

Arkaisk religion, komparation, norrøn og mesopotamisk

HANS J. LUNDAGER JENSEN

SUMMARY: The contribution departs from the conceptual dilemma between 'primary religions' and 'archaic religions' relative to the trifunctional paradigm of Dumézil. Jens Peter Schjødt has shown that in the Scandivian triad of deities in Uppsala, the paradigm can be seen as abstract relations, but not through the individual gods. The trifunctional paradigm is present as an implicit inspiration, realized in an independent and original constellation. Similarly it is attempted to demonstrate the existence of the trifunctional paradigm in Mesopotamian religion, where the functions are even actually represented by deities.

RESUME: Bidraget tager udgangspunkt i det begrebslige dilemma imellem 'primære religioner' og 'arkaiske religioner' i forhold til Dumézils trefunktionelle skema. Jens Peter Schjødt har vist, at i den norrøne gudetriade i Uppsala foreligger skemaet som abstrakte relationer, men ikke gennem de enkelte gude-skikkelser. Trefunktionsskemaet er til stede som en bagvedliggende inspiration, der realiseres som en selvstændig og original konstellation. På tilsvarende vis forsøges forekomsten af det trefunktionelle skema påvist i mesopotamisk religion hvor funktionerne endda faktisk repræsenteres af gudeskikkelser.

KEYWORDS: Primary religions; archaic religions; Dumézil; trifunctionality; kudurrus; Mesopotamian religion

Jens Peter Schjødt og jeg har delt interesser og arbejdsplads igennem en menneskealder. Vi har været enige om at insistere på den faglige relevans og inspirationskraft af den form for antropologisk-religionsfænomenologisk strukturalisme som særlig fransk forskning kunne levere i 1960'erne og 1970'erne. Sammen skrev vi bogen *Suveræniteten, kampen og frugtbarheden. En bog om Georges Dumézil og den indoeuropæiske ideologi* (Aarhus Universitetsforlag, 1994) om vores fælles idol, det berømte og kontroversielle geni Georges Dumézil og hans analyser af indoeuropæiske myter, legender og begreber. Enighed og fællesskab (og venskab, tør

jeg tilføje) udelukker jo ikke forskelle og divergenser. Jens Peters empiriske felt har været norrøn religion, et arbejde hvis foreløbige kulmination er hans store andel af det monumentale værk *Pre-Christian Religions of the North: History and Structures*. Selv har jeg beskæftiget mig mest med Det Gamle Testamente, herunder også, som en slags faglig hobby, med mesopotamisk religion. Vi har altså begge specialiseret os i arkaiske religioner, eller, som Jens Peter vist foretrækker det, 'primære religioner' – sandsynligvis fordi disse appellerer både til interessen for eksotiske sprog (hvortil jeg vil her vil regne norrønt, trods alt) og til fornøjelsen ved at beskæftige sig med hvad man måske kan kalde 'figurative' religioner – altså religioner hvor man kan se den religiøse verden for sig, med antropo- eller zoomorfe guddomme, imaginære kosmologier og dramatisk-groteske fortællinger. I oldtidsreligioner er der det sammenfald imellem det abstrakte og det konkrete, som if. Claude Lévi-Straus var det særlige ved 'strukturer' i modsætning til de rene former der kommer ud af formalistiske analyser.¹

I det følgende bidrag til festskriftet for Jens Peter Schjødt vil jeg først diskutere en mulig uenighed om det begrebslige dilemma imellem 'primære religioner' og 'arkaiske religioner'. Dernæst vil jeg give et eksempel på arkaisk religion – mere præcis arkaisk teologi – fra en religion som normalt ikke bringes i forbindelse med norrøn religion, nemlig mesopotamisk. Med bevarelse af det strukturelle grundprincip – at identitet er baseret på relation – har Jens Peter kunnet dekonstruere Dumézils trefunktionelle gudetriade i Uppsala-helligstedets tre guder (Dumézil 1958, 54; 1973, 4 f.). Odin, Thor og Frey er if. denne raffinerede analyse ikke repræsentanter for hver én af tre funktioner, men parteciperer i hver to funktioner (fx repræsenterer Frey både suverænitæt og frugtbarhed), således at det trefunktionelle skema foreligger som abstrakte relationer, men ikke som figurative gude-skikkelser (Schjødt 2012). Trefunktionsskemaet er stadig til stede, men som en bagvedliggende inspiration der realiseres som en selvstændig og original konstellation. Men hvis en (for Dumézil-tilhængere) velkendt gudetriade dermed forsvinder, kan andre dukke op; hvad indad tabes, kan udad vindes. I forlængelse af en bemærkning af Dumézil selv mener jeg at kunne påvise forekomsten af det trefunktionelle skema i mesopotamisk religion; og her er funktionerne faktisk repræsenteret af gudeskikkelser.

Religionshistorie: Centrifugalitet og centripetalitet

Der er et givetvis uundgåeligt dilemma i religionsvidenskaben, dilemmaet imellem enhed og mangfoldighed. Religionsvidenskaben består af et antal selvstændige deldiscipliner. For her kun at nævne den religionshistoriske del af den bredere religionsvidenskab (der jo også omfatter felter som sociologi, psykologi og filosofi) kan disse deldiscipliner afgrænses og defineres geografisk, historisk, kulturelt – fx den prækristne, norrøne religion, religion i Det Gamle Testamente, og en omtrent uendelig

¹ Forskellen imellem Lévi-Strauss' strukturelle myteanalyser og Vladimir Propps berømte, formalistiske analyser af folkeeventyr (Lévi-Strauss 1973); strukturen er indlejret i det konkrete, dvs. det konkrete eksisterer i kraft af strukturen.

række: kristendom, buddhisme, islam osv. som helhed eller i forskellige typer og perioder, nærorientalsk oldtidsreligion som en helhed eller efter lokale religioner (mesopotamisk, egyptisk, hittitisk ...), amerindiske højkulturers religioner som maya, aztekisk, inka, og amerindiske før-statslige, taget under ét, eller i regionale grupper (Prærie-, Nordvestkyst- ...) eller som individuelle religioner (Hopi, Bororo ...); osv. Hver af disse deldiscipliner har berøringer med andre fagområder. Som studiet af gammeltestamentlig religion oftest er en del af faget Teologi, hører før-kristen, nordisk religion til et fagfællesskab der også omfatter arkæologi, historie, sproghistorie og litteraturhistorie. Og ofte kan religionshistorikeren føle et nærmere fagfællesskab med eksperterne inden for det givne specielle område end med religionshistoriske kolleger med hver deres særlige, mere eller mindre eksotiske område med tilhørende højt specialiserede kompetencer, ikke mindst sproglige. Religionshistoriske miljøers dilemma er kendt som spændingen imellem det centrifugale og det centripetale. Det centrifugale er tendensen eller trangen til at frigøre sig for det religionshistoriske fællesskab og glide (eller flygte) over i et alternativt forskerfællesskab. For en forsker i norrøn religion kan det være mere givende at diskutere med kolleger der kan læse de samme norrøne tekster, kender de samme vigtige udgravninger og kommer på de samme konferencer. Den modsatrettede tyngdekraft, den centripetale tendens, vil så være den institutionelle virkelighed som typisk, og minimalt, udgøres af religionshistoriens og dens deldiscipliners andel af en uddannelse af studerende i religionsvidenskab. Og denne kan og bør være mere end blot en pragmatisk ordning af en serie af selvstændige fagområder uden andet fællesskab end indordningen under den meget fleksible kategori 'religion'. De forskellige 'religioner' må have noget til fælles, hvis det giver mening at betragte dem som religioner.

Komparation

At Jens Peter Schjødt føler sig godt hjemme i et fællesskab af norrønt-kompetente fagkolleger, viser ikke mindst hans andel af *Pre-Christian Religions of the North: History and Structures*. Men igennem hele sin akademiske karriere har han også insisteret på religionshistoriens enhed, altså at alle religioner, inklusive den (eller de) førkristne nordiske, også kunne og burde forstås under ét. Men dette kan kun ske under forudsætning af komparation. Sagen kan synes triviell – forudsætter ikke al erkendelse komparation? Men faktisk har komparativisme som metode været så udfordret af bestræbelser på at forstå religioner og religiøse fænomener som unikke størrelser at komparativismen har været under pres. Specialisterne inden for et givet område behøver fx ikke at være særlig bekymrede for om det de studerer nu kan kaldes religion eller ej. For Jens Peter derimod har det været nødvendigt at argumentere særskilt for uomgængelighed af netop den religionskomparative tilgang til nordisk religion. Det kan han bl.a. i kapitlet "Theoretical Considerations" i det store værk, nærmere bestemt afsnittet "Comparativism" (Schjødt 2020b, 21-28) hvor enheden har to dimensioner. Den første dimension er den *religionsfænomenologiske* med dens grundlæggende, men også ret abstrakte begreber om myte, ritual og religiøst baserede

sociale normer – størrelser som forekommer universelt på tværs af alle mulige andre tænkelige kulturforskelle. Disse hører til kernen af religion overhovedet og er med til at strukturere forståelsen og beskrivelsen af en hvilken som helst religion (s. 6). Den anden dimension angår *kontakter imellem 'relaterede' eller 'relevante' kulturer* (s. 24). Disse kontakter vil være konkrete og bestå i en kontinuitet i form af enten arv fra tidligere tilstande eller lån fra nabokulturer. Her drejer det sig om fx bestemte gudetyper, narrative motiver eller klassifikationsprincipper. For norrøn religions vedkommende skal der her skelnes mellem et unikt nordisk niveau, et bredere germansk niveau og et endnu bredere europæisk niveau (der kan omfatte data fra keltisk, slavisk eller samisk religion) og endeligt, yderst eller nederst, et indoeuropæisk niveau.² Det er vigtigt at der her på forhånd kan antages konkrete møder imellem kulturerne, dvs. imellem mennesker, om det så sker i form af krig, plyndringer og erobringer eller via ægteskaber og slavehold eller via handel (alle disse kan være foregået samtidig). Derfor er det teoretisk tænkeligt, og derfor også metodisk tilladeligt, at antage eksistensen af forbindelser imellem nordisk religion og fx vedisk, i kraft af arv, eller keltisk religion, i form af arv og/eller lån. Og derfor er det på forhånd metodisk udelukket at det ville være relevant at foretage en komparation imellem fx nordisk og aztekisk, kinesisk eller mesopotamisk religion.

Typologisk komparation

Hvis nordisk religion altså religionsfænomenologisk set er en religion som alle andre, er den historisk set en religion som ingen andre. Men Jens Peter antyder dog også i dette afsnit flere steder en yderligere dimension (s. 19, 23): at nordisk religion kan klassificeres som en 'primær religion' eller som en position halvvejs imellem tribal og arkaisk religion. Denne dimension – som jeg her vil kalde den religionstypologiske – regner Jens Peter formentlig som en del af den bredere religionsfænomenologiske dimension. Men uanset det står den ikke helt så klart aftegnet som de to førstnævnte. Selv om man kan være enig i at 'et groft optegnet billede på baggrund af komparation med relevante kulturer (...) intet kan sige os specifikt om hvordan de før-kristne konstruerede deres religion og deltaljerne i deres religiøse diskurser' (s. 24), kan den dog levere en hel del negative informationer, altså oplysninger om hvad der *ikke* kan forventes at have været til stede – hvilket kort sagt vil være alt det der udmærker de aksiale retninger: kontraintuitive læresystemer om irrelevansen af eller skadeligheden ved almindeligt accepterede værdier, opslutning omkring en menneskelig, karismatisk lærer med bud på forløsning eller frelse fra de normale ontiske vilkår, etablering af enklaver med alternative værdier, generelt asketisk indstilling med tilbagetrækning fra den sociale verden, dannelse af skriftbaserede diskurser og polemikker. Alt dette forekommer ikke i norrøn religion, og det er ikke mindst det er med til at karakterisere den som en type religion.

² Schjødt 2020b, 24f.; jf. idem 2012 for en mere udførlig redegørelse for den historiske dimension.

For at bestemme nordisk religion typologisk foretrækker Jens Peter her som sagt kategorien 'primær' religion (s. 18. 23). Denne, og dens modstykke, 'sekundær religion', er mest kendt fra egyptologen Jan Assmann som begreber for forskellen imellem oldtidens egyptiske religion, dvs. en udpræget *arkaisk* religion, og aksiale bevægelser som det kendes fx i et bestemt niveau i Det Gamle Testamente.³ Men de var udviklet af missionsteologen Theo Sundermeyer med et andet formål: at beskrive forskellen imellem *tribale* og aksiale *religionserfaringer*. Derfor forbliver kategorierne tvetydige (jf. Uehlinger 2009), som også Jens Peters egen note 25 om uklarheden ved at benytte 'primær religion' om religioner med et skriftsprog viser. Her vil Robert Bellahs kategorier, tribal vs. arkaisk religion (Bellah 2011, 175-264), som Jens Peter nævner mere en passant, efter min mening være Assmanns overlegne, også selv om nordisk religion (i lighed med Bellahs eksempel: høvdinge-religion på Hawaii) typologisk repræsenterer en mindre udfoldet version end fx oldtidens egyptiske eller mesopotamiske religioner. Alligevel er lighederne til disse større end til fx amerindiske eller australske jæger-samler-kulturers religioner.

For at tage et enkelt eksempel: Ud fra sammenligning med andre religioners ritualer kan et norrønt stormandsoffer antages at have bestået af tre væsentlige træk: høvdingens rituelle rolle, betydningen af offerdyrenes blod og et måltid spist i fællesskab med guderne. Det lyder i sig selv plausibelt nok. Mere problematisk er henvisningen til at "all these elements can be found worldwide" (Schjødt 2020a, 814 f.). På den ene side er der ganske vist et lignende ritual i Det Gamle Testamente (2 Mos 24,5-8) hvor Moses (der måske nok kan regnes som en slags 'høvding' i denne sammenhæng) afholder et ritual hvor der ofres tyre, hvor han stænker blod fra offerdyrene på altre og på deltagerne selv, og hvor man (til nød) kan sige at måltidet afholdes 'i fællesskab' med guddommen Jahve.⁴ Men på den anden side er dette eksempel ret enestående i hele Det Gamle Testamente (hvis specifikt præstelige dele ellers ikke holder sig tilbage for rituelt brug af blod). Og det vil ikke være typisk hverken for tribale religioner (der ikke har 'guder' i samme forstand som nordisk mytologi eller præstelige offerkulturer) eller for aksiale bevægelser (der i udgangspunktet benægter, ikke bekræfter, en kontinuitet imellem 'den anden verden' og den menneskelige). Hvis blodige ofre af den norrøne type overhovedet er forekommet i i oldtidens store kulturers religioner, må det være marginalt, mere som præ-arkaiske levn end som centralt-arkaiske ritualer. Vigtige ritualer her var enten massefænomener som de store processionsfester med potentielt tusindvis af tilskuere eller ritualer over for gudestatuer og andre emblemer i en afsondret, professionel-

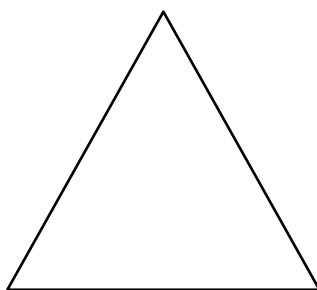
³ Det tekstlag i Det Gamle Testamente som jeg foreslår at betegne som det 'enklavistiske' (Lundager Jensen 2021).

⁴ Til nød: Offermåltidet her er et 'måltidsoffer', dvs. en festlig fællesspisning hvor nogle af indvoldene først er brændt og dermed formidlet til Jahve (Lundager Jensen 2021, 73-75). 'Fællesskabet' til guddommen er dog her lige så meget eller mere en markering af den ontiske afstand og forskel mellem guddom og mennesker, som Jean-Pierre Vernant (1979, 42) med rette understregede for det græske slagtoffers vedkommende.

præstelig ramme.⁵ ‘Over hele verden’ må vist her betyde: navnlig i tidlig-arkaiske religioner med et overskueligt antal ritualdeltagere.

Under alle omstændigheder: Når den ‘typologiske’ dimension bestemmes som ‘generelle, religiøse strukturer’, dvs. det som *ikke* er begrænset til bestemte religioner,⁶ bliver det ikke helt klart at det typologiske nok er fælles for nogle religioner, men netop ikke for alle. Snarere end at indplacere den typologiske dimension under den brede religionsfænomenologi kan man efter min mening med fordel betragte den som en selvstændig tredje dimension:

typologisk: nogle (fx arkaiske religioner)



kulturelt: den ene (fx norrøn religion)

fænomenologisk: alle religioner

Det er denne, selvstændige, typologiske dimension der skal udfoldes i det følgende med et eksempel fra en anden arkaisk religion: den mesopotamiske.

Mesopotamisk religion

Umiddelbart lægger mesopotamisk religion som sagt ikke op til en komparation med norrøn religion. Ud over dens sumerisk-semitiske (og altså ikke-indoeuropæiske) sprog gør også dens langt mere udviklede statslighed, dens tempelbyggerier, dens præsteskaber osv. den til noget meget forskelligt. På den anden side er ikke alt i mesopotamisk religion så forskelligt endda. Umiddelbart vil man kunne hæfte sig ikke kun ved den polyteistiske mytologi med et overskueligt antal kæmpende og snu

- ⁵ Et berømt eksempel på rituel anvendelse af blod i mesopotamisk religion er den rituelle renselse af Nabus cella i Esagila-tempelkomplekset forud for Nabu-statuens ankomst til Babylon og de store processioner under akitu-festen; men her er der tale om en renselse af et lokale, ikke et måltid; ritualen markerer ikke fællesskab imellem guddom og mennesker, men guddommens temporære fravær. Tekst i Koch & Westenholz (2015, 190 f); jf. Bidmead (2004, 72-76).
- ⁶ “The comparativism that is at issue here is, therefore, of the typological and not the genetic kind. That is: it is based on general structures in religion which are not delimited to certain cultures, such as Semitic, Indo-European, and so forth” (Schjødt 2020b, 23: note 28). – Hertil vil jeg sige at i den religionstypologiske dimension er forskellen imellem semitiske, indoeuropæiske og andre kulturer rigtignok irrelevant; men dimensionen er ‘genetisk’ i den forstand at den forudsætter historisk udviklede organisationsformer og kompleksitetsniveauer (byer, stater, arbejdsdeling osv.).

guddomme af begge køn; der er fx også en udpræget fornøjelse ved øldrikning i lystigt lag.⁷ Men ud fra strenge, empiriske kriterier om arv eller lån vil mesopotamisk religion givetvis høre til de 'irrelevante' kulturer for en forståelse af norrøn religion. Og i forhold til den almene religionsfænomenologi vil mesopotamisk religion ikke kunne bidrage til forståelse af myte, ritual og normativ adfærd på andre måder end så mange andre religioner vil kunne. Men når det kommer til den religionstypologisk dimension, vil en komparation måske vise sig ikke at være helt irrelevant. Jeg antager ikke i det følgende at der skulle være nogen særlig forbindelse imellem mesopotamisk og nordisk religion; men jeg vil påstå at der er en forbindelse imellem mesopotamisk (ikke: 'semitisk!') teologi og indoeuropæisk teologi og dermed, indirekte, via arv også til nordisk.

Når jeg her vil foreslå en komparativ akse imellem indoeuropæisk og mesopotamisk religion, sker det altså med bevidsthed om at dette ikke vil være relevant efter Jens Peters egne kriterier. Det ville det heller ikke være if. George Dumézil, den vigtigste fortaler for en indoeuropæisk arv der kan forklare enkeltheder i bl.a. nordisk religion. Dumézil insisterede på at hans komparative felt var det indoeuropæiske, selv om han accepterede muligheden af enkeltstående lån til nabokulturer som fx forekomster af trefunktionsskemaet i japansk mytologi (Yoshida 1981) eller, meget sporadisk, i Det Gamle Testamente.⁸ Men i en fodnote har Dumézil dog anført at trefunktionsskemaet også kendes fra mesopotamiske kudurru'er.⁹ En kudurru var en kostbar stele af sten, opstillet i et tempel med en indskrift der legitimerede tildeling af landejendom til bestemte personer og med en afbildning af et udvalg af babylonske guddomme i form af symboler.¹⁰ På nogle af disse steler er guderne fordelt i rækker med suveræne guder øverst, reddende guder i midten og jordiske guder nederst. Analysen vil bekræfte Dumézils antagelse om en trefunktionel struktur, men vel at mærke på en ganske kompleks og raffineret måde.

En velkendt kudurru fra den babyloniske kong Meli-Shipaks tid (100-tallet f.Kr.) har en 'kanonisk' fremstilling af et guddepanteon i form af et hierarki af emblemer (Seidl

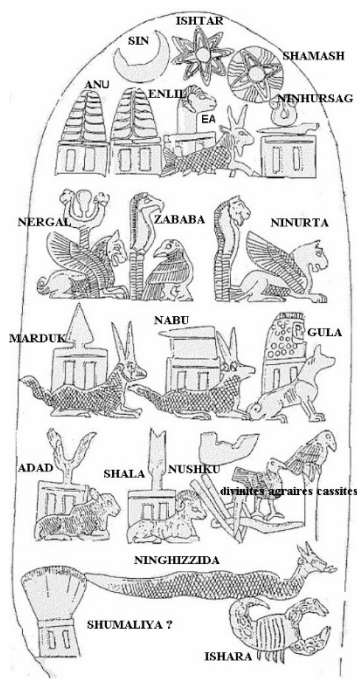
⁷ I *Enuma elish* fejrer de forsamlede guder bekæmpelsen af kaosmagterne og skabelsen af verden, mennesket og Babylon med 'at sætte sig til bord og stille ølkrusene frem' (VI, 74 f.; Koch & Westenholz 2015, 224).

⁸ Det eneste virkelig overbevisende eksempel på en trefunktionel konstellation i Det Gamle Testamente er efter min mening Jer 9,22: "Den vise skal ikke være stolt af sin visdom, den stærke ikke være stolt af sin styrke, den rige ikke være stolt af sin rigdom"; Dumézil 1973, 359 f.

⁹ Dumézil 1973, 343, note 2: "Quant à la Mésopotamie, J. Nougayrol m'a signalé, il y a quelques années, que c'est n'est qu'à partir de la période cassite de Babylone qu'on commence à trouver sur les kudurru les dieux réparties en trois bandes superposées suivant des affinités qui semblent fonctionnelles (souverains, sauveurs, terrestres); comme les Mitaniens, les Cassites contenaient une composante 'para-indienne'".

¹⁰ *Kudurru* er den vedtagne forskerbetegnelse for babyloniske stensteler eller lertavler med indskrift om tildeling af jordejendom og med gudeemblemer – fra 1500-tallet og ned til midten af 600-tallet f.Kr. (Brinkman 1985, 269 f.). 'Kudurru' går på genstandens funktion som markering af afgrænsninger af jordstykker. En mere korrekt betegnelse for genstanden selv vil være *narû*, 'stèle' (Slanski 2000, 96 f.).

1985; 1989, 74). Der er seks rækker. Nogle af disse er lette at identificere, andre er mere tvivlsomme. If. den førende kudurru-forsker, Ursula Seidl (ibid.), drejer det sig om flg. guder: Øverst danner månen, planeten Venus og solen (guderne Sin, Ištar og Šamaš) en triade, læst fra venstre til højre, skriveretningen på lertavler. I næste række er der fire guder: først to altre med hornhjelme, emblemer for guderne Anu og Enlil, dernæst et fiske-geds-monster der repræsenterer guden Enki, også kaldet Ea, og endelig et emblem for en stor gudinde (der kendes som Ninhursag eller med andre navne). I den tredje række er der emblemer for (formodentlig) guderne Nergal, Zababa, Ninurta og to andre guder, i den fjerde række guderne Marduk, Nabu og Gula, i den femte række guderne Adad, Šala, Nusku, Ningirsu, Papsukkal og Šuqamuna og i den nederste række tre monstre.¹¹



Nogle af gudeemblemene kan ikke identificeres med sikkerhed; men deres tilhørsforhold til bestemte funktionsfelter er rimeligt sikker. Gudeverdenen er indrammet af en kosmisk orden: himmelske guddomme øverst, ktoniske monstre nederst. Men i ordningen af guddommene imellem den øvre og den nedre række er der flere bemærkelsesværdige forhold.

I kudurruens vertikale dimension (under den astrale triade) identificerede Dumézil korrekt den øverste række guddomme som suverænitetsguddomme.

¹¹ Illustration: foto: Wikimedia Commons; jf. engelsk Wikipedia, "Land grant to Marduk-apla-iddina I by Meli-Shipak II"; strejtegning: flere steder på www, fundet via Google-søgning; tegningen er af ældre dato og identificerer ikke alle emblemerne.

Guderne under denne række: Nergal, Zababa, Harba (?) og Ninurta, er alle tre yngre, mandlige guddomme der ligeledes korrekt hører til funktionen eller domænet krig. Rækken under dem igen: Marduk, Nabu og Gula, kan virke forvirrende, eftersom Marduk på dette tidspunkt er etableret som Babylons bygud og reel øverste guddom (i *Enuma elish*, der er lidt yngre end Meli-Shipaks kudurru, identificeres han med Enlil). Men han dækkede samtidig domænet 'magi', der har inkluderet helbredelser, og det er formentlig i kraft af dette ansvarsfelt at han her kan placeres ind sammen med gudinden Gula der just var gudinde for helbredelser.¹² Nabu, Marduks søn, guddom for skrivekunst og visdom, er formentlig placeret her både i kraft af sin genealogi og ved at regnes til samme domæne: visdom, magi, helbredelse. Rækken under disse igen rummer frem for alt Adad, gud for storm og regn.¹³ I denne række indgår Nusku der i princippet var en underordnet guddom for bl.a. ild og belysning, men formentlig ganske populær, at dømme efter bønbesværgelser som viser ham som effektiv til at holde natlige dæmoner på afstand under sygdom.¹⁴ Disse to sidstnævnte rækkers guders særlige områder ville i en indoeuropæisk sammenhæng kategoriseres som sider af den tredje funktion der bedst sammenfattes med betegnelsen 'frugtbarhed', men som typisk sammenfatter en mindre præcist afgrænset helhed af områder der alle har med menneskeligt-kropsligt liv at gøre: føde, fødsler, skønhed, helbred (Dumézil 1958, 19).

Den øverste række er imidlertid mere end suveræne guddomme. Anu, Enlil og Enki / Ea nævnes ganske vist ofte som de tre øverste guddomme;¹⁵ men der er også forskelle imellem dem. Anu er forbundet med himlen ('Anu', akkadisk for sumerisk an, betyder 'himmel'), og Ea / Enki er forbundet med ferskvandet under jorden. En tidligere hyppigt antaget etymologisk forbindelse imellem Enlil og storm ('Hr. Vind'*) er tvivlsom (fx Meissner 1925, 6 f.); men Enlil kunne dog blandt andet beskrives som 'rasende storm' og 'vild tyr' (Tallquist 1938, 299; Black og Green 1995, 76). I første tavle af myten 'Atrahasis', kendt fra første halvdel af 2. årt. f.Kr., skilles guderne i tidernes morgen, så Anu stiger op til himlen og Enki til vandet under jorden (hvorfra de så senere kaldes tilbage), mens Enlil er placeret i en mellemstilling som de facto hersker over jordens overflade (Dalley 1989, 9, 11). Udover at være gud for ferskvand (og dermed for frugtbart agerbrug) er Ea / Enki også gud for intelligens og magi. I Atrahasis-myten fungerer han som en art 'trickster' i den forstand at det er ham der snedigt omgår gudernes fælles beslutning om at udrydde menneskeheden ved en syndflod og redder sin menneskelige klient Atrahasis (navnet betyder 'den meget kloge') og dennes hustand og menneskehedens fortsatte eksistens. Dette indebærer at

¹² Jf. *Chicago Assyrian Dictionary*, sub *asû* ('læge').

¹³ Adad var en udgave af den dominerende guddom i det syrisk-palæstinensiske område, en type som også gammeltestamentlige Jahve oprindeligt tilhørte; men regn var mindre vigtig i Babylonien, det sydlige Irak, hvor nedbøren er meget lille, og hvor det er kunstvanding fra floderne der muliggør landbrug – dvs. en form for ktonisk vand som henhører under Eas domæne.

¹⁴ Jf. Lenzi, ed., 2011, 179; Tallquist 1938, 432-434.

¹⁵ Fx i *Enuma elish*, V, 80 (Koch & Westenholz 2015, 220).

disse tre guddomme ikke kun tilsammen repræsenterer guddommelig suverænitæt, sådan som det fremgår af Dumézils korte bemærkning, men at de også indbyrdes var fordelt i en trefunktionel struktur: Anu / Enlil / Ea svarer omtrentligt til suverænitæt / kamp / frugtbarhed – hvis det fastholdes at den tredje funktion over alt i trefunktionelle strukturer har været konglomerater af subfunktioner hvis fælles domæne har været menneskers trivsel.

På kudurruen markeres Anu og Enlil med det samme symbol, en horn-krone der hyppigt betegnedes guddommelighed. På dette tidspunkt af mesopotamisk religionshistorie var Anu mest en *deus otiosus*. Med hornkronerne markeres en forskel imellem Anu og Enlil på den ene side og Enki på den anden. Forholdet imellem de tre svarer til Enkis særlige rolle i Atrahasis-myten. Men det minder også om den norrøne myte om Ase-Vane-kampen, et binært alternativ til trefunktionsskemaet, hvor aserne tilsammen repræsenterer den første og den anden funktion, og vanerne repræsenterer den tredje funktion.

På kudurruen suppleres de tre suveræne guder med en kvindelig guddom, en modergudinde, der oftest betegnes Ninhursag (jf. Dalley, 326). Under navnet Aruru er det hende der if. Gilgamesh-eposet af ler skaber heltens følgesvend, Enkidu – i en scene der minder stærkt om Jahves skabelse af det første menneske i Gen 2.¹⁶ At de tre øverste guder er suppleret med én kvindelig guddom, er velkendt fra indoeuropæiske forestillinger om gudinde der på den ene side sammenfatter de tre funktioner i sig, men som på den anden side er særlig associeret med tredje funktion, frugtbarheden.¹⁷ I den vertikale dimensions andre rækker repræsenterer guddommene formentlig kun én funktion – Nergal, Zababa og Ninurta denne sammenhæng alle krigsguder, uden sub-funktionelle differentieringer. De astrale guders triade er ikke trefunktionel, men begrundet genealogisk: Sin er fader til Shamash og Ishtar. Hvis den kvindelige guddom, Ninhursag, kan antages at være knyttet særligt til tredje funktion, men med relation til alle tre funktioner, får man med denne analyse flg. struktur:

astrale guder	1: suveræne guder			2: krigsguder	3 A: frugtbarhedsguder	3 B: frugtbarhedsguder	ktoniske guder
Sin, Ishtar, Shamash	1,1 Anu	1,2 Enlil	1,3 Enki	Nergal, Zababa, Ninurta + 2 øvrige guder	Marduk, Nabu, Gula	Adad, Šala, Nusku, Ningirsu, Papsukkal Šuqamuna	tre monstre
	Ninhursag						
	1,3,1	1,3,2	1,3,1				

¹⁶ Gilg. I,89-99 (Koch & Westenholz 2015, 65 f.). If. de egentligt (og mere blodige) mytiske fortællinger skabes mennesket af Enki/Ea og den kvindelige guddom sammen (Atrahasis I – her hedder gudinden Bēlet ilī, Mami og Nintu; Dalley 1989, 14-18), eller af Ea alene (Enuma elish VI; Koch & Westenholz 222 f.).

¹⁷ Dumézil 1958, 59 f. – Trivalente gudinder: Dumézil 1968, 103 (indo-iransk); 1982, 560 f. (ossetisk); 1987, 307-310 (romersk). Vanen Freyja og asen Frigg er sandsynligvis udspaltninger af en og samme mulige trefunktionelle gudinde, *Frijyō (Dumézil 1968, 611). Muligheden afvises af Ásdísardóttir (2020, 1301), men uden argumenter imod Dumézils sproglige ræsonnement.

Den trefunktionelle stamme er altså indlejret i en kosmologisk ramme med de astrale guder øverst, ikke fordi de var de vigtigste, men fordi den trefunktionelle helhed indrammes i en elementær spatial struktur med himmelsk foroven, ktonisk forneden. Førstefunktionen er selv trefunktionelt differentieret, og den kvindelige guddom repræsenterer her en yderligere trefunktionel differentiering inden for den tredje funktion.

Uden tvivl skyldes kudurruens fremstilling af det kassitisk-babylonske panteon en professionel teologisk refleksion, en sofistikeret variation over den indoeuropæiske trefunktionsstruktur som simpel grundfigur. Dens art er ikke enestående i babylonisk teologi. Omsat fra sten til ord kan den genfindes i en af de berømteste tekster overhovedet fra mesopotamisk oldtid, indskriften på Hammurabistelen fra ca. 1750 f.Kr., dvs. 600 år ældre end Meli-Shipak-kudurruen.¹⁸ Stelen er berømt for en lang række retsafgørelser, de såkaldte 'love', hvoraf også omtalen af stelens tekst som 'Hammurabis lov' eller 'Codex Hammurabi'. Men samlingen af retsafgørelser indledes med en prolog og afsluttes med en epilog der indrammer retsfunktionerne i en religiøs orden, garanteret af guderne. I disse tekster, der i øvrigt også er bemærkelsesværdige som udtryk for politisk teologi og statslegitimation, opregnes guderne flere gange i rækker der virker som retoriske variationer over den 'kanoniske' form der ligger til grund for kudurruen her, og som igen er en variation af den indoeuropæiske trefunktionsstruktur. Pladsen her tillader ikke en nærmere demonstration. Men også uden analyse ses den i prologens udpegning af Hammurabi som gudernes agent på jorden og i hans redegørelse for de mange byer, templer og guddomme som han har tilgodeset, og i epilogen i rækken af forbandelser der nedkaldes over den der i fremtiden kan tænkes at ville mishandle hans stele. I ingen af disse tilfælde er der tale om en 'ren' trefunktionalitet, men om rækker der synes at variere den, fx ved tilføjelse af en guddoms kvindelige partner, eller ved omfunktionalisering (Anu ikke som himmelgud, men som bygud i Uruk), indføjelse af Marduk i rækken, indplacering af den astrale triade ind mellem de suveræne guder og krigsguderne, osv. Der er altså ikke tale om mekaniske gengivelser af en trefunktionel række, men om en udnyttelse af muligheder for unikke konstellationer, lidt som et musikstykkets variationer over en grundliggende melodi.

Kudurruens trefunktionalitet skulle if. Dumézils note kunne forklares ved at det kassitiske dynasti der regerede Babylonien fra 1500-tallet til 1100-tallet f.Kr., havde en 'para-indisk' komponent, i lighed med den velkendte forbindelse imellem herskerne i det anatolske rige Mitanni og den indo-iranske verden. Der vides vist meget lidt om kassiterne forud for den kassitiske elites overtagelse af den politiske magt i Babylonien i midten af 2. årt. f.Kr., og det kassitiske sprog i sig selv var et isolat. Også nutidig forskning synes at antage en sandsynlig kontakt til indoeuropæisk kultur (Zadok 2015). Men den kassitiske dominans lå som sagt efter Hammurabi-tidens kulturelle og politiske blomstring. Og kudurrer var således ikke den eneste forekomst af en trefunktionel inspiration.

¹⁸ Gode udgaver: Roth 1997; Richardson 2000.

Den (her påståede) trefunktionelle-indoeuropæiske inspiration i mesopotamisk religion er ikke trivial. Den kosmologiske differens imellem guderne Anu, Enlil og Enki / Ea er i sig selv ikke nødvendigvis trefunktionel. Inspirationen er ikke isoleret, da den forekommer såvel i 1700-tallet som i 1100-tallet. Men den forekommer heller ikke bredt og almindeligt. Der er mange mesopotamiske tekster der opregner et panteon af vigtige guder uden en trefunktionel base. Formentlig er der tale om en inspiration fra det indo-iranske område via Anatolien/Armenien eller via Iran ned i det babyloniske i løbet af 2. årt. f.Kr.

En sådan forekomst invaliderer ikke Dumézils tese om at trefunktionskemaet skulle være særlig indoeuropæisk, i betydningen: at grupper af mennesker med sprog tilhørende den indoeuropæiske sprogæt skulle have bevaret dette 'ideologiske' skema som et generelt kognitivt skema. Bevarelse kan også implicere spredning. Skemaet er kognitivt, ikke sprogligt. Det kunne og kan reciperes af en hvilken som helst kultur med et hvilket som helst sprog. Det var en mulighed for at konceptualisere en kompleks virkelighed, der i Europa blev brugt endnu som udtryk for lutheransk-kirkelig og for socialistisk ideologi i hhv. 1600- og 1800-tallet (Koefoed & Holm 2021, 83; Lundager Jensen & Schjødt 1994, 195 f.). Set fra en nutidig ('naturalistisk') position må dette skema have været en i princippet mulig måde at skaffe sig oversigt over en kompleks og umiddelbart kaotisk verden – med andre ord et bud på en analogistisk virkelighedsforståelse af den type der var så karakteristisk for arkaiske (men ikke tribale) kulturer, såsom den norrøne og den mesopotamiske (jf. Lundager Jensen 2021). Når trefunktionskemaet ikke kom til at dominere de nærorientalske religioner, trods Hammurabis lov og de kassitiske kudurruers kanoniske gudeordning, var det altså ikke fordi det ikke *kunne* have haft en indflydelse svarende til mange indieuropæiske kulturer. Grunden er givetvis at andre skemaer forelå eller kunne udvikles der var lige så oplagte og anvendelige.¹⁹

Med alle forskelle imellem norrøn og mesopotamisk religion kunne de begge inspireres af de tre funktioner. Det kunne de fordi de begge var arkaiske, hverken tribale eller aksiale, og fordi analogistiske ordninger derfor var umiddelbart meningsfulde. Trods alle afstande imellem norrøn og mesopotamisk religion var de fælles om at tænke gudernes verden som en struktureret orden og om at kunne bruge også de tre funktioner til at tænke med. Tilføjer man den fælles glæde ved at bænke sig med ølkrus, får man også en antydning af hvorfor det har været nærliggende for en strukturelt interesseret forsker som Jens Peter Schjødt at vie en lang og resultatsrig karriere til netop en arkaisk religion.

LITTERATUR

Ásdísardóttir, Ingunn. 2020. "Freyja." In *The Pre-Christian Religions of the North*:

¹⁹ Bl.a. et binært skema der findes både i Det Gamle Testamente, i romersk historietradition og i mesopotamiske kongeindskrifter og som sonderer imellem udadvendt-voldelig og indadvendt-konstruktiv aktivitet (jf. Lundager Jensen 2005).

- History and Structures, Volume III*, edited by Jens Peter Schjødt, John Lindow, & Anders André, 1273-1302. Turnhout, Belgium: Brepols.
<https://doi.org/10.1484/M.PCRN-EB.5.116972>
- Bellah, Robert N. 2011. *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, MS: The Belknap Press of Harvard University Press.
<https://doi.org/10.4159/harvard.9780674063099>
- Black, Jeremy og Green, Anthony. 1995. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*. Austin: University of Texas Press.
- Brinkman, J.A. 1985. "Kudurru. A. Philologisch." In *Reallexikon der Assyriologie und der Vorderasiatischen Arkäologie*. Bd. 6, 265-274. Berlin: de Gruyter,.
- Charpin, Dominique. 2012. *Hammurabi of Babylon*. London: I.B. Taurus.
<https://doi.org/10.5040/9780755625727>
- Dalley, Stephanie. 1989. *Myths from Mesopotamia: creation, the flood, Gilgamesh, and others*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Dumézil, Georges. 1987. *La religion romaine archaïque*. 2. ed. Paris: Payot,.
- Dumézil, Georges. 1958. *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruxelles: Latomus.
- Dumézil, Georges. 1968. *Mythe et épopée 1. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indoeuropéens*. 4. ed. Paris: Gallimard.
<https://doi.org/10.14375/NP.9782070269617>
- Dumézil, Georges. 1982. *Mythe et épopée 2. Types épiques indo.-européens: un héros, un sorcier, un roi*. 3. ed. Paris: Gallimard.
<https://doi.org/10.14375/NP.9782070284177>
- Dumézil, Georges. 1973. *Mythe et épopée 3. Histoires romaines*. Paris: Gallimard.
- Hruša, Ivan. 2015. *Ancient Mesopotamian Religion. A Descriptive Introduction*. Münster: Ugarit-Verlag,.
- Koch, Ulla & Aage Westenholz. 2015. *Gilgamesh. Enuma elish. Guder og mennesker i oldtidens Babylon*. 2. udgave; 1. udgave 1977. Højbjerg: Univers.
- Lenzi, Alan, ed. 2011. *Reading Akkadian Prayers and Hymns. An Introduction*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Lundager Jensen, Hans J. 2021. *Religion og teologi i Det Gamle Testamente*. København: Eksistensen.
- Meissner, Bruno. 1925. *Babylonien und Assyrien*. Zweiter Band. Heidelberg: Carl Winter.
- Richardson, M.E.J. 2000. *Hammurabi's Laws*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Roth, Martha T. 1997. *Law Collections fra Mesopotamia and Asia Minor*. 2. ed. Atlanta: Scholars Press.
- Schjødt, Jens Peter. 2012. "Nordisk religion og komparationens nødvendighed." In *Den sammenklappelige tid. Festskrift til Jørgen Podemann Sørensen*, edited by Tim Jensen & Mikael Rothstein, 233-241. København: Forlaget Chaos.
- Schjødt, Jens Peter. 2020a. "Cyclical Rituals". In *The Pre-Christian Religions of the North: History and Structures, Volume II*, edited by Jens Peter Schjødt, John Lindow, & Anders André, 799-822. Turnhout, Belgium: Brepols.
<https://doi.org/10.1484/M.PCRN-EB.5.112891>
- Schjødt, Jens Peter. 2020b. "Theoretical Considerations." In *The Pre-Christian Religions of the North: History and Structures, Volume I*, edited by Jens Peter Schjødt, John Lindow, & Anders André, 1-39. Turnhout, Belgium: Brepols.

<https://doi.org/10.1484/M.PCRN-EB.5.116928>

- Seidl, Ursula. 1989. *Die babylonischen Kudurru-Reliefs. Symbole mesopotamischer Gottheiten*. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- Seidl, Ursula. 1985. "Kudurru. B. Bildschmuck." In *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* Vol. 6, 275-277. Berlin: de Gruyter,.
- Slanski, Kathryn E. 2000. "Classification, Historiography and Monumental Authority: The Babylonian Entitlements 'kudurru (narûs)'." *Journal of Cuneiform Studies* 52 (2000): 95-114. <https://doi.org/10.2307/1359688>
- Tallquist, Knut Leonard. 1938. *Akkadische Götterepitheta*. Helsinki: Studia Orientalia, Societas Orientalis Fennica.
- Uehlinger, Christoph. 2009. Anmeldelse af "Andreas Wagner, ed., Primäre und Sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments (W. de Gruyter 2006)." In *Orientalistische Literaturzeitung* 105 no. 4-5 (2009): 490-495.
- Vernant, Jean-Pierre. 1979. "À la tables des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode." In *La cuisine du sacrifices en pays grec*, edited by Marcel Detienne & Jean-Pierre Vernant, 37-132. Paris: Gallimard,.
- Wiggermann, F.A.M. 1995. "Theologies, Priests, and Worship in Ancient Mesopotamia." In *Civilizations of the Ancient Near East* Vol. 3, edited by Jack M. Sasson, 1857-1870. New York: Simon & Schuster Macmillan,.
- Yoshida, Atsuhito. 1981. "Dumézil et les études comparatives des mythes japonais." In *Georges Dumézil* edited by Jean Bonnet *et al.*, 319-324. Paris: Cahiers pour un temps, Centre Georges Pompidou,.
- Zadok, Ran. 2015. "Kassites." *Encyclopædia Iranica*, online edition. <https://www.iranicaonline.org>.