

Igennem urenhed til himlen

Den tanato-kosmologiske transformation fra israelitisk religion til kristendom

HANS J. LUNDAGER JENSEN

ENGLISH ABSTRACT: *In the Hebrew Bible, there is no wish for a heavenly existence among human beings; God and his angels on the one hand and human beings on the other normally maintain a safe distance from each other. Divine beings are potentially deadly for humans, and dead humans are the strongest source of impurity that threatens to encroach upon holy places. With the 'ontological' transformation in antique Judaism and early Christianity that opened up the possibility of an eternal life in heaven, followed a reversal of the value of death-impurity in a manner that resembles Indian Tantrism; no longer something to avoid, the way to heaven passed through dead bodies.*

DANSK RESUMÉ: *I Det Gamle Testamente er der ingen forventning eller ønske om et liv i himlen efter døden. Gud og guddommelige væsener på den ene side og mennesker på den anden bevarer normalt en rimelig afstand til hinanden. Guddommelige væsener er potentielt dræbende, og døde mennesker er den stærkeste form for urenhed der truer med at invadere hellige steder. Med den 'ontologiske' transformation der fandt sted i antik Jødedom og som åbnede for muligheden for et liv i himlen efter døden, fulgte en omvending af synet på døde menneskers kroppe, der på nogle punkter minder om den indiske tantrisme. Døde kroppe skulle ikke længere undgås, men opsøges på vejen til himlen.*

KEY WORDS: *Sheol; impurity; thanatology; Heaven and Hell; tantrism; saints; archaic, axial and post-axial religions*

I oldtidens kulturer i Den Nære Orient og det mediterrane område, som fx den israelitiske, tages det gennemgående for givet at alle jordiske væsener skal dø. Gen 3,19 siger det eksplicit: "Af jord er du kommet og til jord skal du blive";¹ den græske mytologer Hesiod kontrasterede de udødelige guder med de dødelige mennesker.² I

¹ Oversættelser af GT er fra 1992-oversættelsen; Guds navn gengiver jeg dog som 'Jahve'.

² Fx Theogonien 535: 'og da guderne og de dødelige mennesker skiltes ...'(καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοὶ τ' ἀνθρώποι ...). Jf. ibid 120, "Eros, skønnest af vækst blandt de evige guder" (oversættelse:

antik jødedom i Romerriget var spørgsmålet derimod ikke *om* der var et liv efter døden, for normalt var svaret bekræftende, men *hvordan*.³ Med Clifford Geertz' kategorier: En forandring af 'verdenssyn' (forestilling om hvad der er tilfældet) hang sammen med en forandring af 'ethos' (forestilling om hvad der er passende, eller relevante, handlinger), med sig. I artiklen her vil jeg vise denne forandring i virkelighedsforståelse, eller 'ontologi',⁴ som en sådan dobbelt transformation: en kosmologisk omvending, og en omflytning af de værdier der var forbundet med 'rent' og 'urent'. Først en rekapitulation af den ældre, gammeltestamentlige forståelse:

1. Mennesker, guddommelige væsener, steder, rædsel

Som eksempel tager jeg den velkendte fortælling om Jakob (Gen 28,10-22), søn af Isak, sønnesøn af Abraham, kommende stamfader til israelitterne, og hans natlige besøg på et 'sted', som bliver til det fremtidige helligsted Betel (*bet-'el*, 'Guds hus'). I en drøm ser Jakob en himmelstige med engle der går op og ned, og han ser Jahve stående foran sig. Jahve erklærer sig som Jakobs og hans families beskytter og forudsiger at Jakob skal blive stamfader til et stort folk, der skal bebo et udstrakt territorium. Jahve lover også at ville beskytte Jakob på den rejse, som han netop er i færd med.

Blandt fortællingens eksplicite anliggender er bl.a. at forklare hvorfor også Jakob (ved siden af Abraham, og Isak) blev stamfader til Israel, og hvorfor det sted, hvor han havde denne drøm, Betel, blev til et vigtigt helligsted. Implicit giver fortællingen også vigtige informationer om den virkelighedsforståelse som forfatteren forudsætter at dele med sine modtagere, såsom at der findes en himmel, som er et sted hvor en bestemt type væsener kan opholde sig, at der er engle, som bevæger sig imellem himmel og jord, og at der er steder på jorden (i hvert fald mindst ét sted), hvor der er en konkret forbindelse imellem himlen og jorden. Men fortællingens intenderede formål var ikke at informere om disse ting, men at understrege at dette sted var netop i Betel.

Læst i nutiden vil de implicite informationer umiddelbart være de mest interessante. En af disse kan formuleres som en gåde: Hvorfor ønsker Jakob i fortællingen ikke selv at gå op ad englestigen? Det kunne ellers se ud som en unik lejlighed for en jordboer som Jakob til at få noget at se som få eller ingen ellers havde set. Var Jakob ikke interesseret i at vide noget mere om engle og om det sted hvor de og Jahve normalt opholder sig? Nutidsmennesker forestiller sig formodentlig at fortidige mennesker som Jakob her forestillede sig engle som hjælpsomme og venlige væsener, og at mennesker gerne ville besøge, og måske endda leve, i himlen. Dette er tydeligvis ikke tilfældet. Ikke alene virker Jakob helt uinteressert i hvad der måtte befinde sig på den anden, øverste ende af himmelstigen, men han er ikke engang begejstret over i

Andersen 1973, 20) (Ἐρος, ὁς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι). Jf. også Lars Albinus' artikel i dette nr. af RvT.

³ Jf. Luk 10,25: "Mester, hvad skal jeg gøre for at arve evigt liv?"

⁴ I det flg. vil jeg bruge ordet 'ontologi' som nogenlunde synonymt med Geertz 'world view' og dermed i en delvis anden forstand end i den aktuelle antropologiske debat om ontologier (animisme, naturalisme etc.), jf. Descola 2005. I forhold til Descolas' typologi over ontologier tilhører den gammeltestamentlige helt gennemgående den analogistiske, jf. Lundager Jensen 2016.

drømme at have set denne stige og Jahve eller at have hørt de store løfter og forjættelser. Jakobs første reaktion da han vågner, er rædsel: "Hvor er dette sted frygtindgydende! Det er jo selve Guds hus, det er himlens port!". Selv om ingen tekst direkte forklarer Jakobs reaktion, er det ikke vanskeligt at rekonstruere dens årsag.

Den her formodede nutidsforventning misforstår den gammeltestamentlige tekst. Det er irrelevant om engle er venlige eller ej. Det afgørende er ikke deres sindelag, men deres konkrete beskaffenhed: De er guddommelige og dermed per definition farlige at være i nærheden af. Et menneske der opholder sig i umiddelbar nærhed af et guddommeligt væsen, er i akut livsfare – ikke fordi guddommelige væsener er fx specielt aggressive eller sensitive over for menneskelige forseelser, men fordi de er guddommelige. Ved deres blotte tilstedeværelse risikerer de at destruere mennesker. Der er ikke et oversætteligt ord i GT for denne egenskab ved guddommelige væsener, som har været en så indlysende del af virkeligheden, at der hverken var nogen grund til at give den en betegnelse eller at forklare den. Men det tætteste man kommer på en term, er det hebraiske *kābôd*, der oftest oversættes med 'herlighed'. Dermed menes en glorie, en lys- og ildudstråling der kan brænde det op der befinder sig i nærheden. Forestillingen er ikke specielt 'israelitisk' eller gammeltestamentlig.⁵

2. Møder med guddommelige væsener

Et grundprincip i den gammeltestamentlige virkelighedsforståelse er altså inkompatibiliteten imellem det guddommelige og det menneskelige. Guddommelige væsener og mennesker kan godt kommunikere med hinanden, dvs. de kan udveksle beskeder og gaver; men de kan normalt ikke opholde sig samme sted. De tilhører to dimensioner af virkeligheden eller to forskellige slags virkelighed, som i princippet er uforenelige. Derfor er et møde imellem et guddommeligt væsen og et menneske dramatisk og følgelig særlig velegnet som narrativt materiale. Med til fortællemotivet hører de særlige forholdsregler og beskyttelsestiltag der skal iagttages – som fx da Josva, Moses' efterfølger som israeliternes leder, møder en engel:

Engang mens Josva opholdt sig ved Jeriko, fik han øje på en mand, der stod foran ham med draget sværd i hånden. Josva gik hen til ham og sagde: "Hører du til os eller til vores fjender?" Han svarede: "Nej, jeg er fører for Jahves hær. Nu er jeg kommet." Da kastede Josva sig til jorden og sagde til ham: "Hvad har min herre at sige til sin tjener?" Jahves hærfører svarede: "Tag dine sandaler af, for det sted, du står på, er helligt." Det gjorde Josva (Jos 5,13-15).

Josva agerer ud fra en allerede etableret kompetence: Han ved at hvis man pludselig står over for en engel, vil det rigtige være at kaste sig ned. Problematikken er ikke primært moralsk, selv om det også hører med, men materiel, nærmest 'fysisk'. Det fremgår af en lignende scene:

Jahves engel steg op i himlen i flammen, mens Manoa og hans kone så det, og de kastede

⁵ Jf. mesopotamiske guders *melammu* (Oppenheim & Reiner 1977, 98. 176. 206; Black & Green 1995, 130f.), der bevares i forskellige former for glorie-forestillinger i østlige religioner, i kristendom og i islam.

sig til jorden. Jahves engel viste sig ikke mere for Manoa og hans kone. Da forstod Manoa, at det var Jahves engel, og han sagde til sin kone: "Nu skal vi dø, for vi har set Gud!" (Dom 13,20-22).

Manoa og hans kone bliver forældre til helten Samson, og de har haft besøg af en fremmed og ukendt mand, hvis identitet de var usikre på: menneske eller engel? For at sige det med Rudolf Ottos brugbare begreber fra *Das Heilige*: I den instinktive reaktion på englens 'mysterium' (eller bedre 'mirum', dvs. selve det opmærksomhedsindfangende) dominerer her 'tremendum' over 'fascinatum'.⁶ Ved den eneste lejlighed hvor Jahve taler direkte til sit folk, nemlig da han proklamerer Dekalogen, reagerer de ikke anderledes. De forventer nok at høre mere, men ikke fra Jahve selv:

Da I hørte røsten inde fra mørket, mens bjerget stod i lys lue, kom alle jeres stammehøvdinge og ældste hen til mig og sagde: "Nu har Jahve vor Gud ladet os se sin herlighed og sin storhed, og vi har hørt hans røst inde fra ilden. I dag har vi oplevet, at Gud taler med mennesker, og at de alligevel bevarer livet. Men hvorfor skal vi dø? Denne vældige ild vil jo fortære os! Hvis vi skal høre Jahve vor Guds røst endnu en gang, dør vi. For har noget menneske nogen sinde hørt den levende Gud tale inde fra ilden, sådan som vi har, og har bevaret livet? Gå du hen og hør alt, hvad Jahve vor Gud vil sige. Alt det, Jahve vor Gud taler til dig, skal du tale til os; det vil vi høre og følge" (Deut 5,23-26).

Når det ikke faldt Jakob ind at ønske at få lov til at komme med op på stigen og besøge himlen, var det altså fordi han på forhånd vidste at han ikke *kunne* komme op i himlen; han var et menneske, og han ville brænde op i den guddommelige ild. Jakob ville gerne have Jahves beskyttelse; men han ønskede netop ikke at være alt for nær ved ham og ved hans engle. Himlen er for Jahve og hans guddommelige væsener, jordens overflade for mennesker. Jakobs reaktion viser hans religiøse kompetence, mere præcist en arkaisk-religiøs kompetence.⁷

3. Tanatologi

Hvis levende mennesker undgår at komme guddommelige væsener for nær, undergår guddommelige væsener omvendt at komme døde mennesker for nær. Jordboere er dødelige, himmelboere er udødelige. Hvor Jahve er, er der ingen døde; og hvor der er døde, er Jahve ikke. Der er kun én slags guddommelige væsener; men der er to slags menneskelige: de levende og de døde. Der er kommunikation imellem guddommelige væsener og levende mennesker: Fra den guddommelige sfære (typisk himlen) kommer der velsignelse og beskyttelse, og fra de levende mennesker kommer der tak (verbalt eller som offer) og bøn. Og der er kommunikation imellem de levende og de døde mennesker, for alle mennesker vil forlade de levendes domæne og slutte sig til de døde. Mens kommunikationen imellem guddommelige væsener og levende mennesker er gensidig og mulig, er kommunikationen imellem de levende og de døde

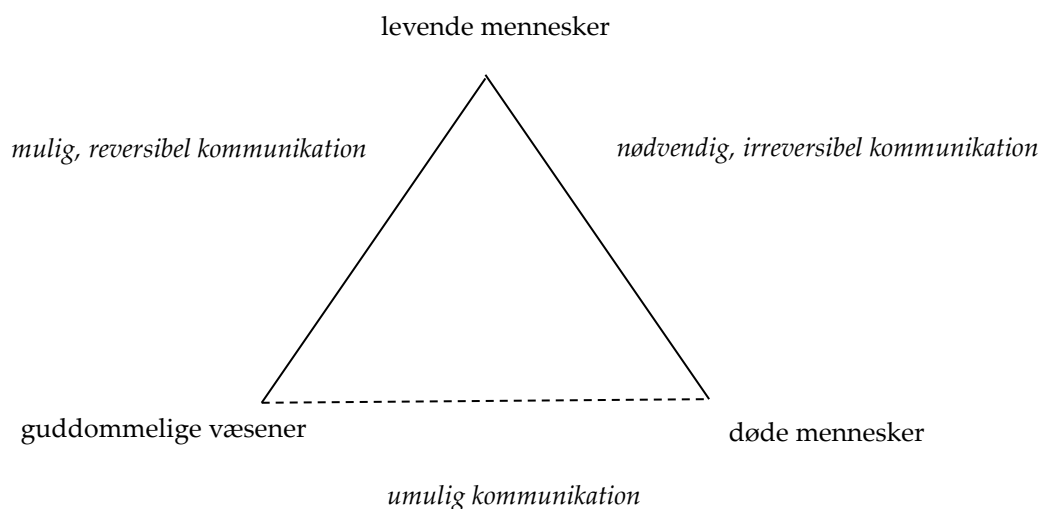
⁶ Otto 1920, 29, om 'mirum' eller 'mirabile'.

⁷ Til arkaisk religion, jf. Bellah 2011, 210-264.

nødvendig, men ensidig, for de døde vender ikke tilbage. Imellem guddommelige væsener og døde er ingen kommunikation mulig:

Hvad sker der når et menneske dør? I GT er der i hvert fald to forestillinger, der ikke nødvendigvis er forsøgt tænkt sammen. If. den ene bliver den døde begravet i en grav, som kan være en hule:

Abraham døde i en høj alder, gammel og mæt af dage, og gik til sin slægt. Hans sønner Isak og Ismael begravede ham i Makpelas hule på hittitten Efrons, Sohars søns, mark øst for Mamre. Det var den mark, Abraham havde købt af hittitterne. Der ligger Abraham og hans kone Sara begravet (Gen 25,8-10).



'At gå til sin slægt' betyder formentlig at den døde begravnes sammen med andre døde medlemmer af samme familie.⁸ At dø implicerer ikke at opgive et fællesskab med andre mennesker, men at indgå i et nyt fællesskab, nemlig med de allerede døde af ens familie.

Efter en gennemgående opfattelse i GT (og i mange andre kulturer⁹) er en grav

⁸ Mamre indstiftes herved til et familiegravsted (jf. Gen 49,29-31).

⁹ Preston 2005, 7506: "The most widespread source of pollution is death and the putrefaction of bodily decay". Parker 1996, er fundamental for græske forestillinger om urenhed. Til romersk religion, jf. Lennon 2014, 136-166. De græske og romerske forestillinger og rituelle praksisser er af samme art som de gammeltestamentlige, men mere komplekse. De gammeltestamentlige er dog særlige ved kun at acceptere 'materiel urenhed', ikke også frygt for døde som handlende aktører ('dæmoner'). Jf. Milgrom 1991, 42-44, med to forbehold: (1) Forskellen til 'hedenske' religioner er ikke, som hævdet af Milgrom, at dæmoners indflydelse i GT 'overføres' på menneskers, for mennesker forurener også uden for GT; (2) If. Milgrom 'kæmpede Israel imod dæmontro' (s. 44); men evangelierne i NT viser at dæmon-forestillinger var udbredte blandt jøder i antikken; 'Israel' betyder altså hos Milgrom ca. 'et bestemt udsnit af befolkningen, en 'elite', med definitionsmagt ang. hvem der er sande israelitter'.

imidlertid et ekstremt *urent* sted; faktisk er døde mennesker den stærkeste kilde overhovedet til urenhed.¹⁰ I GT kan urenhed både have en moralsk og en materiel side.¹¹ I forbindelse med død og grav er det den materielle urenhed, der er relevant – det er ikke i sig selv forkert eller ‘syndigt’ at være uren. Men urenhed som man måtte have påtaget sig, kan overføres, hvis den ikke elimineres. Ved banale former for urenhed, såsom at spise kød fra ‘urene dyr’ eller at have haft samleje, er vask og afventning af solnedgang tilstrækkeligt til at retablere en tilstand af renhed. Urenhed ved et menneskeligt kadaver er mere alvorlig; den blotte deltagelse i en begravelse kræver if. det præstelige ritual i Num 19 en karensperiode på syv dage samt stænkning med en særlig askeopløsning.

Problemet med urenhed er at den risikerer at sætte sig på helligdommen, Jahves jordiske bolig. ‘Hellighed’ er en kvasi-fysisk kvalitet der tilføres helligstedet, dets inventar, redskaber og personale (præster) og som er forudsætningen for at guddommen Jahve (i lighed med guddomme i oldtidens Nære Orient, inkl. Grækenland, generelt) vil opholde sig i sin jordiske bolig.¹² Og denne egenskab svækkes af urenhed. Derfor er regelmæssige tempelrensninger nødvendige. Hvis de ikke foretages, vil forureningen uundgåeligt nå et punkt hvor guddommen ikke længere kan bo i sin bolig.

Menneskelig død og guddommelighed er inkommensurable størrelser. David ville gerne have bygget Jahve et tempel, men fik ikke lov fordi han som kriger havde udgydt blod og derfor måtte overlade denne opgave til sin søn Salomo (1 Krøn 28,3). Det samme kendes i græsk sammenhæng fra Iliaden: “At bede til tordenskyerne herre / med sine hænder besudlet af død og blod er umuligt” (6, 266-8; Due 1999, 139). Lige så tydeligt som i den præstelige tænkning i GT er forholdet udtrykt i Euripides’ tragedie *Hippolytos*:

To avoid the pollution of death, Artemis in the *Hippolytus* abandons her dying favorite: ‘Farewell. Sacred law forbids me to look upon the dead, or stain my eye with the exhalation of death.’ Hippolytus necessarily undergoes the pollution of death and Artemis necessarily shuns it; that is the inescapable difference between mortal and immortal (Parker 1996, 33. 393).

Selv om Artemis gerne ville hjælpe sin menneskelige klient Hippolytos, *kan* hun ikke; ‘sacred laws’ betyder her så meget som ‘tingenes urokkelige orden’, ‘virkeligheden som den nu engang er’.¹³

¹⁰ Til urenhed og hellighed generelt i GT, jf. relevante artikler i *Gads Bibel Leksikon*. Grundlæggende indføring i Milgrom 1989.

¹¹ If. Jahve-monolatrisk forfattere kan dyrkelse af andre guddomme end Jahve generere urenhed (20,3); dette er et ‘moraliserende’ supplement til en mere materiel-konkret form for ‘naturlig’ eller ‘ontologisk’ urenhed, som er den relevante her (jf. Lundager Jensen 1997).

¹² Sakralisering, tilførsel af kvaliteten ‘hellighed’, sker bl.a. if. Ex 40 igennem salvning, dvs. smørelse med parfumeret olie. – At en guddoms jordiske boligs hellighed forudsætter opretholdelse af renhed var en almindelig forestilling i oldtidens Nære Orient (Hrusha 2015, 87) og i Grækenland (Parker 1996, 21); til lignende forestillinger i Egypten, trods den særlige og stærkt udviklede begravelseskultur, jf. Quack 2013.

¹³ Jf. Burkert 1985, 201f.: Apollon forlader Iliade-helten Hektor da han skal dø (Il 22, 212f: Hektors skæbnelod synker “imod jorden / ned imod Hades’ hal, og Foibos Apollon forlod ham”: Due 1999, 497).

Derfor vil mennesker helst undgå gravpladser – de kunne let pådrage sig urenhed som ville gøre nærhed til guderne umulig. Gravpladser lægges helst i en passende afstand af hvor mennesker har deres daglige liv. Det siger sig selv at det vil være utænkeligt at begrave døde på et tempelområde.

4. Desakralisering igennem forurening: 2 Kong 23

I hvilken grad menneskelige kadavere er selve antitesen til hellighed og til det guddommelige nærvær, fremgår af fortællingen i 2 Kong 23 om en begivenhed som i GT-forskningen gerne, noget eufemistisk, betegnes som 'Josias' reform' eller 'Josias' centralisering', men som også kunne kaldes 'Josias' desakraliseringspolitik' eller 'Josias' helligsteds-forureninger'. Diskussionen om hvorvidt der her er tale om en historisk pålidelig rapport eller om en religionspolitisk fantasi (Pietsch 2018), er irrelevant her, hvor det drejer sig om de implicerede forestillinger. Den judæiske kong Josias har et dobbelt program: Dels vil han samle al kultisk dyrkelse af Jahve i Jerusalem og lukker derfor mindre, lokale Jahve-helligsteder; dels vil han fjerne dyrkelse af andre guddomme, i Jerusalem-templet såvel som andetsteds. 'Ashera-pælen' (vel et kultisk symbol for den kvindelige guddom Ashera, formentlig Jahves hustru if. ældre, mildere, forestillinger) transporteres ud af templet til Kedrondalen, hvor den brændes, knuses til støv og kastes på den stedlige begravningsplads. Ud over den håndgribelige vold (flytte, brænde, knuse) tilføjes hvad der for et nutidig syn vil forekomme at være en 'symbolsk vold', men som i fortællingens univers har været lige så håndgribelig: forurening med menneskekadavere, den kraftigst tænkelige form for urenhed. Tilsvarende sker med Jerusalems helligsteder for nabofolks guddomme:

De offerhøje øst for Jerusalem syd for Fordærvets Bjerg, som Israels konge Salomo havde bygget for Astarte, sidoniernes ækle gud, og for Kemosh, Moabs ækle gud, og for Milkom, ammonitternes afskyelige gud, gjorde kongen urene. Stenstøtterne knuste han, og Ashera-pælene huggede han om, og stedet, hvor de havde stået, fyldte han med menneskeknogler (2 Kong 23,13-14).

Helligstedet i Betel (det samme som i Gen 28 har en så positiv beskrivelse) får en særlig grundig behandling:

Også alteret i Betel, offerhøjen som Jeroboam, Nebats søn, havde opført, han, som forledte Israel til synd, både dette alter og offerhøjen rev Josija ned, og han knuste stenene til støv og brændte Ashera-pælen. Da han vendte sig, fik han øje på de grave, som var dér på bjerget, og han sendte nogle folk ud for at hente knoglerne fra gravene. Han brændte dem på alteret, så det blev gjort urent (2 Kong 23,15-16a).

Alle de offerhøjstempler, som Israels konger havde opført i Samarias byer, så de krænkede Jahve, også dem fjernede Josija, og han gjorde ganske det samme ved dem, som han havde gjort i Betel. Og alle offerhøjspræsterne dér slagtede han på altrene, og han brændte menneskeknogler på dem (2 Kong 23,19-20a.).

Den grundlæggende virkelighedsforståelse i GT omfatter altså en elementær topologisk struktur med tre steder (*topoi*): graven / det daglige rum / templet. Det daglige rum er der hvor mennesker bor, arbejder, lever, spiser, sover, forhandler. Graven og

templet er begge ekstraordinære undtagelser: graven, for der bor de døde, et ekstremt urent sted, og templet, for der er den himmelske guddom (paradoksalt nok) til stede, et ekstremt helligt sted. Ingen af de to steder kommer almindelige mennesker til dagligt; begge steder iagttager man særlige regler der ikke gælder i det daglige rum:

helligsted, hellighed, Gud	_____	grav, urenhed, døde
	dagligt rum: arbejde, liv, mennesker	

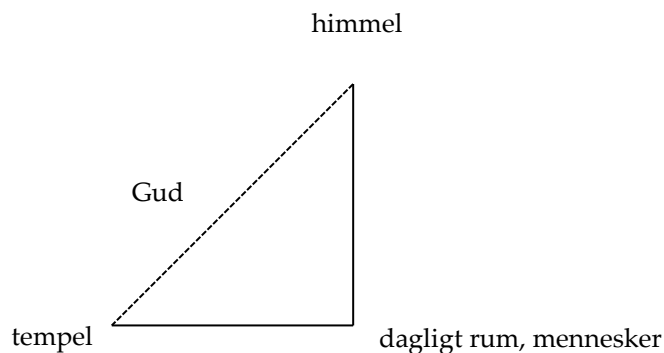
Denne virkelighedsforståelse er central for GT; men den er ikke specielt gammeltestamentlig eller israelitisk. I græsk religion ræsonnerede man på samme måde. Øen Delos var det mytologiske fødested for gudetvillingerne Apollon og Artemis og hjemsted for et Apollon-tempel, der var et panhelligt helligsted. I 425 f.Kr. blev hele øen gjort til en helligdom. Det indebar dels at fødsler og dødsfald blev forbudt (!), dels at ældre grave blev gravet op og fjernet.¹⁴ Hvis et helligsted kan sættes ud af kraft ved forurening med menneskekadavere, kan det også dekontamineres så en lokal guddom atter kan være til stede og velsigne området og dets mennesker. If. profeten Ezekiels plan for et nyt tempel i Jerusalem skal man først fjerne kongegravene i nærheden af templet før Jahve kan 'bo iblandt dem til evig tid' (Ez 43,7-9).¹⁵

5. Tempel og Sheol

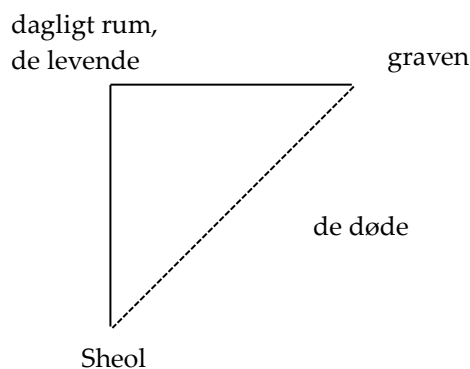
Som sagt forholder guddommelige væsener sig til mennesker som himmel til jord: Guddommelige væsener er i himlen, og kan kun undtagelsesvis besøge jorden. If. tempelforestillingerne (hhv. den 'præstelige teologi') installerer Jahve sig mere permanent på jorden, men vel at mærke med stor dramatik og komplicerede forholdsregler der ikke mindst skal forhindre for stor nærhed til mennesker. Den rumlige modsætning her er ikke horisontal og topologisk, men vertikal og kosmologisk. Men den svarer strukturelt til den horisontale: Himlen er den vertikale udgave af templet, som templet er den horisontale repræsentant for himlen:

¹⁴ Burkert 1985, 87. Fødsler er forurenende også i GT: Lev 12. Delos-helligdommen var tidligere blevet delvis rensed for grave, men nu blev hele øen rensed, dvs. gjort i stand til at huse en helligdom.

¹⁵ Til det eksegetiske problem i Ez 43,7: DO 1992 "ligene af deres døde konger", eller 'de døde kongers begravelseshaver', jf. Milgrom & Block 2012, 110f.



Det kosmologisk-vertikale sidestykke til himlen er ikke graven, men *Sheol*. Dette hebraiske ord oversættes ofte med 'dødsriget'; forestillingen synes at strække sig fra et 'land' (Job 10,21: "mørkets og mulmets land, hvorfra jeg ikke vender tilbage") til et hus og en sal.¹⁶ Under alle omstændigheder svarer tilstand ('at være død') til et sted. Og dette er den anden forestilling om hvor døde mennesker opholder sig, if. GT: De er i *Sheol*. I modsætning til steder i det daglige rum, hvor man typisk kan komme både ind og ud, gælder den særlige betingelse for *Sheol*, at man kun kan komme ind, ikke ud. Det er ikke noget muntert sted: mørkt, råddent,¹⁷ støvet, stille. Her forsamles de døde på tværs af familier, etniske grupper, sociale skel og moralske forskelle. Det er altså et 'demokratisk sted' i den forstand at forskelle der var vigtige i det daglige rum, her er irrelevante; alle er lige døde i "mødestedet hvor alt levende skal samles" (Job 30,23).¹⁸



Det er ikke ganske klart hvordan man har forestillet sig forholdet imellem graven og *Sheol*. Måske har graven været et indslusningssted for *Sheol*. Måske har nogle været

¹⁶ Es 14,9.18. I Job 17,13: "Men jeg har dødsriget (*Sheol*) i vente som mit hjem" er 'hjem' = hebr. *bājt* = 'rum'

¹⁷ Es 14,11: "dit leje er maddiker, dit tæppe er orme".

¹⁸ Centrale steder til forståelsen af *Sheol* i GT: Job 3,11-19; 7,9f.; 10,12f. 14,10-15; jf. *Gads Bibel Leksikon: "Dødsriget"*. Forestillingen er i grundtræk den samme som i Mesopotamien, hvor dødsriget er 'huset, hvor de der træder ind, ikke kan komme ud' (Gilgamesh VII, 185), og i det græske Hades, jf. beskrivelsen af de døde i Od XI, kapitlet om Odysseus' besøg i de dødes rige.

tilfredse med forestillingen om graven og ignoreret Sheol. Under alle omstændigheder har graven været det vigtigste hvad det praktiske liv angik, for døde skulle transporteres et sted hen og placeres på passende afstand af de levende. Til gengæld har Sheol været det mest interessante for den mytologiske fantasi. Graven forholder sig også til Sheol som familie og slægt (og sociologi) forholder sig til by, folk, menneskehed (og antropologi).

Den indlysende grund til at forskellene fra det daglige rum har mistet deres betydning i Sheol er, at der ikke foregår noget, eftersom alle sover:

Dér har ugudelige raset ud,
udmattede har fundet hvile;
de, der var fanger, lever trygt,
de hører ikke slavefogedens stemme.
Dér er både små og store,
trællen er fri, uden herre (Job 3,17-19).

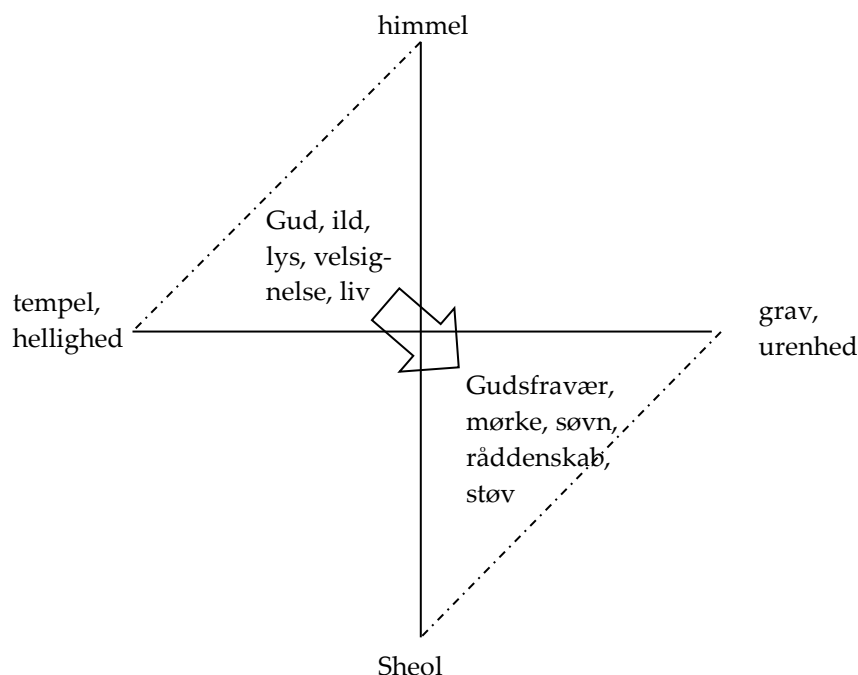
I Sheol går livet i stå: Der er ingen økonomi, dvs. intet arbejde, ingen begivenheder, dvs. ingen historie, ingen reproduktion, dvs. ingen sex, fødsler, ægteskab; der er ikke noget at frygte, men heller ikke noget at håbe på. Det er på de præmisser forståeligt at der heller ikke er nogen religionsudøvelse i Sheol – der sker ingen mirakler, og derfor er der heller ikke nogen taknemmelighed:

Gør du undere for de døde?
Rejser dødnings sig og takker dig?
Fortæller de i graven om din troskab,
i underverdenen om din trofasthed?
Kender de i mørket til dine undere,
i glemselens land til din retfærdighed? (Sl 88,11-13).

Jahve og de døde har ikke noget med hinanden at gøre. Jahve kan ikke give dem livet tilbage, og de har ikke noget at bede ham om eller takke ham for. Sheol er altså i bogstavelig forstand et gudsforladt sted. Jahve er relevant for levende mennesker, ikke for døde. Religion i GT drejer sig derfor om at gøre tiden før Sheol så indholdsrig og så lang som mulig. Døden som sådan er et ontologisk vilkår: Det er sådan med Jahve og guddommelige væsener at de ikke skal dø, og med mennesker at de skal dø. Religion i GT kan altså ikke dreje sig om at undgå at dø, men om hvordan livet er indtil man skal dø, og evt., hvis livet ellers er lykkeligt, eller tåleligt, at udskyde tidspunktet for døden. Personen i Sl 88 her antager implicit at Jahve er interesseret i at blive takket, blive fortalt om og husket. Derfor beder han eksplicit om at blive holdt i live, så han kan takke ham, fortælle om ham og medvirke til at han bliver husket.

Formodningen om at de døde 'er' i betydningen 'eksisterer', bekræftes af forestillingerne om Sheol: Dødningsene sover, så de takker og husker ikke; men de findes. Med andre ord betyder det 'at dø' noget andet i en gammeltestamentlige virkelighedsforståelse end i normal nutidig sammenhæng. I GT betyder et menneskes død ikke dets ophør af eksistens, men at det opholder sig et andet sted – graven og/eller Sheol – og at det ikke har en krop. Den nærmeste analogi til hvordan døde så er, er nok som 'ånder' eller 'spøgelse', en slags dystre og grå hologrammer.

Disse dimensioner ved den gammeltestamentlige virkelighedsforståelse kan sammenfattes i en overordnet model der kombinerer kosmologi, topologi, teologi og tanatologi. Den brede pil skal vise den overordnede overførelse af 'væren' (velsignelse, beskyttelse, tilgivelse: alt hvad der gør livet på jorden, dvs. kropsligt liv, muligt) fra den guddommelige sfære igennem den jordisk-menneskelige sfære og ned i dødens sfære. Modellen præciserer et yderligere princip ved den gammeltestamentlige virkelighed: Jahve kan ikke være gud 'for det hele', for han og dødens felt har ikke noget med hinanden at gøre.¹⁹



6. Dødsriget i himlen og helvedes oprindelse

I NT er der flere, divergerende, tanatologier.²⁰ I lignelsen om den rige mand og Lazarus (Luk 15,19-31) vågner begge op efter døden i 'Hades', (græsk for Sheol); men mens Lazarus er 'i Abrahams skød', lider den rige mand af en brændende tørst. Og da han beder Lazarus om en fingerspids vand, forklarer Abraham ham at der er en dyb kløft der gør kommunikation imellem dem umulig. De der fik det gode i livet, må nu pines i Hades, mens de der som Lazarus fik det onde, nu trøstes. I forhold til det gammeltestamentlige Sheol er der her kommet en yderligere kvalitet til. Der er fortsat et dødsrige, et sted hvor alle uundgåeligt vil komme, når deres liv på jorden udløber. Men

¹⁹ Så langt er der kontinuitet frem til tidlig-kristne forestillinger: 'Gud er ikke gud for døde, men for levende' (Matt 22,32). – Den følgende model er første gang præsenteret i min artikel: "Ilden mellem himmel og jord. Skitse til en gammeltestamentlig kosmo-ontologi", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 4, 2003, 241-258.

²⁰ De transformationer der fandt sted, var ikke unikt kristne. De har været en del af mainstream-jødedom i græsk-romersk tid: Sanders 1992, 298-303.

det er nu spaltet i to dele, et sted med overflod (her: vand) og et sted med mangel og tørst, svarende til de fattige og de rige. Det er ikke kun et sted for døde, men også et sted for belønning og straf: Den moralske kvalitet har lagt sig over den ontologiske. Dødsriget er blevet et sted med samme kvaliteter som Edens Have (rigeligt med vand) og som et straffested; her fødes Helvede.

Andre steder i NT går videre: Her er det himlen, der modtager de døde. Allerede i 1 Thess 3,16f., en tidlig kristen tekst, forventer Paulus en nært forestående afslutning på tiden. Kristus vil så stige ned fra himlen; de Kristus-tilhængere der er døde, vil opstå (formentlig af deres grave) og sammen med de levende Kristus-tilhængere rykkes bort i skyerne for at møde Herren i luften og for altid være sammen med ham. En noget senere tekst, men stadig fra kristendommens formative, tidlige periode, Luk 20,27-40, diskuterer Jesus tilstanden efter døden med nogle saddukæere, tilhængere af en jødisk gruppe som ikke accepterer tanken om en opstandelse (dvs. som fastholder den gammeltestamentlige ontologi på dette punkt). Her forklarer Jesus at de der er 'værdige til at komme med i den anden verden og i opstandelsen fra de døde' vil være som engle (dvs. ikke føde børn, ikke kende til sex og ikke indgå i familier). I begge tilfælde er der en spaltning imellem hvor de døde kommer hen efter døden. Men her kommer de ikke i en særlig vidunderlig del af dødsriget; de kommer hen hvor englene er, dvs. i himlen.

Hermed er den kosmo-tanatologi der bliver den fundamentale for kristendommen indtil moderne tid, allerede etableret – og man forstår hvorfor målet for den kristne bliver 'det evige liv'.²¹ Det er bemærkelsesværdigt nok at det ontologiske forhold er blevet spaltet i to sider, bestemt af en moralsk sondring: Herefter er der ikke kun ét, men *to* dødsriger, for hhv. den fattige og de rige, de kristne og de andre. Men det brud med den gammeltestamentlige ontologi der hermed er indtrådt, går videre. For samtidig med at Sheol er blevet til et straffested, er himlen blevet til et dødsrige. Dette indebærer et mere radikalt brud med den gammeltestamentlige virkelighedsforståelse. Her var det som sagt en grundvilkår at det guddommelige og det menneskelige var inkompatible størrelser, og at urenhed og hellighed var to kvaliteter der ikke måtte forenes; derfor skulle grave ligge på sikker afstand af helligheder, derfor kunne mennesker der havde været i berøring med lig, ikke komme i nærheden af et helligsted, derfor var der ingen kontakt imellem Jahve og de døde i Sheol, og derfor var det utænkeligt at mennesker 'kunne komme i himlen'. Denne fundamentale sondring er nu kollapsede; det afgørende er ikke død eller ikke-død, uren eller ren, men kristen eller ikke-kristen, frelst eller fortabt.

Dette virkeligheds-sammenbrud kunne betyde at liv og død, rent og urent, herefter var irrelevante kategorier. Men sådan var det ikke.

²¹ Fx Augustin, *De civitate dei* [Om Guds by], 6.9.5: "vita aeterna ... propter quam unam proprie nos Christiani sumus": 'det evige liv ... den ene og fundamentale grund til at vi er kristne'.

6. Den aksiale vending: 'tantrisk' kristendom?

Med termen 'tantrisk', en højst omdiskuteret term ((Smith 2005, 8987. 8990), skal her blot forstås en mulig lighed imellem en tendens i tidlig kristendom og en retning i indiske religioner, 'tantrisme', der får plads både i hinduisk Shiva- og Shakta- dyrkelse, i mahayana-buddhisme og i jainisme.²² Generelt bruges kategorien 'tantrisme' til at betegne former for rituel praksis på grundlag af et korpus af tekster (af typen tantra), der som sekteriske ikke hører til de ortodokse tekster i de pågældende religioner eller traditioner, men som dog regnes som åbenbarede og autoritative. Tantriske tekster er grundlæggende anderledes end den brahminske tradition, og de belærer om veje til frelse eller forløsning der ignorerer eller er alternativer til brahminske offerforestillinger, kastesystemer og overholdelse af renhedsregler.

Megen tantrisme består i ekstatiske praksis. Den type tantrisme, som er relevant for det følgende, er den der forbindes med en historisk bevægelse som *kapalika*'er, asketer som tiggede med en hovedskal fra et lig som skål og dækkede sig selv med aske fra begravelsespladser. Moderne efterkommere (i et meget lille antal) er *aghori*'er i Varanasi.²³ En fælles betegnelse for denne ekstreme retning er 'begravelsesplads-askese' (Flood 2004, 132). Tankegangen er en ekstrem miserabilisme:²⁴ Hele verden er viet til død og undergang. Asketen der har erkendt dette, har indset at han eller hun lever på én stor begravelsesplads. Som i GT er døde mennesker if. den brahminske tankegang, der er nedlagt i Manus lov, ekstremt urene.²⁵ Selv om det tantriske ræsonnement bygger på at modsætningen imellem rent og urent bør erkendes som irrelevant – og for den erkendende person derfor ophævet – betyder det ikke at alt herefter er rent; tværtimod er sandheden om verden at alt er urent. Vejen til moksha, frelse, befrielse, går altså igennem det urene – og kan følgelig ikke gå ad anden vej. Der er også teologiske og mirakelvirkende spekulationer forbundet med begravelsesplads-askesen; de er mindre relevante i denne sammenhæng, selv om den mirakelvirkende dimension også forekommer i kristendommen.

Det er et interessant spørgsmål om der har været historiske forbindelser imellem Indien og det næroslige-mediterrane område der har befordret en ensidig eller gensidig inspiration, Men svaret er i denne sammenhæng ikke afgørende. Kan en bestemt tankegang udvikle sig ét sted, kan den udvikle sig flere steder, og under alle omstændigheder kan en given tankegang kun importeres til et nyt sted hvis der er resonans for den, hvis den altså forekommer i en eller anden henseende plausibel og relevant. Man behøver altså her ikke at antage nogen påvirkning eller inspiration fra den ene

²² Til tantrisme, jf. også artiklerne i dette nummer 69 af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* af Marianne Qvortrup Fibiger og Mikael Aktor.

²³ Jf. Flood 2006, 52. 61. – Og jf. *Politiken*, 18. nov., 2018: "Set i tv. Lårklaskende og brækfremkaldende tv: De hellige mænd spiser rådne lig, ryger hash og holder sværd med deres penis".

²⁴ 'Miserabilisme': elendighedsindstilling; af latin *miser*, 'ulykkelig, sørgelig, elendig', *miseria*, 'elendighed, ulykke, nød, jammer'; jf. *misereo* 'ynkes, forbarmer sig', *miserecordia*, 'barmhjertighed'.

²⁵ Fx gør deltagelse i begravelse de involverede urene. Bestemmelser om renelse er grundlæggende af samme art som i Num 19, men mere differentierede: Nære slægtninge er urene i mindst ti dage (Manu 5,62. 64); 'urørlige' og 'hunde-kogere' skal leve på afstand af andre, fx på begravelsespladser, klæde sig i ligklæder, fjerne afdøde der ikke har familie, og fungere som bøddler (10,50-56).

religionssfære til den anden. Hvorom alting er: Tantrismen som en traditionsstrøm ser ud til at være opstået i midten af det første årt. e.Kr. (Smith 2005, 8988f.).

Jeg vil her foreslå at se nogle tendenser i tidlig kristendom der minder om den her beskrevne form for tantrisme. Et vigtigt element i tidlig kristendom er forkastelse af den præsteligt-gammeltestamentlige sondring imellem det urene og det rene. Heri kan man se en typisk aksial front imod arkaisk religion. Men det betyder ikke at urenhed og død dermed forsvinder som relevante temaer.

Når den berømte Antonius (død ca. 356) initierede sig som radikal-asket ved at opsøge netop et gravkammer og dér udkæmpe heroiske kampe med larmende dæmoner,²⁶ var forestillingen om graven som det anti-guddommelige sted frem for nogle fuldt intakte, selvom kvaliteten 'urenhed' her blev overlejret med de mere virulente dæmoner.²⁷ Vejen til den hellighed, Antonius ønsker at opnå, gik igennem de dødes sted. Antonius var givetvis netop ikke en gennemsnitlig kristen (så ville han ikke have været en helgen); men han var et kristent ideal – de kampe han udkæmpede, var eksemplariske for den menneskelige tilværelse. Og fordi han kunne gennemføre sin askese, igennem de dødes steder og igennem andre dæmon-besatte steder – ørkenen –, erhvervede han sig mirakuløse evner.²⁸

Kristne helligsteder har tidligt været forbundet med gravpladser, specielt martyrgreve (Bandenburg 1989, 422).²⁹ Skikken at begrave døde i kirkebygninger er tidlig. Det kan betyde at død ikke længere havde nogen speciel konnotation, at døden og de gammeltestamentlig-arkaiske forestillinger om urenhed var neutraliseret og dermed irrelevante. Mere sandsynligt er det at de fortsat havde stor betydning, men som en omvendning af den ældre virkelighedsforståelse. At den kristne optagethed af grave faktisk var et eklatant tabubrød, ses bl.a. af kejser Julians (kejser 361-63) anklage imod de kristne: 'I har fyldt hele verden med grave og dødsmonumenter'.³⁰ Julian 'Apostaten', dvs. 'den frafaldne' (han forsøgte at genindføre græsk-romersk religion som fælles religion i Romerriget) fjernede en kristen helgengrav fra et Apollon-tempel (i Daphne, nær Antiokia), så guddommens orakel kunne genoplives.³¹

Kristendom var en religion som hjalp de døde til himlen, så de undgik helvede. Derfor skulle man netop komme i nærkontakt med døde, lige som døde gerne ville være i nærkontakt med det hellige. Hvad der tidligt kom til at definere et rum som et kirkerum, var et relikvie (der blev placeret i eller på alteret), dvs. typisk et stykke af en afdød helgen (Stuiber 1978, 316; Angenendt 2009, 433). Den fundamentale afstand

²⁶ Athanasios, "Antonius' liv" 8f., in: Johansen 1955, 96-71.

²⁷ GT er gennemgående meget diskret mht. dæmoner.

²⁸ I den middelalderlige tradition bliver Antonius helbreder af 'Sankt-Antonius-ild', en alvorlig sygdom forårsaget af 'kornbrand', giftig svampevækst i fugtigt korn, og skytspatron for et omfattende netværk af lægbrødre, antonitter, der drev hospitalsvæsen.

²⁹ Man kan skelne imellem kirker som *coemeterium* ('hvilested', begravningsplads, heraf *cimètiere*, *cemetery*) og *memoriale* (erindringssted); men martyrdyrkelse var en særform af kristen dødedyrkelse (Stuiber 1978, 314f.).

³⁰ Julian, *Imod Gallilæerne* (i Loeb: *The Works of the Emperor Julian III*, Heinemann 1923, 414f.). Jf. Brown 1981, 7 – og hele kapitel 1 ("late-antique Christianity, as it impinged on the outside world, *was* shrines [helgengrave, HJLJ] and relics": p. 12).

³¹ Julian, *Misopogon* 361B (jf. Loeb's Classical Library).

imellem det guddommelige og det døde var blevet til den nødvendige nærhed. Lige så indlysende rigtigt det endnu er i kristne kirker at praktisere begravelse og have en kiste placeret inde i den religiøse bygning, lige så utænkeligt var det i GT. I GT var det afgørende vigtigt at undgå berøring med det døde på vej til templet. I kristendommen er det fortsat en rigtig ting, at kirken ligger midt i en kirkegård, og at vejen til kirken i den forstand bogstaveligt går hen over de døde (eller i deres umiddelbare nærhed). Efter gammeltestamentlige standarder kan man altså ikke undgå at tage dødsuren med sig når man betræder kirkerummet. Snarere end en neutralisering af døden foreslår jeg at dette bør opfattes som en ponering, altså en fremhævelse, men med det systematisk omvendte fortegn i forhold til GT: Hvis den fromme (præsteligt informerede) israelit ville sige at kristne jo gør sig selv urene, vil den kristne sige 'Ja, netop!'

I det myto-teologiske, narrative univers – altså de nytestamentlige beretninger om Kristus og de senere udvidelser – er vejen igennem døden fremhævet. Jesus bliver henrettet på et sted hvis blotte navn, Golgata, dvs. 'hovedskal', er forbundet med død, et åbenbart særligt markant 'symbol' for død.³² Lige så umuligt det havde været for den gammeltestamentlige Jahve at være i nærheden af døde kroppe, lige så nødvendigt er det at Kristus ikke kun selv kommer i berøring med lig, men selv bliver til et lig. Altså må han opstå af det mest urene sted som tænkes kunne, en grav (og senere narrative udvidelser lader Kristus besøge dødsriget og befri de indtil da døde, dvs. forbinder dødssfærens to steder, grav og dødsrige). Når Antonius opsøgte et gravkammer for sin holmgang med dæmonerne, praktiserede han altså også en form for *imitatio Christi*.

Variationer over denne opsøgende holdning kan findes helgenlitteraturen. En mere underholdende udgave er fra *Legenda Aurea*, den højmiddelalderlige samling af helgenlegender. Her fortælles om helgenen Macarius at han på en vandring valgte at overnatte i et gravkammer med mange døde hedninger; her tog han et af ligene frem for at bruge det hovedstøtte for sin nattesøvn! Djævlene ville forskrække ham, så én råbte en opfordring til at gå med i bad, og en anden beklagede sig over ikke at kunne bevæge sig fordi han havde en pilgrim over sig. Macarius slog den døde og opfordrede ham til at rejse sig op hvis han kunne – hvorefter djævlene forsvandt. Ved en anden lejlighed udspurgte Macarius et dødningehoved om niveauerne i helvede (svaret var at øverst er hedninger, dybere ligger jøder, og dybest nede er de useriøse kristne). Det er nemt at se Macarius' historie som en inversion af Jakobs natlige ophold i Betel. I begge fortællinger overnatter en ensom helt på et øde, men betydnings- og magtfuldt sted hvor mennesker kan kommunikere med 'anden-verdens-væsener'. Men hvor Jakob frygtede helligstedet, som han opdagede ved en fejltagelse, udfordrer og triumferer Macarius over anti-helligstedet som han bevidst har udvalgt sig. Jakobs religion var religion indtil døden; Macarius' religion er religion efter døden.

³² Fra kapalika'er og visioner af Shiva og Kali med dødningehoveder til barokke gravmonumenter, trivialkulturens sørøverflag og den preussiske hærs Totenkopf-husarer (jf. <https://de.wikipedia.org/wiki/Totenkopfhuseren>).

En anti-modernistisk og anti-rationalistisk variant findes i den danske og katolske forfatter Johannes Jørgensens *Den hellige Katerina af Siena*. Hans heltinde plejer en gammel, syg og ondskabsfuld kvinde:

Og Dagene gik – det gik nedad Bakke med den syge. En Morgen havde der i hendes Bryst aabnet sig et stort Kræftsaar, som udbredte en ulidelig stank. Naar Katerina kom hjem, hang Stanken i hendes Klæder, og Lapa – voldsom som altid – rasede derover. *Maledetta figlia!* skreg hun (...) – “Forbandede Tøs! Ikke nok med at du lægger dig selv øde, men du fylder mig ogsaa hele Huset med Stank!”

Katerina lod sig imidlertid ikke afholde fra sin Kærlighedsgærning – som Samaritaneren i Evangeliet tvættede hun daglig den Syges grufulde Vunde og gød Vin og Olie deri. En Dag havde hun udpresset en Mængde Materie af Saaret og samlet det i en Skaal – og var nær ved at kaste op ved det blotte Syn. Da blev hun – som den gamle Beretning siger – saa optændt af helligt Had til sig selv, at hun førte Skaalen til sine Læber og begyndte at drikke dens frygtelige gulgrønne indhold. Mange Aar efter blev denne hendes Ungdoms Heltedaaft fortalt Raimond af Kapua. Dominikaneren gyste – “Var det ikke forfærdeligt?” spurgte han Katerina, som sad ved hans Fødder. “Nej”, hviskede Sieneserinden, “aldrig har noget smagt mig sødere!”³³

1300-tallets borgerlige Katerina er her på linje med den tidligere merovingerdronning, Radegunde (+587), der i sit kloster i Poitiers, som hun selv havde grundlagt, opsøgte alle slags hverv som normalt blev overladt til andre. Hun ‘vaskede fattiges hoveder og skrubbete hvad der måtte være af skorpe, fnat og møl, uden at ækles, tog undertiden orme ud og rensede rådden hud’; hun omfavnede og kyssede spedalske kvinder; hun rengjorde latrinen og bar de stinkende fækalier ud og ‘anså sig selv som mindreværdig, hvis hun ikke havde adlet sig selv med dette usle arbejde’.³⁴

Hypotesen her er altså at den ontologiske transformation der gjorde Sheol til et Helvede og himlen til et dødsrige, var del af en omfattende værditransformation, der gjorde det døde – grave og kadavere – og det ækle ikke til noget, der skulle undgås, men noget der skulle opsøges. Det indebar at det der if. den gamle virkelighedsforståelse skulle opsøges – templer og helligsteder der var kanaler for livsopretholdelse – dermed blev irrelevant. Eftersom jordisk liv i sig selv alene er vejen til den sikre død og verden dermed i sin helhed var elendig,³⁵ ville liv på disse præmisser være identisk med anti-kristendom. Og dette var fx Augustins argumentation imod de romersk-hedenske guder i *Om Guds by*, 6. bog: De kunne muligvis nok bevirke mirakler; men de kunne ikke lede til evigt liv, og derfor var de dæmoner, ikke sande guder.³⁶

³³ Johannes Jørgensen, *Den hellige Katerina af Siena*, Anden, gennemsete og retede Udgave, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 109 (Lapa var Katerinas moder; Raimond af Kapua var Katerinas skriftefader; han skrev hendes *vita*).

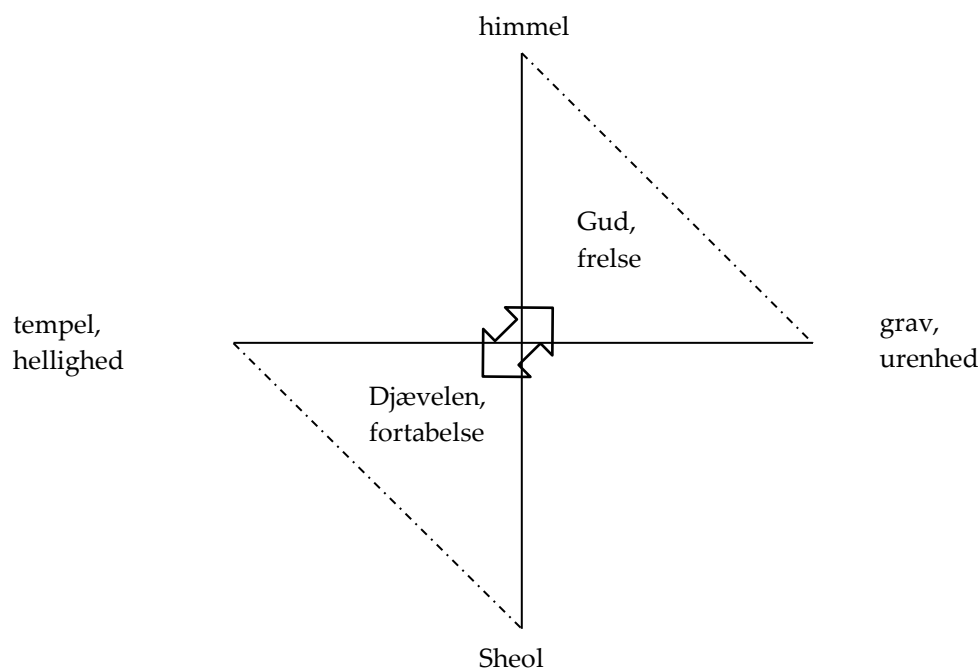
³⁴ If. Venantius Fortunatus, *Vita sanctae Radegundis* (i udgaven 2008: s. 22-27. 30f.). Venantius havde været en god ven af Radegunde.

³⁵ *Legenda aurea* indleder sin beskrivelse af Antonius’ liv med at understrege at ‘han foragtede verden, som er uren, urolig, forgængelig, bedragerisk og bitter’ (“Despexit autem mundi, quia est immundus, inquietus, transitorius, deceptivus, amarus”) (jf. Jacobus De Voragine, *Legenda Aurea Goldene Legende*, transl. Bruno W. Hauptli, Herder 2014, 366).

³⁶ ‘Monoteisme’ er altså ikke en relevant kategori her; det drejer sig ikke om hvorvidt Jupiter, Juno etc. eksisterer, men om hvad de bevirker. – Jf. Brown 2003, 65.

For dæmonerne, og Satan i Antonius-legenden, forsøgte at forhindre adgangen til himlen ved at fremstille verden som noget andet end det den i virkeligheden var.³⁷

Der er med andre ord sket en transformation der udfylder de rum der var tomme med betydning, og som skaber nye tomme rum. Fra nu af er det graven, der er forbundet med himlen, og templet der dermed forbindes med dødsriget:



7. Post-aksialt kompromis

Antonius var en radikal repræsentant for et ideal der var almindeligt anerkendt i kristendommen, i hvert fald indtil reformationen: Den konsekvente 'udstiger', *renouncer* (Bellah, 2008), som forstod at verden var elendig og som med sin livsførelse tog den eneste logiske konsekvens. Men hvis kristendommen alene havde bestået af udstigere og deres beundrere, havde den givetvis ikke overlevet. Den ville aldrig været blevet en livskraftig institution. Beundrerne anerkendte udstigningen som ideal; men de kunne og ville ikke selv praktisere den. Udstigerne blev forløbere og stedfortrædere – de kunne, mindre radikalt end Antonius, bevirke frelse ikke kun for sig selv, men for dem der støttede dem.³⁸ Og selv om udstigerne kunne undvære livsopretholdelsen – der i den gamle virkelighedsforståelse kom fra himlen via templet – kunne deres

³⁷ Og det er nok denne tankegang der lå bag det tidlige kristne 'kætteri' hos Markion (død ca. 160), nemlig at skelne imellem den sande Gud, der vil frelse skabningen, og demiurgen = Jahve, der kun vil holde dem i live og dermed bestemmer for dem for dødsriget.

³⁸ Paradoksalt nok blev netop eneboeren Antonius anset for en grundlægger af klostervæsenet (fra og med Pachomios, †347), den institution der netop afviste eneboer-vejen (anakoreter, eremitter) og insisterede på det mindre radikale fællesskab af ligesindede moderate udstigere (Lilienfeld 1994, 160-162); §1 i Benedikts regel er eksemplarisk: med al reverens for anakoreterne, der på egne hånd kan

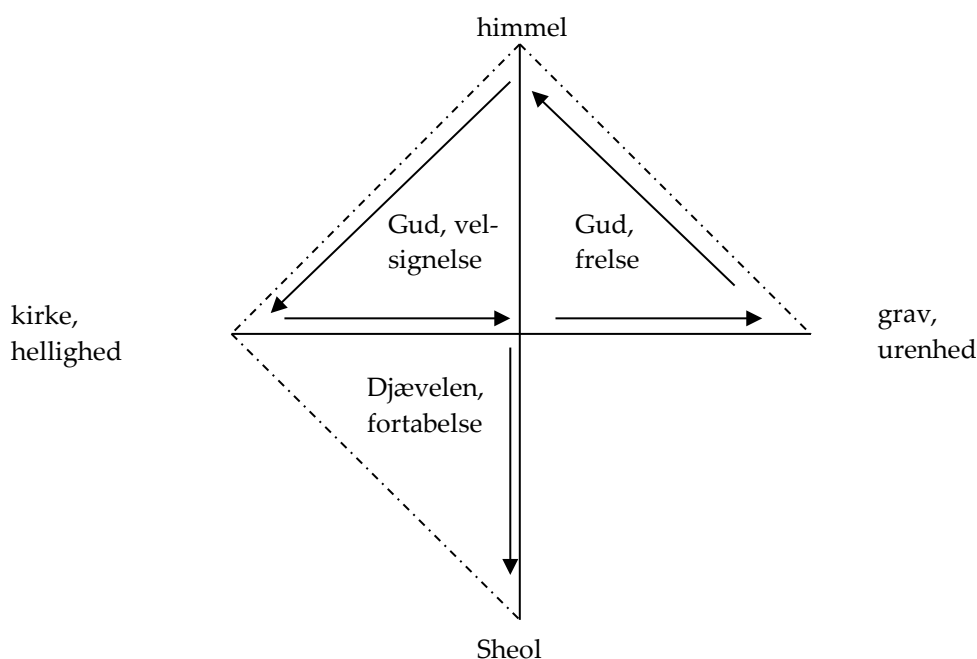
støtter det ikke. Udstigerne kunne (i princippet) afvente udfrielse i gravkamre og i ørkenen, hvor helligstedernes livskraft ikke nåede ud; men deres beundrere levede fortsat et normalt liv i agerbrugsland og byer. Det var stadig nærliggende at anråbe guddommelig magt om hjælp, beskyttelse og helbredelse. Dette kunne udstigerne til gengæld selv bevirke igennem deres mirakuløse evner, der dermed, paradoksalt, dementerede deres grundlæggende principper. Og det kunne et præsteskab, religiøse bygninger og hellige genstande også. Også den officielle teologi insisterede – imod radikale, verdensforagtende tendenser – på at nok var den menneskelige verden ond, men den materielle verden var det ikke: Gud var fortsat, som i GT og i den israelitisk-jødiske hovedstrømning, som også kristendommen var en del af, skaberen af den i grunden gode verden.³⁹ Dermed dels fastholdtes, dels gendannedes, arkaiske principper.⁴⁰ Kirkebygningerne var nok aksiale ved at være steder for mundtlig belæring og for koncentration om døde kroppe; men de fik også samme funktion som den arkaiske religions templer og helligsteder, som 'argumenter i sten' (Brown 2003, 21 *et passim*), dvs. kanaler for velsignelse, helbredelse og beskyttelse.⁴¹ Forholdet imellem den aksiale udstigning og den arkaiske livsopretholdelse, imellem destabiliseringsreligion og stabiliseringsreligion, imellem slappere og strammere, var nødvendigvis selv ustabil; deraf den uendelige række af reformer og nye forsøg på at retablere en autentisk verdens-afvisning; deraf begrebet om *ecclesia semper reformanda*, kirken som til stadighed er under reformation. Dette ustabile kompromis imellem to religionstyper kan sammenfattes ved en sammenskrivning af de to modeller, den arkaiske og den aksiale:

tage kampen op imod Satan og imod kropslige og mentale defekter, er det dog koinobitterne, munkene, der er den bedste slags (*coenobitarum fortissimum genus*).

³⁹ I og med afvisningen af Markion (midten af 2. årh.) og senere 'dualistiske' retninger og tankegange som kætterier; skaberguden og forløserguden er den samme; foragt for 'verden' skulle ikke blive til foragt for den fysiske, skabte verden og dermed foragt for skaberguddommen.

⁴⁰ Jf. den gode formulering i Jørn Borups artikel "Galskab og hellighed – overskridelsens logik og retorik i chan/zen-buddhismen" i dette nummer af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift: Den arkaiske religionstype domesticerer og tæmmer de aksiale tendenser*.

⁴¹ Ordet 'paradoks' falder let her, også i en helt anden, og dog både lignende og sammenhængende, kontekst, der kan læses som selve formlen for det postaksiale kompromis: "The intriguing paradox is that the conquests of the Buddha which relate to the withdrawal from life are in the process of transference transmuted into an affirmation of life": Stanley Jeyaraja Tambiah om pali-recitationer af episoder i Buddhas forkastelse af verden, som alligevel giver langt liv, godt helbred og smuk hudfarve; citeret i Brown 2000, 15.



Kompromisset har altid været usikkert, som alle kompromisser: To hver for sig klare og derfor tankemæssigt stabile forestillingssammenhænge blev bragt til at fungere sammen. Klarhed indebærer argumentativ enkelhed: For radikalt-aksialt tænkende personer var det relativt let at argumentere for at verden i grunden, egentlig, er en elendighed og at al energi burde bruges på at slippe ud af den – ligesom det for arkaiske præste-digtere og -tænkere var relativt let at argumentere for at verden i grunden, egentlig, var så god som den nu kan være, i hvert fald god nok til at arbejde på at blive i den og opretholde den og yde guderne, der havde skabt og opretholdt den, tak og respekt.

Store salmedigtere var ikke kun æstetisk-kunstneriske mestre, de var også teologiske kompromismestre. For blot at tage biskoppen, barok-digteren og den ortodokst-lutheranske teolog Thomas Kingos bud på en sang til at slutte dagen af:

Gak, ormesæk, og sov! Gud skal i morgen dig
 vække her,
 men siden der
 til liv evindeligt.⁴²

Salmer er didaktiske tekster der skal lære (eller genlære) den syngende hvad han eller hun bør vide. Med denne salme bør man altså lære at forstå at væren er hvad væren bliver, at se kadavere hvor man naivt kunne se levende kroppe. Kejser Julian er ovenfor citeret for at bebrejde de kristne at de fyldte jorden med grave; han kunne have tilføjet at de også oversvømmede jorden med levende døde. Det overrasker

⁴² Kingo, "Den klare sol går ned" (1674), *Den danske salmebog* 2003, 761: 'Verdens herlighed' får omsider en ende: "mørken grav / og ormegnav / vi sidst i verden når"; og hvis man skulle få lyst til at glædes over dugget græs, skal man læse det som hø, der "lærer brat / at jeg engang skal dø."

derfor ikke at Kingo også kunne se sig selv som en anti-Jakob der ikke behøvede at holde sig frygtsomt tilbage:

Velan! Jeg vil til Himlen stige,
langt fra min jordeklimp og krop,
mit borgerskab er i Guds rige,
dér stunder jeg og daglig op!
Lov, pris og tak i tusindtal
ske Gud i højen himmelsal!⁴³

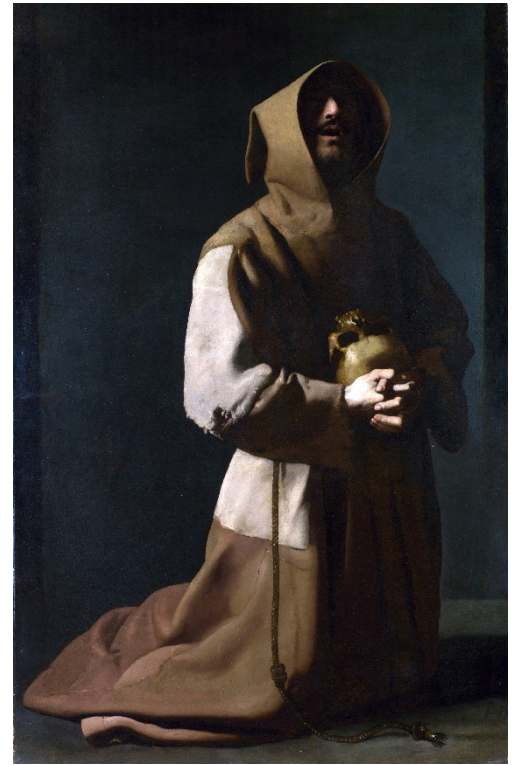
Som det fremgår, holdes det 'tantriske' hos Kingo i spænd af lovsprisningen i himlen, et arkaisk træk, der kunne imiteres på jorden, i templerne.⁴⁴ I oldtiden steg hymnerne op, samtidig med og på linje med røgen fra ofringerne på altrene (Kaiser 1998, 165) – som den passende besked fra jordboerne til himmelboerne om at man var på det rene med virkelighedens beskaffenhed. Under indtryk af det aksiale brud, som endnu Kingo var et eminent udtryk for, kunne den postaksiale tredelte virkelighed let falde tilbage til en todelt (død/liv, jord/himmel, kadaver/engel ...); men miserabilismen i dualitetens ene pol blev opvejet (Kingo ville have sagt: mere end opvejet) af den anden pøls triumfalisme.

⁴³ "Vågn op og slå på dine strenge" (1674), *Den danske salmebog* 2003, 745.

⁴⁴ Sl 135,1-3: "Lovsyng Jahves navn / lovpris, I Jahves tjenere, / I som står i Jahves tempel, / i forgårdene til vor Guds hus. / Lovpris Jahve, for Jahve er god, / lovsyng hans navn, for det er herligt!"



Aghori; fra: <http://www.cultofweird.com/culture/aghori-cannibal-hindu-monks/>



Sankt Frans af Assisi, Fransisco de Zurbarán (1635-39); fra: <https://mydailyartdisplay.wordpress.com>

LITTERATUR

Aktor, Mikael

2019 "‘Respect Pollution’ – Urenhed og renselse i hinduismens rituelle personhierarki", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 69, 120-134.

Albinus, Lars

2019 "De orfiske mudderbade. Esoteriske renhedsforestillinger i oldtidens Grækenland", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 69, 45-62.

Andersen, Lene

1973 *Hesiod: Theogonien/Værker og dage/Skjoldet*, Gyldendal.

Angenendt, Arnold

2009 *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 4. Aufl. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

1998 "Reliquien/Reliquienverehrung II: Im Christentum", *Theologische Realenzyklopädie* 29, de Gruyter, 69-74.

Bandenburg, Hugo

1989 "Kirchenbau I: Der frühchristliche Kirchenbau", *Theologische Realenzyklopädie* 18, de Gruyter, 421-442.

Bellah, Robert N.

2008 "The Renouncers", *The Immanent Frame* <https://tif.ssrc.org/2008/08/11/the-renouncers/>.

2011 *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, The Belknap Press of Harvard

- University Press.
- Black, Jeremy & Anthony Green
1995 *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, University of Texas Press.
- Borup, Jørn
2019 "Galskab og hellighed – overskridelsens logik og retorik i chan/zen-buddhismen", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 69, 148-163.
- Brown, Peter
1981 *The Cult of the Saints*, University of Chicago Press.
2000 "Enjoying the saints in late antiquity", *Early Medieval Europe* 9, 1-24.
<https://doi.org/10.1111/1468-0254.00057>
2003 *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity A.D. 200-1000*, 2. ed., Blackwell.
- Burkert, Walter
1985 *Greek Religion*, Harvard University Press.
- Descola, Philippe
2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard.
- Due, Otto Steen
1999 *Homers Illiade, på dansk ved ...*, Gyldendal.
- Fibiger, Marianne Qvortrup
2019 "Kāmākhyā, den menstruerende gudinde – tantrisme for lægfolk og elite", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 69, 135-147.
- Flood, Gavin
2003 "Introduction: Establishing the Boundaries", *The Blackwell Companion to Hinduism*, Blackwell, 1-19.
2004 *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory, and Tradition*, Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511617522>
2006 *The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion*, I.B. Tauris.
- Geertz, Clifford
1973 "Religion as a Cultural System", in: Idem, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 87-125.
- Hrusha, Ivan
2015 *Ancient Mesopotamian Religion. A Descriptive Introduction*, Ugarit-Verlag.
- Johansen, Holger Friis
1955 *Den hellige Antonius' liv og andre skrifter om munke og helgener i Ægypten Palæstina og Syrien*, oversat af, Munksgaard.
- Jørgensen, Johannes
1915 *Den hellige Katerina af Siena, Anden, gennemsete og rettede Udgave*, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag,
- Kaiser, Otto
1998 *Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des AT 2*, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lennon, Jack J.
2014 *Pollution and Religion in Ancient Rome*, Cambridge University Press.
- Lilienfeld, Fairy v.
1994 "Mönchtum 2: Christlich", *Theologische Realenzyklopädie* 23, 150-192.
- Lundager Jensen, Hans J.
1997 "Ontologisk urenhed i Gammel Testamente", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 30, 37-57.
<https://doi.org/10.7146/rt.v0i30.3861>
2003 "Ilden mellem himmel og jord. Skitse til en gammeltestamentlig kosmo-ontologi", *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 241-259.
2013 "Robert Bellah, religion og menneskelig evolution", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, 11-31.
<https://doi.org/10.7146/rt.v0i60.20408>

- 2016 "Ontologier i Det Gamle Testamente: analogisme og animisme (Gen 1 og 2-3)", *Collegium Biblicum Årsskrift* 20, 1-19.
- Milgrom, Jacob
 1991 *Leviticus 1-16*, The Anchor Bible, Doubleday.
 1989 *Numbers*, The JPS Torah Commentary, The Jewish Publication Society.
- Milgrom, Jacob & Daniel I. Block
 2012 *Ezekiel's Hope. A Commentary on Ezekiel 38-48*, Cascade Books.
- Oppenheim, A. Leo, & Erica Reiner
 1977 *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, University of Chicago Press.
- Otto, Rudolf
 1920 *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 4. oplag. Nachdruck: Beck, München 2004.
- Parker, Robert
 1996 *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Clarendon Press.
- Pietsch, Michael
 2018 "Josia", *WibiLex*, <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/22824/> (set 10.12.2018).
- Preston, James J.
 2005 "Purification: An Overview", *Encyclopedia of Religion* 11, Macmillan, 7503-7511.
- Quack, Joachim Friedrich
 2013 "Conceptions of Purity in Egyptian Religion", in: Christian Frevel & Christophe Nihan, eds., *Purity and the Formation of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and in Ancient Judaism*, Brill, 115-158.
- Sanders, E.P.
 1992 *Judaism: Practice and Belief 63 BCE-66 CE*, SCM Press.
- Smith, Brian K.
 2005 "Tantrism: Hindu Tantrism", *Encyclopedia of Religion* 13, Macmillan, 8987-8994.
- Stuiber, Alfred
 1978 "Altar II. Alte Kirche", *Theologische Realenzyklopädie* Vol 2, 308-318.
- Venantius Fortunatus
 2008 *Vita sanctae Radegundis / Das Leben der heiligen Radegunde*, Reclam.
- Voragine, Jacobus de.
 2014 *Legenda Aurea Goldene Legende*, oversat af Bruno W. Hauptli, Herder.

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