

Anmeldelser

BERNHARD LANG, *Jesus – en jødisk kynikers liv og lære*, oversat og med forord af Hans J. Lundager Jensen, Univers, Aarhus 2012. 301 sider. Kr. 249.

Bernhard Lang er fascineret af den kyniske filosofi og af tolkningen af den historiske Jesus som en kynisk filosof. Det er der mange, som er, både som forskere og som privatpersoner. Lang fremlægger derfor heller ikke noget nyt revolutionerende syn på den historiske Jesus. Men i forlængelse af tidligere forskning giver han en letlæst indføring i emnet, som dog sikkert er nyt for mange. Langs fascination af Jesus som kynisk filosof stikker dybt i hans egen selvforståelse og livsforståelse, og det præger fremstillingens levende og essayistiske stil. Der er da også en lang tradition for, at den intellektuelle, der gerne lever som kritiker i samfundets yderkant, (i nogen måde) kan identificere sig med den kyniske filosof, sådan på sikker borgerlig afstand. Samtidig giver identifikationen af Jesus som en kynisk filosof mulighed for at præsentere den autentiske kerne i kristendommen som en opfordring til en etisk filosofisk livsholdning, der tager Jesus som forbillede. Således slutter bogen med en epilog om den kyniske filosofis aktualitet hos alle dem, der søger det simple liv.

Lang gennemgår de spredte kilder, hvorpå vores viden om kynikerne hviler. I et tillæg opregner han de kendte kynikere og de vigtigste kilder. I en sammenligning af kynikernes livsfilosofi med Jesus' forkyndelse som lærer (eller filosof) påvises og dokumenteres en række slående ligheder. Vi har at gøre med omvandrede filosoffer, som prædiker særlige værdier og en særlig livsform for folket. Opfordring til et liv i selvvalgt fattigdom, brud med familie, ægteskab og arbejde, kritik af sociale strukturer til fordel for et naturligt liv, opfordring til næstekærlighed, afvisning af gengældelse, afvisning af borgerlig status, ubekymret tillid til Gud som skaber og alle tings fader m.m. Ikke noget institutionsorienteret, magtpolitisk program, men nok en radikal socialkritik af etablerede forhold mellem mennesker. Man møder en høj selvtægtelse hos disse kynikere, som forstår sig som konger i eget rige og ser sig selv som lægedom for et lidende folk. Kultur og samfund er perversionser af naturens egen kosmiske rationalitet.

Disse ligheder kræver en forklaring, og det er meget nærliggende at antage, at Jesus på en eller anden måde må have kendt den kyniske livsfilosofi og være blevet stærkt inspireret af den. Hvordan det er gået for sig, kan vi kun gisne om, men at græske tanker og forestillinger gjorde sig gældende i den hellenistiske jødedom, er et faktum. Og lighederne mellem de kyniske filosoffers og Jesus' livsforståelse og livs-

holdning er så slående og omfattende, at de ikke kan forklares uden antagelsen af en eller anden (direkte eller indirekte) forbindelse og påvirkning. Hører man til de mere forsigtige, af dyd eller frygt, kan man gribe til at tale om en parallel udvikling.

Påvisningen af de kyniske træk ved Jesus' liv og lære kan være med til at opklare et af forskningens mange mysterier. Det er blevet et mantra i tiden, at Jesus var jøde. Det var han, men måske var han en hellenistisk jøde, der hentede en del af sin inspiration fra græsk kultur. Vi forstår gerne Jesus' sag som et ønske om at revitalisere den jødiske religion. Jesus' og hans bevægelses anliggende er et rent indre jødisk anliggende. Jesus ønskede ikke at grundlægge nogen ny religion, som senere fik navn af kristendom. Jesus var jøde og skal forstås ud fra sin samtids jødiske religiøse idehistorie. Der er derfor i grunden intet nyt ved Jesus, for han bryder ikke med sin egen religiøse kulturs grundværdier. Dog, selv om Jesus måske ikke (dette er imidlertid ikke entydigt) tænkte universalistisk, men først og fremmest udfordrede sine samtidige jødiske landsmænds forestillinger om Gud, så ender han dog med at blive henrettet. Nu er der i den menneskelige historie næppe noget, som er helt igennem nyt. Selv det nye ligner i visse henseender det gamle. Men Jesus' skæbne lader sig næppe forstå, medmindre han præsenterede en ny og anderledes opfattelse af væsentlige religiøse værdier. Det var ny vin på nye lædersække, der bragte ham alvorligt på kant med det religiøse og politiske establishment. Vi kan jo heller ikke forstå, hvad der skulle have sat gang i Jesus og hans bevægelse, hvis der bare var tale om en revitalisering af gamle værdier, som om en nedslidt jødedom skulle kunne hive sig selv op ved hårene. En bredere kulturhistorisk og socialhistorisk kontekst må ind i billedet. Inspiration fra den kyniske livsforståelse og livsholdning – i en jødisk reception af denne – ville være et godt bud på et element i det relative *novum*, der for Jesus førte til et brud med den etablerede jødedom. Lad være, han måske havde håbet, at hans nye form for jødisk religion ville vinde fuld anerkendelse i folket. Han blev imidlertid afvist af de religiøse og politiske magthavere, og hans tilhængere måtte efter hans død redefinere sig.

Det var John Dominic Crossan, der sammen med Burton L. Mack og Gerald Downing pegede på Jesus' lighed med kynikerne og foreslog at betragte Jesus som en (hellenistisk) jødisk kyniker. Lang ligger i forlængelse af denne forskning og giver en bred indføring i emnet. Det gør han rigtig godt. Men det sker dog uden nogen nærmere eksegetisk metodik. Lige så omfattende Lang redegør for kildesituationen vedrørende vort kendskab til kynikerne, lige så begrænsede er hans overvejelser vedrørende kilderne til Jesus. Han fremstiller de relevante beskrivelser af de kyniske filosofers live og lære, som man kan genfinde lighedstræk af i specielt evangelielitteraturen, uden nogen nærmere bestemmelse af de anvendte perikoper og uden at diskutere spørgsmålet om traditionslag (hele den nyere Q-diskussion berøres kun overfladisk). Dette er muligvis en pedantisk indvending mod en mere populær fremstilling, men Lang vil også gerne selv bidrage til forskningen, og så kommer hans ideer og tolkningsforsøg til at stå svagt funderet.

I første del af bogen præsenterer Lang sin fortolkning af gudsmanden Jesus som elijansk profet. Det er hans tese, at Jesus ikke kun er inspireret af kynisk filosofi. Han er også, ligesom Johannes Døber, inspireret af de gammeltestamentlige profeter Elias og Elisa. Her er vi klart på jødisk grund, og det er denne dobbelte inspiration, der kvalificerer Jesus som *jødisk* kyniker. Jeg tror, man kan sige, at Langs væsentligste bedrift består i at sammenholde disse to kilder til Jesus' selvforståelse og livsforståelse. Det er heller ikke nyt, at Jesus har klare lighedstræk til profeterne Elias og Elisa, men det er sikkert ukendt for de fleste og bør trækkes frem i lyset. Og inden man entydigt definerer den historiske Jesus som filosof, bør det således fremhæves, at vi i givet fald har at gøre med en religiøs filosof. Det er almindeligt, også i Det Nye Testamente selv, at forbinde Johannes Døber med profeten Elias. Men også Jesus må forbindes med denne person. Faktisk ligner Jesus Elias/Elisa-traditionens profeter eller gudsmænd mere end Johannes Døber, der ifølge kilderne fx aldrig helbreder. Der er to muligheder til forklaring af disse ligheder. Man kan hævde, at de tidlige fortællinger om Jesus tolkede ham i lyset af Elias/Elisa-traditionen. Men man kan også antage, at Johannes Døber og Jesus selv identificerede sig stærkt med disse mytiske personer, tog dem som forbillede og rollemodel og kopierede dem i deres tænkning og virke. Det er (som fremhævet af John P. Meier) ganske sandsynligt, at Jesus' fascination af denne tradition har præget hans selvforståelse og livsforståelse. Det er derfor ikke overraskende, når vi hører, at der blandt folk var den opfattelse, at Jesus var Johannes Døber eller Elias eller en af profeterne (Mark 8,29). Han lignede jo en elijansk profet ligesom Johannes Døber (deres forskelle ufortalt), af hvem han formentlig til at begynde med var en elev. Det tyder på, at den historiske Jesus ikke kun var en filosofisk lærer, men selv levede i en mytisk forestillingsverden. Noget af det mere interessante er Langs fremhævelse af Jesus' rolleprægede handlinger, at den historiske Jesus optræder, som han gør, fordi han efterligner og genopfører den elijanske profetrolle – ligesom han identificerer sig med og imiterer en kynisk filosofrolle. Jesus legemliggør eller inkarnerer (i en ikke-metafysisk forstand) disse roller (*embodies and enacts*, ville en englænder kunne sige). Men det stiller unægteligt store krav til vurderingen af de nytestamentlige kilder, når Jesus' livt tænkes at være narrativt inspireret, for dette er næppe ganske identisk med fortællingen om det. Mindre udprægede eller modificerede træk kan af eftertiden være blevet trukket skarpere op. Det er stadig uklart, hvor bogstaveligt helbredelsesberetningerne skal tages. Men den umiskendelige sammenhæng mellem liv og lære hos den kyniske filosof og hos den elijanske profettype peger i retning af en dramaturgisk selviscenesættelse. Josefus fortæller om andre religiøse ledere, der iscenesatte sig selv i lyset af traditionens narrative roller.

Det er fristende for nogle at se Jesus som en vismand, en filosof, der er fri for mytiske forestillinger. Jesus som en religiøs figur er eftertidens kreative mistolkning af ham og hans anliggende. Det ville være en fornyet genoptagelse af ønsket om at lade Jesus fremstå som virkelighedsnær etiker. Identifikationen af de elijanske træk

forankrer imidlertid Jesus i en arkaisk religiøs tradition med folkelig appel, som står i modsætning til den officielle tempelorienterede jødedom. Man kan ikke se bort fra muligheden af både progression og regression. Religion og filosofi blandes sammen, og måske skal man i givet fald se Jesus som resultatet af en stærkt religiøs reception af den kyniske filosofi. Så langt hos Lang, der ikke tager de presserende spørgsmål op, som uvilkaarligt rejser sig i lyset af den samlede Jesus-overlevering. Hvorfor bliver en individualistisk profet- og filosoftradition til en social bevægelse? Hvordan bliver individuel socialkritik til et kollektivt socialt eksperiment med eskatologiske overtoner? Det store spørgsmål er jo: Hvorfor drager Jesus med hele sin tilhængerskare til Jerusalem, hvad skal de der, og hvad forventer de at opnå med besøget? Ville de bare fromt deltage i påskefesten? Det er usandsynligt, hvis ellers indtoget og Jesus' tempelkritik rummer bare et gran af historisk sandhed. Spørgsmålet er, om billedet af Jesus som en apokalyptisk profet, der forventer Guds overnaturlige indgreb under påskens genkaldelse af de tidligere frelseshandlinger, blot er fremkommet som en senere tids mytologisering af en ellers ganske umytologisk filosof. Eller om Jesus som religiøst inspireret filosof har delt visse forventninger om en ekstraordinær, kosmisk ændring, der ville etablere et Gudsrige i en eller anden forstand.

Lang nøjes med at påpege, at Jesus kan have fremsat en religiøs-filosofisk kritik af templet som offerinstitution. Jesus er da et barn af sin tid, eftersom ændringer i den sociale struktur overalt i Middelhavsregionen indebærer kritik af forældede religionsformer og fører til en fragmentering af det religiøse landskab. Jesus' lighed med kynikerne er for slående til at kunne afvises. Den relation må medtænkes af enhver, som vil prøve at finde den historiske Jesus. Det er mere tvivlsomt, om han alene kan bestemmes ud fra den kyniske (og elijanske) tradition. Det er fristende at "afmytologisere" Jesus-traditionen til fordel for en etisk filosofi, der med sit kosmiske natursyn forekommer mere i overensstemmelse med de skabelsesteologiske tolkninger, som forarger mindre og passer bedre til nutidens gemyt. Det vil selvsagt være en reduktion af den nytestamentlige forestillingsverden. Spørgsmålet er, om det også vil være en reduktion af den historiske Jesus fra Nazaret.

Langs fortolkning af nadveren som et vegetabilsk erstatningsoffer, et takkeoffer uden videre betydning, er en tynd kop te, selv om ideen om, at Jesus finder på et alternativt ritual, er oplagt og velkendt (der er ikke noget påskelam på bordet under det sidste måltid med disciplene). Denne tolkning er et eksempel på, hvad man tvinges til at antage, hvis man som udgangspunkt sætter, at Jesus først og fremmest var en kynisk inspireret filosof. De dramatiske omstændigheder i Jerusalem ser man bort fra. Man går bare i gang med at fjerne alt, der ikke rimer med den nævnte forhåndsantagelse. Men det er at gøre sig opgaven for let, og man kan ikke undgå den fornemmelse, at tolkningerne her og der er styret af et ønske om at behage en samtid, der kunne ønske sig en filosofisk Jesus at identificere sig med som forbillede uden skam. Det er ganske vist et legitimt ærinde, og måske også et hermeneutisk vilkår i nogen måde; men det forekommer sine steder for spekulativt og – ja – overfladisk i et

eksegetisk perspektiv. Denne kritik er på ingen måde en afvisning af det foreliggende arbejde. Den er derimod fremsat i en ærgrelse over, at disse interessante teser og tolkninger ikke er stærkere eksegetisk underbygget. Men det kan de jo blive, for Langs bog vil uden tvivl styrke interessen for en bredere kulturhistorisk udforskning af Jesus fra Nazaret.

P.S.

Bogen udkom på tysk i 2010 med titlen *Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers*. På dansk skulle titlen derfor være: *Hunden Jesus. En jødisk kynikers liv og lære*. Hans Jørgen Lundager Jensen, som har oversat bogen, har dog valgt den mindre slagfærdige titel. Begrundelsen er, at læseren først vil kunne forstå, hvorfor Jesus omtales som en hund efter at have læst bogen og fået forklaret, at kynikerne blev kaldt hunde, at det græske ord *kynos* betyder hund. Men det gælder vel også de tyske læsere. Kynikeren var fræk som en slagterhund, der jo har sit på dette tørre, og udfordrede gerne borgerskabet. Det har Bernhard Lang lagt sig efter med sin tvetydige, provokerende titel. Det har ganske givet fornøjet Diogenes i hans himmelske tønde.

Ole Davidsen, lektor, dr.theol.
Teologi, Aarhus Universitet

* * * * *

ENNO EDZARD POPKES & GREGOR WURST, eds., *Judasevangelium und Codex Tchacos. Studien zur religionsgeschichtlichen Verortung einer gnostischen Schriftensammlung*, WUNT 297, Tübingen: Mohr Siebeck 2012. VIII + 365 sider. € 109.

Da *Judasevangeliet* blev præsenteret for verdenspressen i 2006, red man herhjemme med på bølgen; i løbet af de første år udkom ikke mindre end tre oversættelser og i 2008 en fællesnordisk antologi om teksten i sin religiøse samtid og kontekst (A.K. Petersen et al., eds., *Mellem venner og fjender*). Samme år afholdtes et symposium i München, hvor nærværende bogs bidrag blev præsenteret. Mange af disse er siden blevet udvidet og suppleret med data fra nye tekstfragmenter, som på grund af en amerikansk retssag først blev tilgængelige sidst i 2009. Bogens bidrag behandler især *Judasevangeliet*, men også de fire andre tekster fra Codex Tchacos: *Peters brev til Filip*, *Jakob*, *Allogenes' bog* og *Genfødslen*. Kodeksen fremstår som et puslespil af papyrusfragmenter, som endnu ikke er helt færdigsamlet, hvorfor Gregor Wurst i det første bidrag offentliggør indplaceringen af nye Tchacos-fragmenter: Først fire sider (CT 63-66) fra *Allogenes' bog*, hvor en opstigningsberetning med en række spørgsmål/svar mellem Allogenes og himmelske magter udgør identiske omkvæd, som muliggør en rekonstruktion af overraskende megen manglende tekst. Dernæst kodeksens sidste

tekst, der er så ødelagt, at den er umulig at skabe en sammenhængende mening ud af, men nye fragmenter understøtter, at det drejer sig om *Genfødselen*, den trettende traktat fra Corpus Hermeticum.¹

Johanne Brankaer analyserer alle kodeksens fem tekster under ét. Siden Michael A. Willams' bog fra 1996 (*Rethinking "Gnosticism"*), der plæderede for et bevidst rationale i Nag Hammadi-kodeksernes tekstvalg, har sådanne studier vundet frem. Brankaer finder Tchacos-teksternes fælles tematik i begreberne 'lidelse' og 'død', der fremtræder i et kristologisk og/eller soteriologisk perspektiv. Hun når frem til, at Codex Tchacos skal trøste og forsikre sine læsere om frelse efter døden, hvilket hun også understreger ved kodeksens findested, en egyptisk gravkiste. Det er godt set.

Judith Hartenstein og G. Constanze Dressler studerer *Judasevangeliets* genre (åbenbaringsdialogen), der dels kendetegnes ved en samtale mellem Jesus og en eller flere af hans disciple, dels ved en kristen rammefortælling, som ofte genskriver de nytestamentlige opstandelsesberetninger. Hartenstein når blandt andet frem til, at Judasfigurens ambivalente rolle i *Judasevangeliets* kan sammenlignes med Peters rolle i *Jakobsapokryfen* (NHC I,2). Dreßler påpeger i sit bidrag, at *Judasevangeliets* på grund af sin kronologi vanskeligt lader sig indplacere i genren, hvor Jesus' discipelbelæring oftest hører tiden efter opstandelsen til. Snarere er *Judasevangeliets* mere i tråd med det tidsforløb, vi finder i Ny Testamente, hvor Jesus' primære belæring gives før opstandelsen.

Herbert Schmid og Tobias Nicklas kredser omkring *Judasevangeliets* offerbrug og verdensherskeren Saklas. Gennem en analyse af offerterminologi og Judasfigur når Schmid frem til, at det Jesusoffer, Judas skal bringe (CT 56), er væsensforskelligt fra *Judasevangeliets* øvrige offerbrug som fx i disciplenes nadverscene (CT 33-34); kun Jesusofferet kan befri mennesket fra den onde Saklas' kongedømme. Nicklas undersøger ligeledes verdensherskerens rolle sammen med disciplenes liturgiske praksis og sammenligner deres nadver med *Didake* (14,1.3), hvor brødsbrydelse og taksigelse beskrives som et rent offer, når vægten lægges på Guds kongetitel og navn. Det polemiserer *Judasevangeliets* imod, idet den praksis forstås som dyrkelse af Israels Gud, hvilket vil sige Saklas.

Jean-Daniel Dubois holder ikke bogens ellers høje niveau. Han sammenligner *Judasevangeliets* med kirkefædrenes beskrivelser af Basilides samt *Den store Seths anden traktat* (NHC VII,2) og *Peters åbenbaring* (NHC VII,3), som han, i modsætning til de fleste, tillægger Basilides' skole. Dubois påpeger paralleller mellem *Judasevangeliets* og det 'basilidianske' materiale, men finder for mig at se ingen smoking gun; fx sammenlignes Basilides' 365 himle med *Judasevangeliets* 360 firmamenter, skønt den forestilling stammer fra *Eugnostos'* brev (NHC III,3; V,1). Enno Popkes undersøger bru-

¹ Stadig dukker nye fragmenter op, senest en papyrusstump fra CT 59-60, jf. Alin Suciu og hans blog (10. 10. 2012), der henviser til Wursts hjemmeside, hvor status løbende opdateres på fragmenter fundet efter udgivelsen af den kritiske udgave (R. Kasser et al., eds., *The Gospel of Judas*, 2007).

gen af 'skyer' som soteriologisk og kosmologisk afgrænsningsmarkør, først i *Allogenes'* bog og sluttelig i *Judasevangeliets*. Beslægtethed i anvendelsen af skybilledet får Popkes til at foreslå, at de to tekster er placeret ved siden af hinanden i Codex Tchacos, fordi *Judasevangeliets* kosmologiske brug af skymotivet synes at være forudsætning for den soteriologiske anvendelse af samme i *Allogenes'* bog.²

Philippa Townsend ser på *Judasevangeliets* offerbrug i forbindelse med 'slægt' som kernebegreb. Ligesom Schmid forstår Townsend Judas' Jesusofring som frelsende, da mennesket af "Adams store slægt (*genea*)" ophøjes derved (CT 56-57). Hvor *genea* vanligvis angiver den blodsbeslægtede familie, påpeger hun, at 'slægt' som kristent identitetsmærke får sit indhold i en fortolkning af korsfæstelse, nadver og martyrium, hvilket – også i *Judasevangeliets* – vil sige i en rituel tydning af Jesus' blod. Det er en spændende, provokerende konklusion.

Hans-Gebhard Bethge og Silke Petersen studerer de to Tchacos-tekster, som har parallelle versioner i Nag Hammadi-biblioteket. Bethge sammenligner de to udgaver af *Peters brev til Filip* (CT,1; NHC VIII,2) og finder forskelle i protologi, antropologi og soteriologi: fx forstås 'Moderen' i CT som Eva, i NHC VIII som den faldne Sophia; i forbindelse med Jesus og hans disciple fremhæver CT deres 'død', NHC VIII deres 'lidelse'. I Petersens bidrag studeres Jesus' syv kvindelige disciple i *Jakob* (CT,2) og parallelversionen, der bærer en anden titel: *Jakobs første åbenbaring* (NHC V,3). I stedet for at lægge vægt på versionernes forskelle fokuserer hun på brugen af den kvindelige syvgruppe, der spiller en fremtrædende rolle i tekstens kosmologiske system som de "syv ånder", som Petersen anfører som en allusion til Es 11,2-3.

Claire Clivaz og David A. Creech analyserer latter og krop i *Judasevangeliets*. På koptisk oversættes 'latter' også med 'smil', men Clivaz har ret i, at Jesus ikke smiler overbærende i teksten, snarere ler han hånligt. Latteren tydeliggør på den måde modsætningen mellem åndeligt og materielt. Fordi Jesus også ler af Judas, fremkommer hun med det tankevækkende forslag, at Judasfiguren skaber en konkurrerende kristendomsform, som *Judasevangeliets* polemiserer imod. Creech mener, at *Judasevangeliets* – i modsætning til datidens præference for askese – promoverer en positiv kropsforståelse. Den konklusion når han på baggrund af tekstens kritik af både martyriet og Judas' ofring af Jesus' fysiske legeme.

Anders Klostergaard Petersen og Simon Gathercole vender blikket mod *Judasevangeliets* forhold til Ny Testamente. Petersens danske artikel fra *Mellem venner og fjender* præsenteres her i en revideret udgave, hvor han dels bygger videre på indsigter vundet ved Gustav Volkmar og Lone Fatums studier i det nytestamentlige Judasbillede, dels på de nyeste tekstfragmenter. Gennem en analyse af Judas som mytopoetisk figur i Ny Testamente og *Judasevangeliets* argumenterer Petersen for, at Ju-

² Et redaktionskiks må være grunden til, at Popkes angiver CT 64-66 som "nicht rekonstruierbar" (s. 139), selv om passagen i bogens første bidrag er rekonstrueret af Wurst (4-9). Da passagen beskriver en himmelrejse, bestyrkes den kosmologiske brug af skymotivet i *Allogenes'* bog, hvilket faktisk tjener Popkes argumentation.

*dasevangeli*et på afgørende punkter både bekræfter (fx at Judas udleverer Jesus) og afviger fra (fx at Judas er førstediscipel) de nytestamentlige kilder. Så Judas fremstilles både som den 'gamle' skurk og den nye helt. En vigtig pointe for diskussionen om Judasfigurens rolle. I Gathercoles bidrag studeres det nytestamentlige forlæg, *Judasevangeli*et har brugt. Selv om Lukasevangeliet tidligere har været foreslået, fremfører Gathercole overbevisende argumenter for Matthæusevangeliets prioritet.

Gerard P. Luttikhuizen og John D. Turner undersøger *Judasevangeli*ets setianske præg. Luttikhuizen analyserer tekstens ret kortfattede beskrivelser af mennesket ved hjælp af *Johannesapokryfen* (NHC II,1; III,1; IV,1; BG,2). Han når frem til, at begge teksters antropologi sigter på en soteriologi bestemt af frelsens og fortabelsens mulighed. Turner prøver at få *Judasevangeli*et presset ind i sin setianske boks, men klodsen passer ikke rigtig til hullet; teksten bruger ganske vist setianske tekniske udtryk, men dens setianske myte "is of a very odd sort" (322). *Judasevangeli*et præsenterer, modsat de setianske tekster, ikke nogen soteriologi, men snarere en dæmonologi, hvor Judas er bestemt til at herske sammen med Saklas. Turner konkluderer derfor, at *Judasevangeli*et er opstået i 2. årh., men det setianske tankegods er først føjet til i 3. årh.

De to grundspørgsmål, som prægede den tidligste forskning i *Judasevangeli*et – hvilken status har Judasfiguren og Judas' ofring af Jesus – behandles stadig i bogen, men svarene er knapt så polariserede og tager i højere grad hensyn til tekstens kompleksitet og kontekst end for få år tilbage. Forskningen er kommet videre, hvilket i sig selv gør bogen læsværdig. Den giver således en fin forskningsopdatering til dem, der interesserer sig for en af tidens hotteste apokryfer.

René Falkenberg, adjunkt, ph.d.
Teologi, Aarhus Universitet

* * * * *

Justins Dialog med jøden Tryfon. Oversat med indledning og noter af Jørgen Ledet Christiansen, Niels Hyldahl og Mogens Müller. Antikken og Kristendommen vol. 10, Anis, København 2011. 236 sider. Kr. 289.

Justins Dialog med jøden Tryfon hører til et af de væsentligste og mest omfattende skrifter fra den tidlige kristendom. Det er blevet til omkring midten af det andet århundrede i perioden mellem 152-155 e.v.t. Vi er så privilegerede allerede at have Justins to Apologier på dansk,³ senest ved Henrik Pontoppidan Thyssen, så Justins forfatterskab nu findes i komplet dansk oversættelse. Justin er af mange grunde

³ Det er uklart, om der er tale om en eller to apologier, eftersom Den Anden Apologi muligvis oprindeligt har været del af Den Første Apologi, se hertil den anmeldte bog s. 10f.

interessant. Han er et af de tidligste eksempler på, hvordan Kristusbevægelsen vandt indpas blandt mere elitære kredse i den græsk-romerske verden. Dertil kommer, at *Dialog med jøden Tryfon* i spørgsmålet om Kristusbevægelsens forhold til jødedommen spiller en afgørende rolle, fordi det ikke alene udgør et af de tidligste vidnesbyrd om en kristen tænkning, der forstod Kristusbevægelsen i modsætning til jødedommen, men også repræsenterer et af de mest systematiserede forsøg på at skabe netop denne kontrast. Snarere end at spejle et brud mellem to religioner illustrerer Justins værk den langsommelige proces, som ad åre og meget forskelligt afhængig af tid, rum og socialt segment førte til, at jødedom og kristendom blev to uafhængige og selvstændige religioner. Justin er imidlertid også vigtig for forståelsen af de tidlige kristnes brug af jødisk autoritative tekster både i henseende til udlægning og tekstform, fordi han anvender en teksttype, der i en række tilfælde, men bestemt ikke alle, modsvarer, hvad vi kender fra Septuaginta. Justin er således et yderligere vidne om også disse teksters mangeårige flydende karakter i henseende til tekstform, indtil de på et senere tidspunkt fremtræder som henholdsvis de kristnes Gamle Testamente og massoreternes *Biblica Hebraica*. Endelig reflekterer hans *oeuvre* bredere elitære kredse i den græsk-romerske verden, som vidner om en ændret måde at tænke selv og subjektiviteten på. Det er ikke tilfældigt, at Foucault i sit tredje bind af *Seksualitetens historie* netop gjorde det andet århundrede e.v.t. til omdrejningspunkt for en ændret selvopfattelse. På grund af sin tidlige død nåede Foucault aldrig at afslutte det fjerde bind, hvor han ville have inddraget kristne tænkere fra just den periode. Det er imidlertid helt oplagt at se Justin i denne kontekst.⁴

I værket *Dialog med jøden Tryfon* skildrer Justin fiktivt og selvbiografisk, hvordan han først søgte sandheden i en række græsk-romerske filosofiske skoler begyndende med den stoiske, dernæst den peripatetiske og siden den pythagoræiske. Derefter følger et ophold hos platonikerne. Også her skuffes han imidlertid i sin sandhedssøgen, og det til trods for at han i løbet af kort tid ikke alene troede sig vis, men også nærrede håb om at se Gud (2, 6). Den fiktive jeg-person opsøger derpå et stille og afsondret sted i nærheden af havet, hvor han møder en ældre mand, et mildt og værdigt væsen og ikke foragtelig af udseende (3, 1). Han fungerer som en slags *angelus interpres* i teksten, som åbenbarer Justin sandheden om Kristus, inden han forsvinder lige så pludseligt, som han dukkede op (8, 1). Jeg-personen taler ikke om Kristus-troen som noget, der er væsentligt forskelligt fra de græsk-romerske filosofiske skoler. Tværtimod og meget vigtigt forstås Kristus-troen som den mest fuldendte form for filosofi og Justin ser derfor også sig selv som filosof (8, 2). Derpå følger selve den iscenesatte dialog med den ikke-Kristus-troende jøde Tryfon, der strækker sig over de næste 134 kapitler, og som udgør bogens centrale tema.

⁴ Se hertil min artikel "Justin Martyr in Search of the Self," i Greg Woolf og Jörg Rüpke, eds., *Religious Dimensions in the Self in the Second Century C.E.*, Mohr-Siebeck, Tübingen 2013, 104-129.

Bogen er forsynet med et længere introducerende essay, hvor værkets sandsynligvis faktiske, men ikke nødvendigvis intenderede tilhørerkreds drøftes. Der sondres ikke mellem de to, skønt det havde været oplagt, ligesom det rimeligvis også havde været på sin plads at opbløde den skarpe sproglige skelnen mellem jødedom og kristendom på et tidspunkt, hvor disse først er ved at blive til. Snarere end alternativet jødisk vs. kristen kunne man nemlig også hævde, at Justin i høj grad har en læserskare for øje, som i Justins perspektiv har afgørende brug for en gang for alle at opgive deres tiltrækning af, hvad han opfatter som 'jødiske' elementer og derfor uforenelige med kristendom. Der gives også en kort introduktion til, hvad vi ved om Justins liv og hans værker, ligesom hans brug af citater fra jødisk autoritative skrifter diskuteres. Her tales der efter min smag flere steder alt for anakronistisk om Justins Bibel og Det Gamle Testamente i en historisk situation, hvor begge var under udvikling, men netop ikke afsluttede i forhold til kanonisk afgrænsning eller fikseret ordlyd – hvad Justins skriftcitater i øvrigt selv klart vidner om. Det eneste, jeg virkelig savner i denne ellers udmærkede introduktion, er en mere tilbundsående drøftelse af forholdet mellem det fiktive og faktuelle i skildringen. Tryfon er naturligvis ikke nogen faktisk, historisk jøde, hvilket man efter min mening burde have gjort klart i indledningen, men derimod en *Papammerad*, som tyskerne betegnende benævner en papsoldat for enden af en skydebane. Det rejser imidlertid også spørgsmålet om forholdet mellem den konstruerede jeg-fortæller og den historiske Justin; men også her savner man en diskussion. Det er ærgerligt, fordi der her ligger mange interessante spørgsmål gemt.

Ser man bort fra disse mangler, følger en overskuelig og meget fin oversigt over de enkelte kapitler i værket, hvor man lægger sig tæt op ad Haeusers *Des heiligen Philosophen und Martyrers Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon*, Kempten og München 1917. Bogen er yderligere forsynet med en nyttig bibliografi, hvor en række nyere, vigtige Justin-arbejder som fx Rebecca Lymans og Judith Lieus dog mangler. Endelig indeholder oversættelsen et vigtigt indeks over bibelcitater, ligesom det også i tillæg til Justins *Dialog med jøden Tryfon* rummer den korte beretning om *Justin og hans fællers forhør og martyrdød* i oversættelse efter B recensionen.

Selve oversættelsen er forsynet med kortfattede, men relevante noter, der optræder som løbende fod- og ikke slutnoter. Tak for det! Noterne giver ikke kun læseren skrifthenvvisninger til bibelsk og klassisk litteratur, men også tids- og socialhistoriske oplysninger. For forskeren er Bobichons udgave fortsat den mest anvendelige og uomgængelige; men har man i en håndvending brug for *Dialogen*, kan man nu med fornøjelse læse den hurtigt igennem på dansk. For den, som blot er interesseret i tidlig kristendom, men ikke arbejder med sagen i forskningsøjemed er bogen en gave og guldgrube. Her får man en tekst, som ikke er mere end ca. 20 år på afstand af de sidste nytestamentlige skrifter, men dog alligevel så markant anderledes. I modsætning til tidligere danske oversættelser af Justins Apologier er der her tale om en meget mundret og let forståelig dansk udgave af Justins undertiden noget knudrede

græsk. Det er intet mindre end en fremragende oversættelse, hvis solide filologiske kvalitet man kun kan fornøje og glæde sig over. For enhver med interesse i tidlig kristendom er bogen uundværlig.

*Anders Klostergaard Petersen, professor MSO, cand.theol.
Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

* * * * *

CATHARINA RAUDVERE & JENS PETER SCHJØDT, eds., *More than Mythology. Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in pre-Christian Scandinavian Religions*, Nordic Academic Press, København 2012. 288 sider. Kr. 399,95.

Antologien *More than Mythology* er et eksempel på, hvor vigtig en interdisciplinær tilgang til religionshistorien er, og hvor givtigt samarbejdet mellem fagdisciplinerne kan være. Den er resultatet af en konference afholdt i København i 2008 på initiativ af de to redaktører Catharina Raudvere og Jens Peter Schjødt. Fokus i de ti kapitler er forfatterens specifikke tilgang til fortidige religioner; men bidragene adskiller sig fra hinanden gennem deres teoretiske, metodiske og empiriske fundering.

Første kapitel, skrevet af redaktørerne, er en introduktion til antologien og dens baggrund samt perspektiverne for dens udgivelse. Raudvere og Schjødt præsenterer tematisk de efterfølgende kapitler som baggrund for en gennemgang af tendenser inden for forskningen. Kapitlet søger at give en forståelse for antologiens relevans, og hvorfor titlen *More than Mythology* er passende for forskningens aktuelle tilstand, hvor teoretisk inspiration fra sociologi, antropologi og etnografi har åbnet for nye tilgange til forskningen i før-kristen, nordisk religion. Ritualstudier, teorier om kulturel kontakt og udveksling samt forskellige former for diversitet og samfundsmæssig stratificering er nogle af de tilgange, der tages op i bogens kapitler.

I andet kapitel giver arkæologen Niel Price et bud, på hvor mytologien kommer fra. Hans fokus er rettet mod begravelsesritualer og i den sammenhæng betydningen af en fortælleverden, herunder en mytologi. Price konkluderer, at vikingetidens begravelser for en stor del har været dramatiserede fortællinger. De har været en blanding af blandt andet familiehistorie, folkløse, myter om helte og guder, konstrueret til den enkeltes begravelsesritual. Central for denne idé er pointeringen af den rolle, fortællingen havde for vikingetidens skandinaver.

Kapitel tre er skrevet af Peter Jackson, som beskriver den komparative filologis berettigelse og begrænsninger i de sammenhænge, hvor spørgsmålet om kulturel arv er vigtigt. Jacksons fokus er tilbedelse, død og den anden verden samt udtryk for guders kendetegn. Hans komparative grundlag er indo-iranske og vediske kilder, og en sammenligning af Varuna og Odin er et af de eksempler, han benytter sig af. Jack-

son tager også Georges Dumézil under kritisk behandling i sin argumentation for og imod den komparative filologis hidtidige brug.

I det fjerde kapitel sammenligner Thomas DuBois tilbedelsen af dyr i samisk og før-kristen nordisk religion. Hans præmis er, at dyresymbolik ofte er udtryk for religiøse forestillinger. Det bruger han til at påvise regional og kulturel diversitet. Gennem kildematerialet ses det, at de to kulturer adskiller sig både religiøst og økonomisk: Skandinaverne repræsenteres som landbrugere, mens samerne ses som jægersamlere. Det kommer til udtryk gennem de førstes højagtelse for domesticerede dyr som f.eks. kvæg og tilsvarende de sidstes respekt for vilde dyr som f.eks. rensdyr. Disse dyr tjener også som eksempler i analysen af kilderne. Kulturel kontakt er også et vigtigt aspekt i artiklen, som understreger, at man på steder med stor kulturel kontakt finder materiale, som dokumenterer højagtelse for begge slags dyr.

Catharina Raudvere indleder femte kapitel med at fremhæve mangfoldighed som en grundlæggende præmis, man må acceptere, når man arbejder med før-kristen, nordisk religion – religion som en paraplyterm for forskellige religiøse forestillinger og ikke som et kohærent, doktrinært system. Også den interdisciplinære dialog finder Raudvere vigtig, både når det gælder begrebsapparat og teoretisk og metodisk tilgang til kilderne. Hun argumenterer for, at der hører mere med til religion end blot mytologi, som også antologiens titel antyder. Blandt andet fremhæver hun ritualstudier som en givtig indgangsvinkel. Hendes fokus er blandt andet ritualer i eddadigtet *Völuspá* som udtryk for den førkristne, nordiske religions diversitet.

Sjette kapitel er et teoretisk og metodisk kapitel, hvor Andreas Nordberg gør sig overvejelser omkring muligheden for overhovedet at kunne forske i før-kristen, nordisk religion. Også han lægger vægt på diversitet, her indlejret i kategorierne kontinuitet, forandring og variation. Religionsbegrebet problematiseres, og Nordberg foreslår en åben, wittengensteinsk religionsforståelse og en brug af religionsbegrebet som en webersk idealtipe. Han giver bud på, hvordan kontinuitet, forandring og variation kan studeres og anvendes i arbejdet med før-kristen, nordisk religion.

I syvende kapitel bruger Laura Stark finske tekster fra 1800- og 1900-tallet som udgangspunkt for en undersøgelse af forestillinger omkring køn og seksualitet i finsk-karelisk tradition. Kristendommen kom først til det indre Finland mellem 1300- og 1500-tallet, og derfor har den finsk-kareliske kultur og traditioner kunnet overleve næsten upåvirket helt frem til omkring Anden Verdenskrig. Stark skriver, at den tro og praksis, som findes i blandt andet tidlige moderne love og i kirkelige tekster samt i folkløse, har været med til at definere køn og seksualitet i det før-moderne Skandinavien.

Det finske materiale er også tema i Veikko Anttonens artikel. Han undersøger den finske middelalderoversætter Mikael Agricolas liste over mytologiske væsner fundet i oversættelsen af Salmernes Bog fra 1551. Anttonen bruger Agricolas liste som en litterær repræsentation af en del af den mundtlige religion, som fandtes i Finland i sen middelalder, især i Tavastia og Karelia provinserne (jf. Starks bidrag).

Anttonen finder, at Agricolas liste er den første litterære fremstilling af folkeliggørelsen af den kristne kulturelle tradition.

I niende kapitel om herskerideologi giver Olof Sundqvist en oversigt over den skandinaviske forskningshistorie mht. det fænomenologiske begreb 'sakralt kongedømme', der blev dannet i forlængelse af Frazer i *The Golden Bough*. Herefter diskuterer han metodiske og teoretiske problemer med brugen af begrebet og foreslår en ny tilgang baseret på læsning af primære kilder og lokaliseret kontekstualisering og anvendelse af begrebet 'religious ruler ideology'. Sundqvist konkluderer, at tilgangen er brugbar, og hans resultater peger hen imod den førromtalte diversitet også inden for herskerideologien i før-kristen, nordisk religion.

I det afsluttende kapitel udbygger Jens Peter Schjødt sin metodiske og teoretiske tilgang til rekonstruktion af fortidige religioner. De strukturalistiske og komparative metoder er omdrejningspunktet i kapitlet, hvor Schjødt på en foucault'sk facon også indarbejder diskursanalyse i sin metode. Argumenterne lyder, at for at kunne rekonstruere elementer af før-kristen, nordisk religion må man ikke blot holde sig til de norrøne kilder og filologien og kildekritikken som metoder, men man må nødvendigvis anvende metoder og danne teorier ud fra et sammenlignende grundlag. Ud fra disse teorier må man så fortolke teksterne, skriver Schjødt.

More than Mythology er en særdeles vellykket antologi, som viser forskningens *state of the art* på glimrende vis. Bogen viser, at forskningen er mere metodisk og teoretisk orienteret end nogensinde før, og at interdisciplinaritet er et glimrende værktøj til at skabe nye tilgange til kildematerialet. På den måde ses det, at bogens titel ikke bare er en alliterativ spidsfindighed, men faktisk et dækkende udtryk for nye tendenser inden for forskningen i før-kristen, nordisk religion.

*Simon Nygaard, stud.mag.
Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*