

ANMELDELSER

George J. Tanabe, ed.,
Religions of Japan in Practice,
Princeton University Press, 1999,
564 sider, £12.50.

Henrik Hjort Sørensen,
Korea og Japan. Buddhistiske tekster,
Verdensreligionernes hovedværker,
Forlaget Spektrum, København 1999,
246 sider, ill., 268 kr.

Scott Littleton, ed.,
Østens Visdom,
oversat af Thomas Ingemann,
Gyldendal, København 2000,
176 sider, 249 kr.

Der var engang, siger en buddhistisk sutra, nogle blinde mænd, der skulle beskrive en elefant. Én beskrev den som et reb (han havde fat i snablen), en anden som en mur (han rørte siden) og en tredje som et træ (han holdt benet).

Som religionsvidenskabsfolk er heller ikke vi 'seende' eller altgennemskuende. Vi ser og formidler nødvendigvis i brudstykker og med briller og landkort, vi selv konstruerer. Nogle modeller ser ud til at holde, andre må revurderes eller skrottes, og andre igen har kun værdi, hvis de sættes sammen med andre modeller. Også en gammel tradition som buddhisme-forskningen må engang imellem standse op og spørge, hvad det egentligt er, den studerer, og hvordan den gør det. De tre foreliggende bøger er med deres interessante forskellighed gode eksempler på den nuværende status inden for studiet af buddhisme, japansk og 'østlig' religion. De peger samtidig på vanskeligheden ved – og måske umuligheden af – at analysere og formidle 'hele elefanten' på én gang.

Religions of Japan in Practice er en del af en meget tiltrængt serie om asiatiske religioner, hvori der indtil videre er udkommet bøger om buddhisme, hinduisme, tibetansk, kinesisk og japansk religion. Introduktionerne til de enkelte antologier er samlet i bogen *Asian Religions in Practice*, hvori den generelle introduktion (af Donald Lopez, der foruden at være chefredaktør også står bag bøgerne om buddhisme og tibetansk religion) beskriver seriens formål. Den vil give:

A different configuration of texts in an attempt to better represent the range of religious practices, placing particular emphasis on the ways in which texts have been used in diverse contexts. The series seeks to provide new ways to read and understand the religions of the world, breaking down the sometimes misleading stereotypes inherited

from the past in an effort to provide both more expansive and more focused perspectives on the richness and diversity of religious expressions.

Bogen og serien er udtryk for et nyt og spændende tiltag til placering og forståelse af religiøse teksters rituelle, sociale og politiske kontekster. Traditionelle (og pragmatisk langt mere bekvemme) lærebogsinddelinger i sekt, historie og 'store traditioner' får en anden, og bredere, betydning med fokus på ikke bare kanoniske og doktrinære diskurser, men også på traditionelt set mere perifere tekst-genrer som biografier, ritual-beskrivelser, 'apokryfe' tekster, 'folklore', esoteriske og mere 'lokale' traditioner. Denne tilgang, som sammen med en antropologisk tilgang til forståelse af religion i de seneste år har vundet større indpas og accept i studiet af asiatisk religion, giver et mere nuanceret og realistisk billede af japansk religion specielt og for forståelsen af religion generelt.

Religion ses ikke primært som tænkte, diskursive systemer, men som social aktivitet og menneskelig kommunikation, hvorfor fokus naturligvis er på praksis og ritual. Jeg kunne dog godt savne en mere analytisk præcisering af disse begreber, samt deres relation til andre fænomener som tro, myte og doktrin (som alle behandles) i denne bog. Det er ikke helt nok, som der står i introduktionen i *Asian Religions in Practice* (men som ikke nævnes i den 'originale' introduktion i *Japanese Religions*) pragmatisk at bruge begrebet religious practice til at inkludere "the practical value they have in helping people make moral decisions, deal with death, realize meanings, ask for divine blessings, and give life to institutions" (s. 155). Hvis bogen og serien skal stå som paradigmatiske eksempler på en helt ny tilgang til tekstlæsning af asiatiske religioner – hvad den ikke direkte intenderer, men som den indirekte lægger op til – ville en mere udførlig diskussion være på sin plads.

Med vægt på religiøs praksis på tværs af tid og rum er der underforstået en forståelse af religion og religiøs praksis som et enhedsfænomen, der ikke nødvendigvis er hverken logisk eller dogmatisk kohærent, men som leves og udfoldes i en fælles sfære. I modsætning hertil har mange traditionelle lærebogsmodeller ofte en implicit inddeling i (mindst) to lag, med en næsten ligeså implicit fokus på den Store Tradition som den 'sande' religionsform, og den populære, mundtligt overleverede eller 'ritualiserede' tradition, som i bedste fald behandles som dens komplementære modsætning. Da denne bog indeholder tekster af så forskellig art (fra flere former og 'lag' af religiøs teori og praksis), ville det være på sin plads med en introducerende diskussion af disse forhold (enhed og diversitet) for at få præciseret eller diskuteret rammerne for, hvad teksterne repræsenterer, og ikke mindst, for hvem. Det er ikke nok, at det sporadisk behandles i flere af de enkelte kapitler.

Når de nye religioner – og ikke mindst de såkaldte 'nye, nye religioner' – hverken omtales i introduktionen, eller i indholdsfortegnelsen figurerer som adskilt kategori (det gør derimod shinto, konfucianisme, buddhisme og kristendom) kan det naturligvis referere til den underliggende idé med at klassificere i fænomener og former for praksis, og ikke i særskilte traditioner eller efter sekterisk tilhørsforhold. Dette er netop bogens dynamiske styrke og nytænkning, men det forklarer stadig ikke, hvorfor kun én (den kristne sekt Makuya) er medtaget, mens mange flere (Sōka Gakkai, Agonshū, Tenrikyō etc.) i virkelighedens verden spiller en langt mere aktiv og fremtrædende rolle, end

bogen giver udtryk for. Dette er et problem, ikke mindst fordi bogen tager udgangspunkt i den levende religion, og netop ikke lader sig diktere af traditionelle (ofte normative rang-) inddelinger.

Bogen byder også på en ny og spændende inddeling i forskellige former for praksis, med hoved- og underkategorierne 1) “ethical practices: social values, clerical precepts, lay precepts”, 2) “ritual practices: gods, spirits, rituals of realization, faith”, og 3) “institutional practices: court and emperor, sectarian founders, wizards and heroes, orthopraxis and orthodoxy” samt “special places”. Alene denne nye måde at kategorisere religiøs praksis på er med til at sætte empirien i et nyt lys. At placere meditation som et ‘realiserings-ritual’, og tro (faith) som selvstændig ritual praksis er f.eks. en kærkommen vinkling på fænomener, der på forskellig vis har hævet sig over ritualbegrebet, men hvis (naturlige) placering heri åbner op for en ny måde at tænke dem på – og som gør dem (naturligt) sammenlignelige med andre ritualer og anden religiøs praksis. Præcis hvorfor Tanabe placerer tro som praksis (og ikke bare som mental aktivitet, der er relateret til praksis), mangler vi dog argumentation for. For at give begrebet tro endnu mere almen rituel status kunne det også have været interessant at sidestille de tre eksempler fra shin-buddhismen med tro fra andre traditioner, f.eks. zen-buddhismen (jf. Ian Readers oversættelse og kommentar om *sōtō*-zen). Ligeledes kan man godt savne en behandling af den juridiske forståelse og lovgivning omkring religion, der specielt i moderne tid må siges at være en nødvendig basis for indkredsningen af ‘institutional practices’.

Når det så er sagt, skal det understreges, at jeg finder bogen – og serien generelt – skelsættende i positiv forstand og aldeles relevant for enhver, der beskæftiger sig med studiet af og undervisning i japansk (og asiatisk) religion. Den afspejler og er selv genererende for en ny og bredere og mere ‘realistisk’ forståelse af religiøse tekster, og religion generelt.

Henrik Hjort Sørensens tekstsamling fra klassisk koreansk og japansk buddhisme er også fra en serie, men med et helt andet udgangspunkt og formål, nemlig oversættelse af klassiske tekster fra verdensreligionerne. Som sådan er den et ‘traditionelt’ projekt, der står i forlængelse af den klassiske, religionshistoriske tradition. Også flere af disse tekster forekommer i oversættelse for første gang, og ingen af dem har før været oversat til dansk. Dette er i sig selv en kvalitet og viser Henrik Hjort Sørensens egenskab som den vel bedst bevandrede forsker inden for dette felt herhjemme.

Teksterne i denne bog er alle eksempler på udtryk for den ‘Store Tradition’, med bl.a. Wonhyo, Chinul, Hyujong, Kūkai, Dōgen, Shinran og Nichiren, der giver deres forklaring på virkelighedens beskaffenhed, og ikke mindst deres bud på buddhismens rette vej. Disse står som milepæle i koreansk-japansk religionshistorie og er på hver deres måde tydelige eksempler på, at teologisk (buddhologisk) eksegese og subtile tankesystemer ikke kun er vestlige fænomener. Hver enkelt af disse er repræsentative for buddhismen i de to lande, og også udtryk for forskellige skoler og diskurser inden for buddhismen. Mens de koreanske mestre ifølge forfatteren var mere bredt og transektorerisk orienterede, var Kūkai, Dōgen (ofte kaldt Japans første filosof), Shinran (som både i indholdsfortegnelsen og tekstoversættelsen fejlagtig er stavet Shiran) og Nichiren således grundlæggere af nye buddhistiske sekter (*shingon*, *sōtō*-zen, *jōdō*

shinshū – det sande rene lands skole, og ikke som det oversættes side 139 “det nye rene lands skole” – og *nichirensū/nichiren shōshū*).

Bogens tekster omhandler doktrinære pointer som f.eks. buddha-natur, selv- eller anden-frelse (*jiriki/tariki*), oplysning i dette liv (*sokushin jōbutsu*) samt rituelle praksisser som meditation, *nembutsu*-recitation og esoteriske *mandala*-visualiseringer. Disse udtrykker alle på hver deres måde buddhismens ideologiske fokus på frelse, der i Østasien blev indplaceret i, eller relaterede sig til, hierarkiske systemer, repræsenterende grader af buddhistisk ‘sandhed’. At disse ikke blot var “en række modeller for harmonisering af dens forskellige filosofiske og doktrinære systemer” (s. 17), men i mindst lige så høj grad udtryk for institutionel retorik og politisk magtkamp er en pointe, der ofte ignoreres, men som netop stiller tanke-systemer, religiøse praksisformer og såvel sekterisk inddeling som ‘harmoniske’ eller ‘militante’ synkretismer i et ganske andet lys. Tekster er, som Nietzsche vist formulerede det, ikke udtryk for demokratisk udveksling, men for magt. Teksterne i denne bog er, som nævnt, da også udtryk for dele af buddhismens Store Tradition: de, der overhovedet havde adgang til tekster og tekstskrivning, og de, der af eftertiden er udnævnt som traditionernes karismatiske ledere. Det ligger i bogseriens (og de fleste om ‘verdensreligioner’ omhandlende bøgers) natur, at det primært er dem, der fokuseres på. Og det ligger i sagens natur, at klassiske tekster ikke kan give et så bredt billede af religiøse verdensbilleder (og praksisser), som moderne tekster, kombineret med antropologisk feltarbejde og sociologiske undersøgelser kan, men det er heller ikke formålet med denne type bøger.

Henrik Hjort Sørensen udfylder med denne bog et længe tiltrængt og vigtigt kapitel i den specielt tidligere glørværdige danske tradition for buddhismestudier. Bogen er udtryk for gedigent håndværk af højeste kvalitet inden for den filologisk baserede religionshistorie, som *Verdensreligionernes hovedværker* er udtryk for. Men ligeså lidt som det “kun meget lille antal anvendelige værker” på dansk om japansk religion (Henrik Hjort Sørensen nævner *Gads religionshistoriske tekster* og Esben Andreasens bøger) på nogen måde kan “anses for blot tilnærmelsesvis repræsentative hvad angår den japanske buddhisme som helhed” (s. 11), vil denne bog kunne siges at være repræsentativ for japansk eller koreansk buddhisme eller østasiatisk religion. Selvom bogen indfanger mange traditioner, tankegange og problematikker er den selv indfanget i en bestemt type religions- og buddhismeforståelse, der som en generel indføring nødvendiggør andre tilgange – eksempelvis som udtrykt ved Tanabes bog. Om Henrik Hjort Sørensen er enig i dette tvivler jeg på, bl.a. ud fra den aggressive tone, hvormed han viser sin snævre religionsforståelse, og sin karakteristik af “den akademiske middelmådighed, som generelt kendetegner religions- og østasienstudierne her til lands” (s. 11).

For en religionsvidenskabelig læser komplementerer Tanabes og Henrik Hjort Sørensens bøger dog hinanden stort. Tilsammen afdækker de store områder af det, en enkelt bog ikke kan forventes at afdække: de store og små traditioner, doktrinerne og de rituelle praksisser, tanker og politik, spas og seriøsitet.

Østens Visdom er slet ikke så slem, som titlen kunne tyde på. Det er en anden slags bog, skrevet til en anden målgruppe, og skal derfor læses med andre briller. Den er utrolig flot illustreret med aldeles indbydende fotos, og hele lay out’et får en til at

fundere over, hvornår danske forlag selv tør investere i projekter af tilsvarende art, og ikke bare som her – og næsten som sædvane – lade dem oversætte. På 176 sider inklusive ordforklaring, litteraturlister, billedliste og et ganske fyldigt register får vi gennemgået østens religioner; hinduisme, buddhisme, konfucianisme, daoisme og shinto(isme).

Selv om der hist og her er ansatser til sandhedssøgen – introduktionen opfordrer læseren til at læse bogen som udtryk for universelle budskaber af ‘afgørende betydning’ – er det alt i alt en sober bog. Introduktionerne til hver enkelt religion er korte, men præcise. Man kommer vidt omkring, både historie, kosmologi, myter, doktriner og ritualer bliver behandlet, ligesom også forskellige teoretiske problemstillinger (orientalisme, religionsmøde, tekster) undervejs kort behandles eller nævnes. På et langt mere elementært niveau er bogen på en måde kombinationen af Tanabes og Henrik Hjort Sørensens bøger. Selvom præcision og dybde naturligvis må ofres, er det ofte lettere at beskrive en hel elefant – eller en hel zoologisk have – med simple midler. Kvaliteten er, som en buddhist-filosof måske ville sige, ikke i-sig-selv-eksisterende, men kontekstuel; hvad skal modellen bruges til?

*Jørn Borup, ph.d.-stipendiat, cand.mag.
Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

* * * * *

Robin Lorsch Wildfang & Jacob Isager, eds.,
Divination and Portents in the Roman World,
Odense Universitetsforlag, Odense 2000,
79 sider, 125 kr.

Denne bog er blevet til på baggrund af et seminar med samme navn, holdt på Center for Græsk-Romerske Studier i Odense i maj 1998. Bogen samler seminarets bidrag, med undtagelse af Patrick Kragelunds, hvis oplæg er publiceret andetsteds. Endvidere har den ene af redaktørerne, Robin Lorsch Wildfang, bidraget med en artikel, der tidligere er blevet foredraget på et andet seminar. Med sine 78 sider er bogen overkommelig læsning. Temaet om spådomme og varsler i den romerske verden behandles gennemgående ud fra en filologisk, historisk vinkel, men ind imellem også med udblik til religionshistoriske perspektiver.

Susanne William Rasmussens artikel om “Cicero’s stand on Prodigies. A Non-existent Dilemma?” lægger ud med bogens mest religionshistorisk orienterede bidrag. Rasmussen er oprindelig religionssociolog og inddrager både historisk, filologisk og religionshistorisk forskningshistorie. Hun diskuterer Ciceros tilsyneladende modstridende holdninger til varsler, sådan som de kommer til udtryk i på den ene side *De domo sua* og *De haruspicum responso* og på den anden side *De divinatione*. I de første to taler stiller Cicero sig på religionens side og taler om varsler som en given ting; i den sidste tale, ti år senere, indtager han en filosofisk position, hvori han gør nar ad det, man antager er varsler. Tidligere forskning har generelt forholdt sig skeptisk til disse

modsigelser og fortolket dem som et udtryk for en hyklerisk holdning hos Cicero: Når det tjener hans egen sag bedst, bruger han religionen efter forgodtbefindende, men når det kommer til at forsvare et konsistent standpunkt, viser han, hvad han egentlig mener og går ind for. En anden udlægning er, at Cicero i løbet af de ti år 'udviklede sig' og blev klogere og således endte med at forkaste religion til fordel for filosofi.

Rasmussen opponerer mod begge disse udlægninger, som hun betragter som projektioner af en trosorienteret kristendomscentrisme og som evolutionisme. I stedet foreslår hun, i tråd med en generel tendens i vores tid, at se Ciceros forskellige holdninger til varsler som en genreproblematik. *De domo sua* og *De haruspicum responso* er begge taler, der fungerer i en kontekst, hvor religionen var en social og politisk realitet og nødvendig for, at staten kunne fungere på bedste måde. *De divinatione*, derimod, er et stykke arbejde, som havde til formål at formidle græsk filosofi til et romersk publikum. Her er det Ciceros formål at gengive forskellige filosofiske skolers holdninger til varsler; vigtigt er det derfor, at de udtrykte forbehold over for varsler ikke er noget personligt angreb, men en litterær strategi i en filosofisk undersøgelse. Der er altså, efter Rasmussens mening, ikke tale om Ciceros egne standpunkter, men om en gengivelse af andres.

Et sekundært ærinde i Rasmussens artikel er at markere, at religion ikke først og fremmest er tro, sådan som – igen – en tidligere forskning med kristendommen som normativ størrelse har ment det. Romersk religion, der ikke vægter tro, skal ikke derfor anses for ironisk eller overfladisk, men må studeres og ses i sin egen kontekst. Denne viser en alvor omkring bl.a. det at overholde ritualer – en anden slags alvor end den, man finder i den kristne fromhedstradition. Rasmussens polemik mod ældre forskning er på sin plads og interessant, men kan synes en smule anakronistisk, når hendes modparter daterer sig op til 35 år tilbage. Imidlertid viser det sig i forhold til det følgende bidrag i bogen, at kritikken også har aktuel relevans.

Gwyn Morgans bidrag "Omens in Tacitus' Histories I-III" diskuterer Tacitus' holdninger til varsler specifikt og religion generelt. Spørgsmålet er, om Tacitus 'troede' på alle de varsler, han beskriver, eller om han forholdt sig skeptisk, ironisk eller sarkastisk til dem. På den ene side er der dem, der mener, at Tacitus, for at gengive så mange varsler som han gjorde, måtte have været en overbevist troende i forhold til den officielle statsreligion. På den anden side mener andre, at Tacitus overordnet stillede sig skeptisk over for varsler og kun brugte dem i sit værk som litterære midler til at skabe en særlig atmosfære.

Morgan stiller sig midt mellem disse to yderpositioner og argumenterer for, at Tacitus lagde stor vægt på varsler, men at han ikke forholdt sig ukritisk til dem. Alligevel var han opmærksom på deres virkning på folk som sådan, ikke mindst de personer, som de viste sig at gælde. Morgan mener, at Tacitus opfattede sig selv som en politisk analytiker, som interesserede sig for, hvad der foregik i hæren, i senatet og i befolkningen. Idet varsler havde stor betydning for disse grupper, måtte de også spille en rolle for Tacitus i hans analyser. Morgan konkluderer derfor, at hvad Tacitus' egen religiøse overbevisning end måtte have været, så var religiøse fænomener en del af politik og kunne ikke adskilles fra den politiske og militære historie, han havde sat sig for at fortælle.

I forhold til Rasmussens artikel er det interessant, at Morgan på mange måder står i den forskningstradition, som Rasmussen opponerer mod. I diskussionen om Tacitus' overordnede holdning til religion beklager Morgan, at det ikke er muligt at vurdere, om Tacitus "subscribed to a consistent and coherent body of beliefs" (s. 27). Og overalt i artiklen bruges "tro" synonymt med "religion". Troens rolle, eller mangel på samme, i romersk religion debatteres hyppigt i disse år; karakteristisk for tidens tendens er Beard, North og Prices *Religions of Rome* fra 1998, hvor begrebet bevidst underspilles.

Robin Lorsch Wildfangs første artikel "The Propaganda of Omens: Six dreams involving Augustus" handler om de varsler gennem drømme, som cirkulerede omkring Augustus. Flere forskere har tilsidesat disse drømme som uvigtige, idet de har anset dem for at være tilfældigt opståede historier, som folk i samtiden grinede ad. Wildfang argumenterer imidlertid for, at drømmene eller varslerne er blevet konstrueret som led i en nøje gennemtænkt propaganda fra Augustus' side. Hun gennemgår dels et sæt drømme beskrevet hos Sveton og Dio Cassius om Augustus' mors besvængning og Augustus' fødsel, dels et sæt drømme beskrevet også hos Sveton om Jupiters valg af Augustus som det romerske folks leder.

Det første sæt drømme handler om Augustus som Apollons søn og antyder Augustus som en græsk hero eller en efterfølger til de hellenistiske konger. Wildfang påviser, hvordan drømmene spiller på en græsk og ægyptisk metaforik og derfor synes særligt beregnet på et østligt publikum. Det andet sæt drømme tilskrives hhv. Catul og Cicero og beskriver, hvordan Jupiter selv pegede en ganske ung dreng ud som leder, og at denne dreng senere viste sig at være Augustus. Dette sæt drømme spiller på en romersk metaforik og appellerer til et romersk publikum. Wildfang foreslår, at drømmene er blevet konstrueret i forbindelse med konkrete anledninger (mellem 40 og 30 f.Kr. for det første sæts vedkommende, og i tiden lige før slaget ved Actium for det andet sæts vedkommende), hvor det har været vigtigt for Augustus at pacificere og kontrollere hhv. den østlige og den vestlige del af riget.

Wildfangs tese om konstruktion virker overbevisende – at drømmene ellers er blevet udlagt som 'tilfældigt opståede' er mere eller mindre det samme som, at man har bortforklaret sin manglende interesse for dem. Det er også vigtigt, at Wildfangs forklaring ikke stopper ved 'religion', men at religion opfattes som en del af en større social og politisk kontekst.

Hanne Lavér Hansens "'The truth without nonsense': Remarks on Artemidorus' Interpretation of Dreams" er en præsentation af Artemidorus' *Oneirocriticon* fra omkring 150 e.Kr. Selvom mange drømmetydningsbøger var i omløb på den tid, er Artemidorus' den eneste, der er overleveret til i dag. Artemidorus beskæftigede sig hovedsagelig med de drømme, der faldt i kategorien forudsigende (*oneiroi*) og allegoriske (*allegorikoi*). Hans 'leksikon', som man kan kalde det, opregner et antal af eksempler på enkelte drømme og deres betydning. Selvom flere personer drømmer samme drøm, betyder den noget forskelligt alt efter den drømmendes sociale position, beskæftigelse, alder og køn.

Hansen bruger det meste af sit indlæg på at introducere til Artemidorus' tilgang til drømme, og man kan savne en større kontekstualisering. Hun antyder dog en diskussion om, hvordan man i dag skal forstå ham. Mens G.W. Bowersock hævder, at Artemidorus er for elitær og ekstrem til, at man kan betragte ham som en generel

repræsentant for sin tids tilgang til drømme, så mener Hansen, at Artemidorus netop er repræsentativ, i og med at hans drømmeeksempler stammer fra alle samfundslag.

Spørgsmålet om repræsentativitet er altid aktuelt, men vanskeligt at afgøre. Hvordan er en tekst repræsentativ? Betyder repræsentativitet, at en vis del af befolkningen kunne tilslutte sig en bestemt holdning? Sådant opfatter jeg Bowersocks og Hansens brug af begrebet. Man kan imidlertid også spørge, om det kan være tilstrækkeligt som kriterium for repræsentativitet, at den, der ytrede sig, blev forstået, dvs. talte ind i en almen diskurs?

Robin Lorsch Wildfangs anden artikel – "*Fulgura et Fulmina: or what it portends when the family tomb is struck by a fulmen quod decussit*" – handler om lyn som varsler. Wildfang ønsker at belyse dels klassifikationssystemet for varselslyn, dels dets brug. Desuden ønsker hun at antyde de betydninger, varselslynene blev taget til indtægt for. Plinius den Ældre, Seneca den Yngre og Servius bruger tilsyneladende tre forskellige klassifikationsmodeller, når de skal beskrive de ulykker, som lyn forårsager. Wildfang mener dog, at forskellene er mindre end lighederne, og at de tre forfattere grundlæggende refererer til samme kilde. Dette argumenterer hun for ved at kombinere de tre modeller til én.

Det næste spørgsmål er, om klassifikationssystemet udelukkende var en teoretisk konstruktion eller om det rent faktisk blev brugt. Wildfang sandsynliggør det sidste ved at vise, hvordan Livius', Tacitus' og Svetons beskrivelser af episoder omkring lyn stort set bruger samme formuleringer og inddelinger som klassifikationssystemet.

Det sidste og afgørende spørgsmål går på, hvilke varsler romerne tilskrev de forskellige typer lyn. Kilderne er ikke entydige på dette punkt, men Wildfang foreslår alligevel nogle basale træk. For det første blev lynene opfattet som negative. For det andet optrådte de ikke som isolerede varsler, men som led i en lang række af varsler, og i denne sammenhæng pegede lynene typisk på, hvem det var, varslerne angik. For det tredje ser det ud som om, der var forskel på den type af offer, man skulle foranstalte, alt efter hvilken slags ødelæggelse et lyn forvoldte. For en ikke-filologisk læser kan afklaringen af lynenes morfologi forekomme noget tung og pedantisk, dog kun indtil afklaringen af det sidste spørgsmål, hvor også læseren må indse, at lyn-klassificeringen rent faktisk belyser den romerske ritualpraksis.

Wildfang berører også indirekte sider af spørgsmålet om repræsentativitet. Hvis Seneca klassificerer varselslyn efter én model, Plinius efter en anden og Servius efter en tredje, hvem af dem er så mest repræsentativ for en romersk opfattelse af lyn? I Wildfangs tilfælde er det dog så heldigt, at der rent faktisk er flere kilder til samme problematik, og hun har derfor mulighed for at arbejde konkret med emnet fremfor kun teoretisk.

Alt i alt er der tale om en fin lille bog med relativt snævre og meget håndgribelige artikler om romersk spådomskunst og varsler. Rasmussen relaterer eksplicit emnet til religion, mens det er karakteristisk, at de andre bidragydere i højere grad anskuer emnet i en bredere social og politisk kontekst og kun sporadisk taler om religion. Dette fremgår på en vis måde allerede af titlen, som altså refererer til divinationens rolle ikke i romersk religion, men i den romerske verden. På den ene side er Rasmussens bidrag derfor umiddelbart lettest tilgængeligt for den religionsvidenskabelige læser, mens de andre forudsætter en specifik historisk eller filologisk interesse. På den anden side er

det instruktivt og perspektiverende for den religionsfaglige læser, at emner, der for os 'oser' af religion – som her altså spådomskunst og varsler – også engang imellem ses belyst fra andre, lige så relevante vinkler.

*Lisbeth Bredholt Christensen, ph.d.-stipendiat, cand.mag.
Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

* * * * *

Lisbeth Bredholt Christensen & Stine Benedicte Sveen, eds.,
Religion og materiel kultur,
Aarhus Universitetsforlag, Århus 1999,
184 sider, 168 kr.

Emnet for denne artikelsamling er forhistorisk religion. Er det muligt at tale meningsfyldt herom i betragtning af kildesituationen, og hvad menes der egentlig med religion? Er religion en integreret del af oldtidssamfundet, som altid må tages i betragtning i tolkningen af materialet, eller er religion tværtimod et særskilt område, der betyder, at man må indføre en skelnen mellem helligt og profant? Disse og lignende spørgsmål blev stillet til oplægsholderne på en seminarrække om "Religion, ideologi og arkæologi" på Moesgård og er på forskellig vis søgt besvaret. De fleste af oplæggene (der er seks i bogen) er blevet samlet af de to redaktører Lisbeth Bredholt Christensen og Stine Benedicte Sveen, så flere kunne få indblik i dette forsøg på at fremme den tværfaglige debat omkring emnet forhistorisk religion. Bidragyderne hører hjemme inden for religionsvidenskab, religionssociologi, antropologi og forhistorisk arkæologi. Der er en tendens til, at de fleste af artiklerne på den ene eller anden facon kommer til at handle om ritualer, og det kan der være mange gode grunde til, som vi skal se i det følgende.

Lisbeth Bredholt Christensen begynder sin artikel med en konstatering af, at der hersker en fornyet interesse for undersøgelser af forhistorisk religion. Denne interesse skyldes formodentlig, at symbolorientering og betydningstolkning har vundet indpas i arkæologien fremfor kvantitative målinger. Christensen vurderer, det er afgørende at foretage et valg af religionsbegreb, inden en analyse kan tage form, i hendes tilfælde af *rock-art*. Christensen fremhæver flere forskellige religionsdefinitioner og måler dem i brede og snævre grupper, hvor den førstnævnte med fx Geertz har som forudsætning, at mennesket er et ordnende væsen (s. 11), og at der er religiøse fænomener i alle samfund. Definitionen har den fordel, at der faktisk kan tales om forhistorisk religion (s. 12). Den smalle gruppe derimod, som eksempelvis Durkheim er udtryk for, indfører en skelnen mellem helligt og profant, og endvidere mellem religion og ikke-religion, hvorfor man i forhold til det forhistoriske materiale må "lede efter relationer i genstandsmaterialet" (s. 12). Dette referentielt orienterede begreb forstår religion som udtryk for "en postuleret reference til eller kommunikation med magter i en anden verden" (s. 13). Den reference kræver sprog eller tekster, og Christensen må således konkludere, at forhistoriske kulturer ikke er noget optimalt forskningsfelt for en

religionshistoriker. Der er for lidt materiale, der med sandsynlighed kan kaldes religiøst (s. 21). Men hvis vi skal videre og søge at afklare et arkæologisk materiales betydning, så gøres det 'bedst' ved at anvende en relativistisk og postprocessuel tilgang, der igen er afhængig af det snævre religionsbegreb, hvorved man afholder sig fra at tale om religion: Det letter for en symbolanalyse, at den frisættes fra religionen.

Metodisk hører Jens Peter Schjødts artikel til her. Fokus er på Colin Renfrew og hans vurdering af Dumézils teorier om en fællesindoeuropæisk ideologi. Schjødtt gør tydeligt opmærksom på de oplagte kortslutninger i Renfrews ræsonnement. Hvad Schjødtt når frem til i sin artikel er, at arkæologen godt kan sige noget om religion, blot ikke på alle niveauer. Arkæologen må forholde sig til religionens handlingsside (s. 76), men at slutte tilbage til de forestillinger, der ligger bag, er et umuligt projekt.

Mads Ravn mener godt, man kan komme længere i sin forståelse af religion, som han i øvrigt gerne ser erstattet med termen ideologi, fordi den er bredere og mindre etnocentrisk (s. 78). Det skal ske gennem en holistisk tilgang: I ritualerne kommer den sociale struktur op til overfladen i form af symbolske handlinger, og den kan erkendes af arkæologer ved de materielle efterladenskaber. For Ravn er materielle levn i grave at forstå som rester af gravritualer eller rettere et rituelt slutprodukt (s. 89, selvom jeg ikke synes, det er så indlysende, hvad dette betyder, vil det føre for vidt at gå i dybden med spørgsmålet her). Ravn spørger, hvordan vi kan erkende ritualer og griber til en fireleddet beskrivelse. 1) Man kan direkte observere eller deltage i ritualer, 2) man kan erkende ritualer i mundtlige eller skriftlige beretninger, der forklarer ritualernes betydning, 3) man kan erkende gennem ikonografiske fremstillinger, og 4) man kan erkende ritualer via materielle levn. Der er altså flere muligheder for at tolke og forstå ritualer, fordelt på de forskellige fagdiscipliner, og Ravn efterlyser helhedstolkninger. I sin *case* om gravfund plæderer han for en *kontekstuel arkæologi* (s. 86f) og slutter sit indlæg af med at hævde, at arkæologer godt kan erkende aspekter af den sociale struktur som fx ritualer, men at ingen kan erkende det transcendent, kun indirekte.

Morten Warmind tager sit udgangspunkt i religionssociologien og tilslutter sig Arild Hvidtfeldts anskuelse, at religionens væsen er *handling*, som udspiller sig i et socialt rum (s. 95). En anden fundamental forståelse af religion for Warmind inkluderer det konstruktive i at 'droppe' relationen til *det overnaturlige*, og Warmind tilslutter sig dermed en bred religionsdefinition, modsat Christensen og Schjødtt. Warmind mener (s. 104), at "religion og religiøs organisering af adfærd er konkret", og at arkæologisk materiale er vigtigt i studiet af religion, ja, stærkere vidnesbyrd end alverdens tekster.

Kirsten Andersen plæderer i sit indlæg for, at antropologens nutidige opgave må være at opfatte sit objekt som *samtidigt* med sin egen kultur (s. 26). Hun har i sit feltarbejde blandt de egalitært organiserede konkombaer og de hierarkisk organiserede dagombaer i Ghana undersøgt religionen som samfundsregulerende faktor. For den egalitære samfundsordning hos konkombaerne mener Andersen at kunne spore en religiøs etik skjult i ritualerne. Etikken kan også formidles via sandsigeren; hans afgørelser er normen for adfærd i hverdagen, og Andersen kalder dette for *sindelagsetik*. Magten og religionen er usynlig også for antropologen. Skal den åbenbares, kræver det ifølge Andersen: "en forståelse for den særlige rationalitet og den sociale erfaring." (s. 40). Hvem er i besiddelse af den, kunne man spørge. Skal man være specielt initieret

for at oplyse det dunkle? Konklusionen på Andersens artikel er, at religion, magt og etik er fænomener, der er filtret ind i hinanden.

Charlotte Brysting Damm, der deler Andersens metodiske tilgang, skriver om forhistoriske ritualer, og hendes artikel kan være formålstjenlig som oversigt. Men efter min smag er der for megen namedropping og belæring i forhold til artiklens 'resultater'. Damms egen tilgang er under indflydelse af ideen om en *samtidighed* mellem nutid og fortid med en betoning af *erkendelse* og *handling*. Damm vil gerne knytte til ved den handlings- eller praksisorienterede ritualteori, som den eksempelvis ses hos Giddens og Bourdieu, hvor kroppen og dens erfaringer spiller en central rolle. Hun mener, i lighed med Andersen, at religiøse ritualer har en vigtig samfundsstrukturerende rolle at spille, og hun foreslår endvidere, at vi som fortolkere i højere grad skal turde stole på egne indtryk og erfaringer, også når det angår den forhistoriske situation.

Indvendingen mod bogen er oplagt; flere af indlæggene er for løse og ufærdige og ikke alle er metodisk stærke. Dette bør dog ikke være nogen fældende dom. Derimod må man vurdere, om bogen bidrager frugtbart til den videre debat. Det synes jeg, den gør. Den bærer præg af engagement og villighed til faglig formidling, og det synes jeg er sjældent prisværdigt. Tværfaglighed kræver disciplin, hvis den åbne dialog skal få betydning for det fremtidige studium af forhistorisk religion. Bidragene kan være med til at skærpe analysen af lignende materiale. Derfor kan man kun hilse bogen velkommen.

Pernille Carstens, adjunkt, ph.d.

Institut for Gammel og Ny Testamente, Aarhus Universitet

* * * * *

Jens Peter Schjødt,
Det førkristne Norden. Religion og mytologi,
Verdensreligionernes hovedværker,
Spektrum, København 1999,
224 sider, ill., 268 kr.

Bindet om førkristen nordisk religion i serien Verdensreligionernes hovedværker er i det store og hele et glimrende bidrag til serien. Det er inddelt i seks hovedafsnit, der – bortset fra indledningen – lægger sig op ad dele af det forskelligartede kildemateriale, der findes til nordisk religion. Der er således et afsnit med uddrag af værker af den islandske lærde fra 1200-tallet, Snorre Sturlason, på 50 sider, et afsnit med fem af de såkaldte edda-digte og kommentarer på 75 sider, et afsnit med to skjaldedigte og kommentarer på ca. 20 sider, endelig et afsnit med uddrag fra tre fornaldarsagaer på ca. syv sider og til slut et afsnit med uddrag fra to islændingesagaer på ca. fire sider.

Teksterne er velvalgte og både indledningen og kommentarerne gør det muligt, også for den forudsætningsløse læser, at komme langt ind i stoffet. Så vidt, så godt. Naturligvis kan der også rejses indvendinger. Hvis man først fastholder bogen på dens egne præmisser, er det nok kritisabelt, at edda-digtene ikke er nyoversat, men bringes

i Martin Larsens oversættelse fra 1943. Jens Peter Schjødt begrundet det med, at “den æstetiske side vejer tungere ved digtene end ved prosaen og at der derfor skal en digter til at oversætte digte”. Det er ikke en urimelig begrundelse, men det kommer jo an på, hvilken side af æstetikken man lægger mest vægt på, indholdet eller udtrykket. Det ene af de to skjaldedigte, *Haustlöng*, har Schjødt selv oversat, bl.a. fordi det byder på “en mulighed for at konfrontere læseren med det ekstremt komplicerede sprog, som skjaldene ofte benyttede sig af”. Denne oversættelse forstærker kun ønsket om, at Schjødt også havde givet sig i kast med edda-digtene, for måske giver en mere præcis gengivelse af indholdet faktisk også en større chance for at begribe det æstetiske udtryk.

Til gengæld giver de æstetisk ‘flotte’ oversættelser muligvis læseren et falsk indtryk af det førkristne nordens poesi. Rent fagligt er det naturligvis også problematisk at anvende en oversættelse, som giver sig ud for at være i overensstemmelse med originalteksten, men som – af poetiske hensyn – slet ikke er det. Dette er Schjødt helt klar over, men han lover at råde bod på det i kommentaren. Man kan nu ikke påstå, at kommentarerne ofte forholder sig til oversættelsen. Det sker ca. otte gange for fem edda-digtes vedkommende – de seks af gangene gælder *Völuspá*. Der sker dog nogle få steder det uhensigtsmæssige, at realkommentaren forklarer oversætterens påfund, som om de var førkristne og nordiske. I kommentaren til str. 40 i *Völuspá* står således: “Om der med ‘gygen’ tænkes på en bestemt jættekvinde er usikkert” (s. 128). Men ordet gygen er Martin Larsens påfund. I *Völuspá* står der “in aldna”, dvs. ‘den gamle’. Mindre grelt er det, når “sals øder” i st. 52 kommenteres som kenning for ilden, uden at det bemærkes, at det er Martin Larsens kenning (s. 130). I *Völuspá* står der “sviga lævi”, dvs. ‘kvistens skade’. Der er et tilsvarende eksempel i kommentaren til *Vafþrúdnismál* st. 24, hvor “daner” bliver forklaret som “mennesker i almindelighed” (s. 141). I det originale digt står der ikke et ord om daner, men der fortælles om dagen “så er ferr drótt yfir”. Det kan udmærket udlægges “som rejser over menneskene”, men drótt har associationer i retning af ‘skarer’, ‘flokke’ og lignende, og læseren må vel tro, at digtet omtaler danerne. Dette er naturligvis små detaljer, som egentlig ikke skæmmer bogen i nævneværdig grad, men som her alene anføres som argumenter for, at edda-digtene burde have været nyoversatte til prosa, på samme måde som *Haustlöng*.

En anden anke er, at Schjødt har valgt at lade Snorre Sturlasson få så stærk en position som tolker af nordiske myter. Hovedtekstdelen består af Snorres værker, og alt bliver forklaret og tolket med hjemmel i Snorre. Det er næppe hver gang en god idé. Snorre anfører f.eks. selv strofe 25 og 26 som belæg for sit ‘bygmestersagn’ om jætten, der bygger Asgårds mur. Men der er intet i disse strofer, der tyder på en sådan forbindelse, og det er således bagvendt at prøve at forstå stroferne med henvisning til Snorre. Når dette er sagt, må det til gengæld fremhæves, at det er en glimrende idé, også at bringe Snorres prolog til Eddaen, fordi den viser ham som den middelalderlærde forsker, han er.

Ser man ud over bogens egne præmisser, kan man undre sig over, at Schjødt har valgt at tolke begrebet ‘hovedværker’ i seriens titel så snævert. Kun tekster, der er affattet på old-islandsk er taget med. Det betyder, at Saxo, der jo er en lidt ældre kilde end Snorre, ikke er kommet med i udvalget, samt at Beowulf-digtet, der vel også rummer interessante ting, heller ikke er repræsenteret. Heller ikke runeindskrifter har

fået adgang til værket. Af samme grund har Schjødt også fravalgt fremmede kilder til nordisk religion – såsom f.eks. Adam af Bremen eller Ibn Fadlan.

Begrundelsen for udvalget er vel sådan set i orden, men læseren savner alligevel en sammenhæng at anbringe alle disse lidt tågede og spekulative mytologiske betragtninger i. For det er indlysende, at det er kilder med litterært, mytologisk stof, som Schjødt har lagt vægt på. I kapitlet om religionen får “forestillingsverdenen” knap syv sider, mens gudedyrkelsen får knap to og “de samfundsmæssige konsekvenser” atter to sider (s. 41-51).

Selvom bogen altså næppe er beregnet på studier af førkristen nordisk religion som helhed, er det dog alligevel en stor fornøjelse at læse den. Dette skyldes ikke mindst, at Schjødts oversættelse af Snorre og de øvrige prosatekster både lægger sig tæt op ad originalen og alligevel fordansker glimrende, så det er ‘som at være der selv’. Det vil også være en uretfærdighed, hvis denne anmeldelse efterlod det indtryk, at kommentaren som helhed er skrevet med løs hånd. Det har krævet et stort arbejde at finde de eksempler på unøjagtigheder, som jeg har fremhævet. Tværtimod er kommentaren en glimrende vej ind i det dunkle og tillokkende morads, som religion er i det førkristne Norden.

Morten Warmind, adjunkt, ph.d.

Institut for Religionshistorie, Københavns Universitet

* * * * *

Mikael Rothstein,
UFOer og Rumvæsener,
i serien: Nye Religioner,
Gyldendal, København 2000,
256 sider, 229 kr.

Går man kulturvidenskabeligt til værks fører udforskningen af UFO-historierne med andre ord én ind i menneskets forestillingsverden snarere end ud i rummet. Dermed har UFO-forestillingerne fundamentale træk til fælles med traditionelle religiøse ideer (som netop også skabes i menneskers fantasi og gennem sociale processer) og det er derfor naturligt, at UFO-motivet ofte glider ind i decideret religiøse sammenhænge. Om UFOer så også findes i *objektiv* forstand forbliver en trossag. (s. 7f)

Her kunne man tilføje, at det også forbliver en trossag, om UFOer *ikke* findes i objektiv forstand, men *UFOer og rumvæsener* af Mikael Rothstein gør det en hel del nemmere at dele denne tro. Mikael Rothstein redegør forbilledligt kort og klart for sin grundlæggende tilgang til bogens emne i forordet. En central passage er det ovenstående citat, som får sammenkædet UFOer, religion og fantasi.

Undervejs i sin gennemgang vender Rothstein tilbage til temaet om den menneskelige forestillingsverden som såvel religioners som UFOers og rumvæseners sande ophav, og bogen igennem får vi en grundig oversigt over sidstnævnte fænomen. Som

et resultat heraf fremstår UFO-myten som et godt udtryk for den moderne religiøsitet. *UFOer og Rumvæsener* er ifølge forordet delvist baseret på en italiensk udgivelse af Rothstein i 1999 (*I culti dei dischi volanti*), hvilket antyder bogens nødvendighed, og forfatterens mangeårige optagethed af emnet gør ham selvskrævet til at løse opgaven.

Selve begrebet *UFO* stammer fra 1947, afledt af erhvervspiloten *Kenneth Arnolds* observation af ni uidentificerede, flyvende objekter, der bevægede sig som om de slog smut hen over en vandoverflade. Via en journalist følger Arnolds' beretning herefter 'én fjer til fem høns-modellen' og får sit eget liv i en sådan grad, at en myte er født, mens ophavsmanden med stigende forundring erfarer, hvad han har udløst. Snart skyder UFO-foreninger op som paddehatte, indsamler beretninger og bearbejder dem med mere eller mindre skepsis. Denne del af UFO-logien følger en mere sekulær retning.

Det store, ikke helt tomme rum er selvsagt en vigtig faktor i mytedannelsen. En anden er den kolde krigs USA. Nogle opfattelser går i retning af hemmelige våben, mens andre peger på konspirationsteorier, hvor regering og efterretningsvæsen søger at holde rumfartøjernes eksistens og ageren hemmelig, ikke mindst af frygten for kaos. De panikagtige reaktioner på Orson Welles' radiospil fra 1938 over H.G. Wells' *Klodernes kamp*, der skildrer en invasion fra Mars, er ikke glemt. Og netop fiktionens og massemediernes verden er med til at give UFO-fænomenet medvind. I førstnævnte tilfælde er det især tegneserier, science-fiction og tv-serier som f.eks. *X-Files*, i sidstnævnte tilfælde især den globaliserede kommunikationsteknologi som gør UFO-logi til et verdensomspændende fænomen, om end med stærk, vestlig dominans. Rothstein eksemplificerer bl.a. dette ved at pege på Jodorowsky og Moebius' tegneserie om John Difool fra 1981, som angiveligt inspirerer en af de to UFO-religioner – *Raël* – der ligesom *Aetherius Society* beskrives detaljeret i bogens kapitel 3. I det hele taget er beskrivelsen af *Raël*-religionen, med dens tilpasning af Bibelens fortællinger og budskaber til UFO-logi og genteknologisk verdensforståelse, tankevækkende.

Hermed er vi ovre i den religiøse UFO-logi, som udvikler sig i kraft af profeter, religionsdannelser, indoptagelse af UFO-fænomenologi i eksisterende religiøse bevægelser samt new age. I løbet af sin gennemgang får Rothstein påvist, at UFO-myten med fordel kan sammenstilles med endog meget forskelligartede religiøse udtryk, herunder de folkereligøse myter omkring engle, alfer osv. I takt med videnskabens udvikling er skove, moser, gravhøje osv. blevet tømt for de væsener, som blev tiltroet en eksistens her. I stedet for befolkes rummeligheden af beboere fra galakser, som kan rejse til vor verden i en UFO eller i visse tilfælde inkarnere sig her og hjælpe med at få klodens kurs vendt fra en truende atomkatastrofe eller en økologisk nedslidning. I denne sammenhæng peges på det konstante samspil med samfundets prioriteringer og dagsordener, herunder netop økologi, som ikke spillede nogen rolle i UFO-logiens første år.

Det er svært at tale om UFO-logi uden at navnet *George Adamski* dukker op på et eller andet tidspunkt. Den første og fortsat mest kendte *contactee* eller UFO-profet var – i lighed med *Aetherius Society* og en mainstream af new age-UFO-interessererede – påvirket af teosofi og beskrev møder med mestre på Mars, hvortil han blev fragtet. I det videnskaben efterhånden fik kortlagt planeterne i vort solsystem så godt, at Adamskis beretninger tabte troværdighed, samtidig med at hans dokumentationsmateriale blev

vejet og fundet for let, blev hans bagland reduceret til en mindre gruppe (*IGAP*: International Get Acquainted Program), der dog stadig eksisterer i en række lande, bl.a. Danmark.

En mere dyster side af UFOernes verden oprulles i form af bevægelsen *Heaven's Gate*, hvis 39 medlemmers kollektive selvmord i påsken 1997 blev udløst af tilsynkomsten af kometen 'Hale-Bopp'. Dermed skulle der angiveligt komme en UFO og afhente de 39 for at de kunne genfødes til guddommelig eksistens, befriet fra den tyngende menneskekrop. Bogens afsluttende kapitel omhandler fænomenet *UFO-kidnapninger*, der kan føres tilbage til 1951, men som først via ægteparret Betty og Barney Hills beretning fra 1961 blev kendt. Disse kidnapninger rapporteres især fra USA, hvor regressionsterapeuter kan få ofrene til at fortælle om dem under hypnose. Ofrene får nemlig et hukommelses-blackout på omkring et par timer og har efterfølgende brug for terapi, hvor de kan dele deres oplevelse af at være i de fremmedes varetægt. Ofrene mener, at de er genstand for en omfattende videnskabelig udforskning fra rumvæsenernes side, og at de har fået genmateriale udtaget med henblik på avl. Grupper af sådanne ofre indgår i et fællesskab, hvori den enkelte initieres til et mytisk univers gennem hans/hendes kidnapningsberetning. Denne form for gruppe sammenlignes med et andet resultat af systematisk terapi, nemlig ikke-verificerbare beretninger der handler om at være inddraget i ydmygende, satanistiske ritualer.

Som det er fremgået, rummer UFO-fænomenet et betragteligt religiøst indhold, primært i forbindelse med den kommunikation, der kan foregå mellem os og rumvæsener fra fjerne civilisationer eller åndevæsener. Kanalisering og shamanisme er eksempler på, at selve fartøjet ikke altid er nødvendigt. Rothstein anfører, at naturvidenskaben ikke i den nærmeste fremtid kan afdække de geografiske lokaliteter, religiøse UFOloger nu henviser til, som det var tilfældet med Adamski og flere andre i 1950'erne, hvor intelligent liv andre steder i vort solsystem endnu ansås for en mulighed. Faktisk indleder han med at citere Jules Verne for i *Rundt om månen* fra 1865 at sige: "Hvis der ingen månemennesker er, så undværer vi!" Ved bogens afslutning kan han konkludere, at Jules Verne tog fejl: "Sagen er snarere den, at hvis ikke de er der, så opfinder vi dem selv."

Samlet set er *UFOer og rumvæsener* et vigtigt, religionsvidenskabeligt oversigtsværk. En mindre indvending kunne være, at vi kun får en bibliografisk henvisning til den danske *Orthon*-bevægelse. Orthon forudså et atomragnarok i julen 1967 og forskansede sig i deres bunker i forventning om at blive frelst af UFOer. En rest af bevægelsen eksisterer stadig, trods den manglende opfyldelse af profetien. Bogen vil formentlig finde vej til en række undervisningssituationer inden for religionsfaget. Chansen for at eleverne har en vis forhåndsviden på området er forholdsvis stor, og dermed er der lagt op til at forfølge de spor af mere traditionelle, religiøse sammenhænge, bogen lægger op til. Til gengæld er jeg mindre sikker på, at Rothstein her lægger op til en bedre forståelse af selve religionsbegrebet, i og med at han lægger særlig vægt på forestillingsevne og fantasi, samt ikke mindst forkynderens evne til at få sit budskab igennem. Rothstein tilføjer i øvrigt, at forkynderens tro på sit eget budskab er af mindre betydning, hvis blot han/hun formår at kommunikere tilstrækkeligt overbevisende. UFO-logi som et etableret fænomen kan – som tidligere nævnt – føres tilbage til 1947, hvilket gør det nærliggende at se på, om begrebets tilblivelse og formative år skulle

rumme karakteristika, som kunne kaste lys over en religions ditto. Denne sammenkobling kan forstærke det indtryk, der umiddelbart melder sig hos mig omkring bogens religionsforståelse, nemlig at religion skulle være et selvbedrag; i nogle tilfælde tillige et bedrag, for så vidt som forkynderen ikke selv tror på sit eget budskab.

Hermed er der stof til en større, religionsvidenskabelig diskussion. Jeg kan tilslutte mig, at religion bør studeres som et menneskeskabt fænomen; først og fremmest fordi den tilgængelige empiri under alle omstændigheder er formidlet via mennesker. Et religionsvidenskabeligt holdbart grundlag for empiri kan næppe etableres derudover. Til gengæld finder jeg det problematisk at diagnosticere den religiøse verden som udelukkende et produkt af den menneskelige fantasi og efterfølgende interaktion. Man kan naturligvis formode, at det forholder sig sådan, men vi kan ikke vide det med sikkerhed. En religiøs person kan typisk hævde, at verden som vi umiddelbart opfatter den, er noget vi forestiller os, og at han/hun er i kontakt med de åndelige realiteter bag de fysisk/materielle forestillinger. Et andet udgangspunkt, som lader dette spørgsmål stå lidt mere åbent, kunne være at lægge vægt på den religiøse brobygger-funktion mellem det dennesidige og det transcendent, mellem livet, som vi kender det, og de spørgsmål, der rækker ud over det. På den måde kan man måske bedre forstå sammenhængen mellem formål og proces. Samtidig må forkynderens evne til at kommunikere overbevisende ses i sammenhæng med øvrige, anvendte teknologier (udover kommunikation, f.eks. healing, meditation og hengivelse). Egentlig kan Mikael Rothsteins bog også ses som et udtryk for, hvor nødvendig denne brobygningsproces åbenbart er for et stort antal mennesker, og hvordan såvel forgrenede religiøse traditioner som popkultur og genteknologi er med til at dokumentere religionens særdeles veludviklede fleksibilitet.

Mikkel Pade, overassistent, B.A.

Center for Multireligiøse Studier, Aarhus Universitet

* * * * *

Arie L. Molendijk & Peter Pels, eds.,

Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion,
Studies in the History of Religions, Numen Book Series, Vol. LXXX,
 Brill, Leiden 1998,
 318 sider, US\$ 115.

Bogens emne er den udvikling, i hvilken religionsvidenskaben, eller mere præcis "the scientific discourse on religion", etableres i det 19. og i begyndelsen af det 20. århundrede. Tidshorisonten er i princippet 1830 til ca. 1918. De første tre bidrag angår institutionaliseringen af religionsvidenskaben, dvs. oprettelse af lærestole og institutter i faget, mens de øvrige er sammenfattet under overskrifterne "grænsestridigheder i forbindelse med de opdukkende discipliner" og "begrebslige fornyelser".

Bogen er resultatet af en konference ved "Research Centre for Religion and Society" ved Amsterdam Universitet i maj 1997. Som samlebind med tolv selvstændi-

ge artikler samt en fyldig indledning har den sin genres karakter af en blanding af bredere og smallere bidrag. Til de første hører de institutionshistoriske artikler om udviklingerne i hhv. Frankrig (Michel Despland), Storbritannien (Peter Byrne) og Holland (Arie L. Molendijk); til de sidstnævnte hører bidrag om bl.a. empirisme som argument og anklage i den franske debat ved århundredeskiftet (Ivan Strenski), racisme og antiracisme i institutionelt marginale og populære religionsovervejelser i slutningen af 19. århundrede i Frankrig og USA (Miriam Peskowiz) og modsigende bedømmelser hos Tylor af den menneskelige indbildningskrafts legitimitet (Wouter J. Hanegraaff). I sin introduktion til bogen forsikrer Molendijk, at "all contributors have made an effort to cover their topic as extensively as possible, so that this collection can be used as an introduction to the early history of the sciences of religion" (s. 22). Hertil må man sige, at der måske ikke er grund til at tvivle om, at bidragyderne har gjort sig umage, men at det på den anden side ikke mindst er omfanget af 'the topic', der er relevant, og at heterogeniteten her gør, at bogen næppe kan siges at egne sig særlig godt som en *introduktion* til religionsvidenskabens tidlige historie. Bogen retter sig snarere til de mere øvede inden for religionsvidenskabens forskningshistorie.

Den emnemæssige spredning viser sig også i artiklerne under de enkelte kategorier. Selv de tre artikler om religionsvidenskabens institutionalisering er ret forskellige i deres sigte. Artiklen om religionsvidenskab i Frankrig drejer sig mere præcist om perioden under Julimonarkiet 1830-48, der gav plads til statsstøttet, fri forskning, en udvikling der gik i stå efter 1848 og det nye kejserdømme og som først blev genoptaget under den tredje republik. Artiklen om Storbritannien angår den rige aktivitet i victoriansk tid og op til 1. Verdenskrig, og hvorfor denne alligevel ikke, trods bevågenhed i brede kredse, førte til en generel oprettelse af selvstændige religionsvidenskabelige institutter på de forskellige universiteter, men som oftest, at religionsvidenskab blev placeret inden for rammerne af institutioner, der enten var og er teologiske eller som var kombinationer med teologi. Artiklen om oprettelse af lærestole i religionsvidenskab i Holland fokuserer dels på den parlamentarisk-politiske proces fra 1868 til 1877, der førte til en reorganisering af de teologiske fakulteter med degradering af dogmatik og praktisk teologi, men til gengæld med plads også til religionsvidenskab, dels på de forestillinger om religionsvidenskabens opgave i bredere forstand, der drev de vigtigste og mest berømte af de religionsvidenskabelige lærestoles indehavere, Tiele og Chantepie de la Saussaye.

Bogen er altså, som det fremgår, langt fra at være en dækkende beskrivelse af religionsvidenskabens opkomst som universitetsdisciplin i den europæiske og nordamerikanske kontekst. Til gengæld er der tematiske sammenfald: delvis overlappende aspekter hos Tylor drøftes i to bidrag (af Hanegraaff og Kippenberg), ligesom også Tiele og Chantepie og deres overvejelser over forholdet mellem religionsvidenskab og teologi tages op i to bidrag (af Molendijk og Hjelde).

De øvrige artikler angår diverse aspekter af den tidlige religionsvidenskab. Robert Ackerman (forfatter til en velkendt og autoritativ Frazer-biografi) skriver om forholdet mellem Frazer og Cambridge-ritualisterne, med Jane Harrison som repræsentant for de sidstnævnte; vægten ligger her på kontrasten mellem den rationalistiske og evolutionistiske og teoretisk bornerte Frazer på den ene side og den vitalistiske og langt mere åbne og versatile Harrison med hendes interesse for kunsthistorie, litteratur, Nietzsche

og samtidig fransk tænkning (Bergson såvel som Durkheim) på den anden. David M. Wulffs bidrag angår tesen om primært den amerikanske religionspsykologis påståede opstigen og fald i perioden fra slutningen af 19. århundrede til 1920'erne. Tesen bedømmes som i store træk korrekt; men både opstigen og fald synes mindre dramatiske end ofte antaget, og de ydre faktorer præciseres anderledes: religionspsykologiens opstigen i USA var båret af en begrænset gruppe mennesker, tilknyttet en liberalteologisk og social bevidst bevægelse ('social gospel'), der ikke kunne modstå den religiøse depression i tiden efter den store krig med svækkelsen af de traditionelle denominationer, opkomsten af nye fundamentalistiske kirker og den dialektiske og antipsykologiske teologis sejrsgang i den faglige teologi.

Barbera Boudewijnse forfølger kategorien 'ritual', der som religionsvidenskabelig term først synes at dukke op i britisk kontekst; ordet, der endnu i 1852 i *Encyclopaedia Britannica* betyder "bog med liturgiske regler", får i samme værks udgave fra 1910 if. Maretts artikel betydningen '(symbolske) handlinger'. Den afgørende vending synes at skyldes Robertson Smith, der sætter ritualen som det stabile og socialt forbindtlige fænomen og dermed som religionsvidenskabens empiriske grunddatum, og som anvender ordet 'ritual' synonymt med 'religiøs handlinger', der på linje med (andre for samtidens betragtning spektakulære og tilsyneladende irrationelle) fænomener som tabu og totemisme ligefrem påkalder sig videnskabelige forklaringer.

Robert J. Bairds artikel om Hume, "How Religion Became Scientific", sprænger naturligvis helt den kronologiske ramme. Emnet er spændingen i Humes opfattelse af religion. Grundlæggende tog Hume det for givet, at religion er et systematisk sæt af påstande med sandhedspræntion. Betragtet som naturforklaring er polyteistisk religion derfor irrationel, forvirrende; og modstridende fortællinger om enkelte guder (der inkarnerer naturkræfter) kan ikke formulere den naturlovmæssighed, der er den samme, evige og uforanderlige, og hvis religiøse korrelat følgelig burde være en (mono-)teisme. Andre steder i Humes forfatterskab er der imidlertid også sans for religion som normativ faktor for et samfund; og i dette lys er polyteismen i kraft af sin indbyggede tolerance tværtimod mere fremkommelig end monoteismen.

Alt dette er interessant, undertiden meget interessant, men læst under ét kan bogen dårligt give andet indtryk, end at forfatterne, som det så ofte er tilfældet ved denne slags konferencer og i denne slags samlebind, har bidraget med, hvad de havde liggende, og/eller hvad de selv fandt interessant. Inden for rammerne af de enkelte artikler er der derimod meget interessant materiale, der bestemt gør bogen læseværdig. Her vil undertegnede anmelder fremdrage et emne, der er relevant også for en nutidig, dansk refleksion over religionsvidenskabens opgave, genealogi og akademiske placering.

Molendijks to bidrag kan her være indgangen. Som det fremhæves i bogens indledning, er det ikke altid så let at holde ens forståelse af religionsvidenskabens egentlige opgave eller væsen på den ene side fri fra en nøgtern og upartisk videnskabsgenealogi på den anden side:

It makes quite a difference, whether Max Müller and C.P. Tiele, or Wilhelm Wundt and William James, or Sigmund Freud and C.G. Jung, or E.B. Tylor and Émile Durkheim, or Georg Simmel and Max Weber – to mention just these men – are considered to be the key figures in the scientific study of religion. (s. 11)

Man henlægger ofte religionsvidenskabens oprindelse til oplysningstiden og drager deraf den (essentialistiske) konsekvens, at religionsvidenskabens rette væsen er religionskritikken. Her overfor fremhæver Molendijk, at religionsvidenskaben som universitetsfag, med professorater, forskning, undervisning, tidsskrifter, kongresser etc. først dukker op i slutningen af 19. århundrede og i en helt ny skikkelse, der ganske afgørende er bestemt af romantikkens mellemkomst og af de dermed sammenhængende historiske og filologiske nybrud. Den tidlige religionsvidenskabs umiddelbare genstand er de enkelte, konkrete religioner i deres historiske og tekstlige ytringer. Man kan således, ifølge Molendijk, rekonstruere en linje fra det 19. århundredes historisme til det 20. århundredes kulturisme (som fx, kan man tilføje, hos Evans-Pritchard og Clifford Geertz). Dette betyder imidlertid ikke, at den institutionaliserede religionsvidenskabs egentlige *founding fathers* ikke var interesseret i 'religion' som et enhedsfænomen 'under' eller 'bag om' de mange, forskellige religioner og deres mange, forskellige ytringer. Når Max Müller og Tiele ville lægge teologien ind under en generel religionsvidenskab, var det ikke for at afskaffe religionen eller teologien, men for at fremme deres rette udvikling. Grundlaget for religionerne var netop religion som sådan, en fælles tro, der er (virtuelt?) til stede i alle mennesker. At denne tro er netop fælles og grundlæggende for alle religioner, kan kun komme til syne ved en konfrontation mellem forskellige religioner og deres ytringer, og det er dette, der er rationalet bag komparationen som det essentielle metodiske greb. Hvis man, som den teologiske tradition, begrænser sig til én religion og én tro alene, kan man slet ikke få syn for, at denne bestemte religion og dens tro er en variant af noget, der i andre skikkelser kommer til udtryk i andre religioner. Hos Chantepie må den empiriske udforskning af de forskellige religioner, herunder også i høj grad kristendommen, suppleres med en filosofisk grundlagsovervejelse, der angår det, der forbinder dem alle; religionsvidenskaben omfatter således både religionshistorien, der varetager de konkrete, historiske og filologiske, undersøgelser af de enkelte religioner, og religionsfilosofien, der beskæftigede sig med religionernes essens. Disse første pionerer var i øvrigt ikke i tvivl om, at deres egen religiøse tradition, den protestantiske kristendoms, indtog en særstilling som den religion, der var tættest på det humanistiske ideal. Religionsvidenskabens plads på de teologiske fakulteter var logisk, fordi dens ultimative opgave var at virke for en fortsat humanisering, altså også for en af-traditionalisering og af-dogmatisering, af protestantismen; men dette var også nødvendigt for at fastholde den berettigede religion imod antireligiøse (darwinistiske og naturalistiske) strømninger, der anfægtede religionens legitimitet overhovedet. Det er altså, fortsat ifølge Molendijk, en sandhed med begrænset gyldighed, hvis man ville betragte indførelsen af religionsvidenskab på de teologiske fakulteter i 1876-77 i Holland som udtryk for en sækularisering. Dels var det ikke religionsvidenskaben i sig selv, der havde lovgivernes bevågenhed, men teologien, og den afgørende interesse var her at bevare teologien inden for rammerne af det statslige uddannelsessystem for at undgå, at den afkapsledes i marginale kirkelige miljøer med dertilhørende risiko for sekteriske og reaktionære reaktioner; dels så de første religionsvidenskabelige professorer det ikke som et problem, at de ikke fik deres egne institutioner, men betragtede tværtimod placeringen på det teologiske fakultet som logisk.

Også Hjeldes artikel "The Science of Religion and Theology: The Question of Their Interrelationship", tager sit udgangspunkt i den tidlige hollandske religionsvidenskab. Chantepie og Tiele ønskede i princippet en underordning af teologien under religionsvidenskaben (da de jo i grunden havde fælles emne, religion som sådan – også selv om teologerne måske ikke var klar over det eller ville indse det). Men i praksis måtte det blive omvendt, da teologien havde et marked: den uddannede personale til kirken og måtte derfor fylde meget mere end religionsvidenskaben. Denne blev i realiteten ikke al religionsforsknings dronning, men en marginal hjælpedisciplin, der tog sig af det, der ikke traditionelt var teologiens egen opgave, dvs. de 'fremmede' religioner. Det hører ganske vist med i billedet, at en del af den traditionelle teologi, nemlig bibelvidenskaben, var gået udviklingen i forvejen og allerede havde anvendt de historiske og filologiske metoder, som var den tidlige religionsvidenskabs adgang til videnskabelig legitimitet; i den formative periode i slutningen af 19. århundrede hørte Robertson Smith og fx den hollandske gammeltestamentlige ekseget Kuenen hjemme i religionsvidenskaben, eftersom bibelvidenskaben uden vanskeligheder kunne opfattes som en religionsvidenskabelig disciplin. Også her betegner tiden efter 1918 et brud; den dialektiske teologi virker også ind på eksegesen og indkapsler denne som en selvstændig videnskabsgren under teologi med mere sporadiske kontakter til religionsvidenskaben.

Disse og andre forskningshistoriske perspektiver er af umiddelbar interesse for den debat om fagets selvforståelse, der er foregået lige siden, også i dansk sammenhæng. For her kun at nævne et enkelt, lokalt perspektiv, blev faget religionshistorie ved Aarhus Universitet som bekendt lagt sammen med faget kristendomskundskab og dermed del af et religionsvidenskabeligt institut, der også omfatter klassisk teologiske discipliner. Dette har på den ene side betydet, at det har været nærliggende for de teologiske discipliner at orientere sig i retning af religionsvidenskabelige principper; men på den anden side er dette institut en del af et fakultet, hvis større del er teologi og som har navn derefter; og faget teologi kunne godt tænkes at udbede sig bistand fra religionsvidenskaben i forbindelse med konkrete forskningsinitiativer af fx praktisk-teologisk og dogmatisk art (religionsmødet, religionernes teologi). Religionsvidenskaben på sin side kan udkaste religionsteorier, fx generelle ritualteorier, der må være relevante også for teologi, hvis de skal have nogen relevans. Og dermed kan det spil om, hvem der er 'overordnet' eller 'underlagt' hvem, teologi eller religionsvidenskab, som blev udspillet ved religionsvidenskabens institutionelle grundlæggelse, fortsætte uden afgørende brud.

*Hans J. Lundager Jensen, lektor, dr.theol.
Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*