

## ANMELDELSER

Pernille Carstens og Hans Jørgen Lundager Jensen, eds.,  
*Tekst og teologi 1. Læsninger og tolkninger af Det Gamle Testamente*,  
Forlaget Anis, Frederiksberg 1997,  
258 sider, kr. 268.

Med udgivelsen af *Tekst og teologi 1* har forlaget Anis taget et initiativ, som det er værd at lægge mærke til. I en tid hvor det er svært at få overblik over, hvad der egentlig sker inden for et så stort område som den gammeltestamentlige forskning, har Anis valgt at udsende en *reader*. Denne betegnelse dækker over en antologi af originale forskningsbidrag oversat til dansk. Man har ikke valgt at lave en introduktion til nyere gammeltestamentlig forskning, hvor en enkelt forsker giver sit bud på, hvor vi bevæger os hen, men derimod at udgive nogle af de tekster, som i særlig grad har været med til at bestemme forskningen de senere år. Hermed får læseren selv mulighed for at tage stilling til de teorier og metoder, som vi alle er mere eller mindre påvirkede af. Dette har sine oplagte fordele frem for, at en enkelt forsker var blevet sat til at udarbejde en status over den aktuelle gammeltestamentlige forskning. For hvem ville i den øjeblikkelige – særdeles turbulente – situation, kunne få så megen distance og ro, at det overhovedet var gørligt? Nej, så hellere en *reader*, som lægger en række basistekster på bordet og dermed inviterer til kritisk eftertanke og til at arbejde videre med ideerne.

Og når dette er sagt, så skal det tilføjes, at de to redaktører ikke blot har sørgt for, at disse tekster er blevet gjort tilgængelige på dansk, de har også foretaget et meget bevidst og kompetent valg. Udgivelsen er nemlig koncentreret om to felter inden for den gammeltestamentlige forskning: teologi og tekstanalyse. For, som det hedder i forordet “det er her, selve den gammeltestamentlige forsknings hjerte ligger”. Og hermed mener de, at ingen, der seriøst vil beskæftige sig med Gammel Testamente, kan komme uden om netop disse felter.

Den seriøse læser, som bogen henvender sig til, er i første række studerende i teologi og religionsvidenskab samt præster, dernæst “alle interesserede”. Fordelen ved bogen er da, at vi her får adgang til artikler, som findes spredt rundt om i bøger og tidsskrifter, og vi får mulighed for at læse dem på dansk. Hermed får langt flere end dem, der har adgang til et fagbibliotek, mulighed for at følge med i den nyere forskning. En ekstra gevinst er det meget instruktive forord, hvor redaktørerne giver en nyttig og overskuelig introduktion til de enkelte artikler i bogen, hvoraf nogle må betragtes som “neo-klassikere”. Det gælder f.eks. Gerhard von Rads “Åbne spørgsmål i omkredsen af en gammeltestamentlig teologi” samt James Muilenburgs “Hinsides formkritikken” for nu at nævne en fra hver af de to felter, gammeltestamentlig teologi og gammeltestamentlig tekstanalyse, eller som det kaldes længere henne i forordet: “gammeltestamentlige litterære læsninger”.

Blandt bidragene findes ikke kun artikler af de store gammeltestamentlere, men også artikler skrevet af kolleger i nabo-discipliner som antropologi (Mary Douglas: “Afskyelighederne if. Leviticus”) og semiotik (Roland Barthes: “Kampen med

englen”), ligesom udvalget omfatter forskere, der beskæftiger sig med den mundtlige tradition (David Bynum) og med narratologi og feminisme (Mieke Bal).

Man kommer således vidt omkring, men i forordet får man hjælp til at se nogle linier. Inden for den gammeltestamentlige teologi peges på, hvordan interessen for de frelseshistoriske aspekter er blevet, om ikke afløst så kraftigt suppleret med studier inden for den gammeltestamentlige visdom (Hans Heinrich Schmid og Hans-Peter Müller). I den sammenhæng ses også den øgede interesse for de præstelige traditioner (Mary Douglas og Jacob Milgrom).

Artiklerne om tekstudlægningen er udvalgt med det formål at vise, hvordan den tidligere interesse for de gammeltestamentlige tekster som kilder til forhold uden for teksten selv (religiøse, historiske, litteraturhistoriske, sociale eller andre forhold) ikke længere er enerådende. Et væld af artikler og arbejder beskæftiger sig i stedet med *teksterne* som det egentlige objekt for analysen. Men denne nyorientering har ikke medført nogen form for ensretning af eksegesen. Betegnelsen “litterære læsninger” dækker derfor over så forskellige tilgange som James Muilenburgs retorisk kritiske programmerklæring (“Hinsides formkritikken”) og Roland Barthes’ dekonstruktivistiske læsning af Gen 32 (Jakobskampen). Med disse to som udgangspunkt kan man gå til de andre artikler i denne gruppe og genkende de to modsatrettede tendenser: på den ene side interessen for teksten som en kunstnerisk helhed, og hermed følger som oftest en positiv holdning til teksten, og på den anden side den kritiske tilgang til teksten, der lægger vægten på tekstens interne selvmodsigelser. I denne ende af spektret befinder sig også den nye politiske kritik samt feministisk kritik. Afsnittet med litterære læsninger bringer, ud over artiklerne af Muilenburg og Barthes, artikler af Danna Nolan Fewel & David M. Gunn, David J.A. Clines, Mieke Bal, Stuart Lasine, Burke O. Long og David E. Bynom.

Bogen er forsynet med et spændende forsidebillede, Mogens Leanders “Bogkollage”, der i sig selv kan stå som et supplement til de litterære læsninger. I det mindste giver billedet mig associationen “Tekst indfældet i tekst” eller sagt med et af tidens slagord “intertekstualitet”. For hvad det på mange måder drejer sig om i de ny litterære læsninger, er jo de forskellige intertekster, som læseren tolker den foreliggende tekst ud fra.

Med præsentationen af disse forskningsbidrag har Pernille Carstens og Hans Jørgen Lundager Jensen gjort det betydeligt mere overkommeligt for læserne at få et førstehåndsindtryk af, hvad det er for synspunkter, der drøftes i området gammeltestamentlig teologi og litterære læsninger. Og ved at pege på disse to aspekter har de indirekte rejst det spørgsmål: Vil vejen til gammeltestamentlig teologi i de kommende år gå via de litterære læsninger?

*Kirsten Nielsen, professor, cand.mag. et dr.theol.  
Institut for Gammel og Ny Testamente, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

H.C. Wind,

*Anerkendelse. Et tema i Hegels og moderne filosofi,*

Aarhus Universitetsforlag, Århus 1998,

315 sider, kr. 198.

Skulle nogen af denne bogs undertitel forledes til den slutning, at H.C. Wind er gået hen og blevet hegelianer, kan jeg straks korrigere denne vildfarelse. Winds tilknytning til Hegel er i virkeligheden ret partiel. Ja, i sit totale anlæg og anliggende er dette dybest set en ganske uhegelsk bog.

Med denne udgangspåstand lægger jeg ikke op til nogen egentlig anmeldelse af Winds bog, men begrænser mig snarest til et spørgsmål til den. Bogen selv spænder så vidt og kombinerer inspiration fra så mange og inhomogene kilder, at et detailreferat og en detaildiskussion ville sprænge alle rammer. For at komme i debat med Wind slår jeg alene ned på, hvad jeg betragter som bogens problematiske grundtendens – velvidende, at Wind også siger mange andre ting.

Følgende et kendt dansk forbillede har Wind en sand skræk for noget, han kalder "systemet". Deri kan man gerne følge ham. Thi hvem ville i dag abonnere på Hegels materiale encyklopædiske system? Jørgen K. Bukdahl bemærkede i sin tid, at dette snarere blokerer end åbner for en tilegnelse af "det vedkommende" i Hegels filosofi (*Introduktion til Hegel*, 1980, s. 3). Dette vedkommende er – kunne man sige – selve den dialektiske tankeform. Men allerede dén smager øjensynligt Wind for meget af systematisk enhedstænkning. Når ordet anerkendelse bringes på bane, falder formlen "anerkendelsens dialektik" straks én i munden, men det er karakteristisk, at Winds bog mindre handler om "Dialektik der Anerkennung" end om "Kampf um Anerkennung". Wind undlader naturligvis ikke indimellem at benytte sig af ordet dialektik, men hans ensidige kampfiksering gør ham alt i alt til en temmelig udialektisk dialektiker.

For ikke at række den modnere Hegel bare spidsen af en lillefinger er Wind standset op meget tidligt i forfatterskabet, nemlig ved de – først i vort århundrede udgivne – såkaldte "Jenaskrifter". Til læsningen af dem har Wind sine privilegerede hjemmelmænd: først og fremmest de to solide tyskere Ludwig Siep og Axel Honneth, men også den som Hegelforsker noget kontroversielle Francis Fukuyama. Fra Siep og Honneth henter Wind selve indfaldsvinklen og den centrale overskrift "Kampf um Anerkennung". Fra Fukuyama henter han – under udnyttelse af dennes reference til thymosbegrebet i den platoniske psykologi – en nøjere bestemmelse af, hvad der er virksomt og på spil i anerkendelseskampen.

Følgende Siep og Honneth lægger Wind med rette ud med at præsentere Hegels overvejelser omkring anerkendelsens fænomen som et alternativ til Thomas Hobbes' politiske filosofi. Mens Hobbes atomistisk tager udgangspunkt i naturligt givne og allerede *fikserede* individer for så at betragte socialtilstanden som et kontraktuelt resultat af deres naturlige og legitime kamp for selvopholdelse, går bevægelsen hos Hegel snarest den modsatte vej. Udgangspunktet er en allerede historisk given socialitet, i hvilken de umiddelbare subjekter er nedsænkede, og ud af hvilken de først må arbejde sig for at *blive til* som hinanden gensidigt anerkendende selvbevidste individer i distinkt forstand. Man kunne sige det sådan, at mens Hobbes tager selvet for *givet*, er Hegel interesseret i at forklare dets *genese*. Hvortil så må føjes, at det således tilblivende eller tilblivne selv for Hegel er anderledes normativt fordringsfuldt end Hobbes' blot for sin

selvopholdelse kæmpende naturvæsen og således også kun kompatibelt med en *revideret* socialorden, der udover at tilfredsstille dets naturlige behov garanterer det agtelse og anerkendelse som autonomt selvbevidst væsen. For så vidt har Hegels politiske filosofi inkorporeret afgørende momenter af Kants moralfilosofiske idealisme og præsenterer sig således som et umiskendeligt modstykke til Hobbes' blotte naturalisme.

Dimensioner af alt dette er naturligvis med i Winds beskrivelse. Dog forekommer det mig, at Wind ikke radikalt præsenterer den hegelske vision som *alternativ* til Hobbes' opfattelse. I Winds fremstilling kommer tingene mere til at tage sig ud som et *suppleringsforhold*: at man ved siden af antagelsen mennesket som et naturligt subjekt kæmpende for sin materielle behovsopfyldelse og selvopholdelse i hobbesianismens forstand må antage mennesket som et væsen kæmpende for mere ideelle og åndelige formål såsom selvfølelse, ære, agtelse, anerkendelse og autonomi. Så vidt jeg ser, hænger det sammen med, at Wind – når det kommer til stykket – ikke anlægger en historisk-genetisk betragtning på selvet som den hegelske. På det punkt har inspirationen fra Francis Fukuyama haft betænkelige følger.

Hvad der har fascineret Wind hos Fukuyama er nemlig ikke så meget hans berygtede tese om historiens ende som den måde, hvorpå han – i en antropologiserende Hegel-læsning i Alexandre Kojèves fodspor – refererer til Platons thymos-begreb. I dialogen *Staten* opstiller Platon som bekendt en trichotomisk psykologi i analogi til polis' opdeling i 3 stænder. Som fornuften er relateret til herskerne, det lidenskabelige kampmod til vogterne og behovsopfyldelsen til ernærerne, således må den harmoniske individuelle sjæl (psyche) bestå af og opretholde balancen imellem disse tre dele: fornuft (logos), lidenskabelig virkekraft (thymos) og begær (epithymia). Interessant er naturligvis den prekære 'midterevne' thymos, den mandige virkekraft, for så vidt som den kan stille sig såvel i fornuftens som i begærets tjeneste; og dog sker intet uden dén – det er Platons teori. Fukuyama er nu fascineret af denne thymos, for så vidt som den repræsenterer et lidenskabeligt begær, der transcenderer den blotte behovsopfyldelse; i dens lys kan han endog forstå et nietzscheansk overmenneskes utilpassethed i et homogent liberal-demokratisk samfund, der i utilitaristisk-socialstatslig udgave mættede alle naturlige behov. Wind deler denne fascination. Måske ikke så meget i dens nietzscheanske overtoner som fordi thymos-begrebet minder ham om noget helt andet, nemlig det kierkegaardske lidenskabsbegreb (s. 167 og 276).

Winds omgang med thymos-begrebet er nok ikke ganske entydig, men det har smittet mere af på hans fundamentale betragtningssmåde, end godt er. Jeg må grundlæggende sige, at jeg finder dette begreb meget problematisk som indfaldsvinkel og tolkningsnøgle til Hegels anerkendelsesanalyse. For det første forekommer det mig at være et *færmoderne* begreb, hvad naturligvis såvel dets platonske proveniens som dets åbenhed for en nietzscheansk genoplivelse af antik aristokratisme utvetydigt bevidner. For det andet synes kamp for *ære* og kamp for *anerkendelse* mig – netop når vi taler om anerkendelse i Hegels forstand – at være to vidt forskellige ting; identificeres de, psykologiseres anerkendelsesdialektikken til et spørgsmål om æstimation, prestige og selvværdsfølelse og begribes ikke som en intersubjektivitetsteoretisk reformulering af det kantiske begreb om universel agtelse for den individuelle autonomi. Men endelig for det tredje synes det mig først og sidst problematisk at basere en Hegel-tolkning på

en ahistorisk antropologi, hvad man jo nødvendigvis må gøre, hvis man *so oder so* betragter det sociale anerkendelsesbegær som en slags antropologisk konstant.

På trods af alle mulige forsikringer om det modsatte, synes det mig grundlæggende at være sådan, Wind tænker. Akkurat deri tænker han ikke virkelig historisk-genetisk om selvet, og akkurat deri forstår han ikke Hegel som et alternativ, men som et supplement til Hobbes. Hans tankeskema synes fundamentalt set at være en slags antropologisk dualisme, ifølge hvilken mennesket fysisk set er anlagt på materiel behovstilfredsstillelse og kamp for selvopholdelse i hobbesianismens forstand, mens det psykisk set er anlagt på kamp for praktisk selvbevidsthed (= selvværd/selvfølelse) i en betydning, som Hegels anerkendelsesanalyse nærmere skulle have ekspliceret. Overordnet er det denne tankegang, der organiserer Winds bog. Mennesket kæmper så at sige for sit 'selv' under to former: for sit fysiske eller materielle selv i selvopholdelseskampens form, for sin selvbevidsthed, sit åndelige eller ideelle selv i anerkendelseskampens form.

Nu handler denne bog jo først og fremmest om det sidste, og for så vidt distancerer Wind sig med Hegel klart fra den rene hobbesianisme. Alligevel er det i selve Hegel-fremstillingen atter og atter Wind om at gøre at pointere, at den fysiske selvopholdelseskamp 'naturligvis' ikke er ophævet eller afskaffet. For så vidt tager hans 'hegelianisme' sig nærmest ud som en slags idealistisk 'overbygning' på en hobbiesiansk basis. Hvad der forbinder de to sfærer er ifølge Wind selve kampmotivet. Lige så vel som der findes kamp om materiel overlevelse og selvopholdelse, findes der kamp om anerkendelse. Hegels analyse af anerkendelsens dialektik er derfor ifølge Wind først og sidst en *konfliktteori*.

Det kan man for så vidt ikke have noget at indvende imod, som kamp og konflikt helt givet er centrale momenter i Hegels analyse af anerkendelsens dialektik. Det kan ikke komme på tale at beskrive Hegel som nogen hurtigt og kælent harmoniserende forsoningstænkner. Om anerkendelsesdialektikken lader sig *reducere* til konfliktteori er imidlertid et andet spørgsmål. Selv hos Winds hjemmelsmand Axel Honneth bliver forsoningstanken – forstået som en symmetrisk udgang på anerkendelsens konflikt – i det mindste stående som normativt orienteringspunkt for en politisk utopi – et udblink, der karakteristisk nok er ganske fraværende i Winds bog.

Et andet træk synes mig at bekræfte mistanken om en vis skævhed i Winds perception. Ret tidligt i bogen (s. 42) bringes et kendt og markant citat fra *Phänomenologie des Geistes*, som også dukker op i flere senere sammenhænge:

Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes.

Wind introducerer denne berømte udtalelse om dødens negativitet som nødvendigt moment i åndens liv med den bemærkning, at "Hvad der i relation til anerkendelsen hedder konflikt, kamp, etc., hedder i Geist-sammenhængen negativiteten, der på engang er noget logisk og noget eksistentielt erfaringsbetinget." Hvad der tiltaler Winds 'Kampfgeist' er just, at slaget om anerkendelsen er *kamp på liv og død*. Spørgsmålet er imidlertid, om Hegels negativitetsbegreb ikke er radikalt underbestemt ved blot at blive jævnført med konflikt, og om det ikke allerede gælder de tidlige skrifers anerkendelsesanalyse. Spørgsmålet er kort sagt, *hvilken* negation eller negativitet,

*hvilket liv og hvilken død*, der her er tale om. Skal kampen for selvbevidsthed virkelig *adskille* sig fra kampen for selvopholdelse, må det vel betyde, at her sættes selvet virkelig *på spil* – i en dobbelt negationsbevægelse, der ikke blot retter sig *udad* imod den andens tilintetgørelse, men også *indad* imod opgivelse af ens eget umiddelbare ‘selv’. Der kæmpes her lige præcis ikke for bevarelse/opretholdelse af et allerede *givet* selv, men for *erhvervelsen* af et nyt (formidlet) selv, der kun fås for den pris, at det gamle (umiddelbare) selv går til grunde. Sådan er ovenstående citat fra *Fænomenologien* at forstå; og sådan er hele Hegels dialektik at forstå. Den er for så vidt fra ende til anden en filosofisk udmøntning af det Jesus-ord, at kun den, der vil miste sit liv, skal vinde sit liv. Wind kan ikke et øjeblik overbevise mig om, at den tanke ikke også skulle være til stede i Hegels Jena-skrifter. Dét siger jeg med så meget desto større sindsro, som det allerede er et centralt motiv i den holderlinske kærlighedstænkning, der i de forud for Jena-tiden liggende Frankfurter-år – ifølge Dieter Henrichs kendte opdagelse – overhovedet satte Hegel i gang.

Jeg skal ikke sige, at Wind intet som helst sted er i nærheden af en tanke som denne. Men den står virkelig ikke centralt i hans forestillinger om anerkendelse. Bogens forsideillustration er for så vidt sigende. På N. A. Abildgaards stregtegning indlader Diogenes sig virkelig ikke i nogen intersubjektiv dialektik med Alexander den Store. Han beder ham gå til side, så anerkendelsens sol kan skinne på hans ensomme og uforandrede jeg.

Jeg kan sammenfatte alt dette sådan, at det forekommer mig, at Hobbes er kommet til at smitte temmelig meget af på Winds Hegel. Selvnegationens moment i anerkendelsesdialektikken falder ud som følge af Winds konsekvent gennemførte kampterminologi. For så vidt forbliver det ved selvopholdelsen – *ikke blot* i fysisk, *men også* i åndelig forstand.

Det sidste kunne man vel også formulere sådan, at ånden i hele denne bog – når alt kommer til alt – snarere er kierkegaardsk end hegelsk. Hvis man ellers kan sige, at også den ensomme ulv Kierkegaard lidenskabeligt kæmper en individets åndelige selvopholdelseskamp imod alle socialitetens og nivelleringsens trusler. Hvortil man rigtignok må føje, at den kierkegaardske lidenskabs helt særegne dialektik er dén, at den – paradokst – kæmper for selvopholdelsen i selvtilintetgørelsens vokabular. Deri står den pudsigt nok Hegel nærmere end Wind.

Dialektiker i Hegels eller – for den sags skyld – Kierkegaards forstand er Wind egentlig aldrig. Det er denne bogs store og mærkværdige problem, at den kæmper for et alternativ til en selvopholdelsens, selvhævdelsens og magtens tænkning, men at den egentlig ikke har noget andet at stille i stedet end *modmagt*. For så vidt forbliver den fangen i en ren magtens dialektik. Det er anlagt fra begyndelsen i selve privilegeringen af kamp- og konfliktsynspunktet, men viser sig mest slående i bogens højst forunderlige teologiske slutkapitel.

I en vanskeligt begribelig kritisk konstellation af positive og negative inspirationer fra Kierkegaard, Villy Sørensen, K. E. Løgstrup og Hegel forsøger Wind her et hypotetisk udkast til en fortolkning af Hegels trinitetsteologi som en “magtdelingens teori”. Selve sprogbrugen synes mig at slå sig selv på munden, hvis den skal repræsentere et alternativ til magttænkning. Den fra Hans Blumenberg hentede term “Gewaltenteilung” afslører jo dog kun alt for tydeligt i lyset af den politiske kontekst, hvorfra den er hentet – den montesquieuske tredeling: lovgivende, udøvende og dømmende magt –, at

fordeling af magt er og bliver fordeling af *magt*. Blumenberg er konsekvent, for så vidt som han metaforisk sætter en ny polyteisme op imod monoteismens absolutisme. Wind er mere uklar, for så vidt som han vil holde sammen på gudsbegrebets enhed uden radikalt at forskrive sig til Hegels åndsteologi.

Det er Winds centrale tese, at "Geist" også er "Leben" (s. 157 og 309). Om det er sandt, afhænger af, hvad man forstår ved 'liv'. "Mein Gegensatz ist Leben und Tod", sagde Grundtvig i en berømt replik til den højrehegelianske teolog Marheineke. I den overraskende tilbagevendende til Løgstrup synes det også at være blevet Winds slutvotum. Står man dér, får man vanskeligheder med enhver form for dialektik – både det ovennævnte dictum fra *Phänomenologie des Geistes* og den kierkegaardske tese, at "enhver Lidenskab vil sin egen Undergang".

Vagn Andersen, lektor, lic.theol.  
 Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

\* \* \* \* \*

Jakob Balling, ed.,

*De unge skal se syner*. Perpetuamartyriet oversat og kommenteret af Jakob Balling, Ulla Morre Bidstrup og Torben Bramming (Bibel og historie, 22), Aarhus Universitetsforlag, Århus 1997, 136 sider, kr. 148.

Titlen på denne bog stammer fra den gammeltestamentlige profet Joel, der taler om, hvad der skal ske i de sidste dage. I beretningen om Helligåndens komme i Apostlenes Gerninger ses denne profeti opfyldt, og her i begyndelsen af skriftet om Perpetuas martyrium får den fornyet aktualitet, når de kristnes martyrier tolkes som tegn på Helligåndens virke i de sidste tider. Hertil kommer, at Perpetua er en ung kvinde med et nyfødt barn, som hun ammer. Hun har en række visioner, der er gengivet i hendes beretning fra fængselsopholdet i dagene, inden hun sammen med andre kristne kastes for de vilde dyr i arenaen i Karthago. Der er altså flere gode grunde til, at bogen har fået denne titel.

Bogen er blevet til på baggrund af en universitetsøvelse, hvor professor, Jakob Balling sammen med nogle studerende har arbejdet med denne spændende oldkirkelige tekst. Den latinske tekst er glimrende oversat, sproget flyder let, og så er der den fordel, at den latinske tekst er trykt parallelt med den danske oversættelse. Men ikke nok med det: Foruden nyttige fodnoter indeholder bogen en række perspektiverende og inspirerende kapitler om tekstens historiske og teologiske baggrund samt overvejelser om tekstens betydning og dens virkningshistorie.

Selve teksten består af tre forskellige dele, først og fremmest en beretning om katekumenen Perpetuas fængselsophold og visioner, angiveligt skrevet af hende selv, endvidere en lignende beretning af hendes lærer og medfange Satorius, der ligeledes gengiver en vision. Omkring disse to beretninger er der så en "rammeberetning" om martyrerens sidste dage, skrevet af en anonym person, som også har affattet en prolog og epilóg, der indeholder en teologisk tolkning af begivenhederne.

Forfatteren bag indramningen af martyrenes beretninger kan være Tertullian, der netop virkede i Karthago på denne tid (omkring år 200 e.Kr.), men det er ikke sikkert. Afgørende er dette spørgsmål heller ikke. Væsentligere er det at få afklaret, om der med Perpetuas og Saturus' beretninger er tale om egne optegnelser eller fiktion. Her skriver udgiverne: "Tekstens oplysningsværdi for martyrhistorien og for oldkristen 'mentalitetshistorie' står og falder ikke med svaret på ægthedsspørgsmålet. Men værdien forøges rigtignok ganske betydeligt, hvis – især – den kvindeerfaring, Perpetuas 'dagbog' vil lade komme til orde, virkelig er formuleret af martyren selv." (s. 55). Udgiverne argumenterer fornuftigt og forsigtigt for ægtheden, et træk der i det hele taget gør sig gældende i denne udgivelse, der er præget af forsigtig stillingtagen til de problemer, teksten rejser.

Det gælder således også det spændende spørgsmål om tekstens forhold til den montanistiske bevægelse, til hvilken bl.a. Tertullian sluttede sig. For med prologens fremhævelse af, at "de senere ting bør regnes for større, så sandt de i højere grad er sidste ting" og med omtalen af "nye syner" og "nye profetier" er det oplagt at overveje, om ikke montanismen med dens nærforventning og opfordring til at tage martyriet på sig på en eller anden måde har påvirket skriftet. Forsigtigt konkluderes, at det ikke er "uden interesse, at der ikke findes nogen polemisk brod *mod* montanismen i tekstens ydre ramme!" (s. 93).

Vi kommer grundigt omkring tekstens problemer, og navnlig gennemgangen af martyrbegrebet er solidt, omend det afsluttende afsnit om martyrlitteratur havde fortjent mere plads, når man tager i betragtning, at den bagvedliggende interesse i bogen som helhed samler sig om martyrberetningerne som litteratur og mentalitetshistoriske dokumenter. Det ses i hvert fald tydeligt i kapitlet om tekstens mening, der på udmærket måde får peget på visionernes betydning som forbindelsesled mellem den synlige erfaringsverden og den hinsidige verden. Her får vi indblik i et bevidsthedsliv, der gør den oldkirkelige forfølgelseshistorie nærværende, både teologisk og menneskeligt. Så gør det ikke så meget, at de traditionelle spørgsmål om kristenforfølgelser i oldkirken har fået en mindre plads og er knapt så præcist behandlet. Det er i hvert fald en dygtig og inspirerende bog, der med en tiltrængt anderledes tilgang til et centralt oldkirkeligt tema er svær at lægge fra sig.

*Niels Willert, dr.theol.  
Rørvig Kirkevej 6, 4581 Rørvig*

\* \* \* \* \*

Martin Schwarz Lausten,  
*Kirkehistorie. Grundtræk af Vestens kirkehistorie fra begyndelsen til nutiden,*  
Forlaget Anis, Frederiksberg 1997,  
303 sider, ill., kr. 298.

Alle studerende og undervisere kender til værdien af gode lærebøger. Arbejdet med stoffet og kildeskrifter lettes og beriges af en kompetent og pædagogisk lærerbogsforfatter, der behersker den svære kunst at indføre og sammenfatte uden at gå på



kompromis med sin faglige indsigt. Uden faglighed ingen pædagogik, og derfor må lærebøger skrives af fagfolkene selv. Professor Martin Schwarz Laustens nye bog om kristendommens historie præsenterer sig på bagsideteksten dog ikke udelukkende som en lærebog til "seminarie- og universitetsstuderende", men også som rettet til "de mange, som i dag interesserer sig for kristendommens og kirkens historie." Der kan dog ikke herske tvivl om, at lærebogsaspektet er centralt i bogens konception og disposition. Derfor vælger jeg i vurderingen og anmeldelsen at bygge på erfaringerne med den i en undervisningssammenhæng: grundfagsforløbet i kristendommens historie på religionsvidenskabsstudiet ved Aarhus Universitet.

Universitetsstudier er som bekendt underlagt pensumbegrænsninger. Det må lærebøger tage hensyn til, og Laustens bog er i omfang fint tilpasset religionsvidenskabsstudiet, mens den utvivlsomt er for begrænset til teologistudiet. Vi har for år tilbage afskaffet Hal Kochs udbredte, men også for kortfattede og efterhånden forældede *Kirkens historie fra aposteltid til atomtid* (1963). Som lærebog har det vist sig vanskeligt at benytte Jakob Ballings fine *Kristendommen* (1986), der med sit store ånds- og idehistoriske overblik samt tankevækkende disposition og periodisering snarere egner sig til videre studier efter en grundlæggende indføring. Den indføring tilvejebringer Laustens nye kirkehistorie, der således er særdeles velkommen.

Skildringen af kristendommens historie og samspillet mellem det kristne budskab, kirken og det omgivende samfund beskrives af Lausten traditionelt – traditionelt i den bedste forstand. Fra Jesu forkyndelse og urmenighedens bekendelse følges kristendommens udfoldelse gennem oldkirken og middelalderen frem til reformationen og nyere og nyeste tid. De protestantiske kirkers udvikling skildres parallelt med den romersk-katolske kirkes historie efter et kronologisk dispositionsprincip, og vi føres helt frem til de seneste tendenser. Som sådan lever bogen op til forventningerne til en afbalanceret og informativ indføring og indfrier de faglige krav, religionsvidenskabsstudiet stiller til de studerende.

Man kan derimod sætte spørgsmålstegn ved den geografiske afgrænsning, som i titlen fremstår som "Vesten". Det indebærer den almindelige udgrænsning af Nord- og Sydamerika, Asien og Afrika samt Danmarks og Nordens kirkehistorie, der må studeres i andre værker (fx Schwarz Laustens egen *Danmarks kirkehistorie*, 1983). Det er derimod mere tvivlsomt, om man i længden kan forsvare at opretholde en udgrænsning af det østlige Europa. I forordet nævner forfatteren, at den ortodokse kristendom kun behandles i oversigtsform, men virkeligheden er snarere, at også hele den katolske del af det østlige Europa forbigås i næsten total tavshed. Derfor hører vi uhyre lidt om udviklingen i lande som Polen, Tjekkiet, Kroatien og Ungarn, mens Frankrig, England og Irland får hele underkapitler. Det skyldes, at Lausten grundlæggende tager sit udgangspunkt i en verden før Murens fald, og derfor har vi ikke fået en Europas kirkehistorie, men – sat på spidsen – en EUs kirkehistorie. Med unionsudvidelserne mod øst i de kommende år vil det snart vise sig at være en uheldig disposition.

I undervisningen i kristendommens historie benyttes et samspil mellem læsning af primærkilder og lærebogslitteratur m.v. Hertil er Laustens bog meget velegnet. Det er let og hurtigt via indholdsfortegnelse og de fyldige registre at finde frem til de enkelte kilder og deres kontekst. Det fungerer fuldt tilfredsstillende. Så sker det ofte, at både underviseren og de studerende kunne ønske sig at få mere at vide, men det kan dårligt lastes forfatteren, når man tager genren og de stramme omfangsbegrænsninger i

betragtning. Her må henvises til den mere specialiserede litteratur. Mindre tilfredsstillende er tekstens store antal navne. Det udgør en klar vanskelighed for de studerende, at Lausten så ofte vælger at lade sin tekst bygge op omkring korte referater af personers ideer eller synspunkter. Skal man så kunne huske navnene, ideerne eller begge dele? Ja, af og til skal man huske begge dele, men ofte er hovedlinierne, bevægelserne og udviklingerne dog vigtigere. Her kunne man have ønsket sig, at forfatteren havde hjulpet de studerende med at skelne mellem væsentligt og mindre væsentligt. Det hedder i forordet, at der "kun kan blive tale om en kortfattet gennemgang af nogle af de betydningsfulde personer", men det er blevet til for mange. Et indledende afsnit om oplysningstiden rummer således på to sider ikke mindre end seksten navne (s. 206-208). Flere underkapitler minder om en komprimeret udgave af et større værk, men der må hellere udelades end forsøges på at få det hele med i en for-tættet form.

Bogen er ikke en lærebog efter den nyere anglo-amerikanske model med opsamlende spørgsmål efter hvert kapitel og evt. forslag til videre arbejde med stoffet via problemstillinger, der rejses af forfatteren. Denne fremgangsmåde er en dansk lærebogstradition fremmed, men det er et spørgsmål, om ikke lærebogsforfattere kan have fordel af at benytte sig af den i den indledende fase af deres arbejde. Det kræver, at man opstiller de spørgsmål og emner, man ønsker skal kunne besvares og kendes efter endt læsning af kapitlet. Derpå skrives kapitlet med dette fokus for øje. Det kunne måske have afhjulpet en erfaring med Laustens bog, der blev nævnt af flere studerende: Hvad er faktisk vigtigt, hvad er hovedlinien her?

Disse bemærkninger fra konkrete erfaringer med brug af bogen som lærebog skal dog ikke overskygge, at *Kirkehistorie. Grundtræk af Vestens kirkehistorie fra begyndelsen til nutiden* er et fremskridt for undervisningen i kristendommens historie. Her lægges grunden for videre studier.

*Carsten Riis, lektor, mag.art. et cand.mag.  
Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

Geert Hallböck, Hans Jørgen Lundager Jensen og Bertil Wiberg, eds.,  
*Gads Bibel Leksikon*,  
Gads Forlag, København 1998,  
to bind, 960 sider, kr. 1275.

Lad os begynde med fremtoningspræget. Forgængeren fra tresserne var iøjnefaldende, to mægtige bind med guldsnit, tydelig nok konciperet mere til pryd for dagligstuen end som et handy brugsredskab til arbejdsværelset. Efterfølgeren fremtræder i nøgtern indbinding. De to nye bind glider ind i reolen på linie med almindelige profane bøger. Det er ikke blot forskningen, der er gået andre veje siden tresserne. Der er kommet helt andre læsere.

I tresserne måtte et bibelleksikon, hvis salget ikke skulle blive minimalt, finde sine kernelæsere i landets mange bibelkredse. Her mødtes man på skift i hinandens

dagligstuer. Man ejede ikke mange bøger; men til en pæn stues møblement hørte der en reol med smukt indbundne bøger. Gads to prægtige bind passede fint her.

De færreste af bibelkredsens deltagerne havde nogen teoretisk uddannelse og da slet ikke i fag, der kunne sættes i relation til bibellæsning. Der var tale om lægmænd i egentlig forstand. De var uskoledede, fortrolige med deres erhverv, men uden større almenviden. Boglærde var de på ingen måde; men de var flittige bibellæsere. Deres holdning til Bibelen havde fra barnsben været dyb ærbødighed. Men der var mange steder i den hellige skrift, hvor man som menig læser kørte uhjælpelig fast. Gads første bibelleksikon kom da som sendt fra himlen. Det blev gaven til de runde fødselsdage. Når gæsterne var gået, åbnede man det første af de tunge bind og gav sig til at læse snart den ene, snart den anden artikel. Ja, nogle læste simpelthen fra en kant af. Vi kan i dag dårligt forestille os den videnshunger, der kunne gribe intelligente mennesker, som havde måttet nøjes med en nødtørftig skoleuddannelse.

Det var imidlertid ikke uproblematisk at blive klogere på denne måde. Viden udvider ens horisont. Det er berigende. Men viden kan også sprænge horisonten, og det er smerteligt. Universitetsteologerne delagtiggjorde leksikonets læsere i de videnskabelige resultater, i følge hvilke de bibelske skrifter ikke altid var, hvad de gav sig ud for at være. I samme nu man bestemmer sig for at behandle en tekst som en historisk kilde, leverer historievidenskaben selv de overordnede principper. Teksten reduceres til materiale for forskningen. Den mister sin egenværdi. Langsomt dukker der så en anden historie frem end bibelhistorien, og det bliver så spørgsmålet, hvor meget denne nye historie er værd.

“Ny Testamente er det eneste skrift, der ikke lader sig læse som historisk dokument”, hævdede Sløk i en prædiken fra fyrrerne. Men ingen dokumenter har man underkastet en så tilbundsående kildekritisk undersøgelse som netop de nytestamentlige skrifter. Alligevel havde Sløk ret. Georg Klein fortæller i *Den sjunde djävulen* om en diskussion i Jerusalem mellem en liberal jødisk forfatter og en lige så liberal kristen teolog. Man drøftede, hvilke trossætninger man eventuelt kunne give afkald på for at komme hinanden i møde. Ville de kristne f.eks. kunne gå med til, at Jesus ikke var guddommelig, og ville jøderne kunne give afkald på tanken om at være det udvalgte folk? Man var således straks i begyndelsen stødt på det indskutable. Her kunne der ingen indrømmelser gøres, uden at begge religioner mistede deres identitet. Men nu er det netop opfattelsen af jøderne som det udvalgte folk og af Jesus som guddommelig, der må suspenderes, før Bibelen kan behandles som en samling historiske kildeskrifter. Lad os konsultere både det gamle og det ny leksikon angående Jesus selv og se, hvordan problemet tager sig ud der. Hejne Simonsen fik i tresserudgaven betroet den vanskelige opgave at forfatte artiklen om Jesus. Han disponerede den i fire afsnit. Først handler det om Jesu liv-forskningen, så om kilderne, dernæst om kronologien og først derpå efter hele ni lange spalter kommer der syv spalter om “Hovedlinier i Jesu liv.” Indledningen til sagen fylder ikke så lidt mere end sagen selv.

Det er ellers ikke en dårlig idé at begynde med en redegørelse for Jesu-liv-forskningen. Jesu guddommelighed var ikke blot en anstødssten for oplysningstidens kristendomsfjendske filosoffer. Den voldte også det nittende århundredes liberale teologer kvaler. Derfor deltog de ivrigt i arbejdet på at finde frem til ‘den historiske Jesus’. I dette århundrede blev det mere og mere klart, at forsøget på at skrive en Jesusbiografi på historievidenskabens betingelser ikke lod sig gøre på grund af kildemateria-

lets særlige karakter. Man kunne ikke ved at gå bag om de første menigheders kristusforkyndelse rekonstruere Jesu historiske livsforløb. Derfor tales der i artiklen kun om "hovedlinier".

I halvfemserudgaven har Jesu-liv-forskningen fået et særskilt artikel. Geert Hallbäck's Jesus-artikel indledes sådan: "Troen på, at personen Jesus af Nazaret har bragt Guds endelige frelse til menneskene, er den grundlæggende forudsætning bag alle de nt.skrifter, ja bag enhver form for kristendom. Samtidig med, at han dermed får en guddommelig karakter, fastholder NT imidlertid, at han levede et jordisk liv underlagt den menneskelige tilværelses vilkår." Så er det sagt. Det biografiske afsnit har nu uden videre overskriften "Jesu livsforløb". Først derefter kommer der et stykke om "De historiske problemer". De fylder til gengæld mere end selve livsforløbet.

Enhver skildring af Jesus vil i dag være afhængig af de resultater, den historisk-kritiske metode i alle dens varianter har opnået. Men metoden bestemmer ikke mere enerådende det grundlæggende synspunkt. Det forudsættes ikke længere, at vil man overhovedet forstå, hvem Jesus var, må man gå historisk til værks og se på hans rent menneskelige forudsætninger i datiden. Troen på Jesus-Kristus er udgangspunktet. Først på baggrund af den kristne tro har det interesse at beskæftige sig med mennesket Jesus, og her har historieforskningen virkelig bidraget med meget, der kaster lys over hans livsskæbne.

I halvfemserne har ordet videnskab ikke den samme klang som det havde i tresserne. Dengang var det troen, der var genstand for udbredt skepsis. Nu er det videnskaberne, både de eksakte og de humane, der er kommet i forsvarsposition. Når jeg i tresserne gennemgik evangelierne i gymnasiet, kunne jeg kun påregne almindelig interesse ved at gøre beretningerne til et stykke oldtidshistorie. Jeg måtte tegne et ganske andet Jesusbillede end det, eleverne havde med fra religionsundervisningen i folkeskolen og fra konfirmandforberedelsen. Jesus havde i den traditionelle fremstilling fået et så uvirkeligt præg, at han forekom mange elever at være et rent fantasiprodukt. Jeg kunne ikke komme nogen vegne, med mindre jeg fik plantet Jesus solidt i den virkelighed, der lod sig beskrive både historisk, sociologisk og psykologisk. I dag stiller sagen sig anderledes. Det er troens mysterium, der fascinerer. Hvad kan det være, der fik Jesu disciple til at forstå denne fallerede profets henrettelse som en frelsesbegivenhed?

Artiklen "tro" byder på overraskelser. Her gav i den forrige udgave Jakob Grønnebæk en gennemgang af de steder i Det Gamle Testamente, det kommer an på. Han nøjedes imidlertid med en nærmest stikordsagtig gennemgang. De vigtige steder forudsattes bekendte, og det var de sandelig da også for hans kernelæsere. Hvad det vil sige at tro, behøvede ikke en uddybende redegørelse. Men det er lige, hvad den nye udgave går i gang med. Jesper Høgenhaven, der åbenbart som sognepræst ved, hvor skoene trykker, leverer en i højeste grad læselig og instruktiv tekstgennemgang af nøgleteksterne. Intet forudsættes bekendt. Jeg kan ikke lade være med at citere indledningen til hver af de to artikler. Grønnebæk begynder således: "Tro som udtryk for det enkelte menneskes grundholdning over for Gud spiller ikke den afgørende rolle i Gl.Test. som det gør i Ny Test." Når man begynder sådan, har man et billede af sin læser som nogenlunde bibelkyndig. Man kan straks gå ind i stoffet. Jesper Høgenhavens begyndelse lyder således: "Tro er i GT først og fremmest tillid til Gud, baseret på erkendelsen af hans ubrydelige trofasthed og uindskrænkede magt." Nye bibellæsere kan begynde her. Og

det er vel mennesker, der nu for første gang skal til at sætte sig ind i, hvad Bibelen egentlig er for en bog.

Det er påfaldende, hvor stor interessen for kristendommen er blevet i de sidste år. Det er, som om spørgelysten er vokset ligefremt proportionalt med uvidenheden. Endnu en gang kommer bibelleksikonet svært tilpas. De nye læseseres baggrund er blevet en ganske anden end de gamle kernelæseseres. Typisk vil de have en gymnasial uddannelse bag sig. Mange har fået en videregående teoretisk skoling. Men når det gælder elementær indlæring i en religiøs tradition, står de på bar bund.

På mange måder er deres situation derfor den modsatte af tressernes fromme bibellæseseres. I dag er det den primære religiøse socialisation, man mangler. Det er ikke så meget faktuel viden, der er sagen. Det man håber på er indføring i selve det åndelige univers, der er Bibelens. Det er indsigt mere end informationer, man trænger til, og her er man bedre hjulpet med den nye udformning af bibelleksikonet.

Hermed være ikke sagt, at det nye leksikon ikke samtidig er en videreførelse af det gamle. Vi er stadig i den gode encyklopædiske tradition, og ingen tænker i dag på at ignorere den historisk-kritiske metodes resultater. De skal naturligvis med. Men der er benyttet en række andre tilgange, der nok skal vise sig mere frugtbare for en nutidig læserkreds.

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

\* \* \* \* \*

Niels Willert,  
*Den korsfæstede konge. Kristologi og discipelbillede i  
Markusevangeliets passionsfortælling*, bd. 1-2,  
Aarhus Universitetsforlag, Aarhus 1997,  
574 sider, kr. 298.

I april 1997 blev det foreliggende arbejde offentliggjort, og den 30. maj samme år blev det ved Det Teologiske Fakultet i Aarhus – ikke uden ære – forsvaret for den teologiske doktorgrad.

Niels Willert er sognepræst i Rørvig på Sjælland. Han har undervist og forsket i faget Ny Testamente ved de teologiske fakulteter i både Aarhus og København. Ud over disputatsen har han bl.a. skrevet et stort arbejde om Pilatus, *Pilatus-billedet i den antike jødedom og kristendom* (1989), som indbragte ham den teologiske licentiatgrad, og en værdifuld kommenteret oversættelse af Tertullians apologi, *Tertullians forsvarsskrift for de kristne. Oversættelse med indledning og noter af N.W.* (1990).

*Den korsfæstede konge* er et "redaktionshistorisk" arbejde. Det vil sige, at analysen først og fremmest drejer sig om evangelistens "redaktion" af det traditionsmateriale – skriftligt og/eller mundtligt – som forelå for ham, da han tog fat på sit arbejde. Værket hører således til i Den Redaktionshistoriske Skole, som blev lanceret midt i 1950'erne med Hans Conzelmanns dissertation, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (1954), og Willi Marxens dissertation, *Der Evangelist Markus. Studien Zur*

*Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (1956). Med disse værker blev vægten i evangelieanalysen flyttet fra den foregående Formhistoriske Skoles interesse for "traditionernes" isolerede enkeltperikoper før affattelsen af evangelierne til evangeliernes helheder og de synspunkter, der kan siges at have ledet evangelisternes "redaktionelle" arbejde med traditionsstoffet. Med Den Redaktionshistoriske Skole blev det muligt og almindeligt at tale om de enkelte evangelisters synspunkter og "teologi" (jf. titlen på Conzelmanns værk). En af årsagerne til dette nybrud var, at det i de formhistoriske undersøgelser havde vist sig, at det for en nogenlunde sikker afgrænsning af de traditionelle perikoper var en forudsætning, at der måtte udarbejdes hypoteser om evangelisternes litterære og teologiske præferencer. Omvendt gælder det også, at den redaktionshistoriske analyse må forudsætte velbegrundede hypoteser om afgrænsningen af traditionsstoffet.

Willerts arbejde placerer sig i denne Redaktionshistoriske Skole. Hans interesse gælder ikke traditionsstoffet før Markusevangeliet og endnu mindre den historiske Jesus. Den gælder det foreliggende Markusevangelium, mere præcist dette evangeliums passionsfortælling, kap. 14-16. Willert er dog heller ikke - "narrativt" - ude efter denne fortælling som en "litterær" fortælling, således som Ole Davidsen er det i sin disputats fra 1993, *The Narrative Jesus. A Semiotic Reading of Mark's Gospel*. Willert er interesseret i den markinske passionsberetnings billeder af kristologien og af disciplene. Det er ikke overraskende, at Willert kan bestemme denne kristologi som "lidende": Jesus er "den korsfæstede konge"; han er konge, dog ikke på ordinær vis, men netop som den, der led og blev korsfæstet.

Bogen er bygget op i fire hovedafsnit, en litterær, en kontekstuel, en teologisk og en historisk analyse.

I den litterære analyse gennemgås Mark 14-16 minutiøst med hovedvægt på traditions-, redaktions- og kompositionskritik. I den kontekstuelle analyse undersøges "den litterære og teologiske baggrund ("kontekst"), der kan tænkes at have haft betydning for udformningen af Markus' passionsfortælling" (s. 19). Her undersøges bl.a. de paulinske tekster om Jesu lidelse og spørgsmålet om eksistensen af en førmarkiansk passionsberetning. Den teologiske analyse beskæftiger sig med "kristologien og disciplbilledet i passionsfortællingen" (s. 20-21). Den historiske analyse gælder endelig den historiske situation, som Markusevangeliet kan formodes at være blevet til i.

Arbejdets resultater kan opgøres som følger:

1) Willerts redaktionshistoriske hypotese om, at evangelisten har sat et betydeligt præg på traditionsstoffet, bekræftes. Undersøgelsen viser, at traditionsstoffet i Mark. er forholdsvis spinkelt, og at der ikke bag ved Mark 14-16 kan spores en førmarkinsk passionsberetning. Evangelisten Markus (som i øvrigt ikke kan identificeres) har som den første skabt den sammenhængende fortælling i Mark 14-16 og dermed selve genren "passionsberetning" (s. 516).

2) Baggrunden for denne nydannelse er, "at evangeliet er skrevet i en tid, hvor de kristne befinder sig i konflikt med jødedommen og er udsat for forfølgelser fra især jødisk side" (s. 516, jf. s. 521). Dermed anes et milieu, der minder om det, der kendes fra de paulinske breve, "og det peger i retning af, at Markus kan have hørt hjemme i det samme milieu som Paulus og måske tidsmæssigt heller ikke optræder så længe efter ham" (s. 521). Mere præcist antages evangelisten at komme fra Syrien, hvorfra han -

ligesom Peter og Paulus – menes at være rejst til Rom, hvor han i begyndelsen af 60'erne, affattede sit evangelium” (s. 522).

3) Disciplene fremstilles i Mark 14-16 med et “parænetisk” sigte, dvs. evangelisten fremstiller disciplene som positive og negative forbilleder for de kristne på hans egen tid, som han skriver sit evangelium for. Dette billede skal vise, “at kristenlivet er et liv i efterfølgelse af den korsfæstede og med afkald på rigdom og magt” (s. 520). Disciplene tegnes derimod ikke som repræsentanter for en falsk kristologi, således som det ofte er blevet antaget i den tidligere forskning.

Willerts disputats indskriver sig i den betydelige danske tradition for undersøgelser af Markusevangeliet, der spænder fra Poul Diderichsens disputats, *Den markianske skilsmisseperikope. Dens genesis og historiske placering* (1962), og kommentar, *Markusevangeliet. De ældste kendte fortællinger om Jesus fra Nazaret* (1970); Hejne Simonsens disputats, *Traditionssammenhæng og forkyndelsessigte i Markusevangeliets fortællestof* (1966); Geert Hallbäck's bog, *Strukturalisme og eksegesi. Modelanalyser af Markus 5,21-43* (1983), samt Aage Pilgaard's licentiatafhandling, *Jesus som undergører i Markusevangeliet. Undertraditionens betydning for Markusevangeliets kristologi* (1983), og kommentar, *Kommentar til Markusevangeliet* (1988).

Willerts bog er et stort, grundigt og velskrevet arbejde. Tekstanalyserne er omhyggelige, forsigtige og åbne. Referater og kritik af andre forskere er rimelige og skarpe. Der er meget få trykfejl.

Værket er veldisponeret, om end den valgte opbygning medfører lovlig mange gentagelser. Men de er svære at undgå i ethvert større arbejde, uanset hvordan man disponerer det.

Willerts metode har ligeledes meget for sig. Det må anerkendes som rigtigt, at passionsberetningen analyseres i lyset af hele evangeliet såvel som på baggrund af andre passionstekster i NT og i den jødiske (s. 328-362) og græsk-romerske omverden (s. 362-383). Analysernes rækkefølge forekommer ligeledes overbevisende, selv om man studser over den egenartede anvendelse af ordet “kontekstuel”, og selv om man kunne overveje at behandle “teologi” og “kontekst” i den omvendte rækkefølge.

Man kommer dog ikke uden om en vis skuffelse over det omfattende arbejdes lidet overraskende resultater. Vi rører her ved et stort problem i den nytestamentlige forskning. Denne disciplin har som sin primære genstand en af de mindst omfattende tekstsamlinger i verdenslitteraturen, mens den i udøvertal vel tæller den største skare forskere i nogen disciplin, i alt fald blandt antik-disciplinerne. Man har svært ved at forstå, at det er muligt at blive med at skrive noget nyt om disse få og små skrifter. På den baggrund bør man ikke undre sig over, at der ikke kommer mange overraskende nye resultater frem med en nytestamentlig disputats.

Mange af Willerts analyser og resultater kalder på en kritisk drøftelse. Fx forudsætter forfatteren uden videre argumentation den på vore danske breddegrader så mærkværdigt ukritisk dyrkede tokildehypotese (fx s. 69 note 125 og s. 79 note 146). Hvordan er det muligt i en tid, hvor det synoptiske spørgsmål internationalt står helt åbent og diskuteres som aldrig før?

Et sted begrundes Willert sin antagelse af, at Pilatus' domsafsigelse er historisk, med en henvisning til Josefus: *Antiquitates Judaicae*, 18,63-64 (s. 172 note 365). Hvordan kan Willert undlade at nævne, at mange forskere anser denne Josefus-tekst for

helt eller delvis at være en sekundær interpolation (jf. min artikel herom i *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 44, 1981, 99-135)?

Willert tolker Mark 14,25 som redaktionel (s. 68-71). Vi får dog intet at vide om, hvad redaktoren har forestillet sig ved, at Jesus "ikke mere skal drikke af vinplantens frugt før den dag, da han drikker den som ny i Guds rige". Forestiller Willert sig, at evangelisten her tænker på nadveren?

Niels Willert søger at begrunde en usædvanlig tidlig datering af Markusevangeliet til "tidsrummet 50-60'erne, nærmere bestemt til i begyndelsen af 60'erne" (s. 474-496). Argumentationen herfor består for det første i at problematisere de tekster (fx Mark 11,15-17; 13,2b og 12,9), som andre forskere mener forudsætter templets fald i 70 (s. 474-481). For det andet henviser forfatteren til, at Mark 14-16 er præget af den samme type konflikt mellem kristne og jøder, som vi finder hos Paulus og i Apostlenes Gerninger (s. 488-496). Hertil kan siges, at det første argumentationsforsøg ikke har overbevist mig og næppe overbeviser mange andre, mens det sidste er alt for vagt og generelt til at kunne bære. Willerts tidlige datering forekommer mig således at være utilstrækkeligt funderet.

Forfatteren taler i forbindelse med Tacitus' beretning i *Annales* 15,44 om "forfølgelsen af kristne i Rom under kejser Nero" (s. 470-471). Det berettiger teksten ikke til, da den taler om, at Nero - i et forsøg på at aflede folks mistanke om, at han selv skulle være skyld i Roms brand i året 64 - kastede skylden over på de almindeligt forhadte kristne og derfor lod dem straffe så grusomt. De kristne blev altså gjort til syndebukke, og de blev ikke "forfulgt" for deres religions skyld.

Denne sag er ingen ligegyldig detalje, eftersom den indgår i Willerts egen afslutning på sin bog:

Er Markusevangeliets affattet i Rom i begyndelsen af 60'erne, da forstår man også, hvordan det kunne gå til, at de kristne med budskabet om den korsfæstede konge kort tid efter blev konfronteret med forfølgelser fra den romerske kejsermagts side (s. 522).

Jeg forstår ikke rigtigt logikken i dette ræsonnement. Skulle Markusevangeliets særlige kristologi kunne gøre det lettere at forstå, at de kristne blev genstand for romersk efterstræbelse? Skulle denne kristologi være specielt politisk anstødelig?

En sidste kritisk bemærkning. Jeg har under læsningen af Willerts disputats undret mig mere og mere over, at han ikke har inddraget Carsten Breengaards bog, *Kristenforfølgelser og Kristendom. Fra sekt til statskirke* (1992), eftersom denne bog i grundsyn er så nært beslægtet med hans eget. Breengaards hovedtese er den, at evangelierne afspejler en forfølgelsessituation, og at de dermed bliver kilder til romerske forfølgelser, som vi ellers intet kender til på dette tidspunkt.

Eftersom flere af Willerts centrale konklusioner (evangeliets geografiske placering, datering og spørgsmålet om en romersk forfølgelse i Rom i 64) er forkerte eller meget svagt begrundet, kan man som læser virkelig føle sig fristet til at opgive de næsten uløselige historiske spørgsmål for i stedet at vende sig til de litterære (jf. Ole Davidsen 1993).

*Per Bilde, lektor, dr.theol.*

*Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*



Sigfred Pedersen,  
*Paulus som brevskriver. Med forskningshistoriske refleksioner,*  
 Forlaget Anis, Frederiksberg 1997,  
 373 sider, 350 kr.

Sigfred Pedersen har i mange år været lektor i nytestamentlig eksegesis ved Institut for Gammel og Ny Testamente, Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet. Han har en betydelig produktion bag sig, især har han gjort sig bemærket som udgiver af en lang række nytestamentlige og teologiske antologier. Hovedvægten i hans eksegetiske arbejder ligger på Paulus og Jesu lignelser.

Også det foreliggende værk er en art antologi, idet der ikke er tale om en egentlig monografisk fremstilling af de særlige - stilistiske og indholdsmæssige - træk, der er karakteristiske for Paulus som brevskriver sammenlignet med andre, kristne, jødiske og ikke-jødiske, brevskrivere i hellenistisk-romersk tid. Bogen er sammensat af fire selvstændige afhandlinger, af hvilke egentlig kun de to sidste handler om Paulus:

I Kanonspørgsmålet - historisk-teologisk (s. 19-77).

II Den historisk-teologiske eksegesis (s. 79-141).

III Epistolografi og teologi hos Paulus (s. 143-259).

IV Retorik og teologi hos Paulus. Galaterbrevet (s. 261-338).

Dertil følger sig et forord (s. 7-9), en fælles "introduktion" (s. 15-17) og en samlet "sammenfatning" (s. 339-346) samt et stedregister og en forfatterfortegnelse.

I forordet fremhæves det, at bogens indhold "bevidst koncentrerer sig om det teologiske indhold af de nytestamentlige tekster" (s. 8). Det sker på baggrund af en kritisk vurdering af den aktuelle nytestamentlige forskning, som hævdes at være ensidigt historisk og religionshistorisk orienteret. Dette siges at ske på bekostning af en "egentlig nutidig interesse i mere eksistentiel forstand" (s. 7): "Resultatet bliver, at det nytestamentlige budskab synes at stå i overhængende fare for at blive opløst i enkeltstående fragmenter eller at fortabe sig uhjælpeligt i det historiske" (s. 7). Heroverfor ønsker forfatteren at sammenholde en historisk og en teologisk interesse. Forordet indledes således med en programerklæring, der betoner, at bogens fire afhandlinger er: "...båret af et stærkt ønske om at nå frem til nogle bærende hovedelementer i forståelsen af de nytestamentlige tekster som teologiske kilder til den historiske sandhed om den ældste kristendom" (s. 7).

I introduktionen gøres der rede for bindets fire afhandlinger, af hvilke den første i sin substans har været offentliggjort tidligere (1976, tysk 1977). Det oplyses videre, at det foreliggende bind "er det første af en sammenhængende udgivelse", hvorfor det har karakter af "prolegomena" til de følgende bind (s. 15). Som antydning i forordet skal bindets fire afhandlinger demonstrere "en historisk-teologisk eksegesis". Denne siges at bygge på en voksende forståelse hos forfatteren for,

at nerven i den urkirkelige teologi er en fundamentalt ny tilgang til den bibelske (=gammeltestamentlige) overlevering. I koncentreret form drejer det sig om at læse den bibelske overlevering "forfra", d.v.s. med skabelsestraditionen, i første række 1. Mos. 1-3, som den primære bibelteologiske baggrund for den urkirkelige skriffortællelse, kristologi og ekklesiologi (s. 16).

Dertil kommer, at forfatteren under sit arbejde er blevet overrasket over, "hvor frugtbart samspillet mellem det dobbelte kærlighedsbud og den urkristne triade [tro, håb og kærlighed, P.B.] synes at være for en analyse og tolkning af Galaterbrevet i dets helhed" (afh. IV). Sigfred Pedersen udtrykker samtidig et håb om "efterhånden at kunne vise, at dette samspil udgør den strukturbærende faktor bag de nytestamentlige skrifter i almindelighed" (s. 16-17).

Den første afhandling om kanonspørgsmålet har som baggrund og forudsætning den kritiske nytestamentlige forsknings påvisning af NTs "pluralisme" og dermed af den nytestamentlige kanons tilfældige og således vilkårlige afgrænsning (s. 20). Heroverfor vil forfatteren søge at vise, at de kanoniske skrifter alle er båret af "en konkret kanonisk kamp for at fastholde den sande apostolske tradition" (s. 26, jf. s. 29). Kanonbegrebet er teologisk nødvendigt, og da det ikke kan begrundes i "ydre" kriterier, må det begrundes "kvalitativt": "I den nytestamentlige sammenhæng repræsenterer den historiske Jesus Kristus i egentligste forstand dette kriterium" (s. 32, jf. s. 122). Dette udfoldes senere således:

Dermed rummer dette afsnit [Gal 1,6-9] en særdeles markant præcisering af, at en kanonisk status i sidste instans er et spørgsmål om den teologisk-eksistentielle troværdighed i relation til Jesu Kristi gerning som den historiske manifestation af Guds væsen og vilje i forhold til mennesket ... (s. 47).

På samme måde definerer Sigfred Pedersen termen "apostolsk" i "forhold til den pågældende traditions saglige indhold i relation til Jesus Kristus" (s. 48). Afhandlingen sammenfattes da også på denne måde: "Man skulle herudfra (jf. s. 46) kunne definere den kristne kanon ved Jesu Kristi liv og død som en historisk realisering af Guds evige kærlighed ..." (s. 75).

Over for den historisk-kritiske forsknings påvisning af det tilfældige og vilkårlige i det traditionelle kristne kanonbegreb hævder Sigfred Pedersen således et kvalitativt teologisk kanonbegreb, der består af hans egen (teologiske) tolkning af Jesus. De skrifter er kanoniske, som vidner om den ovenfor formulerede teologi og kristologi.

På denne baggrund forstår man, at det er forfatteren magtpåliggende at tage et frontalt opgør netop med den historisk-kritiske metode, hvilket sker i afhandling nr. to. Denne metode hævdes i dag at have bragt den nytestamentlige forskning i krise (s. 79-87). Problemets kerne består [med mine ord, P.B.] i, at den historisk-kritiske metode ved selve sin kritiske, analytiske distance til NT har lagt en bombe under dette som "kanon". Sigfred Pedersen formulerer det på denne måde:

... i sin konkrete praktisering i den nytestamentlige sammenhæng synes den [traditions-historiske analyse, P.B.] at have udartet til at virke som en destruktiv svøbe, hvor bearbejdelsen af en given beretning – for ikke at tale om den tilgrundliggende tildragelse – ofte reelt afskar denne fra at komme til orde ud fra egne forudsætninger (s. 88).

Denne metode har "haft en tendens til for hurtigt at være kritisk nedvurderende fremfor at være åbent lyttende" (s. 88). I stedet fordres den "rette prioritering af den indbyrdes relation mellem den traditionshistoriske og den litterær-teologiske analyse" (s. 89). Udredningen heraf (s. 89ff.) forekommer ikke nærværende anmelder alt for klar.

Kernen i sagen synes dog at være, at den rigtige metode er den, der respekterer de nytestamentlige tekster "teologisk-kristologiske anliggende" (s. 89, jf. s. 119): "I sidste instans er det nemlig ikke teksten selv, som det eksegetiske arbejde retter sig imod, men det stykke menneskeliv med foreliggende tilværelsestyding, der ligger bag teksten" (s. 91).

Forfatteren ønsker med sin nye metode en "ægte dialog" med teksterne (s. 93, jf. s. 119). Han foreslår derfor, at den nytestamentlige eksegesi opgiver termen "historisk-kritisk" (s. 95-96) og erstatter den med det nye begreb "historisk-teologisk" (s. 110-119). Karakteristisk for denne er det, "at den er i overensstemmelse med de enkelte nytestamentlige teksters selvforståelse og forudsætninger ..." (s. 117, jf. s. 89 og 119). Det forklares med, at den skal "inddrage teksterne teologiske anliggende allerede i selve den litterært-analytiske beskæftigelse med dem" (s. 118).

I praksis synes dette at betyde, at den rette forståelse af en nytestamentlig tekst er identisk med tekstens egen selvforståelse (jf. s. 135, jf. s. 89, 119 og 346). Den nye "metode" sammenfattes (s. 140-141), og forfatteren hævder her, at de ret forståede nytestamentlige tekster indholdsmæssigt altid "som jesuansk-kristologisk overlevering [har, P.B.] det dobbelte kærlighedsbud i varierende skikkelse som den overordnede struktur" (s. 140). Hertil svarer en "eksistentiel struktur", der er sammenfattet i "den urkristne triade" (s. 140). I bogens sammenfatning formulerer Sigfred Pedersen sin eksegetiske metode således: "Forenklet kunne den eksegetiske morale lyde, at disse tekster skal interpreteres i første række indefra" (s. 346).

Den tredje afhandling, om epistolografi og teologi hos Paulus, er bogens længste. Her påtager forfatteren sig at behandle emnet i alle henseender: det hellenistisk-romerske brev, det jødiske brev, den paulinske brevtradition samt hvert enkelt (ikke omstridt) brev af Paulus.

Sigfred Pedersen har bearbejdet et meget stort materiale, og læserne præsenteres for nyttige sammenfatninger af væsentlige dele af den nyere "retoriske" og "epistolografiske" forskning. Derefter følger de koncentrerede gennemgange af alle de "ægte" Paulusbreve, som alle hævdes at være båret af den samme teologiske grundstruktur:

Det nye i den følgende analyse af de paulinske prologer og epiloger vil ligge i tesen, at den epistolografiske bearbejdelse, som disse afspejler, er båret af en overordnet teologisk struktur ... Paulusbrevenes teologiske struktur kan formelagtigt sammenfattes til: den urkristne triade, som denne er formuleret i det dobbelte kærlighedsbud i dette buds urkristne tradition (n. 104) (s. 165, jf. s. 172-173, 180, 184-186, 191-192, 199-200, 207, 211-212, 218-219, 226, 234, 239-241, 248, 255 og 259).

I korrespondance med denne indledende "formel" og dens påvisning gennem alle brevene kan forfatteren også slutte: "Desuden har vi navnlig gennem analysen af Romerbrevet fået illustreret, hvordan kombinationen af det dobbelte kærlighedsbud og den urkristne triade udgør selve den teologiske kode til analyse og tolkning af de paulinske breve" (s. 259).

Den fjerde og sidste afhandling er en mere udførlig retorisk og teologisk undersøgelse af Galaterbrevet. Det overrasker ikke, at denne ligeledes bæres af forfatterens velkendte "tese":

I tilknytning hertil skal det være min hovedtese, at den teologisk-eksistentielle udfoldelse af Galaterbrevets overordnede tema har sin bærende struktur i en integreret kombination af det dobbelte kærlighedsbud (2,19-20; 3,20; (3,16.28); 4,9) og den urkristne/paulinske triade: tro, håb og kærlighed (5,5-6) (s. 278).

Desuden gør Sigfred Pedersen meget ud af at analysere begrebet "lov" hos Paulus. I Gal 2,19-20; 4,4-5 og andre steder hævdes "loven" at være, ikke Moseloven, men "skabelsens lov" (s. 283-291 og 312, jf. ovenfor). Det samme er tilfældet i Gal. 5,14 og Rom 8,2-4. I modsætning til Adam har Jesus ved sin død stedfortrædende opfyldt Guds skabelseslovs fordring om kærlighed til medmennesket (s. 327-329, jf. s. 286-291 og 345).

I den afsluttende sammenfatning vender forfatteren tilbage til denne problemstilling. Hans tolkning af Jesu død, ikke som sonoffer, men som stedfortrædende opfyldelse af Guds dobbelte kærlighedsbud, givet med skabelsen, tydes dels som en genoprettelse af Adams syndefald og dermed dels som tilvejebringelsen af mulighederne for, at de kristne nu, ligesom Jesus, er i stand til at efterleve kærlighedsbuddet og således leve i tro, håb og kærlighed (s. 345).

Lad mig straks slå fast, at Sigfred Pedersens bog om Paulus i henseende til både metode og indhold repræsenterer en eksegesi af NT, der ligger milevidt fra min egen og fra, hvad jeg anser for passende for både religionsvidenskabelige og teologiske undersøgelser af Bibelen.

Den første afhandling er dog en nyttig og værdifuld præsentation og diskussion af kanonspørgsmålet, som både teologer og ikke-teologer er nødt til at tage stilling til. Endnu mere værdifuld er den tredje afhandlings præsentation og diskussion af forsøg i den nyere forskning på "retoriske" og "epistolografiske" tilgange til de paulinske breve. Den anden og den fjerde afhandling derimod er efter min smag alt for ideologiske og skematisk.

Den nye metode, den "historisk-teologiske", som forfatteren ønsker at sætte i stedet for den "historisk-kritiske", beskrives rigtigt som en læsning af teksterne "indefra". Det er en læsning, som på forhånd sætter sig som mål at være på linje med og i overensstemmelse med teksternes eget anliggende. I sig selv er dette ikke en forkert metodologi. Også jeg mener, at det er en vigtig opgave for eksegesen at analysere teksternes eget anliggende tydeligt frem. Men jeg kan ikke akceptere, at opgaven dermed skulle være løst. Efter den "solidariske", forstående, empatiske læsning "indefra" må følge den distancerede analyse "udefra", som søger at forstå, tolke og forklare teksten i dens samtidige historiske og religionshistoriske kontekster. En af mange ulemper ved Sigfred Pedersens "indforståede" eksegesi er, at eksegeten dermed afskæres fra at forholde sig kritisk til Paulus, som på denne måde ikke kan begribes som et fejlbarligt menneske, der i sin retorik over for "sine" menigheder fx også kunne pleje personlige magtinteresser. I øvrigt forstår jeg ikke, at denne nye metode skal kaldes "teologisk". Ligger det "teologiske" ikke mere i Sigfred Pedersens egen fortolkning end i teksterne selv?

Paradoksalt nok bliver netop denne "solidariske", empatiske metode i praksis til en firkantet *Besserwissen*, fordi den alle vegne i de nytestamentlige tekster genfinder de to formler, som Sigfred Pedersen holder så meget af, og som han har ment at kunne sammenfatte NT og urkristendommen i. Det nye kanonkriterium, som Sigfred Pedersen introducerer og argumenterer for, er, så vidt jeg kan se, også bundet til disse formler.

For mig at se er begrebet "jesuansk-kristologisk" og de anførte formler dog så vage og bredt fortolkelige, at de næppe kan gøre megen gavn som kanonkriterier.

Til denne kritik må føjes en kritisk bemærkning om bogens titel, fordi den kun passer på de to sidste afhandlinger. Videre ser jeg det som en mangel, at der i de omfattende afhandlinger er så få regulære tekstanalyser. Dertil må føjes en beklagelse af, at forfatteren har ønsket at anvende et så tungt note- og henvisningssystem, der dels skal/kan undskylde fraværet af en meget savnet generel bibliografi, og som dels gør det for svært at finde de værker, der henvises til. Dertil kommer, at bogen ikke er udrustet med et sagregister, hvilket ikke gør den lettere at arbejde med.

Jeg ser således meget kritisk på Sigfred Pedersens bog, og efter mit skøn vil ikke kun religionsvidenskaberne, men også teologien være ilde tjent med hans "fornyelser", først og fremmest fordi teologien med indelukkelsen af Paulus i de anførte formler vil miste de rige muligheder, der ellers er hos Paulus for inspiration, såvel teologisk som religiøst. På mig virker Sigfred Pedersens "formeleksegese" sådan, at den tager al spænding ud af læsningen af de nytestamentlige skrifter.

*Per Bilde, lektor, dr.theol.*

*Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

Mikael Rothstein, ed., Jørgen Podemann Sørensen og Margit Warburg,  
*Humanistisk Religionsforskning. En indføring i religionshistorie og religionssociologi*,  
Samlerens Forlag, København 1997,  
263 sider, kr. 248.

Denne bog, der er skrevet af ansatte ved Institut for Religionshistorie, Københavns Universitet, har som formål at "vise hvordan de humanistiske religionsfag arbejder, hvilke teorier de bygger på og hvilke resultater de når" (s. 5). Bogen er struktureret med en indledning af Mikael Rothstein og to kapitler om henholdsvis religionshistorie (skrevet af Podemann Sørensen) og religionssociologi (skrevet af Warburg).

Kapitel 1 har følgende underafsnit: 1) Religionshistorie: Fagets tradition og perspektiv; 2) Religionshistoriens kilder; 3) Mytologi; 4) Ritualistik; 5) Billede og ritual; 6) Epilog: Den store religions-generators genkomst? Kapitel 2: 1) Religion og samfund: En præsentation af religionssociologiske problemstillinger; 2) Religionssociologiske metoder i studiet af nutidige religiøse grupper; 3) Religiøse identiteter; 4) Millenarisme. Som det fremgår, er begge kapitler bygget op med nogle brede betragtninger af de to fagtraditioner og nogle generelle beskrivelser af metoder og perspektiver m.m. for derefter at gå over til, ud fra nogle eksempler, at belyse konkrete analyseforløb.

Det skal straks siges, at bogen rummer mange interessante redegørelser og overvejelser og sine steder afgjort er inspirerende læsning. Men uden problemer er den ikke; og det gælder både i de enkelte afsnit og på det overordnede plan.

Mikael Rothsteins indledning er ganske instruktiv og indkredser på udmærket (men også på implicit polemisk) vis en række af de elementer, der konstituerer en "humanistisk religionsvidenskab", herunder forholdet til forskningsobjektet. Der fremkommer

ikke noget nyt for folk, der kender faget, men afsnittet vil nok kunne sætte nogle tanker i gang hos nye studerende.

Jørgen Podemann Sørensens kapitel er på én gang det mest underholdende og det mest problematiske. Sproget er flydende og elegant, og kapitlet er letlæst, uden at det taler ned til læseren. Det første afsnit har forskningshistorisk karakter og formulerer samtidig spørgsmålet, om der findes en "religionsgenerator", altså noget uden for religionen selv (mentalitet, samfund mv.), som er "årsag" til religionen.

Næste afsnit præsenterer forskellige former for religionshistoriske kilder og problemerne ved at arbejde med dem, godt illustreret med eksempler. Der belyses begreber som levning og beretning, tekstkritik, kommunikationskontekst, talesituation etc., der alle er nyttige for arbejdet med religiøse tekster.

De tre næste afsnit belyser nogle klassiske fænomener i den sammenlignende religionshistorie. "Mytologi" fremhæver en række karakteristika ved myter, såvel indholds- som formmæssigt, og også her får vi flere eksempler, der belyser konkrete analytiske pointer, bl.a. fra shinto og græsk mytologi. I den forbindelse præsenteres vi specifikt for den strukturelle myteanalyse. Og her melder sig et problem (i hvert fald i en lærebog), nemlig valget af netop strukturalismen som *metoden* til at analysere myter. Undertegnede er ikke uenig i, at netop denne metode er af afgørende vigtighed, men der har dog stået så megen diskussion om den, at den næppe kan præsenteres på så ukontroversiel en måde, som tilfældet er her. Denne tendens er endnu mere udpræget i fjerde del "Ritualistik". Også her konfronteres vi med mange interessante overvejelser, men også med nogle valg i eksemplerne, der er så personlige, at man med rimelighed kan stille spørgsmål ved repræsentativiteten. Over 12 sider (82-94) diskuteres således forskellene mellem Radcliffe-Browns og Kongfuzis syn på ritualernes virkningsmåde (sic!). Det leder ad mange omveje frem til Podemann Sørensens teori om ritualer, der defineres som "repræsentative handlinger, der er udformet til at ændre eller opretholde deres objekt" (s. 103), hvor begrebet "effikacitet" bliver centralt. Bortset fra, at man kan stille spørgsmål ved hvor nyt og dermed interessant dette synspunkt er, så forekommer det næppe rimeligt i en bog som denne at lade det, at ritualer jo altså udføres for at virke, være den afgørende pointe. Man savner i høj grad eksempler på forskellige ritualtyper; hvad med offeret, der stort set ikke nævnes? Hører det ikke med til den lærdom, religionshistoriestuderende bør tilegne sig? På denne måde kommer dette afsnit, trods interessante refleksioner undervejs i argumentationen, til at stå som det svageste i forhold til, at bogen er tænkt som lærebog.

Knap så udpræget er denne problematik i afsnit 5 om "Billede og ritual", men også her drejer langt hovedparten af afsnittet sig om et eksempel hentet fra Ægypten. Det er helt sikkert meget instruktivt, men efterlader et væld af væsentlige problemstillinger, der har at gøre med anvendelsen af billeder som religionshistoriske kilder, fuldstændig uomtalte.

Sidste afsnit inddrager den kognitive religionsforskning og får på meget elegant vis knyttet en sløjfe på hele fremstillingen ved igen at tage spørgsmålet om religionsgeneratoren op i forhold til kognitive mekanismer.

Margit Warburgs kapitel har en anden karakter. Det forekommer tungere i sin stil, men det ligger givetvis i nogen grad i emnets karakter, hvor rent "håndværksmæssige" greb med formler, der skal forklares og tabeller og udregninger, der skal kommenteres, er nødvendige for at drive sociologi. I det første afsnit introduceres en skelnen mellem

humanistisk og samfundsorienteret religionssociologi, hvor der nævnes nogle tendentielle forskelle, der dog forekommer så vage, at den humanistisk orienterede retning ikke helt let lader sig skelne fra religionshistorie, der jo selvsagt også interesserer sig for forholdet mellem religion og samfund. Herefter nævnes nogle centrale emner for religionssociologien, efterfulgt af nogle betragtninger over emne- og metodevalg i nyere forskning på basis af en større samling artikler fra de senere år.

Andet afsnit repræsenterer emnet minoritetsstudier, eksemplificeret gennem en analyse af danske baha'ier. Dette afsnit giver samtidig en instruktiv indføring i en række metodiske elementer og er forsynet med mange tabeller, som viser resultaterne af interview-undersøgelser. Forfatteren konkluderer afsnittet med, at den "officielle" religion kun er en del af den religiøse virkelighed, og at de religiøse forskrifter ikke altid efterleves.

Næste afsnit omhandler identitetsproblematikken. Eksemplet er her hentet fra Sudan, og igen får vi undervejs introduceret en række begreber, der er væsentlige for den metodiske bevidstgørelse (fx parret emic og etic, hvor redegørelsen dog er diskutabel). I konklusionen fremgår det bl.a., hvordan der er flydende grænser mellem forskellige identiteter.

Det sidste afsnit drejer sig om millenarisme, og eksemplet er her babismen.

Også Warburgs kapitel er således instruktivt, men lider ligesom Podemann Sørensens under, at man har valgt nogle temaer og nogle eksempler, der kun repræsenterer en begrænset del af disciplinen. Det er klart, at man må vælge og også vælge fra, men det forekommer fx mærkeligt, at vi nok hører om Durkheim, men ikke om totemismen eller om temaer som sækularisering eller sektdannelse osv. Bør sådanne ting ikke i det mindste kort behandles i introducerende lærebøger?

Som konklusion skal der ikke herske tvivl om, at *Humanistisk religionsforskning* indeholder mange interessante oplysninger og refleksioner i forbindelse med religionsvidenskabelige analyser. Men helt overordnet forekommer det ikke indlysende hvordan den skal fungere i forhold til sin målgruppe; den er nemlig "først og fremmest tænkt som introducerende læsning ved universiteterne ..." (s. 6). Det lyder godt, for er der noget, man mangler i universitetsundervisningen, så er det en introduktionsbog for nye studerende til fagets forskellige discipliner, og den lakune kunne man håbe ville kunne udfyldes med *Humanistisk religionsforskning*. Om bogen imidlertid kan varetage denne funktion er tvivlsomt; dertil forekommer fremlæggelsen som nævnt sine steder alt for subjektiv, idet forfatterne nok giver nogle brede fremstillinger af deres respektive fag, men i meget kort og summarisk form, medens den overvejende del af kapitlerne drejer sig om eksempler, hvor både emnevalg og fremgangsmåde er præget af personlige interesser i en grad, der gør, at man mangler helhed. Det medfører som sagt mange interessante refleksioner, men vil hos den nye studerende efterlade overordentlig mange huller i forhold til fagenes faktiske bredde. Problemet er indbygget i bogens koncept, idet det i forordet anføres, at forfatterne har haft frie hænder til at præsentere fagene i overensstemmelse med deres egne opfattelser. Det er næppe ideelt og bør modificeres, hvis en bog skal kunne fungere som "lærebog" hos andre universitetslærere end bogens egne forfattere. Sagt lidt groft forekommer bogen at savne en overordnet disposition, og de oplysninger, man får, er tilfældige - men da bestemt relevante.

En grund til dette kunne være, at bogen, hvad definitioner angår, er nærmest puritansk. Ingen af de to forfattere finder det tilsyneladende værd at fortælle læseren, hvad de egentlig forstår ved religion, eller blot at diskutere begrebet. Dette accentueres i Podemann Sørensens kapitel, hvor han i forbindelse med den omtalte ritualdefinition skriver, at den afstår fra "ethvert forsøg på ... at definere religion eller overhovedet at forankre ritualer i et religionsbegreb ... men alt hvad der behøves for at udelukke en restgruppe af ikke-religiøse ritualer er at tilføje den religionsdefinition, man foretrækker" (s. 103). Her er virkelig tale om et tag-selv-bord, hvor den nye studerende altså blot kan lægge sin egen definition ned over tingene. Burde de ikke hjælpes lidt på vej? Hvis man ikke vil diskutere det, kunne man så ikke - når man nu har valgt den meget subjektive fremgangsmåde - også have givet sit eget bud på, hvad det er for et begreb, man har skrevet 263 sider om?

Trods denne kritik kan *Humanistisk religionsforskning* helt sikkert give stof til eftertanke hos personer, der beskæftiger sig med religion, hvadenten det er som undervisere på gymnasier eller universiteter o.a. Den kan bestemt også bibringe nye studerende mange væsentlige informationer, men som introduktion kan den langt fra stå alene.

Til allersidst et hjertesuk, som angår Podemann Sørensens kapitel: Når nu Mikael Rothstein i indledningen (s. 23) hævder, at det giver mening at "tale om en dansk forskningstradition", hvorfor er kapitlet så aldeles blæst for henvisninger til kolleger fra Århus (som for flertallets vedkommende også er danskere) - også i forhold til emner, der er centrale i fremstillingen. Er det, de laver, for ringe til at blive omtalt? Det kan man måske mene, men burde man så ikke skrive det? Som det nu står (eller ikke står) kan man jo kun få den opfattelse, at der intet skrives i Århus. Og det er ikke rigtigt. At der fra gammel tid har eksisteret en eller anden form for konkurrence mellem de to universitetsinstitutter, kunne vel takles mere elegant (og på en for faget mere hensigtsmæssig måde), end ved blot at lade som om det andet ikke eksisterer.

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

\* \* \* \* \*

Povl Götke,  
*Niklas Luhmann*,  
Forlaget Anis, Frederiksberg 1997,  
124 sider, kr. 149.

Povl Götkes bog *Niklas Luhmann* er nr. 6 i rækken af tænkerintroduktioner, som er kommet i Anis' Profilserie; tidligere er kommet introduktioner til Girard, Løgstrup, Lévinas, Wittgenstein og Barth. Målet for udgivelserne er grænselandet mellem filosofi og teologi. Serien er relevant for religionsforskningen i bredere forstand, idet den indtil videre har taget nogle af de nyere betydningsfulde tænkere op, ligesom den indeholder materiale, som endnu ikke er blevet taget tilstrækkeligt til indtægt af religionsforskningen. Det drejer sig om teorier, der rejser så fundamentale spørgsmål til den videnskabe-



lige praksis, at der er brug for at appellere til en bred faglig interesse og dermed animere til ny forskning på disse områder for at få afprøvet de potentialer, teorierne indeholder. Profilerien er en genvej til orientering i nogle af samtidens vigtige tænkere. På denne baggrund er det helt naturligt, at man vælger at introducere til den tyske samfundsteoretiker og sociolog Niklas Luhmann, som er ophavsmand til, hvad der må siges at være en af samtidens mest omfattende og kontroversielle teoridannelser.

Interessen for Luhmann herhjemme er nærmest eksploderet i halvfemserne inden for områder fra socialvidenskaberne over filosofien til teologien. Det tog fart efter udgivelsen af bogen *Autopoiesis. En introduktion til Luhmanns verden af systemer* i 1992, som i 1995 blev fulgt af en kommenteret oversættelse af en række Luhmannartikler i bogen *Autopoiesis II*. Dernæst er der inden for de sidste par år kommet en oversættelse af endnu et udvalg Luhmannstekster i *Iagttagelse og paradoks*, samt oversættelse af to tyske introduktioner til tænkeren.

At skulle introducere til Luhmann i læservenlig form er ikke nogen let opgave, Luhmanns univers åbner sig først efter 300 til 500 siders læsning, som Götke påpeger i indledningen. Man må tage højde for, at en form for initiationsproblematik gør sig gældende, fordi Luhmanns teori ikke kan passes ind i nogen velkendte sammenhænge, omend den kan bruges overalt. Systemteorien i Luhmanns udgave adskiller sig fra næsten alle "konkurrerende" teorier, idet den ikke udgør nogen kritik af eller kommentar til traditionen, men er en grundlæggelse af et nyt udgangspunkt, en ny synsvinkel og metode i et. Dette gør, at man må begrænse de krav, man kan stille til en godt 100-siders introduktion, og det gør Götke da også selv; han tager forbehold ved at redegøre for hvilket særligt snit, han lægger i sin præsentation og indskrænker sin opgave til at give "en belysning af nogle af de grundbegreber, han [Luhmann] opererer med, og en indføring i nogle af de mere centrale temaer i hans forfatterskab" (s. 7).

Dette er en meget beskeden beskrivelse af, hvad denne lille bog rummer. Den når hele vejen rundt om grundlæggelsen af det særlige luhmannske perspektiv, ligesom den præciserer teorien med særligt henblik på Luhmanns forståelse af religion. Den får sågar præciseret en bevægelse i religionsforståelsen fra bogen *Funktion der Religion* fra 1977, til Luhmann ti år senere i artiklen *Die Unterscheidung Gottes* reviderer religionsteorien. Derudover når han at skitsere Luhmanns sekulariserings- og modernitetsteori.

Det siger sig selv, at bogen er hårdt spændt for, men den er samtidig logisk opbygget og velskrevet, hvilket er en forudsætning for at kunne åbne for en så vanskelig teori; dertil har bogen enkelte åndehuller i form af eksempler, hvor svære fænomener illustreres med det filosofiske hoveds morsomme refleksion over det daglige. Fx illustrerer Götke forskellen på det normative og det kognitive ved den erfaring, det er – eller kan være – at købe eller ikke at købe gifler ved bageren.

Bogen gør det den skal: præsentere og invitere læseren videre i det luhmannske forfatterskab. Götke får godt frem, hvorledes Luhmanns teori rummer en logik, der reelt udfordrer såvel religionsvidenskaben som teologien.

Skal man dryppe noget malurt i bægre, vil det snarere gælde bogens omverden end dens eget system. Visse steder generaliseres de fænomener, Luhmanns teori spilles op imod; sikkert fordi Luhmann selv gør det. Men alligevel, hvor mange danske religionsforskere ville fx nikke genkendende til, at det "indenfor den religionsvidenskabelige forskning er skik og brug at operere med en prioriteret skelnen, en skelnen, som

kan beskrives med modsætningsparret ydre/indre eller kirke/religion” (s. 55). Pointen er, at religionen (det indre) er et mere autentisk udgangspunkt for de ydre institutioner som fx kirken. Jo, man kender da godt denne sondring, men hvorvidt den er skik og brug afhænger af, hvilken religionsvidenskabelig skole, man er rundet af. Jeg forestiller mig, at det særligt er den tyske Marburgerskole med Heiler og Otto som repræsentanter, der har dette udgangspunkt. Men de udgør jo ikke noget egentligt paradigme for religionsvidenskaben. Videre fremstilles Luhmanns udgangspunkt som forskelligt fra “det gængse” et par steder, hvor man ikke bliver helt klar over, hvad dette gængse er, eller hvorvidt det er gængs. Fx nævnes “den gængse kommunikationsteori” (s. 45), som præsenteres som en meget simpel gavemodell, hvor en information afsendes af en afsender og modtages af en modtager. Mon ikke man inden for den gængse kommunikationsteori (som er noget af den mest komplekse teori der findes) selv har stillet spørgsmålstejn ved denne model? Men sådanne ting er småting set i lyset af, hvad religionsforskningen får med fra denne bog.

En større ting, som fra et religionsvidenskabeligt brugerperspektiv kunne anskues som en svaghed ved bogen, er, at den handler om for meget andet end religion. En sådan indvending ville dog ikke være rimelig. Bogen skal for det første introducere til Luhmann som sådan og ikke kun til hans religionsteori, dernæst ville det ikke være muligt at introducere til Luhmanns religionsteori uden at redegøre for hans generelle teori. Derfor ville det være at misforstå hele projektet at komme med en sådan indvending: Der er ikke tale om et problem, men om en pointe – ja, en udfordring.

Bogens opbygning kan bruges som indgang til at forstå denne udfordring. Først på side 55 har man været tilstrækkeligt meget igennem til, at man kan tage spørgsmålet om religion op. Først samfund og først spørgsmålet om virkelighed og erkendelse, så religion, og så snart der tages fat på religion dukker emner op, der leder videre til generelle overvejelser om modernitet og sekularisering (fra side 85). Dette sidemæssigt set relativt korte møde med religion som tema, skal altså ikke skræmme folk, der ville læse bogen med religion som interesse, men tiltrække dem. Det ligger i Luhmanns tilgang til virkelighedsfænomener, at det studerede ikke er en essens i sig selv, som undersøges med videnskaben som instrument. Det studerede skal forstås i sine relationer indadtil og udadtil, såvel i sin egenkonstituering som system, som i sin konstituering af sin omverden. Dette generelle udgangspunkt præciserer, at både videnskaben og religionen udgør samfundsmæssige systemer, hvorfor de begge må forstås på baggrund af den samfundsmæssige form. Ingen af dem kan indtage en prioriteret placering i forhold til den anden, idet ingen af dem på noget tidspunkt kan træde ud af samfundet, ud af de kommunikative netværk, samfundet udgør, og observere, beskrive og indsamle essensens enkeltdeler. Skal man studere samfundets funktioner kræver det, at man forstår fænomenets plads i samfundet generelt. Det kræver, at man må gå ud fra en generel teori.

Luhmanns teori befinder sig på et andet niveau end detailundersøgelser af bestemte religioner og fænomenologiske undersøgelser af religion. Det er en teori, der skal kunne gælde på alle samfundets mange funktioner. Man må studere religion i transformation igennem historien, i forhold til samfundets ændrede form, hvor den varetager sin funktion forskelligt alt efter, hvorledes de andre områder forholder sig. Det er altså over studiet af samfundets form, at Luhmanns perspektiv bliver generelt. Det er også baggrunden for den særprægede titel på hans sidste bog og hovedværk *Die Gesellschaft*

*der Gesellschaft* (1997). Der er tale om en generel samfundsteori, der udgør en form for teoretisk forum, hvortil studiet af samfundets forskellige systemer kan bidrage og dermed mødes, udfordres og interagere. Denne situation er fordelagtig, idet detailforskere får et mere realistisk billede af omgivelsen omkring sit objekt, end hvis der forskes med det specifikke detailområde som såvel fokus som baggrund. Systemteorien kan tilbyde religionsvidenskaben den generelle teori, der gør den i stand til at forholde sig til et grundlag, som også andre human- og socialvidenskabelige discipliner, og endda naturvidenskabelige teorier, kan forholde sig til. Gad vide om ikke dette kommer til at danne skole på et tidspunkt ude i fremtiden. Fordelene er klare.

Det vil sige, at hvad der fra en religionsteoretisk synsvinkel kunne synes at være en svaghed, i virkeligheden er en styrke; når detailområdet (religionen) i Götkes præsentation må vige for samfundet dit og samfundet dat, så er det i overensstemmelse med den måde, Luhmann skriver på, og endvidere – vil jeg for egen regning hævde – med virkeligheden.

Alt i alt har man med Götkes bog en genvej ind i det luhmannske univers, et univers der til gengæld ikke selv udgør nogen form for genvej til forståelse, men snarere en stropetjur i begreber, paradokser og nye øjne på det man tager for givet.

*Jørn Bjerre, cand.mag.*

*Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

Kocku von Stuckrad,

*Frömmigkeit und Wissenschaft.*

*Astrologie in Tanach, Qumran und früh rabbinischer Literatur,*

Peter Lang, Frankfurt am Main 1996,

220 sider, DM 53.

Ovennævnte undersøgelse er en offentliggørelse af et oprindeligt "Magisterarbeit" inden for faget "Vergleichende Religionswissenschaft" fra Friedrich-Wilhelms-Universität i Bonn. Bogen er inddelt i to hovedafsnit: "I. Teil: Der kulturgeschichtliche Hintergrund" (s. 17-85), hvortil der forinden følger sig en indholdsfortegnelse (s. 9-11), samt en kort indledning (s. 13-15), og "II. Teil: Die Bedeutung der Astrologie für das antike Judentum" (s. 87-191), efterfulgt af en vespækket litteraturliste (s. 193-220).

Bogens titel, "Frömmigkeit und Wissenschaft", er tvetydig – på den ene side kan det lille "und" opfattes disjunktivt, og således kontrastere de to begreber med hinanden, hvilket atter kunne give læseren indtryk af at stå over for et værk med en vis polemisk brod. Den anden tolkning lægger derimod ikke op til en polarisering mellem dem, men antyder snarere en slags fredelig sameksistens, hvilket også er det hovedindtryk man som læser får. Hvad der menes med "Wissenschaft" kommer til udtryk i undertitlen, "Astrologie in Tanach, Qumran und früh rabbinischer Literatur" – Kocku von Stuckrad (KvS) lader med andre ord datidens opfattelser sætte lighedstegn mellem "Wissenschaft" og "Astrologie", og det kan der for så vidt være gode grunde til, selvom det måske kan forekomme en anelse unuanceret. I denne forbindelse må man imidlertid

huske på, at den videnskabelige beskæftigelse med verdensrummet og dets fænomener, dvs. astronomien, til dels udsprang af de opgaver (f.eks. beregninger af planetbaner etc.), som astrologien stillede.

Spørgsmålet om definitioner melder sig naturligt – især når talen falder på *metodologi*, således som kapitlet “Methodische Vorbemerkung” (s. 17-19) lægger op til. Her kunne man måske nok ønske sig, at KvS havde gjort lidt mere ud af dette aspekt frem for at nøjes med de ca. 2 sider, som han har helliget emnet. Vi bliver ikke præsenteret for en grundig refleksion over de metodiske spørgsmål, herunder altså også de begrebsafklaringer, der uundgåeligt må opstå *før* man giver sig i kast med en undersøgelse af den karakter, der her er tale om. Dermed være naturligvis ikke sagt, at forfatteren ikke har tænkt over tingene, men det ville have været rart, dersom læseren havde fået mulighed for at følge denne proces i et større omfang.

De følgende kapitler inddrager den kulturhistoriske kontekst rækkende fra Mesopotamien over seleukiderne til Ægypten og sluttelig hellenismen – en afgrænsning af forfatterens empiriske felt, der forekommer mig at være en fornuftig disposition. De ældste vidnesbyrd i denne sammenhæng findes i 17. århundrede f.v.t., hvor en tekst fortæller om det kommende års begivenheder, dvs. oversvømmelser, tørke og andre meteorologiske foreteelser samt krig og fred. Behovet for en mere grundig systematisering og dermed tilløb til en egentlig – i vor forstand – videnskabeliggørelse af de astrologiske spekulationer (jf. ovenstående) fandt sted i 14.-12. århundrede f.v.t. i Babylonien. Et udslag af disse bestræbelser på at skabe en mere stringent forbindelse mellem teori og empiri resulterede i astrolabierne, der som bekendt, parentetisk bemærket, langt senere – under araberne – nåede et højdepunkt i teknologisk skønhed. Astrologiske forestillinger fandt ligeledes grobund i antikkens Grækenland. Således udfoldede Platon i *Timaios* sin *Weltenbrand-Spekulation* – der ikke lod senere killiastiske fantasier noget tilbage at ønske – på grundlag af astrologiske ideer. Det er dog tvivlsomt, således som KvS også gør opmærksom på, om man skal tilskrive Platon en genuin interesse i de astrologiske *beregninger* – den har snarere rettet sig mod det mytologiske aspekt. Anderledes forholder det sig med hans elev, Eudoxos fra Knidos, hos hvem vi finder en større viden om samt brug af astrologien, hvilket muligvis kan tilskrives dennes ophold i Ægypten. KvS inddrager også andre “klassiske” skikkelser, eksempelvis Aristoteles og Berossos (sidstnævnte var ganske vist babylonier, men grundlagde ifølge overleveringen o. 280 f.v.t. en “astrologiskole” på Kos), og påpeger hvorledes astrologien fandt fodfæste i datidens Grækenland.

De følgende afsnit er centreret omkring et udvalg af romerske forfattere til og med Firmicus Maternus, dvs. o. 335 e.v.t., men jeg vil hér tillade mig at springe denne del over og i stedet for kaste blikket på forholdet mellem astrologien og den antikke jødedom.

Det siger næsten sig selv, at astrologien til tider også spillede en rolle i den jødiske bibel, Tanakh, omend ikke på en altid lige gennemgribende måde. KvS gør i denne sammenhæng mest ud af Danielsbogen, hvad der næppe kan undre, indholdet taget i betragtning. Forfatteren konkluderer, at spørgsmålet om hvorvidt Israel har beskæftiget sig indgående med astrologisk *Gedankengut* indtil hellenismens fremkomst kun lader sig besvare med forbehold. Det er dog et faktum, at de nærorientalske kulturer inklusive det gamle Israel var indflettet i en astral symbolik. Dette må imidlertid ikke føre til forhastede konklusioner vedrørende forestillingen om den guddommelige almagt – i

Danielsbogen understreges det, at alene Gud bestemmer over tidernes skiften, regenternes ind- og afsættelse, de vises visdom etc. Det er imidlertid betegnende, at vi i kilder affattet på nogenlunde samme tid som Danielsbogens redaktion, nærmere bestemt i visse af Dødehavsteksterne finder spor af astrologiske idéer. Forfatteren pointerer således meget rigtigt, hvorledes den hellenistiske omverdens cocktail af forskellige forestillinger også fandt indpas i jødedommen, i første omgang i dennes mere sekteriske udgave. Senere, dvs. i den jødiske litteratur i talmudisk tid, finder vi også vidnesbyrd om astrologiens tilstedeværelse, og litteraturmængden er omfangsrig, hvilket KvS da ej heller tøver med at slå fast. Såvel Mishna som Tosefta er naturligvis uomgængelige for en undersøgelse af astrologiens rolle i jødedommen efter ødelæggelsen af det andet tempel. Forfatteren undlader imidlertid at foretage en mere udførlig tekstkritisk analyse, idet han på næsten aksiomatisk vis forudsætter, at de i Mishna traderede opfattelser blev delt af store dele af den palæstinensiske jødedom i 3. århundrede. I traktaten *Avoda Zara* (dvs. den om afgudsdyrkelse), findes der således en passage, nærmere bestemt et forbud mod at besidde genstande med billeder af solen, månen eller "dragen" (sandsynligvis en astrologisk figur, muligvis et stjernebillede) – de skal kastes i havet. Forfatteren mener således, at man kan gå et skridt videre og – med støtte i konteksten – konkludere, at der er tale om et forbud rettet mod en kultisk brug af disse ting.

I den sidste del af bogen kaster KvS blikket på rabbinernes forhold til synagogerne, således som det fremgår af kilderne, og derefter – med udgangspunkt i en diskussion af E. R. Goodenoughs tese om jødiske mysteriekulte – søger han at klarlægge, hvorvidt astrologien kun blev tilpasset bestemte kredse inden for jødedommen.

Forfatterens behandling af emnet om rabbinernes forhold til synagogerne hviler hovedsagelig på en enkelt forskers undersøgelser, L. I. Levine, og selv om der kan siges meget godt om dennes forskning, så forekommer det mig at være et noget snævert grundlag at basere sin viden på. Det skal dog retfærdigvis siges, at KvS ikke forholder sig ukritisk til ovennævnte. Han undlader (fornuftigvis) at drage den konklusion, at rabbinerne *partout et en masse* afviste Zodiakkredsen eller Dyrekredsen, hvor den forekom som gulvmosaik, som "probates Symbol beispielsweise für die kosmische Ordnung" (s. 178). Forfatteren hævder med rette – i modsætning til Levine – at forholdene har været mere differentierede, end de fleste almindeligvis antager.

Afslutningsvis må jeg konkludere, at KvS har behandlet et meget spændende emne i såvel den antikke som senantikke jødedom med udgangspunkt i kilderne, således som det sig hør og bør for en undersøgelse af historisk kritisk karakter, som der hér er tale om. Dermed er det sidste ord imidlertid ikke sagt – jeg har flere gange under læsningen savnet en mere dybtgående og knap så sporadisk omgang med kildeteksterne. Et andet kritikpunkt, som jeg kunne have lyst til at nævne, er forfatterens inddragelse og kritik af Goodenough – jeg har lidt svært ved at få øje på relevansen af dette afsnit for resten af bogen. Dette rokker dog ikke ved det positive helhedsindtryk, som dette "Magisterarbeid" har givet undertegnede: som en hurtig indføring i ovenstående problematik er bogen særdeles velegnet. Et lille suk på falderebet: hvorfor er der ikke udarbejdet et person- samt sagregister?