

## ANMELDELSER

James A. Beckford & James T. Richardson, *Challenging Religion. Essays in honour of Eileen Barker*, Routledge, London & New York 2003, 267 sider, \$125.

Eileen Barker kan vel med nogen ret kaldes religionssociologiens grand old lady. Eileen Barkers værk om *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing* fra 1984 opnåede næsten øjeblikkelig klassikerstatus og var hovedansvarlig for den delegitimering af påstandene om hjernevask, som fandt sted i løbet af 1980'erne og 1990'erne. Barker gik på pension for to år siden, og det kaldte naturligvis på et 'Festschrift' som dette. *Challenging Religion* er vennernes og kollegaernes refleksioner over nogle af de problemstillinger, som har optaget Eileen Barker mest: nye religiøse bevægelser, religiøs afvigelse og kontrol, religionsfrihed og videnskabsteori og metode. Bogen består af bidrag fra 18 forskere, hvoraf mange er særdeles velkendte: Bryan Wilson, Karel Dobbelaere, Grace Davie, Meredith McGuire og Thomas Luckmann er blot nogle af den perlerække af religionssociologiske topnavne, der præsenterer deres bidrag til Barker i bogen.

Langt de fleste af artiklerne kunne uden problemer være trykt i andre antologier eller som tidsskriftsartikler. Det gælder bl.a. Jean-François Mayers bidrag om religion og internettet, Margit Warburgs bidrag om ISKCON, Baha'i og Livets Ord som globaliserede bevægelser og Marat Shterins redegørelse for den religiøse tilstand i Rusland. Andre forfattere benytter lejligheden til at skrive mere spekulativt og i en essayistisk stil: Det gælder især Douglas Davies' bidrag om visdommens sociologi og Richard Fenns artikel om omvæltninger og apokalypser, men til dels også Bryan Wilsons overvejelser om forholdet mellem det absolutte og det relative. Richard Fenn begynder med at udnævne Barker til "a prophetic figure, whose liminal presence reminds each community of its limited possibilities and vision" (s. 217) og benytter resten af artiklen til at gøre rede for hvordan samfund – fra det babylonske fangenskab til Ground Zero – kan håndtere omvæltende begivenheder gennem passende brug af apokalyptiske fortolkninger af disse. Dougals Davies' pris til Barker er mindre direkte end Fenns, men kommer mellem linierne: hun er ikke blot 'clever', som mange akademikere er, men 'wise'. Viis er da ifølge Davies "an individual reckoned to possess the capacity to see existential quandaries and to help others in coping with their problematic circumstances" (s. 207), og Davies' ærinde er at foreslå visdom som en idealtypisk autoritetsform svarende til, men klart adskilt fra karismatisk autoritet. Denne pointe forsøger han at underbygge i forhold til udnævnelsen af ny ærkebiskop af Canterbury i 2002, hvor Davies argumenterer for, at religiøs visdom, som ofte forstås som spiritualitet, var en afgørende faktor. Barkers visdom ligger for Davies derimod ikke i hendes spiritualitet, men i hendes metodologiske 'Verstehen', som peger på en viden, der er mere og andet end encyklopædisk. Det er også for Wilson magtpåliggende at påpege Barkers betydning ud over det universitære. I sit bidrag peger han på den grundlæggende dynamik, der er mellem absolutisme og relativisme: nye religioner vil ofte forstå sig selv som

absolutte, men forstår alligevel sig selv i relation til andre religioner. Netop de nye religioners selvforståelse som absolutte sandheder er noget af det, der leder til konflikt. INFORM, en britiske organisation stiftet af Eileen Barker, har stærkt involveret i at mægle mellem nye religioner og fx familie og venner og udbrede nøgtern information om de pågældende grupper. Ifølge Wilson har Barker "succeeded in resolving or adjusting some conflicts where the embattled absolutists on both sides have inevitably failed" (s. 21), og det er bl.a. Barkers fortjeneste, at britiske politikere i mindre grad end deres kollegaer i Frankrig, Belgien, Grækenland og Østrig lider af 'sektforskrækkelse'. Alt i alt viser disse tre bidrag, hvorfor Barker har opnået den position, hun velfortjent har.

Det kan tilføjes, at bogen indeholder en nyttig liste over Barkers 146 publikationer. Tilbage er der kun at bemærke, at bogens pris, \$125, nok vil afholde de fleste fra at investere i den, men at den udover formodentlig at have glædet Barker også kan være til glæde for andre.

*Lene Maria van der Aa Kühle, adjunkt, ph.d.  
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

Magdalena Nordin, *Religiositet bland migranter. Sverige-chilenaares förhållande till religion och samfund*,

Lund Studies in Sociology of Religion, vol 5, Lunds Universitet 2004, 305 sider.

*Religiositet bland migranter* er en afhandling fra Lunds Universitet, og dets emne, religion og migration, er både fagligt og politisk særdeles relevant og desto mere velkomment, eftersom relativt få studier er gået i dybden med, hvad der sker med religionen, når et menneske rykkes op med rode. Magdalena Nordin forsøger ud fra 23 kvalitative interviews med samt kvantitative spørgeskemaer udsendt til 800 'sverige-chilenaere' at "klarlægge de förändringar som sker och vad som orsaker dessa förändringar" (s. 9). Magdalena Nordin lægger et Berger-Luckmannsk perspektiv på spørgsmålet om religion og migration og knytter derfor som udgangspunkt religion til socialisering (og i forhold til migration især voksenaliseringen) samt tilstedeværelsen af plausibilitetsstrukturer, dvs. sociale processer, der opretholder givne verdensopfattelser. Overordnet set er svensk-chilenernes religiøse engagement ifølge den kvantitative del af undersøgelsen vel en anelse højere end den almindelige svenskers (her kunne de generelle svenske tal dog godt i større omfang være nævnt med henblik på sammenligning): 17 % går i kirke mindst en gang om måneden, 39 % beder flere gange om ugen (26 % dog aldrig) og 54 % tror på en personlig Gud (s. 76). Forandringerne i migranternes religion viste sig bl.a. i, at andelen af hyppige kirkegængere er halveret (s. 82), og i, at mens 2/3 af de udspurgte havde været tilknyttet et kirkesamfund i Chile, gjaldt dette nu kun 1/3 af de adspurgte. Nedgangen i religiøst engagement skyldtes primært frafald fra den katolske kirke, mens de forskellige frikirker i større omfang var i stand til at fastholde et engagement (s. 81).

Afhandlingen indeholder en lang række spændende, undertiden overraskende, men sjældent entydige konklusioner. En af disse er, at de fleste af de interviewede har oplevet, at deres religiøse tro og praksis har ændret sig, efter de var kommet til Sverige,

men at det langt fra er alle, der oplever en ændring i deres religiøsitet på trods af den store forandring i livsbetingelser og plausibilitetsstrukturer, som migrationen har medført. Tilsvarende interessant er det, at ændringerne kun i begrænset omfang danner et mønster: “[f]örändringarna i religiositet bland de intervjuade har i några fall varit av mer tillfällig karaktär” (s. 231). Ligeledes fandt jeg det også interessant og til dels overraskende, at de ‘kulturkristne’ svensk-chilenerne tilsyneladende ikke i større omfang holder fast i kirkens rolle i forbindelse med jul, påske og overgangsriter, men at der i stedet har været et “socialt tryck som kan ha lett till att de avstått från religiösa ceremonier” (s. 232). Et sidste eksempel på noget, som i hvert fald overraskede mig, er, at selvom alle de 23 kvalitative interviews pegede på, at interviewpersoner havde haft større eller mindre kriser i forbindelse med migrationen, fandt Magdalena Nordin, at “[h]ypotesen att kriser i en migrantsituation innebär att individens religiösa tro ofta aktualiseras verkar alltså inte få något starkare stöd i intervjumaterialet” (s. 146), og at dette både gælder for dem, som er religiøse, og dem der ikke er det. Hermed småryster jorden vel under dem, der måtte hævde, at religion ikke er andet end kontingenshåndtering, kaosværn eller psykologisk førstehjælp.

Som det fremgår, er *Religiositet bland migranter* en spændende bog. Hvis jeg skulle komme med en kritisk bemærkning, skulle det imidlertid være, at Magdalena Nordin oftere, end hun gør, burde have rettet blikket bort fra det empiriske materiale og reflekteret over de konsekvenser, som hendes materiale har for det Berger-Luckmanske udgangspunkt, hun tager. Viser fx plausibilitetsstrukturerne sig ikke at spille en mindre rolle, end man skulle forvente? Synes religionens rolle som værn mod kaos ikke mindre, end man kunne forvente osv. Jeg er nemlig ikke sikker på, at den videnssociologiske teoriramme ville stå distancen.

Lene Maria van der Aa Kühle, adjunkt, ph.d.  
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

\* \* \* \* \*

Sune Auken, *Sagas Spejl. Mytologi, historie og kristendom hos N.F.S. Grundtvig*, Gyldendal, København 2005, 735 sider, 399 kr.

En række formuleringer fra Grundtvigs hånd er gået ind i dagligsproget, af og til uden viden om ophavsmand og kontekst. Det gælder fx det næsten ordsprogsagtige “Frihed for Loke såvel som for Thor”, hvormed i almindelighed er angivet en særlig stærk frihedsforpligtelse. Denne og flere andre mere eller mindre berømte sætninger er taget fra *Nordens Mythologi*, som udkom i 1832. Men som Sune Auken gør opmærksom på, er det fra en indledning, som ikke længere er indledning til noget, men som har fået selvstændig status, da ingen mere læser Grundtvig med henblik på en indføring i nordisk mytologi – stort set heller ikke Grundtvig-forskere, og da slet ikke religionshistorikere med interesse for, endsige speciale i, nordisk religion.

Det er Sune Aukens hensigt at forstå mere end indledningen – ikke kun indledningen til *Nordens Mythologi*, men Grundtvigs forhold til mytologien, dvs. stort set til nordisk mytologi og ikke mindst forholdet mellem indledningen og digtningen over mytologien, forstået som forholdet mellem en teoretisk tilgang, en prosaisk fremstilling

af mytologisk stof og en digterisk praksis med større eller mindre brug af mytologisk materiale. Auken vil tillige undersøge forholdet mellem mytologien (forstået som fremmed eller fortidig religion), historie og kristendom.

Det gør han ved at undersøge – først og fremmest, men ikke kun – de værker hos Grundtvig, der i særlig grad inddrager eller forarbejder mytologien. Bogen er inddelt i fire store dele, hvori særligt fem store værker analyseres. Det gælder *Nordens Mytologi* fra 1808, *Et Blad af Jyllands Rimkrønike* fra 1815, *Nyaars-Morgen* fra 1824, *Nordens Mythologi* fra 1832 og endelig *Christenhedens Syvstjerne* fra 1859. De tre førstnævnte analyseres i hver sin del, medens de to sidstnævnte samles i fjerde del. Ydermere, selv om det ikke angives så klart, er analysen af *Skribenten Nik. Fred. Sev. Grundtvigs litteraire Testamente* (1827) ganske væsentlig. Desuden omtales og delvis analyseres en meget stor mængde af Grundtvigs kolossale forfatterskab, oftest som optakt til analysen af et centralt værk. Endelig indledes afhandlingen (forsvaret som disputats juni 2005) med en næsten hundrede sider lang præsentation af synspunkt, gennemgang af forskning samt metodologiske overvejelser. Ud over et beundringsværdigt overblik over Grundtvigs eget forfatterskab viser Sune Auken stort og nøje kendskab til forskningen.

Metodisk angiver Auken sit arbejde som værkanalytisk og tilmed med bibeholdelse af det, han kalder “det lange stræk” (s. 82) i afhandlingen, dvs. en kronologi. Det indebærer det for Grundtvig-disputatser efterhånden typiske, at læserne skal igennem stort set hele Grundtvigs forfatterskab. Ud over værkanalysen inddrager Auken derfor også parafrasen, både for at skaffe oversigt og gennemskuelighed for læserne og fordi, som han rigtigt anfører, parafrasen i sig selv viser noget om forfatterens “fortolkningsgreb” og dermed noget om fortolkningens baggrund (s. 89 f). De tre centrale termer, jf. undertitlen, defineres ikke, men “afhandlingen i sig selv må gøre det ud for definitionen” (s. 12). Alligevel røber han, at han først og fremmest er interesseret i mytologien, men at han er klar over, at denne ikke lader sig isolere hverken fra kristendommen eller fra historieforståelsen.

Stærkest i afhandlingen står uden tvivl den næsten 100 sider lange analyse af *Nyaars-Morgen*, et af de vanskeligste og største (både i kvalitet og omfang) digte i dansk litteratur. Digtet er også typisk romantisk i sin insisteren på, at fortolkningen af Grundtvigs personlige historie og erfaring har almen gyldighed. Næsten lige så stærkt står analysen af *Et Blad af Jyllands Rimkrønike*. Også som en væsentlig gevinst for forståelsen af Grundtvigs forfatterskab finder jeg forsøget på at afklare forholdet mellem Grundtvigs myte/mytologi-teoretiske beskæftigelse og hans poetiske praksis. Det er Sune Aukens gennemgående tese, at der først med *Nordens Mythologi* fra 1832 kommer “ligeløb” mellem de to sider, og det bliver godtgjort i bogen. Der er næppe tvivl om, de ovennævnte analyser og gennemgange har højeste niveau.

Indvendinger kan dog også rejses. Jeg skal anføre to, nemlig en historisk og en teologisk. Helt ud i titlen inviteres vi med til overvejelser over historien, idet Saga, som Auken skriver, bliver “en art muse for Grundtvigs historiske arbejde” (s. 202). Og selv om Auken anfører mytologiens centrale placering, må man konstatere, at historien som historie netop kun dukker op præciserende, og at hovedvægten ligger på forholdet til mytologien; først afledt deraf inddrages forholdet mellem mytologi og kristendom. Auken er selvfølgelig klar over, at Grundtvig i løbet af 1810’erne når frem til historiens forrang for mytologien, dvs. indordner mytologien under historien (jf. s. 209); men alligevel får han aldrig, vel ikke mindst pga. afvisningen af at definere, arbejdet sig frem til en klar forståelse af Grundtvigs historiesyn, og navnlig får han ikke adskilt Grundtvigs

egen forståelse fra en mere adækvat forståelse. Ganske vist citerer Auken, "at Aandens løsen er Bedrifter" (jf. også citatet øverst s. 503); men at det skulle have videre implikationer for historiebegrebet og måske tilmed for mytologi-begrebet, angiver han ikke. Kort sagt: Grundtvig, som her følger Herder,<sup>1</sup> ser klart, at sandheden viser sig som handling og ikke kun som tanke, og at historien derfor får forrang for mytologien, fordi man heri forstår, ikke bare hvad mennesket har tænkt, men hvad det har tænkt så stærkt, at det kan handle derpå.

Den terminologiske uklarhed, Auken ikke bare accepterer, men dyrker, giver sig også udtryk i en påfaldende ulyst til at spørge etymologisk. Når han skriver om *Nordens Mythologi* 1832 og dets brug af mytologien som "Sindbilledsprog", er han optaget af at bestemme det i forhold til poesien. Men en tilbageoversættelse til tysk Sinn-Bild, ville have indfanget begrebets karakter af at skulle fastholde dobbeltheden i Sinn, både sansning og mening. Det kunne have modvirket den implicite tendens til at tolke mytologien hos Grundtvig ekspressivt som udtryk for folkeånder (jf. fx s. 489). Dette understreges, idet Auken intetsteds i sin lange analyse overhovedet reflekterer sidste led i titlen på *Nordens Mythologi*. "historisk-poetisk udviklet og oplyst" – der ellers er et omstridt spørgsmål. Men ét er Grundtvigs forståelse af historien teoretisk eller ideelt, noget helt andet er hans forhold i praksis. Jeg er simpelt hen ude af stand til at anerkende Grundtvig som rigtig historisk interesseret. Der mangler dialog – generelt – med de konkrete mennesker, og hans historieskrivning forbliver skematisk og blodfattig.<sup>2</sup>

Teologisk har jeg også visse indvendinger. Brugen af Karl Barths teologihistorie<sup>3</sup> leder helt forkert ind i et komplekst problem. Jeg skal kun anføre, at hele kompleksiteten omkring oplysning, kritik, bibelsyn, bekendelse, reaktion etc. ikke kommer til sin ret, ej heller forholdet mellem fornuft og åbenbaring, og slet ikke det også for Grundtvig brændende problem, hvordan man skal forstå historien som historie og kristendommen som historisk religion, inkl. Bibelen som et historisk skrift, uden at den historiske distance ophæver enhver gyldighedsprætention.

Denne manglende teologiske problembevidsthed viser sig hos Sune Auken som et problem i evnen til at distancere sig tilstrækkeligt fra Grundtvigs tekster. Fx s. 318 anfører Auken, at "Historien har en retning, der bestemmer dens årsager og virkninger, og menneskets indplacering i denne historie bestemmer dets livs karakter ...". Ifølge Auken, *ibid.*, betyder dette kun, at Grundtvig tænker historien "teleologisk". Dette skriger på udfoldelse: Hvad vil det sige? Teleologi lyder fint, men hos Grundtvig handler det om Forsynet – men Auken overvejer ikke, hvordan det skulle hænge sammen med en moderne (!?) historieforståelse.

Samme påfaldende ukritiske omgang med Grundtvigs selvforståelse bliver tydelig i afsnittet "Om Aabenbaring, Konst og Vidskab" (s. 319-26). Her tager Grundtvig teologisk tankegods som fx "naturlig åbenbaring" og vrider det under inspiration fra den tyske idealisme helt ud af led: Den naturlige åbenbaring har ikke noget med følelse og

<sup>1</sup> Når endelig Herder skal inddrages, er behandlingen af ham (s. 17-24) mildest talt stedmoderlig.

<sup>2</sup> Det kan være ubilligt i forhold til så stort et værk som Aukens (og menneskets almindelige begrænsning), men jeg savner *Kirken af levende stene. Den grundtvigske tradition i dansk kirkehistorieskrivning* Anis 1994, ikke mindst Jakob Ballings bidrag.

<sup>3</sup> *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (1947) er simpelt hen for egenartet til at kunne gælde som indføring.

fornuft at skaffe, men med indbildningskraften. Hvad skal det sige? Hvad betyder det, når Grundtvig skriver (cit. s. 325) om en “overnaturlig: *indskuet* Aabenbaring”? Uagtet sprogbrugen kan det vel kun betyde, at Grundtvig holder kristendommen uden for den almindelige kritik, for hvad betyder “overnaturlig”? Samme problem viser sig igen s. 526, hvor Auken skriver, at “Kristendommens billedsprog er rettet mod det evige liv, mytologiernes mod det timelige, og derfor har de stadig en funktion efter kristendommens komme.” Problemet er faktisk ikke alene, om det er en reel gengivelse af Grundtvig, men at Auken kan anføre det uden at forstå sætningens omfang: Kristendom og mytologi adskilles så totalt, at mytologi ikke længere er forbundet med religion.

Med én væsentlig undtagelse handler det ikke om manglende teologisk viden, men om manglende distance til Grundtvigs univers – et desværre hyppigt problem i Grundtvig-forskningen. Den just indikerede undtagelse fremgår af gennemgangen af *Christenhedens Syvstjerne*, et sted hvor Grundtvigs såkaldte “kirkelige anskuelse” (i.e. trosbekendelses-fundamentalisme) virkelig forvrider sagen. Her skriver Auken om latinermenigheden: “Lovordene om menigheden samler sig om, at den har ført troen videre”, og senere om romerkirken: “Det er et samlet angreb imod den for en herskesyg trang til at bestemme over troen ...” (s. 581). De to gange anførte “troen” har jeg understreget; det er en loyal gengivelse af Grundtvigs tekst, men det er misforstået: Grundtvig skriver *Troen* som et gammelt udtryk for det, vi i dag kalder trosbekendelsen (her Apostolicum). Latinermenigheden roses, modsat grækermenigheden, for at de har bibeholdt Apostolicum (*credo*), ikke for at holde fast ved “troen” i moderne betydning (som *fides*).

Som litteraturhistorisk værk holder Aukens disputats højt niveau, men emnets omfang taget i betragtning: Forholdet til kristendommen kunne have været egentlig kritisk, og ikke bare loyalt eksegetisk; og bogen indfrir ikke de forventninger, man måtte have i forhold til både titlens og indledningens løfte om historie. Alligevel: Gennemgangen af *Et Blad af Jyllands Rimkrønike* og af *Nyaars-Morgen* er hele bogen værd. Og manges moderne religionshistoriker kunne med fordel gå i skole her: Hvad skal vi egentlig med forne tiders religion og mytologi, når også sidste skrig i altfavnende teorier er løbet ud i sandet?

Johannes Adamsen, forskningslektor, ph.d.  
Afdeling for Systematisk Teologi, Aarhus Universitet

\* \* \* \*

Robert E. Buswell, ed., *Encyclopedia of Buddhism, Vol. 1-2*,  
MacMillan, New York 2003, 981 sider, \$265.

*Encyclopedia of Buddhism* er et ambitiøst værk i to bind på i alt 930 sider. 200 forskere er blevet samlet til at skrive de 470 artikler om buddhistisk teori, praksis, historie, arkitektur og kultur. En del af disse er kendt som buddhismeforskningens *grand old men* (Heinz Bechert, Robert Gimello, Luiz Gomez, Allan Grapard), en del er fra en nyere generation (Martin Baumann, Richard Jaffe, Todd Lewis, Kevin Trainor), og en hel række navne er spirende eller endnu ikke kendte forskere. Samtlige forfattere er præsenteret på syv sider med universitetstilknytning og artikelemner. Artiklerne er oplistet på otte sider, og andre otte sider giver en overskuelig, begrebsinddelt synopsis i

24 kategorier (art history, biographies, bodhisattvas ...) med en hel række underkategorier (Ajanta, arhat Images, Bamiyan ...). Samtlige artikler er forsynet med kort emne-relevant bibliografi, og bogen igennem er der anvendt foto (sort-hvid og farve), kort og skemaer.

En encyklopædi af en sådan kaliber vækker naturligvis visse forventninger. Men som chefredaktør Robert Buswell (der selv er mest kendt for sin forskning i koreansk zen-buddhisme) skriver i forordet, er 500.000 ord ikke nok til at yde retfærdighed til "the full panoply of Buddhist thought, practice, and culture within each major Asian tradition" (s. vii). Frem for at lade sig definere af og begrave sig i den mangfoldighed af kultur-, historie- og ikke mindst traditionsspecifikke forskelligheder har man valgt at fokusere på en bredere tematisk tilgang, der går på tværs af kulturelle afgrænsninger. Et sådant valg giver selvfølgelig en vis mangel i forhold til detaljerigdommens fordele. Der vil være doktrinære pointer og religiøse udtryksformer med speciel reference til denne og hin buddhistiske retning og kontekst, man forgæves vil lede efter. Det vil uden tvivl irritere forskere, studerende og måske ikke mindst "akademiske" buddhister med hang til kun at interessere sig for egne snævre felter. Er jeg, min retning, mit forskningsfelt nu repræsenteret korrekt? Hvorfor er ikke alle buddhistiske begreber forklaret på tibetansk, japansk, kinesisk etc.? En sådan satsning ville kræve mange flere bind, og sådanne informationer findes til dels i mere kontekstuel afgrænsede encyklopædier.

Herfra skal tilgangsvinklen hylde på det kraftigste som en tiltrængt indsats til at anskue buddhismen "fænomenologisk" på tværs af de skel, der naturligvis findes i den empiriske virkelighed. Et af formålene har været at integrere buddhismestudier i en mere bred forskning omkring religion og kultur, så også "Buddhist perspectives become mainstreamed in Western humanistic research" (s. viii). En sådan tilgang giver en rød tråd, der samler brudstykker fra mangfoldigheden til om ikke "en stor fortælling", så dog en insisteren på, at der er noget, vi som forskere nødvendigvis må karakterisere som fælles gods ("buddhisme") med fælles familielighedstræk, og som vi med god grund kan integrere i den bredere religionsvidenskabelige og humanistiske forskningstradition. Alt for ofte finder man buddhister og buddhismeforskere, der insisterer på ikke at være del af "alt det andet", som om deres tradition og studieobjekt var for ophøjet til sammenlignende studier. Denne dybest set essentialistiske (og ubuddhistiske?) attitude gøres der heldigvis op med i nærværende publikationer. Frem for at give 12 forskellige forklaringer på sekt-specifikke ideer, gives der i en kort, overskuelig artikel en præsentation af buddhistisk bevidsthed fra betinget oprindelse til *alayavijnana* og *tathagathagarbha* og til buddhistisk epistemologi. I en anden artikel gives en kortfattet oversigt over begrebet tro ("faith") inden for buddhismen med henvisninger til forskellige sproglige og filosofiske kontekster og med korte diskussioner af begrebets semantik.

I et tobindsværk som dette forekommer det mig, at de enkelte artikler på kort plads giver rigtig gode introduktioner til og forklaringer på buddhistiske begreber. Der er inkluderet det, man forventeligt vil kunne finde, og der er i forhold til mange andre, mere traditionelle tilgange interessante nye vinkler; "Buddhist influences on vernacular literature in Japan/Vietnam etc.", "Popular conceptions of Zen", "Biographies of eminent monks", "Buddhist philosophy of language", "Colonialism", "Printing technologies", "Etiquette", "Entertainment and performance", "Economics", "Hair", "Law", "Monastic militias", "Provincial temple system" og "Slavery". Når der medtages temaer fra felter som samfund, politik, kultur etc., afspejler det ikke blot værkets fænomenologiske interessesfære. Det er også et udtryk for moderne buddhisme-

forsknings bredere perspektiver, der inkluderer flere forskellige, faglige tilgangsvinkler til området. Encyklopædien fremstår da også i både emnevalg og i de enkelte artikler som en syntese af filosofiske, (kunst)historiske, religionsvidenskabelige, antropologiske og sociologiske betragtninger, der giver buddhismen som religion og som kulturelt fænomen den mangfoldighed og metodiske pluralisme, den fortjener.

Målgruppen defineres i forordet som den ikke-specialiserede læser – selvom “serious students of the tradition should find much of benefit” (s. vii). Ikke-specialisten er den, der er specialist på vietnamesisk rene lands-buddhisme, men som har huller i sin tibetologi. Det er religionshistorikeren, der har tidlig buddhistisk lære på faglig forsvarelig grund, men som kan nyde godt af kendskab til moderne buddhisme i dens mange udtryksformer. Det er religionsvidenskabsmanden og teologen, det er religionslæreren i gymnasiet og på seminariet, der har interesse i buddhismen, men som mangler en samlet fremstilling af specifikke og mere generelle temaer. Det er ikke mindst den studerende, der kan bruge encyklopædien som opslagsværk og som inspiration til egne opgaver inden for buddhisme, religion, kultur eller samfundsfag.

En samlet bedømmelse her fra vil være fem stupaer (ud af fem). Encyklopædien er anvendelig, overskuelig og en guldgrube for alle buddhisme- og religionsinteresserede.

*Jørn Borup, postdoc, ph.d.*

*Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

Ole Holten Pind, *Buddhismen. Tekster fra Theravada-Traditionen*, Systime, Århus 2005, 352 sider, 325 kr.

Foruden at være en af de få religionshistorikere herhjemme med dyb indsigt i klassisk buddhisme er Ole Holten Pind en internationalt anerkendt pali-forsker. Han har i mange år som ene mand været ansat på det ambitiøse projekt “A Critical Pali Dictionary”, der, indtil pengekassen for få år siden blev lukket i, var et mangeårigt og anerkendt dansk flagskib i den internationale buddhismeforskning.

Nærværende bog er også et ambitiøst projekt. Den sammensætter “et repræsentativt udvalg af den ældste buddhistiske litteratur”, og det omfatter tekster på pali, hvoraf hovedparten ikke før har været oversat til dansk. En sådan bedrift er naturligvis altid kærkommen for religionsforskere og -undervisere, der ikke selv er kyndige udi pali. Når der herhjemme er så få med kundskaber i pali, sanskrit og de forskellige, beslægtede dialekter, vil klassiske buddhistiske tekster i lærebøger og kompendier ofte cirkulere rundt som ukommenterede overleveringer fra forskellige (og i praksis ofte tilfældigt udvalgte) værker. Den såkaldte ‘Benarestale’, der, af forskellige årsager, med rette kan siges at være en obligatorisk læretæst, kender vi således fra forskellige bøger med samme oprindelse; typisk Christian Lindtners oversættelse i *Buddhismen – tanker og livsformer*, Gyldendal 1982), eller Frede Møller-Kristensens samling i *Tekster til buddhismen*, Gyldendal 1980, der i sig selv er baseret på tidligere oversættelser.

Når nye oversættelser til dansk ser dagens lys, vil der for almindelige brugere være en del lingvistiske detaljer, der sjældent vil have relevans i den almindelige undervisningsbrug. Der kan være en pointe i at oversætte *bhagavat* til “Den Velsignede”, ligesom der kan være det i at lade det stå i originalen. Der vil også være grammatiske



pointer, der kun har betydning for en ren sproganalytisk interesse, som man som religionsforsker sagtens kan overlade til specialisterne. Det forekommer at være tilfældet med forordets halvanden sides argumentation for, at “sandhed” i “de fire ædle sandheder” rettelig bør oversættes “realitet”. Som ‘sagen’ med en anden af de hjemlige forskere udi klassisk buddhisme, Christian Lindtner, for år tilbage viste, kan sproglige nuancer og nyformuleringer dog også være ganske væsentlige. Da Lindtner således i såvel introduktions- og brødtekst i Spektrums serie om verdensreligionerne insisterede på at knytte sine analyser omkring “arier” (pali: *ariya*) sammen med sine personlige revisionistiske overbevisninger, fremstod den tidlige buddhisme således i et helt nyt lys. En af dem, der med sproglig ekspertise kunne tilbagevise Lindtners ideer og tillige havde kapacitet til at diskutere indholdet og kvaliteten af de sproglige oversættelser, var netop Ole Holten Pind (se *Chaos* nr. 31). Pind fastholder også, at *ariya* ikke blot betegner sandhederne/realiteterne, men også den “ædle person”, der indser disse – dog uden i nærværende bog at diskutere Lindtners ariske religionsteori.

Lindtners to bøger, der blev tilbagekaldt fra forlaget, blev aldrig som planlagt skrevet om af nye forfattere. *Buddhismen. Tekster fra Theravada-Traditionen* må i dette lys ses som den rette arvtager til projektet om den tidlige buddhisme, og som en undervisningsbog til undervisning på højere niveauer end Esbens Andreasens fine og på sin vis beslægtede lærebog fra 2002 (*Buddhismen – introduktion, udbredelse og tekster til de første århundreder*, Gyldendal) – som Pind desuden leverede nye oversættelser til.

Bogen på 345 sider er inddelt i en teoretisk indføring og kontekstualisering (s. 13-61) samt i en hoveddel med de udvalgte tekster (s. 65-345). I førstnævnte får vi efter forordet en gennemgang af Tipitakas tilblivelse, dens sprog og indhold samt en kort præsentation af de udvalgte tekster. Denne del er meget værdifuld og sprogligt detaljeret, og den korte, encyklopædiske gennemgang af de enkelte tekster og kommentarerne til “kurvenes” struktur og relation giver både læseren en kort indføring i den tidlige buddhisme og et redskab til at læse teksterne med.

Tekstudvalget – hele 106 tekster – er en lang række af både kendte og helt nyoversatte tekster. Frem for at inddele dem efter længde, som i Tipitaka-‘originalen’, har forfatteren inddelt dem systematisk efter tema. Først tekster om Buddha; fødsel, afstamning, bortgang, oplysning, død samt de valfartssteder, Buddhas person senere blev objekt for. Dernæst kapitlet om *dhamma* (læren), som omhandler tekster om middelevenen, jeget, opståen i afhængighed (det, som man tidligere på dansk har oversat med ‘betinget samopståen’), *kamma*/genfødsel og meditation/nirvana. Kapitlet om sanghaen består af 23 “generelle” tekster og fire tekster om klosterdisciplinen. Endelig er der otte tekster fra de buddhistiske ‘genfødsels historier’, *Jataka*. Denne traditionelle opdeling i buddhismens tre skatte (Buddha, *dhamma* og sangha) vedbliver at blive den mest logiske og pædagogiske, og tekstudvalget hertil er både relevant og fyldestgørende. At tilføje postkanoniske tekster (som dels Milinda-panha, dels uddrag fra Dipa- og Mahavamsa) er ganske naturligt, dels pga. teksternes betydning (ovennævnte har fx kanonisk status i hhv. Burma og Sri Lanka), dels på grund af den teoretiske diskussion omkring kanoniske og apokryfe tekster, inddragelsen af disse kan lægge op til. At tilføje *Jataka*-tekster giver et godt, afbalancerende ‘folkeligt’ indtryk også af den tidlige buddhisme. Denne dimension synes i øvrigt at være et generelt kriterium for udvalget af teksterne generelt. Vi får præsenteret den ‘teoretiske’ buddhistiske filosofi, psykologi, antropologi, etik etc., og vi får præsenteret den levende buddhisme med dens magi, ritualer og antydninger af politiske og sociale forhold.

Som undervisningsbog til undervisning på religionsvidenskab har denne type bog naturligvis sine begrænsninger. En indføring i buddhisme er ikke kun et spørgsmål om klassiske tekster. De bør (som det her oftest også er tilfældet) akkompagneres af andre primær- og sekundærtekster, der kan sætte buddhismen ind i bredere historiske, kulturelle og generelt religionsvidenskabelige perspektiver. Man kunne naturligvis have foreslået forfatteren at komme mere ind på flere religionssociologiske diskussioner om religionens opståen og relevans i historie og nutid. Bedre er det dog at supplere med litteratur fra en især udenlandsk buddhismeforskning, der de sidste årtier har taget gevaldige spring, og som sætter denne bog i perspektiv.

*Buddhismen. Tekster fra Theravada-Traditionen* er et skatkammer for enhver buddhismeinteresseret. Den bør absolut stå på ethvert universitets- og gymnasiebibliotek og såmænd også på de folkebiblioteker, der endnu ikke har opbrugt budgettet til køb af pc-spil. Det er gedigen forskning, og der vil gå mange år, før en lignende bog på dansk vil se dagens lys. (Og hvis den skulle komme, må man ansøre forfatteren/redaktøren/forlaget til, i modsætning til nærværende bog, også at inkludere et stærkt savnet register og en mere udførlig litteraturliste).

*Jørn Borup, postdoc, ph.d.*

*Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

Pia Guldager Bilde & Jakob Munk Højte, eds., *Mennesker og guder ved Sortehavets kyster*,

Sortehavsstudier 2, Aarhus Universitetsforlag, Århus 2004, 115 sider, ill., 148 kr.

Nærværende publikation er 2. bind i serien om Sortehavsstudier, der udgives med støtte fra Danmarks Grundforskningscenter for Sortehavsstudier, oprettet i 2002. Bogen indeholder bidrag fra seminaret 'Mennesker og guder ved Sortehavets kyster', der fandt sted 29. november 2003, og som repræsenterede et dansk-russisk samarbejde mellem arkæologer, filologer og historikere. Den tværfaglige indsats skal roses for at indsætte det fremlagte kildemateriale i en større sammenhæng, der udnytter de mere specialiserede indsigter på tværs af de sædvanlige faggrænser. Når det er sagt, kunne man dog godt have ønsket sig en større indbyrdes koordination; men det skal jeg vende tilbage til.

Bogens redaktører lægger i indledningen op til, at de tværfaglige studier af oldtidens kulturmøde omkring Sortehavets kyster ikke mindst må påkalde sig interesse som eksempel på religion som "potentielt konfliktstof, når flere kulturer og etniske grupperinger kommer i kontakt med hinanden" (s. 5). Flere af bidragene forsøger da også på hver sin måde at vise, hvorledes de forskellige litterære og materielle kilder vidner om en blandingskultur, der ikke uden videre bekræfter den 'ideologiske' distinktion (såvel i den antikke selvforståelse som i senere forskning) mellem det genuint græske og det barbariske (ikke-græske). Her må man uvilkårligt spørge sig selv, om det anvendte religionsbegreb, der ikke nærmere defineres, på en meningsfuld måde kan trække på associationer til en moderne kontekst (jf. "dagens nyhedsstrøm", der bekræfter, at "religion er potentielt konfliktstof") og samtidig indfange det karakteristiske i den antikke sammenhæng. At der i de skriftlige kilder tegnes et tendentiøst billede af, hvor

forskellig den græske kultur er fra den 'barbariske', vidner ikke nødvendigvis om en religiøs konflikt, der er sammenlignelig med vore dages situation. Spørgsmålet er altså, om ikke bogen forsøger at gøre sig interessant på uholdbare præmisser. Dermed ikke sagt at bidragene er uinteressante, så langt fra endda. Netop forsøget på at se de kulturelle overleveringer fra mere end en faglig vinkel hæver studierne over detailundersøgelseernes snævre interessefelt.

Selvom den religionshistoriske dimension mangler som det perspektiv, der kunne have drøftet religionsbegrebet på et mere systematisk niveau, bidrager George Hinges artikel om de græsk-skythiske sjæleforestillinger på en glimrende måde til den overordnede forståelse af de forskellige, mere eller mindre synkretistiske (hvilket her blot vil sige 'sammenblandede') og esoteriske kultformer i området. Hinge drøfter på en nuanceret og problematiserende måde den gængse forestilling om en græsk-skythisk shamanisme og lægger, efter min mening med rette, vægten på den indflydelse, der kan konstateres fra pythagoræere og orfikere under inddragelse af de efterhånden berømte benplader fra Olbien, hvorfra den gådefulde indskrift "liv-død-liv-sandhed-Dionysos-orfikere" stammer. Hinge sammenligner fundet af disse benplader med guldplader fra forskellige egne af Grækenland, hvis orfiske herkomst, der efterhånden hersker enighed om. Således kan han med rette indsætte elementer fra det skythiske kultkompleks i en bakchisk-orfisk kontekst, der fortæller om initiationskulter og forestillinger om et 'efterliv' af en eller anden art. Hinges bidrag leverer en flot præsentation af de religionshistorisk interessante forestillinger, der danner ramme om den 'eskatologisk' orienterede kultvirksomhed i området. Ikke desto mindre kan visse fejl og unøjagtigheder konstateres undervejs, nogle mere graverende end andre. Kilderne tages uden videre til indtægt for konkrete instrukser til den afdøde, om hvorledes han eller hun skal gebærde sig efter døden, ligesom begrebet om 'sjælerejser' overtages uproblematisk fra en bestemt forskningsstradition, der dog ikke længere står uimodsagt. Dermed gentages en rekonstruktion af forestillinger om et liv efter døden, som først og fremmest er indlejret i en kristen fortolkningskontekst. Spørgsmålet er nemlig, i hvilken udstrækning grækerne før det 4. århundrede f. Kr. overhovedet havde et sjælebegreb, der er sammenligneligt med vores, og om ikke guldpladernes instrukser først og fremmest skal forstås som ritualforskrifter. Orfikerne udviklede ganske givet et begreb om sjælen (psyche), som senere kunne adopteres i forbindelse med kristne udødelighedsforestillinger, men da var der tale om en gudbilledlighed, der var grækerne ganske fremmed. Imidlertid tager Hinge udgangspunkt i den relativt sene orfiske beretning om titanernes drab på Dionysos-barnet for at kunne læse en forestilling om menneskets titaniske og dermed syndige, men dog udødelige, natur tilbage i guldpladernes kontekst, hvilket jeg som West finder højst tvivlsomt og i bedste fald anakronistisk (M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford: Clarendon Press, 1983, 98). En anden konsekvens af det begreb om 'efterlivet', som Hinge overtager, er, at de grotter, hvori Zalmoxis og Pythagoras ifølge legenderne skulle have været vendt tilbage fra døden, betegnes som "underjordiske snydekamre", for naturligvis var de ikke døde i virkeligheden (s. 23). Hvis pointen imidlertid er, at sådanne underverdensbesøg (*katabasis*) udgjorde en legendarisk model for guldpladernes instrukser, så er der snarere tale om en rituel imitation af døden end om forskrifter for et abstrakt efterliv, og så falder den trosorienterede rekonstruktion til jorden.

I småtingsafdelingen skal det nævnes, at Hinge kommer til at identificere en af de orfiske hovedguder som "Kronos, Tiden" (s. 21), hvilket er uheldigt, eftersom Zeus'

fader, Kronos, ganske vist spiller en vigtig rolle i Hesiods berømte theogoni, men bestemt ikke må forveksles med Chronos, den orfiske tidsgud. Noget andet er, at Achilleus betegnes som “en slags dødsgud i Skythien”, eftersom han blev borttrykket til øen Leuke. Når dette forbindes med Pindars omtale af ‘de saliges øer’, hvilket Hinge selv gør (s. 23), giver det vel ikke megen mening at betragte Achilleus som dødsgud. De borttrykkede heroer er lyksalige, fordi de undtagelsesvis er fritaget for døden. Det er meget sandsynligt, at dette motiv i det orfiske mytekompleks tages til indtægt for et rituelt opnået privilegium (før eller efter den fysiske død), som også Hinge er inde på, men det berettiger os ikke uden videre til at sammenblende disse esoteriske temaer med de arkaiske forestillinger om heroernes bortrykkelse.

Som nævnt kunne man (i det efterredaktionelle arbejde) have ønsket sig en større indbyrdes koordinering bidragene imellem. Således omtaler både Pia Guldager Bilde og Vladimir Stolba de litterære vidnesbyrd om et tempel for den tauriske Ifigenia (Agamemnons datter), identificeret som den lokale gudinde Parthenos (Jomfruen). Jeg anfægter i og for sig ikke den uoverensstemmelse, der består mellem Bildes afvisning af, at vi arkæologisk kan efterprøve hypotesen om et sådant tempels tilstedeværelse ved Kap Fiolent (s. 30), og Stolbas noget større tiltro til hypotesens holdbarhed (s. 54), men jeg efterlyser en præcisering af, hvad det egentlig er, der tales om: forestillinger eller rekonstruktionen af materielle forhold? Hvad forestillingskompleksets angår, er der ikke megen hjælp at hente i Hinges artikel, der ganske vist omtaler mytekomplekset omkring Ifigenia (s. 14), hvilket også bringes på bane hos Bilde (s. 29), men uden nogen tematisk sammenhæng med præsentationen hos Stolba (s. 53-59), der redegør for de forestillinger, der tilskrives den lokale Parthenos. På samme måde fremstår hans studie af Herakles (s. 59f) uden nogen direkte tematisk sammenhæng med Hinges omtale af samme (s. 19-22). Med andre ord: Vi bliver ikke i den forbindelse meget klogere på forholdet mellem de overordnede myterierelige forestillinger og de lokale varianter ved Sortehavet, hvilket ellers turde være et af bogens formål.

De største problemer har jeg imidlertid med Lise Hannestads bidrag, der analyserer, hvad hun betegner som ‘hverdagsguder’ ud fra fundet af terrakotta-figurer ved Sortehavet. Kommentarerne til de figurative fremstillinger er slet ikke uinteressante, men hæmmes betydeligt af, at figur-henvisninger i de fleste tilfælde er ukorrekte. På side 68 henvises til fig. 6, der angiveligt skulle forestille Demeter “som holder hænderne om brysterne”, men på fig. 6 finder vi fragmentet af kvindehoved, der omtales som et Afroditeprotom. (Den ‘brysthøldende’ Demeter har jeg ikke kunnet finde). På side 69 omtales “et mere fragmenteret” Afroditeprotom, hvor gudinden “holder et af sine attributter, en fugl/du, i den ene hånd”, men netop dette ses på fig. 5a, der i mine øjne ikke synes særligt fragmenteret. Dernæst henvises til fig. 7 og 8, “et par usædvanligt store og flotte *protomer*”, der ligeledes forestiller Afrodite, men nej, fig. 7 viser et lille fragment, der af billedteksten angives som en maske af den mandlige guddom Sabazios, mens fig. 8 forestiller en terrakottastatue af Pan. På side 69 henvises der desuden til fig. 7 som fragmentet af en bekranset, “skægget mandlig gud” (sic!), der “typemæssigt minder ... om en Dionysos”, “men da der i rummet er fundet en sortglaseret drikkeskål med en indridset dedikationsindskrift til guden Sabazios, en frugtbarhedsguddom, forestiller denne terrakotta snarere denne gud” (ibid.). Ja, men mig bekendt identificeres Sabazios generelt som den skythiske udgave af Dionysos, så hvori består forskellen? Endelig er der overensstemmelse mellem tekst og figur, hvad angår fig. 9, der hævdes at forestille Eros, men, som Hannestad gør opmærksom på, har det været diskuteret, hvor

præcist den skal tolkes. "Nogle forskere har foreslået Eros-Thanatos; mere sandsynlig er Rusjaevas kobling Eros-Iakchos" (s. 71). Noget argument præsenteres vi ikke for, ligesom det heller ikke oplyses, at Thanatos er døds gud, mens Iakchos fra klassisk tid optræder som navn for Dionysos.

Det afsluttende bidrag af Jakob Munk Højte om tempelstater i Pontos med inddragelse af den synkretistiske sammensmeltning af den persiske Ahura Mazda og den græske Zeus i udviklingen af en Zeus Stratios (Hærens Zeus) fra romersk kejsertid er interessant i sig selv og understreger i forlængelse af de foregående artikler det multikulturelle rum, som Sortehavsområdet udgjorde. Dette falder ikke mindst i tråd med Bildes understregning af, at de græske forfatteres (og senere forskeres) egen fremstilling af en kulturkamp mellem det genuint græske og det fremmede må nuanceres og korrigeres under henvisning til de materielle kilder, som vidner om udbredt påvirkning fra de omkringboende indoiranske stammer langt ind i grækernes 'egen' tradition. Således var det i højere grad askehøje end egentlige templer, der dominerede gudetilbedelsen ved Sortehavet. Men hvor efterlader det læseren med hensyn til et nærmere indblik i forholdet mellem kult og religiøse forestillinger, endsige i kulturmødets konfliktpotentiale? Her synes endnu at forestå en uløftet opgave for et fortsat tværfagligt samarbejde.

*Lars Albinus, lektor, ph.d.*

*Afdeling for Systematisk Teologi, Aarhus Universitet*