere, som måske ville have foretrukket en anden højtidelighed. Der var et medlem af Jehovahs Vidner, som valgte ikke at deltage. Desuden var der en muslimsk familie, et medlem af Human-Etisk Forbund og en, der ikke var medlem af noget trossamfund, som alligevel deltog.

Mindegudstjenester er ikke begravelser. Det er en måde at sørge på, som modvirker følelsen af at være alene, og derved bliver det terapi. En af informanterne kaldte mindegudstjenesterne for civilreligion, og der er også mange slags mennesker med til gudstjenesten. Ritualer skal både dække dem, der sørger over de døde og dem, der har overlevet ulykken, og det skal desuden favne redningsfolk, hospitalsansatte og politi. Både lokalt og nationalt er der stor interesse for at deltage og derved at markere en overgang mellem ulykke og begravelse. Ingen af de efterladte informanter kom regelmæssigt i kirke i forvejen; men forfatterne mener, at "nye ritualoplevelser gjerne inngår i en kjede af tidligere ritualerfaringer" (p. 112), og at kirken, som jo er et rituelte sted, har en stærk emotionel bæreevne som rituelte sted for disse mindegudstjenester.

Fælles for alle gudstjenesterne var lystændingen. Den var forskelligt placeret i de fire ceremonier, som også varierede med hensyn til, om der var oplæsning af navne eller ej. Lystændingsritualet og navneoplæsningen havde stor betydning for mange af informanterne og overskyggede ofte de øvrige dele af ritualer i erindringen. Der var endda en kvinde, som hævdede at kunne huske navneoplæsningen for sin døde mand, selv om den ikke havde fundet sted.

Forfatterne peger på, at mange pårørende næsten kun kunne fatte virkeligheden gennem kroppen og sanserne. Derfor huskede de også lystændingen og oplæsningen af navnene, men ikke prædikenen og salmerne. Her var i øvrigt en væsentlig forskel på de pårørende og præsterne. Lyset var for præsterne et Kristus-symbol; men de sørgende knyttede lystænding sammen med de enkelte personer, der var døde.

Nogle efterladte var generet af nærgående journalister, andre havde endnu ikke fattet, hvad der var sket, og atter andre forstod det først gennem mindegudstjenesten. Grundlæggende var der ikke megen rituel kompetence blandt de efterladte, men et stort rituel behov. Her var det kirken, fællesskabet om ritualerne, oplæsningen af de dødes navne, der gjorde det virkelighedsbekræftende. "Du følte at hele Norge på en måde var med deg og skulle trøste." (s. 172).

Forfatterne overvejer kort, om mindegudstjenesterne er udtryk for civilreligion. Forskerne hævder, at den norske kirke opfattes som en fælles rituel arena uafhængig af tro og livssyn. Kirken knytter lokalsamfundet sammen med nationen, og både kongen og statsministeren var til stede ved to af gudstjenesterne. Forfatterne gør dog fint opmærksom på, at der i Norge også har været mindegudstjenester uden for den norske kirke. Det var f.eks. tilfældet i den katolske kirke i Bergen i januar 2004. Her var fragtbåden Rocknes forlist, og de fleste af de omkomne var katolske, filippinske sømænd. Men også dengang deltog der repræsentanter for den norske kirke og rederiets ejere og ledere.

Som ved alle andre overgangsritualer i den liminale fase var fællesskabet mellem præsten og deltagerne stærkt, også bagefter i erindringen. Ritualerne var som ved andre dødsfald mere og mere separationsdominerede, og de sørgende begyndte at udforme en erindring om den afdøde, som senere vil blive integreret i de efterlattes biografi. Det er et ritual, der lægger op til klage, der er tale om lidende mennesker, og de gudsbilleder, der blev brugt i prædikenerne, var den medlidende gud, der selv havde gennemlevet lidelse og død. Det er forfatternes opfattelse, at mindegudstjenester, når de fungerer bedst, kan fungere som terapi, selv om det ikke er intentionen. Fællesskabet er meningsskabende og skaber orden og sammenhæng.

Forfatterne skal takkes for at have åbnet et nyt videnskabeligt felt, som ikke tidligere har været studeret. Der er tydeligvis et rigt materiale med mange muligheder for forskellige slags analyser. Lars Johan Danbolt og Hans Stifoss-Hanssen fremlægger materialet og analyserne sobert og udtømmende med mange fine citater og formår at henvende sig til en stor gruppe mennesker. Man kan selvfølgelig overveje, om kirken også i fremtiden vil være det bedst egnede lokale til mindehøjtideligheder, men det fratager ikke bogen sin værdi.

*Margit Warburg, professor, dr. phil.  
Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet*

\* \* \* \* \*

HENRIK LINDBERG HANSEN, *Om Dialog: Den Dialogiske Ånd & Forståelsen af det Anderledes*. Forord af Mona Sheikh. Unitas Forlag, 2009. 128 sider, kr. 139.<sup>1</sup>

Henrik Lindberg Hansen har to sammenfaldende formål med sin bog *Om Dialog*. Det ene er at undersøge dialog inden for en islamisk sammenhæng, mens det andet er at analysere islam i dialogkonteksten. Begge disse mål opnås i denne læseværdige og dagsordensættende bog.

Lindberg Hansen begynder med at drøfte dialogens eller samtalens natur, som han forstår meget bredt som potentielt et hvilket som helst møde med 'den anden'. Ligesom det kan finde sted inden for rammerne af en formel dialogssammenhæng, kan mødet også ske mellem private individer, mellem religiøse ledere og selv inden for en akademisk ramme, hvor også det sammenlignende religionsstudium kan forstås som en form for dialog. Spørgsmålet er ikke, om en samtale finder sted eller ej, men om samtalen har karakter af, hvad Lindberg Hansen betegner som hhv. positiv eller negativ dialog. En positiv dialog øger gensidig forståelse og erkendelse og hjælper os i sidste instans til at leve med forskel, mens den negative dialog finder sted, når de to samtalepartnere taler forbi hinanden, og når der er øget frygt og misforståelse. Et af de mest interessante afsnit i bogen er et case study af Muhammed-sagen som eksempel på negativ dialog, herunder også en kort, men værdifuld drøftelse af nogle af de væsentligste mekanismer, som optræder i den negative form for samtale. Nogle er skeptiske over for værdien af formel dialog, og der er efter min mening gode grund til at nære en sådan skepsis. Lindberg Hansen svarer hertil, at formel dialog alene repræsenterer en form, og at dialog på godt og ondt alligevel finder sted, om vi vil det eller ej. Hvis man accepterer hans brede dialogforståelse, er det selvsagt rigtigt.

Den første undersøgelse af dialogens karakter efterfølges af en diskussion af islam, som i sig selv er et case study i dialog. Afsnittet introducerer på en og samme tid til islam og drøfter punkter, som i den grad står til diskussion i den aktuelle danske 'islamdebat'. Det er et case study i dialog i betydningen, at det trækker på forfatterens eget dialogarbejde. Det vedrører dels, hvad Lindberg Hansen ville betegne 'eksisterende negativ samtale', dels forsøget på at inddrage læseren i den positive samtales proces og udkomme. Bogens drøftelse af islam kan, som forfatteren også selv vedkender sig, af nogle ses som apologetisk, men den er de facto ganske vidende, præcis og i almindelighed rammende. I den resterende del af bogen udfoldes nogle af de tidligere temaer, idet de tilføjes en drøftelse af dels sandhedskrav, dels en diskussion af erkendelsens natur, ligesom forfatteren også diskuterer forskellige tilgange til, hvordan man kan leve med forskelle, og afslutningsvis bringer en kort, men præcis bibliografi.

Bogen bygger på Lindberg Hansens feltarbejde som udøver af dialog i Cairo på vegne af Danmission i en periode på fire år. Han praktiserede dialog dér som præst og skriver derfor også som troende kristen, som imidlertid er bevidst om, at hans læseskare nok vil være mindre troende, også i de tilfælde hvor den er kulturkristen. Derfor

<sup>1</sup> Anmeldelsen er oversat fra engelsk af Anders Klostergaard Petersen.



er bogen heller ikke i formel forstand akademisk, sådan som Lindberg Hansen også selv indrømmer det. Den er ikke desto mindre akademisk i den betydning, at den bygger på feltarbejde og relevant litteratur, ligesom den anvender perspektiver hentet fra humanvidenskab og religionsvidenskab. Dertil kommer, at den argumenterer både objektivt og omhyggeligt inden for rammerne af dens overordnede og selverklærede religiøse perspektiv. Det er feltarbejdet – i skikkelse af deltagerobservation af dialog – som er bogens største styrke: Dens forståelse af, hvad islam betyder for muslimer i dag.

Bogen er velegnet for både en almindelig læserskare og for studerende, eftersom den er klart skrevet og begrænser fagterminologi til et minimum, og i de tilfælde hvor tekniske begreber anvendes, forklares de. Den vil også være af interesse for forskere interesseret i karakteren af og formålet med dialog og i mødet mellem Danmark og islam. Der er andre bøger om islam og andre bøger om dialog, men få er lige så vidende, når det gælder den aktuelle situation i muslimske trosforestillinger, og der er ingen, som så direkte adresserer den aktuelle danske 'islamdebat'. Denne debat er i højere grad kulturel end akademisk, men det er også en drøftelse, som akademikere undertiden tager del i, og en diskussion, hvor akademisk arbejde er relevant. Som Lindberg Hansen argumenterer, er forskning i en bestemt betydning også en form for dialog. Hvis jeg skal kritisere bogen en smule, er det, at den ignorerer en interessant pointe fremført af Mona Sheik i hendes introduktion (en artikel gengivet fra *Kristeligt Dagblad*), hvor hun argumenterer for, at det ikke så meget er dialog mellem to blokke, som det er *multilog*, der tager udgangspunkt i erkendelsen af forskellighed. Lindberg Hansen erkender bestemt forskelligheden og dokumenterer, hvordan konstruktionen af forestillede blokke fører til negativ dialog; men han udvikler ikke tanke fuldstændigt ved at inddrage perspektiver fra alle relevante aktører – det gælder ikke mindst på dansk side. Der er imidlertid også en grænse for, hvad der kan nås inden for rammerne af en bog med denne længde, og måske vil Lindberg Hansen ved en senere lejlighed adressere dette spørgsmål omkring *multilog*.

Mark Sedgwick, professor MSO, ph.d.  
Afdeling for Religionsvidenskab, Arabisk og Islamstudier  
Faculty of Arts, Aarhus Universitet

\* \* \* \* \*

HANNE FØLNER & BENTE LUND, *Fundamentalisme i Kristendom og Islam: Frontkæmpere for Gud*, Aarhus, Systime 2008. 262 sider.<sup>1</sup>

*Fundamentalisme i Kristendom og Islam* er – trods bogens dramatiske undertitel (*Frontkæmpere for Gud*) – en fremragende bog. Den er skrevet med brug i religionsundervis-

1 Anmeldelsen er oversat fra engelsk af Anders Klostergaard Petersen.

ningen og anden undervisningssammenhæng i gymnasiet og HF for øje og indeholder en blanding af baggrund og diskussion af fundamentalisme, ligesom den rummer primærttekster. Primærtteksterne udgør ca. 40 procent af bogen.

Bogen åbner med en diskussion af begrebet fundamentalisme og forklarer, hvorfor nogle forskere ønsker helt at undgå termen, mens andre bestrider dets brugbarhed i sammenligninger af kristne og islamiske fænomener under denne rubrik. Forfatterne konkluderer imidlertid, at begrebet bruges i vide kredse, næppe forsvinder og har en brugbar betydning, hvis kerne er at betegne mennesker, som "kæmper mod religionens svækkede position i det moderne samfund" (s. 13). Denne definition, der sikkert er lige så god som så mange andre, fører naturligt til en kort drøftelse af sekulariserings-teorier. Det efterfølges af en diskussion af forskellige andre kendetegn ved fundamentalisme, som – ganske brugbart – erkender, at karakteristikken af at anskue de hellige skrifter som af ren guddommelig oprindelse er mere relevant i forhold til kristendom end islam, eftersom muslimer i almindelighed ser deres skrifter på denne måde. Blandt de drøftede emner hører brugen af Skriften, relationen til moderniteten, ledelse og struktur.

Efter at have bestemt bogens rammer på 30 sider præsenterer forfatterne en fire-foldig model, som først ser på kristen og islamisk fundamentalisme uden for Danmark og dernæst i Danmark. Studiet af kristen fundamentalisme retter fokus mod USA. Den indre struktur i disse fire afsnit er den samme: en generel historisk undersøgelse af det bredere religiøse fænomen fører til en mere snæver diskussion af fundamentalisme, analyseret både historisk og som type, hvorefter følger et afsnit med primærttekster. Mens det samlede sidetal, som bliver kristen og islamisk fundamentalisme til del, er det samme, er der forskel på fordelingen mellem primærttekster og kontekstualisering, idet den kristne kontekstualisering får mere plads end islamisk fundamentalisme, både når det gælder internationalt og i Danmark.

Forfatternes tilgang formår med succes at kontekstualisere fænomenet. De danske eksempler placeres i den internationale sammenhæng og måske bruges de som case studier af det generelle fænomen. Primærtteksterne kan i almindelighed forholdsvis let relateres til den forudgående diskussion, og den drøftelse placerer fundamentalismen i dens korrekte ramme. Placeringen af islam sammen med kristendom fungerer også godt, eftersom det hjælper til at gøre det mindre fortrolige forståeligt gennem sammenligning med det mere fortrolige.

Forfatternes diskussioner er også gode. De begynder på det elementære niveau (New England-puritanere eller profeten Muhammed) og fortsætter mod stadig mere sofistikerede analyser som fx betydningen af vælgerregistrering i USA eller forskellene mellem fundamentalisme og neofundamentalisme i den muslimske verden. De mere avancerede former for analyse drager også nytte af nyere international forskning. Stilen er klar og let at følge, og de lejlighedsvis tabeller er gode. Der er også tekstkasser, som forklarer vanskelige nøglebegreber fra *intelligent design* til *ijtihad*.

Udvalget af primærttekster er i almindelighed godt undtagen i de tilfælde, hvor bogen berører nogle nyere former for islamisk fundamentalisme eller neofundamen-

talisme, særligt i Danmark. I stedet for at anvende tekster skrevet af fundamentalisterne selv griber forfatterne her hyppigt til artikler skrevet af journalister. Nogle af disse er baseret på interviews med islamister, men selv det er ikke altid tilfældet. Det er ikke svært at se, hvad der ligger bag dette udvalg. Alternative tekster ville enten have været vanskelige eller umulige at finde – jeg kender fx ikke til samlinger af skrifter fra danske islamister. Utilfredsstillende tekster kan selvfølgelig være bedre end ingen, men der forbliver et problem: Journalister giver, især i behandlingen af 'betændte emner', ikke den direkte adgang, som er hele formålet med at bringe primærtetekster.

Der er som i en hvilken som helst bog lejlighedsvis fejl, men de er mindre og sjældne og de reducerer på ingen måde bogens kvalitet eller brugbarhed. En af forfatterens beslutninger kan dog have reduceret bogens brugbarhed noget, og det er beslutningen om at bruge USA som eksempel på kristen fundamentalisme internationalt. For en umiddelbar betragtning virker det sælsomt at kontekstualisere islamisk fundamentalisme globalt med kristen fundamentalisme i et bestemt land. Hvad med kristen fundamentalisme i Mellemamerika, Sydkorea og i Subsahara på Det afrikanske Kontinent? En besindelse på kristendom uden for det udviklede Vesten kunne have frembragt en anden kontekst for sammenligningen med islam og kunne have ført til mere interessante konklusioner – inklusive konklusioner som kunne have ført til, at man havde stillet spørgsmål ved nogle af de ting, som forfatterne og andre hævder om årsager til og karakteren af fundamentalisme. Det er også muligt, at det i højere grad havde været et projekt med en anden læserskare for øje.

Sammenfattende kan denne bog i høj grad roses for de formål, som den er skrevet for at indfri. Den er tilgængelig, velinformeret og vil ganske givet vise sig nyttig i klasesammenhængen.

Mark Sedgwick, professor MSO, ph.d.  
Afdeling for Religionsvidenskab, Arabisk og Islamstudier  
Faculty of Arts, Aarhus Universitet

\* \* \* \* \*

CAROLE M. CUSACK, *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith*, Ashgate New Religions Series, Ashgate, Farnham, 2010. 179 sider, £50.

Den australske religionshistoriker Carole M. Cusack har de seneste år suppleret sit oprindelige virkefelt, hedensk og kristen religionshistorie i Europas tidlige middelalder, med forskning i alternativ samtidsreligion. Hun har publiceret om mormoner, Scientology og forskellige grene af den nyhedenske bevægelse, navnlig keltisk inspireret 'rekonstruktionisme' og gudindedyrkelse, der påberåber kontinuitet tilbage til prækristen tid.

*Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith* er Cusacks første monografi om nutidige religioner, og bogen hører hjemme i et nyt og voksende felt, der udforsker

vekselvirkningen mellem religion og populærkultur i det senmoderne samfund. Vigtige publikationer inden for feltet omfatter Christopher Partridge, *The Re-enchantment of the West* (2 Vol, 2004/2005); Adam Possamai, *Religion and Popular Culture* (2005); og Adam Possamai (red.), *Handbook of Hyper-real Religions* (udkommer 2011).

I modsætning til de ovennævnte værker forsøger Cusack ikke at tackle hele feltet 'religion og populærkultur', men koncentrerer sig om seks velafgrænsede bevægelser, Discordianism (grundlagt 1957), The Church of All Worlds (grundlagt 1962) og The Church of the SubGenius (grundlagt 1979), samt jediismen, matrixismen og The Church of the Flying Spaghetti Monster, der alle er opstået i det 21. århundrede. Alle seks (overvejende amerikanske) bevægelser kategoriseres som "invented religions" ('opfundne religioner'). En opfundet religion betegner i denne sammenhæng ikke enhver religion, der i objektiv forstand er resultat af menneskelig opfindsomhed, idet en sådan kategori ville omfatte alle religioner. Cusack anvender termen i den snævre betydning af en religion, der vedkender sig og eventuelt ligefrem udstiller sin opfundne karakter (1).

Bogens første kapitel, *The Contemporary Context of Invented Religions*, udgør den teoretiske introduktion. Cusack giver her et godt rids af religioners sociologiske vilkår i det 20. og 21. århundrede og forbinder overbevisende fremkomsten af opfundne religioner med sociale forandringer i form af sekularisering (forstået som forandring, ikke forfald), individualisering og opkomsten af populærkultur, navnlig science fiction, som meningsbærer og potentiel livsramme.

Hoveddelen af bogen udgøres af tre kapitler om opfundne religioner fra midten af det 20. århundrede. Væsentligst er kapitlerne om Discordianism og The Church of the SubGenius, der her for første gang underkastes solid akademisk beskrivelse. Det er på høje tid givet bevægelsernes alder, størrelse (der er fx angiveligt omkring 10.000 subgenii) og brede indflydelse i den alternative undergrund. Ifølge Cusack gør begge grupper brug af science fiction, konspirationsteorier, beat-inspireret zen, miljøbevidsthed, antiforbrugerskisme, anarkisme og en stor grad af absurd og satirisk humor. Det sidste er i høj grad tilfældet. Man klukler sig igennem kapitlerne, ikke mindst beskrivelsen af The Church of the SubGenius' kosmologi: subgeniierne nedstammer fra yetierne og følger den fiktive, piberygende profet J.R. "Bob" Dobbs, som har modtaget 'kommunikationer' fra Jehova-1. På særlige helligdage fejres St. Monty Python og St. Cthulhu. Grundlæggerne af Discordianism og The Church of the SubGenius har begge udgivet zine-agtige, ironiske 'helligtekster' med titler som *Principia Discordia* og *Revelation X: The 'Bob' Apocryphon*, og er i den forstand tydeligt opfundne.

Det opfundne træk ved The Church of All Worlds består i bevægelsens oprindelige inspiration fra Robert Heinleins science fiction-roman *Stranger in a Strange Land* (1961). Kirkens navn og en del af dens ritualer og terminologi er fortsat baseret på Heinleins bog, og det samme gælder praktiseringen af polyamori, dvs. flere samtidige kærlighedsforhold. Ret tidligt i bevægelsens historie optog The Church of All Worlds dog også elementer fra Wicca, begyndte at identificere sig som hedensk (Pagan) og blev et vigtigt samlingspunkt for den amerikanske nyhedningbevægelse overhovedet.

Cusack behandler desuden kort tre opfundne religioner fra det 21. århundrede. Det drejer sig om jediisme, som er baseret på George Lucas' *Star Wars* film, matrixisme, der bygger på Wachowsky-brødrenes *Matrix*-trilogi (tilsat Bahá'í), samt Bobby Hendersons Intelligent Design-parodi The Church of the Flying Spaghetti Monster.

En af styrkerne ved bogen er Cusacks detaljerede dokumentation af de tre tidlige bevægelers opståen og formative periode. Hun viser her, hvordan lederne gradvist blev overbevist om, at den bevægelse, de i spøg stiftede, rummede større værdi og sandhed, end de først troede. Til gengæld levnes den nyere historie mindre plads, og perspektivet begrænses generelt til lederne på bekostning af tilhængerne. Det nævnes, at Discordianism, The Church of the SubGenius og The Church of All Worlds stadigvæk eksisterer, og at de to første har profiteret stærkt af internettet og oplever fortsat vækst. Men ikke en eneste gang kommer et almindeligt medlem til orde. Vi får derfor ikke meget at vide om, hvad almindelige medlemmer mener, tror og foretager sig.

Bogens hovedanliggende er at argumentere for, at selv om de behandlede bevægelser hører til i kategorien 'opfundet religion', kan de ikke afskrives som blotte *fakes* eller parodireligioner, men må betragtes som ægte religioner (s. 20). Cusack definerer ikke eksplicit religion, men hendes religionsforståelse skinner alligevel igennem, når hun skriver, at religion har at gøre med overbevisende fortællinger (s. 4), og at bogen søger at vise, at mennesker har en tendens til at fascineres af netop de fortællinger, hvor usynlige agenter handler i verden (s. 139). Alle seks behandlede bevægelser rummer da også forestillinger om trans-empiriske væsner, der er i besiddelse af strategisk viden og evner at gribe ind i verden. Religion handler således om postulerede trans-empiriske væsner, men det er for Cusack irrelevant, om folk tror på det postulerede. Hun tager eksplicit afstand fra religionsforståelser, der opererer med 'tro' (belief) som klassifikationskriterium, en tilgang hun opfatter som kristocentrisk (s. 46).

I Cusacks fremstilling af de enkelte grupper bliver det klart, at ingen af dem er *fakes* i forhold til socialitet (de er organiseret, mødes til festivaler) og værdier (fx moderat anarkisme, miljøbevidsthed). Men er det nok til at være en religion? Kan man være en religion, hvis man *faker* sine postulater om overnaturlige agenter? Cusack synes at mene, at det kan man godt, men spørgsmålet drøftes ikke systematisk – hvilket er pågældende, idet beskrivelsen af de enkelte grupper afslører store forskelle i anskuelse. I halvdelen af de behandlede bevægelser (Discordianism, The Church of the SubGenius og The Church of the Flying Spaghetti Monster) er postulerede overnaturlige agenter udtalt satiriske. Tilhængerne af disse bevægelser 'tror' ikke på Eris, "Bob" og det flyvende spaghettimonster, eller sagt på en anden måde: De ontologiserer ikke den narrative verden. Det er helt anderledes i de tre andre bevægelser (The Church of All Worlds, jediisme og matrixisme), hvor folk faktisk hævder eksistensen af fx Gudinden og Kraften. I disse bevægelser har mange medlemmer store kvababelser med deres religions opfundethed og udtænker klassiske legitimationsstrategier, der indplacerer bevægelsen i en tradition eller hævder åbenbaring. Efter min mening kan man ikke uden videre placere disse bevægelser i kategorien 'opfundet religion', så længe kategorien defineres ved vedkendelse af at være opfundet. For den anden gruppe (uden

tro) kan man spørge, om de ikke har mere tilfælles med fankulturer end med egentlig religion.

Man kan være enig eller uenig i Cusacks kategorisering, men ikke desto mindre anser jeg provokationen til refleksion over religionsbegrebet for bogens største styrke. Netop fordi materialet befinder sig på kanten af religionskategorien, men alligevel hævdes at høre med, lægger bogen op til en interessant diskussion af religionsvidenskabelige kernebegreber. Bogen vil være fremragende i undervisningssammenhæng, hvor den vil pirre og ægge de studerende til at argumentere både for og imod de opfundne religioners medlemskab af kategorien religion.

*Markus Davidsen, cand.mag., ph.d.-stipendiat  
Afd. for Religionsvidenskab, Arabisk og Islamstudier, Faculty of Arts, Aarhus Universitet  
Leids Instituut voor Godsdienstwetenschappen, Leiden Universiteit*