

Arild Hvidtfeldt, *Politikens Religionsleksikon*, Politikens forlag, København 1991, 264 sider, ill., 329 kr.

Der kan være to indlysende grunde til at udsende et leksikon inden for et bestemt fagområde. Den ene er, at der ikke på forhånd findes et tilsvarende værk, og den anden, at forfatteren eller forfatterne ønsker at anlægge nogle helt nye synsvinkler på det område, værket drejer sig om. *Politikens Religionsleksikon* kan imidlertid ikke begrundes ud fra hverken den ene eller den anden betragtning. På den ene side findes der i forvejen et glimrende leksikon på området, nemlig Gyldendals *Religion/livsanskuelse*, og på den anden side kan man ikke just påstå, at Arild Hvidtfeldt har anlagt nogen ny synsvinkel på sit stof; de fleste artikler er præget af solid viden, og de faktuelle informationer er bestemt nyttige, men de kan i vid udstrækning hentes i det ovennævnte værk, hvorimod andre artikler må karakteriseres som teoretisk forældede, hvad jeg skal vende tilbage til nedenfor.

Værket hævdes på smudsomslagets bagside at være det eneste af sin art, hvad der som sagt næppe holder stik. Vist er der en del opslagsord, som ikke kan findes i *Religion/livsanskuelse*, og vist er nogle af artiklerne betydeligt mere fyldige. Dette kan dog ikke berettige til at hævde, at dette leksikon er det eneste af sin art. En sammenligning mellem de to værker synes næsten udelukkende at falde ud til fordel for *Religion/livsanskuelse*. Dette værk har betydeligt flere opslagsord, der er litteraturhenvisninger (som trods deres nødtørftighed er nyttige for forudsætningsløse læsere), man inddrager markante forskere fra religionsforskningens historie, og sidst, men ikke mindst er et betydeligt bredere spektrum af religioner repræsenteret. Dette sidste er for anmelderen den største anke, der kan rettes mod *Politikens Religionsleksikon*. Arild Hvidtfeldt gør ganske vist i forordet opmærksom på, hvorfor han har valgt, som han har, men kriterierne forekommer ikke specielt indlysende eller konsekvente; og det ændrer ikke ved, at et religionsleksikon, der kun omfatter et udvalg af religioner, mister en god del af sin brugsværdi. Inden for de enkelte religioner er der også visse opslagsord, man med undren må lede forgæves efter, og selv om det selvfølgelig altid vil være

## Anmeldelser

nødvendigt at begrænse sig, så forekommer det uforståeligt, at f.eks. et begreb som »Tapas«, der spiller en væsentlig rolle i hindutraditionen, ikke er medtaget.

Stort set alle de artikler, der drejer sig om konkrete religiøse fremtrædelser, er imidlertid som sagt meget kompetente og giver absolut nyttige oplysninger, selv om visse »smuttere« dog ikke er undgået. Et eksempel er »Mars«, om hvem det siges, at han i Rom var »éntydigt krigens gud« (s. 147); det synes ikke at harmonere med hans rolle i adskillige agerbrugsritualer, hvor han anråbes som beskytter af afgrøderne. Men det er naturligvis fejl i småtingsafdelingen, som aldrig helt vil kunne undgås. Derimod er der en kategori af artikler, der er betydeligt mere problematisk, nemlig den der drejer sig om religionshistoriske fagtermer. Her synes forfatteren ganske enkelt at mangle overblik over den nyere forskning på de forskellige områder. »Mana« hævdes således at være noget, der »medføres ind i byreligionerne« (s. 140), uden at vi i øvrigt får at vide, hvori det særlige ved »Mana« består, bortset fra at det »Set med vore øjne kan ... have karakter af noget materielt«. Når det siges om »Mana«, at forestillingerne derom »medføres ind i byreligionerne, men bliver dér i vidt omfang omtolket...«, giver det således kun mening i en forældet evolutionistisk kontekst, og synspunktet overser fuldstændig det indlysende faktum, at det »hellige« (for nu at bruge en lige så kontroversiel term) er noget konstituerende ved religion, og ikke noget, der er »medført« fra de primitive (i så fald er guder, eskatologier og i det hele taget alle religiøse forestillinger »medført« fra de primitive til de højere religioner). Ligeledes er klassifikationen i primitive og byreligioner besynderlig (s. 185 og s. 51 f.). Termen »primitiv« kan der muligvis være en pointe i at bruge, men dette kommer dog ikke frem i værket. Termen er af den etablerede religionsvidenskab for længst blevet opgivet, bl.a. fordi de »meget ensartede træk«, der af Hvidtfeldt hævdes at karakterisere primitive religioner, ikke er så ensartede endda. Under alle omstændigheder kan den »ensartethed«, der selvfølgelig er tale om, i og med at vi kan tale om »religioner«, uden vanskeligheder udvides til at indbefatte også de såkaldte by- eller højreligioner. Der er flere andre problemer i de mere »fænomenologisk« orienterede artikler, både af overordnet og detailmæssig karakter, men det nævnte må være tilstræk-

keligt til at vise, at orienteringen i mange af disse artikler bestemt ikke er »up to date«. Det ville selvsagt også være meget at forlange af en enkelt person, og det er måske her problemet egentlig ligger: Et leksikon, hvis felt er så bredt, som tilfældet er her, burde ganske enkelt udarbejdes af et forfatterteam, som det da også stort set altid er tilfældet både herhjemme og i udlandet.

Når disse kritikpunkter er fremført, skal det også anføres, at værket er forsynet med mange gode illustrationer, og i det hele taget fremtræder meget smukt. I sin helhed er det bestemt heller ikke noget dårligt leksikon; blot er det vanskeligt at se, hvilke behov det indfrier: Artiklerne vil for det meste være for korte til, at eksperterne kan få gavn af dem (et stort flerbinds religionsleksikon ville i øvrigt ikke være nogen dårlig ide), og de ikke-sagkyndige har i forvejen et leksikon, der – som nævnt – mere bredt tilfredsstillende de behov, man måtte have, hvis man blot er almindeligt interesseret i fænomenet religion.

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

\* \* \*

Mircea Eliade, *De religiøse ideers historie*, bd. 4: Fra aztekerne til politisk buddhisme, oversat fra tysk af Lars Hjortsø, Gyldendal, København 1991, 471 sider.

Dette værk afslutter Eliades stort anlagte opus, *De religiøse ideers historie*, med den interessante krølle, at Eliade ikke selv nåede at skrive bindet før sin død i 1986. Eliade havde, siges det i forordet til den tyske udgave, efterladt færdiggørelsen af flere større projekter, herunder det nærværende, til en rumænsk kollega ved University of Chicago Ioan P.

## Anmeldelser

Culianu – som i øvrigt blev myrdet af en ukendt gerningsmand i Institut for Religionshistories bygning på universitetet i Chicago. Inden sin død lykkedes det Culianu at indhente bidrag til det sidste bind af *De religiøse ideers historie*, især i forbindelse med den tyske udgave, hvor de fleste bidrag er skrevet af tyske forskere. I den danske udgave, som er blevet til på foranledning af Danish Consultancy on Religion, Education & Culture (Dacorec), har man erstattet et kapitel af John Mbiti om Østafrika med ét af den svenske religionshistoriker Tord Olsson.

Til trods for denne brogede redaktionshistorie må man som fagmand glæde sig over, at i hvert fald ét af bindene i Eliades opus, nemlig det bind, der *ikke* er skrevet af ham selv, er til at stole på som kilde til et udsnit af religionshistorien. Eliade er som bekendt problematisk på grund af de mange uklarheder i hans tænkning og ikke mindst i hans brug af terminologi. Desuden ser han stort på historiske og sociale forhold og er kendt for fejllæsning af kilder og dokumenter. Men værst er det, at hans brug af kilderne ikke er ment som led i en beskrivelse af religion som et historisk, menneskeligt fænomen, men som led i et til dels skjult teologisk program. En del religionshistorikere, også i Danmark, benægter sidstnævnte, til trods for Eliades utvetydige erklæringer om, at religionshistorie som disciplin er soteriologisk, at faget med andre ord skal bruges til at vække moderne mennesker til glemte åndelige værdier. Desuden kan kun religionshistorien tyde »budskabet« fra »Det hellige« til menneskeheden. Dette til trods findes der stadig nogle, som hårdnakket hævder, at Eliade udøver en humanistisk religionshistorisk videnskab, og at han fører an med at »redde« religionshistorien fra sociologiens, psykologiens og etnografiens »reduktionismer«. Heldigvis har vi, med udgivelsen af Eliades dagbøger, beviser for Eliades skjulte program fra mesteren selv. I forbindelse med en diskussion af hans bog *Traité d'Histoire des Religions* (1948), som findes i de for nyligt udgivne dagbøger, skrev han, at han var spændt på, om offentligheden havde forstået bogens »secret method«, nemlig, »the 'theology' implied in the history of religions as I decipher and interpret it«. <sup>1</sup>

Det sidste bind af *De religiøse ideers historie* skildrer de gamle religioner i Amerika, Indonesien, Oceanien, Australien, Afrika og Fjernøsten af følgende forskere: David Carrasco om Mellemamerika, Henri

Maspero om taoismen, Waldemar Stöhr om Indonesien, Oceanien og Australien, Hans Witte om vestafrikanske religioner, Tord Olsson om østafrikanske religioner, María Susana Cipolletti om sydamerikanske religioner, Peter Bolz om oglala i Nordamerika, Nelly Naumann om shinto og Heinrich Dumoulin om japansk buddhisme. Bogen afsluttes med et kapitel af Richard Schaeffler om »Religiøs kreativitet og sekularisering i Europa siden oplysningstiden«, som Eliade ellers glædede sig til at skrive, da han levede.

Det er svært at gennemskue logikken bag inddelingen af emnerne, og de får skam også en noget ujævn behandling. Afsnittene om de skriftløse kulturer synes at følge princippet om at generalisere over enorme geografiske områder, men princippet brydes ved, at Afrika deles i to, og for Nordamerikas vedkommende ved, at hele området repræsenteres af en enkelt stamme.

Men vilkårene taget i betragtning er der grænser for, hvad man kan kræve af et generaliserende værk. Desværre trives mange misforståelser og stereotyper om religionernes historie i oversigtsværker af denne art. Alt i alt synes jeg, at Eliades meget omdiskuterede firebinds værk, som sandsynligvis bliver opfattet som definitivt mange år frem, er overvurderet og et skuffende resultat.

### Note

1. *Journal*, bd. II, Chicago 1989, 74. For en mere indgående kritisk diskussion se Armin W. Geertz, »Religiøsitet som menneskelig grundbestemmelse?«, i *Menneskesynet*, red. Sigfred Pedersen, København 1989, 28-52; Armin W. Geertz, *The Invention of Prophecy*, Knebel 1992, 177-178 og Jeppe Sinding Jensen, »Eliade: Hierocentrisme/Universalisme«, *Chaos* 5, 1986, 65-76.

Armin W. Geertz

Lektor, dr.phil.

Institut for Religionsvidenskab

Aarhus Universitet

\* \* \*

## Anmeldelser

Tim Jensen og Mikael Rothstein, *Gud – og grønne skove. Religioner og naturbevarelse*, (»Levende religioner«), Munksgaard, København 1991, 181 sider, 178 kr.

I Danmark har teologers forhold til de fremmede religioner og religionshistorikeres forhold til kristendommen længe været et problem. En tid lang var det som om der var gået et jerntæppe ned mellem teologien og religionshistorien. Man lod som om de to forskningsområder ikke kom hinanden ved. Den dialektiske teologis tese, at kristendommen ikke var nogen religion, indbød heller ikke til noget arbejdsfællesskab. I sin nyere danske udformning har kristendommen da også lidt efter lidt mistet de fleste af en religions klassiske funktioner. Den rummer ikke mere et verdensbillede, begrundet ikke samfundets institutioner og opretholder ingen normer for etisk adfærd. Den blander sig i det hele taget ikke mere i samfundsudviklingen. Den ligner derfor mindre og mindre de fremmede religioner, der forekommer mere og mere eksotiske.

Og pludselig træder så de fremmede religioner os tæt ind på livet her i vores eget land og fordrer stillingtagen. Hvordan skal vi forholde os til dem? Vi bliver i hvert fald nødt til at tage dem alvorligt. Men der er også en anden side af sagen. I disse år mister mange af os troen på samfundsudviklingen og dermed på fremtiden. Det giver en fornyet interesse for religiøs livstolkning, og her kan de fremmede religioner med deres intakte verdensbilleder og normsystemer bryde kristendommens religionsmonopol også i Danmark.

Tim Jensens og Mikael Rothsteins bog er religionshistorisk, ingen tvivl om det. Men den repræsenterer samtidig helt nye holdninger. Som den selvfølgeligste ting i verden tager forfatterne kristendommen og de andre verdensreligioner lige alvorligt. Det drejer sig om en undervisningsbog til gymnasiet og HF etc., et bidrag til den konsolidering af det humanistiske religionsfag, der nu har en snes år på bagen og har fundet sin naturlige plads i fagrækken. I sin sprogtone og sine referencer henvender bogen sig til eleverne. Her forudsættes intet ubekendt bekendt. Nok er fremstillingen didaktisk, men den er meget lidt docerende. Det gælder jo om at drage eleverne med ind i drøftelsen. Stilen er da også

samtalens. Forfatterne tiltaler læserne med et »I«. Vi er hele tiden i undervisningssituationen som sig hør og bør. Meningen med de indledende afsnit er at »udstikke nogle retningslinier for jeres læsning af teksterne« (s. 149). Vi slipper for tunge encyklopædiske afsnit, men får alligevel en masse at vide, hvor der er brug for det.

Bogen har metode fælles med religionsundervisningen. Udgangspunktet tages i et problem, der pånøder sig vores opmærksomhed, uanset om der tænkes i religiøse baner eller ej og hvilken religion man måtte tilhøre. Netop fordi udgangspunktet er fælles, fremtræder religionerne med hver sin egenart. Intetsteds på kloden kan man i dag komme uden om det økologiske problem. Men sin titel til trods kan man ikke kalde *Gud – og grønne skove* en grøn bog. Vi får ganske vist beskrevet forskellige religionssamfunds økologiske bestræbelser. Men derfra føres vi videre til det bagvedliggende natur- og verdenssyn. »Jødedommens naturopfattelse kan, så lidt som de andre religioners, forstås uafhængigt af den samlede verdensopfattelse« (s. 121). Skridt for skridt nærmer vi os det centrale i den pågældende religions tilværelsesforståelse, riter og hele fromhedsliv. Vigtigt er det, at vi samtidig ser religionerne fungere i et veldefineret geografisk og historisk miljø.

Det er det humanistiske religionsfags påstand, at der kan undervises ikke-konfessionsbundet i de forskellige religioner med respekt for den enkelte religions selvforståelse. Hvordan lever denne bog nu op til dette fundamentale princip? Faldgruber er der jo nok af. Lad os se på kristendommen. »Når man taler om kristendommen i forbindelse med den økologiske krise, er det ... som regel ikke for det gode« (s. 148). Det afgørende i kristendommen er nu engang næsteforholdet. Et menneskes forhold til Gud afgøres i dets forhold til medmennesket. Forholdet til universet synes at være gledet helt i baggrunden. Teologer taler om, at kristendommen har stillet mennesket frit over for naturen, hvis magter det ikke mere skal tilbede eller trække under.

Det var for ældre missionærer indiskutabelt, at man ved at udfri de indfødte af hedenskaben befriede dem for meningsløs angst for naturmagterne og gav dem del i et kristent menneskes frihed, i sønneforholdet til verdens skaber. Det er forlængst lykkedes religionshistorikerne at fjerne ordet hedning fra nutidig sprogbrug. Bag det, der før tog sig ud

## Anmeldelser

som overtro, viste der sig en helhedsopfattelse af tilværelsen, der gav livet dybde og mening. Ordet kosmos indgik i kulturdebatten. Den kristne fritstillen af mennesket i forhold til universet, der indgår som en faktor i den videnskabelige naturbeherskelses historie, blev problematiseret. De psykiske omkostninger ved at træde ud af de naturgivne sammenhænge blev erkendt længe før den økologiske krise. Den moderne civilisations mangeartede kriser åbnede øjnene for de oversete værdier i de arkaiske kulturer. I Danmark havde Vilhelm Grønbech allerede før Den første Verdenskrig banet vejen for en sådan nytolkning af religionshistorien.

Gennem sit oprør mod transcendentalfilosofien nåede K. E. Løgstrup helt uafhængigt af religionshistorikerne til det resultat at »vi er i universets vold«, eller som han også udtrykker det: »Vi har vores ophav i universet«:

Så meget mere som det ikke kun er i fortiden, i løbet af en lang udviklingsproces, at den menneskelige tilværelse er opstået af naturen og universet, men det gør den til stadighed, for hvert øjeblik og på den håndgribeligste måde. Med åndedræt og stofskifte er vi indlagte i naturens kredsløb, med vore sanser er vi indlagte i universet. (*Ophav og omgivelse*, s. 11).

Med sin formulering, at universet er vort ophav, bryder Løgstrup med traditionel kristen sprogb brug.

Tim Jensen og Mikael Rothstein har fundet denne perle af en Augustintekst til deres introduktion af kristendommen:

Kristus selv viser, at det at afstå fra at dræbe dyr og ødelægge planter er højden af overtro. Ud fra den rigtige mening, at der ikke er noget vi har fælles med dyr og træer, sendte han en horde af dæmoner i svinene og fik med en forbandelse et træ uden frugter til at visne. (s. 148).

I forlængelse af dette senantikke, klart naturfjendtlige citat lægges der så et andet fra tidsskriftet *Science* fra 1967 af Lynn White:

Kristendommen – især i dens vesteuropæiske form – er den mest antropocentriske religion, verden nogensinde har set. Helt modsat det gamle hedenskab og Asiens



religioner, har kristendommen etableret ikke kun en adskillelse af mennesket og naturen; den har tilmed hævdet, at det er Guds vilje, at mennesket bedriver rovdrift på naturen for at tilfredsstille sine egne behov. (s. 148).

Derefter refereres John Passmores opfattelse fra bogen *Mans Responsibility for Nature* fra 1980 »at kristen teologi umuligt kan iklæde sig det rette grønne tøj uden samtidig at ophøre med at være kristen« (s. 149).

Så er der varmet op. Når et synspunkt trækkes så hårdt op, reagerer man uvilkårligt med spørgsmålet om, hvorvidt det nu også kan være hele sandheden, og fremstillingen går da også netop videre med at undersøge, om der er andet i kristendommen, der tilskynder til naturbevarelse.

Redegørelsen er rimelig systematisk, men først og fremmest er det en frejdig præsentation af mere eller mindre repræsentative synspunkter. Det spændende er for så vidt ikke de mange meningsdannelser. Den økologiske krise indbyder, modsat samfundets øvrige kriser med deres politiske polariseringstendenser, til omfattende enighed. Der kommer derfor let noget monotont over økologiske bøger. Denne går heller ikke helt fri. Det fascinerende er redegørelsen for, hvordan der finder en nytolkning af traditionen sted under arbejdet med at tackle de nye problemer. En tradition kan ikke holdes i live gennem slet og ret reproduktion. Så løber tiden fra den, og det væsentlige risikerer da som hos fundamentalisterne at blive fastholden af en døende tradition i modstrid med den levende virkelighed. Skal en tradition ikke forstene, må den til stadighed tydes i lyset af nye erfaringer. Det er denne spændende fornyelsesproces, Tim Jensen og Mikael Rothstein giver os indblik i. Denne bog handler om levende religioner.

Det lykkes således forfatterne at inddrage den kristne treenighedslære. Nå ja, vil man sige, hvad ellers? Det er jo kristendommens centrale dogme. Men mon ikke det er en almindelig erfaring, at det i en pædagogisk sammenhæng er religionshistoriens vanskeligste lære at gøre rede for, langt sværere end f.eks. den mahayana-buddhistiske lære om tomheden. Rummer treenighedslæren et svar på det brændende spørgsmål om menneskets forhold til universet? Nærmer man sig dogmet om inkarnationen med et sådant spørgsmål, er man forsynet med forståelsesmuligheder. Vil det være ukristeligt under en gudstjeneste med Vagn Lund-

## Anmeldelser

bye at synge »Jesus selv var dyr som os« (s. 154), som det skete i Skt. Hans Kirke i Odense i januar 1991? Ordet blev jo dog kød og tog bolig iblandt os.

De tre »Abrahamsreligioner« er fælles om troen på, at det er Gud og ikke jorden, der er hellig. Men dermed er alt ikke sagt. I jødedommen modificeres denne opfattelse f.eks. af forestillingen om »det hellige land«. Og her har helligheden medført en økologisk forpligtelse. En verdensomspændende indsamling har gjort det muligt at plante mere end 170 millioner træer i Israel. »Når I kommer til landet og planter alle slags træer ...«, står der i 3. Mosebog 19,23, og i den talmudiske kommentar til stedet lyder det: »Guds første gerning var at plante Edens have. Således skal også du, når du kommer til det hellige land, først plante træer, før du gør noget andet« (s. 117).

Den slags er lige til at tage og føle på. Men man kan godt forundres, når man får et indblik i, hvor meget de to lovreligioner islam og jødedommen opnår gennem deres mange forskrifter. De mange regler afstedkommer en varsomhed i omgangen med verden og med vor egen naturside. De udgør et virkeligt værn mod den ligegyldighed, der uvægerlig ender i en skalten og valten med verden og med os selv. Jeg kom til at tænke på en udtalelse af en af vores førende jurister: »Uden retsregler ingen retsbeskyttelse«.

De østlige religioner står stærkest, når det gælder rent teoretisk at tilpasse økologiens budskab til de nedarvede opfattelser af universet. Gudsopfattelsen volder her ingen problemer. »Guddommen er både den som skaber og det som er skabt« står der i hinduisme-afsnittet (s. 74). Det er naturligvis en bedre økologisk udgangsposition end den »hidtil fremherskende kristne«, der lidt uvenligt formuleres sådan: »Gud som skaber står over og uden for det skabte. Gud er som det hedder transcendent, evig, ren ånd – og det skabte er lige det modsatte« (s. 149). Men det ville være synd at sige, at man så går i den vante faldgrube og tager parti for den østlige religionsform på den vestliges bekostning. Det er på ingen måde en nyreligiøs bog.

Syd for Delhi ligger området Vrindavan:

## Anmeldelser

Skovene i Vrindavan stod urørte til engang i slutningen af det 16. århundrede. På det tidspunkt påbegyndtes, til Krishnas ære, et omfattende tempelbyggeri, som med tiden kulminerede i mere end 5000 templer og 30-40 klostre. Resultatet var, at det frodige område hvor Krishna i følge mytologien levede og dansede med kohyrdepigerne (gopierne), er blevet omdannet til golde, nedslidte områder. ... Det er nemlig sådan, at for hinduerne er der ikke nogen umiddelbar sammenhæng mellem stedets hellighed og naturens sundhedstilstand. Stedet er helligt, selv om det er nedslidt, ligesom floden Ganges per definition er ren og virker rensende, uanset at den i et andet perspektiv er en stinkende og sundhedsfarlig kloak. (s. 68).

Inspirationen til genoprettelsen af naturen må derfor komme til Indien fra Vesten, og den må bygge på den vestlige naturvidenskabs forståelse af, hvordan naturens liv udfolder sig.

*Gud – og grønne skove* er en forfriskende bog. I denne fremstilling lever religionerne et nutidigt liv i en aktuel verden, men medbringende deres tusindårige bagage. Og paradoksalt nok er det i bunden af denne bagage, nede i den ældste religiøse kulturarv, at det økologisk set mest opbyggelige findes, i de lag hvor verdensflugten og livsfornægtelsen ikke gør sig gældende, men hvor alt drejer sig om at opretholde verden som et kosmos.

Finn Jacobi  
Studielektor, cand.mag.  
Århus Statsgymnasium

\* \* \*

Gro Steinsland, *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi. En analyse av hierogamimyten i Skírnismál, Ynglingatal, Háleygjatal og Hyndluljóð*, Solum Forlag, Larvik 1991, 366 sider, ill., 240 no.kr.

Det er ikke hver dag, man præsenteres for en disputats med fokus på emner inden for førkristen nordisk religion. Det er derfor også med spænding, man går i gang med den norske religionshistoriker Gro Steins-

## Anmeldelser

lands bog om det hellige bryllup og den norrøne kongeideologi, der er en lettere omarbejdet udgave af den oprindelige disputatsafhandling, der forsvarede ved Oslo Universitet i 1989.

Og lad det være sagt straks: Det er en særdeles spændende bog, der indeholder adskillige interessante analyser og diskussioner af temaer, som i forskningstraditionen inden for feltet har spillet en betydelig rolle. Konklusionen, som jeg skal vende tilbage til nedenfor, giver også anledning til en nyvurdering af flere meget benyttede kilder til nordisk religion, og alt i alt må man derfor sige, at bogen indeholder alt, hvad man med rimelighed kan forlange af en disputats. Når der alligevel i det følgende også skal lyde et par hjertesuk, er det mere et spørgsmål om forskellighed i faglig orientering end om egentlig kritik af afhandlingens anliggende eller videnskabelige fremgangsmåde.

Bogen består af tre hoveddele, der hver centrerer sig om bestemte kilder. Den første drejer sig om den tekst, der er udgangspunktet for hele projektet, nemlig eddadigtet *Skírmismál*, der af forskellige grunde har tiltrukket sig en betydelig opmærksomhed inden for de sidste årtier. Det er et digt om vaneguden Frey, der ved blot én gang at se den smukke jættedatter Gerd bliver så forelsket, at han sender sin tjener Skirner til jættelandet for dér at bejle på gudens vegne. Hovedparten af digtet er derefter en dialog mellem Skirner og Gerd, hvor den første loyalt frier, men på det bestemteste bliver afvist. Han forsøger så først med gyldne løfter og siden med trusler at overtale Gerd, der til sidst må indvilge og lover at møde Frey ni dage senere i Barrilunden.

Anden del er en analyse af de genealogiske skjaldedigte *Ynglingatal* og *Háleygjatal*, hvor Steinsland viser, at der i begge digte (om end implicit for det førstes vedkommende) kan iagttages en forestilling om, at kongerne nedstammer fra en gud og en jættekvinde.

I tredje del er det igen et eddadigt, det drejer sig om, nemlig *Hyndluljóð*, der traditionelt er blevet opfattet som et ganske sent produkt, der er samlet af flere, oprindeligt forskellige digte eller fragmenter af digte. Steinsland argumenterer her overbevisende for, at dette ikke er tilfældet, og at digtet netop får mening som en enhed, når det ses i lyset af kongeideologien.

Hovedkonklusionen er, at det mytiske forhold mellem gud og jættekvinde er af afgørende betydning for vores forståelse af kongen som sakral fyrste. Hierogamiet, som Steinsland benævner denne alliance, har altså karakter af en ophavsmyte. Men alliancen er samtidig skæbnesvanger, fordi det er to egentlig uforenelige poler, der mødes, og kongerne eller fyrsterne, der er produkter af en sådan alliance, er derfor skæbnebestemt til at møde en meningsløs død, hvad de analyserede digte til overflod leverer eksempler på. Afgørende for den nordiske kongeideologi er således to indbyrdes forbundne forestillinger: fyrstens ophav i en modsætningsfyldt alliance og den ofte tragiske død, som bliver ham til del.

Denne konklusion må nødvendigvis give anledning til overvejelser over et fænomen som det sakrale kongedømme. Med denne afhandling bliver det tilføjet helt nye aspekter, og dets eksistens, der ellers har været sået tvivl om siden tresserne, synes i hvert fald sikret. Konklusionen kan også give anledning til at revurdere den traditionelle opfattelse af jætterne, og selvfølgelig først og fremmest jættekvinden, som entydige modstandere i forhold til guder og mennesker.

Undervejs har vi endvidere fået nye perspektiver på delelementer i Baldermyten, i teogonien og i Ragnarok, der som bekendt betyder »gudernes skæbne«.

Der er således ingen tvivl om, at vi med *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi* har fået en fremragende bog til belysning af centrale aspekter inden for førkristen nordisk ideologi og religion. Men når det er sagt, skal der også være plads til et par mere kritiske kommentarer.

For det første forekommer udvælgelsen af kildematerialet mere snæver, end godt er. Selvfølgelig er en afgrænsning nødvendig, men afhandlingen ville have vundet væsentligt ved en mere tematisk diskussion af jætterne og herunder også jættekvinderne, f.eks. i deres rolle som modstandere til Thor eller som formidlere af hemmelig viden. Hvis disse funktioner var blevet grundigere diskuteret i forhold til jættekvindernes rolle som stammødre for fyrsterne, ville det formentlig have været muligt at opnå en yderligere indsigt, også i de mekanismer, som ligger bag denne stammødefunktion.

## Anmeldelser

For det andet kunne man, med rimelighed synes det, af en religionshistoriker forvente en mere bevidst og reflekteret brug af religionsfænomenologien. Det er således karakteristisk, at hverken »hieros gamos« som fænomenologisk kategori, eller for den sags skyld begreber som ideologi og myte får nogen selvstændig behandling i bogen (hieros gamos defineres på en halv side (s. 87)), selv om de selvsagt spiller en central rolle. I den forbindelse savner man et kapitel, der redegør for den anvendte terminologi og i det hele taget for nogle overordnede betragtninger over religionens og ideologiens rolle generelt. Det ville have kunnet sætte hele fremstillingen ind i et bredere religionshistorisk perspektiv. Og dette leder over i det sidste generelle kritikpunkt, nemlig den manglende perspektivering.

Det ville for mig at se have været gavnligt for afhandlingen, netop som *religionshistorisk* afhandling, om forfatteren havde diskuteret konsekvenserne af denne kongeideologi i forhold til andre fyrsteideologiske mønstre, og herunder især relationen mellem ideologi og samfund. Det er naturligvis helt legitimt, at afhandlingen ikke primært har et komparativt sigte, men det ville have været stimulerende med nogle fænomenologiske betragtninger, hvor den nordiske »model« konfronteredes med fænomenologiens behandling af »sakrale konger« og de konstituerende elementer, der indgår i dette kompleks. Dette ville helt klart forøge afhandlingens værdi som et indlæg også i en generel religionsvidenskabelig diskurs.

Herudover er der selvfølgelig enkeltanalyser, hvis resultater man kan være uenig med forfatteren i, men som helhed må værket siges at være et uhyre vægtigt bidrag til debatten om det sakrale kongedømme i Norden og den ideologi, der har ligget bag. Bogen er givetvis et »must« for alle, der beskæftiger sig akademisk med førkristen nordisk religion; og som en trøst til dem, der stønner under byrden af alle de »must'er«, man konstant udsættes for: Det er en særdeles letlæst bog, hvor de fleste citater på oldnordisk er oversat, og hvor brugen af tyngende fagjargon er holdt nede på et minimum. På trods af den ovenfor anførte kritik kan afhandlingen desuden anbefales til specialister i andre religioner, som selv kan og vil gøre sig den ulejlighed at reflektere over dens resultater og sætte dem ind i en større sammenhæng.

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

\* \* \*

Tore Ahlbäck and Jan Bergman, eds., *The Saami Shaman Drum. Based on Papers Read at the Symposium on the Saami Shaman Drum Held at Åbo, Finland, on the 19th-20th of August 1988*, (Scripta Instituti Donneriani Aboensis, 14), The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, Åbo 1991, 182 sider.

Som undertitlen antyder består *The Saami Shaman Drum* af indlæg ved et symposium i 1988. Symposiet var det seneste i en række symposier, der blev startet i 1984 med den hensigt at fremme nordisk forskning om de gamle religioner i de nordiske lande. Det første symposium (1984) omhandlede samisk religion, det andet (1987) omhandlede kultiske stednavne og religion i oldnordisk tid (jf. anmeldelsen i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 19, 1991, 119-124).

Formålet med symposiet om samernes trommer var at samle nordiske forskere fra en række forskellige discipliner for at kaste lys over trommernes billedverden og brug. Trommen er som bekendt et vigtigt redskab i udførelsen af shamanistiske seancer. Spørgsmålet om trommen altid skal være med, for at der kan blive tale om shamanisme, anfægter Åke Hultkrantz i sine tværkulturelle reflektioner, som indleder bogen. Og han hævder, at trommens betydning har været overdimensioneret af forskningen, men at den er lige så gammel, som shamanisme er det. Han fastholder sin kendte diffusionsteori, hvori shamanisme anskues som tilhørende den oprindelige arkaiske jagtkultur i Nordasien og Amerika.

Håkan Rydving problematiserer brugen af trommerne som kilde til religionshistorisk indsigt i deres betydning tilbage i tiden. Han under-

## Anmeldelser

søger konflikten over trommerne mellem samerne og de kristne magthavere i tiden mellem slutningen af 1600-tallet og midten af 1700-tallet. Trommerne var for begge parter i religionskampen et symbol, som gav fokus til konfrontationen, men som også var med til at strukturere konflikten og dokumentere den.

Eero Autio sammenligner slangemotivet på trommerne og lokale helleristninger. Mod tidligere fortolkninger konkluderer Autio, at helleristningerne ikke nødvendigvis er gengivelser af shamanistiske motiver, idet han mener, at slangemotiverne i henholdsvis helleristningerne og på trommerne ikke har samme betydning.

Inger Zachrisson anskuer trommerne fra en arkæologisk synsvinkel. Hun gennemgår trommernes formhistorie og problematiserer spekulationer over trommernes alder. Bo Lundmarks artikel er en historisk undersøgelse af Carl von Linnés tromme, som han var i besiddelse af i 1730'erne, og dens oprindelige ejer. Rolf Kjellström beskriver samernes jagtkultur på basis af en statistisk undersøgelse af dyre- og jagtmotiverne, der er tegnet på trommeskindene. I en særskilt artikel på 3 sider leverer han et interessant ikonografisk klassifikationssystem, som er velegnet til analyser af trommerne.

Bo Sommarströms artikel er en detaljeret undersøgelse af placeringen af tegnene på trommerne i et forsøg på at bevise »stjernetegn-hypotesens« anvendelighed i fortolkningen af samiske trommer. Han hævder endvidere, at denne hypotese forklarer det grundlæggende mønster på trommerne af den såkaldte sydlige type.

Bogen afsluttes med en lydanalyse af samiske trommer og lydenes indvirkning på den menneskelige hjerne af Rolf Kristoffersson.

Denne bog er et værdifuldt bidrag til forskningen i samisk shamanisme.

**Armin W. Geertz**  
**Lektor, dr.phil.**  
**Institut for Religionsvidenskab**  
**Aarhus Universitet**



Carsten Breengaard, *Kristenforfølgelser og Kristendom. Fra sekt til statskirke*, Forlaget ANIS, Frederiksberg 1992, 168 sider, 165 kr.

Carsten Breengaard fra Institut for Religionshistorie, Københavns Universitet, har udsendt en revideret udgave af bogen *Er du kristen? Romermagt og kristne fra Paulus til Ignatios fra Antiokia. Et kristendomshistorisk essay*, som han udgav i 1986, og som jeg anmeldte i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* nr. 9, 1989 (s. 93-103). Ja, i virkeligheden er der med den nye bog tale om en tredje revideret udgave, idet værket allerede for et par år siden udkom i en anden udgave under titlen *Kristenforfølgelser og kristendom fra Nero til Ignatios af Antiokia* (Institut for Religionshistorie, Københavns Universitet 1990). I andenudgaven bevarede bogens grundstruktur og hovedsynspunkter, hvorimod dens polemiske tone var mildnet, ligesom en del fejl var blevet rettet, og indholdet gennemarbejdet og præciseret.

Den tredje udgave er yderligere omarbejdet, udvidet og nystruktureret: Den mest iøjnefaldende ændring består i tilføjelsen af to helt nye afsnit, dels det nye afsnit I: »Paradissekten« og dels det nye afsnit IV: »Fra sekt til statskirke«. Men derudover er der tale om en fuldstændig gennemarbejdning, der har ført til både udeladelser, f.eks. af det afsnit i 1986-udgaven (s. 48-54), der var rettet mod Gert Theissen, og tilføjelser af en række nye afsnit, f.eks. s. 56-57 (om W. H. C. Friends, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 1965), s. 81-86 (om Markusevangeliets hovedlinjer), s. 99-101 (om W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*, 1956, og S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 2. udg., 1957), s. 109-115 (om Johannesevangeliet) og s. 128-131 (om H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, 1954, og J. Jervell, *Luke and the People of God*, 1972).

Alligevel fremstår også 1992-udgaven som grundlæggende identisk med udgaven fra 1986, hvorfor jeg for et udførligt referat af forfatterens hovedsynspunkter og en detaljeret kritik kan henvise til min ovenfor nævnte anmeldelse. Der er tale om det samme grundstandpunkt: at den ældste kristne litteratur i Det nye Testamente – 1. Peters brev, Markus-evangeliet, Johannes' Åbenbaring, Lukasevangeliet og Apostlenes Geringer – og Ignatius' breve kan og bør læses som udtryk for de kristnes

## Anmeldelser

konfrontation med romersk forfølgelse. Ligeledes er metodologien uændret: Alle analyserede skrifter læses i princippet »tendenskritisk« og »redaktionshistorisk« som vidnesbyrd om den tid, i hvilken de er blevet til, mens Breengaard afviser, at de – især evangelierne – kan benyttes til historisk rekonstruktion af tiden forud herfor, og da slet ikke af den »historiske Jesus«. Dertil kommer, at kritikken af den »teologiske« forskning dels er udeladt og dels er mildnet; at en hel del litteratur, som ikke var behandlet i 1986-udgaven, er taget op til debat; at hovedsynspunktet er artikuleret mere nuanceret og er bedre underbygget; og at der er tilføjet de to helt nye afsnit.

De to nye afsnit er interessante: Det nye indledende afsnit om »paradissekten« har til formål at tegne et billede af den ældste tilgængelige kristendom: den vi finder i Paulus' breve. Kernen i denne ældste kristendom er ifølge Breengaard en tro på, at syndefaldets periode er forbi, og at Kristi opstandelse har brudt både syndens og dødens magt, som kom ind med Evas og Adams fald. Derfor både kan og skal de kristne afvise synden, og de kan i realiteten leve syndfrit (jf. *Rom.* 6,2 ff.; Breengaard 1992, s. 14).

Det nye afslutningsafsnit om udviklingen »fra sekt til statskirke« tager udgangspunkt i modsætningen mellem donatismen og Pelagius på den ene side og Augustin på den anden side. I donatismen møder vi en ældre kristen tradition med et krav om personlig hellighed til den kristne, og hos Pelagius et hermed beslægtet krav om et moralsk kristenliv. Med sine tanker om det ondes problem, viljens bundethed og dermed om »arvesynden« afviser Augustin disse gamle kristne positioner: »... mens Pelagius peger på Kristus som den moralsk forbilledlige for den døbtes nyskabte liv, peger Augustin på den guddommelige majestæt som frelser og på kirken som frelsesanstalt« (s. 157). Augustin bygger denne sin »lære« op på en tolkning af »jeg'et« i *Rom.* 7 som Paulus' kristne »jeg«. Altså, trods sin kristne status *kan* den kristne ikke lade være med at synde. Hermed udformede Augustin et helt nyt »paradigme« for kristendommen og gjorde den i realiteten til »en anden religion« (s. 159). Derfor måtte Augustin afvise både donatister, pelagianere og andre »radikale«: »Hvor kirkens problem hidtil havde været dem, der ikke opfyldte kravene, blev kristenhedens problem nu dem, der prædikede

kravenes opfyldelse« (s. 160). Denne position var egnet til at underbygge den kirkelige institutions magt; den vandt derfor overhånd i den vestlige kristendom gennem hele middelalderen, og den blev videreført af Luther og de lutherske kirker. Dermed var den »konstantinske syntese« etableret, og den kristne stat blev nu fri for den religiøse kritik, som havde været mulig før Augustin.

Med disse to nye afsnit og bogens øvrige præciseringer har Breen-gaard sat sit hovedsynspunkt i relief: Ud over intentionen om at læse den nævnte tidlige kristne litteratur som udtryk for skiftende forfølgel-sessituationer ser jeg nemlig Breengaards projekt som et ambitiøst forsøg på at tegne et billede af, hvad man kunne kalde *kristendommens trans-formationer*. Derved forstår jeg de grundlæggende forskellige typer af og former for kristendom, som udformes under indflydelse af de kristnes skiftende socio-politiske vilkår: Den første forfølgelse i 60'erne under Nero medfører en transformation af den ældste form for kristendom, de »jødiske Paradis-sekterikere« (s. 18), som vi finder hos Paulus, til en ny form for kristendom, som kommer til udtryk i 1. Peters brev og Markus-evangeliet, hvor lidelsen sættes i centrum både i kristologien og i forståelsen af det kristne liv, som her beherskes af en »underordningsetik« (f.eks. s. 11). Denne linje fortsættes i Ignatius' breve, mens vi finder helt andre former for kristendom i teksterne fra den anden forfølgelses tid i 90'erne under Domitian: den johannæiske og den lukanske litteratur. Endelig transformeres kristendommen igen under Augustin, således som vi har set det. Breengaard ser således den ældste kristendoms historie som en bevægelse fra en position, hvor indignation og protest mod den politiske magts overgreb var mulig, til en række nye positioner, hvor dette potentiale svækkes (f.eks. s. 79), og hvor kristendommen i realite-ten bliver mere og mere bekvem for den politiske magt, hvad enten denne er den hedenske eller den kristne (romerske) stat.

Der er her tale om et meget markant og højinteressant syn på den ældste kristendoms historie. Trods indoptagelsen af ny litteratur i ud-gaven af 1992 er der imidlertid også tale om et højst egenvilligt syn, som i øvrigt bringes til udtryk i et ofte tungt og ikke særligt poleret sprog. I virkeligheden føres der ingen ægte dialog med den øvrige forskning: Den smule litteratur, der anføres og refereres, afvises, og hovedparten af den

## Anmeldelser

Øvrige forskning – det gælder f.eks. hele den nyere Paulus-forskning – nævnes slet ikke. Breengaard har set et mønster og en linje i teksterne, og dem forfølger han uden nævneværdig samtale med andre forskere.

Idet jeg henviser interesserede læsere til min anmeldelse fra 1986, skal jeg her kort gentage det vigtigste ankepunkt: Om de »romerske kristenforfølgelser« har vi ikke mange oplysninger i den ikke-kristne litteratur (Tacitus, Plinius og Suetonius). Imidlertid er det en kendsgerning, at vi heller ingen nye oplysninger får gennem Breengaards postulat om, at den ældste kristne litteratur er blevet til under disse forfølgelser. Breengaards hovedformål – at inddrage et nyt kildemateriale – giver således ingen nye informationer! Hvad hovedsagen angår, er og bliver Breengaards værk således særdeles hypotetisk og usikkert, også i den nye udgave.

Alligevel må jeg også konkludere denne anmeldelse positivt: Breengaards bog er, også i dens nye, udvidede og præciserede version, overordentlig spændende og i en god forstand provokerende. Breengaard har her fremlagt intet mindre end en skitse til en helhedstolkning af den ældste kristendoms historie, og det skal han have tak for.

Til sidst en bemærkning om Breengaards bog i forhold til Villy Sørensens *Jesus og Kristus* (Gyldendal 1992): De to bøger er hinandens modsætninger, når det gælder metodologisk holdning til evangelierne som historiske kilder. I princippet må Breengaard mene, at Villy Sørensens projekt er metodologisk umuligt, eftersom evangelierne kun kan levere historisk pålidelige oplysninger om deres egen tid (jf. især s. 78, hvor den »historiske Jesus« betegnes som en »tilvækst på den oprindelige Kristus-myte«). Også af den grund vil jeg opfordre læserne til at gøre sig bekendt med begge disse nye bøger. De supplerer hinanden, ikke blot ved at være metodologiske modsætninger, men også ved at behandle hver sin del af den ældste kristendoms historie.

**Per Bilde**

**Lektor, dr.theol.**

**Institut for Religionsvidenskab**

**Aarhus Universitet**

*Kejser Julian mod Galilæerne*, oversat og kommenteret af Lars Mynster, Museum Tusculanums Forlag, København 1990, 272 sider, 183 kr.

Kejser Julian, »den Frafaldne«, har optaget gemytter så forskellige som historikeren Ammianus Marcellinus, teologen Kyril af Alexandria og digteren Henrik Ibsen, og er stadig genstand for både lærd og ulærd opmærksomhed. Ikke uden grund, for dels var han en mærkelig og modsætningsfuld personlighed, på een gang statsmand og asket, feltherre og fuentast, spiritualist og pedant, og dels er det, han foretog sig i løbet af sin korte regeringstid (361-63), af central betydning for forståelsen af det epokale fjerde århundrede efter Kristus. Det er det ikke bare fordi hans forsøg på at vende Romerrigets religionspolitiske kurs gennem reetablering af den hedenske statsreligion fortæller os noget vigtigt om i hvert fald een indflydelsesrig form for senantik hedensk religiøsitet, men især fordi det fortæller noget endnu vigtigere om, hvorfor riget var i færd med at blive kristent. Julians hedenske reformer kan med god grund tolkes som et forsøg på at give traditionel kult og nedarvet fromhed i filosofisk indfarvet skikkelse den organisatoriske sammenhæng, den pædagogiske målrettethed, og den karitative orientering, som indgik i kristendommens særpræg og var med til at udgøre dens tiltrækningskraft. Julian var på een gang en lidenskabelig tilhænger og udøver af det traditionelle offerkultceremoniel, en spiritualiserende religionsfilosof af nyplatonisk skole, og altså derudover en mand med blik for brugbare, positivt omtolkelige elementer i den kristendom, han foragtede så dybt.

Det var frem for alt som praktiker, han gjorde sig historisk gældende. Netop derved adskilte han sig fra tidligere reflekterede kristendomsfjender, at han satsede på praktisk virkeliggørelse af sine tanker. Men han var netop også tænker og skribent, ingenlunde af første originalitetsklasse, men med en livlig ånd, med polemisk behændighed og betydelig udtryksevne. Disse talenter sattes ind på flere fronter. Julian ville påvise kristendommens underlegenhed over for jødedom såvel som hedenskab, dens intellektuelle og sociale underlødighed, dens indre modsætninger og dens vulgære intolerance. Men frem for alt ville han demonstrere dens mangel på den livsnærhed, der kendetegner den hedenske lære om

## Anmeldelser

folkeguddommene, de magter, der tjenes af hver sit traditionsbevidste folk og tjener dets velfærd. I Julians bevidsthed er denne form for politisk religiøsitet harmonisk forbundet med troen på en yderste guddommelig enhed i universet og med en – man kunne næsten fristes til at sige katolsk – overbevisning om, at ægte religion skal kunne tale til alle behov og fungere på alle niveauer.

Alt dette og mere til kan læres af det desværre kun ufuldstændigt overleverede skrift *Mod Galilæerne*, som her for første gang foreligger i dansk oversættelse, ledsaget af den græske originaltekst, en indledning, særdeles udførlige noter og henvisninger og en terminologisk kommentar, hvori skriftet skridt for skridt sammenholdes med, hvad der ellers er overleveret fra kejserens hånd. Der er grund til at være oversætteren og kommentatoren Lars Mynster taknemmelig for et stort, flittigt og kyndigt arbejde, godt at få forstand af for historikere, filologer og religionsforskere af alle slags. Nærværende anmelder har ikke forsøgt sig med andet end en højst summarisk stikprøvekontrol af oversættelsen; fra den er han dukket op med tre småfisk i næbbet. På s. 86-87 er *gennēsas en tois noētois ta toutōn arkhetypa* misvisende gengivet ved »som af dem frembragte urbillederne i de begribelige«; *syneortazein Ioudaiōis* (s. 154) kan ikke betyde »holde fest for jøderne«; og *vespere sabbati cum lucescit prima sabbati* i det latinske fragment på s. 162 betyder ikke »den aften, som fulgte på højtidens første dag«.

**Jakob Balling**

**Professor, dr.theol.**

**Institut for Kirkehistorie**

**Aarhus Universitet**

\* \* \*

*Klaus Khān Bābā. En etnografisk kalejdoskopi tilegnet Klaus Ferdinand den 19. april 1991*, red. Susanne Dybbroe, Poul Brøbech Møller, Asta Olesen, Elisabeth Vestergaard og Torben A. Vestergaard, Aarhus Universitetsforlag, Århus 1991, 398 sider, 328 kr.

Min anmeldelse af dette festskrift til århusiansk etnografis *grand old man* i anledning af hans 65-års fødselsdag er en kærkommen lejlighed for mig til at sende en hilsen til Klaus Ferdinand. Som det fremgår af Ole Strandgaards historiske redegørelse i bogen, var grundlæggeren af Institut for Religionshistorie i Århus, professor Halfdan Siiger, også involveret i etnografiens grundlæggelse i Århus, og han fungerede i mange år som censor ved etnografernes eksaminer. Dette forhold har været en af årsagerne til, at religionshistorikerne i Århus har betragtet etnograferne og socialantropologerne mere end filologerne som deres samtalepartnere – mens man i København har haft et lige så naturligt forhold til orientalsk filologi. Disse forskelle kan bl.a. tydeligt ses i religionshistorikernes publikationer på landsplan, hvilket samtidig også demonstrerer religionshistoriens bredde og fleksibilitet.

Titlen på nærværende festskrift forklares på kolofonen på følgende måde:

Klaus Khān Bābā refererer til to væsentlige sider af Klaus Ferdinands virke. I Afghanistan er Klaus vant til at blive tituleret »khān«, som er en lokal ledertitel og en respektfuld tiltaleform. »Bābā« kan betyde både en fader og en åndelig leder eller ophavsmand. Hermed siger »Klaus Khān Bābā« både noget om Klaus Ferdinands rolle som grundlægger af etnografisk afdeling ved Moesgård, såvel som om hans centrale og meget personlige rolle i netværket af etnografer, der er uddannet herfra.

Man må tage hatten af for pioneren, som igennem et meget alsidigt virke (herunder også aktiviteter uden for universitetsverdenen, som f.eks. et mangeårigt medlemskab af Statens humanistiske Forskningsråd), ikke alene har formået at etablere faget i Århus, men også at finde beskæftigelse for sine kandidater. Det er godt klaret for et fag, der ikke er gymnasiefag. Derudover må man tilføje, at etnografien i Århus, ikke mindst takket være Klaus Ferdinand, har overlevet den ideologisk turbulente udvikling fra et traditionelt museumsfag til det meget pluralistisk og

## Anmeldelser

teoretisk bevidste »modelfag«, som socialantropologien er blevet verden over. Det har ikke været uden omkostninger, men sådan må det være for et levende fag.

Bogen er, som undertitlen angiver, »en etnografisk kalejdoskopi«, hvilket på normalt dansk betyder, at der er meget lidt sammenhæng mellem de enkelte bidrag. Men det er legitimt i en festskriftssammenhæng. Bogen er inddelt i kapitler med gennemsnitligt tre-fire bidrag pr. kapitel. Det første drejer sig om Klaus Ferdinand og Etnografisk Afdeling, det andet om islam, det tredje om etnografier, det fjerde om anvendt etnografi, det femte om etnografi og historie, det sjette om etnografi og repræsentation og det syvende om antropologiske studier. På sin vis afspejler bogens opbygning fagets forskellige faser gennem en menneskealder, side om side i deres nutidige skikkelser.

Det er specielt kapitlet om islam, som er af særlig interesse for religionsvidenskaben. Kapitlet er ikke kun med, fordi Klaus Ferdinand har haft sit feltarbejde bl.a. i et muslimsk land, men også fordi han i sin tid var initiativtager til Statens humanistiske Forskningsråds initiativområde »Islam i Nutiden«, som blev iværksat i 1982 for at styrke og befordre islam-forskningen i Danmark. Bidragene til kapitlet afspejler den brede vifte af tværfaglige kontakter, som Klaus Ferdinand har været eksponent for.

Kapitlets første bidrag af samfundsforskeren Mehdi Mozaffari belyser doktrinen om den skjulte imâm i tolv-shi'ismen. Jeppe Sinding Jensen følger efter med en religionsvidenskabelig analyse af *fitra*, »naturen« i nutidig islam, hvor naturen analyseres som en kulturel repræsentation. Etnografen Asta Olesen skriver om den rolle som *jihâd*, panislamisme og antikolonialisme spillede i Afghanistans politiske forhold under Første Verdenskrig. Islamologen Jørgen Bæk Simonsen argumenterer for, at den arabisk-islamisk overleverede tolkning af udvandringen i 622 og den efterfølgende grundlæggelse af den medinensiske *umma* blev udviklet og forfinet af muslimske lærde gennem 700- og 800-tallet. Kapitlet afsluttes med etnografen Lars Pedersens beskrivelse af islams institutionalisering og synliggørelse i Vesteuropa.

Der findes også artikler i de andre kapitler, som enten direkte eller indirekte er relevante for religionsvidenskaben. Her kan nævnes Mette



## Anmeldelser

Bovins analyse af begrebet »bush« hos fulani-nomaderne, Mette Bækgaards undersøgelse af mandinka-samfundets konstruktion af »kvinde«, George Nellemanns beskrivelse af kapellerne blandt samerne i Østfinmarken, Elisabeth Vestergaards beskrivelse af de skiftende funktioner, som førkristne skandinaviske kulturtræk har haft i Danmark, Inge Kleivans kritik af dansk grønlandshistorieskrivning, Jørgen Østergård Andersen og Grete Schmidt Andersens tekstteoretiske analyse af singhalesiske palmebladsmanuskripter og ritualtransskriptioner som tekstlige etnografica, Mikael Gravers beskrivelse af nationalisme, etnicitet og religion i Burma og Susanne Dybbroe og Poul Brøbech Møllers analyse af kulturhistorie og samfundsvidenskab i Grønland.

Denne buket af bidrag afspejler den mangfoldighed af områder og problemstillinger, som etnografien og socialantropologien deler med religionsvidenskaben, og bogen er bestemt en passende hyldest til Klaus Ferdinands virke og indflydelse. Også fra religionsvidenskaben skal der lyde et tillykke med fødselsdagen til Klaus Ferdinand!

**Armin W. Geertz**  
**Lektor, dr.phil.**  
**Institut for Religionsvidenskab**  
**Aarhus Universitet**

\* \* \*