

KRISTENDOM OG HELLENISME – EN SKÆBNEVANGER KONSTRUKTION

Anders Klostergaard Petersen

Professor, Dr., Dr. h.c. mult. Martin Hengel
in großer Dankbarkeit gewidmet.

Indledning¹

For snart 55 år siden skrev Marc Bloch i *Apologie pour l'Histoire, ou Métier d'Historien* (1949, 147): "Det er historikerens opgave uophørligt at stille sine egne klassifikationer på prøve for bedre at blive sig deres eksistensberettigelse bevidst og, om fornødent, at ændre dem." Det er som led i denne bestræbelse, at jeg fokuserer på hellenisme-debatten. Som bekendt spillede den en vigtig rolle i dansk bibelforskning, religionshistorie, klassisk arkæologi og filologi i første halvdel af 1990'erne, hvor Statens Humanistiske Forskningsråd støttede det ambitiøse og succesrige Hellenisme-projekt.² Der er gået flere år siden projektets afslutning, og det er derfor rimeligt at rette søgelyset mod forskningsfeltets aktuelle stade. Det er der flere grunde til.

For det første offentliggøres der internationalt fortsat en lind strøm af monografier, antologier og artikler inden for området. For det andet har der, så vidt jeg kan skønne, endnu ikke været foretaget en tilbundsående undersøgelse af den mentalitetshistoriske baggrund for hellenisme-diskussionens fremkomst hos Droysen i begyndelsen af 1830'erne. Først i den seneste tid er en række kritiske røster begyndt at rejse sig. Under henvisning til begrebets bundethed til en bestemt kulturel og religiøs kontekst er enkelte forskere begyndt at så tvivl om dets anvendelighed som historiografisk kategori. Med denne forelæsning ønsker jeg at bringe dette arbejde et skridt videre. Samtidig giver temaet mig lejlighed til at anstille en række principielle hermeneutiske og videnskabs-teoretiske overvejelser vedrørende fortolkning af fortidige tekster og rekonstruktion af fortidige forestillingsuniverser.

Af tidsmæssige grunde har jeg valgt at koncentrere mig om en bestemt, men meget indflydelsesrig udviklingslinie inden for forskningshistorien: bibelforskningens brug af hellenisme/jødedom-modstillingen. Det vil imidlertid være forkert at tro, at problemerne

¹ Denne artikel er en let udvidet version af min tiltrædelsesforelæsning ved Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet, den 7. maj 2002. Jeg har i nogen grad søgt at bibeholde forelæsningens oprindelige mundtlige karakter. Jeg er – som så ofte før – min kollega Lars Albinus stor tak skyldig for værdifulde kommentarer, konstruktiv kritik og korrekturlæsning.

² Hellenisme-projektet affødte blandt andet de to bogserier *Hellenismestudier* (1989-95) og *Studies in Hellenistic Civilization* (1990-), Aarhus Universitetsforlag, hvor man kan orientere sig om projektets mange forgreninger.

alene begrænser sig til studiet af tidlig kristendom og antik jødedom. Er brugen af hellenisme-begrebet problematisk inden for disse discipliner, gælder det ikke i mindre udstrækning inden for de øvrige antikfag; men det er klart, at problemstillingen skærpes inden for bibelfagene, dels fordi selve begrebet har sin oprindelse i det tidlige jødisk-kristne materiale, dels fordi dets brug i moderne forskning – bevidst eller ubevidst – har været snævert knyttet til teologiske interesser.

Mens det i dag – set i lyset af de seneste 25 års bibelforskning – fremstår meget tydeligt, i hvor høj grad den ældre dagsordensættende forskning brugte modstillingen mellem jødedom og hellenisme til i det snævre religionshistoriske perspektiv at profilere en bestemt forståelse af tidlig kristendom og i det større at konstruere en skjult legitimation af protestantisk kristendom i forhold til romersk-katolicisme, ser det anderledes ud inden for de øvrige antikfag. Man er måske nok begyndt at blive opmærksom på, at der til hellenisme-kategorien er knyttet en række problemer, men man har ikke i tilstrækkelig grad gjort sig klart, i hvilket omfang disse problemer hidrører fra en teologisk spørgehorisont. Det tager sig tilforladeligt ud, når diskussionen vedrører forskydninger og skift i græsk religiøsitet i fjerde århundrede f.v.t. Hvem skulle tro, at der bag denne debat ligger et ikke længere erkendt ønske om at knæsette kristendommen som religionshistoriens zenit og som den sande religion?

Man kan selvfølgelig hævde, at en diskussions oprindelse i en bestemt – og set fra nutidens synspunkt – ideologisk belastet kontekst ikke behøver at have konsekvenser for aktuel debat. At diskussionen i det øjeblik, den har fortrængt og lagt sin oprindelige apologetiske ramme bag sig, er en anden. Vi anvender fx inden for aktuel forskning en række analytiske kategorier, hvis oprindelse og senere virkningshistorie fortøner sig i udtalt ideologiske interesser, som vi ikke længere føler os forpligtet på og bundet af – apokalyptik-begrebet er et iøjnefaldende eksempel. Det er indlysende, men problemet stikker dybere. Hvis ikke man får gjort sig klart, hvilke sociale og mentale sammenhænge bestemte begreber, kategorier, tankestrukturer etc. er betinget og formet af, risikerer man at blive bundet af dem. Man fastholdes i sin forskning af tolkningsfiltre, som betinger ens læsning og rekonstruktion af fortiden.

Det gælder også den antikforsker, som har et udtalt behov for at proklamere sin afstandtagen til kristendommen (og de udgør fortsat en anseelig gruppe inden for antikdisciplinerne). Det er tragikomisk, at repræsentanter for denne gruppe trods deres indædte had til kristendommen i metode og rekonstruktion af den før-kristne antikke verden hyppigt bliver frommere end selv bibelforskere af konservativ observans. Det skyldes, at de ikke i tilstrækkelig radikal grad har gjort sig klart, hvor bundet deres spørgehorisonts problemstillinger er til ældre teologiske diskussioner. Lad os se et eksempel.

De klassiske standardværker om græsk religion – Jacob Burckhardts *Griechische Kulturgeschichte. Der griechische Mensch* (1929), Ulrich von Wilamowitz-Moellendorffs *Der Glaube der Hellenen* (1931), Arthur Darby Nocks *Conversion* (1933), André-Jean Festugières *Personal Religion among the Greeks* (1954), Martin P. Nilssons *Geschichte der griechischen Religion* (1961) og i en hjemlig kontekst Vilhelm Grønbechs *Hellenismen* (1939) – er alle båret dels af forestillingen om den hellenistiske

tid som et kulturelt og religiøst *novum* eller et radikalt brud med klassisk græsk religion og dels af tanken om, at den traditionelle bystatsreligion i hellenistisk tid endte i forstenede riter og indholdstomme ydre ceremonier. Det hellenistiske menneske som hjemløs og fremmed i en ængstelsens tid, som E.R. Dodds (1965) senere skulle betegne epoken. Konfronteret med det sociale og religiøse traditionstab træder det hellenistiske menneske i karakter som individ, der søger og griber sin egen religion. Det vil sige det kultiverede og dannede hellenistiske åndsmenneske. Samfundets underklasse, derimod, kaster sig på må og få ud i alskens magiske riter og allehånde orientalske kulturer.

Man skal være tonedøv, hvis man ikke bag denne fremstilling hører ekkoer af reformationstidens opgør med samtidens katolicisme, som også blev klandret for at være endt i forstenede traditionelle riter og ydre, værdiløse ceremonier. Man skal være blind for ikke at se, hvordan hellenismen i disse skildringer bruges som positiv folie for kristendommens fremkomst. Det er ganske præcist, når Fritz Graf hævder, at bestemmelsen af polis-religionen i hellenistisk tid som indholdstom "... ist nur mit einem anachronistischen, christlich-protestantischen Religionsbegriff möglich" (1995, 114).

Min tanke er ikke at udelukke transformationer og forskydninger i græsk religion i det, man vanligvis kalder hellenistisk tid, men alene at spørge til, om ikke jagten efter proto-kristne træk har ført til en kunstig konstruktion af en epoke, som ingen ville have skænket opmærksomhed uden det – bevidste eller ubevidste – ønske om at positionere kristendommen som et religionshistorisk *novum*.

I dag er det en trivielt og velkendt indsigt inden for historievitenskaben, at periodiseringer på en og samme tid skaber klarhed og forvrængning. De er nødvendige for at skabe overblik over en broget og uoverskuelig verden. De slører, fordi de trækker linier, hvor der ingen er. Skønt det måske nok regnes for en banalitet i moderne videnskabs-teori og historieforskning, er det fortsat en vigtig erkendelse. Epoker eksisterer ikke i virkeligheden. De repræsenterer en af menneskets måder at forholde sig til virkeligheden på. De udgør mere eller mindre velbegrundede forsøg på at kategorisere og inddele virkeligheden i overskuelige segmenter og tilgængelige former. Eller som Ian Morris har formuleret det:

Periodization is also characterization – it is a basic part of the process of historical understanding, which *requires* us to draw lines, to say that some common thread unites a block of human experience, and that this block is qualitatively different from other blocks of time that can be identified before and after it ... Periodization constrains thought about the past, but also enables it (1997, 96).

Men ikke alle inddelinger er lige gode. Nogle har større berettigelse end andre. Hvis hellenisme-begrebet kan dokumenteres at være snævert knyttet til konstruktionen af en epoke, hvis væsentligste formål og eneste historiske klangbund er at bibringe en legitimerende religions- og kulturhistorisk folie for kristendommens tilblivelse, bør det mane til besindelse.

Selve begrebets fremkomst i moderne forskning er en vigtig begivenhed, fordi det markerer bevidstgørelsens tidspunkt. Der indtræffer imidlertid hurtigt en glidning fra et

heuristisk begreb til inddeling af en bestemt periode til en 'ontologisk dumping' eller en reificering af selve denne måde at tænke verden på. Fra at repræsentere en bestemt forståelse af verden glider begrebet gennem en reifikationsproces over til at betegne et fænomen i verden. Den hellenistiske periode tages for givet. Den er blevet en vigtig fase og en kendsgerning i historien.

Derfor hører det måske netop til en af den aktuelle bibelforsknings forcer, at den i stadigt stigende grad søger at blive sig bevidst om og at gøre sig fri af de tolkningsfiltre, som har bestemt rekonstruktionen af fortiden og fortolkningen af dens tekster og materielle levn. Just denne bestræbelse inden for bibelforskningen kan måske bidrage til en skærpet bevidsthed inden for de øvrige antiddiscipliner om bundetheden til specifikke tolkningsfiltre og nødvendigheden af et stadigt afmonteringsarbejde. Min tanke er gennem en social- og mentalitetshistorisk 'dekonstruktion' af den klassiske hellenisme-debat at fravriste den den apologetiske ramme, som studiet af antik jødedom og tidlig kristendom siden Droysen i vid udstrækning er blevet tolket inden for. Målet er at vise, hvordan den klassiske hellenisme-debat i lige så høj grad, som den er en bestemt diskussion af den rette historiske rekonstruktion af en bestemt tid og et bestemt rum, er en spejling af specifikke ideologiske interesser i den forskning, der frembragte den.

Det skal imidlertid ikke blive ved denne mistrøstige socialkonstruktivistiske pointe, hvis radikale rækkevidde allerede Schweitzer i forskningen i den historiske Jesus indså for snart 100 år siden. Skal studiet af fortidige og fremmedartede betydningsuniverser være andet og mere end udtryk for ideologiske selvspjlinger, må der anvises en farbar vej for videre studier.

Somme vil måske fristes til at mene, at jeg gør mig arbejdet for let ved at gå efter en forskning, som selv hører fortiden til. Intet er lettere end at gøre fortids forskere til 'Papammeraden' for aktuel forsknings nedskydning. Det ligger mig fjernt. Jeg nærer dyb respekt for de forskere, hvis arbejde og tænkning jeg i det følgende vil problematisere. Det er i kraft af og i fortsættelse af deres gerning, jeg overhovedet holder denne forelæsning. Men som al menneskelig kultur er også akademisk arbejde underlagt endelighedens vilkår. Vi studerer og skriver med det mål for øje, at andre – og gerne vores studenter – på et tidspunkt tager over, skærper, kritiserer og forbedrer vores tolkninger. Som sådan ligger der et element af overflødiggørelse og selvtilintetgørelse i alt akademisk arbejde, og godt for det. Max Weber har prægnant formuleret dette uundgåelige vilkår i sit berømte essay "Wissenschaft als Beruf":

Jeder von uns dagegen in der Wissenschaft weiß, daß das, was er gearbeitet hat, in 10, 20, 50 Jahren veraltet ist. Das ist das Schicksal, ja: das ist der Sinn der Arbeit der Wissenschaft ... Wissenschaftlich aber überholt zu werden, ist ... nicht nur unser aller Schicksal, sondern unser aller Zweck. Wir können nicht arbeiten, ohne zu hoffen, daß andere weiter kommen werden als wir. Prinzipiell geht dieser Fortschritt in das Unendliche" (1994, 8).

Det er således ikke for at gøre mig arbejdet lettere, jeg vælger at gå tilbage til den moderne hellenisme-forskningens oprindelse hos Droysen. Pointen er, at der hos ham

formes kategorier og tankestrukturer, som vi siden har haft vanskeligt ved at gøre os fri af. En tænkemåde og et begrebsapparat, som er stærkt påvirket af en kristen apologetisk ramme. Skal vi føre hellenisme-diskussionen videre, må vi først gøre os dens oprindelige ramme klar og dernæst søge at gøre os fri af den for at bringe debatten på højde med vores egen kulturelle samtid.

Hellenisme-begrebet: en *signifiant flottant*

Man behøver ikke at have studeret hellenisme-diskussionen særligt indgående, før man bliver opmærksom på, hvor stor begrebsusikkerhed der hersker. Hellenisme hører til det sæt af kategorier, som har en proteansk natur. Hver gang man tror at have grebet det, skifter det væsen og ændrer karakter. Ser man alene på begrebets moderne virkningshistorie, kan det praktisk taget betyde alt. Det udgør en *signifiant flottant*, en udefineret betydningsgiver, som man efter forgodtbefindende kan tillægge forskellige betydninger.³

Dale Martin har i et betydningsfuldt essay i det nyligt udgivne samleværk *Paul beyond the Judaism/Hellenism Divide* påvist, hvor forskellige betydninger hellenisme har haft i forskningen: “‘Hellenism’ has represented universalism, Christianity, rationality, freedom, abstraction, timelessness, barrenness, individualism, nationalism, antinationalism, culture, Protestantism, sophistry, human wisdom, philosophy, theology, dogmatism, ascetism, dynamism, and so on” (2001, 58f).

Hellenisme-begrebet har imidlertid ikke stået alene. Som andre begreber ligger dets betydning i det net af betydningsrelationer, det indgår i. Brugen af hellenisme rummer altid en – enten eksplicit eller implicit – forudsat modstilling til et andet begreb. Inden for bibelforskningen har det altid været defineret ud fra en forudsat modstilling til jødedommen. Hvis hellenisme som den ene pol i en dikotomi har kunnet tillægges et uendeligt bredt spektrum af betydninger, gælder det også for jødedommen som betydningsaksens anden pol:

Judaism, for its part, has been used to represent particularism, communalism, sterility, historicity, nonhistoricity, Roman Catholicism, Lutheran dogmatism, poststructuralism, effeminacy, feminism, revelation, nationalism, antinationalism, legalism, freedom, naturalism, simplicity, religion, prophecy, asceticism, nonasceticism, dynamism, and so on and on (Martin 2001, 59).

Til denne begrebsusikkerhed kommer yderligere uklarheder omkring den eksakte fastlæggelse af hellenisme som kronologisk term og som geografisk kategori. Som geografisk kategori er hellenisme vanskeligt at afgrænse, fordi perspektivet bestandigt udvides. En strøm af nye fund har ført til, at kategorien stadig udstrækkes til at omfatte

³ Begrebet *signifiant flottant* stammer fra Lévi-Strauss 1987, 64, hvor han om mana-kategorien hævder: “And, indeed, *mana* is all those things together; but is that not precisely because it is none of those things, but a simple form, or to be more accurate, a symbol in its pure state, therefore liable to take on any symbolic content whatever?” Jf. Baal & Beek 1985, 227.

stadigt større landområder. Fra hele det mediterrane område, inklusive store dele af Nordafrika, Balkan og det nordlige Sortehavsområde til Parter-riget, Baktrien og Indien. Fund af 'hellenistiske' levn fra et meget omfangsrigt geografisk område indebærer imidlertid ikke, som nogle fejlagtigt mener, at de respektive områder var kulturelt hellenistiske. Fundene dokumenterer alene en betydelig handelsaktivitet i den datidige verden.⁴

Som kronologisk term møder man også en række forskellige opfattelser. I den traditionelle forståelse betegner hellenismen perioden mellem Alexander den Store (356-323 f.v.t.) og Augustus (31 f.v.t.). Andre vil udvide den til også at omfatte Konstantin (325), mens andre igen forlænger perspektivet helt frem til Roms fald og nogle så langt som til den arabiske erobring af Egypten og Syrien. De forskellige tidsafgrænsninger er selvsagt betinget af forskellige opfattelser, men de skyldes også i vidt omfang forskellige fagtraditioner. Inden for kunsthistorien fx har det været almindeligt at operere med hellenismen helt frem til den arabiske invasion af Nordafrika, mens det inden for studiet af antikhistorien har været udbredt at sætte skellet ved overgangen til romersk kejsertid. Perspektivet kan udvides betragteligt i begge retninger. Dels findes en række af de forhold, man sædvanligvis har identificeret som hellenistiske, allerede i perioden forud for Alexander. Dels er det vanskeligt at gøre overgangen til romersk kejsertid kulturelt og religiøst skelsættende i den totale forstand, som den traditionelle periodiske afgrænsning lægger op til. Derfor finder man også i dag en række tendenser, der går i retning af, hvis ikke ligefrem at udstrække hellenismens begyndelse til perioden forud for Alexander, så dog i det mindste i denne periode (og den kan være ganske omfattende) at identificere proto-hellenistiske træk.⁵

Det er disse uklarheder, som i begyndelsen af 1980'erne får den tyske antikforsker Reinhold Bichler til at erklære hellenismen for en indholdstom kategori, der som begreb slet ikke burde eksistere (1983, 197). Bichler ved, hvad han er oppe imod, så han nøjes med resignerende at konstatere, at da begrebet nu en gang har bidt sig fast, må vi lære at leve med det, men dets indhold må reduceres til et minimum: en konventionel betegnelse for perioden mellem Alexander og Augustus, som til stadighed må udsættes for kritik. Kun derigennem, mener Bichler, kan man holde sig Julius Belochs diktum fra 1901 fra livet:

Doch der Ausdruck Hellenismus hat sich zum einmal eingebürgert und er wird nicht so leicht zu verdrängen sein. Das schadet auch wenig, solange wir uns bewußt bleiben, daß es sich um nichts weiter handelt, als um einen bequemen Terminus. Aber es wird immer Leute geben, die glauben, es müsse sich bei einem solchen Terminus doch auch etwas denken lassen (1901, 797).

⁴ Se fx Sherwin-White & Kuhrt 1993. Her opfattes den indtrængende hellenistiske kultur i de 'orientalske områder' som en tynd fernis, bag hvilken de enkelte kulturer lever videre. Jf. også en række af bidragene i Funck 1996.

⁵ En oversigt over de forskellige definitioner findes i Bildes orienteringsartikel (1990), samt i Bilde, Nielsen og Pedersen 1995.

Lad os for en stund forlade problemerne knyttet til en nutidig begrebsdefinition og i stedet bevæge os tilbage til Droysen, hvor den moderne hellenisme-forskning tager sit afsæt. Skal diskussionen føres videre, er det nødvendigt først at gøre op med de uklarheder, som ligger i formuleringen og udformningen af selve problemstillingen.

Droysens hellenisme-begreb/begreber og dets forudsætninger

Som Bichler har gjort opmærksom på, er det forkert – skønt meget udbredt – at gøre Droysen til ophavsmand for det moderne hellenisme-begreb (33-54 og 110-124). Der findes en række forløbere, men der er det rigtige i påstanden, at det i særlig grad var hans forståelse, som kom til at præge den efterfølgende diskussion. Den senere begrebsforvirring og usikkerhed omkring fastlæggelsen af en klar analytisk definition hidrører i vid udstrækning fra uklarheder hos Droysen.

Brugen af hellenisme-terminen er afgørende påvirket af Apostlenes Gerninger 6,1, hvor hellenister sættes i modsætning til hebræere. Hos Joseph Scaliger *Animadversiones in Chronologica Eusebii* fra 1606 tolkes hellenisterne i Apostlenes Gerninger som en gruppe, der brugte græsk i synagogegudstjenesten: 'Ἑλληνες sunt pagani, Ἑλληνιστοί, Iudaeci Graecis Bibliis in Synagogis utentes' ("Hellenere er hedninger. Hellenister er jøder, som bruger græsk bibeloversættelse i synagogerne", citeret efter Mogmigliano 1994, 149). To af Scaligers studenter, Heinsius og Salmasius, fortsatte lidenskabeligt denne diskussion, om der blandt græske jøder eksisterede en særlig græsk dialekt.⁶ Fra at være et *lingua hellenistica*, som betegnede det græske sprog i Septuaginta og Ny Testamente, kom hellenisme i løbet af det 18. århundrede til at stå for en bestemt form for tænkning udbredt blandt de jøder, der talte dette sprog. På denne måde er den senere skelnen mellem hellenisme og jødedom i den tidlige brug blevet internaliseret til en sontring inden for jødedommen mellem to sprog, et 'rent' jødisk-palæstinensisk og et 'kontamineret' diaspora-jødisk. Der er ikke langt herfra til at udstrække sontringen til også at betegne to forskellige kulturer: en 'ren' og en 'kontamineret' jødedom konkretiseret til forskellen mellem den palæstinensiske jødedom og diaspora-jødedommen. Blandt andre Herder bruger adskillige steder hellenisme på denne måde.

I *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten Morgenländischen Quelle* hævder Herder, at Johannesevangeliet, Johannesbrevene og Apokalypsen alle er afhængige af sabæer- og kaldæersektens oprindelige jævne, dybe sprog (1884, 348). Få år tidligere har han i en oversættelse af Anquetil du Perrons Zend-Avesta-tekst ment sig i stand til at gribe dette sprog 'i hele dets sanselige-abstrakte indbyrdes forbundne oprindelse'. Det sker på grundlag af en påstand om, at Alexanders erobringer har ført til en sammenblanding af græske og orientalske forestillinger. En synkretisme-tanke. Det græske sprog blev til en klædedragt for asiatiske ideer, hævder Herder. Kaldæer- og perser-visdommen blev tilgængelig i hellenismens former, som nyplatonisk filosofi, mange andre sekter og endelig som gnosis. Der opstod et 'svømmende hav af blandede

⁶ For den forskningshistoriske diskussion, se bidragene hos Laqueur 1925; Pfeiffer 1926 og Busche 1974.

ideer og sprog' i tiden for Kristus' fremkomst. "Et sprogligt 'kar' blev skabt, som Guds udsendte gennemvædede med ånd" (1884, 338f). Hos Herder er hellenismen fra at betegne et sprog blevet til en åndelig strømning bestående af både jødiske, græske og orientalske elementer.

Tanken om hellenisme som en tænkemåde findes også hos Jean Matter i hans *Essai historique sur l'école d'Alexandrie* (1820), hvor han blandt andet hævder: "De studier, som jøderne i Ægypten hengav sig til, frembragte denne tænke- og skrivemåde, som man sammenfatter under navnet hellenisme" (Citeret efter Momigliano 1994, 150). Dertil kommer den antikke tradition selv, hvor begrebet hos de græske grammatikere, og særligt de alexandriniske, – til trods for en række indbyrdes nuanceforskelle – betegnede den korrekte, salonfåhige beherskelse af det græske sprog. Allerede Aristoteles kan i *Om Retorikken* (3,5.1; jf. 3,12) hævde, at dens grund (ἀρχὴ τῆς λέξεως) netop er bemestringen af det græske sprog (τὸ ἐλληνίζειν). I en senere periode går begrebet imidlertid over til i stigende grad at betegne 'græsk kultur'. Det er fx den betydning, vi møder i det berømte sted i 2 Makk 4,13, hvor ypperstepræsten Jason klandres for sit knæfald for græsk kultur: "Men topmålet af græsk levevis (ἀκμὴ τῆς Ἑλληνισμοῦ) og udbredelse af fremmed skik (πρόβασις ἄλλοφυλισμοῦ) som følge af den ugudelige ikke-ypperstepræst Jasons grænseløse uanstændighed ..."

Hos flere af kirkefædrene udvides denne brug til slet og ret at betegne græsk kultur som indbegreb af hedenskab. Det gælder fx Gregor af Nyssa, som i *De vita S. Gregorii Thaumaturgi* sammenstiller hellenisme med barbarisk filosofi og sætter den i modsætning til den kristne lære (PG 46, 901). Den brede forståelse af hellenisme som betegnelse for den antikke græske kultur har en vis udbredelse, da Droysen begynder sit arbejde. Den optræder i flere af datidens standardleksika. Fx hedder det i det rhinske konversationsleksikon: "Unter Hellenismus verstehen wir jenen Charakter, jenen Genius, die ganze Denk- und Empfindungsweise der Griechen, welche sie so sehr vor den andern Völkern, so wohl des Alterthums als der neuen Zeit, auszeichnen."⁷ Der er således en række væsentlige forudsætninger og forløbere for Droysens hellenismebegreb – ikke mindst Herder og den generelle leksikografiske kompetence – men det ændrer ikke ved, at Droysen er den første som med hellenisme ikke blot betegner en bestemt jødisk tænkemåde under påvirkning fra græsk sprog og tanke. Han udstrækker begrebet til at omfatte sprog og tænkeform hos de folk, der er blevet underlagt Alexander og som derigennem er kommet under græsk indflydelse (jf. Momigliano 1994, 150). Hos Droysen bliver hellenisme ikke blot et kultur-, men også et epokebegreb. Hellenismen som betegnelse for en interimperiode mellem klassisk græsk kultur og tidlig kristendom.

Set i det lys er det ejendommeligt, at jødedommen ikke spiller nogen synderlig rolle hos Droysen. Hans interesse lå primært hos ægyptere, babylonere og syrere, hvis religiøsitet i mødet med græsk sprog og tanker, hævdede han, banede vej for kristendommen. Hovedtanken, som den udfoldes i hans tidlige arbejder, er, at kristendommen

⁷ *Rheinisches Conversations-Lexicon*, vol. 6, 1826, 291. Jf. *Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände. Conversations-Lexicon*, vol. 5, 1830, 196.

ikke er blevet til gennem mødet mellem græsk og jødisk religion, men gennem en synkretisme mellem græsk religion og orientalske religioner (Momigliano 1994, 150). Det skulle senere ændre sig i andenudgaven af *Geschichte des Hellenismus*, hvor Droysen under påvirkning fra Tübinger-skolen og sin egen kristendom indfører en række besværgende credoer om hellenismen som et blandingsprodukt af græsk og jødisk tænkning, men det bliver ved besværgelser. Droysen viser det aldrig i sin forskning. Det kommer jeg tilbage til.

Hellenisme betegner hos Droysen den etape i menneskehedens historie, der udsprang af det møde mellem orientalerne og grækere, som Alexanders imperium beredte, og som hans efterfølgere, diadokerne, delte i fire riger. Skønt der er forløbere for Droysens brug af hellenisme-begrebet, er det hans store og beundringsværdige ambition en gang for alle at få gjort op med den på det tidspunkt udbredte forestilling om hellenismen som en forfaldsperiode i forhold til klassisk græsk litteratur, religion og filosofi. I dissertationen *De Lagidarum regno Ptolemaeo VI Philometore rege* fra 1831 må han som indledning legitimere, at han overhovedet beskæftiger sig med noget i den menneskelige kulturhistorie så ynkværdigt som den hellenistiske epoke: “propter sterilitatem suam atque languorum negligi, a Romanarum rerum scriptoribus despici, a Christianarum deformari defamari solet” (“den plejer at blive overset på grund af dens ufrugtbarhed og ligegyldighed, den foragtes af romerske historikere og spottes og hånes af kristne” 1894, 351). Få år senere skriver han, at det er almindeligt at opfatte perioden som ‘et stort tomrum, som en død plet i menneskehedens historie, som enhver degenerations afskyelige aflejring, som noget råddent og uddødt’. Nej, hævder Droysen, hellenismen er et ‘levende led i den menneskelige udvikling som arvtager og virksom formidler af en stor tradition og som bærer af større bestemmelser, der skulle modne sig i dens skød’ (1980, x). Hans hellenisme-begreb eller snarere begreber er imidlertid spændingsfyldte, fordi de både indeholder kulturelle, politiske og religiøse aspekter. Som kulturel bevægelse frembragte hellenismen en smeltedigel af græsk og orientalsk kultur. Som politisk betegnelse dækker begrebet en udvikling, hvor en række orientalske folk blev underlagt et græsk-romersk aristokrati. Som religiøs størrelse refererer hellenisme til en sammenblanding af græsk og orientalsk religiøsitet, der baner vej for kristendommen. Det er derfor ikke en helt urimelig beskrivelse, når Reinhold Bichler karakteriserer Droysens hellenisme-begreb som en “durchaus schillernde und widersprüchliche Konzeption” (1983, 124).

Som Momigliano har gjort opmærksom på, kompliceres de forskellige betydninger yderligere af, at den kulturelt-religiøse udviklingslinie hos Droysen er programmatisk, mens den politiske har reel karakter. Hans kulturelt-religiøse forståelse af hellenismen kender vi fortrinsvis som besværgelser, mens den politiske foreligger som faktisk arbejde. *Geschichte des Hellenismus* dækker primært den politiske udvikling fra 323-221 f.v.t. De to planlagte bind om udviklingen fra Alexander til Augustus og om den kulturelle udvikling fra Alexander til arabernes erobring blev aldrig skrevet. Fra 1843 og de følgende 35 år beskæftigede Droysen sig udelukkende med preussisk historie, hvor han blev den førende kapacitet. Til stor overraskelse for alle vendte han imidlertid i 1877-78 få år før sin død i 1884 tilbage til ungdommens hellenisme-studier gennem en

revideret og fuldt opdateret nyudgivelse af hellenismens historie. Den afgørende forskel mellem de to versioner består i, at det oprindelige introduktionsbind i andenudgaven er blevet til en integreret første del. Det er denne andenudgave, som efter Bouché-Leclercqs franske oversættelse fra 1883-85 for alvor dannede udgangspunkt for den moderne hellenisme-forskning.

Som i førsteudgaven er det imidlertid også i andenudgaven sørgeligt at måtte konstatere, at målsætningerne ikke står mål med det faktiske indhold. Vi møder flere steder i besværgelsens form et kulturelt-religiøst program til forståelse af hellenismen, men de facto forløber værket som en skildring af den politiske historie fra 323-221 f.v.t. Det er, som Momigliano skriver:

Though in the second edition of 1877-78 he modified the text of some of his programmatic declarations of the first edition, he never departed from his original interpretation of Hellenism as the period of the three centuries in which Greeks and Orientals met and made Christianity possible. On the other hand, Droysen never wrote about these cultural developments” (1994, 151).

Det er der nok flere grunde til, men en væsentlig faktor, som fremhævet af Jörg Rüsten i hans betydningsfulde Droysen-afhandling *Begriffene Geschichte. Genesis und Begründung der Geschichtstheorie J.G. Droysens*, er Droysens brug af hellenismen som *praeparatio politica* for den senere preussiske historie.

Droysen var optaget af og havde et levende politisk engagement og virke. Han sad i frankfurter-parlamentet og var en af de varmeste fortalere for tysk forening under sit fædreland Preussens fane. Fra 1844 kredser han i sin udgivne forskning alene om Preussens historie, hvis politiske legitimation og forudsætning han finder i hellenismens Makedonien. Det er imidlertid ikke tilstrækkelig grund til at forklare, hvorfor der skal gå så mange år, før Droysen atter ofrer ungdommens hellenisme-studier opmærksomhed, og hvorfor han aldrig får skrevet hellenismens kulturelle og religiøse historie. Momigliano har fremhævet yderligere to grunde. Den sidste er af stor relevans for den moderne diskussion.

Skønt Droysen var levende optaget af hellenistisk litteratur og kultur, publicerer han udelukkende – endnu læseværdige – afhandlinger om Aristophanes og Aischylos. Hvorfor? Hans klassiske dannelse og begejstring for den klassiske litteratur gjorde det umuligt for ham at unddrage sig den forståelse af hellenismen, som han ellers havde viet sit værk til at gøre op med: hellenismen som et dannelsesmæssigt forfaldsfænomen. Hellenismen interesserede Droysen som kristen, men som åndsmenneske havde han ingen respekt for den. Skønt skildringen af hellenistisk kultur, inklusive religion, var målet for hans afhandling, satte en klassisk dannelse en stopklods for hans udfoldelser inden for området. Det er et ejendommeligt spændingsforhold, som også præger den efterfølgende tid, og som ingen af den tidlige hellenisme-forsknings repræsentanter selv reflekterer over. Som kultur- og religionshistorisk forudsætning for kristendommen er hellenismen interessant og væsentlig, men som selvstændig åndsepoke relegeres den til at være et uskønt forfaldsprodukt af klassisk græsk kultur.

En anden væsentlig grund skal søges i Droysens lutherske kristendom – han var søn af en præst. I den sammenhæng fungerer hellenismen som *praeparatio evangelica*. Hellenismen er ‘die moderne Zeit des Heidentums/Altertums’ (1980, xvii og xxii), netop fordi den bereder vejen for kristendommen. Historievidenskaben skal dokumentere kristendommen som antikkens kulmination. Dens højeste opgave er teodicé (1980, xi og xiii). Ja, ‘das Griechentum’ er kaldet til at arbejde frem mod overgangen fra den hedenske ind i den kristne verden’ (1894, 63). Der er tale om en åndens bevægelse fra “das kecke und freudige Vertrauen auf die eigene menschliche Kraft der Sehnsuch nach einem höherem Beistand” til det punkt, hvor den endelige ånds brudte kraft bøjer sig “in stiller Demut von der Herrlichkeit des Ewigen Vaters” (1894, 63f). Hellenismens opløsning af hedenskabet er kun den ene side af den udvikling, hvis zenit nås i kristendommen. Den anden finder Droysen i ‘Jehovalæren’ (datidens sammenfattende begreb for de gammeltestamentlige gudsforestillinger).

Konfrontationen mellem hellenisme og jødedom er kristendommens historiske forudsætning. Den naturlighed, som gennem hellenismen er blevet fravristet den græske ånd, har jøderne aldrig haft. De har alle dage været opfyldt af en mægtig gudsbevidsthed, der står i diametral modsætning til den græske naturlighed. Hvad grækerne har nået gennem en lang proces, har jøderne haft fra begyndelsen. I mødet mellem hellenisme og jødedom er den oprindelige modsætning mellem naturlighed og gudsbevidsthed forvundet, fordi grækerne gennem hellenismens opløsning af naturligheden har nået det åndelige stade, hvor de står beredt til mødet med det nye. Rammen er hegelsk, målet apologetisk:

Nun endlich tritt dieser letzte und tiefste Gegensatz der Alten Geschichte Stirn an Stirn widereinander; es beginnt die letzte, die entscheidende Arbeit des sich erfüllenden Altertums; es vollendet sich ‘als die Zeit erfüllet war’, in der Erscheinung des menschengewordenen Gottes, in der Lehre des neuen Bundes, in demjener letzte und tiefste Gegensatz überwunden sein, in dem Juden und Heiden, die Völker aller Welt, in ihrer ethnischen Kraft gebrochen und auf den Tod erschöpft, endlich, wie die Propheten verheißen, die Weissen geahnt, die Sibyllen, der Völker Mund, laut und lauter gerufen, Trost und Ruhe und für die verlorene Heitmat hienieden eine höhere, geistige, die in dem Reiche Gottes, finden soltten (1980, 424).

Det er gådefuldt, at jødedommen – set i lys af dette credo – ikke spiller nogen større rolle hos Droysen, men igen kan der gives en forklaring, hvis baggrund skal søges i tysk filosofi og åndshistorie. Mens den tidlige Droysen er hegelianer – det turde være fremgået af flere citater – er den modne Droysen en skuffet hegelianer. David Friedrich Strauss’ Jesus-bog *Das Leben Jesu* fra 1835/36 berøvede – som så mange andre – også Droysen hans hegelianske jomfruelighed og førte ham til en generel mistro mod hegelianismen, hvilket ses af hans breve. Han må derfor have set med nogen uro og skepsis på udviklingen inden for bibelforskningen, hvor hegelianismen med Tübingerskolen og ikke mindst Baur satte sig voldsomt igennem i løbet af 1840’erne. Droysen er imidlertid så stor en forsker og en så sanddrue akademiker, at en anklage for aftagende

over for en i filosofiske og teologiske kredse voksende hegelianisme ville være at øve ham uretfærdighed. Problemet stikker dybere.

Skulle Droysen have indoptaget indsigterne fra Tübingen-skolen, ville det have betydet en radikal omskrivning af hellenisme-afhandlingen. En revideret og opdateret anden version ville ikke være tilstrækkelig. Det er formentlig den radikale erkendelse af dette, som afholder en ældre mand fra at tildele jødedommen den vægt, som tilkommer den, når kristendommens forudsætninger skal skildres og analyseres (jf. Momigliano 1994, 154f).

Vi har hos Droysen set en række geografiske, kronologiske og indholdsmæssige problemer knyttet til hans brug af hellenisme-begrebet. Det kan man efter min mening leve med. Det egentlige problem ligger i selve den apologetiske formulering af en problemstilling, hvis støbeform man siden har haft vanskeligt ved at frigøre sig fra. Droysens hellenisme-begreb(er) er frelseshistorisk motiveret. Det skal ad historievidenskabelig vej forklare kristendommens fremkomst, godtgøre den som kulmination på antikken og dokumentere den som den moderne verdens åndelige og religiøse vugge. Modstillingen mellem jødedom og hellenisme spiller som nævnt ikke nogen nævneværdig kvantitativ rolle hos Droysen, men i kraft af den kvalitative placering og vægt, Droysen tillægger den, bliver den afgørende for den efterfølgende tids reception af problemstillingen. Eller sagt på anden vis: Hvorfor overhovedet konstruere en periode, hvis dens eneste mål er at kunne forklare kristendommens tilblivelse? Det er dårlig historievidenskab.

Min tanke er ikke, at alle senere antikforskere, religionshistorikere, bibelforskere, etc. har delt Droysens historiefilosofiske og frelseshistoriske ramme. Den hører entydigt hjemme i en bestemt fase af tysk åndshistorie i det 19. århundrede. Det ændrer imidlertid ikke ved, at udgangspunktet for og den form, diskussionen har haft, i udpræget grad er bestemt af uerkendte kristne apologetiske interesser. Man diskuterer gerne, om vi i dag på grund af problemer knyttet til den traditionelle brug af begrebet skal udvide dets tidslige spektrum både fremad og bagud og geografisk udstrække det til at omfatte stadig større landområder, men debattens forudsætning hviler på en 'ontologisk dumping' af Droysens problemstilling. Hellenisme som udtryk for en bestemt måde at tænke et specifikt segment i fortiden på er blevet reificeret og naturaliseret i en sådan grad, at ingen længere spørger til dets berettigelse, men blot tager det for givet. Inden vi ser på enkelte eksempler, vil jeg pege på to yderligere teoretiske problemer.

Kulturel kassetænkning: kulturfundamentalisme og synkretisme

Det forekommer mig, at der udover problemerne knyttet til en frelseshistorisk spørgehorisont, som heller ikke moderne hellenisme-forskning har gjort sig tilstrækkelig fri af, ligger to andre store teoretiske problemkomplekser, der må diskuteres, hvis debatten skal videre. Det ene problem kalder jeg kulturel kassetænkning eller kulturfundamentalisme, mens det andet vedrører diskussionens perspektiv: *emic* eller *etic*.

Med fremkomsten af Den Religionshistoriske Skole eller snarere den vennekreds af habitander, som fulgte Albrecht Ritschls forelæsninger og samledes omkring Bernhard

Duhm og Paul Anton de Lagarde i Göttingen i slutningen af 1880'erne blev *synkretisme* til et nøglebegreb i bibelforskning og religionshistorie. I sit programmatisk skrift *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* hævder Gunkel emfatisk, at nytestamentlig religion på en række væsentlige punkter i sin oprindelse er afgørende påvirket af indflydelse fra fremmede religioner, og at denne indflydelse er formidlet gennem jødedommen (1903, 1). Wrede kan få år senere udtrykke det på denne måde: "Im allgemeinen aber ist sicher, daß in dieser Zeit (den hellenistische) eine starke Religionsmischung stattgefunden hat. Dieser Synkretismus erklärt es jedenfalls mit, daß sich die gleichen Ideen an sehr verschiedenen Punkten finden" (1907, 70).⁸

Der kan anføres en række væsentlige årsager til den genealogiske synkretisme-models popularitet på dette tidspunkt. En er de brølende dampmaskiner og benovelsen over de mekaniske landvindinger, som bereder grunden for en kausalitetstænkning i analogi med maskinernes og mekanikkens verden. En anden skal findes i den tyske historisme, som fremmer en tænkning i lån- og påvirkningsbaner. En tredje er det frontale opgør hos Skolens enkeltmedlemmer med Ritschls biblicistisk-dogmatiske teologi. En kanonisk bundet bibelsk teologi er i sagens natur sårbar over for påvisninger af fremmed indflydelse. Synkretisme-modellen tjener på denne måde Skolens medlemmer til at spidde den harnack-ritschlianske teologi. Skønt det i sig selv er en forelæsning værd, kan jeg ikke her – udover de antydede forhold – fortabe mig i den social- og mentalitetshistoriske baggrund for synkretisme-modellen. Det i denne sammenhæng interessante er den sammensmeltning af synkretisme-model og frelses-historisk ramme, som hellenisme-diskussionen filtreres gennem i Den Religionshistoriske Skole.

Man har brug for synkretisme-modellen til at spidde Harnack og Ritschl, men man renoncerer på den, når de teologiske konsekvenser skal drages. Så vender man glad og gerne tilbage til den ritschl-harnackske trygge hjemstavns- og sædelighedsteologi. Af samme grund går Jesus ram forbi synkretisme-modellen i Den Religionshistoriske Skole. Synkretisme er noget, der angår Johannes og Paulus, men netop ikke Jesu rene sædelige lære, med et citat fra Bousset. Gunkel formulerer det sådan: "Nicht das Evangelium Jesu, wie wir es vorwiegend aus den Synoptikern kennen, aber das Urchristentum des Paulus und des Johannes ist eine synkretistische Religion" (1903, 88). Synkretisme-modellens sammenblanding med det frelseshistoriske sigte hos Droysen fremgår tydeligt af et essay skrevet af Gunkel i 1912: "Die christliche Religion hat solche fremden Stoffe in sich aufgenommen und in eigentümlicher und glänzender Weise verarbeitet, denn es ist und bleibt die höchste aller Religion" (1912, 25). Vi befinder os i den glade og uskyldsre evolutionismes tidsalder.

Glemmer vi for en stund de parallelomaniske farer, der er knyttet til et sådant projekt og de relaterede videnskabsteoretiske problemer, og i stedet hæfter os ved modellens

⁸ Jf. Heitmüller 1903, 52: "Das junge Christentum lebte in einer Luft, die, wenn Sie den Ausdruck gestatten wollen, mit Mysterien-Bazillen geschwängert war, und wuchs auf einem Boden, der durch den Verfall und Synkretismus verschiedenester Religionen gedüngt und gelockert und speziell geeignet war, alte Keime und Triebe neu aufspriessen zu lassen."

hermeneutiske forudsætninger, er der også betydelige problemer. Den forudsætter på et generelt plan rene kulturelle og religiøse entiteter, som gennem en kontaminationsproces – fremkaldt af lån og overtagelse – er blevet til blandingsprodukter, og på et individuelt niveau forudsætter den tanken om individer som kulturelle og religiøse containere eller bærere af kulturelle pakker, som de har tilfælles med andre medlemmer af deres kultur og religion. Den tysk-spanske socialantropolog Verena Stolcke har betegnet dette forhold som kulturfundamentalisme (1995).

Man skaber en kultur, som aldrig har eksisteret. Skønt de enkelte individer som kulturcontainere udviser indbyrdes forskelle, opfattes de som ens i forhold til centrale elementer, hvorved et folk med samme kulturelle baggrund konstrueres til at dele fælles identitet. En jøde inkarnerer Jødedommen, ligesom en dansker inkarnerer Danskheden. Den klassiske synkretisme-model er problematisk, fordi den konstruerer et ‘kultur-’ eller ‘religionsmøde’ mellem adskilte og grundlæggende forskellige, men internt homogene entiteter. Frem for at ontologisere eller naturalisere kulturel og religiøs identitet foretrækker jeg i forlængelse af en række landvindinger inden for nyere kultur- og socialantropologi at tænke begrebet processuelt dynamisk. Kultur – og religion som en del af den kulturelle konstruktion – har som udgangspunkt, at de udgør måder at forstå verden på, de er verdenstydninger. De repræsenterer noget, man gør, og ikke noget, man er.⁹ Den hollandsk-danske antropolog Martijn van Beek har i flere arbejder fremhævet, i hvor stor udstrækning talen om kulturer selv er en kulturel konstruktion:

Pointen er ikke at benægte, at der kunne findes fællestræk på bestemte områder, men at vise, at den ekstrapolering fra specifikke ligheder og forskelle til homogeniserede, kulturelle eller endog civilisatoriske enheder er en kreativ proces og ikke bare en kortlægning af det allerede eksisterende” (2002, 29f).

Dermed vender jeg mig mod det andet problem omkring perspektivfastlæggelsen, som dog er snævert knyttet til problemerne omkring kulturel kassetænkning.

Igen er tanken ikke at benægte, at der eksisterer kulturelle processer som diffusion, reception, assimilation, akkulturation etc. Problemet er blot, at vi tænker kulturer og religioner ud fra en forudsat tanke om kulturel renhed, som aldrig har eksisteret. Kultur og religion er per definition en sovset foreteelse. Når man taler om synkretisme eller kulturelle hybrider, forudsætter man en konceptuel sondring mellem allerede foreliggende ‘rene’ kulturer. Det er denne tanke, jeg anfæjter.

På et *etic* niveau kan det give god mening at skelne mellem jødedom og hellenisme som rene tankeabstraktioner, der kan være gode i taksonomiseringsprocessen, kategoriseringen af verden. På et *emic* niveau giver det også god mening, for så vidt mange tekster eller informanter selv forudsætter en skelnen. Man skal blot være varsom med at

⁹ Jf. Beek 2002, 28: “Ideen om at kulturer kan mødes eller støde sammen, tager udgangspunkt i en fetichering af kulturel identitet, hvor identitet ikke bare er tingsliggjort, men tilskrives autonomi og handlekraft. Denne forståelse tenderer mod at behandle identitet som noget, der ligger uden for eller for individernes bevidsthed og handlerum, som et produkt af tidligere socialisering og kognitiv dannelse, og som bliver identisk med selve individet.” Jf. Alexander 2001, 70.

reificere sondringen i en sådan grad, at man tildeler den ontologisk grundlag. Langt den overvejende del af hellenisme-diskussionen – også den moderne – forudsætter imidlertid tanken om de rene kulturer. Man sammenligner forskellige grupper og tekst-korpora i datidig jødedom og diskuterer graden af kulturel assimilering og religiøs akkulturation. Filon og Josefus scorer som regel højt på den skala, hvis toppunkt gerne identificeres med et knæfald for græsk-romersk kultur. Men hvem har egentlig sagt, at de to ikke selv forstod deres religiøsitet og tænkning som udtryk for sand jødedom? Set fra et *etic* perspektiv giver det god mening at hævde, at de i en række henseender ligger tættere på det, man har konstrueret som græsk-hellenistisk kultur, end andre jødiske grupper, men det er forkert, hvad størstedelen af forskningen gør, at tolke iagttagelsen til også at gælde på et *emic* niveau. Det kan man kun, hvis man fornægter eller ikke gør sig tilstrækkelig klart, at kultur og religion kun eksisterer som hybrider, bliver til i kreoliseringsprocesser og aldrig udgør rene kasser.

Hellenisme/jødedom dikotomien – eksempler og opgør

I perioden efter Droysen kom modstillingen mellem hellenisme og jødedom i fokus. Det er der flere grunde til. Dels kunne man knytte til ved Droysens egne besværgelser, og dels lå der en betydelig udfordring fra Tübinger-skolen, som måtte tages op. Det er en væsentlig del af baggrunden for hellenisme/jødedom-dikotomiens tilblivelse i anden halvdel af det 19. århundrede. Men det er, som allerede antydet, en problematisk modstilling.

Dualismen er anakronistisk, fordi den projicerer en senere tids frelseshistoriske optik tilbage på den antikke situation og lader den fremstå som en plausibel historisk rekonstruktion. Derved giver den et fortegnat billede af de almentkulturelle, politiske og religiøse forhold, som var bestemmende for den antikke verden i den hellenistiske periode. Den giver indtryk af, at hellenisme og jødedom dels var de to grundlæggende størrelser, som var kulturelt afgørende for den historiske udvikling, dels at de var ligestillede. Det kan man naturligvis hævde bagudskuende i en fremstilling af vesterlandsk kultur- og religionshistorie, men som karakteristisk af den historiske situation er modstillingen misvisende. Ingen – måske bortset fra lige netop visse jøder – ville i den antikke verden komme på den tanke, at jødedom og hellenisme var de to grundlæggende, åndsbestemmende kultursystemer. Ser man bort fra det problematiske i at operere med en ensartet og homogeniseret kategori som jødedom i før-rabbinsk tid, er selve modstillingen udtryk for en provinsiel sognementalitet. Set fra et ikke-jødisk synspunkt var jøderne blot et blandt en række andre folk i den etniske mangfoldighed, som prægede århundrederne før og efter vor tidsregnings begyndelse. Det er derfor kun fra et jødisk eller senere kristent perspektiv meningsfuldt at identificere jødedommen med den ene pol i en akse, hvis anden pol udgøres af hellenismen. Peter Green har meget præcist formuleret dette forhold i sin store hellenisme-monografi *Alexander to Actium. The Hellenistic Age*. Her skriver han:

For reasons that have little to do with Hellenistic history, the part played by the Jews under Ptolemaic and Seleucid rule tends to get a closer, more detailed scrutiny, than say,

the precisely comparable activities of the separatist movements in Bithynia or Commagne. What marks off Judaism both in its own right and as the precursor, and seedbed, of Christianity is its ideological element ... For the clarification of Hellenistic history it should always be borne in mind that the Jewish problem, including the nationalist revolt under Judas Maccabaeus ..., was, from the viewpoint of Alexandria and, subsequently, Antioch, a comparatively minor affair, involving local tribal politics, and significant chiefly because of its strategic setting, between Idumaea and Samaria, on the marches of Coele-Syria. It was also ... a phenomenon by no means without precedent (1990, 497; jf. Martin 2002, 30).

Lader vi imidlertid modstillingens anakronistiske og etnocentriske præg ligge, er også dens karakter af modsætning problematisk. Som allerede fremgået af Droysens brug opfattes jødedommen i et kategorialt modsætningsforhold til hellenismen. Jødedom er ikke en del af, men står i kontrast til hellenismen. Der eksisterer naturligvis jødedomme, som er mere helleniserede end andre, men de har i så fald forrådt deres egentlige karakter ved at blive noget andet. På ny er det tanken om kulturel og religiøs kasse-tænkning, der spøger. Selv om kun få bibelforskere i moderne tid har delt Droysens eksplicit frelseshistoriske forståelse, har den været bestemmende for diskussionen, fordi den forudsatte modstilling har isoleret jødedommen fra den almindelige kulturelle og religiøse udvikling. Man har frembragt et religionshistorisk scenario, hvor man efter behag har kunnet vælge og vrage mellem de to essenser i den religionshistoriske rekonstruktion af tidlig kristendom. Uanset hvordan den enkelte bibelforsker har forholdt sig til kristendommens oprindelse, er selve brugen af modstillingen del af det tolkningsfilter, der er frelseshistorisk motiveret. Det er ikke mindst den øgede bevidsthed om dette, som har ført til et ændret syn på jødedom/hellenisme-diskussionen. Craig Hill går så vidt som til at tale om the “eclipse of the dichotomy between Judaism and Hellenism” (1992, 16) og George Nickelsburg til at betegne modstillingen som “one of the most damaging oversimplifications of earlier scholarship” (1986, 11).¹⁰

Dette skift i forskningen, hvor jødedom ikke længere opfattes i modsætning til, men som del af hellenismen, er udtryk for, at en religionshistorisk rekonstruktion er blevet erstattet af en anden, der efterfølgende fungerer som metatekst for fortolkningen af enkelttekster og for forståelsen af bestemte sociale og religiøse grupper i hellenistisk tid. Det ændrede syn på den fortidige situation, teksterne tolkes ud fra, er snævert knyttet til forandringer i forståelsen af etnicitet, identitet, kultur, religion etc., som vesterlandsk kultur har været præget af efter Anden Verdenskrig. Forandringerne i bibelforskningens kulturelle omverden har bidraget til at åbne dens øjne for, hvor påvirket hellenisme-diskussionen har været af teologiske interesser. Men problemer er der endnu, og de er mange. Lad mig nævne et prægnant eksempel.

¹⁰ Jf. Hill 1992, 2: “In other words, scholarship has moved from division to diversity as its model for conceptualizing the distinctions within first-century Judaism and by extension, Christianity. Simple polarities, such as the division between Hellenistic and Palestinian religion, have given way to more complicated and more nuanced understandings that allow for a range – rather than a dichotomy – of perspectives.”

Den moderne hellenisme-diskussions fader og nestor, Martin Hengel, gjorde i sin berømmede habilitation *Hellenismus und Judentum* fra 1966 en gang for alle op med den forståelse af forholdet mellem hellenisme og jødedom, som fra Den Religions-historiske Skole over Bultmann-traditionen havde præget nytestamentlig videnskab. Hengel selv har ved flere lejligheder mundtligt tilkendegivet over for mig, at da han begyndte sit arbejde, strømmede portvinen fra Marburg i linde strømme og havde gjort alle tyske eksegeter 'besofne'. Hengel viste imidlertid overbevisende, at der på palæstinensisk grund ikke havde eksisteret nogen form for jødedom, der ikke i større eller mindre udstrækning var gennemhelleniseret. Han kunne spidde Bultmann-traditionen gennem påstanden om, at den tidlige kristendoms hellenistiske træk ikke som antaget af Bultmann og hans tro væbnere var kommet direkte til kristendommen fra den græsk-hellenistiske verden, men var formidlet gennem jødedommen.

Rent bortset fra den præcise og overbevisende dokumentation ligger der også en anden dagsorden bag Hengels arbejde. Den er mere problematisk, fordi den bruger jødedommen som *praeparatio evangelica* for kristendommen (jf. Collins 1989). Gennem påstanden om, at den hellenistiske verden alene har påvirket kristendommen gennem et jødisk filter, afskærmer Hengel kristendommen fra de træk i den hellenistiske verden, han opfatter som uforenelige med sand kristendom. Det hedder fx i et emfatisk udsagn i artiklen "Das frühe Christentum als eine jüdische messianische und universalistische Bewegung":

Daß das Urchristentum auf jüdischem Mutterboden gewachsen ist, bezweifelt heute wohl kein christlicher Theologe mehr. Fraglich wird dieser Konsens jedoch – zumindest bei vielen meiner protestantischen Kollegen – dann, wenn ich nur ein Wörtchen hinzusetze: daß es *ganz* aus jüdischem Boden hervorging, d.h. ohne Einschränkung. Denn mit dieser meiner Grundthese, daß das frühe Christentum *historisch gesehen* ganz ein Kind des Judentums ist, widerspreche ich einer Ansicht, die einst Hermann Gunkel formulierte und die sich über die religionsgeschichtliche Schule und dann vor allem durch Rudolf Bultmann und seine Schüler in der neutestamentlichen Wissenschaft weithin durchgesetzt hat, daß nämlich das Christentum eine *synkretistische* Religion mit vielerlei z.T. extrem verschiedenen Wurzeln sei (1999, 200f).

Ikke overraskende placeres de elementer, man sædvanligvis forbinder med romersk-katolicisme, i periferien af Hengels forståelse af tidlig kristendom og dens forudsætninger i antik jødedom.

Et andet illustrativt eksempel finder man i moderne Paulus-forskning, hvor sondringen fortsat anvendes af de enkelte forskere til at drive 'intern sagkritik' hos Paulus. Eksemplerne er legio. De elementer, man – hyppigt ubevidst – finder uforenelige med egen kristendomsforståelse, reageres gennem et eksegetisk traditionshistorisk arbejde til en marginal rolle i Paulus' teologi. Kontrære synspunkter imødegås med argumenter, hvis raison d'être hentes i påstanden om, at Paulus i henseende til denne eller hin tradition er afhængig af henholdsvis en gammeltestamentlig, jødisk eller en græsk-hellenistisk kontekst. Man spiller fortsat gerne de to ud imod hinanden, til trods for at de

sidste 35 års forskning om noget har dokumenteret uholdbarheden i at opretholde en hårfin skelnen mellem jødedom og hellenisme.

Det store og afgørende spørgsmål er imidlertid, om det overhovedet er meningsfuldt at operere med en kategori som hellenisme løsrevet fra en kristen frelseshistorisk ramme. Fra det øjeblik man har 'dekonstrueret' hellenismen som historiografisk kategori, er der da andet og mere tilbage end en reminiscens af fortids forskning? Selv om man reducerer begrebet til en kronologisk og geografisk abstraktion, der betegner en fælles kulturel og social *koine* for den antikke i det snævre perspektiv mediterrane og i det større extra-mediterrane verden, hvilken berettigelse har den da uafhængigt af den kristne interesse? Glemmer vi det jødiske område og ser bort fra kristendommens fremkomst inden for jødedommen, er det da rimeligt inden for det græske område at betragte Alexander og hans efterfølgere, diadokerne, som udtryk for et så epokalt skifte i græsk kultur og religiøsitet, at det berettiger konstruktionen af en ny epoke i menneskeheds historie? Spørgsmålet er så meget desto mere berettiget, fordi en række antikhistorikere, klassiske filologer og religionshistorikere er begyndt at så afgørende tvivl om det påståede brud i græsk kultur og religion ved overgangen fra klassisk til hellenistisk tid.¹¹

Hvorfra og hvorhen? Die Diskussion läuft immer weiter

Under forberedelsen af denne forelæsning så jeg til min lettelse, at jeg ikke er den eneste, som har fundet på at bringe det i eksegetiske kredse så forkætrede derridaske dekonstruktionsbegreb i anvendelse på hellenisme-diskussionen.¹² Phillip Alexander har i et essay *Hellenism and Hellenization as Problematic Historiographical Categories* betegnende kaldt et afsnit for *Hellenism Historically Deconstructed*. Her skriver han blandt andet:

Hellenism is only useful as a historiographical category if it can be defined clearly and demarcated from other cultures, such as Judaism, which are not-Hellenism. Such a definition remains elusive. Many have tried, but it is usually not difficult to show that their efforts are tendentious and subjective, and involve arbitrarily privileging one aspect of Greek culture over others (2001, 69).

Giver det, alle problemerne ufortalt, fortsat mening at tale om hellenismen som en bestemt epoke og i denne at etablere en dualisme (en dikotomi kan efter Hengels arbejde fra 1969 ikke længere opretholdes) bestående af hellenisme og jødedom?

¹¹ Se fx det allerede nævnte arbejde af Fritz Graf 1995. Se videre Mikalson 1998 samt Parker 1996.

¹² For klarheds skyld bør jeg præcisere, at når jeg i denne sammenhæng anvender begrebet 'dekonstruktion', gør jeg det synonymt med begreber som 'afmontering', 'demaskering' etc. inden for en socialkonstruktivistisk tradition. Det er således ikke det derridaske begreb, jeg har i tankerne. Når man inden for socialkonstruktivismen bruger betegnelsen 'dekonstruktion' skyldes det, at sociale og kulturelle systemer opfattes som mentale konstruktioner, epistemer, som det er socialkonstruktivistens opgave at dekonstruere gennem en påvisning af deres bundethed til bestemte tider og steder.

Jeg tvivler, men lad os et kort øjeblik og som afslutning opholde os ved spørgsmålet om, hvad læsning og tolkning af fortiden overhovedet er. Som den i indledningen nævnte Marc Bloch har gjort opmærksom på, er enhver læsning af fortiden bestemt af nutidige interesser. Bloch, der kæmpede som fransk jøde for Frankrig under Første Verdenskrig, og som døde i kamp for den franske modstandsbevægelse under tysk tortur i 1944, spørger, om han i sine mange historievidenskabelige skildringer kunne gengive krigens inderste væsen, hvis det ikke havde været for hans egne oplevelser. I afsnittet *Comprendre le passé par le présent* skriver han: "I jagten efter sandheden drager vi, bevidst eller ej, altid nytte af vores daglige erfaringer, for at nuancere dem, alt afhængig af nødvendigheden, med nye farver. Vi bruger i den endelige analyse de elementer, som hjælper os til at rekonstruere fortiden" (1949, 14).

Den nutidsdimension i rekonstruktionen af fortiden har den amerikanske litterat Robert Scholes fremhævet som et uomgængeligt træk i enhver reflekteret læsning. Læsning, hævder Scholes – og rekonstruktion tilføjer jeg – er en simultan proces i to forskellige retninger (1989, 7). Den ene er centripetal og fortidsorienteret, idet teksten søges udlagt i lys af dens oprindelige kommunikationssituation. Den anden er centrifugal og fremtidsorienteret. Den reflekterer læserens egen situation, interesser eller kulturelle koder. I den reflekterede læsning er der derfor altid involveret mindst to forskellige tider, to rum og to bevidstheder. Man kan naturligvis i sin læsning eller rekonstruktion vælge at fokusere på det peripetale aspekt, som man traditionelt gør inden for bibelforskningen og de øvrige antikdiscipliner; men det kan højst reducere og i hvert fald ikke udelukke den centrifugale dimension. De koder, der lægges til grund for fortolkningen af en fortidig tekst eller rekonstruktionen af et fortidigt scenario, vil uvægerligt afspejle den samtidige kulturs syn på fortiden. Eller som den franske historiefilosof Michel de Certeau så præcist har formuleret det:

Det er klart, at fortolkningerne er afhængige af det svar, som forfatterne giver til analoge spørgsmål i nutiden. Selv om det er en truisme, bør man minde om, at enhver læsning af fortiden, ledes af en læsning af nutiden. Både den ene og den anden er nemlig opbygget ud fra problemsammenhænge, der er påtvunget af en situation. Læsningerne rummer forudsætninger, dvs. 'modeller' for tolkning, der er knyttet til kristendommens samtidige situation (1975, 79).

Længere fremme i samme essay hedder det:

Historien, der således er opbygget på et brud mellem en fortid, som er dens genstand, og en nutid, som er stedet for dens praktik, genfinder ustandselig nutiden i sin genstand og fortiden i sine praktikker. Den rummer selv den fremmedhed, som den søger, og tvinger sin egen lov ned over de fjerne områder, den erobrer, idet den tror at gengive dem livet (1975, 95).

Hvad har dette med hellenisme-diskussionen at gøre, spørger den kyndige tilhører. Ganske meget.

Hvis antikforskningens opgave er fortolkning af fortidige tekster og materielle levn og rekonstruktion af fortidige forestillingsuniverser, er det nødvendigt at overveje, hvilken rolle forskningen selv spiller for frembringelsen af det fortidige betydningsrum, den tolker tekster og materielle levn inden for. Det er vigtigt at overveje, i hvilken udstrækning og på hvilken måde tekstlæsningens centrifugale aspekt er en iboende del af forskningen. De seneste års skærpede hermeneutiske bevidsthed inden for navnlig litteraturvidenskaben har, som påpeget af Scholes, ført til den erkendelse, at læsning ikke kun er et spørgsmål om at stå på sikker grund uden for teksterne, hvor deres magt ikke kan nå læseren. Det er også et spørgsmål om, at læseren træder ind i, går gennem spejlet og ser sig selv på den anden side (1989, 27).

I antikforskningen og ikke mindst bibel-eksegese er det stadig en udbredt tanke, at man kan læse en tekst og på grundlag af minutøs iagttagelse og solid filologisk kunnen frembringe en fortolkende diskurs. Herved overser man imidlertid, at der intet helle findes uden for tekstualiteten. Læseren læser og rekonstruerer, som han eller hun har lært at læse og rekonstruere, og fæstner opmærksomheden ved de træk i teksterne, som vedkommende gennem sin kulturelle socialisering er blevet 'opdraget' til at fokusere på. Det vanskeliggør selvsagt antikforskningen, fordi det nødvendiggør en dobbeltbevægelse, hvor man ikke alene skal fortolke fortidige tekster, men også søge at frigøre sig fra egen bundethed til nedarvede tolkningsfiltre. Det er en hermeneutisk cirkel, som det er yderst vanskeligt, om overhovedet muligt, at træde ud af. Antikforskningen kan aldrig blive transparent for sig selv, fordi den i fundamental forstand er en manifestation af sin egen bevidsthedsform, som den i sagens natur ikke kan transcendere.

Der er naturligvis tale om et dialektisk forhold mellem antikforskningen og den kulturelle omverden, hvor antikforskningen selv aktivt bidrager til at fylde de koder, som bringes i anvendelse i teksttolkningen og rekonstruktionsarbejdet, med betydning. Fortolkningens historicitet indebærer derfor, at antikforskningens mulighed for betydelige landvindinger i overvejende grad befinder sig på to forbundne niveauer: dels i forhold til rekonstruktionen af den fortid, teksterne tolkes ud fra, dels i relation til det nutidige analyseapparat, teksterne tolkes ved hjælp af. Sondringen er selvsagt kunstig, fordi de to niveauer er nært forbundne. Rekonstruktionen af fortiden vil altid være snævert knyttet til de teoretiske modeller, som er dens analytiske forudsætning, ligesom de teoretiske modeller vil være påvirket af den konstruerede fortid, de tænkes bragt i anvendelse på.

Alligevel er nogle metatekster bedre end andre. Med metatekst sigter jeg til det kulturelt bestemte netværk af tegn, som den enkelte læser eller tolkningstradition – bevidst eller ubevidst – bringer med sig og lægger til grund for etablering af betydning i selve læsningen. Hellenisme-diskussionen har været bestemt af en række forskellige metatekster, som imidlertid alle har været manifestationer af et og samme tolkningsfilter: et apologetisk frelseshistorisk, der har til formål at søge og at legitimere kristendommens forudsætninger i historien. Det har jeg forsøgt at gøre op med i det forudgående. Påstanden er ikke, at fordi det i dag er muligt at påvise hellenisme-diskussionens bundethed til en række subjektive faktorer, er den af den grund illegitim. Det er en misforståelse – skønt desværre meget udbredt – at tro, at fordi man har kunnet identi-

ficere kontingente faktorer knyttet til en bestemt videnskabelig videns genese og dens efterfølgende selvstændiggørelse gennem den kollektive accept af den, har man tilbagevist den. Man må naturligvis skelne mellem dette niveau og vurderingen af denne videns gyldighed. På dette andet niveau bør sociale og subjektive faktorer ikke spille ind. Jeg har imidlertid forsøgt at godtgøre, at den klassiske hellenisme-diskussion er ramt også på det andet niveau, ikke fordi dens genese kan reduceres til en række subjektive faktorer, men fordi dens empiriske fundering alene kan opretholdes under forudsætning af en kristen forståelsesramme.

Indebærer det nu, at vi må opgive talen om hellenisme og ikke mindst den særlige version eller metatekst af tolkningsfilteret, som er blevet formuleret som en modsætning mellem hellenisme og jødedom? Det vil jeg mene. Alexanders erobringer og de efterfølgende diadokerriger markerer måske nok et politisk skifte, som berettiger en periodekonstruktion, men inden for almenkultur og religion er det mere end vanskeligt at finde belæg for den traditionelle hellenisme-forståelses periodeinddeling. Jeg vil heller ikke bestride, at der fx finder væsentlige urbaniseringstendenser sted i forlængelse af Alexander-tiden; de kan blot ikke metonymisk bære konstruktionen af en hel periode. Frem for at forstørre enkeltfænomener, specifikke kulturelle træk, til at konstituere et homogent og selvstændigt kulturbegreb, bør man – mere mådeholdent – begrænse sig til det lokale eller ‘topologiske’ niveau, hvor man nøjes med at beskrive de enkelte – og ofte ganske væsentlige – forskydninger og forandringer som udtryk for bestemte tendenser (jf. Sökefeld 2001).

Ej heller kan talen om proto- eller posthellenistiske elementer afhjælpe det klassiske hellenisme-begreb. De truer blot med at gøre kategorien så bred og udvandet, at den mister sin betydning. Min tanke er ikke at bestride væsentlige skift inden for fx græsk religion, men de skal dateres til en væsentlig tidligere periode og har med overgangen fra *mythos* til *logos* at gøre. Alexander-tiden er i den sammenhæng en aldeles vilkårlig fase at drive ind som periodisk kile mellem et før og et efter. Kun den frelseshistoriske spørgehorisont, som i det 19. århundrede gav anledning til hellenisme-diskussionen, kan begrunde, hvorfor tidsrummet mellem Alexander og Augustus skal gøres kulturelt og religiøst skelsættende i den menneskelige kulturhistorie. Det er ganske givet også rigtigt, som antydet af Hans Jørgen Lundager Jensen (1998 og 2000), at der i perioden sker et væsentligt religiøst skift fra velsignelses- til frelsesreligiøsitet, men der opstår en kortslutning, når man tror at kunne relatere dette skift i en direkte forstand til sociale og økonomiske forandringer. Mit forslag skal derfor være, at vi i lys af de indledende bemærkninger hos Marc Bloch på ny begynder arbejdet med periodiske og geografiske inddelinger af den antikke verden for ikke at udlevere os selv til en uerkendt bundethed af fortids tolkningsfiltre. Skellene vil i den konstruktion blive forlagt til andre tider og linierne blive trukket på andre steder, men kun sådan kommer vi videre. Eller som Weber formulerede det: “Wir können nicht arbeiten, ohne zu hoffen, daß andere weiter kommen werden als wir. Prinzipiell geht dieser Fortschritt in das Unendliche” (1994, 8).

Litteratur

ALEXANDER, PHILLIP

2001 "Hellenism and Hellenization as Problematic Historiographical Categories", Troels Engberg-Pedersen, ed., *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville, London and Leiden, 63-80.

BAAL, J. VAN & BEEK, W.E.A.

1985 *Symbols for Communication – an introduction to the anthropological study of religion*, Assen.

BEEK, MARTIJN VAN

2002 "Identiteternes møde, civilisationernes sammenstød?", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 40, 25-35.

BELOCH, KLAUS JULIUS

1901 "Hellenismus", *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, NF 1, 796-800.

BICHLER, REINHOLD

1983 'Hellenismus'. *Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs*, Impulse der Forschung 41, Darmstadt.

BILDE, PER

1990 "Hellenismen i nyere forskning", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 16, 3-39.

BILDE, PER, INGE NIELSEN & TROELS ENGBERG-PEDERSEN

1995 "Hvad er Hellenismen?", Jan Zahle, Per Bilde, Troels Engberg-Pedersen og Lise Hannestad, eds., *Ideal og virkelighed. Mennesket i kunsten fra Alexander den Store til dronning Kleopatra*, Hellenismestudier 11, Århus, 1-13.

BLOCH, MARC

1949 *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'Historien*, Cahiers des Annales 3, Paris.

BURCKHARDT, JACOB

1929 *Griechische Kulturgeschichte in drei Bände*, Leipzig.

BUSCHE, JÜRGEN

1974 *Der Begriff Hellenismus als Epochenname*, Frankfurt a.M.

CERTEAU, MICHEL DE

1975 *Spor af historien. Fire Essays om Historiefilosofi og samfund*, udvalg og indledning Laurits Lauritsen, København.

COLLINS, JOHN J.

1989 "Judaism as *Praeparatio Evangelica* in the Works of Martin Hengel", *Religious Studies Review* 15/3, 226-28.

DODDS, E.R.

1965 *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge.

DROYSEN, JOHANN GUSTAV

1894 *Kleine Schriften zur Alten Geschichte*, II, Leipzig.

1980 *Geschichte des Hellenismus*, vol. 1-3, München.

FESTUGIÈRE, ANDRÉ-JEAN

1954 *Personal Religion among the Greeks*, Sather Classical Lectures 26, Berkeley/Los Angeles.

FUNCK, BERND, ed.

1996 *Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten den hellenistischen Zeitalters. Akten des Internationalen Hellenismus-Kolloquiums 9.B14. März 1994 in Berlin, Tübingen.*

GRAF, FRITZ

1995 “Bemerkungen zur bürgerlichen Religiosität im Zeitalter des Hellenismus”, Michael Wörle and Paul Zanker, eds. *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus. Kolloquium, München, 24. bis 26. Juni 1993*, Vestigia. Beiträge zur alten Geschichte 47, München, 103-14.

GREEN, PETER

1990 *Alexander to Actium. The Hellenistic Age*, London.

GRØNBECH, VILHELM

1939 *Hellenismen. I Mennesket*, København.

1939 *Hellenismen. II Gud*, København.

GUNKEL, HERMANN

1903 *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, FRLANT 1, Göttingen.

1912 “Hat das Urchristentum wesentliche Elemente aus fremden Religionen in sich aufgenommen?”, Ludwig Köhler and Bruno Violet, eds., *Frei und Gewiß im Glauben*, Berlin, 21-25.

HEITMÜLLER, WILHELM

1903 *Taufe und Abendmahl bei Paulus. Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung*, Göttingen.

HENGEL, MARTIN

1969 *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s. v. Chr.*, WUNT 10, Tübingen.

1999 “Das früheste Christentum als eine jüdische messianische und universalistische Bewegung”, *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II*, WUNT 109, Tübingen, 200-18.

HERDER, JOHANN GOTTFRIED

1884 *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten Morgenländischen Quelle (1775)*, *Herders Sämtliche Werke*, B. Suphan, ed., vol. 7, Berlin, 335-470.

HILL, CRAIG

1992 *Hebrews and Hellenists: Reappraising Division within the Earliest Church*, Minneapolis.

JENSEN, HANS JØRGEN LUNDAGER

1998 *Gammeltestamentlig religion. En indføring*, Frederiksberg.

2000 *Den fortværende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Århus.

LAQUEUR, R.

1925 *Hellenismus*, Akademische Rede zur Jahresfeier der Hessischen Ludwigs-Universität am 1. Juli 1924, Gießen (Schriften der Hessischen Hochschulen Universität Gießen 1924, nr. 1).

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1987 *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, London.

MARTIN, DALE B.

- 2001 "Paul and the Judaism/Hellenism Dichotomy: Toward a Social History of the Question", Troels Engberg-Pedersen, ed., *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville/London/Leiden, 29-61.

MIKALSON, JON D.

- 1998 *Religion in Hellenistic Athens*, Hellenistic culture and society vol. 29, Berkley/Los Angeles/London.

MOMIGLIANO, ARNALDO D.

- 1994 "J.G. Droysen. Between Greeks and Jews", G.W. Bowersock & T.J. Cornell, eds., *Studies on Modern Scholarship*, Berkley, Los Angeles and London, 147-61.

MORRIS, IAN

- 1997 "Periodization and the Heroes: Inventing a Dark Age", Mark Golden and Peter Toohey, eds., *Inventing Ancient Culture. Historicism, periodization, and the ancient world*, London and New York, 96-131.

NICKLESBURG, GEORGE

- 1986 "Introduction: The Modern Study of Early Judaism", Robert A. Kraft and George W. E. Nickelsburg, eds., *Early Judaism and Its Modern Interpreters, the Bible and Its Modern Interpreters*, Philadelphia and Atlanta, 1-30.

NILSSON, MARTIN P.

- 1955 *Geschichte der griechischen Religion. Erster Band. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
1961 *Geschichte der griechischen Religion. Zweiter Band. Die hellenistische und römische Zeit*, München.

NOCK, ARTHUR DARBY

- 1933 *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford.

PARKER, ROBERT

- 1996 *Athenian Religion: A History*, Oxford.

PFEIFFER, R.

- 1926 "Rezension von A. Körte: *Die hellenistische Dichtung*, Leipzig 1925", *Philologische Wochenschrift* 46, 961-66.

SCHOLES, ROBERT

- 1989 *Protocols of Reading*, New Haven.

SHERWIN-WHITE, SUSAN & KUHRT, AMÉLIE

- 1993 *From Samarkand to Sardis. A New Approach to the Seleucid Empire*, London.

STOLCKE, VERENA

- 1995 "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe", *Current Anthropology* 36/1, 1-13.

STRAUSS, DAVID FRIEDRICH

- 1835/36 *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, vol. 1-2, Tübingen.

SÖKEFELD, MARTIN

- 2001 "Der Kulturbegriff in der Ethnologie und im öffentlichen Diskurs – eine paradoxe Entwicklung?", Georg Stöber, ed., "*Fremde Kulturen*" im Geographieunterricht. *Analysen – Konzeptionen – Erfahrungen*, Studien zur internationalen Schulbuchforschung 106, Hannover, 119-37.

WEBER, MAX

1994 “Wissenschaft als Beruf”, Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang Schluchter, eds., *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919*. Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe vol. I/17, Tübingen, 1-23.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, ULRICH VON

1976 *Der Glaube der Hellenen*, vol. 1-2, Darmstadt (1931).

WREDE, WILLIAM

1907 “Das theologische Studium und die Religionsgeschichte”, *Vorträge und Studien*, Tübingen, 64-83.

Summary

This essay – representing an elaborated version of the author’s inaugural lecture as an associate professor at the Department of the Study of Religion – is a critical survey of the classical scholarly discussion of Hellenism that particularly focuses on the Judaism-Hellenism dichotomy. By an exposition of the intellectual history of the background to the debate (notably Droysen), the author argues that the discussion has to a great extent been subject to the influence of a perceptual filter, representing a Christian apologetic concern – the scope of which is not fully recognised. Hellenism has served as a significant flouissant capable of being attributed almost any meaning, but ultimately the category itself stems from a Christian concern, i.e. to construct a period serving as a legitimising cultural and religio-historical foilage for the appearance of early Christianity.

Although some important cultural changes do occur subsequent to Alexander the Great (an increased tendency towards urbanisation, important military innovations, for instance), they do not constitute tendencies that may be extended to include a universal cultural watershed common to the entire Mediterranean and extra-Mediterranean world and uniting it across the centuries. In addition to that, the discussion is suffering from a deficient interpretation of culture and identity. The meeting of different cultures and the confusions of different cultural traditions are perceived in terms of ‘pure cultures’. Culture is ontologised or naturalised to the extent that a meeting of cultures is conceived of in terms of separate and fundamentally different cultures that are simultaneously understood to be internally homogenous. Each person is thought to be a carrier or container of his or her culture, thus for instance the Jew incarnating or representing Judaism in its entirety. From this perspective divergent, modes of culture are perceived in terms of cultural or religious contamination. Culture, however, does not exist – except as an abstraction – in such pure forms. It is per definition a messy affair.

In conclusion I think that in future research we should refrain from using the category of Hellenism in the all-sweeping manner in which it has been used. In fact we should be very careful, when using Judaism, Hellenism or any other taxonomic abstraction, not to commit an ‘ontological dumping’, reifying concepts which exist only by virtue of scholarly categorisations. Rather than to continue to use a misunderstandable term and an ideologically biased category strongly dependent on a Christian perceptual filter, we should begin looking for the decisive innovations, the important cultural and religious changes, which at particular places and in specific periods may allow us to construe cultural watersheds

Anders Klostergaard Petersen
Lektor, cand.theol.
Institut for Religionsvidenskab
Aarhus Universitet