

ANMELDELSER

Margaret Orbell,
A Concise Encyclopedia of Maori Myth and Legend,
Canterbury University Press, Christchurch, New Zealand 1998
og Aarhus Universitetsforlag 2000,
219 sider, 198 kr.

Det er langt væk fra at hente en bog, og det tjener Aarhus Universitetsforlag til ære, at det har kunnet lade sig gøre. Margaret Orbell er den absolutte ekspert på maoriområdet. Hun har i en årrække været lektor i maorikultur ved Canterbury University i Christchurch, har udgivet otte værker og er nu forfatter på fuld tid.

I 1995, mens jeg opholdt mig i New Zealand, udgav hun sit absolutte hovedværk, *The Illustrated Encyclopedia of Maori Myth and Legend*, på samme forlag. Det var det, jeg troede, man nu havde udgivet i Århus. Men det er det ikke. Det havde måske også været for stor en mundfuld. I New Zealand koster det, hvad der svarer til ca. 500 kr. Det er pragtfuldt illustreret, en ren øjenfynd. Det rummer en noget længere introduktion end det 'danske' værk og har bl.a. lidt forskningshistorie. Her er lokalpatriotisme på sin plads, idet Orbell som sin hovedinspiration nævner den danske religionshistoriker, professor J. Prytz Johansen: "... in the 1950s, a Danish historian of religion, J. Prytz Johansen, developed an approach based upon the close, comparative reading of Maori writings. Johansen's methods and his insights into the myths have been a major influence upon my work". Opslagsværket fra 1995 rummer også en omfattende litteraturliste. Det har 380 opslagsord mod 300 i det 'danske'.

Opslagene går - naturligvis - igen, og der står stort set det samme, men efter mit skøn er tekstmængden i det nye ca. det halve af det illustrerede. Værket fra 1998/2000 er uden illustrationer. Begge har brugbare indekser.

Det nye værk har en introduktion på kun 2½ side, indeholder ikke mange metodiske overvejelser, men strejfer dog forholdet mellem mundtlig og skriftlig tradition. Langt de fleste opslag er maoribegreber, som vel kun få danskere kender (Aitua, Aoraki etc.), men i en underoverskrift omtales begrebets betydning (fx: "Evil Fate, A man who became a mountain"). Så er der heldigvis også en slags samleartikler med engelske begreber som overskrift, fx Ancestors, Birds, Birth, Death, Fish. Artiklerne er meget mytefortællende, men netop disse samleartikler når længere, og flere af dem er absolut fremragende.

Blandt maoribegreberne er der dog en del, som vel er mere alment kendte: *Aotearoa* (New Zealand), *marae* (ceremoniplads), *pakeha* (europæer), *rangatira* (høvding, højrangsperson). Og endelig nogle stykker, hvor det giver genkendelsens gisp, og man siger: Ja, men det er jo herfra, begrebet stammer, fra den polynesiske kultur: mana, noa, tapu (tabu), tiki. Tapu og noa er skrevet sammen i en tosiders artikel, hvor de defineres som sammenhængende i det maoriske livsmønster, som sakralt og profant. Tapu er det forbudte eller det hellige, noa er det, man har direkte adgang til, det almindelige, men det er ikke lig med det sekulære, for alt i maorikulturen er bundet af religiøs tanke og praksis. Når tapu er det hellige, hvad bliver der så tilbage til det omstridte begreb mana?

Mana defineres - på en lille side - som iboende kraft, "authority, influence, prestige, power, psychic force". Manaen er arvet fra forfædrene og hører til de høje klasser. Den kan skades, hvis man ikke overholder tapereglerne. Et folks mana samles i rangatiraen; mana findes også i den overnaturlige verden; men artiklen nævner ikke eksempler på, at dyr, planter og ting rummer mana.

Tiki er den dag i dag et meget udbredt begreb hos maoriene. De fritstående, rødmaledede træfigurer er tikier, ligeså er de små figurer udskåret i den smukke grønsten, som de fleste maorier bærer om halsen. I mytologien er Tiki en tricksteragtig figur, der er seksualitetens kilde. Tiki er den, der i historiens løb har skabt alle børn, garanten for det fortsatte maoriliv. Intet under at maoriene betaler ganske pæne summer for grønstenstikierne, der også går i arv.

*Finn Stefánsson, lektor, cand.mag.
Peblingevej 58, 4000 Roskilde*

* * * * *

Lisbeth Mikaelsson, ed.,
Religionsbyen Bergen,
Eide Forlag, Bergen 2000,
211 sider, ill., 290 kr.

Bergen var i år 2000 europæisk kulturby og i den anledning genstand for lokalhistorisk interesse - i dette tilfælde kunne man måske sige - lokalreligiøs interesse. Bergen var kulturby, og da religion er en mægtig kulturskabende kraft, er en kulturby derfor en religionsby. *Religionsby* er næppe et almindeligt norsk ord, men sådan ræsonneres der i forordet til artikelsamlingen. Elleve forskere fra Universitetet i Bergen har bidraget til bogen. Man har afholdt en konference, og artiklerne, som hver især "repræsenterer en selvstændig enhed" inden for rammen af de fælles stikord mangfoldighed, historie og lokalitet, baserer sig på indlæg derfra (s. 7). Forfatterne er hovedsagelig religionshistorikere, men der er også bidrag fra en historiker, en folklorist og to professorer i russisk.

De elleve artikler har alle *Bergen* eller *bergensk* i titlen, undtagen én - *Pilgrimstraditioner på Vesterlandet* - en artikel, hvor byen da næsten heller ikke er nævnt. I de øvrige titler og i bogen som helhed fremhæves Bergen som en særlig lokalitet. Her et citat fra bagsiden: "Religion hører altid til på et sted. All religionsutøvelse er lokal, og får lokale udtrykk. Bergen har mange synlige vitnesbyrd om religionens makt og betydning i byen, fra middelalderkirker til gatenavn. Religion har gitt liv og form til Bergen i fortiden, og er fortsatt en vital kraft." Og nogle titler: *Religiøst mangfold i Bergen på 1600-tallet. Mystikken som uttrykksform innenfor norsk åndsliv*; *Ein bergensk kyrkestrid. Presten Carl Konnow 1906-08*; *Det bergenske alternativmarkedet og Islam på bergensk. Framveksten av muslimske organisasjoner i Bergen*. Man kan læse om religion i Bergen i et historisk længdesnit og mere fokuseret om begivenheder og personligheder i Bergen i bestemte tidsrum som 1600-tallet, begyndelsen af 1900-tallet og perioden 1970-90. Det handler om bergensiske hekseprocesser, mystik, biskopper, præster og kirker, muslimer, katolikker og tamiler.

Bogen bærer præg af at være skrevet af stedkendte forfattere. Gadenavne og andre lokaliteter omtales med indbyggerens selvfølgelighed, og der er ingen kort eller andre

informationer om byen og oplandet. Alligevel kan man nogenlunde finde rundt i topografien, tilgængelig og let læst som bogen er på forskelligt norsk. Alle artiklerne baserer sig på konventionelle forestillinger om religion og kultur, og Bergen virker i det hele taget så velkendt, at artiklerne lige så godt kunne handle om en hel del andre nordmænd, skandinaver og europæere. Den bergensiske kirkehistorie forekommer at være i god tråd med resten af Norges, både når det gælder reformation, hekse og oprørske præster. Beskrivelsen af den nyere tilstedeværelse af tamiler og muslimer fremhæver aspekter, som også vil virke velkendt mange andre steder i Skandinavien og Europa, f.eks. tendensen til muslimske grupperinger alt efter om der er tale om shia- eller sunnimuslimer, og alt efter hvilke lande, kontinenter og sproggrupper, de enkelte muslimer tilhører. Problemerne med at få adgang til velegnede lokaler til bøn og besværlighederne med at etablere særlige muslimske gravpladser er også bekendte.

Det banebrydende i materiale og analyse er som helhed til at overse i denne artikel-samling. De historiske bidrag refererer i meget stor udstrækning tæt og loyalt til allerede publiceret materiale, og de nutidige trækker hovedsageligt på materiale, som er tilgængeligt i dagspressen eller i de pågældende religiøse organisationers hukommelse. Referencen til stikordene lokalitet, mangfoldighed og historie er uden analytisk refleksivitet, og forordets hentydninger til religion og lokalitet som nye temaområder i religionsvidenskaben bliver ikke uddybet. Man skal have en snert af den omtalte bergensiske by-patriotisme for at få fornemmelsen af opdagelse. Måske er det også den mest almindelige indbygger, den etniske nordmand, medlem af den norske kirke, bogen er henvendt til. Ingen af artiklerne handler om ham og hende, men han og hun kan erindres om den anderledes religion i byen, historisk og nutidigt.

Mest original er *Den hellige stad: Byen Bergen som det himmelske Jerusalem*, skrevet af Lillian J. Helle. Den handler om den russiske forfatter Andrej Belyjs totale betagelse af byen, da han i begyndelsen af 1900-tallet aflægger et besøg i forbindelse med et foredrag af Rudolf Steiner. I Bergens vinterlys, farver og fjelde vågner Belyj op til et nyt liv med en åndelig og moralsk indsigt. Fjeldene synger som Bach, isen knitrer under fødderne og mosset skriger af purpur. Der er umådelige mængder af lys, og toget flyver op på fjeldet som en Pegasus. Man kunne måske få lyst til at besøge Bergen og blive oplyst. *Religionsbyen Bergen* er fuld af gode intentioner og anslår mange gode historier, men når ikke langt i opdagelse og analyse.

*Cecilie Rubow, ph.d., forskningsstipendiat
Institut for Antropologi, Københavns Universitet*

* * * * *

Tim Jensen & Mikael Rothstein, eds.,
Secular Theories on Religion,
Museum Tusulanums Forlag, København 2000,
279 sider, 275 kr.

Secular Theories on Religion er noget så sjældent som en dansk redigeret bog, der samler flere aktive forskeres syn på religionsvidenskabens øjeblikkelige status. Udgangspunktet er en gammel, men tilsyneladende aldrig afsluttet diskussion om forholdet mellem religion og religionsforskning, nærmere bestemt konflikten mellem kristendommen i forskellige skikkelser og religionsforskningens sekulære grundlag. Redaktørerne Tim Jensen og Mikael Rothstein finder, at religionsforskningen langt fra er så frigjort fra religionernes, og særligt kristendommens, omklamring, som den giver udtryk for. Problemet er ganske omfattende og befinder sig på et teoretisk, metodisk og institutionelt niveau. De har derfor bedt bidragyderne om at præsentere deres syn på, hvorledes det eksplicit sekulære studium af religion bør se ud, både når det drejer sig om mål, metoder og teorier, samt hvilken rolle religionsforskeren bør spille i den offentlige debat. Nu kan det jo lyde som en gammel travet, hvor de i forvejen kendte argumenter for religionsvidenskabens autonomi pudses af for at markere en grænse til teologien, men faktisk er det et temmeligt broget billede af religionsvidenskabens øjeblikkelige status, man får af at læse bogen fra ende til anden.

Bogens bidrag behandler alle en eller flere af fire centrale problemstillinger, hvoraf de tre første indgår i bogens titel: For det første problemet med det *sekulære* med særlig vægt på hvori videnskab adskiller sig fra religion, og mere specifikt hvad der adskiller religionsvidenskab fra religionerne. Flere forfattere er kritiske over for dikotomien religiøs/sekulær. Således finder Catherine Bell, at modsætningen er ideologisk overdrevet og baseret på religionsvidenskabens behov for at markere grænser, mens de konkrete situationer udviser langt større tvetydighed, hvilket indebærer, at grænsen mellem religiøse mål og religionsforskning bliver mere uklare. Tomoko Masuzava er ligeledes skeptisk over for dikotomien i den udstrækning, det sekulære bliver brugt til ideologisk legitimation af den voksende forskning i religion. I stedet finder han, at religionsvidenskab bør kaste sig over egne kategorier, fx termen 'verdensreligion', for gennem genealogiske projekter at klargøre egne diskursive udgangspunkter og medfølgende forvrængninger. I modsætning til denne mere eller mindre postmoderne inspirerede kritik fastholder mange bidragydere den radikale forskel på en sekulær og en religiøs tilgang til studiet af religion. Således finder Burton Mack, Luther Martin og Donald Wiebe alle, at det akademiske eller videnskabelige studium af religion bør være fuldstændig adskilt fra religionerne. Den skarpe tone afspejler i høj grad en nordamerikansk politisk situation, hvor religion i stadigt højere grad ligestilles med videnskab som verdensforklaring, hvorfor kreationisme kan sidestilles med evolutionisme i uddannelsessystemet! For en nordeuropæer bliver polemikken en kende skinger, men vi er heller ikke i samme grad pressede af et fundamentalistisk verdenssyn. Kurt Rudolph er på linie med den amerikanske polemik, når han fastholder forskellen på religiøse og sekulære tilgange til religion. Den enkelte må ganske enkelt vælge, om han eller hun er forsker eller tilbeder. Fra vores hjemlige andedam forsvarer Armin Geertz og Jeppe Sinding Jensen en eksplicit sekulær tilgang. Det sekulære opfattes som ikke-religiøst og usekterisk, samt informeret af natur- og samfundsvidenskaberne (Geertz), og religion fra et sekulært perspektiv anskues som en menneskelig konstruktion uden religiøs 'essens'

(Jensen). Begge fastholder altså en ikke-religiøs præmis og fremhæver vigtigheden af, at en filosofisk redelig teoretisk refleksion afløser 'intuitive' eller essentialistiske tilgange.

Dette bringer os til det andet centrale problem: Hvilken rolle teorier spiller eller bør spille i studiet af forskellige religioner samt i studiet af 'religion' som sådan. Bogen præsenterer et bredt udvalg af teoretiske tilgange. Hvis vi bliver hos de to danske bidrag, argumenterer Jeppe Sinding for nødvendigheden af universalier i religionsforskningen, ikke som essentielle størrelser, men som "useful fictions", der peger på centrale elementer i den sociale verden, der studeres, og muliggør sammenligning på tværs af historisk og geografisk afstand. Forholdet mellem religionsvidenskaben og religionerne er konstitueret ved, at en menneskelig konstruktion, videnskaben, benyttes til at studere en anden menneskelig konstruktion, religion. Forskellen mellem de to konstruktioner består i, at videnskaben er underkastet ganske andre krav til empirisk reference, teoretisk og metodologisk konsistens samt argumentation end religionens selvreferentielle system. At videnskabelige begreber ikke direkte afspejler verden, er ikke et argument for at lade dem ude af betragtning som redskaber til at indhente viden om verden. Armin Geertz argumenterer for metodisk pluralisme, der er bundet op på eksplicite teorier deduktivt produceret på baggrund af antropologiske meta-teorier samt underkastet epistemologisk kritik.

Religionsvidenskabelige teorier er således forbundet med mere generelle teorier, der vedrører mennesket og dets kultur såsom evolutionsteorien og kognitive teorier. Kun gennem sådanne meta-teoretiske forbindelser skabes genuint sekulære teorier om religion, der er afhængige af videnskabelige teorier om mennesket og ikke af teologiske intuitioner. Her er både Jensen og Geertz helt på linie med flere af de amerikanske bidrag, af hvilke jeg kun vil nævne Gary Leases velskrevne, underholdende og provokerende forsvar for en naturhistorisk tilgang til religion - religion anskuet som evolutionære tømmermænd fra dengang mennesket var et byttedyr. Lease er i denne sammenhæng på linie med blandt andre Walter Burkert og Pascal Boyer, der anser det for nødvendigt at inddrage evolutionære perspektiver for at forstå religion. Provokerende er også Randi R. Warners feministiske kritik af centrale religionsvidenskabelige begreber og teorier. Warner anser kønnet som en kulturel konstruktion og religionsvidenskaben som 'androcentrisk', altså bekræftende et mandsdomineret verdenssyn. Dette betyder, at religionsvidenskabelige teorier har en diskriminerende forudindtagethed, hvor fx kvindernes stigende religiøsitet i det 19. århundrede ignoreres, og fokus forbliver på mandens aktiviteter, hvilket resulterer i teorien om sekularisering! Dette radikalt konstruktivistiske udsagn peger i hvert fald på det forhold, at kvinders religion har været groft underrepræsenteret i de fleste omfattende religionsteorier, selvom jeg nok personligt er skeptisk over for, hvorvidt det rokker ved sekulariseringshypotesen. Mindre provokerende og bedre kendt er William Padens begreb om 'religiøse verdener', der ikke blot lader den troende analysere kosmos, men samtidig danner et betydningsmiljø, i hvilket den troende lever. Religion eksternaliseres altså i den materielle verden, hvorfor den ikke kun er en menneskelig konstruktion, men også en social realitet. Endelig findes et genoptryk af Bruce Lincolns 13 bud til det akademiske studium af religion. De vil nok ikke skabe mange rynkede bryn i Danmark, men kan alligevel fungere som en god teoretisk og metodisk 'maggi-terning' til brug for nye studerende og (andre) teoretisk interesserede.

Det tredje centrale problem, der diskuteres i flere bidrag, er, hvilken status begrebet 'religion' har som videnskabelig term. Det er velkendt, at begrebet er direkte forbundet

med én specifik religiøs tradition, kristendommen, samt at det er indvævet i den vestlige verdens kulturelle, politiske og økonomiske udvikling. Dette har givet anledning til en kraftig kritik, og flere bidragydere forholder sig da også skeptisk til begrebet og afviser, at 'religion' skulle have nogen essens. Denne kritik fremkommer fx hos Masuzava, hvor 'religion' beskrives som en begrebskonstruktion, der har til formål at erstatte en kristendom under nedbrydning ved at lade begrebet referere til en livssfære med en særlig numinøs essens. Psykologiseringen af religion medfører derfor begrebets essentialisering, og det komparative projekt, der konstruerer en række 'verdensreligioner' forstået som manifestationer af denne psykologiserede essens, bliver således en erstatning for en falleret kristendom. Masuzava eksemplificerer dette forhold gennem en analyse af Ernst Troeltsch' bidrag til religionshistorien. Som modsætning til en total afvisning af begreberne argumenterer Sinding Jensen som beskrevet ovenfor for nødvendigheden af universalier i religionsvidenskaben. Man skal naturligvis erkende, at religionsvidenskabens begreber er menneskelige konstruktioner, der ikke direkte henviser til verden, men til teorier om verden. Det betyder dog ikke, at de er uden objekt. Uanset om vi kalder det magi eller rituel praksis, er folk blevet ved med at forbande hinanden vha. af dukker, der manipuleres. Begreberne skaber således ikke deres objekt, men de forbinder objekterne til en teoretisk ramme, der kan og skal diskuteres og kritiseres. Det genealogiske projekt, hvor religionsvidenskabens klassiske termer udfordres, er således ifølge Jensen en nødvendig og gavnlig del af forskningen, så længe den ikke forfalder til terminologisk eksorcisme i den tro, at det i sig selv løser metodiske og metodologiske problemer. For egen regning er det nok værd at konstatere, at begrebet religion er kommet for at blive, så en total afvisning af begrebets gyldighed vil have seriøse konsekvenser for forholdet mellem det akademiske studium af det, der før hed religion, og den fortsatte ikke-akademiske brug af begrebet.

Dette fører til det sidste punkt, der problematiserer religionsforskerens rolle i den offentlige debat. Det er et centralt spørgsmål, om religionsforskeren skal være formidler, dvs. bibringe offentligheden en præcis viden om religiøse traditioner, eller om han eller hun (også) skal være religions- og kulturkritiker og dermed bidrage til at afsløre religionens alt andet end religiøse grundlag. Dette er ikke nogen enkel problematik, som debatten om de nye religioner og senest danske muslimers politiske aktivitet vidner om. Russel McCutcheon beskriver et moderne USA, hvor religionsforskeren er usynlig i den offentlige debat eller udelukkende gengiver religionernes eget syn, hvorfor debatten præges af et nærmest entydigt positivt billede af religiøs aktivitet. Dette stemmer ifølge McCutcheon ikke overens med religionsvidenskabens egne teorier, hvor religion har mange mindre flatterende og i hvert fald mere komplekse roller. I stedet finder han, at religionsforskeren skal være kulturkritiker, der benytter sin viden om religion til at oplyse om religioners rolle i samfundet, ligesom politologer redegør for politiske aktørers rolle på en kritisk måde. Faktisk mener han, at vi deltager, hvad enten vi vil det eller ej, og at en manglende stillingtagen udelukkende bekræfter eksisterende repræsentationer af religion. Over for dette peger Morney Joy på tvetydigheden i kravet om, at religionsforskeren skal være en 'offentlig intellektuel'. På den ene side er det nødvendigt med den kritiske røst, McCutcheon fordrer, men rollen som offentlig person er på den anden side en del af eksterne bevilgende myndigheders krav om, 'at man får noget for pengene'. Den udadvendte aktivitet risikerer således at motiveres af et behov for at legitimere sig som fag samt nødvendigheden af at profilere sig og sin institution i kampen om midler. Denne 'kommercialisering' af universitetet som en udbyder af varer og tjenester

er langt fra uproblematisk og er på længere sigt en trussel mod forskningsfriheden både mht. til kritisk potentiale og som forfladigelse af den akademiske standard for at tækkes bevillende myndigheder. Donald Wiebe er inde på en tilsvarende problemstilling, når han adskiller den videnskabelige praksis fra den eksistentielt eller ideologisk motiverede offentlige debat, der medvirker til produktionen af sociale, kulturelle systemer. En 'Gesamtwissenschaftler' er en person, der med udgangspunkt i videnskaben blander sig i ideologiske og eksistentielle debatter, men ifølge Wiebe må dette ikke påvirke det videnskabelige projekt i sig selv. Videnskabens store force og dens radikalitet er dens stræben efter uafhængighed af sociale, politiske og kulturelle begrænsninger i søgen efter *viden* (ikke Sandheden), hvorfor religionsforskeren ikke qua denne status er påtvunget at deltage i den offentlige debat. Diskussionen om religionsforskerens offentlige rolle rammer således lige ned i centrale videnskabsteoretiske debatter om teoretisk værdifrihed, den videnskabelige diskurs, samt om forholdet mellem videnskabelig viden og det omgivende samfund. Denne debat er langt fra afsluttet, og man kan nok forvente, at den vil forstærkes i Danmark som følge af den stigende vægt på kulturelle og religiøse spørgsmål i den offentlige debat.

Som det fremgår, når denne antologi vidt omkring i det teoretiske landskab, samtidig med at bestemte diskussioner går igen i de forskellige bidrag. Redaktørerne Tim Jensen og Mikael Rothstein skal derfor roses for initiativet, men også skoses for en række mangler, der ville have været til stor hjælp for læseren. For det første er introduktionen mangelfuld. En antologi læses sjældent fra ende til anden (af andre end anmeldere), så introduktionen bør indeholde en kort beskrivelse af de enkelte bidrag, særligt når eneste kriterium for bidragenes placering er alfabetisk. Desuden mangler den interesserede læser et indeks, der kan hjælpe en med at finde, hvor forskellige positioner og mere specifikke emner behandles. Med et indeks får en antologi med teoretiske bidrag mere karakter af et samlet værk, man kan benytte til at orientere sig om forskellige positioner og problemstillinger. Uden grundig introduktion og indeks er læseren henvist til at bladere på må og få for at finde relevante bidrag, hvilket er synd, da det begrænser bogens anvendelighed betragteligt. Det skal dog ikke hindre mig i at anbefale bogen som et fint udsnit af nutidige teoretiske refleksioner over religion, religionsstudiets forhold til sit objekt, samt religionsforskerens tvetydige rolle i samfundsdebatten.

*Jesper Sørensen, adjunkt, ph.d,
Center for Religionsstudier, Syddansk Universitet, Odense*

* * * * *

Rita Geertz,
Vor Herre og den lede gam.
Tryllevisens verdenssyn i den tidlige folkevisetradition,
 Aarhus Universitetsforlag, Århus 2000,
 220 sider, ill., 248 kr.

Föreliggande bok är enligt förordet författarinnans "bearbejde[de] ph.d.-afhandling, som blev forsvaret den 18. juni 1998." Undertiteln anger dess ämne, givetvis närmare specificerat i boken, kanske tydligast i efterskriften (s. 214), vari sägs att det rör sig om "et forsøg på gennem en religionsfænomenologisk registrering af trylle- og vidunderviserens indhold, at tegne et billede af netop disse visers særlige verdenssyn, som et bidrag til vor viden om en ofte overset dimension af historien, nemlig den menige mands religiøse liv og forestillingsverden."

I sitt välkända arbete *Folkevisen* (1935) skriver Ernst Frandsen beträffande "Trylleviserne" att "vi har intet nyt at sige Folkloristerne" (s. 105; Uglebogsudg. s. 100), enkannerligen med "Hensyn til de forskellige Elementer af gammel Folketro, de rummer". Frågan blir nu om Rita Geertz från en religionsvetenskaplig utgångspunkt har något mera än litteraturhistorikern Frandsen att erbjuda de folklorister, som studerat "den menige mands religiøse liv og forestillingsverden" och förvisso inte negligerat denna dimension av historien. Hon meddelar (s. 19), att hennes undersökning ger sig in på ett område där tre vetenskapliga discipliner (folkloristik, kyrkohistoria och religionshistoria) möts, och att den därför "neppe vil kunne leve op til de forventninger, som de tre discipliner hver for sig kunne have". När det särskilt gäller folkloristiken sägs att vissa angivna frågeställningar inte behandlas men att dock lämnas några bidrag till dem genom "iagttagelser baseret på nærlæsningen af trylleviserne"; viktigare är dock att bokens egentliga syfte, "på systematisk vis at dokumentere indholdet og strukturen i visernes verdenssyn" (s. 20), är något som i stor utsträckning faller inom folkloristikens domäner. Intet tvivel kan heller råda om att Rita Geertz med denna undersökning gjort en insats väl värd att beaktas och uppskattas inte minst av folkloristerna och inom visforskningen. Detta vill jag framhålla redan här; mina kritiska synpunkter presenteras efterhand.

Vi har att göra med en uppenbarligen ambitiös och engagerad författare. Språket är både klart och ledigt, föredömligt fritt från jargong och efemära modeuttryck (endast Vedels "job" som riksarkivarie, s. 206, syns mig falla ur stilen). Undersökningens art och disposition gör upprepningar oundvikliga, men nog hade icke så få med fördel kunnat bortretuscheras. En annan och allvarligare onöjaktighet är av mera teknisk natur: i fotnoterna hänvisas till verk som saknas i den även eljest icke felfria bibliografien, sidhänvisningarna i fotnoterna är alltför ofta felaktiga (och torde i flera fall kvarstå från pagineringen i den ursprungliga ph.d.-avhandlingen), varjämte några inkonsekvenser och luckor faller i ögonen. En lista över vad jag i denna väg noterat kan författaren erhålla från mig; den är för lång för att tillåtas belamra denna recension. Illustrationerna – färgbilder av kalkmålningar från 1400-talet i danska kyrkor – är välvalda men utgör ingen integrerad del av den löpande framställningen (se s. 21). De bidrar emellertid till att göra boken attraktiv.

Efter en inledning (kap. 1) följer åtta kapitel med följande rubriker: "Kilderne" (kap. 2), "Folkevisens forskningshistorie" (3), "Verdenssyn - det teoretiske udgangspunkt" (4),

“Nogle religions- og kirkehistoriske forudsætninger” (5), “Resumé og tematisk gennemgang af hver enkelt tryllevis” (6), “Tryllevisens verdenssyn: Kosmologi og teologi” (7), “Tryllevisernes verdenssyn: Antropologi” (8), “Verdenssyn i konflikt?” (9); hertil kommer en kort “Efterskrift” (s. 214-16) och en bibliografi. (Kap. 8 och 9 har råkat bli onummerade i innehållsförteckningen s. 10). Omfångsrikast är kap. 6-8, och det är kap. 7 och 8 som Rita Geertz utpekar som “selve kernen i denne bog” (s. 126).

Bokens visterminologi kräver en kommentar. På s. 13f anges studien gälla “folkevisens trylle- og vidunderviser ... denne særlige gren af den poetiske folkevisegenre”. Man lägger märke till att Rita Geertz ej använder benämningen *ballad* (*ballade*). Hon skriver härom (s. 14 n. 1): “Blandt de mere moderne folklorister er folkevisen benævnt ‘middelalderballade’ eller slet og ret ‘ballade’, som er det internationale begreb. Jeg har dog valgt, i lighed med projektgruppen ‘Dansk Folkevisekultur 1550-1700’ ved Københavns Universitet, at bruge den gamle danske betegnelse folkeviser eller blot vise.” Så gammal är nu inte termen ‘folkeviser’; den är en skapelse av romantiken och fick i Danmark sitt genombrott med titeln på Svend Grundtvigs monumentala utgåva 1853ff. Men Grundtvig ville medelst epitetet “gammel” särskilja denna bestämda och relativt lättavgränsade genre (Danmarks *gamle* Folkeviser) från andra och yngre. Detta ‘gamle’ har sedan ofta ignorerats med terminologisk förbistring och betydande oklarhet till följd. En precis terminologi är för varje vetenskap ett viktigt rekvisit. Balladen (= DgF-visorna) utgör en, men bara en, av många folkvisegenrer. Genom att undvika termen ‘ballad’ vållar Rita Geertz enbart förvirring när hon, inkonsekvent nog, plötsligt begagnar ett dylikt rymligare folkvisebegrepp (s. 18): “Folkevisetraditionen rummade allerede fra slutningen af det 16. århundrede [sic] mange forskellige visetyper: Kæmpeviser, historiske viser, ridderviser, skæmteviser, elskovsviser, lyriske viser, udenlandske viser og religiøse viser.” Hänvisningen till projektgruppen i København är såtillvida inadekvat som den sysslar även med andra viskategorier än balladen, se t.ex. dess publikationer *Svøbt i mår* 1-3, København 1999-2001. – Mera än frånvaron av termen ‘ballad’ förvånar emellertid bruket av termen ‘vidundervise’, en veritabel gengångare, om man så kan kalla en i realiteten nästan dödfödd term. Rita Geertz skriver (s. 15), att beteckningen ‘trylle- og vidunderviser’ härrör från Svend Grundtvig som i *DgF* II (1854-56) “skelner mellem de rent hedenske trylleviser og de kristne/katolske vidunderviser”. Det är en sanning med modifikation. På s. V säger Grundtvig, att bandet innehåller “Trylleviser, med Tillæg af de halvt eller helt hedenske Vidunderviser, thi som Helhed betragtet har ogsaa denne anden Viserække [: liksom kämpavisorna i bd I] sin Rod i Hedenold.” På s. VII ger han en specifikation. “Trylleviser” är DgF 33-93, “hvortil slutte sig de endnu rent hedenske Vidunderviser: om Livsvandet (94) og den talende Strengelæg (95).” Till sist följer “de kristelige Vidunderviser” (DgF 96-114). Men strax därefter, på s. VIII f, låter det något annorlunda: “Om da end nogle af de her medtagne Viser ikke have noget ligefrem hedensk præg, saa maa det dog indrømmes, at naar den lille Række, vi besidde af kristelige Legendeviser, skulde følges ad i denne Samling, saa blev der ingen Plads for dem end den, som nu er dem anvist.” Här införs sålunda istället termen ‘Legendevise’ – den som sedan blivit den inom nordisk balladforskning hävdvunna – och ‘Vidundervise’ använder Grundtvig därefter inte alls i *DgF*. I hans *Danmarks Folkeviser i Udvalg* (1882) möter beteckningen en enda gång (s. 346) och då om “Den talende Harpe” (DgF 95), ingående i avd. II “Trylleviser”, under det att avd. III (14 nr) bär rubriken “Legendeviser”. Man letar förgäves efter benämningen ‘vidundervise’ hos Olrik, Steenstrup, von der Recke,

Grüner Nielsen, etc., likaså i Erik Dals *Nordisk folkeviseforskning siden 1800* (det bör nämnas, att 'vidunder' kunde i äldre svenska, liksom ännu i da., betyda 'under' = eng 'wonder' men har i modern sv. uteslutande samma betydelse som da. 'uhyre'). I det fotografiska nytrycket av *DgF II* (1966) står på titelsidan underrubriken "Naturmytiske viser. Legendeviser".

Att Rita Geertz använder termen 'tryllewise' och inte 'naturmytisk vise' – som hon dock måste känna från Olriks postuma bok *Nordens Trylleviser* (1934), vilken titeln till trots gav just den sistnämnda termen dess spridning – är ingenting att säga om; 'tryllewise' är ett kortare och i den löpande framställningen smidigare uttryck. Men 'vidundervise'? På frågan om varför Rita Geertz tagit upp denna obsoleta term (s. 11 och passim) kan svaret blott bli att hon hämtat den från Grundtvig men utan att se närmare efter hur denne själv undvek den av honom myntade benämningen, samtidigt som den relevanta danska balladforskningen efter Grundtvig (med visst undantag för Olrik) härvidlag negligeras; min utredning härövan torde bära syn för sägen.

Om 'vidundervise' är det som allra först faller i ögonen och skapar viss misstänksamhet mot författarinnans förtrogenhet med balladkällorna och forskningens syn på dessa liksom på visorna, visar sig tyvärr misstankarna inte ogrundade. Några exempel må här vara tillfyllest. Att Rita Geertz inte är tillräckligt hemmastadd i *DgF* framgår t.ex. av att hon på s. 114 nämner Grundtvigs påpekande (*DgF II*, s. 238f) att *DgF 70* "har stor lighed med det nordiske oldkvad *Grógaldr*" men tydligen inte observerat Sophus Bugges längre fram i samma band (s. 667f) framlagda upptäckt, att balladen ifråga också bygger på *Fjölsvinnsmål* (varför balladen visar att de två "oldkvaden" tillsammans utgör en enhet, *Svipdagsmål*). På s. 178, där f.ö. *DgF 70* åter berörs, omtalas "en historisk vise, som Anders Sørensen Vedel lader trykke" med hänvisning till "DgF III"; det rör sig emellertid om en riddarvisa utan historisk grundval (*DgF 383* i bd VI, s. 463ff, TSB D 407). På s. 18 nämns "visen om Frederik den Andens sejr over svenskerne i oktober 1565" med hänvisning till "Agerschou 1941"; här skulle istället ha hänvisats till Grüner Niensens välkända men i Rita Geertz' bibliografi ej uppförda edition *Danske Viser fra Adelsvisebøger og flyveblade 1530-1630* (visan är DV 24). När det gäller Vedels handskrifter, behandlade på s. 36ff, borde verkligen Iørn Piøs arbete (i *Nye veje til Folkevisen*) med "Vedels visearkiv" ha getts en kort presentation, gärna med hänsyn tagen till den kritik och revision beträffande Svaning I och II jag flerstädes framfört. Och, för att välja en enskild vistext, nog kunde man för "Ridderen i Hjorte-ham" (*DgF 67*) på s. 17 och 113 (ej 114) ha förväntat sig en hänvisning till åtminstone Poul Lindegård Hjorths uppsats i *Dstu* 1976 (det är f.ö. tvivelaktigt om de allbekanta raderna "Drømte mik" i Codex Runicus hör till denna vistyp). Kap. 3, "Folkevisens forskningshistorie" (överst på s. 42, 44, 46, etc., döpt till "forskningshistorier"! tarvar egentligen en egen kommentar men jag får här nöja mig med en liten erinran. "Folkevisen, som forskningsområde", skriver Rita Geertz på s. 41, "har hidtil udelukkende været behandlet af folklorister, filologer og litteraturhistorikere". Hon har då tappat bort historikerna, i Danmark namn som A. D. Jørgensen, Steenstrup och Erslev, låt vara att av dessa endast Steenstrup är av direkt betydelse i föreliggande sammanhang. Hans inflytelserika, klassiskt vordna verk *Vore Folkeviser fra Middelalderen* (1891) har med sin positiva syn på 'trylleviserne' och sin negativa syn på legendvisorna länge präglat uppfattningen om dessa balladkategorier. Däremot måste Steenstrup helt frikännas från beskyllningen på s. 46 att såsom Ernst von der Recke ha stått för en "restitueret tekstudgave" (apropå Recke kan tilläggas, att hans

arbete med "Folkevisens Parallelsteder" kunde ha nämnts, gärna på bekostnad av de ymniga hänvisningarna till Albert B. Lord). Med tanke på vilken vikt Grundtvig tillmätte de historiska visorna för hela balladgenrens datering är den kritik han utsattes för från historikerna av principiellt intresse.

Svend Grundtvigs åsikt att historiska ballader måste vara samtida eller nästan samtida med de händelser de besjunger har sedan länge visats vara ohållbar, och ingen tror nu på hans våldsamma antedatering av genren. Hans syn på kämpavisornas höga ålder och danska hemortsrätt har ävenledes, på övertygande grunder, förkastats; detta är en till ursprunget västnordisk (framförallt norsk men också färöisk) kategori. I stort sett är därför grunden undanryckt för några av Grundtvigs huvudteser. Han menade, att kämpavisorna i *DgF I* hade stor betydelse för "Hævdelsen af Danmarks og det danske Folks Delagtighed i den gamle nordiske Kultur", och refererar också (*DgF II*, s. IX) till "de Vidnesbyrd, som de i denne anden Del optagne Viser i saa Henseende yde". Ett exempel på en rejäl missbedömning i denna anda, om "det hedenske", är vad han i detta sammanhang (s. VIII) skriver om *DgF 102*: "Og nu den hellige Jomfru Thorelille – hende kjender Kirken slet ikke; men vi gjenkjende i hende, saa godt som i Tossegrevens Brud, den gamle Thor." I själva verket är *DgF 102* bara en variant av den rörande legendvisan *DgF 104* (TSB B 22 Engelens Budskab, Tora liti, Duvans sång på liljekvist), och fastän Grundtvig själv sett likheterna härvidlag (s. 552) värjer han sig mot att dra den riktiga slutsatsen. Rita Geertz anser förnuftigt nog, att Grundtvigs uppfattning att balladerna "oprindelig tilhøre Oldtiden" får beaktas "som noget uholdbar" (s. 14), bestämt ett *understatement*. Och hon säger helt riktigt, att hon med sin analys kunnat visa, att "Grundtvig og Olrik således tog fejl i deres noget ensidige vægtning af den oldnordiske indflydelse på visernes indhold" (s. 26; jfr dock s. 82). Men i mycket är Rita Geertz ganska bunden av Grundtvigs auktoritet, så t.ex. i ingresserna till resuméerna i kap. 6 (där i regel hänvisning till senare forskning saknas). Då balladgenren tillhör tiden efter 1280, dvs främst 1300- och 1400-talen, med andra ord kristen medeltid, är det inte förvånande att kristna inslag är vanliga; när det gäller de "oldnordiske" dragen är det frågan om *prolonged echoes*, för att bruka titeln på den bok av Margaret Clunies Ross till vilken Rita Geertz ofta refererar. Rita Geertz har gjort sig själv en otjänst genom att undvika termen 'legendvisa' och det i ett arbete om 'verdenssyn'; det hade inte varit ur vägen att sätta visorna i relief mot det stoff som behandlas i Tue Gad, *Legenden i dansk middelalder* (1961).

Från Axel Olrik har Rita Geertz tagit t.ex. skrivningen *Nökken* med en av de båda ø-typer Olrik genomgående använder ('elvere' torde däremot vara hennes egen form, ej Olriks). Detta är adiafora, och på en väsentlig punkt avviker hon från Olrik. Under det att denne skrev (*Nordens Trylleviser*, s. 116), att "alle disse stemoder-viser er *eventyr* satte på vers", anser Rita Geertz (s. 176), att "digtning ikke kun er fri fantasi, men at den til enhver tid udtrykker forestillinger om og erkendelser af en virkelighed, som udtrykkes gennem symboler". Men bör dock skilja på sannskyldiga trosföreställningar och rena folksagomotiv; också på medeltiden begrep man att skilja på verkligheten (såsom man uppfattade den) och folksagans stereotypa värld; "i eventyrets verden kan vi af og til lukke os ind; men vi kan ikke leve i det". (J. Sløk, *Teologiens elendighed*, 1979, s. 29). Just för styvmoderssagorna hänvisar Olrik (s. 135) till en passus i Odd Snorrasons saga om Olav Tryggvason, men än tydligare syns mig vara ett ställe i *Sverres saga*, dikterad av kung Sverre själv o. 1185: på en färd genom Värmlands skogar 1177 slet han mycket ont, "det var som det berättas i gamla sagor om när

kungabarn (!) råkade ut för styvmödrars trolldom”. Men givetvis kan man även i den fabulerande diktningen, uppfattad som sådan, se en integrerad och viktig del av människors världsbild.

Det händer, dessbättre inte alltför ofta, att Rita Geertz misstolkar sina balladtexter. När i en text av DgF 41 – en norsk trollvisa – berättas, att en kvinna väntar barn med sin bror, finner Rita Geertz det troligast “at ordene broder og søster også dengang omfattede personer, der havde et fællesskab eller var åndsbeslægtede og ikke kun omfattede de nærmeste søskende”. Förklaringen passar här inte alls, och incest är icke ovanligt i balladerna, se TSB D 88-96. Om DgF 73 säger hon (s. 115, jfr även s. 195), att dess moral är att “ikke få en hustru, der har æren kær”. Men betydelsen av den strof (A:38, B:43), på vilken Rita Geertz bygger sin åsikt, är en annan och mindre förbluffande: sätt aldrig den kvinna på riskabelt prov (“prøffue seg alder den wyff”), som har äran kär. Självmord, varmed denna visa avslutas, är vanligt förekommande i riddarvisorna. Det är en svaghet i Rita Geertz’ bok att perspektivet är inskränkt till de utvalda vistexterna i *DgF* II. Dessutom saknas det nordiska perspektivet nästan helt. Det klargörs heller inte tillräckligt tydligt varför urvalet av viskällor och därmed vistyper inte gjorts en aning större.

Man hade välkomnat en liten diskussion om varför vissa visor finns i dessa källor, andra inte. Kan det vara så att ‘tryllevisernes’ förekomst i dem är ett indicium för att de i många fall betraktades som ren dikt (jfr härovan) och inte som en reservoar för trosföreställningar? Säkert är hursom helst att legendvisorna med deras mera lättutpekade “papistiska” drag är kraftigt underrepresenterade.

När Rita Geertz på s. 75-80 ger ett exempel på hur hennes “verdenssynsmodell bliver anvendt”, sker det genom en analys av DgF 52 D. Hon kunde nog valt ett lämpligare demonstrationsobjekt än denna av Vedel konstruerade text av en ganska apart visa. Men störst förvåning väcker Rita Geertz’ “nudanske udgave af teksten, der imidlertid holder sig så tæt på originalen som muligt”. Det sista är icke sant, och resultatet har blivit en i alla avseenden misshandlad, till stor del rimlös text, som snarast borde ha kallats en parafraas av originalet. Klart är, att Rita Geertz här inte vänder sig till visforskare, som har vanan inne att läsa texterna i *DgF* utan hjälp av “nudanske udgaver”. Att hon själv inte är filolog är också på andra sätt tydligt, liksom att hon inte är vare sig litteraturhistoriker eller historiker. Enligt texten på bokens bakre omslag är hon religionshistoriker och folklorist. Kanske hade man av en folklorist kunnat förvänta sig en synbar användning av de inom denna vetenskap gängse arbetsverktygen; AT-nr och hänvisningar till Thompsons *Motif-Index* lyser med sin frånvaro. Av en balladforskare kan man numera kräva, att vistyperna identifieras genom angivelse av TSB-nummer. Men någon balladforskare i egentlig mening är Rita Geertz inte (och man kan därför lugnt ignorera hennes tvärsäkra påstående på s. 51 om de “uholdbare” antagandena rörande genrens tillkomstmiljö).

Även om Rita Geertz sålunda inte är någon balladforskare av facket, har hon icke desto mindre lyckats sätta sig såpass gott in i ämnet, att hon med framgång kunnat välja de ifrågavarande visorna som föremål för sin religionsfenomenologiska undersökning. Som jag inledningsvis antydde, har hon – och jag tänker då främst på de “tvärgående” fenomenologiska sammanställningarna i kap. 7 och 8, bokens “kerne” – utfört ett arbete till nytta jämväl för folkloristiken och balladforskningen. Att studiet av *world views* också intresserat folklorister vet vi; jag kan t.ex. nämna amerikanen Alan Dundes, som liksom vår författarinna stöder sig på arbeten av antropologen Clifford Geertz (se bl.a.

Dundes' bok *Interpreting Folklore*, Bloomington & London 1980). Särskilt om Rita Geertz' *Vor Herre og den lede gam* försetts med en engelsk *summary* hade den, kanske mer än nu lär bli fallet, kunna indragas i den pågående internationella behandlingen av detta fängslande ämne. I vilken grad innehållet i de av Rita Geertz för analys utvalda visorna kan anses återspegla en sammanhållen *world view* värd namnet är nämligen en fråga alltför komplicerad för att diskuteras i en recension som denna.

Bengt R. Jonsson
Framnäsbacken 8, S-17766 Solna

* * * * *

Martin Schwarz Lausten,
De fromme og jøderne.
Holdninger til jødedom og jøder i Danmark i pietismens tid (1700-1760),
Akademisk Forlag, København 2000
667 sider, 368 kr.

Bogen er en fortsættelse af forfatterens *Kirke og synagoge. Holdninger til jødedom og jøder i middelalderen, reformationstiden og den lutherske ortodokse (ca.1100-1700)*, (København 1992). Det ny bind omhandler pietismens periode, der på forskellig måde indebærer en ændring i holdningen til jøder. Pietismen drejede sig ikke bare om inderlig, personlig omvendelse og konsekvenserne heraf i form af et nyt liv med gode gerninger og i hvert fald en vis afstandtagen til denne verdens fornøjelser, men også om en ny holdning til jøder, der gør deres omvendelse til et centralt kristeligt anliggende. Allede Philipp J. Spener (1635-1705), der almindeligvis regnes for pietismens grundlægger, påpeger, at kirkens ukristelige, dvs. uomvendte livsform er en væsentlig årsag til jødernes såkaldte forhærdelse. Men Gud har forjættet, at der vil komme en tid, hvor kirken vil være i en bedre tilstand. Et af løfterne er, at 'hele' Israel skal frelses (Rom 11,25f), dvs. at de vil omvende sig, og selv om Spener kun regner med, at relativt få vil gøre det før den af Gud forudbestemte tid, da de skal bringes ind i fællesskabet om troen på Jesus som messias, så kredser han om foranstaltninger, der skal fremme dette formål i nutiden, altså missionsmetoder. Disse blev da også taget i brug såvel i Tyskland som i Danmark. Midlerne er primært prædiken for jøderne, men skulle også være at give dem bedre kår og vise dem venlighed. Det kan let få det til at se ud, som om disse pietister betegner i nybrud i protestantisk teologisk holdning til jøder, men fornyelsen er højst relativ. De ved, at man må vise "tolerance og overbærenhed" (s. 22), men deres syn på jøder er alligevel meget traditionelt, dvs. foragtende, og den venligt overbærende holdning man bør vise dem, er i virkeligheden blot udtryk for, hvad man anså for at være en mere effektiv missionsstrategi (s. 16-23).

Johan Christoph Wagenseil (1623-1703), orientalist og juraprofessor i Altdorf, var overbevist om, at den store jødeomvendelse umiddelbart forud for verdens ende var nært forestående. Han satte dog ikke deres omvendelse i forbindelse med med tusindårsriget (Åb 20) sådan som tidens mange kiliastiske sværmere gjorde, men så alligevel tegn i tiden på, at den var nært forestående. Han reflekterede over de midler, der ville være nødvendige for jødeomvendelsen. Øvrigheden skulle foranstalte en indsamling i kirker-

ne, så der kunne dannes en fond til missionens gennemførelse og der skulle ansættes folk, der foruden at være habile kristne teologer var specialister i jødisk teologi.

Schwarz Lausten beskriver først de tyske pietistiske tænkere, incl. de sværmeriske (s. 15-39), og går derpå videre til de danske (s. 42-114), herunder også skikkelser (påvirkede af filosemitismen) såsom degnen Christian Mundt, der anså sig selv for at være udsendt af Gud til "at forkynde, at Herren nu vil tage sig af jøderne og samle dem igen i deres gamle land" (s. 89) eller Jens Pedersen Gedeløkke, der efter sin død blev anklaget for at være hemmelig jøde, så kongen befalede, at de københavnske jøder skulle grave hans lig op på Garnisons Kirkegård, og genbegrave det på den jødiske gravplads (s. 90-99). De egentlige teologer synes kun i mindre grad at have været optaget af spørgsmål om jøder. Det særligt pietistiske kommer dog til udtryk i, at man i prædikener trækker linierne op "fra det gamle Israels forhold eller fra samtidens jøder til samtidens kristne" (s. 99f). Et par teologer, Hans Hansen Guldberg og Johannes Steenloos, var dog blevet grebet af forestillingerne om den store jødeomvendelse og tusindårsriget og mente sig i stand til at beregne tiden for de eskatologiske begivenheders indtræffen (s. 57-77). I kongehuset skete der tydeligvis en udvikling i forholdet til pietismen. Med årene blev Frederik 4. mere pietistisk, og iværksatte diverse typisk pietistiske foranstaltninger: Udsendelse af missionærer til Grønland og Indien, Vajsenhus for forældreløse børn, anlæggelse af landsbyskoler, og da Christian 6. i 1730 kom til magten, blev det "markeret, at det nu skulle være *den hallensiske statskirkepietisme*, som skulle gennemtvinges overalt i kirke-, kultur- og samfundsliv" (s. 44). Forholdene ved hoffet var også betydningsfulde for de foranstaltninger for jødemission, der blev foretaget.

Før Schwarz Lausten går over til at gennemgå dette, beskriver han imidlertid i kap. 3 "Træk af jødernes sociale og religiøse forhold i Danmark ca. 1700-1760" (s. 115-38). Der var relativt få jøder i Danmark. København havde i 1701 16 jødiske familier, i 1928 282 personer (s. 116). Derudover fandtes små jødiske samfund i diverse provinsbyer, især Fredericia. Regeringen førte også en politik, der sigtede på kun at tillade velhavende jøder at slå sig ned her, deres erhvervs muligheder og bevægelsesfrihed var begrænsede, og de var pålagt særlige afgifter. Det gælder for dette kapitel som for bogen som helhed, at den i stort omfang bygger på kildemateriale, som ikke tidligere har været inddraget i undersøgelser og fremstillinger af jødernes forhold i Danmark, materiale fra en række danske arkiver og fra Archiv der Francheschen Stiftung i Halle. Og kilderne refereres ekstensivt. Det er en af bogens store styrker. Desværre er de fleste kilder fra selve det jødiske samfund åbenbart gået tabt ved Københavns brande i 1700-tallet.

Kap. 4 (s. 139-256) undersøger holdningen hos de verdslige øvrigheder, ved det teologiske fakultet og hos Sjællands biskop, som den kom til udtryk i forbindelse med særlige problemer for det jødiske samfund, f.eks. synagorers ret til bandlysning, tvangs-dåb af et jødisk barn, jødernes ret til at ansætte kristne tjenestefolk, forslag om oprettelse af en ghetto i København og reaktionen på jødernes ønske om en egentlig synagogebygning i København. En ghetto var foreslået tre gange, i 1692 og 94 og atter efter Københavns brand i 1728, et forslag, der vidner om den generelt jødefjendtlige holdning i Københavns bystyre. Kongen ville imidlertid ikke vide heraf.

I København havde de ashkenaziske jøder i 1684 fået tilladelse til at holde gudstjenester i visse private boliger, og 11 år senere fik også de sefardiske jøder det. Senere opstod der splittelse i den ashkenaziske gruppe, og endnu en person fik tilladelse til at holde gudstjenester i sit hjem (1723). Alle gudstjenester skulle holdes i "tillukte kamre" i private hjem, så man ikke forårsagede forargelse blandt kristne. En særlig synagoge-

bygning ville give den fornødne plads og, håbede man, kunne samle den splittede menighed, så man begyndte at ansøge om tilladelse til at opføre en sådan bygning. Både magistraten og Det danske Kancelli var positivt indstillede, og byggeriet gik i gang på en grund i Vandkunsten indtil biskoppen i 1737 greb ind og fik det stoppet. Senere genoptog man dog forsøgene på at få en synagoge - men først efter den af Schwarz Lausten behandlede periode (i 1776) kunne en sådan indvies i Læderstræde. Den forsvandt imidlertid ved den store brand i byen i 1795.

Et af de forhold, der er slående i øvrighedernes behandlingen af disse sager, er, at der indhentes responsa fra det teologiske fakultet og Sjællands biskop og at vi heri finder en pointeret jødefjendtlig holdning.

Den resterende del af bogen handler om, hvordan man søgte at leve op til pietismens krav om mission blandt jøder, og hvad der kom ud af det. Kap. 5 (s. 257-417) omhandler missionsaktiviteterne, heriblandt de særlige prædikener i Vajsenhusets kirke med efterfølgende teologiske samtaler med præsterne, som jøderne i 1728 blev tvangsindlagt til at deltage i (s. 262-78). Også her er det lykkedes Schwarz Lausten at skabe større klarhed over både initiativ og forløb, end man tidligere har kunnet. Projektet fik kun kort varighed, idet det ophørte med Københavns brand samme år. Ligeledes beskrives de rejser, som tyske "jødemissionærer" foretog til Danmark. Missionærerne kom fra den typisk pietistiske nyskabelse i Halle: *Institutum Judaicum et Muhamedicum*, som foruden udsendelse af missionærer, der skulle føre dagbøger (Schwarz Lausten anvender dem som kildemateriale), også udgav missionslitteratur og oversatte nytestamentlige skrifter til bl.a. jiddish.

Det afsluttende kap. 6 (s. 418-616) handler om behandlingen af de ansøgninger, myndighederne modtog fra jøder, der ønskede at konvertere (man skulle godkendes som seriøs konverteringssøgende), deres antal og konvertiternes motiver, om useriøse, ustabile og kriminelle ansøgere, om undervisningen af de konverterende og reaktionerne på fænomenet i det jødiske samfund. Antallet viser sig (Schwarz Lausten har systematisk undersøgt de bevarede dåbsprotokoller m.v.) at være noget større end hidtil antaget: For hele perioden 1700-1760 92 konverteringsansøgere plus 29 børn under 14 år, hvoraf 84 blev døbt, heraf 24 børn (s. 535). Hidtil har man været tilbøjelig til at opfatte en stor del af de konverterende som opportuniste, der lod sig døbe for at opnå fordele, ugepenge i undervisningsperioden, bedre erhvervsmuligheder efter dåben. Schwarz Laustens systematiske gennemgang af materialet viser, at de useriøse ganske vist var der, men at deres antal var lavere end det, man kunne forvente ud fra den skepsis, som ofte udtrykkes af biskopper og præster (s. 476-502). Analysen af proselytternes baggrund og motiver (s. 427-34) skuffer dog. Den gennemgår en række typiske eksempler på konverteringsansøgere, hvoraf nogle uddybde deres ønske, dog for det meste på en vag måde, såsom at de havde en "inderlig længsel" efter at blive kristne (f.eks. s. 427). Man kunne komme videre med spørgsmålet om konverteringerne ved at rette opmærksomheden på de tegn på svækkelse inden for jødedommen i Vesteuropa, hvor f.eks. *yeshivah*-uddannelsens kvalitet synes at have været for nedadgående med de konsekvenser, dette måtte have for prædikener og undervisning.

Schwarz Laustens nye bog er ligesom dens forgænger ved sine omfattende gennemgange af kildematerialet et væsentligt bidrag til forståelsen af pietismen i Danmark og sandelig også til det dansk-jødiske samfunds historie i perioden. Dens begrænsning ligger i, at den holder sig tilbage fra at gå ind i en egentlig religionshistorisk og -sociologisk analyse af de fænomener, den så omfattende og grundigt dokumenterer:

hvorfor pietismens projekt om jødeomvendelser - alene p.g.a. en teologisk idé? Tilsvarende kunne man ønske sig en analyse af karakteren af den holdning til jøder, præget af foragt og fjendtlighed, som myndigheder og ikke mindst teologer og orientaler m.fl. gav udtryk for, men som også levede i den brede befolkning. De senere årtiers etnicitets- og minoritetsforskning kunne have været frugtbarjort på Schwarz Laustens materiale. Men bogen er naturligvis omfattende i forvejen, og de anførte reservationer skal ikke forklejne det ubestridelige forskningsfremskridt, den repræsenterer.

*Peter Steensgaard Paludan, lektor, cand.theol.
Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

* * * * *

Lars Albinus,
The House of Hades. Studies in Ancient Greek Eschatology,
Studies in Religion, bind 2,
Aarhus Universitetsforlag, Århus 2000,
247 sider, 12 plancher, 248 kr.

The House of Hades er en bog, det tager nogen tid at læse. På næsten hver eneste side sættes ens tanker i gang i en eller anden retning, med eller mod bogens almindelige bevægelse, men altid produktivt og interessant. Læseren føler sig ikke bare oplyst, men taget med i arbejdet på bogens projekt. Bogen er således et levende eksempel på, hvad humanistisk (og vel i grunden al) forskning bør være: åbningen af et felt, så nye spørgsmål, dybere, bredere, mere perspektiverende, rejser sig. Som videnskabelig publikation er *The House of Hades* forbilledlig.

Bogens spørgsmål er "What happens when we die" (s. 5); den er altså et studie i græsk eskatologi, eller rettere i græske eskatologier, for det er måske dens væsentligste forudsætning, at der er mange, og at de påvirker og konkurrerer med hinanden. Metoden er semantisk, afklaring af nøglebegreber under anvendelse af et diskursbegreb inspireret af Foucault, hvor 'diskurs' betyder "an order of rules that organizes certain conditions of communicating experience and belief" (s. 9).

Ophav til diskursen (og dermed de tekster, der bærer den) er normalt en autoritetsgivende skikkelse, en "authorizer". De to diskurser, der især interesserer Albinus, er den homeriske og den orfiske, med henholdsvis Homer og Orfeus som "authorizer". Rent metodisk vil Albinus behandle disse to diskurser synkront (s. 15) og kun i begrænset omfang fokusere på den udvikling, der kunne finde sted i dem, skønt han ikke nægter, at en sådan udvikling har fundet sted. Den homeriske diskurs anses således ikke for et relikv af arkaisk mentalitet i klassisk tid, men som en "living source of religious orientation all through the period of ancient Greek culture". Albinus definerer således en 'religiøs diskurs' som "the practice of 'referring to someone' who authorizes a formation of statements by having special access to the realm of the beyond" (s. 14).

Det, der i særlig grad interesserer Albinus, er den måde, hvorpå disse diskurser interagerer. Dannelsen af mening er en kompleks bevægelse af ændringer, især i kerneord som 'sjæl', 'udødelighed', 'død' og 'liv efter døden'. Det er netop, når Albinus giver sig i kast med at analysere disse møder, med deres modstand og tilpasning, at hans bog

bliver utrolig spændende. Det billede af græsk religion, der opstår, er umådelig dynamisk.

Udover det metodiske afsnit, der er forsøgt repræsenteret i det ovenstående, har bogen tre hovedafsnit, et om den homeriske, et om den orfiske og et om den eleusinske diskurs.

De homeriske digte er, som produkt af en lang udvikling med flere digtere eller rettere sangere involveret, ganske lette at opfatte 'diskursivt'. Albinus diskuterer Iliadens 23. sang, sjælsbegrebet hos Homer, den homeriske opfattelse af *heros* sat op mod den, man finder ved heros-kultstederne (et meget interessant kapitel), fremstillingen af dødsriget i 11. og 24. sang af Odysseen og endelig (i kapitel 6) begreberne 'Søvn' og 'Død' (som arnestedet for en videreudvikling af sjælsbegrebet i retning af betydningen 'bevidsthed').

Albinus forsøger at påvise, at den homeriske diskurs på mange punkter succesrigt marginaliserer den orfiske. Forskellen på Homers diskurs og den orfiske ser Albinus udtrykt som forskellen på fortælling og ritual. Orfeus' publikum forventes at *handle*, hvor Homers blot *lytter*. Samtidig kan man sige, at Homers diskurs er dennesidig af interesse, Orfeus' er hinsidig. Begge diskurser har dog ambitioner om at spille en rolle i de græsktalende områder som helhed; de er såkaldt 'panhelleniske'. Hvor Homers diskurs er bevaret i de store eper, er tidlige, originale kilder til Orfeus umådeligt sjældne, og det er nødvendigt at sondre dem fra både filosofiske (Pythagoras) og andre religiøse diskurser.

Alle disse problemer melder sig også i behandlingen af de eleusinske mysterier (afsnit III). De eleusinske mysterier er Albinus' hovedeksempel på en selvstændig lokal diskurs, som de to panhelleniske, den homeriske og den orfiske, bestræber sig på at påvirke eller ligefrem at overtage. Kapitel 11 åbner problemet.

Kapitel 12 analyserer den homeriske hymne til Demeter; kapitel 13 vover endnu et forsøg på at forstå den eleusinske kult. Kapitel 14 forsøger at drage konklusionen af den foregående undersøgelse - hvad kom der ud af dette møde mellem diskurserne? I lyset af den tavshed, Eleusis pålagde sine indviede, var der plads til flere fortolkninger, og denne diskursernes kamp om et centralt panhellenisk kultsted er netop det spændende - for ingen af dem 'vinder'; Eleusis bevarer sin egen (meget tavse) diskurs med dens hovedbudskab (vover Albinus i andres følge at sige): at der kommer liv af død, at intet blot forsvinder, men alt bliver ved. Side 195f opsummerer Albinus sit syn på, hvad de to 'store' diskurser fik ud af det:

The chthonic mediation between life and death, fulfilling for the individual initiate the continuity of being, is precisely, and more or less exclusively, part of Orphic theology. From the Homeric perspective, the initiation at Eleusis rather concerned the cycle of life and death, the collective dimension of genetic continuity. The jesting of Iambe, alluding perhaps to diction mediating the dimension of epic fame, is opposed to the disclosure of Baubo's bosom, as the voice is opposed to the body, as myth is to ritual. Still, neither Homer nor Orpheus won the monopoly of representing the tradition of Eleusis. As a discourse in its own right, myth as well as ritual, this tradition mediated not only between Olympic and chthonic powers, but between Homeric and Orphic discourse as well.

Forhåbentlig aner læseren af dette citat den umådelige dynamik, der bærer Albinus' bog, og får lyst til selv at udføre det (ikke ubetydelige) arbejde at sætte sig ind i bogen.

Nærværende anmelder falder ind i disse problemer som repræsentant for en anden diskurs 'end Albinus', som er historiker, mens anmelderen er klassisk filolog. Mange af de (også store) forbehold, anmelderen har, beror på denne forskellige diskursivitet. Filologen vil typisk insistere på en tekstlig autonomi, udtrykt ved en forfatteridentitet, som Albinus gerne nedprioriterer. Når Albinus f.eks. udnytter passager fra Pindar, hører filologen alle advarselsklokker ringe: Pindar var en umådeligt selvstændig digter, der endda insisterede på sin originalitet, og hans tekster er utroligt komplicerede netværk af indre referentialitet. Når Albinus så ønsker at bruge sene teksters udsagn til at underbygge sin rekonstruktion af det tidlige, spørger filologen, om det ikke var bedre at se den sene tekst som udtryk for en sen tilstand. Men denne diskussion er netop den, *The House of Hades* inviterer til - og den må komme senere.

Foreløbning vil anmelderen indskrænke sig til at prise sig lykkelig over, at vi i landet har fået skrevet en så formidabel bog (omend ikke på landets sprog), og så atter opfordre til selv at læse bogen. Nogle bøger er sådan, at selv det at læse en anmeldelse af dem er at vise dem for stor ære. Denne ikke. God fornøjelse.

*Simon Laursen, lektor
Heimdalsvej 31, 6000 Kolding*

* * * * *