

## Religionshistorie på lyst og fromme eller hvad? – en review-artikel

ANDERS KLOSTERGAARD PETERSEN

Mikael Rothstein, *Den kristne krop. Fem essays om kød, blod, hud og hår*, København: UPress 2018, 368 s, kr. 275 kr.

Mikael Rothsteins bog *Den kristne krop* er en revideret og let populariseret version af fem artikler tidligere offentliggjort i tidsskriftet *Chaos*. Rothstein gør ikke opmærksom på de præcise ændringer, men der er tale om en forholdsvis begrænset revision (Kap. 4 har f.eks. en mindre udvidelse, der inddrager en kronik af Troels Engberg-Pedersen fra Politiken 29.04.18). Der er heller ikke gjort forsøg på at sammenskrive de fem kapitler til et sammenhængende hele. De optræder selvstændigt; men da der er tale om en overordnet problemstilling, kan bogen udmærket læses som et hele. Det havde dog været godt med en afrundende konklusion og et navne- og emneregister.

Det fælles tema kredser om kroppen i almindelighed og Jesuskroppen i særdeleshed og den betydning, den tilskrives i kristen traditionsdannelse. Rothstein kalder det 'den kropslige fysikalitets mytologi' (s. 13). De fem kapitler omhandler: 1) nadver og kannibalisme; 2) kristen ikonografi med Jesus som genkendeligt ikon i kraft af prototypisk frisure og skæg; 3) Jesus' omskærelse og hans forhuds betydning i katolsk tradition; 4) Jesus som sektleder i en sammenligning med moderne sektledere; 5) sammenhængen mellem krop, synd og frelse i kristen mytologi.

Før jeg går over til en drøftelse af bogens kapitler, er der nogle overordnede principielle problemer, jeg først forholder mig til. Bogen betegnes religionshistorie og disciplinen skildres som undersøgelse af, "hvorfor mennesker producerer religion, hvordan de gør det, og med hvilke konsekvenser" (s. 11). At spørgsmålene er religionsvidenskabeligt uomgængelige, er jeg enig i; men jeg har svært ved at se, at de er specifikt religionshistoriske – en pointe, jeg vender tilbage til. Rothstein betoner også, hvordan det religionshistoriske udgangspunkt er, "at alle religioner i princippet kan forstås på det samme teoretiske og metodiske grundlag" og at "kristendom er et kulturprodukt på samme måde som alle andre religioner, et komplekst udkomme af menneskers tanke, ord og handlinger i fortid og nutid" (ibid.). Det sidste kan man dårligt være uenig i; men pointeringen af 'i princippet' havde fortjent en uddybning. Den videnskabelige ligestilling af religioner gælder basal epistemologi, men vel ikke teoretisk og metodisk grundlag. Der kan da være stor forskel på metoder og teorier

anvendt på skriftløse folks kulturer og på skriftkulturer, ligesom det er forskellige økonomiske teorier, der anvendes på komplekse statsdannelser og på oprindelige folks kulturer. Den indledende erklæring kan vel heller ikke stå som religionshistorisk formålsparagraf, fordi den savner en elementær historisk dimension. Derfor er det svært at forstå bogen som religionshistorie; men hvad er den så?

Den er en form for religionsfænomenologi, hvor der imidlertid ikke tages hensyn til sted eller tid; de to elementer, som er grundlæggende for historisk arbejde. Det fremgår flere steder. I kap. et hedder det: "Undersøgelsen er med andre ord fænomenologisk eller tematisk, eftersom der ingen kulturhistorisk forbindelse har været mellem den kristne kult og de indianske kulturers ritualer, før kolonialismen og de kristne erobringer nåede Sydamerika" (s. 19), og i kap. tre: "Min indfaldsvinkel er altså religionsfænomenologisk med fokus på forholdet mellem inkarnationsmytologien og den kultiske optagethed af den afskårne forhud" (s. 174). Det er forståeligt; men det har bare ikke med historie at gøre. Fænomenologien er imidlertid heller ikke klar. Den ligner en Eliade-inspireret komparativisme, hvor fænomener uafhængigt af deres specifikke socio-kulturelle sammenhæng sammenstilles, men her blottet for den eliadeske fænomenologiske religiøse aspekt.<sup>1</sup> I en sammenligning af kannibalisme blandt sydamerikanske indianerstammer med nadverritualet i tidlig Kristusreligion hedder det: "... det viser i bedste religionshistoriske forstand, at mennesker overalt i verden, og til alle tider, ikke er mere forskellige, end at vi på tværs af tid og sted kan tænke tanker, som er forbløffende ens. Men vores eksempel viser også det stik modsatte: For andre mennesker vil nadverkulten naturligvis forekomme grotesk og komplet ubegribelig" (s. 105f.). Rothstein kunne med fordel have overvejet, om det er hans historieløse Eliade-lignende komparativisme, der etablerer den relation, som får mennesker på tværs af sted og tid til at fremstå, som om de tænker det samme, ligesom det havde været rimeligt at drøfte i al fald 40 års grundlæggende kritik af den type fænomenologi. Jeppe Sinding Jensen har et omfattende forfatterskab om muligheder for i dag at drive fænomenologi.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Sammen med Tim Jensen har Mikael Rothstein skrevet en positiv fremstilling af Eliades fænomenologi i artiklen "På sporet af det hellige – Mircea Eliades hierologi," *Psyke & Logos* 2 (1990), 251-267, hvor de nøjes med at kritisere Eliade for ikke i tilstrækkelig grad at tage den kontekst, som hans symbolstudier indgår i, alvorligt (s. 264f.), og for at være uklar i mælet, når det gælder hierophaniernes ontologiske status (s. 258-263).

<sup>2</sup> Både i en dansk og international sammenhæng har der været fremført betydelig kritik af denne form for fænomenologi. I en dansk kontekst kan man f.eks. tænke på Jeppe Sinding Jensen. Det gælder i særlig grad hans disputatsafhandling *The Study of Religion in a New Key. Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion* 2003 og den noget mere kortfattede og mindre udfoldede version af ræsonnementet i artiklen "Is a Phenomenology of Religion Possible? On the Ideas of a Human and Social Science of Religion," *MTSR* 5/1-3 (1993), 109-133. Det var tanker, Sinding Jensen allerede fremførte på et tidligt tidspunkt som f.eks. i artiklen "Eliade: Hierocentrisme/universalisme," *Chaos* 5 (1986), 65-76. Artiklen var en reaktion på en langt mere positiv tilslutning til Eliades form for fænomenologi af Tim Jensen, "Mircea Eliade og *De religiøse ideers historie*," *Chaos* 3 (1984), 79-109. Debatten blev fulgt op af Jørgen Podemann Sørensen året efter, "En nuance til Eliade-billedet," *Chaos* 6 (1986), 109-111. Sørensen måtte som Sinding Jensen klogelig afvise Eliades historieløse fænomenologi og dens forankring i en religiøst funderet metafysik, men fastholdt, at der også hos Eliade var væsentlige indsigter at hente.

Der er mange interessante og gode iagttagelser i bogen, der som helhed er velskrevet; men man finder altså også nogle selvmodsigelser og uklarheder. Det gælder f.eks. synet på det, som Rothstein i forlængelse af traditionel kirkelig sprogbrug betegner som 'kristendom', men som jeg mener rettelig bør forstås som og kaldes for 'tidlig Kristusreligion'. Han har i enkelte essays en antydningssvis forståelse af, at tidlig Kristusreligion udgjorde én blandt flere strømninger i judæisk religion, medens han andre steder som f.eks. i kapitlet om Jesus som sektleder skildrer kristendom som en uafhængig og selvstændig religion (s. 246f.). Det er i modsætning til i al fald de sidste 25 års forskning inden for feltet.

Den manglende inddragelse af både nyere og ældre forskning skæmmer bogen som helhed. Man må kunne forlange af såvel forskning som formidling, at det repræsenterer *state of the art* inden for området; men Rothstein bygger bogen igennem på begrænset forskningslitteratur, der i overvejende grad hviler på tre forfatterskaber: Per Bilde, Bart Ehrman og Gregory J. Riley. Ehrmans forfatterskab er populært, fokuseret på at gøre op med hans egen, religiøst konservative, baggrund. Rileys bog er interessant; men andre har skrevet mere vægtigt og indgående om samme emne. Derfor er det dem, andre henviser til i forskningslitteraturen. Bilde ydede en betydningsfuld international indsats for Josephus-forskning på et tidspunkt, hvor få arbejdede med Josephus;<sup>3</sup> men med al respekt for Bilde bidrog han ikke til international forskning i Jesus eller tidlig Kristusreligion. Når det gjaldt hans rekonstruktion af den historiske Jesus og Kristusreligionens tilblivelse i tre danske monografier, er de præget af mangel på klar teori, metodisk stringens, eksplicite modeller for religiøs gruppedannelse og udvikling og endelig en, for nu at sige det pænt, noget intuitivt bestemt form for kildelæsning og selektion.<sup>4</sup> Når Rothstein fremhæver sin og Bildes indsats for en forståelse af Jesus som sektleder i sammenligning med andre karismatiske figurer, beror det på uvidenhed eller fortielse. Der eksisterer omfattende litteratur om emnet, som Rothstein ikke inddrager. Man kan blot tænke på Rebecca Grays og Gerd Theißen's arbejder, som Bilde var stærkt inspireret af.<sup>5</sup>

I den tilsvarende problematiske afdeling hører en iøjnefaldende mangel på forståelse for, hvorfor man i forskningen har stillet sig skeptisk over for mulighederne for at rekonstruere den historiske Jesus. Det skyldes ikke, som Rothstein med henvisning til Bilde hævder, teologisk forskrækkelse, men en grundlæggende besindelse på basal historievidenskabelig kriteriologi (s. 229). Rothstein skylder her at fortælle sine læ-

<sup>3</sup> Per Bildes *Josephus som historieskriver. En undersøgelse af Josephus' fremstilling af Gaius Caligulas konflikt med jøderne i Palæstina (Bellum 2, 184-203 og Ant 18, 261-309) med særligt henblik på forfatterens tendens og historiske pålidelighed* 1983. Idem *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome. His Life, His Works, and Their Importance*, 1988.

<sup>4</sup> Se *En religion bliver til: en undersøgelse af kristendommens forudsætninger og tilblivelse frem til 110* 2001 samt *Den historiske Jesus* 2008. Se min drøftelse "Jesus en falleret bonderomantiker – en reviewartikel af Per Bilde, *Hvor original var Jesus?* København, Anis 2011," *RvT* 60 (2013), 114-126.

<sup>5</sup> Rebecca Gray, *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine* 1993. For Theißen, se f.eks. Gerd Theißen og Annette Merz' fælles bog, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011 (bogen er også tilgængelig i engelsk oversættelse).

sere, at netop Ehrman og Bilde hører til dem, der helt parallelt med stærkt konservative teologer mener,<sup>6</sup> at man kan sige endog meget om den historiske Jesus.<sup>7</sup> Og det er ganske enkelt forkert, når Rothstein med Bilde anfører, at kildesituationen i forhold til Jesus ikke skulle være ringere end Sokrates, Alexander d. Store eller kejser Caligula (s. 229). Dels har vi uafhængige og nogenlunde samtidige kilder overleveret i forhold til alle tre skikkelser, hvilket ikke gælder i forhold til Jesus, medmindre man opfatter det såkaldte *Testimonium Flavianum* hos Josephus (Ant XVIII 63) eller dele af det som ægte (eneste anden sparsomme bevidnelse er Ant XX 200). Dels er der ingen af de tre, som skildres i eksklusivt mytiske kategorier som tilfældet er i forhold til Jesus. I hele denne drøftelse forstod hverken Bilde eller nu Rothstein, at de i deres forsøg på at rekonstruere den historiske Jesus sætter sig uden for almindelig historievidenskab, hvor man om nogle tekster af metodiske grunde desværre må nøjes med at bruge dem som *levn* og ikke som *beretninger*, fordi de ideologisk er for tendentiøse. At skrælle specifikt mytiske træk af teksterne og tro, at man står tilbage med en historisk Jesus-figur er simpelthen for, ja netop, tro-skyldigt. Det er metodisk selvspejling. Men kan vi så slet ikke sige noget, som Rothstein lader antyde? Jo selvfølgelig; men slet ikke i det omfang, som Rothstein tror sig i stand til det. Han kunne med fordel sætte sig ind i den internationale forskningslitteratur om emnet. Lad os tage blot to eksempler og se, hvor galt det kan gå.

Rothstein forstår parallelt med Ehrman Jesus som en falleret apokalyptisk profet (Dale Allison kunne med fordel have været inddraget),<sup>8</sup> hvis religiøst-politiske oprør med romermagt og den dominerende form for præstelig judæisk religion kuldsejlede. Derfor dømmes Jesus som forbryder og henrettes som politisk oprører. Der er bare et grundlæggende problem ved rekonstruktionen. Hvorfor fik Jesus' tilhængere lov at leve? Vi kender få historiske eksempler på politisk-religiøse oprør, hvor man kun er gået efter kultlederen og ikke tilhængerne (Rothstein kunne have inddraget den lange række af interessante Josephus-tekster, Bilde sammen med andre forskere har fremdraget); men vi ved fra f.eks. Galaterbrevet skrevet en gang i begyndelsen af 50'erne, at Jesus' tilhængere alle levede videre efter hans død (jf. s. 260). Hvorfor er der slet ikke en problematisering af dette, skønt vi er mange, som gennem tiden har peget på problemet?

Om traditionen, hvor Jesus dels af to anonyme vidner anklages for have sagt, at han kunne nedbryde Guds tempel og rejse det på tre dage (Matt 26, 61), dels af forbigående ved korsfæstelsen spottes for at have sagt samme (Matt 27, 40), skriver Rothstein, at "Jesus hævder at kunne genopbygge templet i Jerusalem på tre dage" (s. 293

<sup>6</sup> Det er selvsagt med et forskelligt resultat til følge; men det ændrer ikke ved, at den høje grad af tiltro til kildernes tilforladelighed deles af begge lejre. Jeg er enig med Bilde i, at man ikke kan overlade det til kristne konservative at sige hvad som helst om den historiske Jesus. Men for det første er disse konservative ikke i stand til at skelne mellem den fortalte og den historiske Jesus – det er en sondring, de ikke accepterer. For det andet giver det ikke *carte blanche* til en form for historievidenskab, der lader hånt om en række helt elementære historievidenskabelige grundprincipper. Det er også sigende, at Bilde selv fandt sine nærmeste samtalepartnere i konservative teologiske miljøer, skønt deres bevæggrund for interessen for den historiske Jesus var vidt forskellig.

<sup>7</sup> Se min anmeldelse af Ehrman i *RvT* 41 (2002), 97-100.

<sup>8</sup> Dale C. Allison, *Jesus of Nazareth. Millenarian Prophet* 1998.

– Jesus siger det faktisk ikke selv, men det er en anklage, den implicitte fortællerstemme [ennunciatoren i formalsemiotisk terminologi] lægger figurer i den fortalte verden i munden). Uden at fremføre argumenter opfatter Rothstein traditionen som et Jesus-logion, der stammer fra den historiske Jesus, men som traditionen allegoriserede til at være en profeti om Jesus' kommende opstandelse (ibid.). Men i fortællingens tid er der tale om en *ex eventu*-profeti, som den implicitte fortællerstemme (ennunciatoren) fremstiller i et stykke indlejret diskurs i selve fortællingen (narratet i formalsemiotisk terminologi), i forhold til det tilintetgjorte tempel. Alene af den grund burde historikeren være på vagt; men forfatteren har også placeret udsagnet hos andre fortalte figurer end Jesus. Netop når man står over for skift fra fortalt til fortællingens verden, fra narrat til diskurs, skal tekstlæseren være opmærksom og historikeren forsigtig. Hvordan Rothstein kan sandsynliggøre, at der er tale om et autentisk Jesus-logion, står hen i det uvisse.

Diskussionen er væsentlig, fordi Rothstein gennem hele bogen excellerer i ahistorisk *cherry-picking*, hvor tekster bruges uafhængigt af tid og rum til at sandsynliggøre hans pointer; men en historiker ville f.eks. aldrig bruge det sene Johannesevangelium (begyndelsen af andet århundrede) som foretrukket skrift til mulige vidnesbyrd om den historiske Jesus. Hun eller han ville af metodiske grunde tage udgangspunkt hos Paulus eller Markus og da heller ikke hos Lukas, der med stor sandsynlighed kan dateres til at være et post-johannæisk skrift med en *terminus ante quem* ca. 135 (Markion er i den sammenhæng væsentlig, eftersom han bruger skriftet), medmindre man abonnerer på *Q*-tesen.<sup>9</sup> Men Rothstein plukker og tager og hyppigst i Joh. og Luk. – de to yngste skrifter. Hvis man i situationer vælger at inddrage sene tekster som vidnesbyrd om tidlige traditioner, må man argumentere for det, og man kan i al fald ikke gøre det som et gennemgående træk. Men det er også tydeligt i diskussioner af enkelttekster og skrifter, at Rothstein savner indsigt i forholdet mellem tekster og historie og indbyrdes markante forskelle mellem enkeltskrifter og skriftgrupper. Inkarnationsforestillingen er f.eks. en sen-johannæisk udvikling, som Paulus ikke kendte til, medmindre man som Rothstein (og Bilde) filtrerer Fil 2, 5-11 gennem et johannæisk tolkningsfilter (s. 351). Igen findes der righoldig litteratur om emnet, som der ikke henvises til. Man kan f.eks. dårligt gå ind i drøftelsen uden at forholde sig til James D. G. Dunns *Christology in the Making*.<sup>10</sup> Det er i den sammenhæng også uheldigt, at en intenderet religionshistorisk undersøgelse hviler på konfessionelle oversættelser og ikke arbejder med grundteksterne. Det fører til fejl og misforståelser. Det gælder både oversættelser, transskriptioner og citater (se f.eks. s. 28. 78. 120. 184. 330. 346f.).

<sup>9</sup> Rothstein kan selvsagt ikke komme omkring alt i denne bog; men når han nu faktisk frimodigt den ene gang efter den anden hævder at stå med autentiske Jesus-logier, må man forvente, at han drøfter spørgsmålet om *Q* eller to-kilde-hypotesen, der har været helt central i forskningen siden Johannes Weiß i 1892. (I øvrigt går denne hypotese helt tilbage til Christian Hermann Weisse i 1838, der inspireret af Schleiermacher [1832] som den første mere systematisk fremførte tanken om en to-kilde-hypotese, nemlig at Matt. og Luk. foruden afhængigheden af Mark. også byggede på en yderligere fælles kilde særligt koncentreret omkring talestoffet).

<sup>10</sup> James D. G. Dunn, *Christology in the Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of Incarnation* 1980.

Der er faktisk en grund til, at religionshistorikeren bruger tid på at tilegne sig filologiske kundskaber for selv at arbejde med kilderne. *Ad fontes* som vi i forlængelse af en klassisk humanistisk tradition forsøger at fastholde inden for religionshistorien.

Men hvad er det i grunden bogen vil? Første kapitel kredser om nadveren som kannibalistisk måltid. Sådan kan det udlægges; men spørgsmålet er, om det er ritualets oprindelige betydning? Det er snarere, som en lang række religionshistoriske studier fra de seneste 30 år har søgt at godtgøre, et mindemåltid, der skal ses i lyset af den samtidige græsk-romerske *anamnēsis*-tradition. Det er heller ikke tilfældigt, at Rothstein må ty til Johannesevangeliet for alvor at trænge igennem med sin kannibalistiske læsning; medens alle de tidligere tekster stort set lades ude af betragtning. Det er både religionshistorisk og fænomenologisk problematisk. Men køber man præmissen, er der yderligere to problemer. Den pointerede johannæiske brug af verbet *trōgein* (at 'æde,' 'spise' eller 'gnave') fire gange i 6, 54-58 skal ses i tæt sammenhæng med Joh.s overskrivning af den tidligere tradition. Snarere end at gøre det til udtryk for et egentligt kannibalistisk måltid, er pointen accentueret tvetydig i Joh. Det er den symbolske tolkning og netop ikke nadverelementet, som skal opædes: "Sandelig, sandelig siger jeg Jer: 'Enhver, som udviser troskab (*ho pisteuōn*) [sc. mod mig], har evigt liv. Jeg er livets brød'" (6, 47f.). Det overser Rothstein, fordi han er blind for Joh. særlige filosofisk-diskursive overskrivning af Markus- og Matthæustraditionen. Det er overfladisk, at Joh. er en fortælling. Det er, som jeg selv og andre har søgt at vise, en filosofisk tekst, der gennem en tilsyneladende fortælling afbrudt af afgørende indlejrede diskurser, hvor den implicite forfatterrøst (ennunciatoren i formalsemiotisk terminologi) dekonstruerer sine forgængere for at sætte et filosofisk-religiøst alternativ.<sup>11</sup> At trække den i retning af kannibalisme gør vold på den johannæisk historiske kontekst; men bevæger man sig til ritualet selv uafhængigt af den måde, det skildres i teksterne (vi ved kun lidt om nadverritualet i tidlig Kristusreligion), er der også et problem.

Mod megen ritualforskning, der opfatter ritualer som symbolsk underdeterminerede og heri finder en væsentlig del af forklaringen på deres succes, forstår Rothstein dem som symbolsk overdeterminerede, så den enkelte ritualist tilskrives en symbolsk kannibalistisk forståelse af nadveren. Men ritualesemantik er langt fra rituel praksis. Rothstein kan med fordel læse Dan Sperber, som allerede tilbage i 1975 betonedede problemerne i en sådan ritualsymbolsk forståelsestilskrivning til ritualdeltagerne, ligesom han kunne have henvist til en religionshistorisk klassiker som Robertson Smiths berømte *Lectures on the Religion of the Semites. The Fundamental Institutions*, hvor Smith utvetydigt fastslår vagheden og uklarheden i den betydning, ritualdeltagerne tilskriver ritualet. Det afgørende var, pointerede Smith, selve handlingen.<sup>12</sup> I sin iver efter

<sup>11</sup> Anders Klostergaard Petersen, "Generic Docetism: From the Synoptic Narrative Gospels to the Johannine Discursive Gospel," 2015, 99-124.

<sup>12</sup> Dan Sperber, *Rethinking Symbolism* 1975. Se også William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. The Fundamental Institutions* 1927, 16: "Thus the study of religion has meant mainly the study of Christian beliefs, and instruction in religion has habitually begun with the creed, religious duties being presented to the learner as flowing from the dogmatic truths he is taught to accept. All this seems to us so much a matter of course, that when we approach some strange or antique religion,

at gøre tidlige Kristustilhængere til symbolske kannibaler glemmer Rothstein fundamentale indsigter fra religionsfænomenologi, ritualstudier og psykologi. Også her kunne Rothstein have hentet fundamentale indsigter. Med inspiration fra Peggy Reeves Sandays *Divine Hunger. Cannibalism as a Cultural System* hævder Rothstein, at "kannibalisme er et adfærdsmæssigt udtryk for et mytisk regelsæt for samfundet og sammen med andre sociale og kosmologiske kategorier et vilkår for opretholdelsen og reproduktionen af den sociale orden," og at fænomenet er "en del af den kulturelle konstruktion af, hvad det vil sige at være en person" (s. 104; Rothsteins oversættelse af Sanday 1986, 25f.);<sup>13</sup> men spørgsmålet er, om ikke nadverritualet handler om guddommelig substansoverførsel snarere end kannibalisme.

Kapitlet om Jesus som frisure er både morsomt og tankevækkende. Argumentationen er overbevisende, skønt jeg har en mistanke om et element af kunsthistorisk meget selektiv udvælgelse. Den gode hyrde er jo da f.eks. kun ét blandt flere yndede motiver i tidlig Kristusreligion. Der var andre motiver som f.eks. Jesus skildret som Endymion, der ligger under palmen, medens han venter på, at Selene skal komme og favne ham, eller Jesus portrætteret som Jonas. Det helt centrale værk i forskningslitteraturen er af Graydon F. Snyder; men det indgår ikke i Rothsteins bibliografi, skønt det er standardværk for alle diskussioner af Jesus/Kristus-afbildninger i tidlig Kristusreligion.<sup>14</sup>

Kapitlet om den hellige forhud er semiotisk interessant i forhold til de eksempler, Rothstein fremdrager, fordi der er tale om en spændende leg med den fraværendes nærvær i skikkelse af et dobbelt fravær, den afskårne forhuds indeksikale henvisning til et oprindeligt nærvær, som fordobles gennem himmeleksistens fravær. Alligevel er jeg skeptisk, fordi han selv gør sig skyldig i den form for 'teologisk oversymbolisering,' han, noget trættende, bogen igennem klandrer teologer for. Der er mor-

we naturally assume that here also our first business is to search for a creed. But the antique religions had for the most part no creed; they consisted entirely of institutions and practices. No doubt men will not habitually follow certain practices without attaching a meaning to them; but as a rule we find that while the practice was rigorously fixed, the meaning attached to it was extremely vague, and the same rite was explained by different people in different ways without any question of orthodoxy and heterodoxy arising in consequence." Smith kunne i samme åndedrag have henvist til samlersjæger-religioner. Se også fortsættelsen af argumentationen på den efterfølgende side 1927, 17. En anden tung religions- og kulturteoretiker, Rothstein i sammenhængen kunne have refereret til, er den kongeniale antropolog, semiotiker og durkheimianer Roy A. Rappaport, hvis hovedsynspunkt netop også grunder sig på den goetheske forestilling, *Im Anfang war die That* (Faust I v. 1237), altså at handlingen er det helt centrale og at tydingen er sekundære og hyppigt vilkårlige i forhold til ritualets basale indeksikale tegnkommunikation. Se særligt Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* 1999, 139-168.

<sup>13</sup> Der eksisterer en rig litteratur om kannibalisme og antropofagi; men bortset fra Sandays bog indgår denne litteratur ikke i Rothsteins værk. Det havde f.eks. været oplagt at inddrage Ganannath Obeyesekeres nyklassiker, *Cannibal-Talk. The Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas* 2005, samt den meget righoldige diskussion om ikke mindst kannibalisme som en vestlig konstruktion, bogen gav anledning til. Det fremstår ejendommeligt, at Rothstein ikke nævner hele denne drøftelse med et ord, fordi den netop har været forskningshistorisk helt afgørende for den moderne kannibalisme-diskussion.

<sup>14</sup> Graydon F. Snyder *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life before Constantine* 1985.

somme eksempler i kapitlet; men også det skæmmes desværre af manglende kendskab til en række af de tekster, der drøftes. Det gælder f.eks. hele Paulus' diskussion af omskærelsen som ritual, der i sammenhængen havde fortjent en mere indgående drøftelse (s. 184f.).

I kapitlet om sektlederen Jesus bruger Rothstein Bilde som allieret i ønsket om at nå tilbage til den historiske Jesus. Bilde var imidlertid religionshistoriker og søgte derfor først og fremmest at forstå Jesus i lyset af samtidige judæiske skikkelser, der ikke mindste optræder i Josephus' *Bellum* og *Antiquitates*. Det var særligt figurer som Theudas, Judas Galilæeren, Jesus Ananiassøn og 'den ægyptiske profet,' der havde Bildes interesse, og ikke som hævdet af Rothstein, Filostratos' Apollonios af Tyana. Bilde opfattede dem som eskatologisk-apokalyptiske figurer, hvilket i høj grad kan drøftes; men han var ikke i tvivl om, at fænomenologi måtte holdes i skak af historie. Som klassisk religionshistoriker betonedede han: "Jo nærmere vi er ved sammenlignelige skikkelser i den historiske Jesus' egen tid og kontekst, jo mere meningsfuldt og givende bliver det at sammenligne Jesus med dem. Og jo længere væk, vi kommer fra Jesus' tid og kontekst, jo mindre produktive bliver de gennemførte sammenligninger."<sup>15</sup> Rothstein hævder omvendt, at man med lige så stor fordel kan sammenligne Jesus (den historiske vel at mærke) med moderne sektledere (s. 248). Det synspunkt deler jeg; men man må præcisere, hvilket formål sammenligningen tjener og hvilket analytisk niveau, den befinder sig på,<sup>16</sup> og det er ikke klart i Rothsteins drøftelse (s. 252f.). Han fremhæver interessante motiver i forhold til en række moderne sektledere. Sammenligningerne kommer ikke synderlig i dybden; men de kan være udmærket at få forstand af. Der er, som jeg tidligere har fremhævet, efterhånden megen forskningslitteratur inden for feltet, så det er ærgerligt at konstatere, at Rothstein enten ikke kender den eller synes, han bør inddrage den. Ingen af delene er i orden, og slet ikke når man selv blæser fanfare for egen originalitet.

Det er tankevækkende, at Rothstein læser evangelieteksterne meget bogstaveligt og ikke har sans for symbolsk betydning og retorisk spil. Heri ligner hans læsninger Ehrmans tilsvarende meget bogstavelige uden sans for tekstuelle raffinementer, symbolske finesser og dermed også underliggende religionsform. Man kunne også opfatte evangelielitteraturen som f.eks. Markus- og Mattæus-evangelierne som symbolsk narrativisering af aksetids- eller kosmosreligionens basale epistemologiske struktur. I så fald skal de figurer og temaer (figurativisering og tematisering i formal-semiotisk terminologi), der optræder i den fortælling, Rothstein forstår bogstaveligt, læses som symbolske koder i en narrativ værdiomkalfatring, hvor styg er smuk, og smuk er styg, barnet og den udstødte himmerrigs glans og kongen og præsten himmelækel. Men det mangler Rothstein blik for, fordi han ikke kender teksterne indgående, har forståelse for de betydelige forskelle mellem dem eller besidder den historiske viden om det symbolske socio-kulturelle univers, de indgår i. Ja, faktisk tolker

<sup>15</sup> Rothstein (s. 248) citerer Bilde 2012, 290 for dette citat; men der må være tale om en fejl. Det passer ikke med bogens litteraturliste. Jeg har i min læsning fundet flere af den slags fejl.

<sup>16</sup> Se hertil Anders Klostergaard Petersen og Jesper Sørensen, "Taking Comparativism Two Levels Further and One Step Backwards," Peter Antes, Armin W. Geertz og Mikael Rothstein (eds.), *Contemporary Views on Comparative Religion* 2016, 59-71.

han Ny Testamente, som man gør i missionshuset. Skrifterne ædes, for nu at blive i Rothsteins metaforik, rådt for usødet i en naiv og dermed uvidenskabelig læsning.<sup>17</sup>

I bogen sidste kapitel drøftes atter krop og spisen, denne gang med fokus på urmåltidet, nemlig syndefaldsberetningen. Rothstein forsøger her at binde en sløjfe mellem det første kapitels optagethed af nadverritualets kannibalisme til frugtranet i Edens have. Det leder frem til en forståelse af kristendom som det, han betegner "det peccantistisk-soteriologiske spektrum," nemlig at "hele det religiøse begrebs- og adfærdsapparat, som udfolder sig mellem disse to yderpoler; forestillingerne om hhv. 'fortabelse' og 'frelse'" (s. 344). Tænk, at man skulle læse det. Rothsteins skildring er en klar gengivelse af en kristen teologisk tradition, hvis fornemste systemtænkner antagelig var Augustin; men det er temmelig langt fra de nytestamentlige teksters anderledes optagethed af specifikke problemstillinger. Rothsteins systematisk-teologiske gengivelse af tidlig Kristusreligion er her faktisk ikke så langt fra den opfattelse, hans tidligere kollega Carsten Brengaard udfoldede i bogen *Paradis-sekten: frelseshistorie og kristen identitet* fra 2007.<sup>18</sup> For mig har opfattelsen og argumentationen en umiskendelig karakter af teologisering uden sans for teksternes fremmedartethed og historicitet. Når Rothstein klandrer teologer for i deres forsøg på at vinde "kontrol over deres gud (som netop konstrueres i teksten)" (s. 348f.), og i den sammenhæng beskriver, hvordan det gælder for dem, at: "Man plukker i teksten, som man vil, fortolker efter eget ønske eller i overensstemmelse med en særlig tradition og finder frem til forståelser, man kan leve med" (s. 349), er det måske i virkeligheden ikke langt fra Rothsteins egen exercits. Til grund for kapitlernes læsninger ligger en fænomenologisk, historieløs pan-eliadisme centreret om kannibalisme, som alt andet filtreres gennem. Det er lejlighedsvis morsomt og vældig kreativt; men har ikke meget med religionshistorie at gøre eller den posteliadeske religionsfænomenologi, der har været forskningsmæssigt normsættende de sidste 25 år, fordi man har erkendt, at Eliades fænomenologi, med eller uden *homo religiosus*-dimensionen, længe har måttet anses for videnskabeligt uholdbar.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> En sådan læsning kendetegner også Rothsteins brug af Pascal Boyer, *Religion Explained*, New York: Basic Books 1994, hvor hans begreb om det modintuitive gøres til et spørgsmål om radikalitet i de krav, Kristustilhængere mødes med (s. 270). Det har intet med Boyers begreb at gøre. 'Kontraintuitiv' vil sige en anormalitet i et kognitivt intuitivt system. Et flyvende redskab som en kontra-intuitiv forestilling, fordi den afviger fra den kognitivt intuitive kategori om et redskab og hvad der kendetegner et sådant.

<sup>18</sup> Se min anmeldelse af bogen i *RvT* 51 (2008), 100-104.

<sup>19</sup> Som det fremgår af denne review-artikel, kan den kritik, Jeppe Sinding Jensen i sin tid rettede mod Eliade med lige så megen berettigelse rettes mod Rothsteins bog: "Det er nemlig ikke bare videnskaberne, som overser Eliade, men også ham (sc. Eliade – AKP) som overser videnskaberne, hvad enten det drejer sig om videnskabsfilosofi, antropologi eller filologi, og hvad man i øvrigt kunne tænke sig, at en religionshistoriker burde kunne konsultere for at besinde sig på sit ærinde. Til trods for at ingen kan nægte, at han på sin vis er lærd, er han håbløst ureflekteret over sit standpunkt" (1986, 66).

## LITTERATUR

- Allison, Dale C.  
1998 *Jesus of Nazareth. Millenarian Prophet*, Minneapolis: Fortress Press.
- Bilde, Per  
1983 *Josephus som historieskriver. En undersøgelse af Josephus' fremstilling af Gaius Caligulas konflikt med jøderne i Palæstina (Bellum 2, 184-203 og Ant 18, 261-309) med særligt henblik på forfatterens tendens og historiske pålidelighed*, København: Gads Forlag.  
1988 *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome. His Life, His Works, and Their Importance*, JSPs SS2, Sheffield: JSOT Press.  
2001 *En religion bliver til: en undersøgelse af kristendommens forudsætninger og tilblivelse frem til 110*, Frederiksberg: Anis.  
2008 *Den historiske Jesus*, Frederiksberg: Anis.
- Boyer, Pascal  
1994 *Religion Explained*, New York: Basic Books.
- Brengaard, Carsten  
2007 *Paradissekten: frelseshistorie og kristen identitet*, København: Museum Tusulanums Forlag.
- Dunn, James D.G.  
1980 *Christology in the Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of Incarnation*, London: SCM Press.
- Gray, Rebecca  
1993 *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine*, Oxford: Oxford University Press.
- Jensen, Tim  
1984 "Mircea Eliade og *De religiøse ideers historie*," *Chaos* 3, 79-109
- Jensen, Tim og Rothstein, Mikael  
1990 "På sporet af det hellige – Mircea Eliades hierologi," *Psyke & Logos* 2, 251-267.
- Obeyesekere, Gananath  
2005 *Cannibal-Talk. The Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Petersen, Anders Klostergaard  
2002 "Anmeldelse af Bart Ehrman: *Jesus. En apokalyptisk profet*, København: Gyldendal 2001," *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 41, 97-100. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i41.2607>  
2008 "Anmeldelse af Carsten Brengaard, *Paradis-sekten: Frelshistorie og kristen identitet*, København: Museum Tusculanum," *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 51, 100-104. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i51.1744>  
2013 "Jesus en falleret bonderomantiker – en reviewartikel af Per Bilde, *Hvor original var Jesus?*" København, Anis 2011, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, 114-126. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i60.20413>  
2015 "Generic Docetism: From the Synoptic Narrative Gospels to the Johannine Discursive Gospel," in: Kasper Bro Larsen, ed., *The Gospel of John as Genre Mosaic*, SAN 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 99-124. <https://doi.org/10.13109/9783666536199.99>
- Petersen, Anders Klostergaard & Sørensen, Jesper  
2016 "Taking Comparativism Two Levels Further and One Step Backwards," Peter Antes, Armin W. Geertz & Mikael Rothstein, eds., *Contemporary Views on Comparative Religion*, Sheffield og Bristol: Equinox, 59-71.
- Rappaport, Roy A.  
1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sanday, Peggy Reeves  
1986 *Divine Hunger. Cannibalism as a Cultural System*, Cambridge: Cambridge University Press.

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511607790>

Sinding Jensen, Jeppe

1986 "Eliade: Hierocentrisme/universalisme," *Chaos* 5, 65-76.

1993 "Is a Phenomenology of Religion Possible? On the Ideas of a Human and Social Science of Religion," *Method and Theory in the Study of Religion* 5 (1-3), 109-133.

2003 *The Study of Religion in a New Key. Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

Smith, William Robertson

1927 *Lectures on the Religion of the Semites. The Fundamental Institutions*. Third Edition with an Introduction and Additional Notes by Stanley A. Cook, New York: The MacMillan Company; London: A. and C. Black (1. ed. 1889).

Snyder, Graydon F.

1985 *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life before Constantine*, Macon, GA: Mercer University Press.

Sperber, Dan

1975 *Rethinking Symbolism*, oversat fra fransk af Alice L. Morton, Cambridge Studies in Anthropology, Cambridge: Cambridge University Press (fransk udgave 1974).

Sørensen, Jørgen Podemann

1986 "En nuance til Eliade-billedet," *Chaos* 6, 109-111.

Theißen, Gerd & Merz, Annette

2011 *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

*Anders Klostergaard Petersen, Professor MSO  
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*