

Else K. Holt, ed.,
Alle der ånder skal lovprise Herren!
Det Gamle Testamente i tempel, synagoge og kirke,
 Forlaget Anis, Frederiksberg 1998,
 304 sider, 225 kr.

Bibelsn texter har en historia. De har en tillkomsthistoria som traditionellt räknas till exegetikens viktigaste uppgifter att undersöka. Men bibeltexterna har också en verkning- och tolkningshistoria som också hör till forskningens undersökningsområden. Denna artikelsamling speglar intresset för den sistnämnda delen av de gammaltestamentliga texternas historia. Inom den gammaltestamentliga forskningen har vi på senare år kunnat iakttaga en ökad uppmärksamhet mot texternas receptionshistoria i sin egen bibliska kontext, men också inom judisk och kristen tradition. Den starkare ställning GT:s texter fått vid de skandinaviska kyrkornas huvudgudstjänst under de två senaste decennierna har också ökat behovet av att förstå dessa texter inom denna receptionshistoriska kontext.

Det är i denna kontext den här anmälda boken kan ses. Den är utgiven i förlängningen av ett seminarium som hölls med anledning av Knud Jeppesens sextioårsdag i fjol. Jubilarens eget intresse för att arbeta teologiskt med Gamla testamentet har tydligt slagit igenom i artikelsamlingens tema som skall binda samman en rad bidrag från i första hand exegetiska kolleger från i huvudsak Århus. Kopplingen till temat är mer eller mindre tydligt. Så kan artiklarna under första huvuddelen, "tempel", bara delvis sägas belysa tempelgudstjänstens betydelse för GT:s receptionshistoria. Jesajaboken har enligt Niels Peter Lemche tillkommit i en slags skolmiljö, och Hoseaboken har väl inte så mycket med tempelmiljö att göra, vilket Hans J. Lundager Jensen klokt nog inte heller hävdar. Den lösaste kopplingen till temat har de två artiklarna i andra huvuddelen, "synagoge". Benedikt Otzens artikel om Esters boks är mera upptagen av handskrifternas tillkomsthistoria än om vad just synagogmiljön betytt för deras receptionshistoria. Och Aage Pilgaards bidrag om Första Petrusbrevet handlar om (metaforen) tempel och (kristen) församling, inte om synagogans gudstjänst som man förväntat. Det är inte förvånande att förordet justerar underrubriken till "Synagogens tid". Sådant kan avslöja att denna boks tillkomsthistoria påminner om många liknande artikelsamlingars. Bidragsgivarna har fått möjlighet att skriva om det som de ändå är intresserade av. Och då blir ju resultatet som bäst.

Om alltså de tolv artiklarna täcker ett ännu vidare fält än titeln anger belyser de var och en på sitt sätt relevanta forskningsproblem. De håller också den höga kvalitet man kan vänta av Århusseminariets deltagare och jubilarens övriga vänner. Jag vill i det följande kort presentera bidragen och kommentera något ur dem.

Den artikel som är mitt i prick med avseende på tema och som kanske är mest innovativ är Pernille Carstens om Jonaboken som visar hur de tre viktiga motiven närvaro, frånvaro och vrede möts i berättelsens fixpunkt: templet (2:5). Den stora fisken som ett "substitute temple" är en tolkning som återfinns hos medeltida rabbiner och som nog ligger bakom utformningen av en barockpredikostol i Reinerz i Schlesien. Århusseminariets pågående arbete med en Psaltarkommentar där man fokuserar en psalms nuvarande litterära kontext, dess Sitz im Korpus, snarare än dess ursprungliga Sitz im Leben, återspeglas i de två inledande bidragen. Knud Jeppesen letar efter den

”röda tråden” i Psaltarens två sista böcker och finner att Ps. 90-150 kan läsas som ett svar på ”kungakrisens” Ps. 89. Jeppesen bygger konstfärdigt vidare på Rendtorffs syn på Psaltarens redaktionshistoria i vilken kungapsalmerna Pss. 2; 89; 110 spelar en strategisk roll. Om också Ps. 118 ”passar bäst i munnen på en kung” är jag mera tveksam till, också till att Gunkel skulle hävda detta (sid. 28). Bokens redaktör, Else K. Holt, går ett steg djupare ner i Psaltarens litterära skikt, till en av dess äldre delsamlingar, Korachpsalmerna, på jakt efter en gemensam teologi och finner denna i form av en närvaroteologi. Den på Sion tronande Kungen är inte bara världshärskaren utan också individens personlige Gud. Korachpsalmernas teologi, som är ”bredt folkekirkeleg”, har tilliten till Gud som sitt väsentligaste kännetecken och ger på så sätt ett tvärsnitt av psalmteologin. Att dessa karakteristika också hör till denna bibelboks traditionshistoriska urberg har betonats av Spieckermann och Lindström. Holts intressanta resultat på denna punkt (artikeln innehåller dessutom en rad goda detaljexegeser, bl.a. av Ps. 42-43 utifrån vattnets semantiska rum) aktualiserar frågan om Korachpsalmernas ålder och intåg i psalmteologin, liksom deras plats inom ”tempelteologin”. Förf. understryker med rätta frånvaron av den s.k. prästerliga tempelteologin och den deuteronomistiska teologin i denna delsamling. Det samma gäller i påfallande hög grad Psaltaren i stort.

De två övriga artiklarna i den första huvuddelen behandlar som sagt två profetböcker. Men när Niels Peter Lemche fokuserar Jesajabokens redaktionshistoria aktualiserar frågan om vilka som utgivit Psaltaren. Utgivarna av Jesajaboken – provokativt betecknade som ”talebaner” – skulle avslöja sig bl.a. i ett avsnitt inom ve-oraklen i Jes. 5, i avståndstagandet från ”de som förkastar Herren Sebaots *lag* [och föraktar Israels Heliges ord, v. 24]”. Jesajaboken kommer från en grupp laggivare som står utgivarna av Psaltaren nära (Ps. 1:1f.). Det är möjligt att *lag* (*tora*) har en liknande betydelse på de två ställena, men jag finner det inte lika tvingande som Lemche. Utifrån ve-oraklens egen kontext så är motståndarna de som förkastar profetens *orakel*. Att denna möjlighet inte aktualiserar beror väl på att den historiska frågan om Jes. 5:s tillkomsthistoria har viftats bort lite väl snabbt och enkelt. Det är svårt att avgöra i vilket sammanhang denna bibeltext först tillkommit, men det är knappast betydelselöst för exegesen vilken ståndpunkt man intar (sid. 78, not 19). Såväl denna artikels fokus på (de ”fundamentalistiska”) utgivarna och deras världsbild som temat för hela festskriften väcker den hermeneutiska frågan om det blott är bibeltexters slutgestalt som är teologiskt relevanta. Personligen tycker jag inte det. Bibeln är traditionslitteratur som bevarat äldre traditioner *tillsammans med* nya. Därför kan varken den äldsta eller den yngsta betydelsen av en bibeltext anses vara den enda teologiskt värdefulla. Det är inte först den kanoniska slutgestalten eller en texts eller en boks ”slutliga form” som gör denna teologiskt normativ. Dessutom är den pågående dialogen i bibeltexterna – också med äldre positioner – teologiskt inspirerande.

Frågan om dialog och en profets motståndare aktualiserar av Hans J. Lundager Jensens artikel om Hoseaboken och profetforskningens förutsättningar. Vad är det som skiljer Hosea från hans motståndare i synen på JHWH och hans verksamhet? De tycks ju vara överens om att JHWH är en fruktbarhetsgud som ger sitt folk ”säden och vinet och oljan” (2:8). Ja, vad är egentligen det essentiella i Jahvetron? Och om detta essentiella inte ligger i det differentiella (”natur *contra* historia”, el.dyl.)? Med rätta hävdar förf. att all polemik inte låter sig förklaras utifrån substantiella skillnader.

Jahvetrons anhängare har kanske erfarenheter som inte heller måste rationaliseras för att bli förklarliga. Kanske är det "kärlekens profet" som kan förklara denna position. Då är de som bekänner sig till JHWH inte annorlunda än andra som älskar och vill dö (om nödvändigt) för detta de älskar, inte för att detta essentiellt skiljer sig från annat som de inte älskar, utan för att det är deras. "Så ville den israelitiska religions særkende bestå i, at den blev en bestemt gruppes skæbne – på samme måde, som alt, hvad vi i øvrigt elsker, elskes, fordi det er vores, ikke fordi det i nogen substantiel forstand adskiller sig fra det, de andre har" (sid. 121). Denna artikel är bräddful av goda iakttagelser och uppslag och därför den i mitt tycke mest stimulerande.

Två artiklar som uppvisar hög exegetisk hantverksskicklighet är placerade i bokens mittsektion. Benedikt Otzen undersöker teologin i de olika utgåvorna av den apokryfa Esters bok. Dessa Tillägg ger, påminner förf. oss om, boken en mer religiös karaktär genom att öppet tala om Guds försyn och huvudpersonernas fromhet. Dock ligger värdet av artikeln inte i detta resultat eller i dess betydelse för vår kunskap om denna bibelboks receptionshistoria, utan i den välgrundade hypotesen om handskrifternas historia. Aage Pilgaard undersöker betydelsen av "hus" i 1 Petr. – Betecknar detta ord församlingen som blott en sociologisk storhet eller som "ett nytt tempel", dvs. ordet har primärt en teologisk innebörd? Förf. ger goda argument för det sistnämnda alternativet, bl.a. genom att notera hur 1 Petr. har en hermeneutisk utgångspunkt som kan karakteriseras som eskatologisk-pneumatisk. Därför kan de gammaltestamentliga texterna (på ett motsvarande sätt som i Qumran) direkt appliceras på de kristnas situation.

Bokens tredje del (GT i kyrkan) är den som på det hela taget tydligast anknyter till dess receptionshistoriska tema. Två av bidragen handlar om hur Psaltaren lever vidare i modern psalmdiktning. Kirsten Nielsen undersöker den välsignande Guden och visar på nytt sin lyhörddhet för bibeltexternas inbördes dialog. Detta samtal engagerar också henne själv: var möter människan den välsignande Guden, i helgedomen eller var som helst? En analys av vallfartspsalmer ger en redaktionshistorisk förklaringsmodell; en folklig fromhet med den i vardagen välsignande Guden förenas i dessa psalmer med en tempelteologisk föreställning ("den redaktionelle teologi", sid. 232) om den Gud som leder sitt folk fram till den egentliga platsen för välsignelsen, helgedomen på Sion. Frågan är emellertid om någon teolog(i) någonsin hävdar att en gudomlig närvaro är exklusivt knuten till ett tempel och det som där föregår. Har inte folk i alla tider gått till tempel, synagogor och kyrkor för att *förvissas* om en Närvaro som de anser vara lika reel – om än inte lika påtaglig (genom arkitektur, liturgi osv.) – utanför dessa platser? Bent Rosendal undersöker Guds rättfärdighet i gammaltestamentlig och modern psalmdiktning. Det intressanta är väl inte resultatet, som kan visa på både väsentliga likheter och skillnader, utan den insiktsfulla beskrivningen av karaktären på den gudomliga rättfärdigheten i psalmteologin. Psalmernas människor är inte bara objekt för rättfärdiga handlingar, de är i lika hög grad mottagare av Guds rättfärdighet: "... således er Jahve den retfærdige Gud, der ikke blot handler retfærdigt, men *gør* mennesker retfærdige" (sid. 250). Detta "evangeliska" perspektiv utnyttjar förf. framgångsrikt vid tolkningen av flera uttryck i psalmerna, såsom "du min rättfärdighets Gud" (Ps. 4:2). I motsats till många forskare uppfattas detta inte som "min rättfärdige Gud" utan som "[den] Gud som ger mig rättfärdighet". Rosendal ger också en vederhäftig tolkning av relationen mellan Ps. 23 och Ps. 24: diktaren är på väg till templet, till rättfärdigheten. "Han leder mig på rättfärdighetens stigar" (Ps. 23:3)

betyder följaktligen att templets Gud leder på de stigar som för fram till den (Guds) rättfärdighet som mottages i templet (Ps. 24:5). Både den danska och svenska nyöversättningen har här ett rejält stolpskott: ”rette stier” resp. ”rätta vägar” (Rättfärdigheten är *Guds*: ”för sitt namns skull”). Flera gånger avslöjar artikelförfattaren sin förtrogenhet med psalnteologins väsen.

Om hur Ps. 24 och andra bibeltexter lever i vår egen adventsgudstjänst handlar Anna Marie Agaards bidrag. Här möter vi åter en dialog som personligen engagerar förf. – Bönen har i linje med dessa texters egen intention blivit till förkunnelse. Artikeln om Martin Luther som bibeltolkare av Bodil Ejrnæs ansluter till detta fenomen genom att den erinrar om syntesen mellan exeges och förkunnelse i Luthers arbete med bibeln, som predikant, översättare och föreläsare. Detta illustreras genom en sakkunnig analys av hur ett par centrala begrepp i Gen. 1 används i reformatorns umgänge med denna bibeltext. I en dansk bok som denna förväntar man sig också en artikel om Grundtvig, och man blir naturligtvis inte besviken. I ett mycket välskrivet bidrag uppmärksammar Henrik Wigh-Poulsen Grundtvigs förståelse av sig själv som ”poet-profet”. Med utgångspunkt i dennes Roskilde-Riim belyser förf. Jesajas verkningshistoria i Grundtvigs författarskap. Här uppstår en dialog med en profet där dennes syn får smälta samman med den egna.

”Historia” har länge varit ett nyckelordet inom den vetenskapliga exegetiken vid våra universitet och därmed angett ett teologiskt fokus. Begreppet står för ensidighet. Bibeltexternas bakgrund och förhistoria har bara gett ett litet utrymme åt deras ”förgrund” och verkningshistoria. Och ”historiens Gud” som inte vill ha något att göra med ”naturen” har format många teologiska handböcker om GT. Artikelsamlingen påminner om en välkommen nyorientering på bägge dessa områden: Gamla testamentets receptions historia och intresset för de bibeltexter som handlar om GT:s Gud som den närvarande och välsignande Guden. Är det fler än jag som funderar på om det finns ett samband? – Vilka slags bibeltexter har historiskt berört människor och inbjuder oss fortfarande till deras egen pågående dialog?

*Fredrik Lindström, docent
Gamla testamentets exegetik,
Teologiska institutionen, Lunds universitet*

* * * * *

Marcel Detienne,
Apollon le couteau à la main,
Gallimard, Paris 1998,
353 sider, FF 160.

Marcel Detienne tilhører den franske, mere eller mindre strukturalistisk inspirerede, tilgang til antik græsk kultur, der med Jean-Pierre Vernant som centrum undertiden omtales som ”Pariserskolen”. Med sine to bind om temaer i græsk mytologi fra 70’erne, den brillante *Les Jardins d’Adonis. La mythologie des aromates en Grèce* (1972) og efterfølgeren *Dionysos mis à mort* (1977), blev Detienne kendt som skolens mest orto-

dokse strukturalist – et indtryk der ikke blev dementeret af hans bidrag til den betydningsfulde bog om det græske offer, *La cuisine du sacrifice en pays grec* fra 1979, som Detienne og Vernant redigerede. Med sin bog om mytens status i Hellas og i de forrige århundreders myteteori, *L'invention de la mythologie* (1981) (anmeldt i *RvT* 2, 1983), syntes Detienne at være skiftet over til en skeptisk-poststrukturalistisk position, der mere var interesseret i at dekonstruere mytebegrebet end at analysere konkrete myter. Det er derfor bemærkelsesværdigt, at hans seneste bog, monografien om Apollon, åbner med en utvetydig metodebekendelse til de to grundlæggere af den strukturelle myteanalyse: Georges Dumézil og Claude Lévi-Strauss. Naturligvis er forholdet ikke ukritisk; Detiennes univers er fortsat, i overensstemmelse med Pariser skolens grundlæggende dogme, i alt væsentligt begrænset til det græske, og han har derfor ingen interesse i eventuelle “gamle” og “mere oprindelige” indhold, fx den indoeuropæiske genealogi bag Apollon, som Dumézil forsøgte sig med i *Apollon sonore et autres essays. Esquisses de mythologie* (1982). Rigtig nok er der i Detiennes bog enkelte udblik til andre traditioner (indiske, gammeltestamentlige); men interessen er i alle tilfælde at understrege det unikke ved hver enkelt tradition. Den dumézilske arv, der fastholdes, er derimod den relationelle definition af de enkelte guddomme, opmærksomheden over for teksternes implicite associationer og kontraster samt blikket for alle de konkrete detaljer, der danner lange kæder af associationer. Denne opmærksomhed findes også og i endnu højere grad hos Lévi-Strauss, hvor teksterne tænker med tingene, og hvor analysen i princippet kan grene sig ud i alle samfundets og miljøets hjørner og kanter for at danne den “etnografiske kontekst”, i hvilken betydningsglidningerne stabiliserer sig og krystalliseres til en betydningsstruktur. Givetvis har Apollon haft sin forhistorie, pelasgisk, fønikisk eller andet; men den er irrelevant for en forståelse for Apollons plads i den græske polyteisme, der er en tilstand, en synkron struktur, hvor elementerne holder hinanden i balance.

Bogen *Apollon le couteau à la main* er en afhandling, der kombinerer et meget omfattende og undertiden også polemisk noteapparat med en velskrevet og engagerende tekst. Materialet er frem for alt litterært: Homer, Porphyros, Kallimakhos, Pindar, Platon, Pausanias, Aischylos etc. Således følger indledningskapitlet den homeriske hymnes beskrivelse af Apollons vej fra Delos til Delfi, og et første semantisk net knyttes omkring termer som *ágein* “føre” (for Apollon er *aguieús*, “vejenes gud”), *ktízein* “grundlægge”, *baínō* “bygge”. Det næste kapitel demonstrerer Apollons diskrete, men afgørende rolle i Odysseen, hvor det afsluttende, blodige opgør med bejlerne er som én stor fest for offerdrabenes gud Apollon. Apollon som *arkhēgētēs*, stifter, stamfader, ophav, tager sit udgangspunkt i Kyrenes grundlæggelse if. Kallimakhos; her som ved andre grundlæggelser er han den, der går foran, lederen, herskeren, rådgiveren, *hēgemōn*, hvilket også fører til *eksegesen*, såmænd, for eksegeten, *exēgētēs*, udlæggeren (af orakler, af tekster), udvikler sig af vejviserens mere fundamentale og elementære rolle. De legendariske beretninger vejer i bogen her tungere end den historiske virkelighed eller sandsynlighed; fortællingen om en morders besøg i Delfi siger mere om Apollons natur end den sandsynlige orakelrutine samme sted.

Detiennes Apollon er ikke Winckelmanns, romantikkens, Nietzsches og den borgerlige dannelses inkarnation af det formodet bedste ved det græske: maskulin skønhed, lysende fornuft og ædel ro. Så langt fra at være “den græske mytologis mest strålende og ophøjede skikkelse ... den gud i hvilken den græske klarhed og harmoni legemliggør

sig" (M.P. Nilsson), er Apollon her den gud, der ved sine venner hyperboræernes bord ler hjerteligt over vildskaben hos hekatomben af æsler, der ofres. I sin tidligste litterære fremtoning – Iliaden – er Apollon ikke engang græsk, men snarest trojansk, beskytter af Hektor og af byens mure, og langt fra at udstråle ædel ro sender han pest og forsones først ved blodige ofre (således omkranser Apollon Homer: han indleder Iliaden og afslutter Odysseen). Apollon er en gud, der vil have tempel og ofre, og han er den græske offerekspert, der rådspørges angående hvilke ofre der skal bringes og til hvem. Delfi bliver berømt for sine præsters grådighed, der i modsætning til gængs, god offer-skik ikke venter, til offerdyret er skåret ud og fordelt, men kaster sig over kødet, så offerbringeren skal være heldig, hvis han overhovedet får en bid; "vil du være vegetar? gå til Delfi og bring ofre dér!". Kniven i Delfi har sin særlige karakter. Normalt holdes offerkniven i baggrunden, i en vis skyhed over drabets beklagelige nødvendighed; den delfiske offerkniv derimod bæres ikke blot åbent, men kræver sin særlige andel af offeret ved siden af præsternes; "delfisk offerkniv" bliver mundheld om grådige personer.

Men Apollon er desuden og navnlig guden for vejen ad hvilken, guden for det nye. Det græske har en åbenhed for det nye, for grundlæggelse (af byer, af erkendelse), og Apollon er derfor gud for det orakel, som opsøges af mordere, der er udstødt af deres byer, og som kommer for at stille de to fundamentale spørgsmål: hvad skal jeg gøre? hvor skal jeg gå hen? Den udstødte morder frem for nogen, Orestes, er logisk nok Apollons udvalgte; det er på denne guddoms bud, han dræber sin mor Klytæimnestra og hendes elsker og sammen med Apollon må vandre rundt i landet, uren i højeste potens, rensende sig ved blodige ofre. Delfi er imidlertid ikke det sted, hvor Apollon falder til ro; det er stedet, hvorfra han viser videre ud i en åben og tom verden, der kan tages i besiddelse af den dristige, der vil begynde. Apollons kniv udstykker: såvel offerdyret i dets dele som det nye, ubeboede område, hvor byen skal grundlægges og gader og pladser projekteres. Ikke underligt derfor, at Apollon selv har erfaret at blive eksileret, og det hele tre gange: for sit mord på kykloperne, for et oprør sammen med Poseidon imod Zeus, og for at have dræbt Python, den lokale slange, der terroriserede egnen omkring det senere Delfi.

Med det strukturalistiske udgangspunkt kan det forekomme paradoksalt at skrive en monografi om én guddom; men overalt præciseres Apollons væsen og funktion i forhold til andre væsener og funktioner. Apollon, der er guden i bevægelse, møder Poseidon, der er guden, der bliver på stedet (Apollons hyperboræiske forbindelse er symmetrisk med Poseidons etiopiske); Apollon kan grundlægge en by og bevogte dens grænse, og han kan påkalde, når rådet eller forsamlingen træder sammen for at foretage beslutninger. Han er derimod ingen "bygud"; han præsiderer ikke over byen i dens daglige funktioner, han sikrer ikke dens vedvaren som Hestia, han er ikke, som Zeus og Athene, den guddommelige magt over rådets beslutninger. Og når hans tempel i Delfi også huser Themis, den nyfødte Apollons amme, er det netop, fordi hun – og hendes navn rummer den indoeuropæiske rod **dhe-* (jf. *tithēmi*) for at placere, fastsætte, etablere – inkarnerer den orden, der ligger uden for Apollons råderum. Vedvaren kræver besindighed; men grundlæggelse kræver Apollons kvaliteter: vold (*bía*) og overmod (*hubris*). Denne Apollon ligner derfor snarere just den Dionysos, traditionen har sat som hans polære modsætning. Men Dionysos grundlægger ikke, han besvarer ikke de to fundamentale spørgsmål, og selv om der dræbes i hans kølvand, dræber han

ikke selv. På strukturel vis præciseres et element ved konstant afgrænsning fra det, som dette element ikke omfatter. Apollons identitet, dvs. summen af hans funktioner, indkredses ved at kontrastere ham med tilgrænsende, men forskellige guddomme og deres funktioner.

I denne anmeldelse kan der kun gives et første indtryk af den tematiske rigdom, der bunder i den græske, polyteistiske kompleksitet, og som Detiennes afhandling afdækker. Der er endnu rigdomme at afdække i et felt, som man havde kunnet tro fuldt belyst, hvis man kombinerer de rette værktøjer med et bredt overblik over alle slags kilder. Givetvis vil bogen her snart blive oversat til engelsk. Den anbefales til alle. Genren "gudemonografi" kunne se ud som en forældet genre; men nu er der håb om, at der tværtimod ligger mange lovende undersøgelser og venter på os i fremtiden.

*Hans J. Lundager Jensen, lektor, mag.art.
Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

* * * * *

Eileen Barker & Margit Warburg, eds.,
New Religions and New Religiosity, (RENNER),
Aarhus Universitetsforlag, Århus 1998,
310 sider, 198 kr.

I august 1994 afholdtes en kombineret konference i Tune ved Roskilde, "RENNORD '94", mellem "RENNERs Conference on New Religions and New Religiosity" og "The 12th Nordic Conference of Sociology of Religion" med en række internationale bidragsydere og deltagere. Nærværende bog indeholder 18 udvalgte bidrag fra denne konference og er inddelt i tre dele. Første del udgøres af kapitel 1-3 under overskriften "The Wider Context"; anden del, "Case Studies", indeholder kapitel 4-13 og præsenterer 10 empiriske casestudies af nye religioner i Europa, mens bogens tredie del, "Societal Reactions", der udgøres af kapitel 14-18, præsenterer 5 bearbejdede papers, som beskæftiger sig med juridiske og andre samfundsmæssige forhold omkring nye religioner og studiet af dem. Ligesom konferencen afspejlede en stor bredde og differentiering i bidragsydernes foci, således reflekterer også bogens 18 bidrag, at nye religioner kan studeres på et utal af måder, og at de motiverer en række forskellige spørgsmål, metodologier og teoretiske refleksioner. En anmeldelse af en bog, som består af så forskellige bidrag kan aldrig yde samtlige bidragsydere og bidrag retfærdighed, idet anmeldelsen da enten ville antage ganske voldsomme dimensioner eller slet og ret nævne bidragene i flæng uden refleksion. Strategien må derfor være at fremhæve enkelte bidrag og deres relevans for det eller de emner og temaer, de beskæftiger sig med, og i et bredere perspektiv for en religionsvidenskab i udvikling. Dette skal kortfattet blive forsøgt i det følgende, hvor undertegnede har valgt tre bidrag – et fra hver af bogens tre dele – som hver især afspejler centrale og væsentlige spørgsmål og forsvarede svar.

I kapitel 2, "Secularization, Tradition and New Forms of Religiosity: Some Theoretical Proposals" forsøger den franske sociolog Danièle Hervieu-Léger at gøre

op med det paradigme, som motiveret af marxisme, durkheimianisme og weberisme har domineret religionssociologien i en årrække, og som anskuer sekularisering, rationalisering og individers voksende autonomi som uforenelig med eller stærkt udfordrende for religion og religiøsitet, og som derfor ser religion og modernitet som konkurrenter. I stedet for at fremhæve rationalisering som den proces, der har størst indflydelse på religion og religiøsitet i moderniteten, påpeger Hervieu-Léger en række forhold, som er forbundet med det tiltagende fravær af kulturel kontinuitet: Vi lever i en stadig mere event-orienteret kultur, og dette medfører, at den kollektive hukommelse og fællesskabet har vanskelige kår. Vores kulturelle og historiske hukommelse er fragmenteret, og dette, påpeger Hervieu-Léger, medfører en reorganisering af religion og religiøsitet: Religiøsiteten er der, men dens former og struktur udvikler sig.

I kapitel 8, "The Future of the New Age Movement", erklærer den amerikanske religionsforsker J. Gordon Melton new age-bevægelsen for død. Melton er grundlægger og leder af ISAR (The Institute for the Study of American Religion) og er en af de forskere i verden med den største detailviden om flest nye religioner, religiøse strømninger og tanker. Endskønt uenig i Meltons definition af new age, som kan kritiseres for at være snæver, finder jeg hans analyse både inspirerende og præcis i hans påpegning af, at mens new age-bevægelsen i dag ikke længere er en bevægelse, og endskønt den centrale tanke, at en ny tid (a new age), Vandmandens Tidsalder, er nært forestående, synes forskudt til fordel for mere abstrakte tanker om personlig og kosmisk transformation, så er mange af de ideer og aktiviteter, som engang var kernen i denne bevægelse, blevet en del af 20-30% voksne amerikaneres kulturelle virkelighed. Hvor new age som bevægelse var et marginalt kulturelt fænomen, er dens ideer og praksisformer i dag en del af mainstream, en del af ganske almindelige menneskers daglige virkelighed. Vejen er dermed åbnet for en anden slags interesse (også forskningsmæssigt) for fænomenet og styrker den antagelse, som også Hervieu-Léger arbejder ud fra, at religion og religiøsitet i dagens modernitet findes i stadig nye former, og at vi som forskere må lære at stille nye spørgsmål.

Det tredje bidrag, der skal fremhæves, er kapitel 14, "Channelling Information: The Stigmatization of Religious Studies as an Aspect of the Debate about the New Religions in Germany" af den tyske religionshistoriker Martin Baumann. Dette bidrag er væsentligt i sin analyse af den situation, som forskere (religionshistorikere og sociologer) i nye religioner uafsladeligt står i qua deres optagethed af emner, som er aktuelle – også udenfor en snæver akademisk kontekst. Baumann anvender Tyskland – men kunne have valgt Danmark – som eksempel på en situation, hvor en række såkaldte 'Sekteneksperten' (præster eller andre, som af ideologiske grunde er modstandere af nye religioner) har haft/har monopol på at producere og videregive 'information' om nye religioner til medierne, og hvor religionshistorikere og religionssociologer, når de har blandet sig og forsøgt at gøre debatten mere objektiv (og det har de for sjældent), ikke er blevet modgået af saglige argumenter, men har oplevet at blive hængt ud og få deres motiver, hensigter og akademiske kvalifikationer mistænkeliggjort. Også i Danmark er den slags angreb ofte kommet – og synes stadig at komme – fra mennesker, hvis ypperste legitimering af egne værdier og ideologier er, at de er ansat ved universiteter og andre højere læreranstalter, hvorfor de fordomme de (re-)producerer kan camoufleres som forskningsresultater.

Den moderne religiøsitet i al dens fragmenteretethed og med alle dens udfordringer til moderne menneskers refleksion og forskningens fortsatte udvikling af adækvate teorier og metodologier er et væsentligt forskningsfelt for en religionsvidenskab i stadig udvikling. Mens Baumann minder os om de forpligtelser og konsekvenser, der medfølger, bør alle bogens bidrag minde om, at nye religioner og den moderne religiøsitet er for væsentlig og interessant til fortsat kun at være en marginal plet på det forskningsmæssige tapet eller til at overlade til mennesker, som vil bruge sådan forskning til at producere nye fjendebilleder.

*Dorthe Refslund Christensen, amanuensis, ph.d.
Institut for Religionshistorie, Københavns Universitet*

* * * * *

Marianne Qvortrup Fibiger,
*Hindukvinder. Kvinders selvforståelse og rolle som traditionsformidlere
i Punjab, Kenya og England,*
Aarhus Universitetsforlag, Århus 1998,
177 sider, 148 kr.

Hindukvinder beskæftiger sig med de komplekse relationer mellem tradition og forandring, der opstår inden for hinduismen i mødet med modernitet og globalisering, dels under indflydelse af moderniseringsprocesser i det indiske samfund, dels ved diasporahinduismens tilpasning til ændrede betingelser i fremmede samfund. Disse relationer har af mange grunde stor teoretisk relevans, da de jo i et vist omfang er generelle for mange af de forandringsprocesser, verdens religiøse traditioner befinder sig i i dag. Efter min mening er et af de mest værdifulde træk ved denne bog netop forfatterens udprægede evne til at konkretisere disse for så vidt teoritunge problemstillinger. Det sker ved igennem hele undersøgelsen at holde fast i tre elementer. Dels *kvindeperspektivet* hvorfra hindukvindernes særlige rolle i forbindelse med tilpasningen til de ydre forandringsprocesser eksponeres, dels ved at lade kvindernes aktiviteter omkring *templet* (i henholdsvis Punjab, Kenya og England) være sammenligningspunktet, der forbinder de tre forskellige områder, og endelig ved at udlægge hele undersøgelsen i sporet efter en enkelt, konkret *emigrationshistorie*, som vitterlig er repræsentativ for en faktisk befolkningsbevægelse, og som netop fører fra Hoshiapur i Punjab til Nairobi i Kenya og videre til Southall, Londons kæmpestore 'Little India' i den vestlige udkant af byen. Evnen til at konkretisere abstrakte problemstillinger gennem adækvate og præcise valg af felter for empirisk undersøgelse er en kvalitet, der bibringer religionsforskningen både dokumentations- og fascinationskraft.

Bogen (specielt s. 145-46) er også et opgør med en ældre (og vel stort set også forladt) eksklusiv dikotomi, hvor moderniseringen menes at føre til en *afvikling* af traditionen, en dikotomi som f.eks. er til stede hos Marx og i ældre marxistisk udviklingsteori. I stedet tager forfatteren udgangspunkt i Milton Singers idé om traditionen som adaptiv forandringsmekanisme, dvs. at traditionen netop er det medium, der gør det muligt at indoptage og tilpasse sig ydre forandringer. Tradition og modernisering

er ikke gensidigt udelukkende, for traditionen afviser ikke modernisering men transformerer elementer, der er dele af modernitetens vilkår ved at knytte dem sammen med elementer i traditionen.⁶ Tradition og modernitet bliver her en dialektik (s. 146) der formelagtigt kan beskrives med bevægelsen *tradition* ⇒ *modernisering* ⇒ *retraditionalisering*.

Bogens hovedlinje er en gennemgang og analyse af iagttagelser og interviews indsamlet ved feltarbejde på de tre lokaliteter. Hvert område har et stort kapitel. Omkring disse tre kapitler er der to indledende kapitler (en introduktion til hele bogen og et baggrundskapitel om de hinduistiske helligteksters kvindeideal) og et konkluderende kapitel. Bogen afsluttes med en liste over informanter, en ordforklaring med translitteration af indiske ord, demografiske bilag, litteraturliste samt registre.

Når man læser bogen, bør man lægge vægten på gennemgangen af feltarbejdet og det konkluderende kapitel. Især afsnittene om Nairobi og Southall fremstår helstøbte, hvorimod Hoshiapur-kapitlet ikke er uden problemer. Dels er dette kapitel, ligesom baggrundskapitlet om kvindens rolle i klassisk hinduisme, præget af, at forfatteren tydeligvis ikke har tilstrækkeligt greb om de involverede filologiske metoder, dels må man af indlysende grunde beklage (hvad forfatteren også selv gør, s. 17), at der er benyttet mandlig tolk ved interviewene med disse Punjab-kvinder. Et tredje problem er, at forfatteren undlader at inddrage meget af den forskning, der rent faktisk er udført vedrørende kvindens rolle i hinduismen. Det gælder den ældre forskning (Jolly, Altekar, Thieme og ikke mindst vor egen Poul Tuxen), men også det boom af nyere kvindeforskning om Indien, der har udfoldet sig siden starten af 80'erne, og som forfatteren kun i meget begrænset omfang forholder sig til. Bogen ville f.eks. have vundet ved at diskutere arbejder af Julia Leslie, Frédérique Marglin og Stephanie Jamison, der alle tre har bidraget med mange nye nuancer til det hinduistiske kvindebillede. Specielt Marglin er relevant i denne forbindelse, fordi hun ligesom forfatteren til denne bog i sit udgangspunkt kommer med en antropologisk tilgang som hun ønsker at kombinere med indologisk viden. En kombination, der jo i en vis forstand er uundgåelig, hvis man ønsker at behandle forholdet mellem tradition og forandring i hinduismen. Ved den slags tværfaglighed er det vigtigt at gøre sig klart, at man umuligt kan beherske hele feltet. Ingen af os kan. Marglin (som så mange andre antropologer) tager højde for dette ved at benytte oversættelser af de klassiske tekster, ved at støtte sig til den specifikke sekundærlitteratur samt ikke mindst ved at bede indologiske kolleger om at korrigere sit manuskript. De får så en tak i forordet. Den form for kollegialt samarbejde er ikke udtryk for manglende kompetence, men er en nødvendig basis for al forskning.

Marianne Fibiger har ikke været tilsvarende forsigtig. Hun benytter ganske vist oversættelser af klassiske tekster, men for en central teksts vedkommende, bryllupshymnen, *Rgveda* 10.85, forsøger hun ikke desto mindre at sammenholde med originalteksten på egen hånd (s. 22, n. 10). Samtidig insisterer hun på at give oversættelser af alle indiske ord og at anføre deres korrekte translitteration i bogens ordliste. Det, der

⁶ *Autoktoni* kalder Hans-Joachim Klimkeit det i forbindelse med reformhinduismen og hindunationalismen; det fremmede gøres autoktont, runden af egen jord (*Der politische Hinduismus. Indische Denker zwischen religiöser Reform und politischem Erwachen*, Wiesbaden 1981, 314f).

er kommet ud af disse bestræbelser, samt hendes brug af teksterne viser, at hun har arbejdet uden den nødvendige assistance. Derfor er der mange fejl i disse afsnit, og enkelte af dem er decideret ødelæggende for den overordnede argumentation. Jeg skal her gøre opmærksom på de vigtigste.

I hinduismen ses kvinden til dels (nemlig som hustru) som mandens anden halvdel. Marianne Fibiger (s. 20, n. 2) støtter sig til en bemærkning hos P.V. Kane (*HDhŚ*, vol. 1, s. 131) for at hævde, at dette er udtrykt allerede i vedaerne. Men Kanes bemærkning gælder ikke vedaerne direkte, men en middelalderlig lovbogskommentar (*Aparārka*), der citerer en sen *smṛti*-tekst (*Byhaspatismṛti*) for en påstand om, at hustruen kaldes mandens anden halvdel i "den hellige tradition" (*āmnāya*). Dette *kan* være en meget generel henvisning til det vediske korpus, men er uanvendelig som reference, dels fordi det er uspecifikt, dels fordi lovbøgerne oftest bruger den slags generelle henvisninger som en legitimering af aktuelle standpunkter.

En lignende fejlagtig henvisning til vedaerne, men betydelig grovere, er det, når forfatteren simpelt hen forveksler en vedisk tekst (*Yajurveda*) med en henvend 500 år yngre lovtekst. Det sker på s. 24, n. 16 og på s. 59, n. 60, hvor der citeres en tekst med henvisning til "*Yajurveda* [tekststed], M. Müller, vol. II, 1965, [side]", dvs. som en henvisning til et bind i serien *The Sacred Books of the East* (*SBE*). Men *Yajurveda* er jo ikke oversat i *SBE*, og ser man efter i det nævnte bind, viser det sig, at det drejer sig om *Āpastambadharmasūtra*, altså en tidlig (men dog flere hundrede år yngre) lovtekst. Dette er manglede håndtering af den grundlæggende tekstkronologi i hinduismen, en fejl der på s. 24 ødelægger forfatterens argument om, at allerede vedaerne lagde op til, at en mand kunne gifte sig flere gange. Den er også gal med tekstkendskabet, når der på s. 22 henvises til *Gṛhyasūtra* som om dette er en bestemt tekst. Men det er det ikke. *Gṛhyasūtra*'erne er en gruppe af forskellige ritualmanualer, der beskæftiger sig med hjemmets ritualer, herunder også brylluppet.

I øvrigt forekommer det upræcist, at forfatteren konsekvent refererer til oversættelserne i *The Sacred Books of the East* med henvisning til hele seriens udgiver (Max Müller) i stedet for at henvise direkte til oversætterne af de enkelte tekster (Jolly, Bühler, Oldenberg osv.). Det viser sig desværre, at der ikke bare er tale om upræcis referenceteknik, men at forfatteren rent faktisk opfatter Max Müller som oversætter af f.eks. *Manusmṛti* (se s. 26, n. 28), selv om det jo var Georg Bühler. Dette er vel ikke ligefrem meningsforstyrende, men viser et manglende kendskab til en af den indiske religionshistories mest grundlæggende tekstsamlinger.

Endnu en fejlagtig henvisning finder man på s. 22 hvor Bühlers oversættelse af *Baudhāyanadharmasūtra* 1.11.21.1: "The Veda declares ..." tages for gode varer som en henvisning til vedaerne. Der er tale om en standardfrase (*iti vijñāyate*) i originalteksten, der af oversætteren (altså Bühler) tolkes som en generel stilistisk henvisning til den vediske tradition ligesom den nævnte hos *Brhaspati* ovenfor. Hvis der vitterlig skulle være tale om et citat fra vedaerne, kan det kun godtgøres ved at se, om der i en af de delvist kritiske udgaver af teksten skulle være angivet en henvisning til et egentligt tekststed eller ved at checke i en konkordans.

Når det gælder den vediske bryllupshymne (RV 10.85) er Fibiger ikke opmærksom på lovhistorikeren W. Menskis detaljerede behandling i hans afhandling fra 1984.⁷ Fibigers brug af originalteksten er ikke overbevisende. S. 24, n. 19 uddyber Geldners oversættelse af vers 45, 1 “Mach, o belønnender Indra, diese (Frau) an schönen Söhnen reich und beliebt” med den vildledende fodnote til ordet “schönen”: “Kan også betyde rig på sønner. På sanskrit: *Supatram* = gode, synonym dertil er *supraja* = rig på (underforstået børn)”. Men *supatram* er en fejlgengivelse af originaltekstens *suputrām*,⁸ der ikke betyder “gode”, men derimod “som har mange [eller fremragende] sønner”, og der er ikke noget underforstået ved *suprajā*, som betyder en kvinde, der har stort eller godt afkom.

På s. 25, n. 21 gengives en forkert translitteration af originaltekstens *jāyā* (“hustru”) og *jāyate* (“født”) der bliver til henholdsvis “gaya” og “gayate”. Det sker, fordi forfatteren ikke er opmærksom på, at *The Sacred Books of the East* anvender en forældet translitteration, hvor den stemte palatal (i dag angivet med engelsk j) gengives med kursiveret g. En detalje, men uheldig, fordi studerende er tilbøjelige til at citere translittererede ord som dokumentation for faglig indsigt.

Det er misvisende at få at vide, at det at “indgå ægteskab er det samme som at blive et helt menneske, og det er tillige den eneste mulighed for at opnå frelse for både mand og kvinde” (s. 26). Når det gælder kvinder er udsagnet i praksis rigtigt, hvorimod mænd i højere grad tilkendes muligheden for at forsage et verdsligt liv og leve som asket. Der er snarere tale om to parallelle opfattelser af, hvad frelse er. Der er den slægtsbaserede frelse, som betyder at komme i himlen og at blive optaget blandt forfædrene, og på det plan gælder udsagnet også mænd, som netop kun kan etablere offerilden gennem ægteskabet og dermed skaffe sig fortjenester til himlen. Men der er også verdensforsagerens frelse, som er forløsningen fra kredsløbet af fødsler, og som derfor logisk nok ikke knytter an til ægteskabet, men snarere er afhængig af opgivelsen af den ved ægteskabet etablerede offerild, skønt det i visse ortodokse miljøer ganske rigtigt blev anset for kontroversielt at forsage verden, inden en søn var født.

Lidt længere nede på s. 26, og stadig i forbindelse med sen- og postvedisk praksis, hedder det: “Alene er de og ofringen ukomplet, da de sammen er billedet på mikrokosmos, hvor manden repræsenterer den passive og kvinden den aktive energi.” Tilsvarende (s. 33) i forbindelse med kvindeidealet i *Rāmāyaṇa*: “Hun [kvinden inden ægteskabet] er fuld af *Shakti* (kvindelig energi). ... En kvindes *shakti* energi skal tøjles i ægteskabets bånd.” Denne *śakti*-terminologi er, specielt i denne klassiske sammenhæng, en (ikke kun for denne bog) typisk, men anakronistisk ‘neo-tantrisme’. Kvinden som inkarnation af den kosmiske *śakti* er en populær forestilling i sekundærlitteraturen (f.eks. også hos F. Marglin), men historisk var dette tema begrænset til isolerede miljøer, som først begyndte at dukke op fra omkring 7. århundrede og som først slog igennem som generel reference sent i det 19. århundrede, nu i neo-hinduistisk genfortolkning. Fibiger bruger samme terminologi i forbindelse med omtalen af de unge piger i Kamalpur-distriktet i udkanten af Hoshiapur (s. 60), men den understøttes ikke af

⁷ Se som udgangspunkt Menski, Werner F., “Marital Expectations as Dramitized in Hindu Marriage Rituals”, *Roles and Rituals for Hindu Women*, Leslie, J., ed., London 1991, 47-67.

⁸ Hele halvverset lyder: *imām tvam indra mīdhvah suputrām subhagām kṛnu*.

citaterne fra forfatterens informanter, og man spørger sig selv, om terminologien bygger på interviewene med Hoshiapur-kvinderne eller er forfatterens projektion.

Det er upræcist at præsentere *Manusmṛti* som “den første og mest betydningsfulde af lovbøgerne” (s. 26 og 50). Det er måske nok den ældste af de bevarede *dharmasmṛti*'er (lovbøger hovedsagelig i metrisk stil), men disse byggede på et ældre korpus af *dharmasūtra*'er (lovbøger i aforisme-form).

Et problem for sig er forfatterens ordforklaringer. De optræder dels skudt ind i teksten i parentes og er dels samlet i ordlisten bag i bogen. Forfatteren opfatter dem selv som oversættelser (s. 6), men de har snarere karakter af ordrette betydningsforklaringer. For flere gælder, at de hverken er korrekte som oversættelser eller som ordrette forklaringer. Betydningen af ordet *vivāha* (s. 22 m.fl.) siges at være “det at gøre pigen til sin hustru”. Det er ikke nogen oversættelse, for *vivāha* betyder slet og ret bryllup, og det er heller ikke den ordrette betydning, for ordet er blot en nominalkonstruktion af *vi-√vah*, der betyder at føre bort (nemlig fra pigens familie til ægtemandens). Om ordet *sati* (sanskrit: *satiḥ*), der betegner den hustru, der følger sin mand ved hans kremering (og derved bevarer hustrustanden fremfor at overgå til enkestand), får vi i n. 35 på s. 33 at vide, at det “kommer af roden *sat*, der betyder sand, god eller dydig”. Her skelnes ikke mellem ordets rod (*√as*: at være) og dets stamme (*sat*), der rigtignok ofte har de angivne betydninger. Ordet *mandir* (sanskrit: *mandira*) betyder normalt tempel, palads eller bare bolig, men her forklares dets betydning uvist af hvilken grund som “døren til sindets indre” (s. 53 m.fl.). Hvorfor nu det? Ordet kommer af *√mand*, der betyder at holde stille, at hvile.

Mest går det galt med *charan amrit* (sanskrit: *caranāmṛta*), det vand, mælk m.m. som gudebilledet bades i, og som bagefter gives til tilbederne. Det oversættes som “nektaren fra lotusblomsternes fødder” (s. 68 m.fl.), men hvilken mening skal vi lægge i det? “Lotusblomsternes fødder”? Der er tale om et kompositum, hvor *carana* betyder fod, og *amṛta* betyder nektar, udødelig eller udødelighed. Mellemsgningen er muligvis en oplysning om at “*charan amrit*” er “nektaren fra Herrens lotusfødder”, det er nemlig den væske, som også gudebilledets fødder er vasket i. “Lotusfødder” betegner gudens fødder (ligesom “rosenkind” i dansk sammenhæng betegner pigens og ikke rosens kind) og udtrykker gudens absolutte renhed ved at sætte lighedstegn mellem fødderne, der normalt opfattes som urene, og symbolet på renhed, lotusblomsten der hæver sin uplettede hvide blomst op over det mudder, den vokser i. I ikonografien er guden jo tilsvarende ofte anbragt i en lotusblomst. Men fødderne sidder under alle omstændigheder på Herren og ikke på lotusblomsten.

Samskara (sanskrit: *samśkāra*) er den fælles betegnelse for de overgangsritualer, et menneske gennemgår. Her forklares betydningen som “knyttet til sit mentale stade” (s. 76 m.fl.). Hvorfor dog det? Det kommer af *saṃ-s-√kr*, at forme eller ordne fuldkomment, at helliggøre, at indvie.

Men er den slags ikke bare petitesser? Nej, for den populærvideenskabelige litteratur om Indien, indisk kultur og religion har i årevis lidt af netop den slags eksotiske ordforklaringer, der tillægger ganske almindelige ord en særlig spirituel eller dyb betydning, bare fordi de er indiske. Netop i stil med at *mandir* skulle betyde “døren til sindets indre”, eller *samśkāra* skulle betyde “knyttet til sit mentale stade”.

Det er heller ikke korrekt, at mantraet “*Aum namaḥ Śhivāi*” (sanskrit: *Om namaḥ Śivāya*) betyder “Velsignet være *Śhivas* navn” (s. 71). Det betyder ordret “prostration

[altså det at bøje sig] for Śiva!” Formodentlig er det ordet “*namaḥ*” (prostration), der driller. Det ser ud som “*nama*” (bogens gengivelse af sanskrit (eller hindi?): *nāma*, altså “navn”). Eksemplet illustrerer betydningen af diakritiske tegn for forståelsen, her forskellen på *a* og *ā*.

Et yderligere problem ved alle disse eksempler og hele ordlisten er, at forfatteren ingen steder gør rede for, hvilket sprog der egentlig oversættes og translittereres fra. Er det sanskrit? Hindi? Punjabi? I ordlisten er der under alle omstændigheder adskillige fejltranslitterationer (kort vokal hvor der skal være lang og omvendt, tilfældig, ofte manglende angivelse af vokal r (ṛ), cerebralt n (ṅ) og s (ṣ) m.m.). Nogle steder i bogen benyttes desuden en uautoriseret anglikansk translitteration, som når *bhūr* bliver til “Bhoor” og *dhīmahi* bliver til “dheemahi” i gengivelsen af *Gāyatrī*-mantraet i n. 63 på s. 117. I dette tilfælde ser det ud som om, at kilden snarere er en lokal religiøs publikation end den egentlige tekst (*Rgveda* 3.62.10). Sådan er det også – og her er der ingen tvivl – i gengivelsen af hovedprincipperne i Dayānanda Sarasvatī’s *Ārya Samāj* på s. 46-47. Gennemgangen her behandler *Ārya Samāj* generelt som en af de vigtige religiøse forudsætninger for folkereligiøsiteten i Hoshiapur. Men når det eksplicit er Dayānanda Sarasvatī’s lære, det drejer sig om, og når vi stadig er i Indien, hvorfor anvendes så som kilde en engelsk bønnebog udgivet af *Ārya Samāj* i Nairobi i stedet for Dayānanda’s egne skrifter?

Det, der først og fremmest undrer denne anmelder, er, at alle disse indologiske og filologiske fejl er kommet så langt som til udgivelse på tryk. Bogen bygger jo på Marianne Fibigers speciale. Hvorfor blev fejlene ikke påpeget allerede ved bedømmelsen af specialet? Tilfældet viser, at ingen kandidat kan være tjent med en specialebedømmelse, der undlader at inddrage en bedømmer med kompetence indtænkt for specialets empiriske område.

Inden jeg vender tilbage til det, der er godt ved denne bog, må man bemærke, at der er enkelte forkerte henvisninger. Værst er det gået ud over Niels Fock i n. 10 på s. 17. Henvisningen er gået helt i kludder, og bogen (Hastrup & Ramløvs *Feltarbejde*) findes ikke i litteraturlisten. I n. 116 på s. 79 henvises der, på hvad der bestemt ser ud som et forkert sted i teksten, til “P.L. Berger, 1969”. Heller ikke denne bog findes i litteraturlisten.

Når vi kommer væk fra Indien og til Nairobi og London, er bogen ikke på samme måde tyngt af fejl. Disse afsnit er en interessant diskussion af de strukturelle forandringer, der finder sted. Det er f.eks. tankevækkende på hvilken måde, familiestrukturen spiller ind. Den indiske storfamilie er af største betydning for traditionens overlevering. Kvindernes identitet er i høj grad formet af deres rolle i storfamilien. Samtidig er den styrket i “det åbne naboskab”, dvs. i det liv kvinderne har i hverdagen på tværs af familier. Begge disse strukturer, storfamilien og det åbne naboskab, brydes op i det fremmede. Familiestrukturen går i retning af kernefamilien, og naboskabet fjernes fra hjemmesfæren (er ikke åbent), fordi familierne af forskellige årsager i Nairobi og London isoleres fra hinanden. I stedet overtager de religiøse institutioner, foreninger i Nairobi og templerne i London, flere af disse to strukturers funktioner. Ikke bare i forhold til traditionen, men også i forhold til kvindernes behov for at fastholde deres identitet som ansvarlige for hjemmet også i det fremmede. Templet bliver en storfamilie, hvor kvinderne sikrer, at børnene får en religiøs opdragelse, men

bliver, ud over det religiøse, også det samlingssted, hvor kvinderne mødes og deltager i fælles aktiviteter (s. 133-35). Som mandlig læser undrer man sig dog over, hvad mændene gør. Selv om bogen fokuserer på kvindernes rolle, kunne en enkelt overvejelse omkring mændenes rolle i forhold til traditionen have været på sin plads.

I analysen af disse forhold (s. 147-49) benytter Marianne Fibiger sig af Milton Singers skel mellem to processer i forholdet mellem tradition og fornyelse, en heterogenetisk og en ortogenetisk. Den heterogenetiske proces, den hvori den direkte konfrontation med det fremmede finder sted, foregår i en rituel-neutral, offentlig sfære. Her gør det fremmede sig gældende med nødvendighed, og det sker i høj grad på det fremmede samfunds præmisser, som indvandrerens er nødt til at tage til efterretning. Den ortogenetiske proces derimod, finder sted i den hjemlige sociale sfære, og her integreres de fremmede, heterogene elementer på indvandrerens præmisser og i forhold til og i udveksling med traditionen. Derved forandres traditionen indefra i takt med at de fremmede, heterogene elementer diffunderer over i og optages i den ortogenetiske proces og selv bliver tradition. Hele denne innovationsproces er kun mulig, fordi indvandrerens accepterer en "compartmentalization", dvs. en adskillelse, mellem den rituel-neutrale offentlige sfære og den hjemlige sociale sfære, på en sådan måde, at forskellige, modstridende værdisæt får lov at eksistere side om side. Man accepterer, at der gælder ét regelsæt, der er slappere i forhold til traditionen, i den offentlige verden og et andet, der er strengere, derhjemme. Denne "compartmentalization" er i forvejen en tradition i indisk kultur, hvor demografisk diversitet igennem mere end to årtusind har været en hel central formende faktor.

Sammenfattende er der med *Hindukvinder* tale om en bog, der er vigtig og værdifuld på sit eget felt, dvs. i studiet af transformationsprocesser i forbindelse med immigration. Men det er også en bog, der er behæftet med så mange alvorlige fejl, at det er umuligt at anbefale den, som den er. Man må så bare håbe, at forfatteren får mulighed for at rette dem i et senere oplag.

Mikael Aktor, adjunkt, ph.d.
Center for Religionsstudier, Syddansk Universitet, Odense

* * * * *

Søren Agersnap,
Baptism and the New Life. A Study of Romans 6.1-14,
Aarhus Universitetsforlag, Århus 1999,
461 sider, 348 kr.

Søren Agersnaps disputats blev forsvaret i Århus d. 27. august 1999.⁹ Den består af en fyldig introduktion, to omfattende hoveddele og et dansk resumé. I første hoveddel

⁹ Anmeldelsen indeholder en række pointer, som jeg gjorde gældende ved min opposition ex auditorio. Jeg har i anmeldelsen valgt at fokusere på de religionsvidenskabelige spørgsmål knyttet til afhandlingen.

diskuterer den religions- og traditionshistoriske baggrund for Rom 6,1-14, mens teksten i anden del udlægges vers for vers. Bogen er forsynet med et person- og stedregister.

Gennem en meget omfattende detailseksege af Rom 6,1-14 ønsker Søren Agersnap at vise, at 1) Paulus' anliggende i Rom 6,1-11 er over for sine læsere at indskærpe frelsesbegejstring (dåben som garant for læserens modtagelse af et nyt Kristusbundet liv for Gud) for på det grundlag 2) at opfordre dem til at efterleve det nye liv i retfærdighed (6,12-14); 3) at dokumentere, hvordan den tekstuelle baggrund er kristne forestillinger om en tæt sammenhæng mellem dåb og Kristi død, der bevirker en afgørende vending i de kristnes liv, og som i argumentationsgangen knyttes til Kristi opstandelseskraft, der iflg. Paulus virker i de kristnes liv; 4) at godtgøre, hvordan dåben ses som Guds vedvarende handlen, der befrier de kristne fra et syndigt liv og indoptager dem i et nyt, retfærdigt liv; 5) og endelig at påvise, hvordan Jesus som forløser i kraft af sin død har sat de kristne fri fra synden, og som forløber gennem sit liv, sin død og opstandelse har afstukket et mønster for de kristnes liv.

Som Søren Agersnap selv gør opmærksom på, kan tesaerne virke indlysende og umarkante. For en umiddelbar betragtning ligner de en parafrase af teksten, men i lys af dette århundredes forskningshistorie er de iflg. Søren Agersnap "... distinguished very sharply indeed from dominant opinions" (s. 16, jf. s. 409). Han sigter hermed til den tradition, der siden Den Religionshistoriske Skole har været for at tolke paulinsk dåbsforståelse i lys af initiationsriter kendt fra de græsk-romerske mysteriereligioner. Det er en væsentlig pointe, fordi mysteriereligionerne i nytestamentlig forskning hyppigt har fungeret som folie for forskningens syn på kult- og ritualforståelsen i den tidlige kristendom. Derfor er det naturligt, at Søren Agersnap i indledningen skitserer og problematiserer forskellige forskningshistoriske positioner i forhold til problemkomplekset og i den efterfølgende hoveddel diskuterer tekstens religions- og traditions-historiske baggrund.

Når Søren Agersnap appellerer til forskningshistorien som begrundelse for radikaliteten i sine teser og hævder, at det er på grundlag af dette århundredes Paulus-forskning, at de fremstår skarptskårne, er det en sandhed med modifikation. Det er rigtigt, at der har været en tendens til at tolke Rom 6,1-14 religions- og traditions-historisk, men betoningen bør ligge på 'har været'. Diskussionen er gammel og diskussionsdeltagerne for hovedpartens vedkommende tyske og hjemmehørende i det 20. århundredes første syv årtier. De sidste 20 års overvejende anglo-amerikanske forskning, som afgørende har ændret Paulus-forståelsen, optræder ikke i afhandlingen. Det meste af det, Søren Agersnap ønsker at gøre op med, spiller ikke nogen rolle i aktuel eksege og har ikke gjort det siden begyndelsen af 70'erne.

I et kort afsnit (s. 42-48) skildrer Søren Agersnap sin metodiske tilgang, som er udsprunget af hans skepsis over for den 'fremherskende forsknings' diskussion og tolkning af teksten. Han plæderer for en metodisk praksis på et common-sense-niveau og henviser til Bultmanns forståelseskategori (s. 44). Det fører ham til at hævde, at man først må forstå en teksts anliggende, inden man kan begynde sine religions- og traditionshistoriske sammenligninger og anden form for historisk kritik (s. 48 og 411). Formålet med forståelseskategorien er at bringe sig selv i en situation, som modsvarer de oprindelige læseres umiddelbare tekstforståelse, for de var "... not trained in historical criticism and had no parallel material, but had to rely on what is directly expressed in the text" (s. 47, jf. s. 398). Henvisningen til Bultmanns forståelsesbegreb

er problematisk, fordi det i Bultmanns teologisk profilerede hermeneutik betegner en eksistentiel forudforståelse begrundet i menneskets gudbilledlighed.¹⁰ Det kan med andre ord ikke, som Søren Agersnap gør, identificeres med sund fornuft.

At han ikke kan tage Bultmann til indtægt for sin metodiske ansats, gør ikke besværgelsen af sund fornuft mindre problematisk. Al beskrivelse er fortolkning i den forstand, at man kategoriserer, navngiver og konstruerer data sideløbende med deres optegnelse. Der findes ingen iagttagelse, som ikke samtidig er en tolkning, fordi man i selve iagttagelsen fæstner opmærksomheden på noget til forskel fra andet. At tro at man arbejder uden forudsatte modeller er naivt. Det bliver ikke mindre troskyldigt, når eksegese forstås som en to-faset proces, hvor man først tilegner sig en forståelse af teksten, for efterfølgende at underkaste den en egentlig historisk-kritisk undersøgelse.

Har man defineret sit genstandsområde som dåb og nyt liv hos Paulus, er det nødvendigt at forstå, hvordan og i hvilken udstrækning debatten og ens egen opfattelse er bestemt af nedarvede forståelsesfiltre, som positivt og negativt farver tolkningen. Kun få spørgsmål er mere snævert knyttet til teologiske og konfessionelle ideologiske interesser, end det Søren Agersnap har valgt at diskutere. Det gælder på alle niveauer: begrebsdannelser, analytiske kategorier, historiske rekonstruktioner, metodevalg etc. Derfor er det helt afgørende at foretage et mentalitetshistorisk oprydningsarbejde, hvis man ikke blot skal projicere sin egen forståelseshorisont ind i teksten for i den efterfølgende analyse at se den bekræftet. Søren Agersnaps manglende hermeneutiske og videnskabsteoretiske bevidsthed betyder, at han i en række grundlæggende spørgsmål ikke formår at frigøre sig fra et klassisk protestantisk tolkningsfilter, som er de antikke tekster fremmed.

I diskussionen af den religionshistoriske baggrund er Søren Agersnap afhængig af Wagner og Wedderburn,¹¹ som han følger i afvisningen af mysteriereligionerne som historisk baggrund for Paulus' dåbsforståelse. Han redegør imidlertid hverken for sit tekstvalg eller udvalg af mysteriereligioner, ligesom han aldrig berører genrespørgsmålet i forbindelse med de tekster, han diskuterer. Pindar læses på linje med Plutark og Lukian.

Den moderne forskningslitteratur inden for området glimrer også ved sit fravær. Med risiko for at forfalde til 'name dropping' er det tankevækkende, at navne som MacMullen, Merkelbach, Jonathan Z. Smith, Vernant, Versnel og mange andre ikke optræder i afhandlingen. Det giver diskussionen et *altmodisch* præg. Burkerts *Homo Necans* (1972) er medtaget, men hans to senere bøger *Greek Religion* (1985) og *The Ancient Mystery Cults* (1987) savnes. Det samme gælder Fritz Graf, hvis bog om Eleusis nævnes i note 139 s. 84, uden at han af den grund er optaget i litteraturlisten eller personregisteret. Den manglende inddragelse af hans øvrige arbejder, som i de sidste 15 års forskning har været banebrydende, er ikke mindre overraskende. Det rejser også

¹⁰ Se fx "Die Bedeutung der 'dialektischen Theologie' für die neutestamentliche Wissenschaft", i Rudolf Bultmann: *Glauben und Verstehen* vol. 1, Tübingen 1993 [1933], s. 126f, og "Kirche und Lehre im Neuen Testament", i samme bind s. 154f.

¹¹ G. Wagner: *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6, 1-11*, Zürich 1962 og A. J. M. Wedderburn: *Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background*, Tübingen 1987.

spørgsmålet, hvorfor Søren Agersnap ikke har behandlet de orfisk-dionysiske guldtafler, der ud over at kaste lys over orfisme og Dionysos-kult som panhellenisk bevægelse sætter Eleusis-kulten ind i en større ramme. Dette så meget mere, fordi disse tavler skildrer en rituel overgang fra liv gennem død til nyt liv både dennesidigt og hinsidigt, samt en påkaldelse af Dionysos, om ikke som frelsergud, så dog i hvert fald som befrier. Man kan altid diskutere, om en afhandling burde have medtaget det ene eller andet delområde, men min kritik retter sig mod det mere grundlæggende, at Søren Agersnap har skildret sit ene hovedområde skævt.

I diskussionen af den religionshistoriske baggrund for Rom 6,1-14 følger Søren Agersnap Den Religionshistoriske Skoles kausal-kybernetiske model. Hvis der er ligheder mellem Paulus og mysteriereligionerne, skyldes det mysteriereligionernes indflydelse på Paulus. Forholdet beskrives udelukkende som 'influence'. Hvis B ligner A, er det, fordi B er historisk afhængig af A. Søren Agersnap tager afstand fra resultaterne i Den Religionshistoriske Skole, men formår ikke at løsrive sin tolkning fra en kausalmodel, hvor lighed og parallelitet tænkes inden for kategorierne 'påvirkning' og 'indflydelse' (jf. fx s. 28; 301).

Søren Agersnaps brug af sammenligningskategorier er også problematisk, fordi de aldrig defineres analytisk. Det er forstyrrende og anakronistisk i en nytestamentlig afhandling at finde dåb og nadver omtalt som *sacraments* og deres virkning som *sacramental*. Lige så tvivlsomme er kategorier som *enthusiasm* og *dying and resurrecting deities*. *Enthusiasme*-begrebet går tilbage til reformationstiden, hvor Luther brugte det synonymt med sværmeri og betragtede det som kilde til al kætteri (jf. WA 50, 245f). I eksegesen har *enthusiasme*- og *enthusiast*-kategorien været anvendt af forskere, som – bevidst eller ubevidst – projicerede reformationstidens stridigheder tilbage på de nytestamentlige tekster, men begreberne hører ikke hjemme i moderne eksegeser. De spiller da heller ikke nogen rolle i den nye Paulus-forståelse. Søren Agersnap gør med rette op med tidligere eksegeses tale om sakramentalenthusiasme som brugbar kategori i tolkningen af en række Paulus-tekster, men stiller ikke spørgsmålstejn ved selve kategorien. Fx hedder det: "... the Corinthians had in general an enthusiastic expectation of salvation which may remind one of a contemporary Hellenistic religiosity" (s. 179). Er det andet end en protestantisk projektion?

Når Søren Agersnap skriver, at "... it is clear that the resurrection idea is alien to Hellenism" (s. 156), er det både indlysende og problematisk. Problematisk, fordi paulinsk, matthæansk eller en hvilken som helst anden form for tidlig kristen religion er hellenistisk. Som de seneste 30 år forskning har godtgjort, er der intet skel mellem jødisk og hellenistisk. Indlysende, fordi opstandelseskategorien er kristen. Lige så problematisk det ville være at tage en *emic* kategori fra Eleusis- eller Dionysos-kulten og gøre den til genstand for tværkulturelle sammenligninger, lige så dubiøst er det at spørge til *døende og genopstående guder* i mysteriereligionerne. Skal sammenligningen baseres på neutrale *etic* kategorier, er det, som Jonathan Z. Smith har foreslået, nærliggende i stedet at tale om 'dying and resuscitating deities'.

Af pladsgrunde må jeg lade en række andre kategorier og tankestrukturer ligge, der ikke er mindre problemfyldte end de nævnte. Enkelte eksempler skulle imidlertid gøre det klart, hvor bestemt Søren Agersnaps afhandling er af en traditionel protestantisk forståelseshorisont. Når han s. 173 skriver: "It is not at all probable that we are dealing with a primitive sacramentalism", er det da andet end en replikation af traditionel pro-

testantisk polemik mod romersk-katolicisme? Eller s. 177: "Here one can still speak of sacramentalism and an 'ex opere operatum' ('ex opere operato') effect without magic being concerned", og s. 382: "In Rom 6, there is no suggestion that baptism would automatically, purely sacramentally, invest the Christian with a new spiritual nature which enables him to do everything correctly by his own efforts. Here also there is an external supreme power upon which man is dependent." Så er det protestantiske *extra nos* vel forvaret (jf. s. 383 og 405). S. 297 beskriver Søren Agersnap modsætningen mellem ritualet i Rom 6 og i mysteriereligionerne. Skildringen er som taget ud af Luthers dåbssermon: "... the crucial feature in the mystery rites is the internal religious experience through the many agents. This becomes entirely different in Rom 6. The baptismal act involves no long ritual process; the religious experiences cannot be accomodated in baptism's immersion and emersion, which by its very nature must be momentary. Baptism is the one single agent" (jf. s. 403). Søren Agersnap giver indtryk af Rom 6,1-11 som en ritualbog, men drøfter i øvrigt intet sted forholdet mellem ritual, ritualreference og tekst.

Detailksegesen i bogens anden hoveddel er meget omfattende. Alle problemer og diskussioner knyttet til grundteksten vendes og drejes, men det overordnede sigte fortøner sig. Det er også en meget traditionel eksegesi i den forstand, at retoriske og socialhistoriske spørgsmål ignoreres. Der tales flere steder om brevets modtagere, men der gøres intet forsøg på at indkredse dem (jf. den stereotype tale om 'the Corinthian Christians', s. 168 og 173). Med undtagelse af enkelte henvisninger til to artikler af David Hellholm og Stanley Stowers (snævert knyttet til Rom 6 og 7) inddrager Søren Agersnap heller ikke de seneste 20 års retorikforskning i sine analyser. Det giver eksegesen et sært doketisk præg, som formentlig er betinget af Søren Agersnaps besværgelse af en universel forståelseskategori som metodisk tilgang. Teksten læses som teologisk traktat. Fx beskrives Rom 5,12-21 som Paulus' ønske om at betone de kristnes frelsesvished (s. 225), mens hovedformålet med Rom 6,1-11 skildres som en betoning af det nye livs virkeligheds karakter (s. 397). I hvilken forstand det kunne have betydning for brevets intenderede læsere diskuteres ikke, ligesom der heller ikke tages stilling til teksten i dens brevsammenhæng.

Jeg deler Søren Agersnaps kritik af 'sakramental-entusiasme' som tolkningsnøgle til Rom 6,1-14 og hans generelle afvisning af 'hellenistisk sakramentalisme' som katalysator for Paulus' dåbssyn. De paulinske dåbsudsagn skal ikke forstås i en modstilling til en 'hellenistisk kristendoms' mysteriereligøst inspirerede dåbsforståelse. Rammen for Søren Agersnaps diskussion er imidlertid problematisk, fordi den ikke er tidsvarende. Der er næppe nogen, der i dag vil være uenig med Søren Agersnap i hans hovedtese. Hans opgør med en fremherskende tendens i ældre forskning er berettiget, men fører ikke diskussionen videre. Den positive udfoldelse af Søren Agersnaps kritik virker utidssvarende, fordi den i sprog og kategorier ikke formår at løsrive sig fra en hedengangen tysk dialektisk tradition.

*Anders Klostergaard Petersen, adjunkt, cand.theol.
Institut for Gammel og Ny Testamente, Aarhus Universitet*