

Per Bilde & Mikael Rothstein, eds.,  
*Nye religioner i hellenistisk-romersk tid og i dag.*  
Religionsvidenskabelige skrifter 3,  
Aarhus Universitetsforlag, Århus 1999,  
192 sider, 198 kr.

De to redaktører Per Bilde og Mikael Rothstein indleder deres introduktion med den forsigtige påstand, at, så vidt de ved, er denne bog det første mere omfattende forsøg på sammenligning af nye religioner i hellenistisk-romersk tid og i dag. Selvom redaktørerne nævner nogle beslægtede tiltag (s. 7, n. 1), udmærker dette værk sig ved at gøre problemstillingen mere eksplicit på mindst tre niveauer. Det første er selve forskningsprojektets udgangspunkt, der forbinder to afsluttede forskningsinitiativer, nemlig, Hellenisme-initiativet (1989-1995) og Research Network on New Religions (RENNER) (1993-1998). Begge initiativer er blevet igangsat af Statens Humanistiske Forskningsråd, og også dette projekt er støttet af SHF, og tjener dermed som forbillede for, hvorledes de forskningsmæssige ressourcer (menneskelige såvel som økonomiske) bør arbejde sammen. Det andet niveau gælder det komparative perspektiv. Komparationens implicite problemstilling, spændingsfeltet mellem det alment generelle og historisk specifikke, udfordres ved både at anskue hellenistisk-romersk tid og i dag ud fra et historisk-kronologisk perspektiv og et mere alment fænomenologisk og sociologisk perspektiv. Det tredje niveau gælder begrebet 'nye religioner' og de forandringprocesser, der transformerer 'gamle religioner' til 'nye religioner'. Selve begrebs- og definitionsproblematikken 'nye religioner' er ret ny, i det mindste uden for religionssociologien, og denne diskussion reaktualiseres ved at inddrage historisk materiale. Det gælder også problemstillingen 'religioners forandringsprocesser', hvor der gøres et reelt forsøg på at beskrive ensartede betingelser og mønstre for forandring i de to perioder.

Bogens overordnede disposition virker gennemtænkt fra redaktørernes side i forhold til en slags tematiseret og metodologisk orden (introduktionen, s. 9), der indledes med Per Bildes og Mikael Rothsteins fælles bidrag "Om at definere nye religioner i fortid og nutid. Overvejelser over begreber og metoder" (s. 11-23) efterfulgt af Ingvild Sælid Gilhus' "Nye religioner i hellenistisk-romersk tid og idag. Kritiske spørgsmål til komparasjonens mulighed" (s. 24-38). Derefter følger en række bidrag, der beskriver enten ensartede (historiske og sociologiske) processer eller ensartede religiøse fænomener i de to perioder. Per Bildes og Mikael Rothsteins epilog (s. 183-86) samler resultaterne af undersøgelsen i nogle hovedpunkter, der både overvejer, forsvarer og understreger sammenligningsgrundlagets gyldighed.

Bildes og Rothsteins fælles bidrag og Gilhus' bidrag formulerer grundlæggende problemstillinger til brug for den samlede undersøgelse. Bildes og Rothsteins begrebsafklaring af 'nye religioner' fremlægges i lidt vel mange, men gode punkter, der til sidst samles i de følgende tre kriterier: "Kronologi, Forestillingsmæssige og rituelle innovationer, Sociale forandringer" (s. 21). Angående religioners forandringsprocesser finder jeg især de følgende udsagn interessante: "nyt er ikke altid nyt", det gælder om "at bestemme fornyelse i forhold til trading af velkendte former" (s. 11). Og nye religioner er "en integreret del af religionshistorien", idet de indoptager "allerede eksisterende religiøse former" (s. 12). I disse punkter ligger der en opfordring til at få afklaret selve den transformationsproces, som gør religion ny på et mere alment semiotisk plan. Det

gøres der for lidt ud af i bogen, derimod fremhæves de sociologiske, typologiske og historiske processer i langt højere grad (s. 17f). Bildes og Rothsteins typologi over religiøse/religioners innovationer har skønhedsfejl (s. 13-17), men giver læseren en god oversigt over ligheder mellem nye religioner i de to perioder. Tidsfastsættelsen af nye religioner (s. 18) søges derimod afklaret med nogle gode klassifikatoriske og definatoriske spørgsmål.

Ingvild Sælid Gilhus etablerer et sammenligningsgrundlag gennem en række kritiske spørgsmål, der både supplerer og udvider Bildes og Rothsteins punkter (s. 24), hvor hun fremhæver, at det er vigtigt at overveje, hvad og hvordan vi sammenligner, og hvorvidt "likhetene først og fremmest eksisterer i forskerens hode" (s. 27). Dette siges i en anerkendelse af Jonathan Z. Smiths ord, at "en sammenligning er ... mer en model enn den er en beskrivelse" (s. 28). Dette problem imødegår Gilhus ved at opfordre til, at vi opstiller en model, der udgår fra ligheder men som leder hen til "at vi finder flere forskjeller enn de vi visste var der på forhånd" (s. 28). Gilhus formulerer dermed et slags 'verifieringsgrundlag' for sammenligningsmodellens gyldighed gennem en kritisk 'falsifikation' af ligheder, der opfordrer til, at vi erkender både nødvendigheden og begrænsningen af vore modeller. Gilhus ser forholdet mellem historisk kontinuitet og forandring som bogens implicite projekt. Dermed sætter hun fokus på projektets vanskeligste opgave, idet hun spørger, "om vi kan se både kontinuitet og forskjell med samme blikk" (s. 29).

Det problem ligger også implicit i Margit Warburgs sammenligning af nutidens globalisering og antikkens integrationsproces i "New Age og gamle dage. Religion og globalisering i dag og i hellenistisk-romersk tid" (s. 39-52). Globaliseringsbegrebet dækker over et moderne fænomen og forbindes normalt ikke med hellenistisk-romersk tid. Men Warburg gør god brug af globaliseringsperspektivet med henvisning til Roland Robertsons globaliseringsmodel af verden som "a single place" (s. 39 og 45). På den baggrund udarbejder hun sin analyse af kristendom og baha'í som eksempler på nye religioner i de to perioder (s. 41 og 50f). Warburgs brug af globaliseringsperspektivet og Robertsons model virker overbevisende og berigende for studiet, især hvad angår kristendommens succes som ny religion i hellenistisk-romersk tid (s. 48f). Sværere er det at forstå, hvorvidt hendes skelnen mellem termerne globalisering og integrationsproces blot indikerer det historiske skel, eller om der ligger en teoretisk eller typologisk pointe skjult? Og hvordan ser Warburg forbindelsen mellem de to perioder? Hun siger ganske vist, at hendes model ikke er ahistorisk (s. 40), men hun ønsker dog at sandsynliggøre "nogle strukturelle ligheder" mellem de to processer (s. 41). Men struktur er vel essentielt set ahistorisk, selvom det indgår i/igangsættes af historiske processer! Måske er det bare begrebet "ahistorisk", som er problematisk, idet det let kommer til at stå som en modsætning til "historisk".

Morten Warminds kapitel "Om pseudoreligiøsitet. Kriterier for at skelne falske religioner fra sande i antikken og i dag" (s. 53-65) lover os ny indsigt ved sammenligningen af den hellenistisk-romerske periode med nutiden (s. 53). Og Warmind holder delvist, hvad han lover, og selvom det er en gammel kending, at "nyt" vakte skepsis i antikken, er det nye ved Warminds undersøgelse, at det gør det så sandelig også i dag. Det er især undersøgelsen af nutidens kriterier i Danmark (s. 64) og statens rolle i forbindelse med udvælgelsen af nye trossamfund (s. 62f), der er interessant. Han konkluderer, ikke overraskende, at synet på individer og organisationer er forskellig i de to perioder (s. 65).

Warminds konklusion kunne have været styrket, hvis den interessante diskussion af Walter Burkerts syn på kristendommens "gruppeidentifikation" (s. 55) var blevet inddraget, som perspektivering af evt. kristen indflydelse på nutidens kriterier. Det ville have sat de to perioders kriterier i et mere historisk lys.

Geert Hallbäcks "Apokalyptik og gnosticisme. Om fremtidstab i antikken og i dag" (s. 66-81), der indsætter jødisk-kristen apokalyptik som en ny og "distinkt litterær genre" (s. 66) i hellenistisk tid, tilføjer projektet mange interessante synsvinkler, både hvad angår den "særlige konstellation af åbenbaringsformidling" i Johannes' Åbenbaring (s. 68f) og udlægningen af gnosticisms transformation af den kristne apokalypse (s. 73). Analogien til vor tids nye religioner virker dog lidt påklistret. Jeg er ikke enig i Hallbäcks snævre definition af begrebet apokalyptik som en distinkt jødisk-kristen tradition (s. 66f). At apokalypsen er en ny genre i den hellenistiske virkelighed behøver ikke modsige det faktum, som han selv henviser til med John Collins definition, nemlig at kategorien apokalyptik er en "videnskabelig opdagelse" (s. 67) og derfor sagtens kan være bred. I religionsfænomenologien skelnes der netop mellem det generelle niveau og det kulturspecifikke niveau. Derfor kan jødisk-kristen apokalyptik sagtens dele træk med både iransk og ægyptisk apokalyptik uden at miste sit særpræg og sin nyhed.

Michael Rothsteins analyse af "Religiøse hemmeligheder i hellenistiske og moderne religiøse nydannelser" (s. 82-108) inddrager Luther H. Martins og Walter Burkerts forskellige, men kompatible synsvinkler på religiøse hemmeligheder. Martin forstår religiøse hemmeligheder i hellenistiske mysteriereligioner som sociale magtmidler fremfor religiøse erkendelser (s. 82f). Walter Burkert, derimod, ser erfaringsdimensionen som central. Rothstein bekræfter, at begge perspektiver kan bruges i arbejdet med nutidens materiale (s. 88f). Magt udtrykkes bl.a. ved en hierarkisk skelnen mellem initierede og ikke-initierede (s. 88 og 91), og i relationen til det omgivne samfund ved, at "et generelt kendskab til hemmelighedens eksistens" bruges som magtmiddel, som Rothsteins undersøgelser af Scientology og Frimurerordenen viser (s. 90 og 95-102). Eksempler fra Transcendental Meditation, Unification Church m.fl. viser, at den religiøse erfaring spiller en afgørende rolle for initiationsritualer (s. 88f). Analogien til antikken sandsynliggøres gennem en særdeles god analyse af Apuleius' skildring af Lucius' indvielse i Isis-mysterierne (s. 90f). Mikael Rothsteins sammenligning er metodologisk gennemtænkt, og han forstår at udnytte begge områders teoridannelser og empiri velovervejet.

Jørgen Podemann Sørensen's "Religio mentis. Meditativ soteriologi i hellenistiske og moderne religiøse nydannelser" (s. 109-118) leverer en religionsfænomenologisk velfunderet sammenligning af fænomenet "religio mentis" ved sine analyser af henholdsvis hermetisk religion (CH XVI. traktat og Asclepius) og Swami Narayanandas lære ved centeret i Gylling. Begge religioner er tillige eksempler på orientaliseringprocessen i de to perioder (s. 109 og 115). Selve termen "religio mentis: sindets religion" er hentet fra traktaten Asclepius (s. 110), men Podemann perspektiverer udsynet til nutiden ved at gøre brug af Donald Stones moderne betegnelse "human potential movements" (s. 111, n. 1). Det er især hans perspektivering af denne form for soteriologi i forhold til mystikkens "to polariserede indstillinger: *en theistisk* og *en systemisk*" (s. 111f), der giver læseren noget nyt at tænke på. Men analysen forbliver på det rent formelle, religionsfænomenologiske plan. Man mangler at få

trukket linierne lidt skarpere op i forhold til fx orienteringsprocesserne i de to perioder.

Britt-Mari Näströms undersøgelse af "Den stora gudinnan i går och i dag" (s. 119-34) er et rigtig godt eksempel på, hvorledes hellenistisk religiøst materiale genbruges i en moderne mytedannelse. Hun tager fat på begrebet "den stora gudinnan" og viser, hvorledes dette er blevet fortolket af forskellige feministiske grupper (s. 119). Men det er især hendes gennemgang af forskningshistoriens definition af begrebet (s. 120) og historikeren Johan Jakob Bachofens "opfindelse" af matriarkatet (s. 121) og dets spredning til nyreligiøse/feministiske grupper i dag, der illustrerer, hvorledes fortidens gudinder forandrer sig i forhold til nutidens kvindesyn. "Gudinnerne i Cyberspace" er et andet morsomt eksempel på vor tids behov for at lede i religionshistorien efter kvindeforbilleder (s. 130).

Mogens Müllers bidrag "Essæernes opståen som typisk tilfælde" (s. 135-47) og Per Bildes bidrag "Ny vin på nye flasker? Grundlæggelsen af kristendommen som en ny religion i hellenistisk-romersk tid" (s. 148-76) beskriver begge forandringsprocesser inden for hellenistisk jødedom fra essæerne til kristendommen. Müllers "typiske tilfælde" støtter Bildes opfattelse af kristendommens og essæernes fælles udgangspunkt i den nyfortolkende proces, der skete inden for jødedommen i hellenistisk tid (s. 136). Müller demonstrerer, i lighed med en god semiotisk analyse, hvorledes "en ny tekst" (s. 143) opstår ved spændingsfeltet mellem skriften, og de fortolkende niveauer, som han kalder "åbenbaring" eller "sand udlægning" og "karismatisk fortolker" (s. 138). Men hans påstand om, at skriftreligioner er særligt udsatte for splittelse, tror jeg ikke holder uden videre. For det første er tekst ikke kun skriftlig, man kan med udbytte overføre den samme fortolkningsmodel på rituelle nyfortolkninger. For det andet henviser Müller til, at essæerne lægger afstand til den øvrige jødedom, fordi denne er "faret vild" og blevet for helleneret (s. 142), som eksemplet med "solkalenderen" fremfor "månekalenderen" er et godt tegn på (s. 141). Årsagen til splittelsen er vel i højere grad indbygget i kravet om eksklusivitet i forhold til omverdenen fremfor skriftligheden. Müllers brug af Joseph Blenkinsopps definition af sekt-begrebet virker noget usikker (s. 144f). Men til gengæld er der en rigtig god "semiotisk" pointe i hans beskrivelse af de kristne som "et tredje folk" (s. 145).

Per Bilde argumenterer overbevisende for kristendommens tidligste fase som en ny eskatologisk jødisk sekt i Galilæa, grundlagt af Jesus selv (jf. Rodney Stark og modsat Burton L. Mack, Ron Cameron og Robert W. Funk). Det springende punkt for Bilde er at forstå den proces af transformationer af centrale jødiske ideer, der førte til sektens adskillelse fra jødedommen og etableringen af kristendommen som en ny religion (s. 152f, 165-67 og 169). Bildes udkast til en "syntetisk teori om kristendommens grundlæggelseshistorie" (s. 154 og 167-70) indeholder bl.a. overvejelser over Max Webers teori om de tre organisationsformer/autoritetstyper "karismatisk", "traditionel" og "rationel-legal" (s. 156). Bilde virker usikker med hensyn til, hvad Webers model skal bruges til andet end at konstatere, at i den forstand svarer urkristendommens nydannelse til "hvad der sker, når andre nye religioner dannes" (s. 156). Men allerede på samme side modsiger han dette og betegner kristendommens grundlæggelse "som et enestående fænomen" i sin tid. Det kan vel være, at Bilde har ret, men hvorfor understreger han så, at udviklingen fra "bevægelse" over "sekt" til "kult" må ses som en art generel "lov-mæssig" udvikling (s. 172), hvis kristendommens udvikling er unik for sin tid? Denne

“lov-mæssighed” må vel først og fremmest være knyttet til religioner med samme type organisationsform som jødedom og kristendom? Vi kan fx ikke bruge modellen på mysteriereligioner eller hos Scientology! Men Bilde gør prisværdigt meget ud af at undersøge fænomenet “dannelsen af nye religioner” (s. 155 og 162). Desværre nøjes han med at konstatere, at “ny” snarere er eksempel på “fornyelse”, dvs. urkristendommen ikke er andet end “gammel jødisk vin (og til dels hellenistisk-romersk) vin på gamle jødiske (og til dels romersk-hellenistiske) flasker” (s. 172). Det er derfor vanskeligt at gennemskue, hvad der gjorde kristendommen så unik uden for det internt jødiske anliggende, bortset fra nyheden om at en jødisk profet var blevet til den himmelske *kyrios Christos* (s.162).

Halfdan Siigers bidrag “Senhellenismen – kristendommen – vor tid” (s. 177-82) afslutter antologien med en essay-lignende skildring af kristendommens udvikling frem til i dag, idet han forstår vor tid “som en slags neohellenisme” (s. 182). Og efter at have læst bogen er jeg tilbøjelig til at give ham ret. Ja, måske lever vi endda stadig i senhellenismen, hvis man skal tro det billede, som tegnes i epilogen (s.183-86). I lighed med Ingvild Gilhus (s. 26f) må jeg konstatere, at sammenligningen er tiltrækkende. Derfor kan jeg varmt anbefale bogen, og jeg håber, at dette gode pionerarbejde fortsætter. Foruden at vi får ny viden omkring feltet, udmærker bogen sig også som indføringslitteratur til religionsfænomnologien, især hvad angår Per Bildes og Mikael Rothsteins fælles bidrag og Ingvild Gildhus’ artikel.

Til sidst vil jeg tage temperaturen på tværfagligheden, der ikke strækker sig længere end til, at alle bidragyderne er en del af religionsforskningens hele, hvor man groft kan sige, at RENNERS repræsentanter står for den overvejende religionssociologisk orienterede religionsforskning og Hellenismeinitiativets repræsentanter for den historisk-kritiske. Der er en tendens til at tale mest med de nærmeste fagfæller, derimod virker det til tider lidt tvunget og påklistret, når man går uden for sit specifikke fagområde. Derfor vil jeg anbefale, at de to redaktører næste gang drager nye forskere ind i den ‘gamle garde’ med andre religionsteoretiske områder, som projektet kan ‘vokse’ ved.

*Anita Maria Leopold, ph.d.-stipendiat, cand.phil.  
Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*