

ANMELDELSER

Bent Flemming Nielsen, *Genopførelser. Ritual, kommunikation og kirke*, Forlaget Anis, Frederiksberg 2004, 222 sider, 249 kr.

Dette er en usædvanlig anmeldelse alene af den grund, at det kun er det første af bogens tre kapitler, der her vil blive anmeldt. Skønt det fylder knap halvdelen af bogen, indebærer det i sagens natur en skævvridning. Tanken er imidlertid ikke her at levere en fyldestgørende anmeldelse, fordi det kun er værkets første kapitel, der har umiddelbar relevans for læsere af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*. I bogens andet og tredje kapitel beskæftiger Bent Flemming Nielsen (BFN) sig eksklusivt med teologiske overvejelser over Folkekirkens kommunikation og de homiletiske problemer, det rejser. Skævvridningen forstærkes yderligere af, at de sidste kapitler er langt de stærkeste i bogen. Det er tydeligt, at forfatteren her er hjemme i sit stof og dybt optaget af de kommunikative og homiletiske diskussioner, han refererer og deltager i. Det samme kan ikke siges om det indledende kapitel, som er præget af et langt mindre flydende sprog, og som efterlader læseren med et indtryk af, at de refererede positioner endnu ikke er kommet helt ind under huden. Anmeldelsen vil derfor fremstå mere kritisk, end en samlet anmeldelse af bogen ville gøre.

Efter en lang tradition for ritualteoretisk arbejde inden for religionsvidenskab, etnografi og antropologi begynder de ritualteoretiske indsigter at vinde indpas i den protestantisk-teologiske verden, som ellers har en endnu længere tradition for en skeptisk, endog fjendtlig indstilling til ritualernes plads og funktion i kristendommen. BFN forsøger at sætte sig ind i de afgørende teorier og lade dem få indflydelse på sit gudstjeneste- og prædikenssyn. Det arbejde må og skal gøres. Den teologiske tænkning kan ikke fortsat fornægte ritualers betydning for den kristne praksis i en indædt fokusering på 'ordet', som gør det alt for nemt at skabe et helle for kristendommen adskilt fra de andre ritualbaserede religioner, og som umuliggør en positiv inddragelse af ritualteori i overvejelserne over gudstjenestens virkemidler og tiltrækningskraft. Derfor vækker det opmærksomhed, når en teologisk bog lanceres som en ritualteoretisk tilgang til gudstjenesten.

Læseren må dog ikke lade sig forblænde af ritualteoriernes tilstedeværelse. De forskellige ritualteoretiske positioner skal forstås og have den indflydelse, de er berettiget til, så ritualteoretisk 'name-dropping' ikke bliver et skalkeskjul for i virkeligheden at fastholde tidligere positioner. Derfor kræver BFN's bog en grundig anmeldelse. Ikke alene er der tilsyneladende forståelsesmæssige problemer i særlig grad i synet på Roy A. Rappaport. Det er heller ikke efterfølgende klart, hvilken indflydelse de nye ritualteoretiske indsigter i virkeligheden får for synet på gudstjenesten og ikke mindst prædikenen.

Kapitlet om ritualteori falder i tre afsnit. Det første angår moderne ritualteori, hvor Victor Turner og Roy A. Rappaport beskrives med henvisninger til blandt andre Van Gennep og Robertson Smith. Det næste følger formelle praksis- og performanceteorier, hvor især Staal samt Humphrey & Laidlaw drøftes. Selv om sympatien for Staal og

Humphrey & Laidlaw er betydeligt større end for Rappaport, finder BFN ikke deres forslag dækkende og slutter med et afsnit om socialvidenskabeligt baserede ritualteorier med fokus på de Bourdieu-inspirerede Gunter Gebauer og Christoph Wulf. Det er hovedsageligt deres ritualforståelse, BFN ønsker at bygge videre på.

BFN gør indledningsvis rede for ritualteoriens begyndelse med Robertson Smith, men geråder allerede her i problemer, som afslører et alt for overfladisk kendskab til forskningstraditionen. Med ganske få linjers mellemrum betegnes samme ritualorienterede skole som henholdsvis "Myth and Ritual school" og "Myth and Rite School". At det er samme skole, der henvises til, er uden for enhver tvivl; men det er ikke desto mindre uheldigt med flere betegnelser for samme bevægelse uden forklaring. "Myth and Ritual School" fremstilles i konkurrence med den tyske, myteorienterede "religionsvidenskabelige skole" som kort efter fremstilles som "religionshistorikerne". BFN sigter selvsagt til den tyske Religionshistoriske Skole. Rudolf Otto præsenteres som en afgørende repræsentant, ligesom også Mircea Eliade fremhæves som en af skolens væsentligste repræsentanter. Til trods for, at begrebet slet ikke optræder i fremstillingen, må man formode, at BFN her tænker på den religionsfænomenologiske skole.

Efter denne lettere forvirrende gennemgang af ritualteoriens oprindelse redegøres for Victor Turners ritualteori og hans inspiration fra Van Gennep. Gennemgangen centrerer naturligt om overgangsritualers betydning og liminalfasens særlige kendetegn. Især lægges der dog vægt på den sene Turners forfatterskab, hvor han afslører en skepsis over for at transportere sine egne ritualteoretiske overvejelser direkte over på den moderne tids ritualer. Tvivlen udspringer af modsætningen mellem tvangen i oprindelige samfunds ritualer og modernitetens frivillighed i forhold til ritualer. Således kan BFN allerede hos Turner finde ansatsen til noget, som er en mærkesag for ham. BFN mener ikke, at man uden videre kan gøre samme ritualforståelse gældende i oprindelige samfund og i moderniteten, i mundtlig og i skriftlig kultur. På den måde adskiller han det skriftlige fra det rituelle og trækker dermed en skillelinje gennem Folkekirkens ritualer mellem selve ritualet og de tekster, der indgår i det, i stedet for at acceptere tekst og handlen som en helhed.

Temmelig uformidlet sker der et spring fra Turner til Rappaport, som blandt andet kritiseres for ikke at have samme blik som Turner for det problematiske i at generalisere ritualforståelse på tværs af oprindelige samfund og moderniteten. Rappaports ritualteori bygger ganske rigtigt som Turners på analyser af ritualer i oprindelige samfund; men som et vigtigt element forstår Rappaport i vidt omfang at give tilsvarende eksempler fra skriftreligionerne, fx det jødiske Shema og den romerske messe. Rappaports manglende vilje til at etablere en ritualteoretisk kløft mellem modernitet og oprindelige samfund kan derfor hænge sammen med, at hans teori er i stand til ikke blot at forholde sig til ritualer og ritualisering i førmoderne grupper, men også at indoptage skriftreligionernes mere komplekse ritualer, også i en hensyntagen til den anderledes kulturelle og sociale kontekst, de finder sted i.

Netop dette gør Rappaport interessant for ritualstudier af kristendommen, og derfor er det ærgerligt, at BFN alt for hurtigt får skubbet ham til side. Rappaport afvises grundlæggende, fordi BFN tilskriver ham en symbolsk ritualforståelse, hvor ritualer anses for at have en stærk symbolsk kommunikativ værdi og regnes for at være en formidling af en bagvedliggende myte. Det er en fejllæsning af Rappaport. Rappaport betoner tværtimod kraftigt, at ritualer netop har evne til at forsimple komplicerede

forhold og gøre det til en enten-eller situation, jf. BFN's egen Rappaport-inspirerede drøftelse af forholdet mellem det digitale og det analoge (s. 88-90). Dåben afhænger ikke af dåbsfølgets mere eller mindre dogmatisk korrekte tro, og ritualet formidler ikke nogen dåbsdogmatik eller dåbsmyte. Der er antydninger af det i ritualets tekster, og just her etableres muligheden for, at menigheden kan modtage en mere nuanceret meddelelse. Det betyder på ingen måde, at ritualet er uden kommunikativ værdi. Det meddeler netop dette væsentlige, at ritualdeltageren hører til kirken (den selvreferentielle meddelelse), og at hun hører til Kristus (den kanoniske meddelelse).

Som modpol til en symbolsk ritualforståelse fremhæver BFN Frits Staal, som anser ritualers mening for at være ren form. Ritualer er prælingvistiske og derfor intetsigende, fordi de som prælingvistiske handlinger ikke kan have til formål at kommunikere symbolske værdier. De tjener ikke noget formål ud over deres egen udførelse til punkt og prikke. Den position uddybes gennem inddragelse af Humphrey og Laidlaw, som betoner ritualet som en handling uden intentionalitet. Deltagerne overgiver sig selv til ritualet og genopfører det; og ritualet er derfor en handling uden mål og dermed uden mening.

Hvis ritualer var meningsløse og kun havde deres egen præcise overholdelse som mål, ville det være altafgørende, at de blev udført til punkt og prikke; men Rappaport viser netop det modsatte, og derfor ville det være oplagt at have inddraget hans nuancering af egen ritualdefinition. Rappaport fremhæver, at ritualer ikke nødvendigvis skal overholdes til punkt og prikke. Ritualer er i vidt omfang uforanderlige, men ikke fuldstændigt, og det er afgørende, fordi det giver plads til rituel nydannelse og videreudvikling. Nyt kan tilføjes, når blot stammen består. Ritualet er ikke meningsløs handling efter strengt fastsatte regler. Det kan rumme afvigelser og fornyelser, som følger tidens og betydningssystemets udvikling, så længe den kanoniske meddelelse stadig formidles. Fordi ritualet er meningsfuldt i sig selv, er det ikke fuldstændigt afhængigt af sin egen form. Et eksempel kunne være nadverritualet, som er genkendeligt fra konfession til konfession på trods af varierende rituelle forløb.

Selv om BFN ønsker at bygge videre på nogle af Staals og Humphrey & Laidlaws centrale indsigter, kan han dog ikke tilslutte sig den totale afvisning af ritualers mening. I stedet slutter han med socialvidenskabeligt baserede ritualteorier. Inspireret af Bourdieus habitus-begreb understreger Gebauer og Wulf, at subjektets magt over sig selv udgår fra kroppen og dermed samfundet. Mennesket er uundgæeligt del af samfundet, og det giver ritualer en vigtig social funktion, som Staal og Humphrey & Laidlaw ikke har blik for, og det gør deres ritualteori underkompleks. For BFN bliver ritualet en meningsløs genopførelse med en social funktion.

Med den opfattelse af ritualet reserverer BFN den religiøse mening til teksterne og kan derved fastholde en adskillelse af "ord" og ritual. Det er afgørende for de følgende kapitler om "kommunikation og kirke" og "prædiken – skrift og tale", hvor BFN fastholder et traditionelt luthersk syn på gudstjenesten. Man kan derfor få den tanke, at gudstjenestesynet har været afgørende for valget af ritualteori, frem for at en overbevisende ritualteori har fået indflydelse på gudstjenestesynet. Hos Rappaport kan ritualets sociale funktion og dets symbolske kommunikationsværdi ikke adskilles, fordi ritualets selvreferentielle og kanoniske meddelelse er interdependente. Med Rappaport kan adskillelsen af "ord" og ritual derfor ikke opretholdes, og det må føre til en nytænkning af gudstjenesten. Derfor er det ærgerligt, at BFN fejlagtigt og alt for hurtigt får

afvist Rappaport på baggrund af en mistolkning af ritualets symbolske kommunikationsværdi.

Der er et stærkt behov for at inddrage nyere ritualteorier i undersøgelser af den folkekirkelige gudstjeneste. Det er en forudsætning for fra teologisk og religionsvidenskabelig side at indgå i diskussioner med antropologiske og socialvidenskabelige undersøgelser af de kirkelige ritualers fortsatte tiltrækningskraft. Ligeledes vil nye teorier bringe nye indsigter om gudstjenestens og de kirkelige handlingers virkemidler og kommunikative værdier. Det forudsætter dog, at man tør tage de nye teories udfordring op og se på de kendte ritualer med deres øjne. Det mod mangler BFN, og det er en skam, for en grundlæggende ritualteoretisk undersøgelse af de kirkelige ritualer er efter hans bog stadig en mangelvare.

*Kirstine Helboe Pedersen, cand.theol.
Ålborggade 25, 1.th., 8000 Århus C*

* * * * *

Nytestamentlige apokryfer. Oversættelse, indledning og noter ved Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsen,
Det Danske Bibelselskab, København 2002, 569 sider, 400 kr.

Der er en stor interesse for oldkirkelige tekster i disse år. Den foreliggende oversættelse af et udvalg af de såkaldte nytestamentlige apokryfer falder som en naturlig forlængelse af forfatternes arbejde med de gammeltestamentlige apokryfer, som udkom i 1998, og den følger sig pænt til en række af nyoversættelser til dansk af andre vigtige tekster fra kirkens første århundreder, som har set dagens lys i de seneste år. At der for nogle af teksternes vedkommende i denne bog er et sammenfald med Søren Giversens *Oldkristne Tekster* III, er ikke at beklage. Tværtimod. Det er nemlig en gevinst for dem, som vil arbejde filologisk med originalteksterne, at der er mulighed for at konsultere forskellige oversættelser. Man får derved et inspirerende indblik i flere oversætteres tolkninger af teksterne, og dette kaster yderligere et mere nuanceret lys tilbage på originalsprogene. Samtidigt må man glæde sig over, at der selv i et lille sprogområde som det danske foregår et så betydningsfuldt filologisk arbejde med antikke tekster, at det udmønter sig i en flittig publiceren, og at flere af de samme tekster kan komme ud i forskellige oversættelser. Om man set fra et litterært synspunkt foretrækker én af de nævnte apokryf-oversættelser frem for den anden beror vel på en smagssag. Om oversættelserne i *Nytestamentlige apokryfer* gælder det i hvert fald, at de er særdeles vellykkede og frembyder fornøjelig læsning på et smukt og letflydende dansk. De længere af apokryferne, særligt evangelierne og apostelakterne, er historier, som i sig selv fremstår som litterære perler. Og da denne bog tillige er et stykke videnskab, har udgiverne ydermere begået det kunststykke – drevne eksegeter som de er – at oversætte på en sådan måde, at man ligefrem fornemmer noget af sprogtonen fra de græske og latinske originaltekster igennem den danske sætningsbygning.

Bogens indledning fra s. 9-20 falder i fem smådele, som tilsammen udgør en komprimeret og vel noget summarisk, men ikke desto mindre meget oplysende og præcis indføring i forskningen omkring de nytestamentlige apokryfer. Der gøres først rede for selve termen 'apokryf' og den varierende anvendelse af denne i forsknings-

traditionen. Dernæst beskrives vanskelighederne ved at afgrænse skriftgruppens omfang. Snarere end at fastlægge snævre kriterier for en sådan afgrænsning refererer forfatterne objektivt en række forskellige opfattelser, mest udførligt dog W. Schneemelchers fra *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Bd. I: "Nyttestamentlige apokryfer er skrifter, der er blevet til i de første århundreder i kirken historie, og som med hensyn til titel eller genre eller indhold har relation til nyttestamentlige skrifter" (udgiverens oversættelse). I det refererede værk regnes med fire hovedkategorier: (1) evangelier; (2) pseudepigrafiske breve; (3) apostelakter, og (4) apokalypter. Det er stort set også disse genrer, som udgiverne her har lagt til grund for udvalget i denne bog, idet der dog indledes med et lille udvalg af spredte, ikke-kanoniske Jesus-ord samt nogle evangeliefragmenter, der stammer fra papyrus-handskrifter. Men at selv disse anførte kategorier ikke er uproblematiske, påpeges i en yderligere oplysende diskussion om dels den tidsmæssige, dels den genremæssige afgrænsning, og det vises, hvor kompliceret og mangefacetteret arbejdet med apokryfe skrifter egentlig er.

Det tredje og største afsnit i indledningen omhandler de apokryfe skrifers værdi. Der gøres blandt andet rede for skrifternes betydning for kirkehistorien og ikke mindst deres betydning for belysningen af de kanoniske, nyttestamentlige skrifers virkningshistorie. I fjerde afsnit begrundes valget af tekster til denne udgivelse. Et væsentlig kriterium har været skrifternes ælde, idet udgiverne har tilstræbt frem for alt at fremlægge de ældste apokryfer. Endelig i femte og sidste afsnit oplyses der kort om værkets brug af sekundærlitteratur.

Ud over denne generelle indledning er hvert skrift forsynet med en indledning, hvori der gøres rede for blandt andet fundomstændigheder, indhold og særpræg, overlevering og virkningshistorie, fortolkningstraditioner, speciallitteratur til den pågældende apokryf, og hvad der er et stort gode: Der angives for hver enkelt tekst også, på grundlag af hvilken tekstudgave oversættelsen er foretaget; en kærkommen håndsregning til dem, som vil foretage sammenligninger med originalteksterne. Dertil kommer et glimrende fodnoteapparat til oversættelserne, hvori også berøres tekstkritiske problemer, for så vidt som disse har haft betydning for oversættelsen, men som for det meste består af oplysende realkommentarer eller referencer til de kanoniske skrifter.

Bogen er så bredt anlagt, at den vil kunne danne afsæt for studerende, som vil skrive speciale, lige så vel som den vil kunne bruges blandt lægfolk, f.eks. i studiekredse. Nogen blandt sidstnævnte grupper kunne nu indvende: "Der forekommer i bogen latinske titler på antikke skribenters værker, uden at disse titler er oversatte til dansk!" Ja, men der er ikke noget at gøre ved, at de pågældende værker nu engang traditionelt hedder sådan noget som *Refutatio omnium haeresium* eller *Excerpta ex scriptis Theodoti*. Det ville virke kunstlet og forfejlet, hvis man i et værk af denne standard oversatte sådanne titler, og det hører med til den ikke uoverkommelige udfordring til den, som vil anvende bogen, at skaffe sig oplysning om, hvad disse titler betyder, hvorefter man således beriget vil have haft en yderligere gevinst ved at stifte bekendtskab med dette studierelevante værk.

Denne udgivelse er en grundbog og en studiebog i allerbedste forstand. Man bliver særdeles godt orienteret i bredden såvel som i dybden om det vanskelige felt, som de apokryfe skrifter frembyder, og som man indtil nu har savnet en samlet indføring i på dansk. Når bogen har kunnet holdes på det omfang, som den har, og alligevel indeholde den overvældende informationsmængde, som der her er tale om, skyldes det den

gennemført praktiske brug af noter og litteraturhenvisninger, som gør, at man med denne bog som afsæt vil kunne springe mere ubesværet rundt i de apokryfe skrifers mærkelige og fascinerende verden.

Bogens udgivere anlægger ingen spektakulære, nybrydende teoretiske synspunkter på deres stof, hvilket i disse år nærmest må siges at virke som en befrielse. Derimod orienterer de loyalt og med stor indsigt i forskningshistorien og oversætter fremragende, således at man med denne redskabsorienterede bog føler sig tryk vel guidet igennem et ellers noget vildsomt fagområde. Der er med denne udgivelse fremlagt et solidt og særdeles brugbart bidrag til oldtidens kirkehistorie. Det skal også endelig understreges, at det fagfelt, som denne bog repræsenterer, rækker langt ind i middelalderens og nyere tids kirkehistorie såvel som i almen historie, da mange af de motiver, som apokryferne formidler, har sat sig spor langt op i tiden, ikke blot i billedkunst, men også i litteratur og folkløse.

En krakilsk anmelder ville da godt kunne påpege en korrekturfejl på dén og dén side i så omfangsrig en bog, men det er jo uinteressant, da de er meget spredte og ikke nær så graverende som i så mange andre PC-tekstbehandlingsbaserede publikationer i vor tid. Sådanne små skønhedsfejl kan desuden rettes i de kommende oplag, som der givetvis må blive tale om for Nytestamentlige apokryfers vedkommende. En stor og bred målgruppe vil nemlig i mange år fremover kunne drage nytte af dette værk.

Svend Erik Mathiassen, studielektor, cand.mag.

Afdeling for Kirkehistorie og Praktisk Teologi, Aarhus Universitet

* * * * *

Heike Peter, *Götter auf Erden. Hethitische Rituale aus Sicht historischer Religionsanthropologie*,

Lund Studies in African and Asian Religions, Vol. 14, Almqvist og Wiksell International, Stockholm 2004, 288 sider.

Mange ting bliver sat i spil med dette arbejde, der forsvaredes for den filosofiske doktorgrad i Lund maj 2004. Det empiriske felt er udvalgte hittitiske (anatolske) ritualtekster (betegnet som CTH 404; 406; 446). De findes oversat og kommenteret i afhandlingens kap. 4, s. 150-267. Hittitologien og de religionshistoriske fremstillinger, der findes inden for denne forskningsretning, præsenteres selektivt i kap. 3, s. 79-150. Afhandlingens metodiske platform, der tager sit udgangspunkt i Bourdieus praksisteori, fremstilles i kap. 2, s. 47-79. Et af hovedformålene med arbejdet er at etablere en ny tilgang til det hittitiske materiale i form af en historisk religionsantropologi.

Udgangspunktet er et ubehag ved tingenes tilstand i udforskningen af religion i hittitologien. S. 48 anfører Peter:

In meinen Versuchen, hethitische Rituale, Teile hethitischer Religion oder Hethiter zu verstehen und in der Unzufriedenheit mit dem, was ich an Erklärungen und Deutungen in der Literatur und im Unterricht fand, gelangte ich in den unterschiedlichen Arbeitsstadien immer wieder zu den Theorien und der Denkweise Pierre Bourdieus, vor allem seiner Praxistheorie.

Samtidig vil forfatteren, at forestillinger om den kosmiske gudeverden opgives og at teksterne skal forstås og tolkes således, at gud og menneske faktisk omgås på et jordisk plan (s. 267). Forfatteren opfatter afhandlingen som (s. 13) et bidrag til den generelle religionsvidenskab. Den 'historiske religionsantropologi' skal gå stik imod den gængse religionsforståelse og lade mennesket komme i centrum, også i ritualanalyserne, hævder Peter (s. 33f). Derfor bliver fokus i ritualanalyserne den religiøse praksis (s. 35), idet de religiøse tekster ikke i sig selv giver anledning til at skitsere en eventuel forestillingsverden. Peter analyserer ritualerne som "ritualisiertes Handeln als eine soziale Aktion" (s. 74) og refererer i denne sammenhæng til Cathrine Bells treleddede strategi (s. 76f). Det er med Bourdieus praxeologi og Bells ritualteori, at Peter vil gennemføre analyser af de tre hittitiske ritualer med opmærksomhed på relationen 'guddom-menneske' og eventuelle hierarkiseringer i teksten. Hittitterne, mener Peter (s. 39), har praktiseret en religion uden nødvendigvis at have en 'barnetro'.

Målet med afhandlingen er "kein reiner Diskurs über Theorien", men selve ritualanalysen med Bourdieus teori som "Denkmodell" eller som en metateori (s. 70). Peter udfolder Bourdieus strategi. Det drejer sig om begrebet "Spiel": At man som agerende menneske deltager i et spil, og at alle deltagerne i dette spil skal have en tro, en 'doxa' på spillet, som de investerer med en 'kapital'. Ligeledes udfoldes 'Habitus'-begrebet (s. 62f).

Det er af indlysende grunde ganske vanskeligt at gennemføre en analyse af det hittitiske materiale med henblik på en afkodning af det omtalte; for hvordan aflæses den praktiske dimension? Hvordan afkodes retning, rytme, tempo? Det gives der ikke i bogen noget svar på; men man kan i gennemgangene af ritualerne få en fornemmelse af forfatterens strategi. Skiftende rytme i ritualerne aflæses ved analyse af verbalbrug. Anvendelse af iterative verber betyder, at handlingen intensiveres (s. 185). Det lyder både klassisk og tilforladeligt, men svarer vel blot ikke til det teoretiske grundlag, forfatteren har etableret. For dette er netop udtryk for en konstruktion og en rekonstruktion af en kontekst for ritualen. Og det er dette, forfatteren vil undgå (s. 69). Og det er da for resten ikke givet, at redundans i ritualteksten betyder fysisk gentagelse i den rituelle praksis.

Teksterne er hentet fra en gruppe af såkaldte besværgelsestekster. Selektionen er foretaget ud fra ideen om et eksemplarisk udvalg af tekster til belysning af den opridsede teori, og det er vanskeligt at indvende noget mod dette synspunkt. Men alle de tre kendte ritualtekster findes publiceret i standardiserede gengivelser. Heike Peter relaterer på intet tidspunkt sin egen oversættelse til disse standarder, der trods alt er dem, andre hittitologer anvender. Derfor er det også vanskeligt at kreditere forfatteren for hendes oversættelse, det gælder fx hendes insistens på 'den mørke jord' frem for tidligere tiders 'underverdenen' og fastholdelsen af ANNUNAGE-guderne i sin oversættelse frem for 'underverdensguder' i gængse oversættelser. Det er heller ikke muligt at se anvendelsen af Bourdieus og Bells teorier i hendes egen tolkning af ritualerne. Man skal frem til s. 261 i analysen, der er påbegyndt s. 150, før deres navne nævnes. Og interpretationen af det tredje ritual "Når man renses et hus", er det eneste sted, hvor Peter udformer en model, der kunne opfattes som et resultat af hendes nye læsning, jf. Appendix 1. Tidligere forskning har overbetonet den kosmiske gudeverden på bekostning af mennesket (s. 267); men man savner en klarere afstandtagen til og eksempler fra den klassiske fejltolkning og læsning af ritualerne i afhandlingen.

Er Peters afkodning af disse ritualtekster rimelig? Hvordan er det muligt at afkode teksternes intenderede mening? Er denne læsning ikke blot endnu en konstruktion, selvom mennesket er blevet befriet fra et guddommeligt åg? Sat på spidsen kunne man spørge om, hvad der så egentlig konstituerede religiøse tekster, hvis ikke relationen gud-menneske i en eller anden forstand?

Heike Peter (s. 17f) fremhæver flere gange i sin bog den svenske historiker Eva Österberg, der bl.a. har arbejdet med historiens nytte og med, hvordan vi bruger historien. Peter har arvet denne opmærksomhed. Hun har i en artikel fra 1998, "I gudarnes sällskap. Hettitiskt gudabruk och polyteismebegreppet", skrevet, at hun som analytiker går ind i ritualer. Hun vil dermed nå det fortidige menneske, som det står dér i færd med at rense sit hus eller med at udføre en anden rituel aktivitet. Men selvom man betragter ritualer som et aktivt rollespil, hvordan opøver man som fortolker denne kompetence, denne 'fornemmelse' for hittitiske ritualer? Er dette at yde det hittitiske materiale ret; er det sådan man fremstiller den hittitiske religion? Eller har vi slet ikke behov for dette længere? Skal vi lade dem være i fred og selv bakse med at få guderne ned til sig? Det er ærlig talt lidt af et spørgsmål. Eller det er hele fortolkningens problem.

*Pernille Carstens, forskningslektor, ph.d.
Afdeling for Gammel og Ny Testamente, Aarhus Universitet*

* * * * *

René Falkenberg & Anders-Christian Jacobsen, eds., *Perspektiver på Origenes' Contra Celsum*, Antikken og Kristendommen 1, Forlaget Anis, Frederiksberg 2004, 165 sider, 175 kr.

Bogen er første bind i en ny skriftserie, som er knyttet til forskerseminaret Antikken og Kristendommen ved Det teologiske Fakultet, Aarhus Universitet. Seminaret er indtil 2007 involveret i projektet Jøder, Kristne og Hedninger i Antikken – Kritik og Apologetik, og under den overskrift har deltagerne i fællesskab studeret Origenes' *Contra Celsum*. Bidragene stammer fra dette arbejde.

Indledningsvis introducerer Anders-Christian Jacobsen både den apologetiske genre (s. 13-26) og debattanterne Origenes og Kelsos (s. 27-48). Præsentationen af apologetikken bærer titlen 'Apologetik – et forsøg på en definition'. Forsøget har en fænomenologisk og historisk del. Fænomenologisk er apologetik en forklaring på og et forsvar af anskuelser og forestillinger på foranledning af en udefra kommende kritik (s. 14). I den sammenhæng skelnes mellem apologetisk diskurs og apologetisk genre, da apologetiske ytringer ikke nødvendigvis indgår i apologier. Men det er påfaldende, at forfatteren ikke finder grund til at opretholde sondringen i sin historiske undersøgelse (s. 15). Af den grund findes der apologetik hos næsten alle antikke grupper: fra Sokrates' apologi i det klassiske Grækenland over jødisk, kristen og hedensk apologetik i antikken. Sammen med den følgende fine præsentation af Kelsos' og Origenes' liv og værk indføres her i antologiens tekst og tema.

Redaktørens definitoriske overvejelser står i et ikke nærmere bestemt forhold til Anders Klostergaard Petersens artikel om apologetik som genrebetegnelse og *Contra Celsum* som apologi (s. 49-68). Det havde både her og i resten af bogen været en

gevinst, hvis man havde klargjort ligheder og forskelle mellem forfatternes opfattelser. AKP's bidrag består i en genreteoretisk del og i en såkaldt lapidarisk undersøgelse af *Contra Celsums* formale og indholdsmæssige forhold til den apologetiske genre. Konklusionen lyder, at Origenes' skrift er genretypisk, eftersom det inddrager typiske motiver; men det er tillige genrespecifikt, fordi det i modsætning til andre apologier ikke foregiver at være et partsindlæg i en retssag.

Henrik Pontoppidan Thyssen undersøger Origenes' forhold til den platoniske filosofi i *Contra Celsum* (s. 69-88). Det sker i vid udstrækning i en diskussion med Hal Kochs disputats fra 1932. Det er bemærkelsesværdigt, at debatten foregår som blandt datidige. HPT tænker ikke anderledes om litterær afhængighed og intertekstualitet, end Hal Koch gjorde. Kun nævnes det, at Origenes' kristendom allerede i udgangspunktet var påvirket af platoniske traditioner fra den hellenistiske jødedomms filosofi (s. 82f). Bl.a. af den grund konkluderes det i modsætning til Hal Koch, at Origenes' system ikke kan karakteriseres som platonisk, om end det er påvirket af platonismen. Origenes nedtoner desuden relationen til filosofien i *Contra Celsum*, fordi skriftet er rettet til filosofisk uskoledede kristne. Af den grund kan skriftet ikke sige noget absolut om Origenes' forhold til den platoniske filosofi.

Herefter følger Aage Pilgaard's fremstilling af Origenes' syn på kristendommens placering mellem jødisk og græsk tradition (s. 89-102). Ifølge AaP fremstiller Origenes Kristus som den jødiske traditions videreførelse og overbydelse. Samtidig er kristendommen det sande udtryk for den græske kundskab. Årsagen til denne dobbelte traditionsforbindelse er, at Gud, skaberen, ifølge Origenes er ophav til såvel den jødiske åbenbaring som den græske filosofi. Kristus er derfor i kontinuitet med begge. Modsat Pontoppidan Thyssen, men vistnok samstemmende med de andre forfattere, mener AaP, at Origenes' læsere har været filosofisk oplyste. Kun derfor havde de behov for argumentationen for kristendommens intellektuelle lødighed.

Kasper Bro Larsens artikel ligger i forlængelse af det foregående og viser, hvorledes Origenes præsenterer kristendommen som den ypperste visdom (s. 103-15). Men udover sin positive argumentation benytter Origenes ifølge KBL også en negativ strategi. På grundlag af Paulus' argumentation i 1 Kor 1-3 kan Origenes nemlig hævde, at den kristne visdom er utilgængelig for kristendommens modstandere. Modsat Paulus kan Origenes dog ikke placere den kristne visdom og den verdslige filosofi i en eksklusiv dualistisk relation. I så fald ville han afskære den intellektuelle elite fra kristendommen. I stedet opfatter han den græske filosofi som et forstadium til kristendommen, så de oplyste kristne både kan være filosofisk skoledede og have en esoterisk erkendelse gennem Kristus' åbenbaring. At denne argumentation er en transformation af den paulinske forestilling om en kristen mod-visdom er en fin og interessant pointe.

Diskussionen i *Contra Celsum* retter sig naturligt nok på en række punkter mod bibelfortolkning. Kelsos kritiserer de simple og usandsynlige bibelske fortællinger, mens Origenes ifølge Jesper Hyldahl (s. 117-28) forsvarer Bibelens umiddelbare mening og tillige hævder, at den har en dybere filosofisk sandhed. Det bogstavelige niveau er henvendt til enfoldige kristne, mens det åndelige plan afdækkes af lærde læsere ved allegorisk læsning.

Blandt Kelsos' anklager mod kristendommen optræder påstanden om umoral. I den forbindelse deler Origenes og Kelsos ifølge Niels Willert (s. 129-49) den grundlæggende platoniske præmis, at sand erkendelse medfører moralsk optræden (s. 134). NW viser, at Origenes' svar er sammenhængende med hans teologiske system. Origenes

ser nemlig primært kristendommen som en pædagogisk proces, hvor Jesus som den inkarnerede guddommelige logos er opdrager og dannelsesideal for menneskeheden. Gennem en stadig større identifikation med denne logos føres de kristne tilbage til en oprindelig åndelig tilstand før faldet. Etikken er derfor en integreret del af Origenes' system, og de kristnes etiske overlegenhed er tilsvarende et forsvar kristendommens sandhed.

Vælger man at udgive artikler fra et uafsluttet forskningsprojekt, løber man den risiko, at publikationerne får karakter af arbejdsrapporter. Den fare undgår denne artikelsamling ikke. Uanset de fine observationer, man finder i flere af bidragene, forekommer de fleste som skridt på vejen mod et endnu uopnået resultat. Derfor byder de ikke på egentlige erkendelsesgevinster, men leverer til gengæld glimrende indføringer i forskellige sider af Origenes' apologetik. Det har også sin ret.

Jesper Tang Nielsen, adjunkt

Afdeling for Bibelsk Eksegesi, Københavns Universitet

* * * * *

Mads Lidegaard, *Hvad troede de på? Religiøse tanker i oldtid og vikingetid*, Gyldendal, København 2004, 214 sider, 269 kr.

Mads Lidegaards ny bog behandler, som undertitlen siger, religiøse tanker i Norden i oldtid og vikingetid. Set som et forskningsbidrag er der ikke så meget nyt at hente. Første del er mestendels en gennemgang af arkæologiske og tekstlige belæg for forskellige former for hedenskab, og tolkningerne er, i hvert fald på et overordnet plan, ikke opsigtsvækkende. Modergudinden står i centrum i denne del, og belæggene er ikke anderledes end i så megen ældre religionshistorie, der tolker enhver form for frugtbarhedsreligion som udtryk for en gudindedyrkelse. I baggrunden lurer formentlig Bachhofens teorier fra det 19. årh. om matriarkatet som noget, der med nødvendighed må være gået forud for patriarkatet og den dermed følgende dyrkelse af en række mandlige guder. Det kan naturligvis ikke afvises; men der er på den anden side heller ikke noget, der tvinger en til at antage en sådan udvikling – heller ikke i Norden. De almindelige arkæologiske fund er flere steder suppleret med tolkninger af materiale, som forfatteren selv har samlet, og i den forstand er der da nye og ganske interessante oplysninger.

I afsnittet om aseguderne er det ligeledes gammel (sine steder forældet) viden, der formidles. Således får vi gentaget den gamle sang om, at aseguderne var 'nye', medens vaneguderne var 'gamle' (s. 98), og at der i det hele taget var tale om to forskellige religioner i vikingetiden, nemlig den gamle tro på 'jordgudinden' og overklassens asatro. At der har været forskelle i opfattelsen hos de forskellige klasser i samfundet er troligt nok; men forfatteren gør intet for at analysere de relationer, der naturligvis har været, og som givetvis har bundet det hele sammen for at samfundet overhovedet skulle kunne overleve.

Det 'nye' i Mads Lidegaards opfattelse, som han i øvrigt har bearbejdet flere gange i tidligere publikationer, er, at han argumenterer for, at den måde, man i de fleste kilder om kristningen bruger 'kristen' på, i virkeligheden skal forstås som 'katolsk'. Med andre ord var det religionsskifte, der fandt sted i Norden fra Harald Blåtands om-

vendelse til kirkens totale dominans i hele Norden, ikke en overgang til kristendommen, men derimod til katolicismen. Inden da var nordboerne ikke hedninge, men derimod arianere og påvirket af en irokeltisk form for kristendom.

Teorien forekommer ikke sandsynlig. Kildesituationen vedr. det førkristne er ganske vist på mange måder problematisk; men det er at spænde buen alt for hårdt at forestille sig, at der ikke ville være mere direkte kildeudsagn, der kunne belyse en sådan ikke-katolsk kristendom. Samtidig er det også markant, at Lidegaard ikke finder det umagen værd at diskutere alle de kilder, der eksplicit taler om en egentlig hedenskab i løbet af vikingetiden. Selv om det meste materiale stammer fra Island og er på en betydelig tidsmæssig afstand af den hedenske periode, forekommer det således typisk for bogens stil, at sagamaterialet rigtignok inddrages, når det (ofte noget søgt) kan støtte forfatterens synspunkter (fx s. 163f), medens det betragtelige antal passager, der omtaler de hedenske guder og den hedenske kult i sagaerne, slet ikke inddrages. Det er som sagt karakteristisk for bogens stil, at den er meget lidt diskuterende, og alene af den grund er det naturligvis også forkert at vurdere den som et forskningsbidrag. På den anden side forekommer det alligevel problematisk, at man selv i en populær fremstilling argumenterer for en teori uden overhovedet at inddrage modpartens (og i dette tilfælde stort set den samlede forskningsverdens) synspunkter.

Når det er sagt, skal det også fastslås, at der bestemt også er fornuftige synspunkter i bogen. Bl.a. er det givetvis rigtigt, at der har været en tendens til i forskningen at skelne alt for rigtigt mellem kristent og hedensk. Der har givetvis i en stor del af vikingetiden været tale om en form for synkretisme på både det kollektive og det individuelle plan, sådan som forfatteren gør opmærksom på (s. 10). Der er heller ingen tvivl om, at den 'træghed', der gør sig gældende, når det drejer sig om religiøse forestillingers udvikling, har været undervurderet. Men disse fornuftige betragtninger forekommer ikke at være gennemreflekterede og er således symptomatiske for bogen i det hele taget. Der mangler i det hele taget klarhed og vel også en afsluttende bearbejdning, som fx når det på side 105 i billedteksten siges, at "Nordboerne havde ingen forståelse for kirkens idealer om kyskhed, men betragtede kønslivet som en naturlig del af livet", medens der umiddelbart ovenfor siges, at nordboerne havde en om muligt endnu strengere moral end kirkens (også i kønsmæssig henseende). På samme måde forekommer der også faktuelle fejl (ud over hvad der måtte være i referater af kilder, som der ikke henvises til på nogen præcis og dermed kontrollerbar måde), fx når det hævdes, at Tacitus ikke nævner mandlige guder (s. 95), eller når de episke digte *Widsith* og *Beowulf* omtales som de ældste norrøne kvad, vi kender (de kan hverken tidsligt eller geografisk kaldes norrøne).

Alt i alt er der tale om en bog, der på den ene side henvender sig til den forud-sætningsløse læser, i og med der ikke er meget nyt, og på den anden side lader denne læser i stikken ved ikke at redegøre for de problemer, der er til stede i forbindelse med de fremsatte teorier. En sober diskussion af omfanget af kristendom, der eksisterede i Norden forud for Harald Blåtand, ville helt sikkert være et tiltrængt bidrag i den nordiske religionshistorie. Men det er ikke, hvad bogen her giver.

*Jens Peter Schjødt, lektor, dr.phil.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

Malene Grøndahl, Torben Rugberg Rasmussen & Kirstine Sinclair, *Hizb ut-Tahrir i Danmark – Farlig fundamentalisme eller uskyldigt ungdomsoprør?*, Aarhus Universitetsforlag, Århus 2003, 272 sider, 248 kr.

Den foreliggende bog blev udgivet i kølvandet på den betydelige opsigt i medier og blandt politikere om den muslimske organisation *Hizb ut-Tahrir* (*Hizb at-Tahrir, Befrielsespartiet*). Offentlighedens opmærksomhed blev rettet mod Hizb ut-Tahrir efter dens stormøder fra 1999 og frem og i forbindelse med retssagen mod den danske talsmand Fadi Abdullatif efter de antisemitiske udtalelser på partiets hjemmeside, og der skal ikke herske nogen tvivl om vigtigheden af studier af partiet, der med enkelte undtagelser er underbelyst i forskningen.

Bogen er baseret på cand.mag. Kirstine Sinclairs specialeafhandling, der er blevet bearbejdet og udvidet af journalist Malene Grøndahl og (for en mindre del) af cand.mag. Torben Rugberg Rasmussen. Den er tydeligvis tænkt som en populær fremstilling og er fx ikke 'tynget' af et noteapparat. Hovedformålet fremgår allerede af den sært naive undertitel (*Farlig fundamentalisme eller uskyldigt ungdomsoprør?*): Er der belæg for den bekymring eller ligefrem frygt, partiet har fremkaldt? Er der grundlag for ønsket om et forbud som i Tyskland? Hermed får bogen den karakter af debatindlæg, der afspejles i dens opbygning, i mange af de løbende kommentarer og i poppet-polemiske kapiteloverskrifter som "Hizb ut-Tahrir i Danmark: Dæmoner i Dannevang". Den indeholder en indledning og tolv kapitler, der behandler partiet i Danmark, dets historie, ideologi og selvforståelse, partiet i Vesteuropa og Centralasien, synet på partiet blandt danske muslimer og i medierne, spørgsmålet om sprogbrug og identitet, perspektiver til andre amerikanske og britiske grupper og endelig spørgsmålet om et muligt forbud samt en række konklusioner.

Generelt kommer bogens polemiske præg bl.a. til udtryk i en række meget ladede og ikke lige velunderbyggede bemærkninger. Det hedder fx (s. 16), at den islamistiske, pakistanske bevægelse "Minhaj ul-Qur'ân på et vist tidspunkt havde fået rollen som syndebug og islamisk trusselsbillede". Et noget mærkværdigt synspunkt, da der var al mulig grund til at rette en skarp kritik mod bevægelsen, hvis synspunkter bestemte ikke er forenelige med en vestlig forståelse af demokrati og menneskerettigheder. I forbindelse med omtalen af DR-programmet "Jihad.dk" (sendt første gang d. 22. maj 2002), hører vi (s. 160) om den iransk-født Nahid Riazi, at hun "er kendt for at have et mildest talt anstrengt forhold til enhver form for politisk islam". Et problem for forfatterne, åbenbart, men temmelig irrelevant, da hun var inddraget for at fortælle om sine ubehagelige oplevelser med folk inden for eller i miljøet omkring Hizb ut-Tahrir.

I bogens indledning og i første kapitel præsenteres nogle overordnede betragtninger om Hizb ut-Tahrir i Danmark. Forfatterne vurderer rammende, at partiet ikke alene kan betragtes som bestående af "sølle og resourcesvage utilpassede, men højtråbende unge" (s. 15), da medlemsskaren omfatter veluddannede unge af dansk og udenlandsk etnisk herkomst. De afviser hermed, at partiets rekrutteringsgrundlag skulle forsvinde i tilfælde af en bedre integration, og det hedder, at partiet "må siges at have betydelig indflydelse på visse dele af det muslimske miljø i Danmark" (s. 16). Forfatterne angiver antallet af egentlige medlemmer til så få som 50, måske lidt flere (s. 16, 29), antallet af sympatisører til ca. 300 (s. 31), mens det største af stormøderne tiltrak ca. 1000 interesserede (s. 116).

Kapitlerne om Hizb ut-Tahrirs historie og ideologi er udmærkede, men vel kortfattede (ca. 40 sider), da disse aspekter er helt afgørende for en forståelse af partiet i Danmark (som forfatterne også konstaterer s. 41) og generelt for en afklaring af dets ret unikke position blandt islamistiske grupper og bevægelser. Der trækkes her kraftigt på Suha Taji-Farouki, *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*, Grey Seal, London, 1996. I begyndelsen af 1950'erne var palæstinenserens Taqī ad-Dīn an-Nabhānī (1909-1977) hovedkraften bag dannelsen af Hizb ut-Tahrir. Partiet blev aldrig anerkendt af de jordanske myndigheder, men fortsatte sine aktiviteter og fik tidligt afdelinger i bl.a. Syrien og Libanon. Partiets mål var gendannelsen af det islamiske kalifat, der var blevet nedlagt af den sekulære tyrkiske republik under Mustafa Kemal Atatürk i 1924. An-Nabhānī "så islam som et stærkt og tilstrækkeligt grundlag for et samfund og en stat og som en ideologi, der på alle måder var kapitalisme og socialisme overlegen." (s. 57) Partiet bredte sig med årene i Mellemøsten og Nordafrika, og i årene omkring 1970 mislykkedes en række kupforsøg i bl.a. Jordan; men Hizb ut-Tahrirs rolle i disse er ikke fuldt afklaret, og det er vigtigt at gøre sig klart, at partiet principielt vender sig mod brugen af vold for at implementere kalifatet. Dette indebærer også, at jihad som offensiv krig kun kan føres efter kalifatets oprettelse, mens partiets holdning til defensiv jihad er mere tvetydig. I midten af 1980'erne blev en afdeling grundlagt i Storbritannien (s. 111; Taji-Farouki, s. 171, har begyndelsen af 1980'erne), og der var muligvis tilhængere i Danmark så tidligt som i slutningen af 1980'erne. Efter Sovjetunionens sammenbrud er partiet desuden kommet til at spille en betydelig rolle som undergrundsbevægelse i en række centralasiatiske lande.

Kapitlet om partiets historie er i hovedtrækkene korrekt, men rummer en del mindre fejl og upræcise gengivelser i forhold til Taji-Faroukis fremstilling. Et par eksempler: Det hedder s. 44f, at an-Nabhānī blev ansat "som gymnasielærer i islamisk retspraksis på Vestbredden" – det var i Haifa ved kysten og "i andre byer" (Taji-Farouki, s. 1). Og vi hører s. 51, at en opfordring til medlemmerne om egenhændigt "at skrive til aviser og forfatte løbesedler" fandt sted i slutningen af 1980'erne – det var i slutningen af året 1980 (Taji-Farouki, s. 32f). Noget uklart hedder det i en passage om det islamiske kalifat, at "En anden tolkning går dog ud på, at kalifatet endnu aldrig har eksisteret, men er en samfundsorden, der udloves eller forudsiges i Koranen." (s. 43) Her ville en reference ikke have været af vejen; jeg ved i hvert fald ikke, hvilken tolkning der sigtes til.

Forfatterne bruger i kap. 4, 8, 9 og 10 megen plads (godt 70 sider) på partiets selvforståelse, sprogbrug og forholdet til en række andre muslimske grupper. I kap. 4 påvises det klart gennem avisernes og forfatternes egne (og gode) interviews med Fadi Abdullatif, hvordan partiet opfatter sig selv som "overlegne ofre". Hizb ut-Tahrir "er ofre for verdens elendige tilstand af uvidenhed og manipulation. Sandhedsbærerne er syndebugke, omgivet af uforstående, uvidende masser" (s. 107-8). I de tre andre kapitler går det imidlertid galt. I kap. 8, "Sprogbrug: Djihād på dansk og fuck på arabisk", præsenteres et længere citat fra *Khilāfah-magasinet*, der i et stærkt følelsesladet sprog fortæller om den muslimske ummas lidelser og spyr eder og forbandelser i alle retninger. Forfatterne viser, hvordan en sådan tekst kunne tolkes ud fra den "orientalistiske/romantiske tilgang til sproget" eksemplificeret ved Raphael Patais bog *The Arab Mind*, 1973. Grunden til dette valg er, "at denne tilgang ... er stærkt tilstede i den politiske debat og i mange journalisters behandling af islamiske fænomener i almindelighed og Hizb ut-Tahrir i særdeleshed" (s. 173), hvilket skulle være vist i det

foregående kapitel. Det fremgår nu ikke uden videre så klart, som det hævdes, og det er svært at se det hensigtsmæssige i at opponere mod en position (Patais), der i forhold til en dansk debat bedst kan opfattes som en karikatur. Patai citeres fx (s. 175) for, at "Arabere ... elsker heroiske positurer og handler uden fornemmelse for, at deres handlinger indgår i en kæde af årsager og konsekvenser", og at de "er tvunget til forskellige former for selvhævdelse og overdrivelser i næsten al kommunikation, hvis de vil være sikre på ikke at blive misforstået." Disse temmelig essentialistiske synspunkter er det ikke vanskeligt for forfatterne at tilbagevise, og det er vel ikke mange, der vil være uenige med dem i, at "selvfølgelig er hverken arabere eller muslimer af sproglige årsager afskåret fra at kunne indtage et mere nøgternt, afsjælet eller af-mythologiseret forhold til virkeligheden og sig selv, end Hizb ut-Tahrir gør" (s. 180). Øvelsen virker altså temmelig overflødig. Herefter præsenteres en sammenligning med den aggressive retorik i nogle af punkbandet Sex Pistols' tekster fra 1970'erne og "dansk middelalders såkaldte latterkultur eller fastelavnskultur" (s. 185); men det hedder uden synlig ironi, at der "naturligvis næppe [kan] være tale om, at Hizb ut-Tahrir direkte er blevet påvirket af middelalderens latterkultur" (s. 186). Endelig drages der – på det retoriske plan – en sammenligning med Indre Mission.

Pointen er, at der kan påvises et slægtskab med mange 'subkulturelle' udtryk for foragt for omverdenen, og at vold, som det hedder, ikke er "eneste mulige konsekvens af en retorik, der mimer, leger eller agerer krig, revolte og mandighed" (s. 186). Dette er utvivlsomt rigtigt; men på den anden side udelukker retorikken heller ikke muligheden af vold, og som tidligere nævnt har partiet et tvetydigt forhold til defensiv jihad. I kap. 9 elaboreres der videre over partiets offerrolle, og i kap. 10 drages der paralleller til rapgrupper som Public Enemy og til andre islamiske grupper som den sorte amerikanske Nation of Islam og Omar Bakri Mohammads britisk baserede al-Muhajiroun.

Nogle ting kan undre. Hvorfor drager forfatterne ikke den oplagte parallel til nynazistiske og højreradikale grupper? Her ville de selvsagt kunne finde en aggressiv retorik, og i dette miljø ville de også kunne finde grupper, der ikke i praksis har været voldelige. Svaret er formodentlig, at de ikke ønsker at bidrage til den 'dæmonisering' af Hizb ut-Tahrir, der nævnes flere gange i bogen. På venstrefløjen nævnes helt kursorisk (s. 182) BZ'erne og "de marxistisk-leninistiske bandbuller". Både på venstrefløjen og i dele af det højreradikale miljø ville man netop finde grupper, der ud over den aggressive retorik har den reflekterede, intellektuelle overbygning, der også karakteriserer Hizb ut-Tahrir. I den forbindelse må man også spørge, hvorfor der skal bruges så megen tid på en retorisk analyse og perspektivering, der ikke er uinteressant i sig selv, men hvis pointer kunne have været fremlagt på en brøkdel af pladsen. Langt mere interessant ville det have været, hvis forfatterne havde turdet tage livet med flere af partiets synspunkter i forhold til konkrete politiske spørgsmål. Der er materiale nok at benytte sig af. Et oplagt punkt er partiets holdning til jøder. Vi hører mange gange om den betingede racisme over Fadi Abdullatif efter offentliggørelsen af en løbeseddel i marts 2002, hvori Koranens sura 2:191, "Og dræb dem, hvorend I finder dem, og fordriv dem, hvorfra de fordrev jer", blev citeret, og hvori det videre hed (s. 10):

Jøderne er et bagvaskende folk, og de er et folk, der forråder og bryder aftaler og pagter, og de opdigter løgne og fordrejer ord fra deres rette sammenhæng, og de fratager uretfærdigt rettighederne, og de har dræbt profeter og dræber uskyldige, og de er vold-

sommest i fjendskab til muslimerne, og Allah (swt) har forbudt os at tage dem til loyale venner ...

Emnet er vel ikke uvæsentligt. Man kunne have behandlet ideologiens overordnede syn på jøder og kristne som 'bogens folk' og hermed en beskyttet, men mindreværdig minoritet i den islamiske idealstat, et punkt, hvor der er overensstemmelse mellem partiet og den klassiske islamiske statstænkning. Her må man også bemærke, at partiet ikke er 'racistisk' i snæver racemæssig forstand, for det står enhver frit for at konvertere til islam og blive en del af ummaen. I en artikel i *Khilafah-magasinet* hedder det:¹

Muslimer kan ikke være antisemitiske eller racister set i lyset af den simple kendsgerning, at mange af de fremragende personligheder der levede sammen med profeten (saaws) var jøder før Islam, og Islam accepterer alle racer eftersom den er et universelt budskab for hele menneskeheden.

Det er imidlertid svært at godtage, at partiet ikke i sin faktiske retorik hyppigt kammer over i rendyrket antisemitisme. Fx omtaler man særdeles hyppigt *jøderne* og gør dermed ikke noget forsøg på at skelne mellem staten Israel og jødedommen. Nogle eksempler: Den arabiske verdens herskere ses som en del af en stor sammensværgelse, og det hedder i *Khilafah-magasinet*, at "det lykkedes for disse regenter at få os til at drikke vand der er infiltreret med jødens afføring, efter at de forærede dem Palæstina".² Og i en anden artikel hører vi følgende:³

Zionister har uden tvivl spillet de passende religiøse kort, især ved hjælp af de påståede oplevelser under den anden Verdenskrig, som de brugte som legitimation både for oprettelsen – og vedligeholdelsen af 'Israels' eksistens, ved at sikre den offentlige opinion og medfølelse til gavn for den.

Omtalen af de "påståede oplevelser" taler vist for sig selv. Retfærdigvis skal det det dog også siges, at andre tekster faktisk taler om de lidelser, jøderne blev påført i Europa, typisk for at modstille dem med de idylliske tilstande under kalifatet.

Et andet helt central emne, som forfatterne stort set undgår, er en dybere behandling af spørgsmålet om jihad. Bortset fra en enkelt passage (s. 11) efterlades læseren med det indtryk, at Hizb ut-Tahrir alene opererer med jihad som forsvarskrig. Det er, som tidligere nævnt, korrekt, at partiet ikke mener, en offensiv jihad kan føres, før kalifatet er blevet en realitet. Men dermed er der ikke principielt taget afstand fra brugen af vold. Olivier Roy, specialist i islam og Centralasien, konstaterede således rammende ved en rundbordssamtale i Prag:⁴

¹ "'Israel' & racismen", *Khilafah-magasinet*, juni/juli 2002, 28 (<http://www.khilafah.dk/magasin/magasin.php>).

² "Hvorfor blev Hizb-ut-Tahrirs Medlemmer i Jordan arresteret?", *Khilafah-magasinet*, september/februar 1998/99, 12.

³ "'Israel' & racismen", *Khilafah-magasinet*, juni/juli 2002, 27.

⁴ Jean-Christophe Peuch, "Russia: Security Forces Dismantle Alleged Moscow-Based Cell Of Hizb Ut-Tahrir", Radio Free Europe/Radio Liberty, 10. juni 2003 (www.rferl.org).

Hizb ut-Tahrir has never been involved in violent actions. They are very radical in ideological terms, but they did nothing in terms of terrorism. Hence the [question]: Why repress them if they are not involved in violence? [However], Hizb ut-Tahrir is not against violence as such. It is against the use of violence now. But they still think jihad [holy war] is a positive [concept].

I den klassiske islamiske statstænkning opererede man i princippet med jihad som drivkraften i en fortsat muslimsk ekspansion. Lande, der grænsede op til den islamiske stat (for ideelt set var der – uanset de politiske realiteter – kun én), skulle opfordres til at træde over til islam. Gjorde de ikke det, og nægtede de også at betale tribut, kunne fjendtlighederne indledes. Hos muslimske modernister fra 1800-tallet og frem (fx Sayyid Ahmad Khân og Muhammad ‘Abduh) blev den militære jihad nyfortolket som en rent defensiv doktrin. Hizb ut-Tahrir holder sig derimod ganske åbent og utvetydigt til den klassiske doktrin:⁵

States naturally interact with each other via diplomacy and war, in Islam this is where the rules of Jihad come into play, for the purpose of interaction with other states and peoples is to allow the Muslims to convey the message of Islam. Here the Muslims first invite the people to Islam, if that is rejected they offer them the chance to remain disbelievers and live under the Islamic State’s authority, if that is rejected they then conquer them.

Bogens syvende kapitel undersøger mediernes behandling af Hizb ut-Tahrir. Der er ingen tvivl om, at forfatterne har en god sag, når de kritiserer en række misforståelser og overdrivelser. Det var således problematisk, at DR-dokumentaren “Jihad.dk” fremstillede det, som om Omar Bakri Mohammad, lederen af al-Muhajiroun – en endnu mere radikal gruppe dannet efter Bakris eksklusion fra Hizb ut-Tahrir i 1996 – fortsat taler på vegne af partiet. På den anden side gør forfatterne sig selv skyld i overdrivelser. Det kommenteres (s. 150), at nogle reportager efter partiets stormøde i marts 2003 anvendte “farverige gloser og dramatisk retorik” og omtalte, hvordan partiet “opererer på dansk grund”, “opruster”, og “har *bombet* integrationen mange år tilbage”, hvilket foranlediger forfatterne til at hævde, at disse journalister bevidst eller ubevidst har “efterlignet Hizb ut-Tahrirs aggressive retoriske stil”, for derefter at antyde, at “store dele af den danske presse” (s. 151) har givet efter for den indre svinehund. Her må man vist spørge sig selv, om aggressiv retorik er et særkende for pressen. Men også andre punkter er kritisable. Forfatterne problematiserer brugen af “Kulturkompetente som kilder” (s. 159), fordi de “via en fastholdelse af de påstået uovervindelige forskelle mellem dem og os tildeler sig selv en nøglerolle i oversættelsen af den eller de fremmede kulturer” (s. 160). Med dette spørgsmål afklaret er der lagt i kakkellovnen til en række muslimer, der har udtalt sig utvetydigt kritisk i forhold til Hizb ut-Tahrir, såsom “en Mehmet Yüksekkaya”, der “ud over at være indvandrerkonsulent er tidligere medarbejder i Integrationsministeriet. Denne baggrund er til syneladende rigeligt til, at han kan udtale sig om, hvordan Hizb ut-Tahrir bør gribes an” (s. 161). Uanset om man er enig i de synspunkter, han citeres for, som fx at han ikke mener, at bevægelsen burde have lov til at holde offentlige møder på skoler, virker det besynderligt, at hans

⁵ Asim Khan, “The Hidden Crusade”, *Khilafah magazine*, 4, 15, april 2002, 15 (www.khilafah.com).

kompetence skal betvivles, mens fx Fahmy Almajid – integrationskonsulent og vel også kulturkompetent – generelt citeres med megen anerkendelse.

Forfatterne ser i den meget fordømmende og angstprægede holdning til Hizb ut-Tahrir en snæver sammenhæng med “en forforståelse af islam og muslimer, som er blevet bygget op hos læserne gennem en årrække, og som er overvejende negativ” (s. 163), og mener, “at mediernes måde at beskæftige sig med Hizb ut-Tahrir ... indlejrer sig i en allerede etableret debat, hvor indvandrere, flygtninge og muslimer præsenteres som en byrde og en trussel” (s. 164). Selvom det vel ligger i pressens natur i høj grad at fokusere på konflikter og problemer – noget, der gælder de fleste emner –, er der her igen tale om en stærkt forenkende fremstilling.

I bogens næstsidste kapitel gives en udmærket fremstilling af principielle, pragmatiske og snævert juridiske argumenter for og imod et forbud mod partiet. Mens forfatterne – nok med rette – ikke støtter et forbud, mener de, at der er behov for at finde en relevant kritisk tilgang til partiet, og i det konkluderende kapitel præsenteres (over for det, de anser for de almindelige kritikpunkter) en række alternativer, som de “mener vil være mere effektive i forhold til at begrænse Hizb ut-Tahrirs indflydelse og tiltrækningskraft” (s. 235), bl.a. en religionskritisk vinkel. Det fremgår, at kulturpessimisme og kulturrelativisme gennem 1980’erne og 90’erne uberettiget blev den eneste modvægt mod “fremmedangsten” og således vanskeliggjorde en *seriøs* religionskritik, der i stedet – som det temmelig arrogant siges – blev overladt til “provinsen, massen, det politiske højre” (s. 242). Her “har religionskritikken fået nyt liv i form af en hysterisk insisteren på sekularisme”, noget der ofte reelt indebærer “et ønske om religionens totale fravær i mellemmenneskelige relationer. Dette er selvsagt ikke den tidssvarende religionskritik på højde med det flerreligiøse og multietniske samfund, som vi efterlyser” (s. 243). Selvom forfatterne altså på ingen måde vender sig mod kritik af Hizb ut-Tahrir, må man spørge, om de ikke selv ender i en kulturrelativistisk position, og det kunne være interessant nærmere at høre, hvad det er for kritikpunkter, der fortjener at blive betegnet som “hysteriske”.

Med *Hizb ut-Tahrir i Danmark* foreligger der på dansk en betydelig mængde information om det stridbare og omstridte parti. Som en neutral indføring i emnet kan bogen dog ikke anbefales, dertil forsøger den i alt for høj grad at viderebringe en politisk dagsorden. Bogen må rettelig betragtes som det, den er: et debatindlæg, og som sådan kan den alle kritikpunkter til trods udmærket læses og i mere end en forstand give stof til eftertanke.

*John Møller Larsen, ph.d.-stipendiat, mag.art.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

* * * * *

Gerd Theissen, *De første kristnes religion. En teori om urkristendommen*, oversættelse og efterskrift ved Knud Rendtorff, Syddansk Universitetsforlag, Odense 2004, 404 sider (deraf 366 af Theissen), 298 kr. Tysk original 2000.

Gerd Theissen har gennem et par årtier indtaget og befæstet positionen som en af den nytestamentlige disciplins store. Det er den slags folk, man har til at danne overblik,

fordi de forener omfattende indsigt i fagets status med hermeneutiske visioner, så de på deres markant personlige måder kan sammenfatte en generations arbejde med faget og udstikke retningslinier for den næste generation, samtidig med at de demonstrerer væsentligheden af deres stof.

Af teologen (og præsten!) Theissen kunne man vente, at han – som Bultmann – skabte sin store syntese ved at skrive en nytestamentlig teologi. Men Theissen har valgt at forme sin sammenfatning inden for rammerne af en religionsvidenskabelig teori. Det betyder ikke mindst, at urkristendommen beskrives som *en religion* ud fra et ikke-konfessionelt standpunkt og med det videnskabelige apparatur, der kan kendetegne religionsvidenskaben. Theissen griber her en række alment anerkendte religionsvidenskabelige teoridannelser, men holder sig på den anden side slet ikke tilbage med at udvide og forbedre repertoiret.

Hans religionsdefinition lyder (med væsentlig inspiration fra Clifford Geertz): “Religion er et kulturelt tegnsystem, som lover liv gennem overensstemmelse med en ultimativ virkelighed.” Når man hertil lægger, at tegnsystemet både har et strukturelt og et historisk aspekt, har man stort set værkets disposition.

For det kulturelle tegnsystem, som en religion udgør, har tre udtryksmåder: mythos, ethos og ritus. For hvert af disse tre udtryksområder finder Theissen i urkristendommen en karakteristisk skærpet spænding. I. del (= kap. 2-3) behandler myte og historie i urkristendommen. Hos Jesus udgøres myten af hans forudsætning om Guds eskatologiske manifestation i samtiden. Meget snart indtager urkristendommens frelsermyte denne plads; men det afgørende er, at i begge tilfælde sker der en radikal historisering af myten, som er enestående. Lige så meget som myten rendyrkes og forstørres, lige så meget identificeres dens indhold og mening med Jesu historiske tilværelse på jorden: Myten ‘inkarneres’ i et konkret menneske (s. 75).

Urkristendommen ethos (II. del = kap. 4-6) er karakteriseret ved at kombinere et radikalt tilspidset kærlighedskrav (omfattende fjender, fremmede, syndere) med en radikalt tilspidset tilgivelsesetik. Integrationen af de to modstridende tendenser sker ikke mindst ved, at denne ethos bliver indskrevet i den grundlæggende mytehistoriske fortælling: Her er det guddommen selv, som begiver sig ind i verden, tilgivende, accepterende det ufuldkomne (radikalisering af tilgivelsen), men netop derved åbnende den nye ikke-aggressive adfærdsmulighed, hvor kærlighed til Gud og næsten gennemtrænger de indbyrdes forhold (radikalisering af kærlighedskravet).

Under overskriften “Urkristendommens rituelle tegnsprog” (III. del = kap. 7-8) gennemgås dåb og nadver. Også her findes en dybtliggende spænding, som i øvrigt er fælles for de to ritualer: Mens ritualets funktion er integration og muliggørelse af fællesliv, trækker det i sin dybtliggende religiøse forestillingsverden på stærkt tabubelagt aggression, nemlig menneskeoffer i nadveren og begravelse i dåben.

Hermed er første halvdel af bogen til ende. Det er desværre ikke muligt her at give et dækkende indtryk af hvordan et mylder af detaljer, tekster, forskerpositioner og teoretiske værktøjer føjes sammen til en yderst plausibel, spændingsfyldt enhed. Det er tegnsystemet indre logik, der hidtil er beskrevet, og bogens anden halvdel er viet den historiske udvikling af det.

Theissen afgrænser urkristendommen tidsmæssigt med Jesus som begyndelsen og kanondannelsen i 2. halvdel af 2. årh. som afslutningen. Og han disponerer det historiske i to dele: IV. del behandler urkristendommens selvstændiggørelse i forhold til jødedommen, og V. del urkristendommens kriser og konsolidering.

I hele værket beskriver Theissen Jesus som én, der revitaliserede jødedommen, men aldrig forlod den. Hans væsentligste indsats ligger i klar forlængelse af den monoteisme og pagtsnomisme, som var jødedommens grundaksiomer. Selv den afgørende tilbøjelighed til overskridelse af de etniske grænser er i dybeste overensstemmelse med grundaksiomernes logik. En udvikling i retning af autonomi for det urkristne tegnsystem sætter først ind med Paulus og med apostelkonciliet, som i universaliseringens navn og for at opretholde integrationen af hedenske menighedsmedlemmer må svække betydningen af pagtstegnet og spisereglerne. Templets undergang i år 70 bliver en ny milepæl, fordi første generation af urkristne havde haft det til fælles med jødedommen som kultsted.

Theissen lægger imidlertid afgørende vægt på evangeliernes tilblivelse: Han tolker Markus-, Matthæus- og Lukasevangeliet som udtryk for en hhv. rituel, etisk og narrativt-historisk afgrænsning over for jødedommen. Og endelig beskriver han Johannesevangeliet som monumentet over en fuldt autonom kristendom, som ikke henter retningslinier andre steder end i sin egen – ud fra kærligheden transformerede – mythos, ritus og ethos.

I V. del behandles de kriser, som gav urkristendommen anledning til at vinde profil. Det er den judaistiske krise i 1. århundrede, som i forhold til loven tematiserede en modsætning, der allerede var indbygget i jødedommen og dermed i Paulus egen fortid. Der er endvidere den gnostiske krise i 2. årh., som anfægtede den enhed af myte og historie, som var urkristendommens fødselsmærke. Og så var det de tilbagevendende profetiske kriser, som repræsenteres af vandreradikalismen, apokalypsen, Hermas og montanismen. Om alle disse kriser gælder, at de dels fremtvinger en indre afklaring og dels rummer et politisk aspekt.

I 12. og næstsidste kapitel redegør Theissen for kanondannelsens proces, der skildres som en meget vid, men ikke ubegrænset, fastholdelse af den pluralitet og spænding, der har karakteriseret urkristendommen. Til allersidst efterhænges i kap. 13 nogle antydninger af, hvordan urkristendommen tager sig ud i det evolutionære perspektiv, som Theissen tidligere har dyrket. Det sker i forbindelse med meget dristige og banebrydende overvejelser over (ur)kristendommens troværdighed. Theissen trækker her på transcendentalfilosofiske og religionspsykologiske indsigter, som det ikke er muligt at yde retfærdighed her, men som antyder, at det vil være spændende at følge Theissens udfoldelse af disse aspekter i de kommende år.

Det vil nok være skinnet igennem, at denne anmelder anser Theissen for at være en af fagets mest læseværdige. Dette værk bekræfter det til fulde. Det afgørende er en nyskabende inddragelse af et bredt repertoire af social- og humanvidenskabelige metoder og teorier kombineret med talrige frugtbare ansatser til konfrontation mellem modernitetens alttædende og uopgivelige kritik og religionens gyldighedskrav. Det er hans indsats på disse niveauer på én gang, der gør det ubestridelig berettiget af oversætter og efterordsforfatter Rendtorff at anstille en udførlig sammenligning mellem Bultmann og Theissen.

Til slut er der grund til at vende tilbage til det påfaldende træk ved dette værk, at teologen stiller sig ved siden af sig selv og optræder som ulastelig religionsvidenskabsmand, der med al mulig distance skildrer strukturen i urkristendommens katedral af et tegnunivers og historien bag det. De steder i begyndelsen og slutningen af værket, hvor Theissen overvejer dette træk, antydes det, at han på denne måde i grunden ønsker at komme den kritiske moderne almenhed i møde. Jeg tolker: Theissen er sig pinliet

bevidst, at der er en konflikt mellem moderne kritisk og antiautoritær indstilling og den indforståede teologs holdning til sit eget stof. Det stof, som teologen elsker, mens han med sit fags disciplin prøver at udlægge det på én gang kritisk og indforstået for sin moderne læser, bliver ikke tilgængeligt for denne moderne læser netop på grund af teologens indforståethed. Den gør ham til autoritet og prædikant og alt muligt andet blokerende for den kritiske læser. Hvad gør man ved det? spørger Theissen sig selv, for han vil meget gerne hjælpe moderne religionskritisk indstillede mennesker til indsigt i ikke alene skønheden, men også troværdigheden af det tegnsystem, kristendommen er. Svaret er, at man adopterer den moderne kritiks metodiske tilgange – in casu religionsvidenskabeligheden. At hensigten i bund og grund er apologetisk, gør ikke noget. Kun hvis den samme kritiske religionsvidenskab kan påvise, at projektet er ukritisk i sin udførelse. Og det vil den få mere end svært ved!

Med det paradoks, der ligger her: at teologien må blive religionsvidenskabelig for teologiens skyld, eller at prædikanten må blive religionskritisk for kristendommens skyld, har Theissen igen bidraget afgørende til indsigt i teologiens moderne betingelser.

*Lars Ole Gjesing, sognepræst, cand.theol.
Søndergade 43, 5970 Ærøskøbing*

* * * * *

Jørn Borup, *Dansk Dharma. Buddhisme og buddhister i Danmark*, Forlaget Univers, Højbjerg 2005, 232 sider, ill., 199 kr.

Som bekendt er der fra Aarhus Universitet igangsat en kortlægning af religionerne i Danmark: "Det Danske Pluralismeprojekt". Første udgivelse var *Religiøs mangfoldighed – en kortlægning af religion og spiritualitet i Århus*, red. af Marianne Qvortrup Fibiger (systime 2004), hvortil Jørn Borup bidrog med afsnittet "Buddhisme i Århus." Næste udgivelse i projektet er da *Dansk Dharma – buddhisme og buddhister i Danmark*, som – lad det være sagt med det samme – lægger et fornemt niveau for den række af udgivelser, der skal komme.

Dansk Dharma giver et flot overblik, og har samtidig minutøse, fængende detaljer. For de store linjer taler det, at bogen ikke blot leverer oplysninger om buddhismen i Danmark, men har introduktioner til baggrunden for de forskellige buddhismeformer: theravada (med udgangspunkt i Thailand, Sri Lanka og den vestligt prægede vipassana-tradition med udspring i Burma), mahayana (Kina, Vietnam, Japan og den mere internationale Thich Nhat Hanh-tradition), samt vajrayana (Tibet).

Det er ikke så lidt, bogen gaber over; men forventningerne opfyldes til fulde, og man mærker Jørn Borups store kendskab til buddhismen i alle dens forgreninger, i Danmark og i Asien.

Metodisk er det Borups yderligere fortjeneste, at selv om det religionssociologiske ifølge sagens natur (en kortlægning af buddhistiske miljøer i Danmark) er i centrum, så går forfatteren i høj grad også bag om tal til de mennesker, som bærer buddhismen. Ikke at han ønsker at granske hjerner og nyrer, men bogen er ikke blot en registrant. Den hæfter religionen op på praksis og beskæftiger sig med mennesker. Nok er der tale om 'buddhismen i Danmark' (se undertitlen), men klogelig nok er fokus på 'buddhister i Danmark'.

I det store materiale skal der nødvendigvis tegnes en række streger for overblikkets skyld, og det største skel er mellem konvertit-buddhister (etniske danskere, der er blevet buddhister) og etniske buddhister (indvandrere og flygtninge). Sammenligningerne grupperne imellem er tankevækkende og sætter dansk buddhisme-interesse i perspektiv. En anden vigtig inddeling går mellem de religiøse specialister og lægfolket, og her kan bogen nok medvirke til at nedbryde fordomme om religioners dominerende indflydelse på den enkelte. Der er faktisk ikke så stor forskel på en kulturkristen og en kultur-buddhist i daglig livsførelse, og det er ikke en uvæsentlig oplysning i nutidens Danmark. Modernist-traditionalist opdelingen er ikke mindre spændende, og fører naturligt til en indkredsning af 'buddhist-begrebet', for hvorledes skal en buddhist defineres? Borup vælger en bred, inklusiv definition, og bruger et rammende billede af Ludwig Wittgenstein om en tråd spundet af mange fibre. Der er intet centrum (ingen rød tråd som i flåders tovværk), hvorfor der ikke er nogen konstant rettesnor (kanon?), men overlappende fibre. Desuden er tovet eller tråden bøjelig og kan strækkes i tid og geografisk område.

Hele bogen hviler på gedigen viden og indsigt i de forskellige buddhisme-former. Ved gennemlæsningen har jeg kun to gange følt mig ladt i stikken. Beskrivelsen af vipassana-meditation kan med fordel udbygges til ikke blot at hvile på gruppernes egne forestillinger, og at omtale tibetansk buddhisme som udelukkende indført fra Indien er nok problematisk. Bortset fra diskussionen, om det var indiske eller kinesiske munke, der først nåede Lhasa, er der i hvert fald tale om en kinesisk påvirkning i tiden, der fulgte (jf. standardværker af Rupert Gethin og Peter Harvey).

Tilbage står at rose bogen for dens nuancerede sprog, for dens internetadresser, øvrige adresser og kortoversigter, som gør den oplagt til at være udgangspunkt for opfølgende studier – både for den enkelte og for projekter i gymnasier og på universitetsinstitutter.

*Esben Andreassen, studielektor
Roskilde Katedralskole*

* * * * *