

ANMELDELSER

Lasse Brandstrup,
Europas religion – kristendom og ateisme,
Borgens Forlag, København 1997,
251 sider, 198 kr.

Lasse Brandstrup er cand.mag. i kristendomskundskab og religionshistorie. Han er forfatter til flere bøger, bl.a. *Dyrenes liv og død – de eskimoiske og sibiriske jægere* (1985) og *Naturens hævn – en debatbog om religion* (1987). Han medvirkede ligeledes til Erik Haarhs posthumt udgivne arbejde, *Religion og verdensreligioner. Kendsgerninger og overvejelser* (1995). I disse år gør han sig bemærket som en flittig forfatter af kronikker og debatindlæg i dagspressen om emner, der har med religion og livsanskuelse at gøre.

Bogen om Europas religion giver en fremstilling af kristendommen med særlig vægt på tilblivelsesfasen i oldtiden og på kristendommens rolle i det "germanske" Nordvesteuropa fra middelalderen til i dag. Bogen er lagt til rette i 15 kapitler, hvoraf de første 9 behandler oldtiden og de sidste 6 perioden fra germanernes kristning til den moderne europæiske ateisme.

Et særligt og karakteristisk træk ved denne bog er dens forhold til afdøde professor Erik Haarh, som er bogens hovedinspirationskilde (jf. forordet, s. 7-9). Dette kommer først og fremmest til udtryk i, at fyldige ikke-publicerede udtalelser af Erik Haarh i stort tal citeres bogen igennem. Jeg har optalt 18 citater af andre forfattere og 43 af Erik Haarh, hvilket demonstrerer den nære forbindelse mellem Lasse Brandstrup og Erik Haarh, som også kom til udtryk i Brandstrups medvirken til udgivelsen af Haarhs bog fra 1995.

I bogens første kapitel fremhæves forskellen mellem Jesus' jødiske verden og evangeliernes "hellenistiske" verden (s. 15). Mens Jesus hører hjemme i den jødiske verden og her især er forbundet med den jødiske profetisme og apokalyptik, hører evangelierne hjemme i den hellenistiske verdens "mysteriereligiositet". Brandstrup mener dog, at det var Jesus selv, der med sit "universalistiske" budskab brød med den jødiske "partikularisme" (s. 43).

I kap. 2 behandles evangeliernes hellenistiske verden nærmere. Mysteriereligionerne hævdes at være nye, internationale og individuelle, og derved siges de at være karakteristiske for den nye hellenistiske verden (s. 24). De hævdes videre at repræsentere en ny gudsopfattelse, der ser guden som et væsen, der forholder sig "kærligt" til de troende. Samtidig står mysteriereligionerne for en pessimistisk og negativ opfattelse af verden (s. 29). I mysteriereligionerne defineres "frelse" derfor som en befrielse fra denne verden og til et evigt liv et andet sted. Centralt i en mysteriereligion står gudens død og opstandelse (s. 25), og den troende efterligner i indvielsesritualet dette mønster, og sikres derved den eftertragtede frelse.

I kap. 3 vender forfatteren sig til den vigtige overgang fra det jødiske til det hellenistiske miljø. Her søger Brandstrup at vise, hvordan den tidlige kristendom

gennemgår en forvandling fra at være en jødisk messiansk bevægelse til at blive en hellenistisk mysteriereligion. Denne forvandling gik hånd i hånd med en intern konflikt blandt de kristne mellem jøder og ikke-jøder (s. 38). Og Det Ny Testamente er som helhed så sent, at det afspejler den nye situation, hvor ikke-jødiske kristnes syn på Jesus som en hellenistisk frelserguddom har sejret (s. 39), og hvor Jakob og de oprindelige disciples lederskab er overgået til Paulus og hans medarbejdere (s. 42f). På dette trin svarer den kristne dåb til mysteriereligionernes indvielse. Kristendommen bibeholder dog nogle vigtige jødiske træk: monoteismen, parusiforventningen og moralismen (s. 41). Denne transformation belyses igen i kap. 8 (om kristendommens panteon).

I kap. 4 viser Brandstrup, at det jødiske oprør mod Rom i 66-70 og Jerusalems fald i 70 blev anledning til fuldendelsen af kristendommens brud med sine jødiske rødder. Dette brud forudsættes af de synoptiske evangelier, som lancerer en ny "hellenistisk" version af Jesus' liv, hvor "jøderne" fremtræder som Jesus' fjender (s. 48-50). I Markusevangeliet tegnes Jesus ikke længere som en jødisk messiasprætendent, men som en guddommelig skikkelse (s. 51-53). Forfatteren betoner dog, at evangelierne samtidig bakser med parusiudeblivelsesproblemet (s. 49).

I kap. 5 præsenteres Justin Martyr og den øvrige tidlige kristne apologetik. Hovedvægten lægges på Justins oplysninger om den kristne dåb og nadver, som Brandstrup tolker som "hellenistiske" mysterieriter, der mentes at mediere en "virkelig" forvandling af de troende (s. 63). Samtidig betones det dog, at kristendommen var mere end en mysteriereligion (s. 65).

I kap. 6 beskriver Brandstrup den ikke-kristne omverdens syn på de kristne, som man generelt opfattede som intolerante, asociale og illoyale samfundsborgere (s. 72).

I kap. 7 fremstiller forfatteren den "forvandling", som kristendommen gennemgår, da den i det 4. århundrede blev statsreligion. Det var dog ikke den første, da den allerede i det 1. århundrede var blevet forvandlet til en hellenistisk mysteriereligion. En tredje fundamental forvandling fulgte samtidig i kølvandet på parusiens udeblivelse (s. 82-84, jf. s. 49). Dertil føjede sig centrale ændringer i synet på dåben og nadveren (s. 84-88).

I kap. 8 fremstiller Brandstrup den transformation, som Jesus-skikkelsen gennemgår i kristendommen fra en status som en menneskelig jødisk messiasprætendent til rollen som guddommelig anden person i treenigheden (4. århundrede). I kap. 9 (s. 113-119) vender forfatteren tilbage til den store omvæltning i det 4. århundrede, da kristendommen fra at være en forfulgt minoritetsreligion først blev en tålt og anerkendt religion og derefter en privilegeret religion for til sidst at overtage rollen som den i romerstaten eneste tilladte religion. Denne revolution førte til nye dybtgående ændringer, af hvilke én var, at kristendommen i det 5. århundrede helt fortrængte tanken om Jesus' genkomst (s. 114, jf. s. 49 og 84-88), og en anden var, at kristendommen nu efterhånden også måtte blive en agerbrugsreligion (s. 115).

I kap. 10-13 lægges hovedvægten på at skildre den "germanske kristendom", som kom ud af kristendommens møde med Central- og Nordeuropa. Først beskrives den germanske kultur. Den måtte kristendommen indrette sig efter, hvorfor den her måtte fremtræde med nye akcenter: som agerbrugskult (s. 123 og 130), med den sejrende og ikke den lidende Kristus i centrum (s. 125), med helgenerne i vigtige roller (s. 126f) og til sidste med reformationernes "borgerlige kristendom" (s. 131f). Kap. 11 (om 1100- og 1200-tallet) præsenterer især katharerne, valdeserne og tiggermunkene, og kap. 12

giver en kort fremstilling af opdagelsesrejserne og renæssancen, hvor det betones, at disse nybrud ikke førte til et nyt kosmopolitisk (pluralistisk) verdensbillede i Europa (s. 154). Det lykkes ikke Vesteuropa at komme fri af kristendommens eksklusive monoteisme (s. 156). Kap. 13 (om den germanske kristendom) viderefører kap. 10. Brandstrup lægger her stor vægt på at beskrive forskellene mellem germanere og sydeuropæere og mellem nordeuropæisk og sydeuropæisk kristendom. På den baggrund siges det, at den germanske, reformatoriske kristendom brød med den romerske kristendoms forbindelse til mysteriereligionerne (s. 160-168).

I kap. 14 beskriver forfatteren det paradoksale "opbrud", som består i, at først med oplysningstiden sejrer kristendommen definitivt over de førkristne religioner i Nordeuropa (s. 177). Samtidig guddommeliggøres mennesket, og fornuften sættes over troen (s. 183). Dermed er vi inde i bogens sidste kapitel, "Den europæiske ateisme", som Brandstrup fremstiller som et ægtefødt barn af kristendommen (s. 193). På den ene side beskrives ateismen som det sidste skridt (efter reformationen) i germanernes befrielse "fra den hellenistiske kristendom" (s. 198). På den anden side betegner forfatteren med citater af Erik Haarh ateismen som en fortsættelse og en "omformning af kristendommen" (s. 199). Den moderne epokes mennesker næres af en religiøs tro på fornuft, fremskridt, videnskab og civilisation (s. 202-204 og 207f).

I bogens Epilog (s. 213-221) kan Lasse Brandstrup derfor sige, at ateismen i denne klædedragt er en religion, ligesom marxismen er/var det (s. 215-218). Han slutter bogen således:

Min afsluttende formulering må derfor være: hele oplysningstidens væsenskerne er en arv fra kristendommen – den går ud fra som givet, at der kun er én sandhed, og det er dens sandhed. Der skal ikke stilles spørgsmålstejn ved: der er kun én sandhed. Og der skal ikke argumenteres for: det er vores sandhed. Og den fastholder, at mennesket er altings mål. Heller ikke det skal der argumenteres for (s. 221).

Bogen afsluttes med en (meget tilfældigt sammensat) navneliste og en "udvalgt litteraturliste", der ligeledes er meget skæv og dermed mangelfuld.

Lasse Brandstrups bog tilhører en særlig litterær genre, som vi kan kalde *den faglige debatbog*. Det er en fagmand, der ytrer sig. Han fremstiller historiske og religions-historiske forhold under henvisning til både kilder og videnskabelig litteratur. Samtidig er bogen imidlertid et indlæg i den løbende kulturdebat, og forfatteren vil gerne sige noget markant om vor egen moderne kristne kultur, nemlig at den i sin blinde dyrkelse af fornuft, videnskab og "ateisme" er lige så religiøs som andre kulturer, og at denne moderne europæiske religion i øvrigt er et barn af kristendommen. På en måde minder dette program om Vilhelm Grønbechs kritiske opgør med Europas kultur, selv om Grønbech ikke nævnes i bogen.

Lasse Brandstrups bog er på den ene side meget egensindig og meget lidt argumenterende, samtidig med at den på den anden side formulerer gode pointer og ind imellem er tankevækkende. Bortset fra afdøde Erik Haarhs orakler er Brandstrup nemlig ikke meget for at belægge sine tolkninger med tekster. Her og der citeres lidt – perifer og ofte forældet – sekundærlitteratur, og han inddrager kun få primærtekster. Fx citeres ikke Apuleius' roman, *Det Gyldne Æsel*, men Haarhs udtalelser derom (s. 26f). Det samme gælder Justin (s. 59-64).

Det er dog ikke kun primærteksterne, der forsømmes, men også sekundærlitteraturen. Den litteratur, der inddrages, er til dels forældet. Denne forsømmelse er efter min opfattelse grunden til, at Brandstrup omgås så letfærdigt med begrebet "mysteriereligioner". Walter Burkert har i 1987 forsøgt at korrigere nogle af de herom florerende streotyper, og havde Brandstrup taget Burkerts – og andres – argumenter alvorligt, kunne kap. 2 og dermed hele bogen være blevet meget bedre.

Denne forsømmelighed – og andre mangler som fx udeladelsen af et stikordsregister, en lidt rodet disposition og en forbigåelse af Qumran-skrifterne – skal dog ikke skygge for den ros, som Lasse Brandstrups bog fortjener. Først og fremmest, fordi han har gjort så meget ud af at demonstrere, i hvilken grad kristendommen forandrer sig, transformeres, når den bevæger sig fra en kultur til en anden. Han peger med rette på, at især overgangen fra det jødiske Palæstina til den hellenistisk-romerske verden var afgørende. Det samme var overgangen fra den oprindelige intense parusiforventning til den reelle opgivelse af håbet om Jesus' genkomst, overgangen til romersk statsreligion og overgangen til germansk kristendom. Lasse Brandstrups fremstilling af disse transformationer er udmærket og kan kun gavne det almindelige vidensniveau her i landet.

Brandstrups afsluttende pointe om ateismen som en arv fra kristendommen er ganske fiks, men på nærværende anmelder virker den dog for hårdt trukket op. Der er rigtignok en art strukturlighed mellem kristendommens "arrogante" eksklusivitet, på den ene side, og oplysningstidens og ateismens eksklusive værdi- og sandhedskrav, på den anden side. Men er der ikke bl.a. den forskel mellem dem, at der – trods Brandstrups svada – skal argumenteres rationelt for de sidste? Bortset fra dette spørgsmål, er det næppe oplysningstiden og ateismen, der i dag er europæernes store problem. Europa er forlængst tilbage i postmoderne irrationalitet og obskurantisme.

Min slutbemærkning skal være, at debatterende fagbøger er en ønskværdig genre. Dog skal de helst være fagligt skudsikre og på højde med tidens forskning.

Per Bilde, lektor, dr.theol.

Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

* * * * *

Lotte Hedeager,

Skygger af en anden virkelighed. Oldnordiske myter,

Samlerens Forlag, København 1997,

138 sider, 188 kr.

Lotte Hedeager, der er professor i arkæologi ved universitetet i Oslo, og hvis særlige forskningsfelt er Jernalderen, har skrevet en meget interessant bog, som i populær form behandler Jernalderens religion og dens forbindelse til Vikingetidens religion ud fra både arkæologiske og skriftlige kilder. Arbejdet er således udtryk for en tværfaglighed, der i det mindste omfatter arkæologi, filologi og religionshistorie. Som forfatteren selv anfører i indledningen, så kan kun de færreste forskere være specialister på alle disse områder, hvorfor hun også fremhæver sin deltagelse i et større tværfagligt forsknings-

samarbejde som en vigtig forudsætning for bogens tilblivelse. Alligevel har hun langt fra undgået alle de faldgruber, som en sådan tværfaglighed indebærer, hvad jeg nedenfor skal vende tilbage til. På trods af det bør et initiativ af denne art roses, netop fordi det i en form, der ikke er tyngt af specialiseret fagjargon, kan bibringe både den interesserede lægmand og forskere fra nabo disciplinerne indsigter og blik for sammenhænge, der ikke hører til inden for den pågældendes specielle forskningsfelt.

Og bogen er både letlæst og interessant. Der indledes med nogle metodiske overvejelser med særligt henblik på benyttelsen af de for de flestes vedkommende meget sene kilder til hedensk religion, hvor forfatteren indtager en klart positiv indstilling over for muligheden af at benytte disse kilder, når det gøres med omtanke. Dernæst følger kapitler om folkevandringstidens turbulente hændelser, om forholdet mellem et folks oprindelsesmyter og politisk legitimering, om disse oprindelsesmyters status i forhold til mundtlig tradition og om myternes videreleven efter deres bæreres omvendelse til kristendommen. Derefter følger et kapitel med interessante overvejelser om forholdet mellem myte og historie, hvor myter bl.a. betegnes som "kulturel strategi"; ét om ornamentikken i Jernalderen, hvor der drages et par konklusioner, der dog næppe er belæg for, som fx at der er opstået en "ny" religion i folkevandringstiden (s. 83); at perioden var turbulent, og at ikonografien opviser nye sider indebærer vel ikke, at religionen basalt skulle have ændret sig. Det er meget sandsynligt, at der er sket forskydninger, som der hele tiden gør i religioner, der er baseret på mundtlig tradition, men beviserne på en gennemgribende ændring er selvsagt svage. Derimod er det en god iagttagelse, at en fællesgermansk symbolik og dermed en delvis fælles ideologi var til stede, også efter, at mange stammer var gået over til kristendommen.

De sidste tre kapitler: "Myter og materiel kultur", "En anden verden" og "Efter-skrift" forekommer at være de mest problematiske, fordi forfatteren her tydeligvis bevæger sig ind på områder, der ikke er hendes egne, og hvor der, i hvert fald set fra et religionshistorisk perspektiv, forekommer mange naive betragtninger. Det gælder bl.a. den overdrevne tro på en fast relation mellem materielle udtryk og religiøse forestillinger, og den fuldstændig uargumenterede påstand om, at guldofringerne skulle være tiltænkt Odin (s. 89). Der forekommer også faktuelle fejl, som at digtet *Vølvens spådom* skulle hævde, at Odin drager til Hel for at få udfriet Balder (s. 97). Igen er der imidlertid interessante iagttagelser, fx i forhold til misteltenens rolle i Baldermyten. Også i næstsidste kapitel er der problemer. Bl.a. er det ikke rigtigt, at "sejden og ekstasen var uadskillige fra troen på hamskifte" (s. 105). Det er rigtigt at denne kombination forekommer, men det er sjældent, at sejdbeskrivelserne nævner den, og at se den som konstituerende er der ingen belæg for. Forholdet mellem sejd og shamanisme har været genstand for megen diskussion,¹ men forfatteren nævner ikke dette med ét ord. Det forekommer ligeledes fuldstændig vilkårligt, når det hævdes (s. 109), at *Ynglinga sagas* udsagn viser Odin som den store shaman: At tale på vers, at

¹ Et par vigtige bidrag til diskussionen er F.R. Schröder: "Grimnismál" i *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* LXXX, 1958 og J. Fleck: "The 'Knowledge-Criterion' in the Grímnismál: The Case against Shamanism" i *Arkiv för Nordisk Filologi* LXXXVI, 1971. Især i Flecks artikel bliver det tydeligt, at man i det mindste må gøre sig nogle overvejelser over, hvordan fænomenologiske kategorier skal appliceres på manifestationer i bestemte religioner.

slå fjender med skræk, at beherske vejrmagi osv. er selvfølgelig udslag af magisk praksis, men at det skulle have noget med sejd, for ikke at sige shamanisme at gøre ville kræve, at al magi skulle være sejd eller shamanisme; og så mister begreberne deres værdi. Det gælder også runerne, der ifølge kilderne indebærer en helt anden praksis, end tilfældet er for sejden. Freyja skulle tilhøre et "ældre lag af guder end Odin og aserne", en ofte fremført påstand, der dog ikke gør den mere rigtig (eller sandsynlig). Der kunne nævnes en del flere eksempler på sådanne påstande, som den religionshistoriske forskning for længst har tilbagevist.

Hedeagers pointe er, at Odin i løbet af folkevandringstiden har nået den status, som vi møder i de norrøne kilder, og at han i alt væsentligt er at forstå som en shaman, og at sejden (eller er det al nordisk magi?) må ses som en variation af shamanismen. Bortset fra en række problemer med disse konklusioner, som er antydnet ovenfor, har de en fatal mangel: De er overhovedet ikke nye. Både Odins opstigen i Jernalderen, hans rolle som shaman og sejden som variant af shamanismen er blevet foreslået før².

Det lyder negativt, også mere end det er ment. Men det viser, hvad der måske er vanskeligst af alt, når man bevæger sig ind på et fremmed forskningsfelt, nemlig at komme på højde med den nyere forskning: Hvad er almindeligt accepteret, og hvad er for længst tilbagevist? Ikke desto mindre skal det understreges endnu engang, at bogen er et friskt forsøg på at finde forklaringer på ellers vanskeligt tilgængelige sager. Og meget er bestemt vellykket; mange ideer fortjener helt sikkert seriøs refleksion, skønt den overordnede konklusion ikke er specielt interessant. For alle, der interesserer sig for nordisk førkristen religion, må bogen derfor høre med til den faglige dannelse.

*Jens Peter Schjødt, lektor, mag.art.
Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

* * * * *

Bernd Kollmann,
*Jesus und die Christen als Wundertäter.
Studien zur Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum,*
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996,
438 sider, DM 138.

Siden Morton Smith i slutningen af halvfjerdserne offentliggjorde sin bog *Jesus the Magician* har det været lidt småt med større udgivelser inden for denne "genre" – eller rettere: hovedparten af de senere års undersøgelser har – ifølge Bernd Kollmann – været præget af en redaktionshistorisk tilgangsvinkel, hvilket har medført, at "das Vorliterarische Stadium der Wundergeschichte einschließlich ihrer historischen Bezüge war lange Zeit nur unter dem Gesichtspunkt von Interesse, inwieweit sich die Evangelisten kritisch vom Wunderverständnis ihrer christologischen Tradition

² Der kan henvises til K. Helms *Wodan. Ausbreitung und Wanderung seines Kultes* fra 1946 og til D. Strömbäcks *Sejd* fra 1935.

absetzen.” (s. 46). Bernd Kollmanns bog ligger ikke i forlængelse af førnævnte – alene titlen røber, at der ikke i nær samme grad som hos Smith er tale om en provokerende eller sprængfarlig tilgangsvinkel. Hvor sidstnævnte jo entydigt taler om Jesus som *magiker*, så har Kollmann valgt den mindre kontroversielle betegnelse *Wundertäter*. Det er der imidlertid ikke kommet en mindre interessant bog ud af, hvilket undertitlen da også røber.

De 438 sider er fordelt på følgende afsnit/kapitler: forord (s. 5), indholdsfortegnelse (s. 7-11), fortegnelse over anvendte forkortelser (s. 12), indledning (s. 13-17), et forskningshistorisk kapitel, der foruden et afsnit omhandlende formålet med undersøgelsen også medtager et afsnit med metodiske overvejelser (s. 18-60). De følgende ca. 100 sider er centreret omkring temaet *Magie, Medizin und Wundercharismatikertum in der Umwelt des NT* (s. 61-173). Det næste afsnit, *Jesus als Wundertäter*, der i kraft af sit tema må siges at udgøre bogens hovedafsnit, strækker sig over ca. 140 sider (s. 174-315), og efterfølges af afsnittet *Frühchristliches Wundercharismatikertum in der Nachfolge Jesu* (s. 316-378). De resterende sider er fordelt på *Schluß*, en omfattende *Literaturverzeichnis* samt *Register* fordelt på *Autoren, Namen und Sachen* samt *Stellen*.

Forfatteren fremlægger klart og overskueligt formålet med sin undersøgelse i følgende punkter: 1) at undersøge samtlige nytestamentlige “Wunderstoffe aus der Wort- und Erzählüberlieferung” med det formål i størst muligt omfang at belyse Jesu “Wundertätigkeit”, for derefter at foretage en komparation med såvel den samtidige jødedom som den græsk-romerske kontekst. Der er med andre ord en påfaldende mangel på kritiske undersøgelser af “aller Wunderstoffe der Jesusüberlieferung” med udgangspunkt i såvel en historisk som traditionshistorisk synsvinkel, der tillige sætter Jesu “Wundertätigkeit” i en samtidig kontekst; 2) for det andet vil Bernd Kollmann undersøge betydningen af disse undergerninger for missionsvirksomheden samt menighedslivet i urkristendommen. Der har dog tidligere været ansatser til at fokusere på dette aspekt, således udgav eksempelvis Georgi i begyndelsen af tresserne et værk, hvori han hævdede, at “die paulinischen Gegner im 2 Kor mit ihren Wundertaten” ikke udgjorde et isoleret fænomen, men derimod repræsenterede et bredt flertal blandt de urkristne missionærer. Der er dog løbet meget vand i historiens flod siden da, og billedet er, må man give Bernd Kollmann ret i, “revisionsbedürftig”. I forlængelse af ovenstående understreger forfatteren vigtigheden af at klarlægge, hvorvidt visse dele af Jesusoverleveringens “Wundergeschichte” kan siges at have deres “Sitz im Leben” i en “nachöstlicher Wunderpraxis”; 3) for det tredje peger han på betydningen af at inddrage “was in der unmittelbaren Umwelt des NT an Magie, Medizin und Wundercharismatikertum vorhanden war”, hvilket jo må siges at være et ganske fornuftigt synspunkt for en undersøgelse, der i høj grad fokuserer på det komparative aspekt.

Det siger sig selv, at man, førend man giver sig i kast med et projekt af den karakter, der her er tale om, bør foretage en grundig refleksion over de centrale begreber, der til en vis grad danner undersøgelsens skelet. Det er med andre ord vigtigt at foretage en egentlig begrebsafklaring, dvs. at udkaste definitioner – kun således er man i stand til at fastholde sit objekt og tillige indgå i en samtale med andre forskere. Bernd Kollmann giver sig da også med beundringsværdig ildhu i kast med opgaven og når således til at definere “Wunder”, “Magie, Goetie, Schamanismus”, “θεῖος ἀνὴρ” og “Exorismus” (s. 53-60).

Det vil imidlertid føre for vidt at komme nærmere ind på disse ting her, men det forekommer mig måske nok, at forfatteren af og til kommer lidt let om ved tingene – ofte bliver det blot til en opremsning af de pågældende begrebers forskningshistorie, uden at han når frem til en mere eller mindre selvstændig definition eller udkast til en sådan. Om forholdet mellem “magi og religion” hedder det f.eks., at “Grundsätzlich kann man Magie nicht den Charakter von Religion absprechen, da Magie maßgeblich mit der Beziehung zwischen Mensch und Gottheit zu tun hat ...” (s. 56), og når Bernd Kollmann lidt senere hævder, at “Ebensowenig, wie sich Magie aus dem Bereich von Religion ausgrenzen läßt, kann ihr der Charakter von Wissenschaft abgesprochen werden.” (*ibid.*), så mærker man tydeligt en påvirkning fra Frazer. I det hele taget forekommer det undertegnede, at forfatteren i højere grad burde have ladet sig orientere i den efterhånden store mængde litteratur med udgangspunkt i antropologiske undersøgelser, der i de seneste 10-20 år er fremkommet. Man fornemmer en vis frygt fra Bernd Kollmanns side for at ‘stikke næsen for langt frem’ og dermed risikere at få store dele af ‘the establishment’ på nakken. Nuvel, der *er* tale om et vanskeligt stof, der, dersom man for alvor ville trænge til bunds i det, ville kræve en selvstændig undersøgelse af et langt større omfang og dermed flytte fokus fra det egentlige emne.

Af de følgende kapitler vil jeg fremhæve afsnittet om “Magie, Medizin und Wunder im Judentum” (s. 118-173), idet det forekommer mig, at Kollmann ud fra en velunderbygget, dvs. kildebaseret, undersøgelse når frem til nogle klare resultater. Med udgangspunkt i Tobits Bog og Jubilæerbogen fremhæver forfatteren, hvorledes der i 3.-2. århundrede f.v.t. fremkom en normativ åbenbaringsteologisk legitimation af magi, idet den via en engel formidlede viden om apotropæisk røgelsesteknik (Tobits Bog) og om “farmakologisk” lægekunst med magiske islæt (Jubilæerbogen) blev anset for – i sidste instans – at hidrøre fra Gud. Senere, hos essenerne, lader der sig ligeledes konstatere “eine vielgestaltige Volksmedizin mit pharmakologischen wie magischen Elementen” (s. 169). Med udgangspunkt i visse af Dødehavsteksterne fremhæver Bernd Kollmann, således som det har været kendt i nogen tid, hvorledes der i Qumran med overvejende sandsynlighed eksisterede en form for musikterapi med apotropæiske formål: “Zudem wurde in Qumran schamanistische Musiktherapie an dämonisch Besessenen unter Verwendung von Davidpsalmen und Liedern des ‘Weisen’ betrieben, was in der pythagoreischen Verwendung von gesungenen Homer- und Hesiodversen zur therapeutischen Seelenreinigung seine Entsprechung und vielleicht sein Vorbild hat, ...” (s. 170). Nu skal man som bekendt være en anelse forsigtig med at udnævne dette og hint til at være *Vorbild* for et eller andet fænomen, og spørgsmålet er, om Bernd Kollmann ikke spænder buen en anelse for hårdt med ovenstående udsagn. Ganske vist søger han at belægge det med Josefus som kilde, idet denne jo mente, at essenerne dyrkede en pythagoræisk-platonisk sjælelære, men derfra og så til at hævde, at den såkaldte *shamanistiske musikterapi* i Qumran skulle have sit forbillede derfra, er der altså et spring, og på nuværende tidspunkt mener jeg ikke, at der i kilderne er belæg for et sådant postulat. Dermed være naturligvis ikke sagt, at en sådan inspiration i et eller andet omfang ikke kunnet have fundet sted, men set ud fra et stringent kildekritisk synspunkt må man mane til forsigtighed og ikke forfalde til en slags parallellomani som argument.

Når vi kommer til ‘hovedpersonen’, Jesus, tegner der sig ifølge forfatteren følgende billede: Jesu “Wunderwirken” var efter al sandsynlighed begrænset til dæmonuddrivel-

ser og "Krankenheilungen", hvilket dog ikke udelukker, at andre former for 'magisk aktivitet' kunne være forekommet. Det forekommer således sandsynligt, at Jesus delte den dæmonologiske verdensanskuelse, der er bevidnet i Henoklitteraturen, Jubilæerbogen, De Tolv Patriarkers Testamente samt visse dele af Dødehavsteksterne. Men igen støder man på problemet med kilderne: i en vis forstand kan man hævde, at evangelierne er de bedste – primære – kilder til den såkaldte historiske Jesus. Der er jo, når der ses bort fra visse mindre undtagelser, på nuværende tidspunkt ikke rigtigt andre at benytte. Men dette (beklagelige) faktum må også bevirke, at man bør være yderst varsom, dersom man forsøger at danne sig et endegyldigt billede af Jesu magiske virke. Bernd Kollmann synes at være fuldt bevidst om dette problem, og man møder stort set ikke forhastede konklusioner i hans behandling af denne del af stoffet. Konklusionen er, at "Von der Dämonologie, dem Erscheinungsbild und der Wirkungsgeschichte her ist Jesus im weiteren Sinne dem religionsgeschichtlichen Typus des Magier oder Theios Aner zuzuordnen." (s. 313). Dette betyder imidlertid ikke, at Jesu magiske virksomhed ikke adskiller sig fra andre samtidiges – Bernd Kollmann understreger distancen mellem denne og den mere komplekse magi, der eksempelvis findes bevidnet i henholdsvis de græske magiske papyri, i Sefer ha-Razim og i Harbe de Moshe, for blot at nævne de mest almindelige kilder.

Sammenfattende vil jeg konkludere, at bogen generelt efterlader et indtryk af at være velkomponeret og velargumenterende gennem det meste af sin behandling af stoffet. Forfatteren formår at inddrage et ganske omfattende kildemateriale og applicere det på den rette måde i forhold til sit tema, og det er just en styrke ved bogen. Skal jeg fremkomme med et kritikpunkt, så må det nok siges at være den noget skødesløse omgang med definitioner, således som jeg tidligere har omtalt det. Interesserer man sig for emnet magi, undere etc. på nytestamentlig tid, så er bogen absolut et *must*.

*Øyvind Jørgensen, ph.d.-stipendiat
Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

* * * * *

Mikael Rothstein, ed.,
Liv og Virkelighed.
Vilhelm Grønbechs "Primitiv Religion",
Hans Reitzels Forlag, København 1996,
167 sider, 178 kr.

"Hvor de er rå er vi 'kultiverede', hvor de er 'vilde' er vi 'civiliserede'. De er 'primitive', vi er 'udviklede', de er 'naturlige', vi har kultur, de mangler skrift, vi har den." Sådan formulerer Mikael Rothstein sig i essayet om de primitive "Os selv og de andre", der indleder denne nyudgivelse af Grønbechs lille bog *Primitiv Religion* fra 1915. Uanset hvilken sprogbrug, man vælger, afspejler ordene, hvad de såkaldt primitive er i forhold til os, ikke hvad de er i sig selv. Når nu sagen stiller sig så vanskelig, må man spørge, om det overhovedet giver mening at hæfte en eller anden fællesbetegnelse på de vidt forskellige religioner, der her er tale om. Grønbech stillede i sin tid spørgsmålet,

men brugte forståeligt nok alligevel selv den hævdvundne betegnelse "primitiv religion", og det gør vi trods alle betænkeligheder stadig, hvor meget vi så end er i bekneb med definitionen.

Og der er jo ingen fare for at blive misforstået. De 'primitive' lader sig trods alt afgrænse fra, hvad vi igen af mangel på bedre kalder højkulturerne. Rothstein angiver således, at disse stammefolk i dag tæller ca. 290 millioner. For at redde deres oprindelige kultur må de indfødte tit konsultere etnografernes skildringer af deres forfædres liv, en grotesk situation kan det synes. Men jeg kom til at tænke på, at vores vestlige kulturformer inden for både kunst, litteratur og politik aldrig havde kunnet udvikles uden det kendskab til den svundne antikke kultur, der skyldtes de boglærde, og som gjorde det muligt at give elementer fra en ellers uddød kultur en renæssance. Kultur kan genoplives, og det giver etnografiens folk en chance for at finde deres kulturelle identitet trods den voldsomme europæisering.

Men nu Grønbech. I de to afsluttende essays forsøger først Tove Tybjerg, derefter Erik Reenberg Sand, begge som Rothstein tilknyttet Institut for Religionshistorie, Københavns Universitet, at tegne et portræt af ham som religionsforsker. Tove Tybjerg fremhæver i sin lille afhandling, at "Familiens stærke tilknytning til et vakt almue miljø, opvæksten på landet og skiftet fra land til by, førte til brydninger som indgår i det billede, sønnen Kaare Grønbech tegner af faderen: 'Der går igennem hele hans liv en higen efter ro og harmoni, og denne higen har sit udspring i en indre uro og delthed hvis overvindelse var hans livs drøm og længsel.'" (s. 93). Hun citerer fra en slags programerklæring af Vilhelm Grønbech selv fra 1912: "... studiet af åndsvidenskaben er studiet af os selv. Videnskaben ... er et stort, digterisk udtryk for vor egen selv-erkendelse." (s. 97). Kultur- og religionsstudiet var for Grønbech en vej til livsoplysning i Grundtvigs forstand, kunne man vel mene. Begge fik de den afgørende inspiration fra den unge Herder: "Hvis jeg ikke havde mødt Herder, er det ikke godt at vide hvad der var blevet af mig, skal Grønbech have sagt" (s. 101).

Hvordan forholder det sig nu med videnskabeligheden, kan man spørge. På dette punkt var Grønbech ikke anfægtet: "Vi har ikke opgivet et gran af kravene om absolut, objektiv sandhed." (s. 97). Det objektive lå vel i, at han byggede på den fremmede kulturs selvforståelse. Tove Tybjerg går ikke nærmere ind på det prekære spørgsmål om videnskabeligheden, der i dag volder os så mange kvaler. Men hvad kan grunden til denne uanfægtethed hos Grønbech være? Forklaringen er måske, at han kom fra Vilhelm Thomsens sprogvidenskab og medbragte den erfaring, at selv de fjerneste sprog lod sig tyde. Når det var muligt for den sprogkyndige at nå til beherskelse af et hvilket som helst fremmed sprog, kunne det ikke være en uløselig opgave for religionshistorikeren at forstå en fremmed kultur på dens egne betingelser. Her måtte han så stole på sin intuition. Før et videnskabeligt bevis for, at han nu også havde ramt det rigtige, lod sig ikke gøre. Læseren måtte lade sig overbevise af hans fremstillings digteriske kraft.

I det følgende essay tager Erik Reenberg Sand så nøgleordet 'paradigmeskift' frem. Grønbech brød ud af det paradigme, der lå bag al hans tids humanistiske forskning: Evolutionsparadigmet havde i religionshistoriens første fase virket befriende. Man slap fri af teologien med dens åbenbaringstro. Religion kunne nu studeres som en historisk proces, der som al anden evolution førte fra det enkle til det komplicerede. Man kan i dag misunde datidens forskere deres næsten universelle enighed om, hvilken

grundopfattelse, man måtte gå ud fra. Men Grønbech indså, at evolutionismen samtidig var blevet en spændetroje. Den havde som teologien sine urokkelige dogmer. Hans udgangspunkt blev, at de såkaldt primitive kulturer havde deres egen værdi. De skulle ikke opfattes som forstadier til den europæiske civilisation. Det viste sig at være et frugtbart standpunkt.

Det var Grønbechs holdning, ikke hans metode, der havde fremtiden for sig. Sand betegner Grønbech som hermeneut. Det vil man nok kalde ham i dag. Men selv havde Grønbech ikke sans for det hermeneutiske problem, hvordan vores forståelse af en fremmed tekst overhovedet kommer i stand. Godt det samme. Det ville have forstyrret den digteriske proces, der fremmanede de fremmedes livsforståelse, så læseren også i dag indfanges og beriges. Sand fremhæver, at også mange af de videnskabelige resultater skulle vise sig holdbare. Det gælder først og fremmest Grønbechs udlægning af kulten, som den foreligger i afsnittet "Kaos og kosmos". Kulten opfattes som "udtryk for naturmenneskets konstante angst for, at verden skal forvildes til et fjendtligt kaos. ... kulten ses som et arbejde eller en aktiv indgriben, der med regelmæssige mellemrum skaber orden i verden ved hele tiden at forny det forømtalte venskab med naturen gennem sjæleblanding." (s. 143). Her kom man et stort skridt videre i forståelsen af 'primitiv religion'.

Det slog mig under læsningen af Grønbechs egen tekst, i hvor høj grad hans sprog har bevaret hele sin friskhed. Det mærkelige er, at denne lille afhandling vil kunne læses med den største interesse af mennesker, der hverken bekymrer sig om de primitive kulturer eller religion som sådan. Selv deler jeg ikke Grønbechs opfattelse af et svælg mellem ættesamfundenes og den moderne civilisations livsforståelse. Enhver kultur er et forsøg på at tolke virkeligheden, så kosmos afløser kaos. Angsten for kaos er så vel som den kulturskabende evne til alle tider et særkende for mennesket.

*Finn Jacobi, studielektor, cand.mag.
Århus Statsgymnasium*

* * * * *

Mogens Müller,
Det Gamle Testamente som kristen bog,
Forlaget Anis, Frederiksberg 1997,
92 sider, 98 kr.

Der er præster i Den Danske Folkekirke, der har en lettere dårlig samvittighed over, at de ikke er i stand til at gennemskue de teologiske konsekvenser af, at der nu indgår perikoper fra GT blandt ritualbogens tekster, og nogle af landets præster har endda direkte afvist at anvende gammeltestamentlige læsninger ved gudstjenesten med aggressive bemærkninger om, at *jødiske* tekster ikke hører hjemme i Folkekirkens gudstjeneste.

Det er der ikke noget mærkeligt i. Bag spørgsmålet, om GT har en legitim plads i gudstjenesten, ligger en ældgammel kirkelig problematik. Efter at den jødiske Bibel havde været enerådende som kristent helligskrift de første par hundrede år af kirkens

historie, fik også de nytestamentlige skrifter kanonisk status, således at der herefter var både et Gammelt og et Nyt Testamente. NT fik, som enhver ved, med tiden den dominerende plads i den kristne bevidsthed, og fra oplysningstiden og fremefter har der gang på gang været sat et teologisk spørgsmålstegn ved GT; derfor er der den nævnte usikkerhed blandt præster og lægfolk. I en forelæsningsrække på Folkeuniversitetet, der nu foreligger på tryk, har Mogens Müller belyst dette problem historisk med udblik til den moderne teologiske problemstilling.

I det første kapitel redegøres for, hvordan det GT så ud, som kristendommen modtog fra jøderne. Det fastslås, ikke overraskende, at trods den tilsyneladende høje alder af nogle af de gammeltestamentlige tekster må GT betragtes som en sen antik jødisk skriftsamling; ved vor tidsregnings begyndelse fandtes simpelthen ikke nogen autoriseret hebraisk grundtekst. Ikke mindst fundet af Qumran-teksterne har vist, at GT ikke var færdigredigeret i 2. århundrede f.Kr., og det bekræftes af, at den græske oversættelse fra samme periode, *Septuaginta*, der nærmest opnåede kanonisk status blandt græske jøder og senere blandt kristne, indeholder en tekst, der på væsentlige punkter afviger fra den hebraiske.

I kap. 2 præsenteres de almindeligst anvendte fortolkningsmodeller blandt jøderne på nytestamentlig tid, bl.a. den allegoriske og den såkaldte *peshet*-fortolkning [*peshet*, hebr.: "det betyder"]. Sidstnævnte kendes fra Qumran-kommentarerne til bibelske tekster og er nært beslægtet med opfyldelsescitaterne i Matthæusevangeliet; pointen er, at teksterne udlægges som handlede de om samtidige begivenheder. En tredje metode er den, som her kaldes "genskrevet Bibel", nemlig at man omskrev dele af Bibelen for at give dem autoritet i aktuelle spørgsmål. Et godt eksempel herpå er den sandsynligvis essæiske *Jubilæerbog*, der er en genfortælling af Genesis og begyndelsen af Exodus. Mogens Müller burde måske omgås ordet *genskrive* med lidt større forsigtighed, eftersom den moderne usikkerhed m.h.t. dateringerne gør det ligeså sandsynligt, at den bibelske udgave af Genesis er færdigredigeret i opposition til fx den essæiske udgave – altså, at det er den bibelske Genesis, der er *genskrevet* eller *videreskrevet*.

De kristne skilte sig ikke fra begyndelsen ud fra jødedommen ved at forkaste jødernes hellige skrifter, men ved at fremtræde som et nyt *fortolkningsfællesskab*, der fandt både deres egen og Jesu skæbne skjult til stede i GT. Den tidligste kristne læsning kendes fra NT, som Mogens Müller behandler i kap. 3, naturligt nok med hovedvægt på Paulus' breves og Matthæusevangeliets tolkningsmetoder. Til slut i kapitlet nævnes kort de punkter, hvor der i GT antydes muligheder for et nybrud, som også andre kredse i samtiden end de kristne knyttede til ved.

Et par hundrede år senere er fronten blevet en anden; kirken er ikke længere et nyt tolkningsfællesskab på jødisk grund, men bestod hovedsageligt af mennesker af ikke-jødisk oprindelse, for hvem det kunne være et problem at anerkende den jødiske Bibel som kristen Bibel; det problem tages op i kap. 4. Forsøgene, især fra gnostisk side, på at afskrive GT blev afvist; GT forblev en integreret del af den kristne Bibel, men tolket således, at det i det lange løb blev skæbnesvangert for jøderne.

I det sidste kapitel gives et rids af den relevante historie fra Oldkirken over Luther til nutiden, hvor den historisk-kritiske opfattelse sætter dagsordenen. Den historisk-kritiske forskning kan afsløre oprindelsen af de gammeltestamentlige tanker og skrifter, men den siger ikke noget om den senere brug og betydning, der har gjort GT til en kristen bog. Dertil kræves andre metoder; som eksempel herpå nævnes Northrop Frye

(*The Great Code*, 1981), men det understreges, at hans (og andres) litterære læsninger af Bibelen heller ikke kan stå alene, fordi de afstrejfer Bibelens historiske forankring.

Det er en læseværdig og velafbalanceret kort bog, Mogens Müller har skrevet. Der er mange gode citater og eksempler til glæde for den, der vil sætte sig ind i det for teologien og religionsvidenskaben altid aktuelle emne, hvordan jødedom og kristendom kan dele helligskrift med hinanden og dog være så forskellige. Forfatterens hovedsynspunkt er, at det sådan set ikke er skrifternes objektive sandhedsindhold, der afgør deres hellighed, men "Brugen helliger teksten!" (s. 22). Spørgsmålet om GTs hjemstedsret i kirken indgår i en fortsat historie, hvor hver tid har sine tydinge, og hver af disse tydinge "er selvstændige tekster, der må stå og falde med deres eget indhold" (s. 89). Det er et frugtbart synspunkt, som undertegnede anmelder kan erklære sig enig med.

Knud Jeppesen, lektor, dr.theol.

Institut for Gammel og Ny Testamente, Aarhus Universitet

* * * * *

Mogens Trolle Larsen,
Gudens skygge. Det assyriske imperiums historie,
Gyldendal, København 1997,
372 sider, 368 kr.

Mogens Trolle Larsen er en af vore betydeligste kendere af den assyriske kultur, og med nærværende udgivelse har han på en vis måde skabt en fortsættelse af sin bog fra 1994, *Sunkne Paladser. Historien om Orientens opdagelse*. Hvor denne tematisk var centreret omkring de begivenheder, der udspillede sig i forbindelse med de arkæologiske udgravninger af civilisationerne i Assyrien og Babylonien i første halvdel af det nittende århundrede, hovedsagelig personificeret ved den engelske arkæolog Austin Henry Layard, så har forfatteren med *Gudens skygge* valgt at flytte fokus 2½-3000 år længere tilbage for at give læseren et fyldigt indblik i den verden, der dannede forudsætningen for, at der overhovedet var noget at udgrave mange år senere.

Bogen er illustreret med kort, rekonstruktionstegninger samt fotografier af de berømte relieffer og andre fund, der i tidens løb er blevet gjort i områderne, hvilket hovedsagelig vil sige det nuværende Irak. Foruden selve brødteksten (s. 6-350) rummer bogen også slutnoter (s. 351-362), en kronologisk liste over byen Assurs tidlige historie, dvs. fra o. 2400-900 f.v.t., en "synoptisk" kronologi over Assyrien, Babylonien og Elam, en liste med ordforklaringer, hvortil kommer en oversigt over månedsnavne, en billedliste samt endelig et stikordsregister.

Læseren bliver allerede fra første side kastet *in medias res*, idet Mogens Trolle Larsen lader sit fortælle-talent tage udgangspunkt i assyrerrikets sidste krampetrækninger: ødelæggelsen af byen Kalhu ved Tigris i året 612 f.v.t. Tre år senere blev den assyriske hær knust i et slag, hvor babylonerne gjorde det af med resterne af det foretagende, der i større eller mindre grad havde holdt Den Nære Orient i et fast greb i henved 300 år. Men det er nu ikke det assyriske riges endeligt som sådan, der fokuseres på i bogen, men derimod den historiske udvikling med kongerne i spidsen

(titlen “Gudens skygge” spiller på forestillingen om kongen som værende en afglans af guddommen) fra o. 2400 f.v.t., hvor vi bl.a. finder de forholdsvis velbevarede rester af templet for krigs- og kærlighedsgudinden, Ishtar, i byen Assur. Forfatteren gør imidlertid læseren opmærksom på, at vi ikke kan rekonstruere den interne udvikling i Assur i detaljer fra dette tidspunkt, men blot skitsere den i store træk. Man skal faktisk ned til tiden omkring 1350 f.v.t., før det atter bliver muligt at sige noget mere specifikt om forholdene – meget betegnende møder vi dér kong Assur-luballit I (1362-1328), hvilket just betyder “Assur har givet nyt liv”.

Det er en styrke ved bogen, at man kommer vidt omkring i de forskellige emner, der nu engang knytter sig til gennemgangen af en given kulturs historie. Et af de mere underholdende kapitler må siges at være afsnittet om “Paladser, eunukker og kvinder” (s. 50-61). At alting ikke altid har åndet “fred og ingen fare” i de royale gemakker, kan man forvisse sig om ved at læse en forordning fra Tiglat-pileser, hvori det bl.a. hedder, at “... Når en hofmand taler med en paladskvinde, må han ikke komme hende nærmere end syv skridts afstand. Hvis håndværkere skal udføre et arbejde inde i paladset, og paladskvinderne stiller sig i vejen for dem, så skal de sige det til paladsforstanderen, og han skal fjerne dem fra stedet.” (s. 50). Udtrykket “stiller sig i vejen for” er naturligvis en eufemisme for “at byde sig til seksuelt” – ak, ja de håndværkere, hvad må de dog ikke stå model til. Som kapitlets overskrift røber fandtes der også eunukker i paladserne, og det var selvfølgelig vigtigt for opretholdelsen af en fredelig atmosfære, at kirurgen kunne sit håndværk, om jeg så må sige. Der har dog – ifølge Mogens Trolle Larsen – næppe været tale om en egentlig kastration, men snarere om en eller anden form for lædering af testes. Som der bliver gjort opmærksom på, må vi ikke forestille os disse eunukker som nogle korpulente intetkønsvæsener, der kun havde til formål at vogte haremet. Kilderne fortæller således, at de også var at finde i militærapparatet, og at de der viste sig særligt værdifulde, fordi de i modsætning til adelen sandsynligvis ikke så sig selv som et led i en slægtsfølge og derfor ikke forventedes at have loyalitetsfølelser over for andre end deres hersker. Det er som bekendt ikke kun hos assyrerne, at dette fænomen har gjort sig gældende, og det udtrykker, når det kommer til stykket, det historiske faktum, at der ofte har eksisteret en kløft mellem kongen og den ikke altid loyale adel. Nu må man dog ikke tro, at assyrerne var et folk af mere eller mindre afseksualiserede individer. Arkæologien leverer os således et vidnesbyrd om, at opfattelsen af kvinden som sexobjekt ikke er af nyere dato: kong Assur-bel-kala (1073-1056) lod opstille flere kvindelige figurer/statuer i byer og militære forlægninger som en slags *pin-up* “til soldaternes lyster”, som der står skrevet bag på et sådant fund gjort i Nineve i midten af 1800-tallet. Man skal jo være forsigtig, når man skal bringe artefakter til at tale, men i dette tilfælde må fortolkningen nok siges at befinde sig inden for sandsynlighedens rammer.

Forholdet mellem kongemagten og guderne spillede selvsagt en vigtig rolle i datidens kultur, og forfatteren berører da også flere steder dette aspekt. Kong Sargon (721-705) lod således bygge en by, Dur-Sharru-kin, og udgravninger af hans palads på dette sted har påvist en snæver forbindelse mellem kongen og gudeverdenen. Templerne var en integreret del af paladset, hvilket også afspejler det faktum, at kongen i Assyrien – i modsætning til skik og brug i de babyloniske byer – også havde en præstelig funktion.

For mange nu til dags står det assyriske imperium som symbolet *par excellence* på en martial kultur, der med sin effektive krigsmaskine tromlede alt og alle ned. Mogens Trolle Larsens bog viser imidlertid læseren en anden side af virkeligheden. I det omfattende skriftlige kildemateriale, der i de seneste 150 år er dukket op, møder vi mennesker af kød og blod, som var påvirket af de samme følelser som vi, og som i mangt og meget ligner os selv. Dette er på sin vis ganske befriende, idet man således fornemmer denne kulturs umiddelbare nærvær og føler sig dermed som en del af en årtusindelang historisk kontinuitet på trods af den uomtvistelige kronologiske afstand, der jo befinder sig mellem 'dem' og os. Dette er just én af bogens mange fine kvaliteter: at gøre det forgangne interessant og vedkommende uden at forfalde til 'vulgær' opbyggelighed etc., samtidig med at forfatteren formår at give en – fornemmer jeg – gedigen videnskabelig forsvarlig redegørelse for en interessant epoke i Den Nære Orients historie.

Hvis der skal dryppes lidt malurt i bægeret her på falderebet, så må det nok dreje sig om slutnoterne. Disse er ikke nummererede i brødteksten, men er angivet ved sidetalshenvisninger bagest i bogen, og dette vanskeliggør unægtelig læsningen af dem. Forlaget burde nok have markeret dem på traditionel vis i selve teksten. Set under ét er denne indvending imidlertid ubetydelig og den rækker ikke ved det positive helhedsindtryk, som bogen efterlader.

Øyvind Jørgensen, *ph.d.-stipendiat*
Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

* * * * *

Bodil Ejrnæs, Niels Peter Lemche og Mogens Müller, eds.,
Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne i ny oversættelse,
 Forlaget Anis, Frederiksberg 1998,
 551 sider, indbundet 398 kr.

Dette værk, der er planlagt og redigeret af medlemmer af Det Teologiske Fakultet i København, er en milepæl i dansk oversættelseslitteratur. I årene efter 1947 begyndte de senere så berømte skrifter at dukke op i huler omkring ruinen Khirbet Qumran lidt vest for Det Døde Hav. I alt blev der i årene fra 1947 til 1956 i 11 huler fundet mere end 20.000 fragmenter af over 800 forskellige jødiske skrifter, der er blevet til i Palæstina i perioden fra ca. 250 f.v.t. til omkring 70 e.v.t. Allerede i 1959 udgav Eduard Nielsen og Benedikt Otzen en dansk oversættelse (med indledning og fyldige noter) af otte af de vigtigste af de Dødehavsskrifter, som på det tidspunkt var blevet fundet, identificeret og udgivet. Med det nye værk kan vi i Danmark glæde os over, at hele 28 betydningsfulde og repræsentative skrifter – eller rettere fragmenter af skrifter – foreligger i dansk oversættelse. Dermed har den danske offentlighed opnået en stærkt forbedret adgang til Dødehavsskrifterne, der i flere henseender kaster et nyt lys over den forskelligartede og frugtbare periode i antik jødedom, da jøderne tog livtag med den dengang moderne hellenistisk-romerske kultur, da de under ledelse af hasmonæerne tilkæmpede sig uafhængighed af det hellenistiske seleukiderige, da de forsøgte deres

første store oprør mod Rom (66-70/74), og da Johannes Døbers og Jesus' bevægelser gradvist førte til dannelsen af kristendommen som en ny jødisk-hellenistisk-romersk religion.

Den nye oversættelse af Dødehavsskrifterne er bygget op som følger. Efter en indledning ved Mogens Müller (s. 9-16) følger oversættelser af otte af de mest betydningsfulde skrifter (s. 17-348): Damaskusskriftet (CD), Sekthåndbogen (1QS), Sektreglen (1QSa), Velsignelsesreglen (1QSB), Tempelrullen (1Q¹), Udvalg af Lovens Gerninger (4QMMT), Krigsrullen (1QM) og Takkesalmerne (1QH). Disse 'store' skrifter følges af et fyldigt udvalg af eksegetisk litteratur (s. 349-428) bestående af 13 skrifter eller skriftgrupper (fx tre Esajaskommentarer). Derefter anføres Genesisapokryfen (1QapGen ar) for sig (s. 429-444), hvorpå der kommer en gruppe (s. 445-462) - "fragmenter med forskelligt indhold" - bestående af seks skrifter: Annalistisk Kalender (4Q320-325); Hemmelighedernes Bog (1QMyst), Det Nye Jerusalem (4Q554-555 og 5Q15), Aramaisk Apokalypse (4Q246), Nabonids Bøn (4Q242) og Hyldest til Kong Jonatan (4Q448). Værket afsluttes af Mogens Müllers oversættelser af de antikke kilder om essæerne, hvilket vil sige tre tekster af Filon fra Aleksandria (ca. 20 f.v.t. - ca. 45 e.v.t.), to af Josefus (37 - ca. 100), en af Plinius Den Ældre (23/24 - 79) og en af Hippolyt (ca. 170 - ca. 235). Bogen er endelig forsynet med en forkortelsesliste og en række registre: et meget nyttigt, men ikke fuldstændigt sag- og navneregister, et register over moderne forfattere og et register over omtalte tekster.

Mogens Müllers indledning er kortfattet, klar og kontant. Han fortæller her om fundet af teksterne, om deres indhold og indplacering i den antikke jødedom (især deres mulige forbindelse til essæerne), om deres udgivelse og betydning samt om bogens tilrettelæggelse. I sin indledning lægger Mogens Müller meget naturligt en særlig vægt på de hidtidige danske bidrag til Qumran-forskningen. Det eneste forstyrrende element i denne tekst er brugen af betegnelsen "Israel" om det hasmonæiske rige og datidens Palæstina (s. 11 og 12).

Generelt er de følgende bidrag bygget op i tre led med indledning, oversættelse og forklarende noter. Taget under et vurderer jeg indledningerne som instruktive, oversættelserne som både nøjagtige og levende og de forklarende noter som nyttige og hjælpsomme. Det er vel ikke unaturligt, at forskellige forfatters indledninger og noter er forskellige. Alligevel må en anmelder glæde sig over de fyldige og lærerige indledninger, som især leveres af Svend Holm-Nielsen (til Damaskusskriftet), Hans-Aage Mink (til Sektreglen og til Tempelrullen) og Bodil Ejrnæs (til den eksegetiske litteratur i almindelighed). På samme måde bør det roses, at nogle oversættere har gjort sig særligt umage med at udarbejde fyldige og oplysende forklarende noter. Det gælder især Svend Holm-Nielsen (til Damaskusskriftet og til Takkesalmerne), Hans-Aage Mink (til Tempelrullen), Jesper Høgenhaven (til Udvalg af Lovens Gerninger) og Bodil Ejrnæs (til den eksegetiske litteratur). Modsat er det for en anmelder sværere at juble over Niels Peter Lemches papirtynde indledninger (især s. 131, til Velsignelsesreglen) og anmærkninger (især s. 137, til Velsignelsesreglen, og s. 443f, til Genesisapokryfen).

Som anført, er de fleste indledninger oplysende og instruktive, og jeg har kun observeret enkelte 'unoder'. Eksempelvis finder jeg det ikke præcist, når Svend Holm-Nielsen betegner tilhængerne af Bar Kokhbas opstand (132-135) som "zelotiske kredse" (s. 23). I lyset af den sofistikerede moderne diskussion om, hvorvidt Dødehavs-

skrifterne overhovedet har nogen forbindelse til ruinen i Khirbet Qumran, virker det også for bastant, når Hans-Aage Mink om Sektreglen kan skrive følgende:

Sekthåndbogen er uden tvivl et af de vigtigste skrifter, som var i brug i den jødiske menighed, der fra o. 150 f.Kr. til o. 70 e.Kr. var bosat i Qumran ved Det Døde Hav og inden sin forsvinden gemte sit bibliotek af vejen i huler i omegnen (s. 71, jf. Svend Holm-Nielsen, s. 275).

Et tredje eksempel er Bodil Ejrnæs' forkærlighed for det moderne ord "eksistentiel", når hun beskriver den særlige aktualiserende og eskatologiske fortolkning af Det Gamle Testamente, som vi finder i den eksegetiske litteratur (s. 353 og 355). En sådan sprogbrug, der var karakteristisk for dansk teologi i årene fra 1945 til 1970, finder jeg anakronistisk og lidet oplysende, når opgaven er at beskrive den særlige bibelfortolkning, som vi finder i Dødehavsskrifterne.

Endelig finder jeg, at forbindelserne mellem Dødehavsskrifterne og Det Ny Testamente generelt er underbelyst. Det forholder sig på ingen måde sådan, at disse relationer ikke omtales. Det sker flere gange i indledninger og anmærkninger, men efter min mening udnyttes dette potentiale slet ikke til bunds. Et godt eksempel er Bodil Ejrnæs' netop omtalte – i øvrigt storartede – beskrivelse af den eksegetiske litteratur i Dødehavsskrifterne (s. 351-357). Her berører hun også forbindelsen til Det Ny Testamente, men det sker ganske kortfattet, og den eneste parallel, hun nævner er Hebr 1,1-3. Det er mig en gåde, hvorfor vigtige paralleller som Rom 15,4; 1 Kor 10,1-13 og Gal 4,21-31 ikke anføres. Overensstemmelserne mellem Dødehavsskrifterne og Det Ny Testamente på dette punkt er så overvældende og iøjnespringende, at de havde fortjent en udførligere behandling i det nye værk.

Betragtet som helhed synes værket at eksemplificere den gamle romantiske og eventyrlige modsætning mellem et smukt og godt indhold og en let og lurvet indpakning. Værket er generelt velskrevet, klart og særdeles oplysende. Dets papir- og tryk kvalitet, skrift og øvrige udstyr, derimod, imponerer ikke. Endvidere ville det have været praktisk for den arbejdende læser, om den ene margin havde været bredere, og det ville have hjulpet den samme læser, om bogen havde indeholdt geografiske kort og en tidstavle. Værket er godt redigeret og gennemarbejdet. Dog kunne jeg have ønsket, at redaktionen i stedet for – eller sammen med – de danske betegnelser og de forvirrende internationale betegnelser med nr. (for hule), Q (for Qumran) og et forkortet (engelsk eller hebraisk) navn (fx H for *Hodayoth* (hebraisk for Takkesalmer)) hele vejen igennem havde anvendt den internationale betegnelse af hvert Dødehavsskrift med et nr. (hule), Q (for Qumran) og et nr. (for hvert fragment fundet i den pågældende hule). Der er kun få og betydningsløse trykfejl (fx s. 35: "gudsløsheden" for "gudløsheden", og et par andre småting, fx s. 252 og 386).

Alt i alt er de påpegede fejl og mangler bagateller, der intet vejer i forhold til den gave, som alle dansklæsende interesserede i antik jødedom og kristendommens grundlæggelse hermed har fået af de flittige udgivere og oversættere. Med dette værk ved hånden er det nu muligt, også for alle, der ikke behersker hebraisk og aramaisk, selv at læse og vurdere et stort og repræsentativt udsnit af de Dødehavsskrifter, hvis betydning for studier af antik jødedom og tidlig kristendom ikke kan overvurderes. I efteråret 1998 afprøvede jeg sammen med et hold studenter dette nye stykke værktøj,

og vi var alle enige om, at vi hermed har fået et uvurderligt redskab i hænde, som oversættere, kommentatorer og udgivere skal have en stor tak og megen ros for.

Per Bilde, lektor, dr.theol.

Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

* * * * *

Elith Olesen,

De frigjorte og trællefolket.

Amerikansk-engelsk indflydelse på dansk kirkeliv omkring år 1900,

Forlaget Anis, Frederiksberg 1996,

928 sider, 498 kr.

Elith Olesen,

Der stod et vejr fra vest,

Olfert Ricard – Dansk KFUM – Den kristelige studenterbevægelse,

Forlaget Anis, Frederiksberg 1997,

277 sider, 250 kr.

Der er god dansk tradition for, hvad man har kaldt 'præstegårdsteologi'. Den kirkehistoriske forskning har i mere end et århundrede nydt godt af endog omfattende kildestudier af folk med krævende fuldtidsjobs. Et imponerende eksempel er den nu emeriterede provst Elith Olesen, der i dag må regnes for en af de fornemste kendere af Indre Missions historie. Det er igennem årene blevet til bøger om retningens børne- og ungdomsarbejde, dets arbejdsformer og menneskesyn (*Børn og unge i dansk kirkeliv*, 1958) og *Dansk KFUM og KFUKs historie*, 1966. Forskningsmæssig betydning har dog navnlig en række artikler fra 1980'erne haft: "Kampen om Midtjylland" (*Århus Stiftsårbog* 1983, 54-78) og ikke mindst Olesens kritiske opgør med P.G. Lindhardts studier over Indre Missions tilblivelse og ledende skikkelse ("Kup eller redningsaktion", *Kirkehistoriske Samlinger* 1983-84, 7-89, og "Hvorfor Vilh. Beck ikke blev grundtvigianer", sammesteds 1987, 27-79).

Forfatteren har dog især interesseret sig for mødet og konfrontationen mellem 'dansk' og 'udenlandsk' vækkelse i Danmark i årtierne lige før og efter 1900 – et kirke- og religionshistorisk fænomen, der forlængst har været behandlet i Norge og Sverige. Men nu foreligger efter 35 års studier – med afbrydelser – endelig en analyse fra Olesens hånd af den parallelle danske historie. På knapt et halvt år udkom først en moppedreng af en disputats på ikke mindre end 928 sider: *De frigjorte og trællefolket. Amerikansk-engelsk indflydelse på dansk kirkeliv omkring år 1900*. Fem måneder senere forelå *Der stod et vejr fra vest. Olfert Ricard – Dansk KFUM – Den kristelige studenterbevægelse*, og næsten samtidig en kort profilerende artikel i *Kirkehistoriske Samlinger* 1996, 171-205: "Den fjerde retning – hvad mon det er for en indretning?".

For første gang er det nu muligt at få et grundigt indblik i en hidtil mere eller mindre upåagtet side af den nyeste danske kirkehistorie. Ikke mindst disputatsen kan varmt anbefales studerende og andre interesserede. Der er tale om et pionerarbejde om

vækkelses- og helliggørelsesbevægelsen, der kom til Danmark fra USA og England. Olesen redegør overbevisende for den brede vifte af udefra kommende påvirkninger. På verdensplan var der tale om en bevægelse med stor folkelig gennemslagskraft og kendetegnet af enorm optimisme. Dens mål var dannelsen af en kirke uden udvortes struktur og konfessionelle afgrænsninger. De 'frigjorte' skulle være ét i Kristus. Gennem omvendelse og et nyt liv skulle de frigøres fra deres tidligere syndige liv.

Der var ifølge Olesen tale om utopiske drømme, der brast, idet bevægelsen for så vidt led nederlag. Men den fik mange positive eftervirkninger. Den satte sig spor i kraft af et socialt engagement, ligesom den i vid udstrækning slettede skellet mellem gejstlighed og præster og medvirkede til at gøre kvinder til ligeberettigede forkyndere med mændene. Den fik også betydning som inspirationskilde for kirkefondstanken, det kristelige ungdomsarbejde, ydre mission, undervisning i bibelkundskab og særlige helliggørelsesmøder og banede vejen for Kirkens Korshær, Dansk Bibelskole og de såkaldte Nyborg-møder.

Mødet mellem 'dansk' og 'udenlandsk' vækkelse gik ikke stille af. Det kom til alvorlige uoverensstemmelser, der resulterede i en identitetskrise inden for kredse med tilknytning til Indre Mission. Helliggørelsesbevægelsen og dens metoder påvirkede på godt og ondt den folkekirkelige retning: positivt gennem dens tanker og de mange forenings- og organisationsdannelser, den gav anledning til, og negativt i kraft af en række kortslutninger, der både i by og på land medførte, at saglige problemer – på god dansk vis – blev til personspørgsmål.

Der er tale om intet mindre end en heuristisk præstation, som for første gang gør det muligt at danne sig et kvalificeret billede af udviklingen indenfor og virkninger af, hvad man har kaldt den 'fjerde kirkelige' eller 'engelske' retning i Danmark. Olesen har med enorm flid inddraget et utal af nye kilder, breve, dagblads-, avis- og tidsskriftsartikler, pjecer og bøger. Listen over de trykte kilder fylder alene 42 sider.

Disputatsen vil i mange år være bogen om de berørte bevægelser i kraft af sin store viden og en skarpsindig kildekritik. Desværre er værket her og der mere refererende end analyserende. Fremstillingen kunne have været profileret skarpere ved videre sammenligning med andre kirkelige retninger. Der burde ligeledes have været sondret bedre mellem de forskellige grupper og organisationer, så man mere kvalificeret havde kunnet vurdere holdninger og tendenser inden for vækkelsesrøret. Det drejede sig rent faktisk om et kort forløb, og man må spørge sig selv, hvor stor bevægelsens indflydelse var, når det kom til stykket.

Mangelen på krydshenvisninger og et sag- og stedregister gør det unødvendigt svært at arbejde med et så stort værk. Langt alvorligere er det dog, at man ikke får en samlet oversigt over beskrivelsen og analysen af kildematerialets art og bæredygtighed med henblik på en nærmere forståelse af en række nøglebegreber, herunder de vakes forhold til kald og stand, 'mellemtingene' og egne krævende konventioner m.m. Når afhandlingen her og der er mere refererende end analyserende, kan det hænge sammen med, at Olesen ønsker at fremlægge helliggørelsesbevægelsens teologi på dens egne præmisser uden brug af 'overordnede fagteologiske principper'. Han tilstræber at komme så tæt på "den virkelige historie som overhovedet muligt" under afstandtagen fra en umoralsk trang til "at hovmesterere historien ud fra subjektive betragtningssæt". Det kamouflerede udfald mod fagteologien er så meget mere påfaldende, som Olesen i

øvrigt arbejder metodisk sundt og er klar over, at man må behandle den viden, man skaffer sig, på en sådan måde, at man kan dele den med andre.

Til de mere positive mangler ved den enorme fremstilling hører, at den i virkeligheden rummer to afhandlinger. Det havde nok været en fordel, om der havde været tale om to bøger i stedet for én. Disputatsens første 212 sider opholder sig næsten udelukkende ved den internationale *Revival and Holiness Movement*, dens historiske baggrund og udvikling i USA og England, inden værket endelig s. 225 vender sig til de danske 'brændpunkter' København og Vorupør.

Alle forbehold til trods er der tale om en imponerende indsats, der bidrager til kraftigt at nuancere billedet af et væsentligt kapitel af den nyeste danske kirkehistorie. Det samme kan til fulde siges om *Der stod et vejr fra vest*, en bog om KFUM, den kristelige studenterbevægelse og ikke mindst den unge karismatiske Olfert Ricard, der tidligt påvirkedes af den 'engelske syge': den pågående og følelsesladede anglo-amerikanske forkyndelse. Han blev den, der mere end nogen anden evnede drevent at balancere mellem den indre missionske landbevægelses kulturløse pietisme og byens kultiverede og borgerlige religiøsitet.

Det er en spændende historie, der oprulles. De første kapitler opridser, som også disputatsen, den teologihistoriske baggrund med et utal af navne og begreber, inden bogen tager fat på udviklingen i KFUM og beslægtede kristelige arbejdsgrøner. Det drejer sig om storhedstiden for ungdomsarbejdet og ikke mindst Ricard, hvis teologiske stade er emnet for bogens sidste kapitel. Som i den nævnte artikel i *Kirkehistoriske Samlinger* om den 'fjerde retning' afvises P.G. Lindhardts karakteristik af Ricard som liberalteolog. 'Liberalteologi' er et højst flertydigt begreb, der ikke kan anvendes i flæng. Lindhardt har ikke været det relevante kildemateriale igennem og miskender følgelig, efter Olesens mening, danske kirkemænd med tidlig engelsk-amerikansk teologisk inspiration. Der var afgørende forskelle mellem tysk liberalteologi og en angelsaksisk 'praktisk idealisme', der satte sit tydelige præg på den vagt afgrænsede og på mange måder konturløse størrelse, der gik under mange navne, men hyppigt benævntes den 'fjerde folkekirkelige' retning.

Denne kendetegnedes især ved sin apologetiske forkyndelse, historiske og psykologiske bibelfordybelse og stadige fremhævelse af kristendommens syndsovervindende kraft. Karakteristisk var også dens appel til viljen, sans for individualitet og betoning af bønnens og det moralske livs betydning for den religiøse vækst. Alt dette kunne smage af en moderat liberal-teologi, men der er snarere ifølge Olesen tale om påvirkning fra 'det engelske' med dets fremhævelse af, at "menighedsliv betyder menighedsarbejde", og ønske om, at "gøre Jesus til konge".

Elith Olesen prætenderer ikke at have forfattet den endegyldige historie om dansk KFUM og ungdoms- og studenterbevægelse, ej heller om Ricard, men han har i løbet af fem måneder fremlagt et nyt og spændende materiale, som man ikke bliver færdig med med det første, og som må være af interesse for enhver, der interesserer sig for den religiøse og teologiske udvikling i årtierne før og efter århundredskiftet 1900.

Frands Ole Overgaard, lektor, cand.theol.
Institut for Kirkekundskab, Aarhus Universitet

Christian Lindtner,
Hīnayāna. Den tidlige indiske buddhisme,
Verdensreligionernes hovedværker,
Forlaget Spektrum, København 1998,
228 sider, 268 kr.

Christian Lindtner,
Mahāyāna. Den senere indiske buddhisme,
Verdensreligionernes hovedværker,
Forlaget Spektrum, København 1998,
255 sider, 268 kr.

Da Spektrum begyndte nyudgivelsen af *Verdensreligionernes Hovedværker* var det med Bent Smidt Hansen som seriens hovedredaktør. På grund af sygdom måtte Bent Smidt Hansen trække sig ud af projektet, og serien har ikke siden været underkastet en overordnet religionsvidenskabelig styring. De to bind der her anmeldes, viser at dette er en uholdbar situation. Bøgerne er ganske vist skrevet af en af Danmarks førende buddhologer. Christian Lindtner har en banebrydende, internationalt anerkendt forskning bag sig inden for især mahāyāna buddhisme. Men i de senere år har Lindtner også været aktivt engageret i en støtte til fordel for den såkaldte 'revisionisme', en bevægelse der igennem bøger og artikler hævder, at historievitenskaben har fremstillet et falsk billede af nazisternes udryddelse af jøderne under anden verdenskrig, et billede revisionisterne omtaler som "die Auschwitzlüge".

I dagbladet *Information* (19. oktober 1996) fik Lindtner f.eks. optaget en kronik med titlen "Tyskland krænker ytringsfriheden". Her omtaler Lindtner sager fra Tyskland hvor holocaust-kritiske publikationer er blevet forbudt, bl.a. en oversættelse af "den kendte amerikanske gaskammereksperter Fred Leuchter", som Lindtner med vanlig sans for videnskabelig autoritet formulerer det. Også *Berlingske Tidende* (24. januar 1998) gav Lindtner spalteplass. Her i form af et essay, "Holocaust i nyt lys", hvori han fremfører to af revisionismens hyppigste argumenter, at tallene for gassede jøder i de nazistiske koncentrationslejre er vildt overdrevne, og at jøderne selv deltog aktivt i volden. Essayet medførte en række indlæg i samme avis, bl.a. af historikerne Therkel Stræde (31. januar) og Stig Hornshøj-Møller (7. februar) der afviste Lindtners argumentation som pseudovidenskabelig. Senere (23. februar) optog samme blad et indlæg fra Lindtner, "Encyklopædi lyver", der kritiserer *Den Store Danske Encyklopædis* artikel "Auschwitz".

Havde Lindtner i de foreliggende to bind holdt sig til oversættelser og relevante indologiske og bibliografiske kommentarer havde dette engagement ikke i sig selv været grund til at afvise bøgernes faglighed. Men han har valgt at lade bindene fremstå som et budskab i sin kamp for, hvad han kalder "genopdagelsen af det fælles grundlag - den ariske humanisme" (*Mahāyāna*, 14) og derved selv bragt sit ideologiske engagement ind i bøgerne. Det sker i hans for- og efterord til de to bind og i hans indledninger til de enkelte tekster, og det sker igennem en række problematiserende ekskurser, der angiveligt har til hensigt at sætte de buddhistiske tekster ind i en større *religionshistorisk* sammenhæng. Religionshistorisk argumentation bruges dermed som støtte for ideologiske ærinder, og det gør det nødvendigt, at religionshistorikere for-

holder sig til bøgerne og deres eventuelt fremtidige brug. Det gør vi bedst gennem en faglig, religionsvidenskabelig vurdering af deres indhold.

Det er min opfattelse, at til trods for mængden af ikke tidligere oversatte originaltekster i disse bøger diskvalificerer Lindtners egne kommenterende afsnit i sig selv bøgerne som en videnskabeligt troværdig formidling af buddhismens tankeindhold. I det følgende er det derfor først og fremmest disse afsnit, der vil blive undersøgt. For en egentlig filologisk kritik henviser jeg til Ole Holten Pinds review-artikel i *Chaos* 31. Uanset at flere af Lindtners oversættelser er brugbare i en undervisningssituation, vil anvendelsen af bøgerne sætte brugeren i en skizofren situation: man kan ikke bruge teksterne uden at tage stilling til den fortolkning, de af Lindtner sættes ind i og er oversat på baggrund af.

Omfanget og originaliteten i udvælgelsen af teksterne er uden tvivl et plus. Lindtner bestræber sig på at supplere, hvad han allerede tidligere har oversat i andre bøger frem for blot at nyoversætte dem – i sig selv rosværdigt. Alle tekster er, som det hedder i kolofonen, “oversat direkte fra de orientalske grundprog (pali, prakrit, sanskrit, tibetansk og kinesisk)”. Enkelte tekster har ikke tidligere været oversat til moderne hovedsprog, f.eks. størstedelen af Bhavyas højtlærde *Madhyamakahrdaya*, “Madhaya-makas Hjerte” (*Mahāyāna*, 108-241 inklusive ti siders indledning). Til trods for denne prioritering er der sørget for, at såvel *hīnayānas* som *mahāyānas* centrale skoler og læresætninger er repræsenteret. Hvert bind er forsynet med en bibliografi der er selektiv, men med henvisning til mere udtømmende bibliografier. Bindene mangler til gengæld registre, ligesom man kunne have ønsket sig en oversigt over buddhistiske begreber med korte forklaringer.

Lindtners religionshistoriske kommentarer følger to forbundne spor: dels en idé om at buddhismen repræsenterer en enkelt form af en fællesindisk “bhagavatisme”, dels en forestilling om at buddhismen har haft afgørende indflydelse på tilblivelsen af den evangeliske kristendom. Forbindelsen mellem de to spor har at gøre med Lindtners genopdagelse af en fælles indoeuropæisk “arisk humanisme”. Denne ariske ånd ses som værn imod andre (fremmede) elementer i europæisk kultur. Centralt i diskussionen står Lindtners oversættelse og brug af ordet *ariya/ārya* på pali/sanskrit.

“Bhagavatisme” forklares af Lindtner som en religionsform, der er centreret omkring et guddommeliggjort menneske, en *Bhagavat*. Foruden buddhisme nævnes jainisme og Kṛṣṇa-tilbedelsen som den kendes i *Bhagavadgītā*. Fælles for de tre er også, at deres “stiftere” (problematiske betegnelse i forbindelse med Kṛṣṇa) formidler deres budskab til både en snæver religiøs elite og til en bredere gruppe af læggfolk (*Hīnayāna*, 8-9). To ideer er centrale i Lindtners brug af begrebet: dels bhagavatismens forestilling om et menneske, der på en gang er dødeligt og udødeligt, både menneske og gud, og dels at det budskab en bhagavat videregiver, tager udgangspunkt i en yogisk praksis som anbefales tilhængerne, både eliten som instrueres i en mentalt og intellektuelt mere krævende yogapraksis, og læggruppen for hvem yoga først og fremmest består i opfyldelsen af moralske pligter. Tilsammen indeholder denne yoga, hvad Lindtner omtaler som “den dobbelte dharma”, en forpligtelse der både omfatter en ydre moralsk og en indre intellektuel renhed. Gennem denne yoga opnås åndelig frihed (*Hīnayāna*, 9, 12, 228 n. 8). Lindtner har ret i, at det er nødvendigt at se på disse indiske religioner i deres indbyrdes sammenhæng. Men for ham er bhagavatismen mere end indisk. Den er indoeuropæisk, og den er arisk. Det er den både med forestillingen

om 'gude-mennesket' og med den dobbelte dharma, der er kernen i Bhagavats budskab. Et par citater:

Ved at gøre vor moralske pligt, som består i renhed i tale, tanke og gerning – det forstod allerede Zarathustra – opnår vi en god fremtid og genfødsel. ... Lidt efter lidt opnår den pligtopfyldende, som følger Bhagavats anvisninger, en åndelig frihed, det højeste gode, som betyder endegyldig befrielse fra smerte og genfødsel. ... Der er tale om en humanisme, der alene forlader sig på sin pligt og fornuft. Dette er, *som tekstudvalget skal vise*, det grundlæggende mønster i den ariske bhagavatisme, som buddhismen er en ædel indisk repræsentant for. (*Hīnayāna*, 12, min kursivering).

Kernen i læren om den dobbelte dharma er åndelig renhed, dvs. pligten til renhed i både etisk og intellektuel henseende. Heri består den eneste ægte personlige og åndelige frihed. Da den rent humanistiske lære om den dobbelte pligt, *mutatis mutandis*, har efterladt sig tydelige spor hos alle indoeuropæiske folk, navnlig iranerne, hellenerne, romerne, germanerne og inderne, kan man kort her tale om en gammel arisk grundforestilling. (*Hīnayāna*, 228, n.8).

Religionshistorisk holder det ikke. For det første er de tre indiske religioner, som Lindtner nævner, jo alle sene i forhold til en indoeuropæisk indvandring i Indien. Bhagavatismen (og jeg afviser ikke vi kan tale om en sådan i Indien) opstår jo netop ifølge Lindtner som en "kritik" imod (*Hīnayāna*, 10) eller reform af (*op.cit.*, 63) en tidligere vedisk ritualisme og mytologi. Hvis noget er indoeuropæisk, må det snarere være denne gamle ritualisme, ikke de senere etiserende reformer. For det andet er paralleller (Zarathustra – Buddha) ikke nok til at dokumentere en indoeuropæisk sammenhæng. Det kræver, som i sprog- og myteforskningen, en systematisk tilbageføring i retning af en fælles prototype.

Lindtners anakronisme, der tager en senere etik til sig som en "arisk grundforestilling" og afviser en tidligere ritualisme, understreges i en vending som følgende: "Denne erkendelse [af de fire "ariske" sandheder] er *bodhi* (dog endnu ikke helt), den åndelige frihed, frihed for genfødsel. Dermed har bodhisattva realiseret det ældgamle ariske ideal" (*op.cit.*, 14). Forestillinger om frihed for genfødsel er først dokumenteret i senevedisk tid kort før Buddhas fødsel og kan dårligt være en realisering af "det ældgamle ariske ideal".

Hvad mener Lindtner med "arisk"? Han forklarer sin brug af ordet i forbindelse med Buddhas 'fire ædle sandheder'. Han skriver: "Alle buddhister er enige om at kernen i buddhismen er læren om de fire ariske sandheder" (*op.cit.*, 9) og uddyber sin formulering således:

Normalt taler man om de fire *ædle* sandheder, idet *ārya* gengives med *ædel*. Det er rigtigt at *ārya* kan gengives med ædel, fornem, ægte, udsøgt og lign., men da ordet, akkurat som fx "dansk", også bruges om sprog, landområder, folk osv., bibeholdes det her i sin mest oprindelige ufortolkende form – *arisk*. Det må understreges, at buddhister, jainer og hinduer gerne benytter "arisk" til at betegne deres egen identitet. Da ordet ofte konnoterer afstamning forekommer det mig utilrådeligt at fastholde en fortolkende oversættelse. (*op.cit.*, 228 n. 6).

Lindtners begrundelse er altså ikke så meget, at "ædel" er en oversættelse af "*ārya*" på sanskrit. Snarere vil han bibeholde "arisk", fordi buddhister selv lægger vægt på etnicitet. Men dette stemmer dårligt med den universalisme, der er et af buddhismens væsentligste træk i forhold til vedisk ritualisme. I forbindelse med vedisk religion og hinduisme kan det være anderledes velbegrundet at bruge termen arisk ("*Aryan*" på engelsk), netop fordi teksterne i denne tradition selv lægger vægt på en etnisk modsætning mellem *ārya* og *dāsa/dasyu* eller *ārya* og *mleccha* (udlændinge, fremmede). Men denne modsætning søger buddhismen at overskride og minimere. Og det gøres ved at omtolke indholdet af *ārya* fra "arisk" (af afstamning) til "ædel" (af sindelag) (se Halbfass, *India and Europe*, New York 1988, 187-89). Lindtners brug af "arisk" er altså selvmodsigende på to måder. Det er selvmodsigende i en buddhistisk sammenhæng, hvor *ārya* er omtolket i universel og etisk retning. Og det er også selvmodsigende i den større indiske sammenhæng, som Lindtner selv ser den. Som vi så, opfatter han reformbevægelsernes etik som det egentlig ariske, hvorimod han ser bort fra den ældre ritualisme, disse bevægelser søger at reformere. Hvis han fastholder "arisk" for at lade den etniske, genealogiske betydning af ordet stå ufortolket, burde han ikke udelukke den vediske og senere hinduistiske ritualisme fra at have sin plads inden for den 'sande ariske' religions sfære. Lindtners brug af ordet "arisk" er med andre ord ikke religionsvidenskabeligt begrundet på nogen overbevisende måde og kan kun forstås i sammenhæng med den ideologi, han har gjort sig til talsmand for i sine avisskriverier.

Lindtners ariske konstruktion forplumrer også buddhologien. Følgende parafrase af *Benarestalen* er ganske enkelt noget vås:

Den fuldstændige *bodhi* består i at erkende de fire sandheder som ariske, og i at gennemskue den svære kausalkæde med de tolv led fordelt over tre tids- og artsperioder. Man efterlades altså med det indtryk, at de fire sandheder nok har været kendt før Buddha Men Buddha har (gen)opdaget dem og bekræftet dem som værende ægte ariske. Det er *det* der gør ham så unik, at han insisterer på at blive kaldt Tathāgata, "den der er gået således", "den der er gået således", eller lign. Kun han har forstået, at de fire sandheder først bliver ariske gennem yoga, og det er også kun ham, der har forklaret lidelsens tilblivelse og ophør ved sin opdagelse af kausalkæden. (*Hīnayāna*, 14).

Den "ariske" Buddha giver associationer, som bøgerne helt undlader at tage stilling til:

Som alle store folkeførere har Buddha forstået suggestionens afgørende betydning for at vinde massernes tilslutning. ... Han havde budskab både til de få og til de mange – han talte selv om det ariske budskab – men han havde også en sjælden evne for den religiøse propagandas mangfoldighed. Heri, og i hans førerpersonligheds naturlige tiltrækningskraft i øvrigt, ligger forklaringen på hans missionsvirksomheds store succes. (*op.cit.*, 16).

Rent bortset fra associationerne til en førerideologi er der det problem i citatet, at en religionsstifters personlighed (karisma) jo er ganske utilstrækkeligt som forklaring af en religiøs bevægelses udbredelse.

Lindtners forbindelser til kristendommen går både via bhagavatismens gudemenneske og via reformrelationen i forhold til en ældre ritualisme. Han ser guddommeliggørelsen af Jesus hos Paulus som belæg for en buddhistisk indflydelse på

urkristendommen: "Denne tanke [hos Paulus] om et menneske eller en gud med en dobbelt natur, er ægte indisk, det er selve grundtanken i forestillingen om en Bhagavat" (*op.cit.*, 61). Og han forklarer, hvordan en jødisk tradition tager buddhistisk bhagavatisme til sig ud fra den parallelle situation i forhold til en ældre offerfikseret og præstemonopoliseret religion:

Da den tidligste kristendom i et vist mål jo på samme måde [som buddhister i forhold til ældre vedisk ritualisme] opfattede sig selv som en reaktion mod lignende viderværdigheder inden for de etablerede jødiske præsteskrifter, var det på forhånd at forvente, at nogle af dens ophavsmænd måtte nære en betydelig sympati for den på det tidspunkt ældgamle og vidt udbredte almenindiske tro på en Bhagavat – den oplyste og menneskekærlige frelser, der er parat til at ofre sig selv for at lindre andres lidelser. Oldtiden ventede på en Verdensfrelser, om det nu skulle være en frelser i verden, eller en frelser fra verden.

I denne sammenhæng må jeg lade mig selv og læseren nøje med antydninger og grove træk. Min hovedtese er den (for de ortodokse vel nærmest skandaløse), at grundlæggende forestillinger i nytestamentlig kristendom med fordel kan betragtes under synspunktet: *judaiseret buddhisme*. (*op.cit.*, 64).

Dette synspunkt er mere end religionshistorisk interessant for Lindtner. Det drejer sig om kristendommens (sande ariske) væsen:

Efter min opfattelse er det ikke usandsynligt, at den sammenlignende religionsvidenskab med tiden får mulighed for at afdække historiske sammenhænge vedrørende kristendommens tilblivelse og forudsætninger, som vil få gennemgribende, måske ligefrem epokegørende følger for vor egen opfattelse af kristendommen og dens væsen. (*op.cit.*, 60f).

Med andre ord: Det jødiske element i kristendommen begrænser sig til en omkalfatring af buddhismen (*op.cit.*, 64), en *judaisering*. Det er kun i kraft af den indoeuropæiske, "ariske" bhagavatisme, at kristendommen er, hvad den essentielt er.

Lindtner fremfører mange andre belæg til støtte for sin 'hovedtese': Narrative paralleller, Kristologien/Buddhologien, Klemens fra Alexandria og manikæerne. Ingen af dem er religionsvidenskabeligt eller historisk overbevisende. Enten er der blot tale om tematiske paralleller, der intet i sig selv fortæller om forbindelser mellem urkristendom og buddhisme, eller der er tale om vidnesbyrd, der er perifere både i tid og ideer (manikæismen).

Lindtner ser som nævnt sine bøger som led i en overordnet åndelig kamp med et dobbelt sigte. Dels er de tænkt som en opfordring til kristne:

Vi befinder os i en tid præget af et dybt åndeligt forfald. Den moderne kristendom styrker ikke sin svækkede stilling ved at fremhæve troens uforenelighed med fornuft og videnskab. Jeg forudsiger at moderne kristendom kan komme til bedre selvforståelse ved at se på sine egne historiske forudsætninger med friske øjne under den synsvinkel, at evangelisk kristendom på afgørende måde er forvrænget buddhisme. (*Mahāyāna*, 14).

Dels er de led i en kamp mod kræfter i europæisk kultur, der virker åndeligt formørkende:

Humaniora bygger i al væsentligt på studiet af den græske og romerske oldtid. Også her står europæerne i dag i en hårdt angrebet forsvarsposition. Efter min opfattelse har græsk, romersk og indisk åndsliv (filosofi osv.) fælles rødder. Genopdagelsen af det fælles grundlag – den ariske humanisme – vil styrke forsvaret over for de nedbrydende kræfter, der kendetegner den almindelige opløsning og proletarisering, der i dette århundrede er fulgt i marxismens (kommunismens) blodige kølvand. (*ibid.*).

Arten af denne antikommunisme (rettere *antimarxisme*) fremgår af citatets sammenhæng. Marx forlænger en jødisk tradition. Den tradition, der forbliver et fremmedelement i en indoeuropæisk, "arisk" sammenhæng. At det ikke-indoeuropæiske, ikke-ariske er identisk med det semitiske fremgår af følgende:

Selvom Abrahams tre religioner har lånt flittigt fra andre, er og bliver de dog i bund og grund væsensfremmede over for de ariske religioner. Som der skelnes mellem semitiske og indoeuropæiske sprog, må der også skelnes skarpt når det gælder åndelige fænomener som religion og filosofi, æstetik osv. (*Hīnayāna*, 228 n. 8).

Og af Abrahams tre religioner er kristendommen jo i sit væsen en arisk bhagavat-religion. Så tilbage bliver kun semitten Abraham selv og hans to semitiske slægtslinjer.

Lindtners konstruktion af en arisk humanisme er utålelig ikke alene i forhold til jødedom, men så sandelig også i forhold til en indoeuropæisk kulturarv, der her tages som gidsel for en i bund og grund forvrølet kultur-essentialisme. Konklusionen bliver, at Lindtners argumenter om en fælles indoeuropæisk 'arisk' ånd og om tilblivelsen af den evangeliske kristendom er uden religionsvidenskabelig fundering. De giver kun mening i sammenhæng med forfatterens øvrige skrivi i aviserne til støtte for den såkaldte revisionisme. Som sådan er bøgerne uacceptable i en religionshistorisk serie som *Verdensreligionernes Hovedværker*. Den eneste fornuftige konsekvens må være, at forlaget trækker bøgerne tilbage og ud af serien. Opgaven med at udgive buddhismens tekster bør i stedet overdrages en anden.

Mikael Aktor, forskningsassistent, ph.d.
Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

* * * * *

Vagn Duekilde,
Hellas i klassisk tid. Tekster til græsk religion,
Verdensreligionernes hovedværker,
Forlaget Spektrum, København 1997,
271 sider, 268 kr.

Når den foreliggende samling af tekster i oversættelse har stor nytteværdi, er det ikke mindst fordi den indeholder tekster, der normalt kun er tilgængelige på originalsproget, men som ikke desto mindre må anses for lige så centrale for den almindelige og overordnede indsigt i oldtidens græske religion som de litterære klassikere, bogen selvfølgelig også bringer uddrag fra. En anden af samlingens store fortjenester er, at

den på en overskuelig måde organiserer udvalget fra disse forskellige teksttraditioner inden for tematiske afsnit, der tager hensyn til teksternes litterære kontekst såvel som deres religionshistoriske kildeværdi. Desuden finder jeg det meget anvendeligt, at en bog af denne type, som tilfældet er, indeholder både tekstnøgle, oversigtskort og fortegnelse over den athenæiske festkalender. Der skal ikke være nogen tvivl om, at bogen er særdeles velkommen som undervisningsmateriale.

Selvfølgelig beror enhver tekstsamling på nogle grundliggende valg, der lader sig diskutere. Denne bog er ingen undtagelse. Alene mængden af bevarede tekster gør det fx utænkeligt, at udvalget skulle være identisk med det, undertegnede kunne have ønsket sig. Alligevel finder jeg det bemærkelsesværdigt, at fragmenter fra de såkaldte præsokratikere næsten ikke forekommer, bortset naturligvis fra de obligatoriske tekster om gudsbegrebet, der tilskrives Xenofanes. Særligt påfaldende er det, at fx Parmenides' digt om 'himmelfærden' og Heraklits kultkritiske gnomer er udeladt.³ Man kan hævde, at disse tekster ikke i positiv forstand bringer centrale vidnesbyrd om religionen, men i det sidste store kapitel 9, "Digtene og tænkere", finder Duekilde dog plads til "individuelle betragtninger som ofte kun fandt udtryk og genklang hos en fåtallig elite", for selvfølgelig reflekterer "også disse tekster den helhedskultur, som de selv er en del af" (s. 213). Den klare hovedvægt i dette afsnit ligger imidlertid på betragtninger, der angiver *religiøse* (og oftest temmelig traditionsbundne) normer for menneskelig indstilling og adfærd. Burde vi imidlertid ikke i den græske kontekst frigøre os fra selve forestillingen om en religiøs helhedskultur, der alligevel ikke, som Duekilde selv anfører (s. 9), er knyttet til nogen egentlig kanon? For at give et konkret eksempel kunne det fyldige, men ikke helt indlysende, uddrag af Theognis' elegier måske være skåret lidt ned til fordel for tekster, der er religionshistorisk interessante, netop *fordi* de er religionskritiske.

Kapitel 9 frembyder, for mig at se, også et andet problem. På den ene side er et stort uddrag af Hesiods *Værker og Dage* (42-201) placeret i kapitel 2 om "Myter og guder", mens andre, mindre uddrag af samme værk (213-285; 320-341; 298-309; 465-471; 724-759) er placeret i kapitel 9. Dette kunne forlede læseren til at tro, at der hos Hesiod forekommer en klart definerbar grænse mellem 'ren myte' på den ene side og mere individuelle betragtninger på den anden. Hermed sløres den dobbelthed af litterær stil og historisk kildeværdi, der, som typisk for de græske tekster, gør religionsvidenskabelige studier vanskelige, men dog netop også udfordrende og interessante. Ligeledes forekommer det mig, at udeladelsen af vers 77-98 fra *Iliadens* 23. sang, der bringes i uddrag (s. 65-68, bortset fra 91-92, der bringes senere, s. 71), øver vold på en sammenhæng, der på eksemplarisk vis demonstrerer et internt spændingsforhold i den litterære repræsentation af kultiske forpligtelser.

Generelt hersker der imidlertid en fin balance mellem litterære og tematiske hensyn, og Duekilde skal ikke lastes for, at han bryder teksterne op i mange små bidder, for det må vel anses for fagligt nødvendigt – og forsvarligt – i en serie af den type, bogen nu engang indgår i. Til gengæld peger nogle af kapitlernes overskrifter på en bagvedliggende opfattelse af kildematerialet, som jeg i visse henseender finder problematisk.

³ Blandt de to mindre betydelige fragmenter af Heraklit, der har fået plads i samlingen, optræder fr. 25 (s. 185) desværre ikke i tekstnøglen.

Således er de orfiske tekster samlet i et enkelt kapitel under betegnelsen "Orfeus", mens det store, indledende kapitel om "Myter og guder" alene omfatter homeriske og hesiodiske tekster. Der henvises i den forbindelse til Herodot, som fortæller, at det er Hesiod og Homer, der "har lavet en gude-genealogi for hellenerne" (s. 12), men den sætning, der umiddelbart følger (Hdt. 2.53.3-5), er ikke taget med. Her tilkendegiver Herodot sin opfattelse af, at de digtere, som hævdes at være endnu ældre, i virkeligheden er yngre. Man antager i almindelighed, at Herodot hermed hentyder til Orfeus og Musaios. At disse digtere regnes for (næsten) lige så vigtige for traditionen som Homer og Hesiod synes ligeledes at have været Platons opfattelse (Ion 536b). Så hvorfor, fristes man til at spørge, er den orfiske tradition, der i øvrigt er repræsenteret gennem et fint og nuanceret tekstudvalg, skilt ud i selvstændigt kapitel? Er det fordi, der sker noget nyt med den individuelt orienterede frelseslære? Også Homer og Hesiod er dog navne på teksttraditioner, der undervejs i deres mundtlige overlevering har indoptaget mange nye elementer, som fx de homeriske hymner er et eksempel på. Omvendt finder vi i den orfiske tradition "gude-genealogier", der, om ikke før så i hvert fald i klassisk tid, verserede side om side med Hesiods. Nyt og gammelt er vel i det hele taget en noget uholdbar skelnen inden for en kultur, der i så vid udstrækning som den græske, hvilede på en tradition af mundtlig overlevering.

Desuden hævdes det om de orfiske tekster, at der "for første gang i Hellas" er tale om "egentlige 'Hellige Bøger'" (s. 190). Ganske vist er *Iliaden* og *Odyseen* aldrig omtalt som hellige bøger (*hieroi logoi*), men spørgsmålet er, hvad betegnelsen tages til indtægt for. I hvert fald fremgår det ikke klart for mig, hvad Duekilde egentlig mener med "egentlig". Hvad inddelingen i 24 bøger angår, adskiller de orfiske *logoi* sig ikke fra de homeriske eper, der ligeledes hos oldtidens redaktører fandt deres form i to gange 24 sange. Kunne det ikke tænkes, at der i højere grad end Duekildes egen redaktion lægger op til, er tale om parallelle, skønt konkurrerende, traditioner i oldtiden? Det er i hvert fald min vurdering, at bogens tilrettelæggelse af stoffet i unødvendig høj grad giver læseren et indtryk af, at græsk religion består i én mere eller mindre sammenhængende tradition (jf. kapitel 1-7), garneret med personlige udlægninger og enkelte, individuelt orienterede alternativer (jf. kapitel 8-9), der dog ikke anfægter billedet af en helhedskultur.

I småtingsafdelingen har jeg kun få indvendinger. Det er fint, at Duekilde til Wilsters oversættelse, der stilistisk er lige så fremragende, som den religionshistorisk er utilstrækkelig, følger væsentlige græske ord i parentes, men udbyttet afhænger dog i nogen grad af, om ordlisten følger ordet op med en nuanceret udlægning, hvilket desværre ikke altid er tilfældet. Fx er *psyche*, der ikke uden videre, som hos Wilster, kan oversættes med "sjæl", slet ikke forsynet med et opslag. Desuden oversættes entalsbegrebet *moira* i ordlisten med "lod, del", mens flertalsbegrebet *moirai* under opslaget "Moirer" (med majuskel) gengives som skæbnegudinder. *Keres*, der i ordlisten gengives som *ulykkes- og dødsdæmoner* (under opslaget "kerer" (med minuskel)), oversættes imidlertid i Il.9.411 som "dobbelte dødslodder" (jf. note 85). Også entalsformen *ker* anføres i samme opslag, men uden kommentar. Burde man ikke have gjort opmærksom på den dobbelte betydning af "skæbne" som begreb og som gudinde, der med forskellige betydningsnuancer, knytter sig til både *moira* og *ker*, såvel i ental som i flertal? Det bør bemærkes, at den skelnen mellem majuskel og minuskel, der tilsigtet eller ej antyder forskellige grader af personifikation, ikke kan påkalde sig en tilsvarende

skelnen i de græske tekster. Desuden, men vel ikke helt uden relation til ovenstående indvending, undrer jeg mig over, at *daimon* er gengivet som "skæbne" i Pindars tredje pythiske epinikion, vers 109 (s. 223), ikke mindst når der i oversættelsen af Euripides' *Supplices*, vers 593, står at læse "Thi med min egen daimons hjælp vil jeg lede hæren" (s. 238). I ordlisten finder vi, at *daimon* er en "alm. betegnelse for et guddommeligt væsen". Hvorledes forholder disse oplysninger sig til hinanden? I samme digt, vers 84, som er udeladt hos Duekilde, forsikrer digteren Hieron om, at han har fået tildelt sin del af "lykken" (*eudaimonia*). Mon ikke det græske ordvalg, samt selve verset i øvrigt, står temmelig centralt, ikke blot i epinikiet som sådan, men i det hele taget i Pindars pointe med at anvende daimon-begrebet?

Det er udmærket, at Duekilde, der bringer uddrag af Platons forfatterskab i Høegs og Ræders oversættelse, også her anfører centrale græske ord i parentes, som fx "teletas: 'indvielser'" ved oversættelsens "helliggørelse", Pl.R.364b-365a (jf. s.190), men det er uheldigt, at han ikke samme sted gør opmærksom på det formentlig særdeles betydningsfulde ordspil hos Platon mellem *teletai* og *teleutēsantes* ("de afdøde"). Umiddelbart har man ikke i Høegs og Ræders oversættelse nogen chance for at vurdere den underforståede betydning, der kunne tænkes at ligge heri.

Afslutningsvis skal blot nævnes to kritikpunkter af en helt anden karakter. For det første savner jeg i den kortfattede litteraturliste så udmærkede oversigtsværker som Jan Bremmers *Greek Religion* og Schmitt Pantel/Zaidmans *Religion in the Ancient Greek City*, der med fordel kunne have erstattet nogle af de ældre titler. For det andet må jeg beklage, at kildeteksterne ikke er forsynet med verselinjer, hvilket ville have gjort det uligt nemmere at foretage nøjagtige henvisninger. For brugt skal bogen nemlig nok blive. Alt taget i betragtning skal det understreges, at den som en bred og nuanceret tekstsamling med kortfattede og generelt udmærkede kommentarer, må anses for at være et fortjenstfuldt bidrag til serien.

Lars Albinus, ekstern lektor, ph.d.

Institut for Systematisk Teologi, Aarhus Universitet

* * * * *

Per Bilde,

Den hellenistisk-romerske verden. Religiøse tekster,

Verdensreligionernes hovedværker,

Forlaget Spektrum, København 1998,

248 sider, 268 kr.

Dette bind om religion, incl. jødedom og kristendom, i den hellenistisk-romerske verden indgår i serien Verdensreligionernes hovedværker. "Hovedværker" er der imidlertid ikke tale om; det foreliggende bind er ikke et løbende udvalg af omfattende værker som fx Ciceros *De Natura Deorum* eller Lukrets' *De Rerum Natura*. Hvad vi får, er små eller ganske små stykker, 168 i alt, hvert forsynet med en overskrift og en kort (noget skematisk) manchete. Værket er opdelt i 12 kapitler: "Indledning", "Kult, helligdomme og fester", "Religion og politisk magt", "Varsler og orakler", "Religiøse

løfter”, “Helbredelser og andre undere”, “Hellige mænd”, “Magi og Astrologi”, “Eskatologi: døden, efterlivet og fremtiden”, “Mysterier og myter”, “Gnosis”, “Filosofi og religion”.

Disse kapiteloverskrifter giver en idé om, hvad der her i værket forstås ved religion. Dette uddybes af Per Bilde i indledningen, hvor han også behandler forholdet mellem dette bind og Vagn Duekildes *Hellas i klassisk tid* (1997) i samme serie. Duekildes bog står, som den selv vedgår fra første side, i dyb gæld til Svend Aage Pallis’ *Greek Religious Texts* (1948), ja kan ligefrem siges at være en fordanskning af Pallis. Per Bilde, der er en højt værdsat brobygger mellem de fag, der udforsker oldtiden, har i højere grad brudt ny grund.

Overgangen mellem Duekilde og Bilde er og må være ret flydende, idet den opfattelse af *hellensk* og *hellenistisk* som to grundforskellige typer af religion, som bl.a. Vilhelm Grønbech er talsmand for, her i vidt omfang er opgivet – skønt det medgives, at der faktisk dukkede nye, specifikt hellenistiske religionsformer op, først og fremmest kristendom, herskerkult og gnosis. Ligeledes peges der på den begyndende sækularisering, der præger hellenismen – men dén har på sin side sit udspring i klassisk tid. I modsætning til Duekildes bog er Bildes illustreret.

Bilde har i de fleste tilfælde – 93 ud af 168 – selv oversat teksterne, hvoraf mange (incl. de nytestamentlige, som Bilde også tager fat på) allerede forelå oversat.

Bildes beslutning om selv at oversætte har, finder jeg, vidtrækkende konsekvenser for denne kildesamlings værdi. Min anmeldelse skal handle om disse konsekvenser, eksemplificeret på nogle (af mig ret tilfældigt valgte) græske og latinske tekster om *carpe diem*, om det guddommelige barn, og om *fortuna* og *fatum*. Hertil knyttes andre iagttagelser til karakteristik af bogen, med særlig hensyntagen til det, som Bilde i sin indledning med god grund gør til et kardinalpunkt: forholdet mellem *hellensk* og *hellenistisk*.

I kapitlet “Eskatologi: døden, efterlivet og fremtiden” får vi under overskriften “Nyd dette liv” en oversættelse af 8 (eller rettere 7½) hexametre af satirikeren Persius (Aulus Persius Flaccus) hed han, ikke det der står i bogen her). Oversættelsen skyldes Vilhelm Grønbech og har ingen kvaliteter derudover. Ordene er revet ud af en inderligt stoisk sammenhæng, som vi aldrig får oplyst. En stresset forretningsmand får en opsang, ikke af digteren, men af selve Luxuria, den personificerede Livsnydelse, der til den stressede bl.a. siger: Det liv, der er i dig, er *mit*. Men det har Grønbech ikke fået fat på. Pointen i det hele: lev (intense) med tanke på døden, *vive memor leti*, er ikke kommet med i overskriften “Nyd dette liv”, skønt det er denne konfrontation af døden der giver alle disse *carpe diem*-passager i latinsk poesi deres glød og religiøse dybde. “Alle disse passager” skriver jeg, for det er en skævhed, at kun dette mishandlede brudstykke af Persius er medtaget til belysning af *carpe diem*. Hvor er Horats, Horats hvis opfordring til at *carpere diem*, at plukke dagen, i øvrigt er rettet til en astrologi-dyrkende dame, som kræver vished om at hun har mange dage at leve i, før hun overhovedet vil prøve (*Oderne* 1.11)? Og hvor er Lukrets, Roms mest egensindige religionsfilosof? Af ham har bogen ikke én tekst. (Hele hans digt *Om Verdens Natur* er herligt nyoversat af Ellen A. og Erik H. Madsen, 1998).

Dette giver mig anledning til endnu to bemærkninger:

Det er noget fattigt kun at give Persius-stedet overskriften “Nyd dette liv”. Også andre af Bildes overskrifter og manchetter taler ved siden af den pågældende teksts

pointe, fx hedder det ved tekst nr. 47, at den belyser “oraklernes ofte generelle og vage udsagn”; men problemet med de tre orakelsvar, som Pausanias dér citerer, er, at de netop er djævelsk specifikke – således at oraklet, når det siger hav, slet ikke mener hav, men Havet, et krat ved navn Havet! Indledninger, overskrifter og manchetter skal vejlede læseren gennem alle disse 168 tekster; men vejledningen glipper mere end én gang, således spørger man som læser af Per Bildes fremstilling s. 11 og s. 125, hvornår astrologien i grunden vandt indpas i Hellas. Uden en viden herom kan man ikke rigtig bruge det, Bilde siger (specielt s. 11). Jeg har tilladt mig at kalde manchetterne “noget skematiske”; hermed sigter jeg bl.a. til det bestandigt genkommende “litterær”: Et Tacitus-stykke er en “litterær, historiografisk tekst”, et Plutark-stykke er en “litterær, biografisk tekst”. Med “litterær” menes der her i bogen noget ganske særligt, nemlig at der ikke er tale om en indskrift eller en papyrus. Men hvad mon der menes med at kalde et stykke af astrologen Vettius Valens for “en litterær tekst på latin”; Vettius Valens skrev jo på græsk, som det også fremgår af alle de græske ord, der er indsat i oversættelsen.

Jeg har endnu en bemærkning at gøre i forbindelse med teksterne om dødsbevidsthed og livsintensitet. Det har vægt, når Bilde, der er en stor kender af såvel hellenismen som *Hellenismen* (Grønbechs værk fra 1940), tager afstand fra ideen om en specifikt hellenistisk livsstemning, hvor ensomhed, individuel lykkesøgen og brændende frelsesforhåbninger skulle herske, idet den klassiske religion skulle have mistet sit tag i folk (s. 15). Kanhænde, at Grønbech og andre for stærkt har betonet bruddet, men her i bogen – hvor mange af Grønbechs samtalepartnere, store ånder som Horats, Seneca og Epiktet, slet ikke kommer til orde om alt dette – får læseren ingen rigtig mulighed for at tage stilling til dette kardinalpunkt om kontinuitet eller brud mellem hellensk og hellenistisk. Bilde bringer selv dette spørgsmål i fokus og kan derfor klandres for at forholde sin læser nogle af de mest relevante udsagn til spørgsmålets besvarelse; i dette svar er også indbefattet stillingtagen til, hvor moderne hellenismen er, hvor vedkommende og hvor lærerig. Ville man forsvare Bildes beslutning med, at forfattere som de nævnte er “elitære”, så kender man ikke Epiktet, den invalide slave (som Grønbech havde så fint et øre for).

Mange poetiske tekster gøres til genstand for en prosaisk gengivelse ved Bilde selv. Således Vergils 4. ekloge om det guddommelige barn. Det oplyses i manchetten, at digtet indgår i samlingen *Eclogae* (Udvalgte (digtel)). Men Vergils samling hedder *Bucolica*; og *ecloga* betyder ikke et udvalgt digt, men et udvalg af et digt, eller et kort digt.

Per Bilde anvender vinklet parentes, når han indsætter ord, som ikke findes i originalen. Denne i sig selv prisværdige respekt for Dokumentet med stort D drives imidlertid videre end nødvendigt er, se fx s. 198, hvor en række aldeles indiskutable tilføjelser er markeret med disse spidse vinkler. Men det værste er, at sådanne parenteser – fx den der er sat om “mennesker” i oversættelsen af 4. ekloge vers 33 – kan indgive læseren en falsk tryghed, hvis han tror, at det er der, hvor disse parenteser optræder i hans tekst, at oversættelsen vover sig længst ud. Sandheden er, at til at betegne de virkelige farer i en oversættelse findes der ingen tegn og signaler.

Bilde baserer sine gengivelser på de tosprogede Loeb-udgaver, når sådanne findes. Ikke sjældent indsætter han de græske eller latinske ord i en parentes, når originalordet skønnes at have interesse for religionshistorikeren. Fx oplyser han, at “guddommeligt

liv” her i den messianske ekloge hedder “*dea vita*”. Men dét udtryk bør ingen tage til sig, for det er ikke latin; der står *deum* (= *deorum*) *vita*. Fejl af denne type findes også i andre sammenhænge; således hedder “genfødsel” i Matthäusevangeliet 19.28 *palingenesia* (ikke det der står s. 239), “skæbne” hedder *heimarméne* (ikke *harm-*, s. 202), og “god dæmon” hedder *agathós daimon* (ikke det der står s. 218). Religiøse nøgleord gengives ikke altid træffende; fx kan *anangke* ikke betyde “magt” (s. 235), det betyder “nødvendighed” og “tvang”; og *logos*, et centralbegreb i Kleanthes’ Zeus-hymne, betyder ikke “kraft”, men “fornuft” (s. 197). Græske navne bliver (eller rettere: blev indtil for nylig) som regel latiniseret i engelske bøger, en skik vi tyskere nødig følger; vi skriver Dodone, ikke Dodona, så Bilde skulle have udskiftet de latinske former, han fandt i sine Loeb-udgaver, med de mere autentiske.

Eklogens slutning er forvansket i håndskrifterne; den slående rigtige tekstrettelse blev fundet for længe siden og er optaget i alle ægte kritiske Vergil-udgaver. Men her følges Loeb-udgaven (fra 1916, ikke fra 1978) og så taler slutningen om forældre der smiler til deres nyfødte. Men det er det omvendte, der er det vidunderlige, at svøbelsesbarnet smiler til sin mor, og det var det, Vergil digtede om.

Der er grund til at advare mod Loeb-udgaver; de fleste af dem (ikke alle dog) hører åndeligt talt hjemme i den før-kritiske æra. Lad mig forklare mig lidt nærmere: Ingen skammer sig naturligvis over at læse græske og latinske tekster med paralleloversættelse, oversættelsen er jo en kommentar. Men videnskabsfolk må have for øje, at Loeb-biblioteket er fuldt af *secunda* varer, hvormed jeg såmænd ikke vil sige, at udgaverne er blevet overhalet af vor herlige tids storslåede filologiske videnskab, de har simpelthen aldrig været på højde med nogen tids filologi. Igen: det gælder ikke dem alle, men det gælder mange, Aristofanes og Euripides fx; her hersker det obskure, det bornerte, det afmægtige, og det skulle vi nødig ind på.

Loeb eller ikke Loeb. Når poesi gengives i prosa, har læseren ret til at vente nøjagtighed til gengæld; men det får han ikke altid hos Bilde, således rummer allerede anden linje af 4. ekloge en elementær fejl og en trist trivialisering.

Der er et ganske grundlæggende begrebspar i hellenistisk og romersk filosofisk religion: *heimarméne* og *týkhe* på græsk, *fatum* og *fortuna* på latin.

I Seneca-bogen skriver Villy Sørensen på mindeværdig vis herom:

Grundtvig sagde som bekendt (på tysk): “*Min modsætning er liv og død.*” Senecas modsætning var ikke liv og død, men *fatum* og *fortuna*, skæbnen eller naturforløbet (thi “skæbnen er ikke andet end rækken af indbyrdes sammenhængende årsager, den er den første årsag, som alle de andre følger af”) og tilfældet.

...

Det er træffende blevet sagt at *fortuna* hos Seneca svarer til Satan i Jobs bog. Det er ikke tilfældigt, at *fortuna* ikke blot betyder tilfælde og lykke og held, men efterhånden også rang og stand og formue: ligesom Satan frister *fortuna* mennesket med magt og rigdom og prøver det med plager, og ligesom Satan ikke kan gøre noget mod Guds vilje, kan *fortuna* intet gøre mod skæbnens bestemmelse.

Visdom består i at gøre sig fri af *fortuna* – og give sig ind under *fatum*. *Fortuna* gør os ulige, *fatum* gør os lige. Denne stoiske lære havde vældig udbredelse i hele den periode, Bildes bog dækker.

Intet er altså mere misvisende end at gengive *fortuna* ved "skæbne", og intet er mere almindeligt. I Ittai Gradels oversættelse af den ovenfor nævnte astrologiske tekst af Vettius Valens skelnes der nøje mellem tilfælde og skæbne. Men Bilde selv og de oversættere, han ellers citerer, begår konstant den nævnte fejl, se fx note 173, hvor det desuden siges, at Fortuna personificerede "den gode lykke". Til denne note henvises der i tekst nr. 114, hvor der tales om en 24-årig student, "hvem Fortuna ikke undte at fuldføre sine studier, idet hun ramte ham med en brat død."

Men det var nok ikke "den gode lykke", der tog studenten fra hans gamle fader.

Om den onde udvendighed og blinde tilfældighed tales der også i Kleanthes' hymne til Zeus. Denne storslåede bøn gengives med en del fejl: ud over den allerede nævnte med *logos* er der fejl i bl.a. versene 4, 9 og 23. Kleanthes beder Zeus om at "frelse menneskene fra den ødelæggende vankundighed", hvortil der anføres følgende note: "Det er således ikke alene i de gnostiske religioner, at religiøs viden og uvidenhed er af central betydning." Men er det ikke en noget marginal – for ikke at sige perspektivfattig – måde at omtale denne identifikation af uvidenhed og ondskab på? Den er jo fundamentalt græsk. Apropos forholdet mellem hellensk og hellenistisk.

Dette leder frem til en almen bemærkning af anden art: Der er for mig ingen tvivl om, at hele sagen ville have været langt bedre tjent med en anden form, en anden organisering af værket. Et leksikon med fyldig redegørelse for alle de væsentlige begreber ville have gjort bogen både smukkere og bedre, end den er nu med alle disse små noter (hvor dog de talrige krydsreferencer hjælper på vej). Også et sagregister savner man slemt.

Alt i alt må jeg ud fra min synsvinkel, som i udgangspunktet er filologisk, finde, at værket, skønt der klart nok er lagt meget arbejde i at finde interessante tekster og forsyne dem med oplysende noter, ikke er bæredygtigt.

Ole Thomsen, docent, dr.phil.

Institut for Oldtids- og Middelalderforskning, Aarhus Universitet