

## Anmeldelser

P. Bilde, T. Engberg-Pedersen, L. Hannestad, J. Zahle (eds.), *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*, (Studies in Hellenistic Civilization I), Aarhus University Press, Aarhus 1990, 269 sider, ill., 257,50 kr.

De uppsatser, som är publicerade i denna bok, går tillbaka till föredrag, som hölls på det symposion, som hölls i det danska hellenismenprojektets regi på Fuglsang i januari 1990. Enligt inledningskapitlet hade arrangementskommittéen därvid pålagt föreläsarna att ägna generella problemställningar extra stort intresse. Nyckelord skulle därvid vara det sociologiska begreppet »acculturation«, kulturanpassning. Vidare uppmanades föreläsarna utveckla ett nytt synsätt (»a new set of ideas«) för att bättre kunna förstå de generella problemställningar, som är förknippad med hellenismen, politiskt som kulturellt. Det var således inte små krav som ledarna för Hellenismensprojektet ställde på symposiets deltagare.

De teoretiska frågorna har således blivit prioriterade, något som man märker redan av det första bidraget, »Notes on Culture and Identity in Imperial Worlds«, författat av socialantropologen *Jonathan Friedman*. Enligt utgivarnas förord skulle detta bidrag syfta till att utveckla ett gemensamt språk och en allmän begreppsapparat (»a common language and a general set of notions«), detta för att stimulera diskussionen bland projektets antikvetenskapliga deltagare.

Har Friedman då något positivt att komma med, något som kan användas som en mer användbar analysmetod än det traditionella kulturbegreppet? Just för studiet av hellenismen hävdar han att det kan vara bra att slå fast att kultur är något föränderligt, något som i en viss period skapar identitet för att sedan få en mindre viktig uppgift. Som alla andra kolonister var också de första grekiska invandrarna i Alexanderriket sålunda tvungna att kämpa för sin ursprungliga kulturella identitet. Därigenom kom de i konflikt mot den traditionella etnicitet, som de påträffade på de platser där de slog sig ned. Den tidigare befolkningen blev till en början påverkad av invandrarnas kultur, men när de ekonomiska och sociala förhållandena ändrade sig, kom den att slå mer vakt om sin ursprungliga livsstil och religion.

## Anmeldelser

En viktig punkt i Friedmans resonemang är att också ett erövrat folks »kultur« lever kvar om än i skuggan för att vid kritiska situationer få förnyad aktualitet. I det följande bidraget betonar Toulouse-forskaren *Pierre Briant* hur mycket de seleukidiska furstarna tog över av de gamla persiska institutionerna. Briant klagar över att forskare tidigare försummat att draga utvecklingslinjerna tillbaka till achaemeniderna för att i stället, som goda väst-européer, koncentrera sig om traditionerna från grekerna och från Alexanderriket. Han påpekar dock att vår kunskap om seleukidernas rikspolitik och administrationssystem fortfarande är begränsade. Han koncentrerar sig därför om de första, formativa åren av den seleukidiska eran och speciellt om kungarnas förhållande till Babylonien och de gamla persiska kärnområdena i västra Iran. Detta var präglad av ett nödvändigt hänsyntagande till de socio-politiska förhållanden, som tidigare rått i denna region. Seleukos samarbetade sålunda med den gamla politiska eliten och följde sålunda samma metod som Alexander, något som en äldre forskargeneration vägrat att acceptera.

Också *Javier Teixidor's* bidrag, »Interpretation and Misinterpretations of the East in Hellenistic Times«, är präglad av ett avståndstagande från den hittills Europa-centrerade forskningen om kulturella och religiösa förhållanden i östra Medelhavsområdet under den period, som är central i denna bok. Denna försummelse beror enligt honom på den ofta avvissande inställning, som präglar de grekiska berättande källorna. Tvåhundraåtsförfattaren Hekaios var en av dessa skribenter som tydligen byggt upp et sådan falskt grekiskt kulturmedvetande genom att förvrida informationer om förhållandena i öst. Dock strävade andra historieskrivare, som Hieronymos från Kardia, efter att ge korrekta uppgifter. Just när det gällde östlig religion och kult var dock den grekiska, och romerska, litteraturen bemängd av västlig »desinformation«.

En mer påtaglig sida av religionerna i det seleukidiska riket var hur tempel och tempelplatser kom att utformas. Det problemet tas upp av *Lise Hannestad* og *Daniel Potts* i ett intressant bidrag, som för oss från Ai Khanoum i öst till Failaka i väst. Författarna visar, att det inte uppstod någon uniform tempelarkitektur i seleukiderriket. Tvärtom dyrkades grekiska gudar borta i Baktrien i nog så orientaliserade byggnader, medan grekiska ant-tempel på ön Failaka troligen inte utgjorde ramen för

någon klart grekisk kult. Den religiösa mångfalden var således stor i riket. Vidare uppfördes tempel i traditionellt babylonsk stil i Mesopotamien. Även i Persien och i Syrien avgjorde den inhemska arkitekturen hur tempen skulle uppföras.

Rent religionshistoriska problem tas upp av *Bodil Hjerrild* i »The Survival and Modification of Zoroastrism in Seleucid Times«. I detta bidrag ger författarinnan ett tvärsnitt av zoroastrismens historia genom att först gå tillbaka till Gata-sångernas Zarathustra för att sedan följa hur hans lära undergick delvis betydande förändringar fram till sassanidisk tid. Traditionellt brukar anföras att Alexanders erövring av Iran utgjorde en katastrof för zoroastrismen, medan de seleukidiska kungarna inte verkar ha utövat något direkt negativt inflytande på de religiösa förhållandena bland rikets orientaliska undersåtar. Likväl blev, hävdar Hjerrild, troligen Zarathustras lära ytterligare förvanskad, inte minst genom demonlärans utbredning. Hjerrild avslutar med att påpeka att denna tilltagande »förstening« av Zarathustras enkla lära delvis kan förklaras genom trycket från den seleukidiska staten. Den inhemska religionen blev i tilltagande grad en identitetsskapande faktor för perserna, som aldrig kunde känna sig hemma i sin hellenistiska omgivning.

Medan Bodil Hjerrilds bidrag stort sett är översiktligt och förmedlar nyare forskningsrön från ett vitt fält, tar *Per Bilde* upp ett specialproblem i sin till stor del mycket polemiska uppsats »Atargatis/Dea Syria. Hellenization of her Cult in the Hellenistic-Roman Period?« Bilde betonar att Atargatis härstammar från en ugaritisk/mesopotamisk fruktbarhetsgudinna, som dyrkades tillsammans med storm- och åskguden Hadad. Däremot vänder han sig med all kraft mot den gängse uppfattningen, att denna syriska gudinna och hennes kult därefter genom århundradena fram till romersk tid skulle ha bevarat sina ursprungliga, orientaliska drag. I stället hävdar han att Atargatis, som andra orientaliska gudomligheter, i hög grad blivit helleniserad och därför med tiden upphörde att vara en exklusivt syrisk gudinna.

Bokens tre sista bidrag tar upp problem från den judiska religionen med tyngdpunkt, givetvis, i Antiochos Epiphanes' brutala försök i Jerusalem att hellenisera judendomen. Frågan om religion, etnicitet och »hellenism« i den makkabeiska staten behandlas i *Shaye Cohen's* bidrag. Olika

## Anmeldelser

definitioner av begreppet »Ioudaios« redovisas först innan författaren kommer in på det problem, som omvändelser till judendomen utgjorde. Kunde verkligen en rättroende jude acceptera att hedningar genom omskärelse togs upp i deras stamstat? Enligt Cohen kom makkabéerna att övertaga en grekisk definition av »politeia«, som också i klassisk grekiska har en mycket vidare innebörd än vårt formalistiska »författning« och snarast betyder »way of life«, livsstil. Den makkabéiska staten hade således, menar Cohen, anpassat sig efter den tidens politiska idéer.

Sammenfatningsvis får sägas, att en imponerande forskningsinsats, och ett imponerande vetenskapligt planlägningsarbete, ligger bakom denna bok. Vi får genom den nya perspektiv på den form för hellenism som praktiserades av de seleukidiska furstarna och inte minst på de olika faserna av deras religionspolitik. Speciellt värdefulla är försöken att dra linjerna bakåt i historien, till perser och babylonier. Läsaren får också klart för sig att »hellenism« inte självklart får översättas med »synkretism« och att »kultur«, om vi nu skall följa Jonathan Friedmans inledande definitioner, inte är något konstant begrepp utan något som ständigt är under förändring. Det är dock inte många av bidragsgivarna som helt otvunget kunnat använda Friedmans nya begreppsapparat, som kanske är väl sofistikerad och dynamisk. Däremot har Friedman arbetat in synpunkter från några andra av föredragen i sin uppsats, som avslutas med påpekandet att antikforskare har mycket att bidra med till diskussionen om kulturförståelsens problem.

Initiativtagarna till det danska hellenismenprojektet kan med glädje och stolthet se på detta resultat av sitt arbete.

Hugo Montgomery  
Professor, fil. dr.  
Klassisk institutt  
Universitetet i Oslo

\* \* \*

*Gnostikerne og Bibelen. Ptolemæus og hans brev til Flora*, Indledning, oversættelse og kommentar af Mogens Müller, (Tekst og tolkning 9), Akademisk Forlag, Odense 1991, 112 sider, 120 kr.

Denne bogs emne er »Ptolemæus' brev til Flora«, en skrivelse fra det 2. århundrede, hvori gnostikeren Ptolemæus over for kvinden Flora redegør for Moselovens virkelige betydning. Brevet er bevaret, fordi det indgår i Epifanius fra Salamis' bekendte værk *Panarion*, »Husapotek mod alle Kætterier«, der stammer fra årene 374-377.

Professor Mogens Müller har oversat brevet til dansk og forsynet oversættelsen med en indledning, en indholdsoversigt og en kommentar. Endelig følger en »Slutning«, der koncentrerer sig om det teologiske perspektiv i Ptolemæus' problemstilling, set i forhold til hans samtid, men også med et aktuelt engagement. Det er første gang, Ptolemæus' brev er blevet oversat til dansk i sin helhed.

Til bogen er føjet et tillæg, der skal muliggøre en dybere forståelse af Ptolemæus' position: En oversættelse af Irenæus' skildring af den ptolemæiske skoles lære i *Adversus haereses* og oversættelser med kort kommentar af forskellige kirkefædre, der tjener til at belyse valentinianernes syn på Gammel Testamente.

I sit brev redegør Ptolemæus for, at Moseloven hverken er givet af den højeste Gud eller af Djævelen, men af et mellemvæsen, Demiurgen. Ud fra Jesu egne ord er det desuden muligt at fastslå, at Moseloven indeholder bud af forskellig oprindelse: Nogle stammer fra Gud, dvs. Demiurgen, nogle fra Moses selv, og nogle fra folkets ældste. Men også budene fra Gud lader sig inddele i den rene lov, nemlig de ti bud, som Kristus har fuldkommet, endvidere gengældelsesloven, der er givet af hensyn til de svage, og endelig de rituelle bud, der er afbilleder af de transcendent ting.

På overfladen kan dele af Ptolemæus' kritik virke, som om den er baseret direkte på Jesu ord. Müller redegør for, hvorledes Ptolemæus' fremstilling har virket tiltrækkende på teologer i begyndelsen af dette århundrede, idet de har ment at genfinde ansatser til en kritik udøvet ud fra en »evangelisk frihed«. Men en sådan forståelse strider mod afgørende passager i brevet, ligesom brevet selv fremstiller sig som en introduk-

## Anmeldelser

tion for den, der endnu ikke har adgang til den særlige, hemmelige overlevering. Müllers opfattelse er derfor, at brevet i sin helhed må forstås ud fra den ontologisk baserede kosmologi og antropologi, der er indeholdt i Valentinus' gnostiske myte. Den fremstilling af Ptolemæus' udformning af valentinianismen, som Irenæus gengiver, er derfor Müllers fortolkningsnøgle til brevet. Af samme grund bringes som sagt en oversættelse af Irenæus' tekst, og i indledningen redegøres der udførligt for Valentinus' og Ptolemæus' lære.

Müller forstår valentinianismen som en »psykologisk« og ontologisk tænkning, og herudfra forklares, hvorfor Ptolemæus' brev ingen vægt lægger på korsdøden og andre frelseshistoriske begivenheder. I kommentaren, der overvejende er baseret på Gilles Quispels (*Ptolémée: Lettre à Flora*, Sources Chrésiennes 24, 2. éd. 1966), fortolkes brevet ud fra den bagvedliggende valentinianske ontologi, og i det tredje hovedafsnit (»Slutning«) sættes Ptolemæus' forståelse af Gammel Testamente i forhold til forskellige samtidige forsøg på at afgøre, hvad der er Gammel Testaments betydning for den kristne kirke. Müllers egen opfattelse er, at Gammel Testamente har en blivende betydning og ikke af kirken må erklæres for et overstået stade, og på denne baggrund bliver såvel Ptolemæus' position som en række oldkirkelige teologers forståelse karakteriseret som en blindgyde. I sammenhæng med Müllers kritiske bemærkninger til en række »liberalteologers« opfattelse af Gammel Testamente som et overstået kapitel, er der således tale om, at Müller ser et stadig aktuelt perspektiv i Ptolemæus' problemstilling. Müller er selv i sin forståelse af Gammel Testamente tydeligvis inspireret af den »frelseshistoriske« teologi, der har spillet så stor en rolle i dette århundrede.

Müllers oversættelse og kommentar er et nyttigt bidrag til den voksende litteratur på dansk om Oldkirkens åndelige strømninger.

Nils Arne Pedersen  
Forskningsstipendiat, cand. theol.  
Skaffervej 3, 1.tv.  
2400 København NV

\* \* \*

*Tertullians forsvarsskrift for de kristne*. Oversættelse med indledning og noter af Niels Willert, Aarhus Universitetsforlag, Århus 1990, 134 sider, 148 kr.

Niels Willert fremhæver i sit forord, at Tertullians *Apologeticum* eller *Forsvarsskrift for de kristne* er et af hovedværkerne i den tidlige kristne litteratur, og at det både på grund af sine litterære og historiske kvaliteter bør læses i sin helhed. Det har ikke i dette århundrede været muligt på et skandinavisk sprog. Målgruppen for den nye oversættelse definerer han meget bredt, idet den tænkes anvendt i relevant undervisning såvel ved universitet, lærerseminarier, gymnasieskoler, aftenskoleundervisning samt i studiekredse.

Synsvinklen i indledning og kommentarer er teologisk dogmatisk snarere end filologisk og historisk. Det er væsentligt at understrege dette forhold. Det betyder nemlig samtidig, at Tertullian og hans *Forsvarsskrift* opleves som opstået i en hedensk kultur præget af bizarre vrangforestillinger snarere end som et udbrud fra en radikal religiøs fanatiker. Som sådan er Tertullian formentlig blevet opfattet af de fleste af sine samtidige.

I sin indledning skitserer Niels Willert de historiske forudsætninger for *Forsvarsskriftens* tilblivelse. Hovedvægten lægges på Tertullians dogmatik og hans opgør med den hedenske romerske kultur. Vi hører kun lidt om Tertullian selv og intet om hans øvrige litterære produktion. Det fremhæves, at Tertullian med sin retorisk polemiske begavelse og sin grundige klassiske uddannelse blev identitetsskabende for kirken. Der tages dog kun mindre hensyn til, at Tertullian i sit temperamentsfulde og humoristiske *Forsvarsskrift* netop polemiserer. Det vil sige, at man ikke altid (mildt sagt) kan tage hans oplysninger om det romerske samfund og dets indretning for pålydende. Det fremgår af kommentarerne til den oversatte tekst, at dette ikke altid har stået klart for oversætteren.

Ligeledes fremhæver oversætteren, at Tertullian var montanist. Montanismen forklares primært ved ordene: entusiastisk-apokalyptisk vækkelsesbevægelse. Vi får at vide, hvor bevægelsen opstod og i få ord, hvad der i øvrigt karakteriserede den. Men om dens natur lades vi som læsere tilbage med beskrivelsen »entusiastisk-apokalyptisk«. Ud over en

## Anmeldelser

nærmere forklaring ville det have været rart med en understregning af Tertullians radikale kristendomsopfattelse. Hans montanisme er et udtryk for hans radikale holdning inden for kirken. Tertullian var ikke kun i opposition til det hedenske romerske samfund. Han var også i opposition til flertallet af sine egne trosfæller. Willert taler om gnostikere og markioniter som kættere, men han kunne godt have understreget, at det hele jo ikke var så enkelt på Tertullians tid. Mange kaldte sig kristne, og kun eftertiden kunne bestemme, hvem af dem der var kættere. Også Tertullians egne montanister endte med at blive stemplet som kættere, men det var først i begyndelsen af det 6. århundrede.

Indledningen afsluttes med en gennemgang af *Forsvarsskriftets* afhængighed af de bibelske skrifter samt en gennemgang af værkets komplicerede, men spændende overleveringshistorie.

Det fremhæves udmærket i indledningen, hvorfor de kristne skrev apologier, forsvarsskrifter: det gjorde de, fordi de blev anklaget og forfulgt. Det siges også tydeligt, at Tertullian skal ses som advokat i klassisk romersk tradition. Men vi skal helt om i første note til oversættelsen (s. 99), før det nævnes, at værket er henvendt til romerske embedsmænd. I oversættelsen benyttes det korrekte udtryk: romerske statholdere. Det anføres, at dette var karakteristisk for genren. Men hvorfor ikke sige det som det er: dette er ikke en holdt, men skrevet forsvarstale for kristendommen, som Tertullian opfattede den. Tertullian er kristendommens advokat, og han henvender sig til højeste dømmende myndighed. Han bruger de stilistiske våben han har (og det er mange), han bruger sin viden fra retorskolen og de eksempler fra mytologien og litteraturen, han kender. Med andre ord: han kæmper med fjendens egne våben. Han taler med stor ekvilibrisme – og undertiden med ætsende vid – sine modstanderes sprog.

Det tog mange år at uddanne en romersk taler. Argumentationsteknik og stilistik inden for de enkelte typer af taler var meget sofistikeret. Sætningskonstruktionen var kompliceret. Der er tale om periodiske konstruktioner på flere liniers længde, hvor sætningsdele på sindrig vis er indvævet i hinanden. Ingen har nogensinde påstået, at Tertullians sprog var let tilgængeligt. Man forstår derfor, at en oversætter af Tertul-



lians romerske retorik har sat sig selv på en vanskelig opgave. Jeg synes ikke, at denne opgave er godt løst i den nye danske oversættelse af *Forsvarsskriftet*.

Niels Willerts oversættelse er stærkt præget af meget lange sætninger med mange kommaer og tankestreger samt mange pronominer. De mange pronominer og kommaer, som vel er tænkt som en støtte under læsningen af de lange sætninger, virker forvirrende. Det er ærgerligt. Især fordi mange sætninger kunne være blevet ganske forståelige ved at anvende ligefrem dansk syntaks. Når man henvender en oversættelse til så bredt et publikum, som Willert gør, må man ikke være bange for at fordanske, selv om det måske betyder, at de finere stilistiske nuancer forsvinder undervejs. Som oversættelsen står nu, kræver den et godt kendskab til latin for ikke at virke afskrækkende. Jeg skal give nogle få eksempler, først fra 6,3:

Jeg ser nemlig også, at centenariebanketterne må have navn efter de hundrede tusinder af sestertier, de koster, og at sølv fra bjergværkerne – ikke nok med at det tilhørte senatorer, også frigivne og slaver, der må lægge ryg til piskeslag – er omsmeltet til fæde.

Oplæst lyder det næsten som om, det er slaverne, der bliver omsmeltet til fæde. Om oprindelsen til de romerske guder hedder det i 10,6-7:

For nu at sammenfatte det kort, og det er ikke, for at I skal erkende det, men genkende det – for i hvert tilfælde optræder I, som om I havde glemt det –, forud for Saturn er der ingen gud hos jer; det er fra og med denne, at vi har oprindelsen til alle guderne eller rettere de vigtigere og mere velkendte guder. Hvad der derfor opstår fra begyndelsen af, det vil også have betydning for eftertiden. Om Saturn har derfor, hvis man holder sig til, hvad skrifterne lærer, hverken den græske Diodor eller Thallus eller Cassius Severus eller Cornelius Nepos eller nogensomhelst forfatter fra disse gamle tider antydnet andet, end at han er et menneske.

Sådan ville en stor taler næppe udtrykke sig. Her reddes oversætteren igen kun af sine kommaer. Det sker ikke i 50,2, hvor det hedder: »Vor kamp består i, at vi slæbes for jeres domstole, så at vi dér kan stride for Sandheden i livsfare«. Originalteksten lyder: *Proelium est nobis quod provocamur ad tribunalia, ut illic sub discrimine capitis pro veritate certe-*

## Anmeldelser

mus. Som det fremgår, mener Tertullian ikke, at sandheden var i livsfare.

De noter, som skal lede læseren gennem teksten, er alt i alt så fejlbehæftede, at de er uanvendelige. 4,8 lyder i oversættelse:

Mon ikke de forrykte papiske love fornylig, efter at deres store autoritet havde opnået ælde, blev sat ud af kraft af den mest konservative kejser, Severus, – det er de love, som tvinger en til at have børn tidligere, end de juliske love bestemmer for indgåelse af ægteskab?

I parentes bør det bemærkes, at Tertullian om Severus bruger udtrykket *constantissimus*. Dette ord betegner fasthed og harmoni i både intellektuel og moralsk henseende. Disse egenskaber kan næppe siges at rummes i det af oversætteren foreslåede: »mest konservative«. Den forklarende note øger forvirringen. Den fortæller, at den ene lov var fra 9 e.Kr. og hed *lex Iulia Poppaea*. Det er ikke korrekt. Den hed *lex Papia Poppaea*. Væsentligere er dog, hvad loven sagde. Noten meddeler, at den bestemte, »at når en ægtefælle døde, var den tilbageblevne kun arveberettiget, dersom der var børn i ægteskabet; loven indeholdt ingen aldersbestemmelse«. Da oplysningen ikke er korrekt, behøver man ikke at spekulere over, hvis manglende aldersbestemmelse der hentydes til i anden sætning. Om de juliske love hedder det:

De juliske love, *lex Iulia de maritandis ordinibus* fra 17/16 f. Kr. bestemte for at motivere til ægteskaber, at en mand over 25 år og en kvinde over 20 år kun måtte tiltræde en arv, dersom de var gifte. Septimius Severus (193-212) udlignede lovene, så at ægtefæller først i en alder af henholdsvis 25 og 20 år var ude af stand til at overtage arv, hvis der ikke var kommet børn.

Man plejer normalt at datere *lex Iulia* til 18 f.Kr., men det betyder mindre. Det væsentlige er, at oversætteren godtager Tertullians oplysninger og forsøger at sætte dem ind i en slags sammenhæng. Både *lex Papia Poppaea* og *lex Iulia de maritandis ordinibus* havde Augustus som ophavsmænd. Normalt kaldes lovene Augustus' morallove. De er ganske bemærkelsesværdige, idet det er første gang, der i romersk lovgivning gives bestemmelser for befolkningens privatmoral. Effekten af denne lovgivning diskuteres stadig. Augustus' morallove er meget komplicerede. Med

hensyn til de forhold, som omtales hos Tertullian, bestemmes det i den tidligere lex Iulia, at fraskilte kvinder mellem 20 og 50 år og fraskilte mænd mellem 25 og 60 år ikke kunne tiltræde arv, dersom de ikke havde giftet sig igen 6 måneder efter skilsmisse. I den senere lex Papia er tidsrammen sat op til 18 måneder. Ligeledes fastsættes der i lex Iulia en tidsramme på et år, inden for hvilken enker og enkemænd skulle have giftet sig igen. Denne ramme forhøjes til 2 år i lex Papia. Ligeledes anføres det i begge love, at man kun kunne tiltræde halvdelen af sin arv, hvis ikke man havde børn. Der er ikke tale om efterlevende ægtefællers arveret ved ægtefælles død. Uanset om lovgivningen har virket, er den altså ikke ganske uden hold i det mulige.

Herudover er der fejlagtige oplysninger i noterne af mere leksikalsk karakter. Det anføres f.eks. s. 103, at 100 as svarer til 10 kr. Det burde være et overstået stadium at ækvivalere en antik møntfod med en moderne på den måde. Ud fra hvilke kriterier kan man overhovedet gøre det? En dagløn for en daglejer var på 4 sestertier. Det svarer til 16 as (en sesterts svarede nemlig til 4 as og ikke som fejlagtigt anført i noten vedrørende centenariebanketterne til 12 as). Ville det så betyde, at vi skulle forestille os, at en dagløn var på 1,60 kr.? Det svarer mildt sagt ikke til forholdene i dag.

I 6,6 oplyser Tertullian, at der gik 600 år fra Roms grundlæggelse, før den første skilsmisse fandt sted. I noten s. 103 nævnes, at Rom blev grundlagt i 753 f.Kr., og at den første skilsmisse fandt sted i 523 f.Kr. Sempel subtraktion afslører, at denne oplysning næppe kan være korrekt. Og dog. Den første skilsmisse angives i håndbøgerne at have fundet sted i 523 a.u.c, det vil sige *ab urbe condita*, efter byens grundlæggelse. Det er i 231 f.Kr., altså netop ca. 600 år efter Roms grundlæggelse.

Om Alexander den Store får vi at vide s. 107, at han »var græsk storkonge«. Det må siges, at være en tom oplysning.

Om Caelestis får vi at vide s. 108, at hun var en karthagisk jomfrugudinde, hvis kult var udbredt i Nordafrika. I forbindelse med hendes kult i Rom fandt der »entusiastisk mantik« sted. Det er uforståeligt.

Herudover ses der noter, hvor de givne forklaringer er ulogiske. Se f.eks. s. 102, hvor det i noten til 5,4 bemærkes, »at illegalt angiveri mod jøder og kristne er blevet forbudt«. Illegalt angiveri er vel altid forbudt?

## Anmeldelser

Sidst, men ikke mindst afsløres oversætterens manglende kendskab til den klassiske litteratur, som Tertullian kendte så godt: I noten til 50,14 tales der om to skrifter angiveligt skrevet af Cicero. Men Cicero har ikke skrevet bøger med titlen *De contemnenda morte* og *De tolerando dolore*, ligesom han heller ikke har skrevet et værk med titlen *De fine* (omtalt i noten til 45,6). Værket kaldes i forkortet form *De finibus*. Endvidere kommer man til at lede længe efter massagetere i Herodot 4,106 (note til 9,9) og efter Mucius Scaevola i Livius 2,17,2 (note til 50,5). Referencerne er nemlig som i så mange andre tilfældforkerte.

Alt i alt må man desværre konkludere, at den nye oversættelse af Tertullians *Forsvarsskrift* ikke fremstår som nogen støtte i læsningen af Tertullian, samt at de mange fejl i noteapparatet gør dette utroværdigt og uanvendeligt. Den omstændighed, at Tertullian både sprogligt og indholdsmæssigt er vanskeligt tilgængelig, undskylder ikke oversætteren. Han må have vidst, hvad han gik ind til, eller i det mindste være blevet klar over det i løbet af de år, han har tilbragt med denne oversættelse.

Hanne Sigismund Nielsen  
Forskningsstipendiat, cand.mag.  
Center for Antikstudier  
Aarhus Universitet

\* \* \*

Ditlev Tamm, *Dødens triumf – mennesket og døden i Vesteuropa fra middelalderen til vore dage*, Gads Forlag, København 1992, 134 s., ill., 188 kr.

Retshistorikeren Ditlev Tamm har sat sig for at skrive dødens historie ud fra en forestilling om, at døden er en fortrængt størrelse i dag – eller i hvert fald et eksistentielt vilkår, der ikke tackles med de praktiske foranstaltninger, tidligere tider kendte. Heri kan man være enig eller uenig med ham. Dog virker bogen ikke som et engageret indlæg for en

sag – dels fordi Tamm holder stor afstand til sit emne, og dels fordi han heller ikke er særligt engageret i det historiske, ikke griber og udnytter de udfordringer, der ligger i det historiske materiale.

Tamm er kendeligt præget af Philippe Ariès' *L'homme devant la mort* og *Western Attitudes towards Death*, men opfører i sin bibliografi en lang række andre centrale værker om dødens historie. Ariès' forfatter-skab er præget af skarpe pointer på næsten ethvert område – måske til tider for skarpe – men efter at være overtaget af Tamm forsvinder disse fra det materiale, han ellers låner hos Ariès. Lad mig vende tilbage til det om lidt.

En styrke i Tamms bog er dens inddragelse af dansk og ikke mindst af retshistorisk materiale. Bogen begynder faktisk godt med et afsnit om »Arv og testamente«. Tamm har et fint blik for de muligheder, der ligger i kilder som testamenter og ligtaler med henblik på et mentalitets-historisk studium. De steder i bogen, hvor Tamm således er på hjem-mebane, løfter den sig – og man ærgres over, at han ikke har holdt sig mere til dette område.

Også den stoiske forholden sig til døden har Tamm flair for. Han citerer og anvender Epikur, Montaigne og Holberg – og synes at have sympati for disses afklaring og tæmmelse af dødsfrygten. Måske er Tamms budskab netop stoicismens. Det bliver dog, som antydnet, aldrig helt klart.

Tamm vil gerne være historiker, men dertil kræves skarphed, re-de-lighed, loyalitet over for kilderne og over for andre forskeres indsats på feltet. Tamm sjusker sig igennem. Et væsentligt tema som dødedansen og dens transformationer berøres kun let. Den grundlæggende tanke i Petrarcas »triumfer« med kyskhedens sejr over kærligheden, dødens sejr over kyskheden, ryets triumf over døden og kun Gud som evig og trium-ferende magt – ja, den forbliver en gåde for læseren. Har Tamm gjort sig indholdet af Petrarcas sange klart? Man tvivler. Vi hører intet om tiden og ryet, der bliver så afgørende i 1600-tallets gravkunst, og som er analyseret i næsten alle de monografier, der findes i Tamms bibliografi. Begravelsespladsen Campo Santo i Pisa, der er berømt for sine fresker af »dødens triumf«, er lemfældigt gennemgået – bemærkelsesværdigt i betragtning af, at bogen netop bærer denne titel. Og helt mangelfuld er

## Anmeldelser

behandlingen af transigravene, senmiddelalderens og renaissancens grave i to niveauer med fremstillinger af både et velbevaret lig og et lig i mere eller mindre nedbrudt tilstand. Hvilken udvikling er der her fra middelalder til renaissance? Den standende diskussion om betydningen af disse graves dobbelthed tages ikke op. Her ligger ellers en af de virkeligt spændende modsætninger mellem f.eks. Kathleen Cohen og Ariès, der begge indgående har studeret denne gravtype. Cohens tese er den, at transierne ved at give udtryk for ydmygelsen i døden er fulde af håb, og at triumfmotivet kommer til at spille en stadig større rolle, frem til Ludvig XII.s og Anne af Bretagnes grav i St. Denis nord for Paris. En pointe som dén, at renaissancens lig ikke mere fremstilles i forrådnelse, men som daggamle kadavere, tabes ved kun at refereres uden forklaring.

Den tysk-amerikanske historiker Ernst Kantorovitz' tese om »The King's two Bodies« – at de to afbildede lig repræsenterer henholdsvis individets forgængelighed og embedets evighed – fremføres så til gengæld i forbindelse med danske kongegrave. Men gælder denne tese så alle grave med to niveauer, og hvad er forholdet mellem de liggende figurer, *gisants*, på nedre etage og så de bedende figurer, *priants*, på gravenes øvre niveau? Kan en tese, der muligvis er gyldig inden for kongelige grave, almengøres og siges at gælde for alle grave i to niveauer? Det klargøres ingeniunde. Dette kunne afsnittet om St. Denis have været brugt til, men det er nok bogens mest katastrofale ved atter helt at tabe behandlingen af det centrale på gulvet. Ariès pointe er den, at kongerne i 1600-tallet sætter et nyt eksempel ved ydmyge begravelser. Bourbonerne har netop ikke prangende begravelser – lige så lidt som de spanske og østrigske Habsburgere. Kaisergruft i Kapuzinerkirche i Wien rummer netop, som Ariès udtrykker det, kister af bly – samme materiale som skulpturerne i Versailles' bassiner. Dette kunne Tamm have tænkt på i beskrivelsen af Christian den Fjerdes Kapel i Roskilde, der ligeledes fremstår som et gravkapel med udstillede kister, ikke med noget prægtigt monument – selv om et sådant nok var planlagt. Frederik den Femtes Kapel med den store nyantikke iscenesættelse går jo lige til den modsatte yderlighed – hvorfor? Svar forsøges ikke givet.

Den senere periode, 19. århundrede, er spændende – og der findes meget markante danske kilder på dette område, som kunne være ud-

nyttet. Jeg tænker på Martensen-Larsens og Oscar Blochs store tidstypiske afhandlinger om døden eller skønlitteratur som Otto Rungs *Fra min Klunketid*. Dog udnyttes en historie om Brandes' datters død og fotografering som lig fint. Bjarne Kildegaards undersøgelser af denne praksis i K. E. Schøllhammer og E. K. Sloth (red.), *Dødens tårer* (1985), udnyttes desværre ikke. I beskrivelsen af begravelsesskikkene kunne man have valgt blandt mange samtidige optegnelser, men dette er selvfølgelig blot *pia desideria* fra anmelderens side. Det betyder imidlertid, at bogen ved netop ikke at tage det særlige stof til sig bliver sært umarkeret og uforløst i sin hensigt.

Unøjagtighederne blomstrer bogen igennem. Triumf hedder ikke »trionfo«, men »trionfo« på italiensk. Ove Mallings bog hedder ikke blot *Gode Handlinger...*, men *Store og gode Handlinger...* – og man fristes til at sige, at sådan er det hele vejen igennem.

Billedudvalget er såmænd meget godt, men reproduktionerne er ofte flade og kedelige, fordi der ikke er ofret originaloptagelser, men kun affotograferinger. Hvad der imidlertid ikke er godt, er billedteksterne. Tamm får slet ikke det ud af billederne, som ligger i dem. Han er en dårlig billedanalytiker – på trods af sin angiveligt flittige læsning i en litteratur, der netop går på kunstens fremstilling af døden. Flere af billedteksterne bliver mangelfulde, uskarpe eller direkte ukorrekte. Lad os tage nogle eksempler, på trods af det upædagogiske i ikke også her at vise billederne.

Den tyske maler Lucas Furtenagels kendte portræt af ægteparret Burgkmayer er af Tamm forsynet med en diminutiv billedtekst, der ikke går ind på de meddelelser, der rummes i maleriets indskrifter – både i højre hjørne og rundt om det spejl, ægteparret netop har set sig selv i. På spejlet står »O Mors« og »Erken dich selbs«. Yderligere i hjørneindskriften står »Die Gestalt dieser Bilder was: Im Spiegel aber nix dan das«. Hvad er det, ægteparret har set, og som får dem til at se så traurige ud? De har ikke set en illusion, men skuet virkeligheden. De har set sig selv som dødninge. Denne indsigt kommunikeres ud til beskueren gennem hr. Burgkmayers ring, der er det hulspejl, hvori vi som betragtere skuer os selv. Vi er beskuere af beskuere, men bliver også selv beskuet. Vi er – som hos Holbein – aldrig i fred for døden. Maleriet er

## Anmeldelser

fremragende analyseret af Anders Raahauge i antologien *Dødens Tårer*.

Side 49 viser Tamm det nederste højre hjørnefelt af en dansk gravsten, nemlig fra Tjele Kirke (hvilket ikke anføres). Det viser et kranium med kornaks spirende ud af sig. Motivet er ikke usædvanligt, det ledsages ofte af en henvisning til Esajas 66,14, men hvad er det for en teknisk udseende ting, der også kommer op af kraniet? Det er der redegjort for i en fin afhandling af Hans Stiesdal og Marie Louise Jørgensen i *Nationalmuseets arbejdsmark* 1985. Det er en teknisk ting, en urspindel og en balance, et symbol på tiden efter det mekaniske urs opfindelse – et aspekt, som Tamm ikke berører bogen igennem – og ikke mindst interessant, når det kombineres med udtryk for et *nyt* liv. Sammen med den bibelske reference kunne Petrarca's triumfer og deres tematisering af tidens magt have været på sin plads her.

Side 120-121 vises et billede af kejser Wilhelm den Førstes begravelse i Berlin 1888. Den foregik om natten med fakkeltog og tolkes af Tamm som udslag af en prænazistisk nekrofilii. Hvad Tamm andetsteds i bogen klart fremhæver, at der ved begravelsesskikke ofte er tale om imitationshandling, bruger han ikke her. Den natlige ceremoni kan jo ellers ses som en bevidst gentagelse af den preussiske konge Frederik den Stores natlige begravelse i Potsdam 1786. Alle de ydmygheds-, følelses- samt erotiske aspekter, der ligger i den natlige begravelse, er opregnet i et brilliant afsnit i Clare Gittings' *Death, Burial and the Individual in Early Modern England* (1984). Gittings stemmer her overens med Ariès ved at se en linie helt fra det 17. og frem til det 19. århundrede i opdyrkelsen af eros-thanatosmotivet.

Idéen med en kommenteret bibliografi sidst i bogen er god. Som sagt kan man have sine tvivl om, hvor megen af denne litteratur der er læst og tilegnet, men man kan dog forlange, at der er læst ordentligt korrektur på titlerne. Det er der ikke; bibliografien er meget lemfældig i sin omgang med data, og det gør naturligvis en litteratursøgning efter Tamms bibliografi svær.<sup>1</sup> Antallet af allehånde små og store fejl i bibliografien er legio. Dette er med til at efterlade en nogenlunde opmærksom læser med indtrykket af en sjusket, overfladisk og dårligt struktureret bog – der dækker sig bag et indbydende format og et flot omslag.



## Anmeldelser

Det er næsten for ærgerligt, men jeg forlader Ditlev Tamms bog om »Dødens triumf« med en sikker forvisning om, at det ikke er den, men en anden og helt anderledes gennemarbejdet – om end nu i visse henseender forældet – bog, jeg ville fremhæve, hvis jeg skulle anbefale en velskrevet og informativ bog på dansk om dødens kulturhistorie: P. Johansens *Dødens Billede* fra 1917.

### Note

1. Således f.eks. hvor Tamm anfører den polske kunsthistoriker Białostocki både under forkert efternavn – som Biafostocki – og uden fornavn. Det burde heller ikke være nærværende anmelders opgave at værge om kære veninders navn og rygte, men ret skal være ret, og dermed skal Birgitte Bøggild Johannsen have lov at beholde sit efternavn med to n'er. Hendes artikel skal angives med korrekt titel som »Til Evig Ære Minde. Studier i enevældens kongelige castrum doloris« – og ikke med det hjemmestrik, Tamm anfører. Endelig skal det gerne anføres, at den bog, hvori artiklen findes, er et festskrift med undertitlen »Studier tilegnet Elna Møller«, hvilket er nyttigt at få med. Også J.P. Jacobsen går det hårdt ud over i bibliografien: Han har dels fået byttet om på sine initialer, dels fået sin bogtitel ind i sit navn!

**Carsten Bach-Nielsen**  
**Biblioteksleder, cand. theol.**  
**Det teologiske Fakultet**  
**Aarhus Universitet**

\* \* \*

*Tidsskriftet Antropologi*, nr. 23, 1991. Tema: Mission, 229 sider, ill., 150 kr. (pris for to numre i abonnement 230 kr.)

Det foreliggende nummer af *Tidsskriftet Antropologi* handler om mission, med hovedvægt på kristen mission. Vestlige etnografer og kristne missionærer har traditionelt haft et anstrengt forhold til hinanden, og gensidige fordomme har floreret. En udbredt opfattelse har været, at etno-

## Anmeldelser

grafer ville beskrive og bevare de samfund, de arbejdede i, mens missionærerne ville forandre dem og deres indbyggere. Dette modsætningsforhold har tilsløret, at der i mange henseender er betydelige ligheder mellem etnografers og missionærs arbejdsmetoder og skrifter, ligesom missionærer har haft en ikke uvæsentlig betydning for den professionelle antropologis etablering. Disse ligheder, som nok især antropologer har været uvillige til at anerkende, burde vies større opmærksomhed, fordi de kan føre til en bedre forståelse af både antropologiens og den kristne missions historie, praksis og bidrag til tværkulturel erkendelse.

Modsætningsforholdet mellem etnografer og missionærer betød, at udforskningen af kristne missioner i lang tid overvejende blev udført af teologer og historikere. I de senere år har der imidlertid været en voksende interesse for mission blandt etnografer. Det afspejles også i udgivelsen af det foreliggende nummer af *Tidsskriftet Antropologi*, der rummer 12 artikler, som geografisk præsenterer eksempler fra alle verdensdele, og som kronologisk dækker perioden fra det 16. til det 20. århundrede.

Ud fra en overordnet tematisk synsvinkel er der ikke væsentlige nye aspekter i artiklerne, hvad deres forfattere heller ikke lægger op til, men de formidler alle en række interessante tendenser i de sidste årtiers forskning om mission. Blandt de gennemgående temaer i artiklerne er: samspillet mellem missionsarbejdet og den sociale struktur i de samfund, som missionsarbejdet foregår i; lokale fortolkninger af missionærerne og missionærkristendommen; berøringsflader mellem kristendommen og de lokale religioner i missionsområdet; missionsstrategier og kristendomsopfattelser; det eksistentielle møde mellem vestlige missionærer og fremmede kulturer.

Nummeret indledes med en interessant artikel af *Karen Fog Olwig* om metodisme på den vestindiske ø Nevis i det 19. århundrede. Hun viser, hvorledes den sorte slavebefolkning anvendte metodistmissionens institutioner til at fremme deres egen sociale mobilitet i plantagesamfundet og til at skabe en selvstændig afro-caribisk kulturel identitet. Ligeledes anvendte den fremvoksende sorte middelklasse de kirkelige institutioner, som f.eks. det metodistiske ægteskab, til at opnå større respektabilitet.

*Aage Jørgensen* skildrer den danskfødte franciskaner Broder Jakob/ Fray Jacobo, der arbejdede som missionær i Mexico i det 16. århundrede. Især analyseres Broder Jakobs placering i den nutidige mundtlige tradition og religiøse praksis i en mexicansk landsby. Broder Jakob er blevet gjort til en del af det lokale religiøse univers, hvilket blandt andet ses i traditionerne om hans hemmelige grav.

*Nina Johnsen* undersøger, hvorledes gammeltestamentlige forestillinger ved århundredskiftet blev anvendt til at fortolke og klassificere maasaierne i Østafrika. Tyskeren Moritz Merker opfattede maasaierne som efterkommere af jøderne, hvad han begrundede med nogle formodede ligheder mellem maasaiernes oprindelsestraditioner og bibelske skabelsesforestillinger. Johnsen mener heroverfor, at maasaierne sandsynligvis har forenet bibelske forestillinger og deres egne traditioner i en mytisk syntese, hvori de selv og europæerne i kraft af fælles oprindelse blev placeret inden for samme univers.

*Hanne Veber* analyserer de peruanske ashaninkaindianeres reaktioner over for amerikanske adventistmissionærer i det 20. århundrede. I 1920'erne og 1930'erne var der stor tilslutning til missionen, men den aftog i de efterfølgende årtier for næsten helt at ophøre i 1970'erne. Ved hjælp af Mary Douglas' *grid/group*-model og en analyse af ashaninkaernes rum- og tidskategorier fremsætter Hanne Veber den hypotese, at der fandtes en korrespondens mellem adventistmissionærernes millenaristiske kristendom og ashaninkaernes sociale og kosmologiske univers, hvilket kan forklare både deres indledende tilslutning til og senere afvisning af missionærernes kristendom.

*Dorte Nyland Sørensen* skildrer, hvorledes tupí-guaraníindianere i det 16. århundrede opfattede jesuitiske missionærer som identiske med deres egne profeter, de såkaldte »kara'ibaer«, som missionærerne lignede på mange måder. Forfatteren fremhæver ligheden mellem tupiernes forestillinger om »Landet-uden-ondt«, hvortil kara'ibaerne kunne føre dem, og missionærernes Paradisforestillinger. Hun mener, at indianerne kan have tilsluttet sig missionærerne for at komme til »Landet-uden-ondt«.

I et andet bidrag om tupí-guaraníindianerne analyserer *Kennet Pedersen* fire eksempler på, hvad han kalder »omvendinger og omvendelser«,

## Anmeldelser

hentet fra perioden mellem det 16. og det 20. århundrede: I mødet med europæerne fastholdt tupíerne deres religiøse mål, men ændrede deres religiøse midler, idet de gennemgik »omvendinger« fra en kannibalistisk praksis til en opgivelse af samme. De kristne missionærer og præster gennemgik en »omvendelse« i deres syn på indianerne: Fra at se dem som vilde og dyriske folk endte de med at prise de undertrykte indianeres »naturreligiøse« dyder.

*Peter Hervik* undersøger den voldsomme kritik, som antropologer, politikere og kirkefolk i 1990 rettede imod en række »sekte« (især Jehovas Vidner) på Yucatan i Mexico. Sekterne blev opfattet som en trussel mod den traditionelle mayakultur på Yucatan, hvilket Hervik afviser skulle være tilfældet. Han mener snarere, at sekterne repræsenterede en protestantisk, fremmed kultur (mange af missionærerne kom fra USA) og derfor blev udlagt som en trussel imod såvel den nationale katolske kultur og identitet som imod de lokale kulturer i Mexico.

Teologen *Hans Raun Iversen*, der er nummerets eneste ikke-antropolog, skriver om missionsforståelsen hos danske missionærer i Tanzania. Han fremhæver missionærernes ofte vellykkede arbejde på græsrodsplan, hvor de i kraft af deres store sprog- og lokalkendskab har klare fordele frem for statslige bistandsekspertes. Dette viser han ud fra skolernes religionsundervisning og ud fra kvinde-, ungdoms- og sundhedsarbejdet samt lokalmenighederne. Med den danske missionær Ida Kongsbaks arbejde som eksempel afsluttes artiklen med nogle missionsteologiske overvejelser om missionsarbejdets personlige og folkelige forankring.

*Inger Boesen* skildrer i en spændende artikel den danske missionær Jens Enevoldsens arbejde blandt pashtunerne i Pakistan siden 1958. Hun undersøger Enevoldsens møde og dialog med muslimer og fremhæver, at først i mødet med islam og en fremmed kultur blev Enevoldsen sig for alvor bevidst om sin egen religion og kultur. Boesen fremhæver også Enevoldsens oversættelser af pashtolitteratur, hvorigennem han ønskede at finde ind til den pashtunske »folkesjæl«. Samtidigt bidrog han med dette arbejde til at støtte den pashtunske minoritetskultur i Pakistan.

I sin artikel behandler *Lars Pedersen* den islamiske *da'wa*, »invitation«, som kan betyde »mission«. Som eksempel på dette koncentrerer han sig om den tyrkiske organisation Milli Görüs, der blandt andet har

en afdeling i Danmark. Da'wa er »en invitation til den muslimske befolkning til fællesskab omkring islamiske værdier« (s. 156). Organisationer som Milli Görüs vil opretholde og styrke islam blandt de muslimske indvandrere i Vesteuropa og er altså ikke rettet mod ikke-muslimer.

*Karen Lisa Goldschmidt Salamon* undersøger det »hjemmearbejde«, som kvinder i det vestnorske øsamfund Hornøy indtil fornylig har udført for den kristne missionsvirksomhed. Kvinderne deltog i missionsmøder, hvor de mødtes med andre kvinder og med blandt andet deres håndarbejde var med til at tjene missionens sag. Forfatteren ser især dette i lyset af lokale opfattelser af kønsroller og arbejdssetik: »Med missionsforeningsmøderne kunne det nyttige, arbejdsomme og gudfrygtige forenes med sociale kontakter og hygge, som ellers blev anset for 'renderi' og tidsspilde...« (s. 167).

*Poul Pedersen* afslutter nummeret med en artikel om den danske missionærfamilie Løventhal i Indien og i Danmark. Eduard og Andrea Løventhal opholdt sig i Indien i mere end 40 år, indtil de slog sig ned i Danmark i 1914. De mistede tidligt en datter og levede i det meste af perioden adskilt fra deres søn i Danmark. Poul Pedersen undersøger, hvorledes de håndterede denne for missionærer, koloniofficerer m.fl. velkendte situation af »tab og adskillelse«. Eduard Løventhal reagerede ved at leve et aktivt offentligt liv, mens Andrea Løventhal reagerede med dyb ængstelse over først og fremmest sønnens liv og helbred.

Artiklerne i dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi* formidler som nævnt forskellige generelle temaer, og der er flere interessante artikler i nummeret, selv om adskillige af dem ville have vundet ved en mere stringent gennemarbejdning, argumentation og redaktion. Personligt har jeg haft stor fornøjelse af at læse især Karen Fogh Olwigs og Inger Boesens artikler, som begge er spændende og også rummer forskellige indfaldsvinkler til emnet.

I et enkelt tidsskriftnummer kan man naturligvis ikke dække alt, men ud over de temaer, som belyses i artiklerne, kunne andre være inddraget. For det første kunne jeg have ønsket en stærkere fremhævelse af det samspil mellem missionærer og lokalbefolkning i missionsområderne, hvori de i fællesskab og i en kreativ religiøs og kulturel proces udviklede en lokal kristendom. Selv om nogle af forfatterne (f.eks. Hanne Veber,

## Anmeldelser

Nina Johnsen og Dorthe Nyland Sørensen) har blik for dette, er der i mange af artiklerne en tendens til i for høj grad at se missionærer og lokalbefolkning som to adskilte grupper, der står over for hinanden. Dette var naturligvis ofte tilfældet, men megen nyere forskning fremhæver med rette samspillet, diskussionen og udvekslingen på bekostning af eller som supplement til modsætninger og adskilthed.

For det andet kunne artikler om mission i ikke-kristne traditioner have udvidet perspektivet og mulighederne for sammenligning. Det nævnes (i redaktionens forord og s. 147), at organiseret missionsvirksomhed er særegent for kristendommen i modsætning til f.eks. islam: »Kristendommen missionerer, mens islam inviterer...« (redaktionens forord). Set i lyset af det sidste par århundreders aktive islamiske missionsvirksomhed i f.eks. Afrika virker dette synspunkt overraskende og måske lidt godtroende. Sammenlignende undersøgelser af islamisk og kristen mission vil uden tvivl føre til spændende resultater – og har allerede gjort det – f.eks. med hensyn til sammenhængen mellem forskellige typer af missionærer og forskellige religiøse traditioner blandt de pågældende lokalbefolkninger.

For det tredje burde hele spørgsmålet om omvendelser til missionerende religioner måske være berørt yderligere, ikke mindst i lyset af den omfattende litteratur, der i dag foreligger om dette emne. Men som sagt kan et enkelt tidsskriftnummer ikke rumme alt, og det er i sig selv glædeligt, at *Tidsskriftet Antropologi* med dette nummer har markeret en antropologisk interesse for mission.

Niels Kastfelt  
Lektor, cand. mag.  
Institut for Kirkehistorie  
Københavns Universitet

\* \* \*

Anders Björnberg, *Teaching and Growth. Christian Religious Education in a Local and International Missionary Context 1900 till the early 1930's*, (Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis 29), Lund University Press, Lund 1991, 358 sider, 214 Skr.

Denne bog om kristendomsundervisningen i to sydindiske missioner i begyndelsen af dette århundrede er en teologisk doktorafhandling fra Lunds Universitet. Forfatteren har lagt feltarbejde og arkivstudier både i Sydindien og i Europa til grund for sin afhandling, men lægger ikke skjul på, at den igangsættende interesse for emnet har været hans egen op-tagethed som præst af »kirkens læreembede«. Bogens motto er således 1. Korinterbrev 3.5b-11, og Anders Björnberg erklærer, at han har hentet sin inspiration og taget sit personlige udgangspunkt i Mattæusevangeliets missionsbefaling.

Bogens perspektiv er i eksklusiv forstand missiologisk afgrænset. Anders Björnberg beskæftiger sig først og fremmest med missionens og kirkens intentioner, ambitioner og arbejde. Det er »a sender's perspective«, der anlægges, mens »the receiver's perspective may only occasionally be observed« (s. 14).

Dette perspektiv begrundes af Anders Björnberg med, at det næppe vil være muligt mere end 60 år efter den omhandlede undervisning at gennemføre en undersøgelse set ud fra modtagerens perspektiv. Argumentet forekommer lige så forkortet som det valgte perspektiv. Anders Björnberg tænker øjensynligt kun på de indiske børn, missionen underviste for 60 år siden, men overser, at missionens undervisning ikke kan løsrives fra missionens virksomhed i øvrigt – og den var der til overflod kritiske modtagerperspektiver på.

Bogen er opdelt i fem kapitler, hvoraf kun kap. 2 og 4 samt 20 sider af kap. 3 beskæftiger sig med indiske forhold. Kap. 1 redegør for projektet og den hidtil beskedne forskning på området, mens det korte kap. 5 rummer sammenfatning og konklusion. Det omfattende kap. 3: »New ideas in Christian religious education« redegør for den pædagogiske udvikling i USA, England, Tyskland og Sverige. Dernæst, dels i kap. 3, dels og især i kap. 4, gøres der rede for, hvor den såkaldte »reform pedagogik« slog igennem, og hvor den ikke gjorde det, inden for de to omhand-

## Anmeldelser

lede og nært forbundne missioner i Sydindien, den tyske og den svenske. Der lægges særlig vægt på at vise, hvordan reformpædagogikken – der gik ind for en elevcenteret frem for en stofcenteret pædagogik – vandt indpas ved den internationale missionskonference i Jerusalem i 1928.

Anders Björnbergs konklusion vedrørende det sydindiske område er, at der viste sig uoverstigelige hindringer for pædagogiske reformer. Anders Björnberg fremhæver derfor til slut, »that it is far from unproblematic to transpose a theological-pedagogical program from a Western environment into an entirely different one«.

Afhandlingen er som helhed præget af omtrentligheder og iøjnefaldende mangler:

Hvad antallet af kristne i Tamilnadu angår, opererer afhandlingen med den indiske »Census« af 1971 (s. 21). Hvorfor enten en folketælling fra den omhandlede periode eller den sidst offentliggjorte af 1981 ikke anvendes, begrundes ikke.

Anders Björnberg, der – som sagt – især beskæftiger sig med den svenske og den tyske mission i Tamilnadu, er på det rene med, at de tyske missionærer blev udvist af Indien ved Første Verdenskrigs begyndelse (s. 71). Alligevel siger han et andet sted, at »The German missionaries were deported when India became a British colony« (s. 21).

Den danske mission i området findes nævnt i en note, der opregner de lutherske missioner i 1926. Her omtales dels »Danish Tamil Mission Church«, dels »Danish Mission Society Church« (s. 256, note 107). Der var imidlertid tre danske missioner i 1926. »Danish Mission Society Church« var den ene, mens de andre var Porto Novo missionen og Johan Bittmanns mission i Madras. Anders Björnbergs kildehenvisning i noten vidner om en ukritisk overtagelse af andres oplysninger.

Mere fatalt er det, at en bog, der fokuserer på kristendomsundervisningen i de sydindiske missioner, helt forbigår de Memoranda, som den engelske koloniregering udstedte i 1919, og som radikalt ændrede vilkårene for kristen mission i Indien, herunder for missionernes undervisning. Disse Memoranda gjorde loyalitet mod koloniregeringen til en betingelse for de kristne missionærers fortsatte virke i Indien. Ifølge et bestemt Memorandum skulle en missionær ved sin underskrift forpligte sig til »specielt hvad angår undervisning at udøve sin indflydelse med



## Anmeldelser

henblik på at fremme loyalitet mod landets regering i elevernes sind«. Hvordan en sådan klausul indvirkede på en progressiv reformpædagogik, kræver det ikke megen fantasi at forestille sig.

At Anders Björnberg heller ikke omtaler den reformpædagogik, Gandhi iværksatte i samme periode, hænger vel sammen med, at indiske synspunkter i øvrigt slet ikke inddrages i undersøgelsen.

Anders Björnbergs undersøgelse har fremdraget et materiale til belysning af et ellers så godt som negligeret område, og deri består dens egentlige fortjeneste, for behandlingen af materialet må unægtelig kaldes stedmoderlig.

**Bent Smidt Hansen**  
**Lektor, cand. theol.**  
**Institut for Religionsvidenskab**  
**Aarhus Universitet**

\* \* \*

Erik Thostrup Jacobsen, *Som om intet var hændt. Den danske folkekirke under besættelsen*, Odense Universitetsforlag, Odense 1991, 381 sider, ill., 258 kr.

Erik Thostrup Jacobsens licentiatafhandling er flagskibet for det projekt om kirken under besættelsen, som Statens humanistiske Forskningsråd satte i gang i 1986, og som desuden har givet afkast i form af specialstudier fra en række forfattere.

Besættelsestiden er efterhånden gennemforsket på kryds og tværs, og en og anden vil sikkert spørge om grunden til, at nu også kirken skal have sin egen undersøgelse. Det kom jo ikke til en åben kirkekamp i Danmark, sådan som det skete i Norge, og kirken gik heller ikke en bloc ind i illegalt arbejde, selv om mange enkelte modstandsfolk havde en kristen baggrund for at tage skridtet ud i illegaliteten.

## Anmeldelser

Det er formentlig overvejelser vedrørende relevansen, der har foranlediget Jacobsen til at vælge ikke at begrænse sig til det snævert kirkehistoriske. Tværtimod er der med hans egne ord tale om »samtidshistorie, der har kirken som sit objekt«. Man kunne godt gå videre og sige, at dele af undersøgelsen nærmest har administrationshistorisk karakter. Jacobsen blotlægger, hvordan den danske forhandlingspolitik i besættelsesårene førtes ud i livet inden for et konkret ressortområde, nemlig kirkeministeriets. Det specielle ved netop dette område var på den ene side, at de menige embedsmænd, præsterne, havde som deres arbejde at kommunikere direkte med befolkningen, hvilket kunne implicere en stillingtagen til den aktuelle besættelsessituation og til den eftergivenhed og de retsbrud, som var prisen for forhandlingspolitikken. På den anden side var kirkeministeriets muligheder for at holde ro i rækkerne formelt mindre end andre ministeriers, fordi præsterne i deres forkyndelse kun stod til ansvar over for biskopperne.

Dermed kommer biskopperne til at stå centralt såvel i implementeringen af forhandlingspolitikken som i Jacobsens undersøgelse, der i passager næsten antager karakter af en bispekrønike. Forfatterens vurdering er, at biskopperne i hele besættelsesperioden sluttede loyalt op bag forhandlingspolitikken og søgte at dæmpe utilfredshed blandt de menige præster. Hvad den særlige folkekirkelige orden angår, konkluderer han usentimentalt, at kirkens åndelige frihed nok formelt respekteredes, men at den institutionelle kirke reelt kvalte tilløb til kritik, og at også præsternes status som tjenestemænd i praksis lod sig bruge som et middel til disciplinering.

Bogens største fortjeneste ligger nok i, at den, blandt andet ud fra en omfattende gennemgang af kirkelige blade, redegør for de enkelte kirkeretningers reaktioner på besættelsessituationen. Dermed klargør den baggrunden for uroen i aktivistiske kredse af præsteskrabet såvel som for opslutningen bag den officielle politik i andre dele af dette. Som mest systemloyale fremstår grundtvigianerne, der konsekvent afviste opfordringer til fælleskirkelige initiativer med henvisning til, at det, der var behov for, var en *folkelig* samling. Derfor sluttede de også op om den politisk dominerede organisation Dansk Ungdomssamvirke, hvis formål var at danne et værn for demokratiet og imod forsøg på nazificering.

Aktivisterne kom fra den kirkelige højrefløj, dvs. Indre Mission og de højkirkelige retninger. Den aktivitet, man havde i tankerne, var en selvstændig kirkelig markering og en samling på tværs af de traditionelle retningsskel, altså noget, der kunne minde om den norske kirkekamp. Men som forfatteren så rigtigt påpeger, var den norske situation fundamentalt forskellig fra den danske, fordi der i Norge blev gjort forsøg på at nazificere samfundet og marginalisere de etablerede institutioner – en udfordring, den danske kirke aldrig blev stillet overfor.

Det er således en verbal aktivisme, der var tale om, og det er illustrerende for diskussionen, at bisperne i begyndelsen af 1944 som noget »enestående i dansk kirkehistorie« forsøgte at imødekomme presset fra de aktivistiske kredse ved udsende et fælles hyrdebrev, der imidlertid efter adskillig tilfiling var blevet så udvandet, at der med Jacobsens ord kræves »nærlæsning ... for overhovedet at få et budskab frem«.

Futiliteten i meget af den interne kirkelige diskussion hindrede ikke, at præster og andre som enkeltindivider gik ind i modstandskampen. Dette aspekt berøres kun punktvis i bogen, og eftersom der ikke fandtes samlede kristne modstandsorganisationer, ville det formentlig også være en umulig opgave at søge at skabe et overblik. Jacobsen ser sig derfor heller ikke i stand til at verificere den opfattelse, at kirkelig deltagelse i modstandsarbejde især skulle komme fra tidehvervske og barthianske kredse og fra den højregrundtvigianske Nørgaardfløj. Men han finder det sandsynligt i hvert fald for den tidlige rekruttering.

Jacobsens ene hovedkonklusion er, at den danske folkekirke under besættelsen udgjorde et spejl af det omgivende samfund, og at den dermed også rummede de samme indre spændinger som samfundet i øvrigt mellem et flertal af systemloyale og et mindretal af aktivister såvel som mellem en presset højere embedsstand og en voksende protest nedefra. Den anden hovedkonklusion er, at de kirkelige retninger i deres reaktioner på besættelsestidens udfordringer udviser en høj grad af kontinuitet med deres principielle standpunkter før krigen. Det gælder grundtvigianernes bekendelse til folkeligheden lige så vel som de højkirkelige retningers ønske om en selvstændig kirkelig markering.

Forfatteren har givet sin bog en tvetydig og lidt drillende titel i form af et Karl Barth-citat. Det kan enten forstås sådan, at kirken er forplig-

## Anmeldelser

tet af sit ansvar over for sandhed og ret, uanset om de ydre vilkår skærpes. Det var det standpunkt, der lå bag de aktivistiske kredses kritik. Eller det kan forstås sådan, at forretningen kørte videre uden egentlig at reagere på, at besættelsen havde fundet sted. Det kunne så være en maliciøs kommentar både til den institutionelle kirkes holdning og til reaktionerne inden for de kirkelige retninger.

Jacobsens undersøgelse er en kompetent udredning af motiver og konsekvenser i den kirkelige diskussion. Den er tillige klar og pædagogisk i redegørelsen for de kirkelige retningers standpunkter og i betoningen af sammenhængen med den almindelige besættelsesudvikling. Men på grund af den beskedne rolle, den danske folkekirke i praksis kom til at spille, vil bogen nok appellere mere til den kirkehistorisk interesserede end til den, der interesserer sig alment for besættelsestiden.

Til sidst et par praktiske bemærkninger. Bogen optrykker 20 kirkelige dokumenter til glæde for dem, der vil bruge den i kirkehistorisk studieøjemed. Til gengæld er der beklageligvis ikke blevet overskud til at lave et personregister.

**Henrik Lundbak**  
Museumsinspektør, cand.phil.  
Frihedsmuseet  
København

\* \* \*

*Fragmenter af et spejl. Bidrag til dogmatikken*, red. Niels Henrik Greger-  
sen, Forlaget Anis, Frederiksberg 1992, 334 sider, 278 kr.

Teologer har ry for at være stridbare, men det skal de også være: kritiske over for den selvfølgelige tradition (vi vil have det uselvfølgelige) og konstruktive i formuleringen af nutidig kristendom (vi ønsker det troværdige), på én gang saglige og personlige, vævet ind i hinanden, eksplosive

som en krudttønde. Derfor er denne bog en begivenhed: én kvinde og fire mænd, alle dogmatikere i Århus, har sammen skrevet en dogmatik, der er spændende som en Simenon-roman, men også en dogmatik, der nok er bedre som en læsebog, hvor det personlige slår igennem («mit eget bud«/»vort svar«, henholdsvis kvindeligt/mandligt), end som en lærebog, da det saglige fremføres i meget skiftende stil og terminologi.

Dogmatik var ellers døden nær, sagde man, ikke som tanke-, men som bogprojekt, for hvem magter at give en samlet systematisk fremstilling af kristendom? Efter 40 år i ørkenen uden en ny dansk dogmatik, Regin Prenters *Skabelse og Genløsning* var den sidste, er vi stadigvæk ikke ankommet til det forjættede land. Den nye dogmatik består nemlig af fem essays, fem »bidrag til dogmatikken« (kritiske, men ikke i marxistisk ånd, trods den særlige efterklang i undertitlen). Jens Holger Schjørring skriver om dogmatikkens indledningsproblemer, redaktøren Niels Henrik Gregersen om skabelse og forsyn, Peter Widmann om gammel og ny kristologi, Erik Kyndal om retfærdiggørelse og sakramenter, Anna Marie Aagaard om kirken i tiden – med 70 sider til henholdsvis skabelse og kristologi og 40-50 sider til hvert af de øvrige emner.

Hovedtitlen, »fragmenter af et spejl«, en formulering af bogens chef-dogmatiker Martin Luther, forjætter en vis helhed, da hvert brudstykke («bidrag») af et spejl («dogmatikken») helt og fuldt viser det samme ansigt (ikke forfatterens, men Guds!). Det er ikke så lidt af et suverænt håb, fra redaktør til læser. Det forudsætter blandt andet, at vi taler om det samme ituslåede spejl – metafor for en metafysisk helhedsanskuelse, der gik i tusind pluralistiske stykker, for også i dogmatikken har pluralismen gjort sit indtog. Dogmatik fængsler, fordi dogmatikeren investerer sig selv, sin egen tro, i ræsonnementet, men kan man i dag ikke tænke, hvad man vil, smadre det ene spejl efter det andet, enhver sit husspejl oven i købet? Det kan man sikkert, men vore fem dogmatikere er som helhed helt enige om kravet til dogmatik i dag, dens opgave.

Dogmatik har undergået et paradigmeskift, i dag må kristendom legitimere sig offentligt, ikke bare være sig selv (nok), men også være relevant, troværdig. Dette ligger indbygget i kristendommens egen præntention om at eje universel sandhed: alle mennesker omfattes af dens budskab, men så må alle også kunne indse det og sige ja dertil. Engang

## Anmeldelser

var kristendommen ubestridt den centrale tolkningsmagt, og alt i verden tjente Guds ære; i dag er kristendom et randfænomen, ateisme derimod det selvfølgeligste, vi lever i »moderniteten« (et vagt signalord, som ikke forklares i bogens »terminologiske ordliste«).

Mest direkte diskuterer Gregersen med »moderniteten« ud fra sin »skabelsesteologiske realisme«. Evolutionen, *the big bang*, det mimetiske begær osv. reflekteres i lyset af den skabelse, som væsentlig tolkes ud fra sit uudtømmelige mulighedsvæld. Den skjulte profet er W. Pannenberg, men Gregersen opsuger som en svamp allehånde læseimpulser og udnytter dem virtuost. Mindst kerer Kyndal sig om modernitetens krav, hans analyse er indadvendt teologihistorisk, et orgie i luthersk begrebsgymnastik. Schjørring formulerer kravet: dogmatik mellem gudstjeneste og samfundsmedleven. Aagaard formulerer meget mere kontant et krav om kirkeligt fællesskab og socialetisk engagement i en »verden fuld af sult, vold, terror og undertrykkelse«. Widmann fikserer kristologi på den opgave at forsvare monoteismen, generobre enheden mellem Gud og mennesket og dermed chancen for at se enheden i virkeligheden; men meget mere end et medrivende program bliver det ikke. Alle er bedst, når de skriver frit og på egne personlige vegne. Man ville gerne have mere af den art, de personligt farvede sider er oplagt på et niveau, der fører ind i centrum af dogmatik i dag. »Gud« i dagens danske dogmatik rejses som et krav om at kunne se virkeligheden i dens »helhed«, udadvendt i sit anlæg, økumenisk, men samtidig pointeret luthersk-grundtvigiansk!

Som læsebog er denne dogmatik vellykket, men den er diskutabel som lærebog. Jeg tænker ikke så meget på »formalia«, som f.eks. at »litteratur« bag i bogen nævner bøger, som ikke omtales i teksten og omvendt (efter hvilket princip?); at de fleste noter glimrende kunne undværes eller være flyttet ind i teksten (her lærer man, hvordan det *ikke* skal gøres); eller at sproget kunne plejes meget mere: Kyndal er stærk i kancellisprog, Schjørring ligeså, om end hans metaforer kan være eventyrlige (hvad mener man om at »tage noget af luften ud af den stemningsbølge« eller at »udkrystallisere ... et fingerpeg«!), Widmann »omvender« i stedet for at »vende« og har en noget usikker brug af prædikater osv. Nej, spørgsmålet er, om man ikke i højere grad burde skelne

mellem en dogmehistorisk og en »ren« systematisk fremstilling – i stedet for at krydse hidsigt frem og tilbage, ofte med et noget uigennemsigtigt forhold til, hvad man regner for »klassiske« tekster, som bør nævnes? Hvad der vindes på det ene, tabes ofte på det andet. Pladsen til en »ren« systematisk redegørelse bliver jævnlige for trang, mange skal jo nævnes, og så får man f.eks. en uargumenteret påstand som denne: »Endvidere er den fuldkomne kærlighed ikke tosomhedens, men begærer en tredjepart som deltager og medelsket. Kærligheden er delagtiggørende« (en hårdtpumpet »udfoldelse« af Richard af Skt. Viktors lære om treenigheden). Det mest ideelle ville have været to bøger: en regelret dogmehistorie og en »ren« dogmatik, men det er, ved jeg, naturligvis for meget forlangt, især da denne dogmatik ofte henviser til en af instituttet tidligere udgivet bog, *Teologiske tekster*, hvoraf enkelte også udlægges udførligt i dogmatikken.

Jeg mener dog, at *Fragmenter af et spejl* lider af en vis tekstfetichisme, måske mest disciplineret hos Widmann, for her formuleres et problem (Guds enhed med Jesus), som derpå systematisk anskueliggøres på den samlede teologihistorie. Det er glimrende vist, men ankommet til Widmanns eget dogmatiske svar – »hvad nu« – spises man af med nogle få teser, som denne gang kaldes »kristologiske grundsætninger«. Når det er så godt, hvorfor så slutte her, efter dogmehistorie vil man gerne have dogmatik. Det er denne bogs dogmatiske achilleshæl: at den er mere »historisk« end »aktuel« (jeg ved godt, at det aktuelle lever af og i det historiske). Og at en samlet, »ren« dogmatik, både en læse- og en lærebog, sikkert kun kan skrives af en enkelt ad gangen og ikke af et team, selv nok så begavede dogmatikere (og dette forfatterteam er virkeligt højt begavet, det bedste i lange tider).

Jeg savner mere endnu, som jeg ikke helt kan glemme i glæden over, hvad der er taget med. Hvis dogmatik skal indløse sit krav om universalitet på en »universel« samtale, hvilken »logik« skal så gælde, hvilken »fornuft«, for er det så givet, at det »fornuftige« nu også er fornuftigt? Luther, som Kyndal delvis misforstår i hans billedtale, spillede »logik« (den aristoteliske) ud mod »grammatik« (sprogets egen logik), han havde måske sans for fornuftens dæmoni? I samme forbindelse: myten forsvares af Gregersen, Widmann taler hellere om det mytelig-

## Anmeldelser

nende; men hvordan forholder mytens egen »rationalitet« sig til modernitetens? (hvis dette da ikke er et spørgsmål, man vil henvise til religionsfilosofien). Og sådan kunne man spørge videre.

Som læsebog læser man denne dogmatik i umiddelbar optagethed, den udfordrer; men som lærebog falder det tungere. Der er for mange skjulte mellemregninger, og det er for uvendig en sport at gå fra essay til essay for at konstatere uoverensstemmelser (»dogmatik« som nytolkning af trosbekendelser eller som kristendomsmeditation eller som teologisk orientering af kirken osv.). Jeg er i alt fald sikker på, at denne den hidtil bedste indføring i dogmatik på dansk nok skal give sine kvaler til den dogmatiklærer, der agter at bruge den i sin undervisning – som f.eks. undertegnede.

**Svend Bjerg**

**Lektor, dr. theol.**

**Institut for systematisk teologi**

**Københavns Universitet**

\* \* \*

Lone Fatum, *Kvindeteologi og arven fra Eva*, Gyldendals Forlag, København 1992, 96 sider, 118 kr.

Gyldendals Forlag har bedt lektor Lone Fatum fra Institut for Bibelsk Eksegese i København om at skrive om kvindeteologi i forlagets nye *Intro*-serie. Formålet med denne serie er, ifølge bogens bagside, at introducere

aktuelle eller udvalgte emner fra alle videnskabsgrene – både naturvidenskab, samfundsfag og humaniora. Bøgerne skal give en letlæst indføring i den aktuelle forskning: hvor langt er man nået, hvilke metoder bruger man, hvad er de gængse teorier og de uløste problemer?

Forlaget har gjort et godt valg, både hvad angår forfatter og emne. Gen-



nem Lone Fatums bidrag har kvindeteologien fået en vægtig præsentation, som på samme tid informerer og vækker til debat.

I sit forord understreger Lone Fatum, at det er det kristne bevidsthedsunivers, som det fra begyndelsen blev udformet, kvindeteologien analyserer. Formålet er imidlertid ikke blot at frembringe historisk viden om kristendommens oprindelse, men at hjælpe læseren til at »gennemskue symboler og værdibegreber i den kønsdiskrimination, der præger nutiden« (s. 6). Lone Fatum ved, hvad hun vil, og siger det ligeud – og det skal hun have tak for.

Efter en kort præcisering af emnets politiske og personlige aspekter følger en meget præcis og nyttig oversigt over de kvindeteologiske retninger og deres forbindelse til de teologiske strømninger, som har præget de senere årtier. Således bliver det tydeligt, hvor tværfagligt kvindeteologien arbejder, og hvor mange fagområder der har inspireret forskerne: litteraturvidenskab, historie, sociologi, antropologi og psykologi. Indsigt i ikke-kristne traditioner, som f.eks. indisk tradition, har desuden været medvirkende til at udforme den feministiske religiøsitet, som kendetegner den såkaldte gudindebevægelse. Lone Fatum betegner klogt denne bevægelses formål som kvindereligion, snarere end kvindeteologi.

Pædagogisk og rammende kaldes kap. 3 »Rekonstruktion eller dekonstruktion«. For hvad vil kvindeteologer egentlig med deres arbejde? Søge bekræftelse i betydningen rehabilitering af det bibelske (især Jesu) syn på kvinden eller opnå kritisk indsigt i teksterne? Lone Fatum udvælger derpå en række tekster, som ofte er blevet brugt til at vise, at Jesus gør op med datidens syn på kvinden. Men hvor andre har brugt dem som positive identifikationsfortællinger, dér vil Lone Fatum påvise, at det egner teksterne sig ikke til, hvis man læser dem i deres historiske kontekst. Kun ved at læse dem med respekt for teksternes tilblivelsestidspunkt kan man undgå den fordom, som ifølge Lone Fatum deles af hovedparten af den kvindeteologiske eksegese: at forståelse er lig med tilegnelse, hvorved eksegesen bliver apologetisk (s. 19).

At forståelsesprocessen ofte afkortes på denne måde, hænger sammen med, at teksterne ikke blot er historiske dokumenter, men indgår i en kanon, som gør krav på at være normativ:

## Anmeldelser

Både det kerygmatiske og det kanoniske aspekt ved Ny Testamente formidler et autoritetsbegreb og indebærer altså netop det krav om tilegnelse og ukritisk akcept, som i den apologetiske eksegese bliver til kritikens grænse. (s. 21)

Efter de metodiske overvejelser følger de konkrete tekstanalyser. De er som venteligt kritiske i den forstand, at de dekonstruerer teksterne for at se, hvordan de er skruet sammen og ikke mindst hvorfor. Det er uhyre nyttig læsning, som burde være obligatorisk for enhver, som mener at kende Det nye Testamente blot nogenlunde. Gang på gang må man erkende, at her var ens egen læsning netop hverken historisk eller kritisk, men blot tilegnende. At læseren så også må sætte nogle spørgsmålstegn i margenen, ændrer intet ved værdien i at blive konfronteret med Lone Fatums hyperkritiske behandling.

Nødvendigheden af at arbejde historisk og kritisk viser Lone Fatum til fulde i de enkelte analyser. Men det er godt, at hun ikke blot giver os sine tekstanalyser, men også holder os fast på de principielle overvejelser. Det er en vigtig pointe for hende, at hverken den diakrone eller den synkron læsning kan stå alene, begge må til. Og begge må bruges korrekt. Megen læsning er udelukkende synkron, idet læseren kun har blik for relationen tekst – læser. Men derved begås den affektive eller sentimentale fejlslutning, der består i, at vi kun ser i teksterne, hvad vi selv ønsker. I kølvandet på denne fejl følger imidlertid ofte, at kvindeteologer, når de læser diakront, alene forholder sig til det historiske som den eller de begivenheder, teksten menes at referere til. At begå denne referentielle fejlslutning, indebærer, at man tror, at sandheden er begivenhedens historicitet – og ikke et spørgsmål, der skal rejses i forhold til tekstens påstande.

Lone Fatum forsøger selv at placere den synkron og den diakrone læsning i forhold til hinanden ved at sige, at

det er resultatet af den synkron læsning, der må afgøre både arten og omfanget af de diakrone spørgsmål, og at den diakrone analyse sker af hensyn til den synkron forståelse. (s. 30)

Men her har jeg savnet en uddybning fra Lone Fatums side. Skal man forstå dette således, at det kritiske element egentlig ligger i den synkron læsning, hvorfor det er den, der skal bestemme synsvinklen, hvorefter

den historiske analyse kan bidrage til at styrke argumentationen? Er det vor afsløring af kvindediskrimination i dag, som skal være det kritiske udgangspunkt for de historiske analyser, og er det den, der skal afgøre, hvilke historiske spørgsmål der er relevante? Kunne man ikke tænke sig, at den historiske analyse omvendt stillede nogle spørgsmål til den nutidige læser, som vor synkrone læsning ikke havde øje for, hvorved den historiske læsning fik en kritisk funktion over for den synkrone?

Lone Fatum behandler en række vigtige, principielle hermeneutiske spørgsmål, som enhver forsker, der beskæftiger sig med religionsvidenskab eller teologi, må tage alvorligt. Og her tænker jeg ikke mindst på os, der driver religionsvidenskab i åbenhed og fuld tolerance over for enhver form for virkelighedstydning. For det er måske ikke kun kvindeteologer, der bør spørge sig selv, om de har begået den fejl at betragte forståelse som identisk med tilegnelse? Og det er måske ikke kun kvindeteologer, der bør overveje, hvad de mener, når de taler om nødvendigheden af at arbejde historisk? Er det begivenhederne som historiske realiteter, der har sandhedsværdi, eller er det de tolkninger, de gøres til genstand for i de forskellige religioner?

Lone Fatum slutter sin bog med kort at vende tilbage til det indledende spørgsmål: Kan kvinder overhovedet være kristne? Undervejs er det blevet vist, at »kristendommen er en religion for mænd, netop fordi kultur og samfund i øvrigt er for mænd« (s. 91). Og konklusionen er da, at det kan vi godt, men med præcis de samme begrænsninger, hvorunder vi lever i samfundet i øvrigt, hvor normalmennesket er manden. Jeg tror ikke, Lone Fatum ønsker, at konklusionen skal virke nedslående på kvinder og blot få os til at leve med, at sådan er verden. Tværtimod taler hun i bogens sidste linier om, at vi ved at lære at gennemskue den diskrimination, der skyldes kristendommen, kan blive bedre til at gennemskue diskrimination i al almindelighed. Men ligesom forståelsesprocessen kan indsnævres til alene at omfatte tilegnelse, så kan den kritiske analyse vel også indsnævres til alene at omfatte erkendelse af tingenes tilstand, uden at tilstanden forsøges ændret? Og her ville jeg gerne have en klarere udmelding fra Lone Fatum. Kan man drive kvindeteologi på ansvarlig vis uden også at inddrage handlingsaspektet?

Megen apologetisk kvindeteologi har, som Lone Fatum påpeger, set

## Anmeldelser

stort på det historiske aspekt i begejstring over at finde stumper af traditioner, der har kunnet tolkes positivt, og har ureflekteret viderebragt fortællinger, der med lidt behændighed kunne fungere som positive identifikationsmodeller. Her er der noget at rydde op i, og Lone Fatum sender os godt ud i krogene. Men jeg savner et afsnit, som klart og konstant behandlede de »uløste problemer« – jf. formålet med *Intro*-serien – som kvindeteologien står med i dag. For hvordan gør vi i praksis, hvordan omgås vi ansvarligt med vore traditioner? Er det nok at gennemskue og gennemanalysere diskriminationen? Er det også forskerens opgave at drøfte etik for tekstfortolkere og udkaste mulige handlingsstrategier? Eller slutter opgaven med fremlæggelsen af analysen?

Kirsten Nielsen

Lektor, dr. theol.

Institut for Religionsvidenskab

Aarhus Universitet

\* \* \*

Malcolm Godwin, *Engle. En truet art*, oversat fra engelsk af Else Cedersborg, Forlaget Hovedland, Højbjerg 1991, 255 s., ill., 300 kr.

En bog om engle som truet art – på linie med hvaler, indianere, regnskovsplanter og cigaretter med højt tjæreindhold. Det lyder som en joke – og er det også – på en ganske intelligent måde.

Engle findes, men har blot dårlige eksistensmuligheder. De er truet fra mange sider – både af naturvidenskaberne og den modernistiske teologi, som også nærværende anmelder er opvokset med. Som sådan har jeg da ment, at englene takkede af *for good and ever*, da soldaterne vadede ud af skyttegravens mudder i 1918. I Tammerfors Domkirke findes Hugo Simbergs freske fra 1920'erne af de to drenge, der bærer en hårdt såret engel med tydelige mén af et gasangreb mellem sig på en bære. Alban Bergs violinkoncert »Andenken eines Engels« fra 1935 har

jeg tilladt mig at høre, som om engelen fiser afsted og forsvinder ud af vestlig kultur med den sidste tone, men det er jo nok forkert.

1980'ernes digtere gjorde os i hvert fald klogere; det drysser såmænd stadig lidt med englefjer og -dun i dansk digtning.

Det angeliske *wild life* rehabiliteres hos Malcolm Godwin i en bog, der som Farvelademanns pragtværker om truede og eksotiske dyrearter viser alle aspekter – bortset fra næroptagelser af disse væseners paringsleg – af officielle og hæretiske engleforestillinger.

Ud fra Godwins tese om, at fakta skabes af tro, føres vi i selskab af gode og onde engle og i et rapt sprog på kryds og tværs gennem Nærorientens religionshistorie, GT, NT, over gnostikere og hellige damer (samt Berninis frække billeder af dem) til C. G. Jungs arketyper for at ende blandt UFO'er og andet metallisk stads.

Et af bogens meget underholdende afsnit er det, hvor der ud fra matematiske beregninger foretages analyser af det nødvendige vingefang, flyve- og bæreevne m.m. De engle, vi kender i europæisk kunst, kan næppe flyve, med mindre de får et lift af Vorherre!

Godwins bog må være sengekantslæsning for enhver teolog eller religionshistoriker, der har interesse i, hvad der sker med traditionsstof og fænomenologi, når resultaterne formidles til populærvidenskab. Dette ved Godwin så udmærket, hvorfor det er lykkedes ham at konstruere en bog, som ud fra oplysninger, der kan hentes fra ethvert hæderligt religionshistorisk eller ikonografisk værk, bliver til en ganske fin leg med den populærvidenskabelige genre.

**Carsten Bach-Nielsen**  
**Biblioteksleder, cand. theol.**  
**Det teologiske Fakultet**  
**Aarhus Universitet**

\* \* \*