

Anmeldelser

Per Bilde og Armin W. Geertz (red.), *Mystik - den indre vej? En religionshistorisk udfordring*, Aarhus Universitetsforlag, Århus 1990, 195 sider, 160 kr.

Det er på en måde paradoksalt, at man har bedt en kristen teolog, som forsker i kristen mystik, om at anmelde denne mystiske bog sammensat af artikelforedrag fra de to religionsinstitutter, der ellers ikke overvejende excellerer i kristendom. Dette bærer bogen da også præg af, hvilket jeg skal vende tilbage til.

Men først bogens form: Det er blevet en smuk bog med en blå farvesætning af et anonymt træsnit fra efter-reformatorisk tid afspejlende de dermed sammenhængende opgør. Til gengæld er den bygget mærkværdigt op af en blanding af et religionsfænomenologisk opgør med kristen mystik og den kristne mystikforskning på den ene side og en mere traditionel, sober, religionshistorisk gennemgang af forskellige andre former for mystik på den anden side; og en brobygning mellem de to dele formidles aldrig.

Per Bilde og Armin Geertz lægger i forordet ud med at undre sig over, at mystik undertiden synes at »glide i et med beslægtede begreber« ... »sågar religion« (s. 5). Dernæst følger Geertz' »Introduktion: mystik som et religionsvidenskabeligt problemområde«, hvor han ud fra et blandet selskab (hvor Freud klart falder udenfor) af mystikdefinitioner konstaterer, at »vi skal begynde helt forfra med studiet af mystikken« (s. 32). Denne konstatering skal forstås som bogens hensigtserklæring.

Herefter følger bogens definitivt vægtigste bidrag, nemlig fire artikler med religionshistorisk tilsnit. Her leverer Kirsten Nielsen en kort og sober artikel om profeten Ezekiels kaldelsesvision som basis for jødisk apokalyptik via det pseudepigrafe skrift, 1. Enoks Bog. Per Bilde skildrer Pauli mystiske ansatser, veldokumenteret af citater. Desværre forfalder han til at gentage Geertz' introduktion, hvilket burde være overflødig. Peter Steensgaard giver en fin og grundig beskrivelse af Merkavah-mystikken, som afgrænses fra den senere kabbalah-mystik. Endelig bidrager Bent Smidt Hansen med en overskuelig og oplysende artikel, uden noter, om Ramakrisnas mystik. Det er flot gjort!

Anmeldelser

Bogen slutter, som den begyndte, med religionsfænomenologiske artikler. Geertz postulerer i sin anden artikel i forlængelse af I.M. Lewis, at mystikken er identisk med en række andre fænomener med et hvilket som helst ekstatiske tilsnit (også LSD-nyderes). Jens Peter Schjødt er uligt mere differentieret i sin problematisering af mystikken som religionsfænomenologisk kategori. Dog er han vel lidt i modstrid med sig selv, når han starter med at kritisere religionsfænomenologien som »ikke særlig systematisk«, med »sjældent ... tilstrækkeligt velovervejede og teoretisk reflekterede og dermed heller ikke konsekvente ...« klassifikationsapparater (s. 139) for så at konkludere, at samme religionsfænomenologi ikke behøver at hæfte sig ved mystikerens selvopfattelse »i udarbejdelsen af det teoretiske og tværkulturelle klassifikationsapparat, som religionsfænomenologien udgør ...« (s. 152). Religionsfænomenologien har altså på Schjødts 13 sider fået det, den ikke havde i forvejen! Til sidst finder vi Jeppe Sinding Jensens artikel om mystikken som rituelt sprog. Trods lidt våsen som »Hellere blive misforstået end slet ikke forstået« (s. 158) lykkes det Sinding at levere et par gode definitioner af mystikken som fænomen eller form, hvor han netop får fat i tekstens ritualitet - selv om læseren ikke bliver forkælet med tekstcitater som belæg.

Bogens titel er vanskelig at forstå i relation til dens indhold. Der tales ikke om mystikken som indre vej, men som direkte linie, så kun mystikken og spørgsmålstegnet står tilbage. Og læsningen af bogen efterlod mig med en række af de sidste på grund af nogle alvorlige mangler og selvmodsigelser. Den alvorligste mangel er den, at kristen mystik (bortset fra Pauli) intetsteds er vederhæftigt analyseret. Når den omtales, er det med lettere nedladende adjektiver som: naiv, romantisk, idealiserende, nostalgisk, mens den kristne mystikforskning beskrives som apologetisk. Det er i orden, at man har denne holdning. Men når en sådan holdning foreviges i bogform, er det mindste, man kan forlange, dog nogle belæg for den. Behandlingen af kristen mystik har karakter af et stort manglende kendskab til samme. Derfor har især Geertz' artikler karakter af at være kompilatoriske studier baseret på sekundærlitteratur, som er selekteret ud fra et sympati/antipati-princip. Et eksempel herpå er afvisningen af den meget indsigtfulde mystikforsker E. C. Butler, som

virkelig selv har studeret teksterne af Augustin, Gregor af Nyssa og Bernhard af Clairvaux, hvorimod Geertz kan bygge en teori op omkring Elisabeth Petroffs analyser af fire helgeninder fra *Acta Sanctorum*. Her mangler en sund kildekritik både fra Petroffs og Geertz' side. Det er ikke muligt at fundere holdbare teorier på denne krønikesamling, som har et klart hagiografisk indhold og sigte. Dette gælder også beretningen om Dorothea af Montau (s. 9 f.). Det er ikke virkelighedsbeskrivelser, men senere mandlige beretninger om disse kvinder, forfattet efter et givet mønster, som går igen i forskellig form i alle vitae!

Nej, man skal gå til teksterne selv, som det så ofte gøres opmærksom på i bogen. Dette princip forlader man imidlertid, når det gælder den kristne mystik. Således handler afsnittet om Augustins mystik (på én side!) slet ikke om Augustins mystik, men om Ernst Arbmans psykologiske syn på ekstaser. Per Bilde universaliserer kristne mystikere (som han adskiller fra Pauli »genuine mystik«) som heretikere med henvisning til den jødiske mystikforsker Scholems bog om *Major Trends in Jewish Mysticism* (s. 35). Sådan kunne jeg fortsætte!

Dette leder mig over i at omtale bogens selvmodsigelser. Det er en stor selvmodsigelse, når man til stadighed konstaterer, at mystikernes tekster er vor eneste kilde til mystikken, mens man i den religionsfænomenologiske anskuelse af mystikken ikke finder een eneste primærkilde citeret. Der findes kun henvisninger til sekundærlitteratur uden anvendelse af gedigen kildekritik.

En anden stor selvmodsigelse bør tillige påpeges. På den ene side vil man tilbagevise tidligere forskeres forsøg på at sætte al mystik på den samme formel (jf. Geertz' introduktion), hvad jeg kun kan billige. På den anden side er det netop, hvad man gør, når man omtaler kristen mystik. Sidstnævnte bliver fremstillet som een lind grød, som man næsten synes at skulle advare imod. Læseren må tro, hun står over for endnu et nyreligiøst fænomen, når hun advares mod mystikkens farlighed - og netop med et dårligt belyst eksempel fra den kristne vitalitteratur, tyske Dorothea af Montau (14. århundrede, uden for orden), som muligvis slet ikke var mystiker (s. 9). Siden henvises der til nordafrikanske Augustin (d. 430), til fire hos Geertz unavngivne italienske helgeninder (13.-14. århundrede, clarisser) og til spanske Teresa af Avila (16.

Anmeldelser

århundrede, karmelitter), og det mikses i øvrigt med et pavedekret fra 1757!! Den kristne mystik analyseres udifferentieret og universaliseres uden hensyn til geografi, tid eller tradition - selv om den bør anskues lige så differentieret, som jødedom og indisk religion bliver det i bogen! Og - det sker alltsammen på grundlag af højst tilfældigt valgt sekundærlitteratur, desværre.

Sådan kan man jo bøje fænomenerne til at sige det, de skal. Men det kan dog ikke seriøst kaldes for videnskabelig metode! Det er ellers de religionsfænomenologiske forfatteres mening, at netop religionsvidenskaben arbejder videnskabeligt, da den ikke lider af teologiens apologi og sentimentalitet (jf. Geertz s. 10, Schjødt s. 152 og Sinding s. 155 f.). Men hvis hensyntagen til metode, kildekritik og indsigt er identisk med at være »apologetisk«, så vil jeg gerne være apologet. De samme forfattere taler om at begynde forfra med mystikforskningen. Som konklusion på alt dette kan jeg kun sige til religionsfænomenologien: Begynd forfra! Læs teksterne! Rør det »urørlige«!

Else Marie Wiberg Pedersen
Kandidatstipendiat, cand. theol.
Institut for Dogmatik
Aarhus Universitet

* * *

Nord-Nytt. Nordisk tidsskrift for folkelivsforskning, bd. 40, 1990: Temanummer om »Folkelig religiøsitet«, 128 sider, 90 kr.

Nord-Nytt er et tidsskrift, der udgives af NEFA Norden, en nordisk etnologisk folkløristisk arbejdsgruppe, som består af studerende og yngre forskere fra Norden.

Dette nummer er et af de regelmæssigt tilbagevendende temanumre, og emnet er, som det fremgår, folkereligiøsiteten. Som de fire kvindelige redaktører, Anne Eriksen, Anne Hoel, Anne Ragnhild Hoel og Merete

Ødegaard, bemærker i deres indledning, er etnologiske og folkloristiske studier af folkereligiøsiteten ikke området med de store teoretiske og definitions-mæssige debatter. De undskylder dette med, at det er, fordi det næsten er umuligt at definere religion, og fordi folklorister har haft travlt med blot at bearbejde og analysere deres materiale. Nummeret forsøger heller ikke at rette op på denne mangel. Til gengæld konkluderer redaktørerne, at nyere studier er ved at få øje på folkereligiøsitetens kulturelle sammenhænge. Religiøsiteten bliver ikke isoleret, men set i forhold til andre meningssystemer og referencerammer i den kulturelle helhed.

Begrebet »folkelig religiøsitet« eller »folkereligiøsitet« hentyder dog til nogle definatoriske og teoretiske forudsætninger, om man er sig dem bevidst eller ej. Generelt bliver folkelig religiøsitet af folklorister forstået som de religiøse forestillinger, som afviger eller adskiller sig fra kirkens eller andre officielle opfattelser.

Temanummeret indeholder i alt ni artikler, som beskriver eller diskuterer vidt forskellige emneområder. Heraf er flere empiriske undersøgelser, og de to første artikler (Herleik Baklid: »Jeg fant, jeg fant...« og Inge-Lise Overballe: »'Det er enormt ekstatisk'«) bærer præg af at være midtvejsopgaver til hovedfagsspecialer. Emnerne er dog interessante. I Baklids artikel beskrives et udvalg af de arkæologiske fund, der er gjort under de norske kirkegulve. Det fremhæves som et vigtigt materielt supplement til at aflæse menneskets holdninger og sagnforestillinger, der knytter sig til kirker og kirkegårdsområdet. Men selve dette emne ligger desværre uden for den lille artikels formål, som kun er at give en smagsprøve.

En anden artikel, der også lægger vægt på den empiriske fremstilling, men som er mere helstøbt, er Jorun Hermansens »Sangen om Golgata-blodet«. Her illustreres en families individuelle tilhørsforhold til en fælles sangtradition meget fint, og Hermansen viser, at materialet underbygger Lauri Honkos teorier omkring de tomme eller åbne folkloretekster, der først i anvendelsesøjeblikket får betydning.

En mere teoretisk drøftelse af folkelig religiøsitet findes i Anne Eriksens artikel »Studiet av moderne folkereligiøsitet«. Hendes ærinde er at gøre det specifikt religiøse i folkereligiøsiteten, der normalt op-

Anmeldelser

fattes som en rammefaktor, til den centrale problemstilling. Hidtil har definitionerne været reduktionistiske, idet de som oftest bygger på forholdet til noget andet, nemlig kirken. Efter en interessant redegørelse for sociologiens sekulariseringsdebat (Parsons, Berger, Weber) og Durkheims funktionelle religionssyn, kommer hun ind på Clifford Geertz' forståelse af religion som et »betydningssystem«. Denne tilgang gør det muligt at studere det, Anne Eriksen kalder »anonym eller privatreligiositet«, dvs. enten en religiøsitet, som er der, trods ringe kirkedeltagelse, eller bare som en generel tro på noget, som er grundlæggende væsentligt. Hun mener, at det private aspekt af religiøsiteten i moderne samfund nødvendiggør, at man går væk fra altomfattende modeller om forholdet mellem religion og samfund til fordel for nærmere undersøgelser på individ- eller »mikro«-niveau, uden at man begrænser sig til en religiøs elite.

På denne måde, mener hun, kan man studere folkereligiøsitet som en form for anonym religiøsitet. Problemet er blot det, at de fleste undersøgelser af f.eks. »invisible religion« (T. Luckmann), som siges at bestå af et sammenhængende betydningssystem, som integrerer tilværelsen, og som giver den kontinuitet, og som forskerne finder frem til på basis af spørgeskemainterviews (jf. C. Glock, T. Piazza, R. Bibby, C.W. Roof og T. Pettersson), lider af for dårlige resultater med hensyn til at finde frem til disse »betydningsystemer«.

Men Anne Eriksen er af den opfattelse, at ideen om anonym religiøsitet er for lovende til at opgive den, og hendes bud på en løsning af problemet er simpelthen at anvende den struktur, som et livsforløb danner, som det analytiske udgangspunkt. Som hun skriver: »Livsløpet blir en betydningsfull innfallsvinkel til studiet av religiøsitet fordi det utgjør et system som individet selv erkjenner som stedet for sin religiøsitet« (s. 31). Dersom hun taler om brug af selvbiografisk materiale, er der ikke noget nyt i ideen: Etnograferne har for længst draget nytte af metoden, og det har såvel amerikanske som finske folklorister også. Men det vigtige i hendes synspunkt må være, at denne metode også kan bruges som alternativ til studier, der styres af tidligere religionsopfattelser, herunder også sociologiske sekulariseringsteorier.

Et lignende standpunkt tages af Christian Richette i artiklen »Jag

Anmeldelser

har fått et löfte om ett evigt liv«. Artiklen, som er en forløber for en afhandling i etnologi, er desværre disponeret således, at da forfatteren er kommet igennem de indledende definitioner og har belyst sit metodologiske udgangspunkt, og vi har fået at vide, at hans kilde til den folkelige religiøsitet er et livsforløb, som det fremtræder i interviewoptagelser, er artiklen slut.

Desuden findes der et par artikler, hvis tilgang ligner Anne Eriksens. Den ene af Arne Bugge Amundsen: »Hedning og kristen« og den anden af Stein R. Mathisen: »Trolldom og kristendom, ganlapper«. Førstnævnte fokuserer på skæringspunktet mellem henholdsvis det at være hedning og det at blive kristen og sidstnævnte på forskellen mellem den samiske shaman og den særligt uddannede præst, som kunne mere end sit fader-
vor. I øvrigt anvender Mathisen Lévi-Strauss' berømte formel i fortolkningen af handlingsgangen i beretningerne om præsternes kamp mod trolldom. Begge artikler viser, at studiet af folkereligiøsiteten også er et studium af kulturelle sammenhænge, og de viser, at det er kontekstens betydning, der er afgørende for fænomenets betydning.

Rita Geertz
Videnskabelig medarbejder, cand. mag.
Institut for Religionshistorie
Aarhus Universitet

* * *

Armin W. Geertz, *Hopi Indian Altar Iconography*, (*Iconography of Religions* X, 5), E. J. Brill, Leiden 1987, 39 sider og 48 plancher, Gld. 68,-.

Armin Geertz' bog *Hopi Indian Altar Iconography* er bemærkelsesværdig alene i kraft af sit emne. Hopi-altrene opbygges under de store fester i kivaernes, dvs. kulthusenes, lukkede sfære og har de seneste mange år kun været tilgængelige for de indviede.

Anmeldelser

Hovedstammen i bogens billedmateriale er fotografier fra omkring århundredskiftet, som Armin Geertz har fundet i *Henry R. Voth samlingen* i Mennoniter-biblioteket i North Newton, Kansas. Voth arbejdede en årrække i Mennoniter-missionen i Hopi-byen Orayvi i Arizona og tillige som antropolog med tilknytning til Field Museum of Natural History, Chicago. En række af billederne viser Hopi-altre, som de blev opbygget og udstillet i Field Museum i begyndelsen af dette århundrede. Enkelte er stadig udstillet, og Armin Geertz har i de tilfælde kunnet supplere de gamle billeder med nye. Side om side med museums-billederne vises Voths billeder fra Orayvi af altrene *in situ*, og bogen giver således gode sammenligningsmuligheder.

Et lille hjertesuk skal dog lyde over, at der ingen baggrundsoplysninger gives om de museale alter-opstillinger. Blev de udført efter Voths originalfotografier, efter hans anvisninger, eller andres, og i så fald hvilke andre? Er altergenstandene indkøbt til museet af Voth, er de originale, eller er nogle genskabt af museumsfolkene? Uden en vis viden om omstændighederne bag de fotograferede museale alter-opstillinger, bliver billedernes kildeværdi vanskelig at bedømme. Selv en sætning om, at der ikke findes oplysninger om, hvad disse billeder er billeder af, kunne have været nyttig.

Bogens anden billedserie stammer fra et upubliceret manuskript af Katharine Bartlett, *The Shipaulovi Drab Flute Altar* fra ca. 1950. Det er usædvanlig skarpe og klare fotografier af enkeltgenstande, dels genstande, som er gennemgående i alterceremoniellet, dels gråfløjte-alterets særlige fugle- og blomstergenstande. Billederne er velvalgte, ikke mindst fordi også de mindre fotogene elementer medtages; f.eks. afbildes indhold af ceremonielle poser og pakker med farvestoffer, muslingeskaller o.l., som ellers har en tendens til at falde uden for den ikonografiske interessesfære. Billederne er så gode og interessante, at man får lyst til at vide mere. En bemærkning tyder på, at fotografierne afbilder genstandene i et alterudstyr, som samlet er blevet overdraget til Katharine Bartlett (s. 31). Men er det så *hele* udstyret, vi her ser afbildet, er noget udeladt, eller mangler der bestemte dele? Hvad med de større genstande, alterets bagpanel f.eks.?

Disse småbeklagelser over, hvad der udelades af synsfeltet, skal

imidlertid ikke skygge for værdien af bogen. I en lettilgængelig og overskuelig form giver bogen et samlet indtryk af Hopi-altrene, deres genstande og opbygning. En del af billederne og enkelte altre har ikke hidtil været publicerede, og de, der har været det, findes i vanskeligt tilgængelige udgivelser. En samlet udgivelse, der rummer altrene til alle de vigtigste Hopi-fester, giver således et væsentligt bidrag til forståelsen af denne vigtige side af Hopiernes religiøse liv.

Hertil bidrager også Poul Nørbos klart og præcist udførte tegninger, og ikke mindst Armin Geertz' glimrende indledning og kommenterende billedtekster. På begrænset plads gives en indføring i Hopiernes religiøse liv; den er oversigtlig og informationstæt og giver endvidere fyldige og præcise litteraturhenvisninger til videre studier. Bogen er således i bedste forstand en studiebog, der indbyder til at arbejde videre med de spørgsmål, som tekst og billeder rejser. Et af spørgsmålene angår forholdet mellem religionshistorikerens og ikonografens beskrivelse og forståelse af billeder og genstande.

I forordet påpeger Armin Geertz, at altre og altergenstande er »A key factor in the *practice* of the Hopi religion«, og at en tolkning af altrene må bygge på en forståelse af »how the Hopis view them« (s. iiv). Jeg er på disse punkter helt enig med Armin Geertz, så enig, at min eneste indvending er, at Geertz ikke i endnu højere grad end tilfældet er har ladet disse religionsvidenskabeligt bestemte synspunkter styre fremstillingen, specielt analysen af de store altre.

Indføringen i Hopi-religionen via den ceremonielle praksis er, finder jeg, usædvanlig vellykket. Den giver en forholdsvis udførlig oversigt over den ceremonielle festkalender og hovedtemaerne for de enkelte fester; den redegør for faserne i det typiske festforløb, og helt berettiget giver Armin Geertz sig god tid til de indledende - og vigtige - perioder i festforløbet, med piberygningsritualer, bekendtgørelse af ceremonien, med bøn og ofringer af de dertil fremstillede bedepinde og bedefjer, også selv om disse led i ceremoniellet ikke afsætter specielt bemærkelsesværdige ikonografiske spor.

Til de centrale faser i festforløbet hører opbygningen af altrene, først de mindre og faste alter-enheder »tiiponi« og »seks-retningsaltret«, derpå de store hovedaltre, hvor hver fest har sin særlige alterudformning.

Anmeldelser

En *tiiponi* har form af en perfekt hvid majscolbe, ombunden med bomuld og udstyret med fjer, forskellige slags frø o.a. Den symboliserer klanens livskraft og styrke og kaldes i ritualerne ofte »moder«. *Tiiponi*'en placeres under ritualerne på en sandvold, der opfattes som Hopi-verdenen, og den er »in or around the center of every altar setup« (s. 17).

Til *seks-retningsalteret* tegnes retningerne - de fire verdenshjørner samt zenit og nadir - rituelt med bedemel. Retningerne markeres yderligere med majscolber hver i sin retningsbestemte farve, med fugleskind, sten, fjer o.a. Også her får vi god besked om alterets placering og betydning i den kultdramatiske sammenhæng. Fra klanens hellige kilde, der opfattes i lighed med stedet for Hopi-folkets fremkomst i denne verden, *sipaapuni*, hentes »*ngaakuyi*« (medicine water) til at fylde i alter-skålen »*ngaakuyanpi*« (medicine water vessel) (s. 18), som placeres i alterets midte. Hermed omformes alteret rituelt til verdens centrum, og urtidens ubesværede samkvem med den mytiske tids guddommelige kræfter og skikkelser reetableres.

Disse indledende afsnit giver i kort form en særdeles vidende og kompetent indføring i Hopi-indianernes religion. Hertil bidrager også, at Hopi-synspunktet kommer stærkt til orde, bl.a. ved, at Armin Geertz i vid udstrækning anfører Hopiernes egne termer for fester og genstande. Det er, synes jeg, overordentlig klagørende, når det om *wiimi*, Hopi-ordet for religion, oplyses, at »It refers in the first place to the ceremony or ceremonial in general. It also encompasses ritual persons, objects, knowledge, and songs ...« (s. 15). Sådanne kommentarer giver indsigt i en opfattelse, der ikke ubesværet lader sig overføre til vores terminologi; det samme gælder, når det om alter-ordet *pongya* siges

The term for altar is *pongya*, but it is usually found in its compound form together with the name of the ceremonial, i.e. *Soyalvongya*, »the Soyal altar« or else with the possessive suffix together with the name of the society, i.e. *Sosyaltuy pongya'am*, »the Soyal Members, their altar«. (s. 18).

Det er således i fuld overensstemmelse med Hopiernes opfattelse at lade alterforståelsen udgå af det ceremonielle livs praksis, og indledningens analyse af seks-retningsalteret som led i den kultdramatiske helhed er et

meget overbevisende eksempel på, at en sådan analyse er frugtbar.

Men når det kommer til anden fase i alteropbygningen og dermed til opbygningen af de store altre, er det, som om forbindelseslinierne til den kultdramatiske virkelighed brydes, fremstillingen stivner, og altrene ansues som ubevægelige opstillinger eller billeder, der skal analyseres og inddeles efter bestemte dimensioner i højden og i dybden.

Næsten alle store altre har ifølge Geertz fire lag eller felter. Bagest er et bagpanel eller en ramme, som støtter figurer og udskårne og malede plader. Foran bagpanelet ligger sandhøjen med tiiponi og andre genstande, derpå seks-retningsalteret og endelig det sandmaleri med alterets særlige motiver, som er stedet for de dramatiske optrin. Anskues alterets felter efter højdedimensionen, hæver bagpanelets mytiske skikkelser sig højt over menneskeverdenen, symboliseret ved sandvold og tiiponi, med seks-retningsalteret som den åbning, der muliggør den rituelle skabelse af Hopiernes kosmos i forlængelse af den i urtiden etablerede orden.

Inddelingen af det typiske alters fire felter giver analysen af altrene som *billeder* eller opstillinger en vis fasthed og muliggør sammenligninger, men fortæller ikke meget om hovedaltrenes funktion i det kultdramatiske forløb. Modellens dimensioner bryder faktisk sammen, når man tænker sig altrene *i brug* og befolket med dansende »guder« i menneskehøjde. Billedanalysen lader i realiteten ude af betragtning, at opbygningen af hovedaltrene indgår i et rituel drama.

Sammenhængende hermed markeres Hopi-synspunktet svagere i forbindelse med de store alters centrale genstande end i bogens øvrige afsnit. I beskrivelsen af disse altergenstande lader Armin Geertz sig nøje med den sædvanlige sprogbrug blandt antropologer og museumsfolk. Der tales om »images«, »effigies«, »idols«, »dolls« og »fetishes«. Der tales om amorfe sten, som forestiller en mytisk skikkelse (s. 34), om gengivelser og billeder af disse skikkelser, men altså også om idoler, og om at visse af disse genstande opfattes som næsten levende, stærkt tabuerede og meget hellige (s. 16-17). Og der er ingen Hopi-termer til at afklare, hvor Hopi-opfattelsen ligger inden for denne lidt forvirrende sproglige pluralisme. Genstandsbeskrivelsen og den ikonografiske analyse af alteropstillingerne synes at hæmme snarere end at åbne for den mere religionshistorisk orienterede analyse af deres brugsværdi i det

Anmeldelser

kultradramatiske forløb.

Armin Geertz' fremstilling rejser således spørgsmålet om forholdet mellem religionshistorie og ikonografi; helt nemt lader de sig ikke forene; ved en ikonografisk analyse af et billedes eller en alteropstillings struktur og linieføring anlægges et ganske bestemt synspunkt. Det er ikke fremstillernes - her Hopiernes - synspunkt, og det er ikke religionshistorikerens, der ofte vil lægge vægten på alterets betydning i brug, på den kultiske og på den mytiske sammenhæng. Det er, finder jeg, en særlig kvalitet ved Armin Geertz' fremstilling, at den giver tilstrækkelig indsigt i religionen til, at man som læser får lejlighed til at beklage de gange, hvor Armin Geertz lader rent ikonografiske synspunkter skubbe de religionsvidenskabelige i baggrunden. Således bekræfter fremstillingen Armin Geertz' indledende ord om, at ikonografisk og ikonologisk indsigt må udgå fra en tilbundsående religionsvidenskabelig forståelse.

Tove Tybjerg

Lektor, mag. art.

Institut for Religionshistorie

Københavns Universitet

* * *

Bent Rosendal (udg.), *Studier i Jesajabogen*, (Bibel og historie 12), Aarhus Universitetsforlag, Århus 1989, 120 sider, 148 kr.

Traditionelt har profetforskningen stået stærkt i århusianske gammeltestamentlige kredse. Det giver derfor god mening at udsende en - om man kan sige det således - introduktion til den moderne profetforskning. Men forfatterne har ikke ønsket at bidrage med blot endnu en »tør« indledning til en af Det gamle Testaments dele; de har i stedet valgt at præsentere fire måder at arbejde med profetlitteratur på ved fire selvstændige arbejder, der alle enten direkte er viet Jesajabogen, eller som i

hvert fald benytter Jesajaprofetier som en væsentlig del af argumentationen.

Kirsten Nielsen, »I skal høre og høre, men intet fatte; I skal se og se, men intet forstå. Jesajas kaldelsesberetning set i lyset af de senere års profetforskning« (s. 9-29), beskæftiger sig med forhærdelsesmotivets gang gennem de gammeltestamentlige profetskrifter fra Protojesaja til Hezekiel, fra anvendelsen af motivet i Jesajas kaldelsesberetning (Jes. 6), og indtil motivet tages op i Hezekiels kaldelsesvision. I praksis bliver der tale om en redaktionshistorisk analyse, hvor teksten gerne skulle være det primære forskningsobjekt. I den forbindelse præsenteres en kort indføring i nogle af de vigtigste redaktionshistoriske problemstillinger fra de senere års forskning, ikke mindst spørgsmålet om forholdet mellem profeternes personlighed (og derigennem personlige andel i fremkomsten af den gammeltestamentlige profetlitteratur) og redaktørernes arbejde med at producere de overleverede profetbøger. Kirsten Nielsen udtaler sig til gunst for en moderat tiltro til, at der i Jesajabogen findes profetier fra Jesaja selv og i et sådant omfang, at vi kan gøre os tanker om denne profets aktuelle budskab i sin samtid. Derved kan den redaktionshistoriske analyse af forhærdelsesmotivet skride kronologisk frem gennem de forskellige redaktionelle lag i Jesajabogen. Der tales i denne forbindelse om »genbrug« såvel i sekundære strata af Protojesaja (Jes. 1-39) som hos Deuterojesaja (40-55) og Tritojesaja (56-66).

Direkte sammenlignelig med Kirsten Niensens fremstilling af forhærdelsesmotivet er Knud Jeppesens artikel »Herrens tjener og Herrens tjenere. Om Jes 40-66« (s. 68-93), idet Kirsten Nielsen kan afslutte sin skildring af Jesajabogens brug af forhærdelsesmotivet med at henvise til den redaktionshistoriske tilgang hos Knud Jeppesen, der måske i højere grad understreger redaktørernes indsats på bekostning af den »oprindelige« profetiske personlighed (s. 26). Det kommer derfor ikke som en overraskelse for læseren, når Knud Jeppesens bidrag i langt højere grad er orienteret mod redaktørernes brug af et bestemt tema, og i langt mindre grad diskuterer den oprindelige anvendelse af sit tema, »Herrens tjener« enten hos en israelitisk profet eller i andre »gamle« sammenhænge. Jeppesen mener således at kunne følge en udvikling i Deutero- og Tritojesaja, hvor »Herrens tjener« fra at være en metafor for det

Anmeldelser

landflygtige Israel ændrer karakter og bliver individualiseret, men på en sådan måde, at Tritojesajas tale om »Herrens tjenere« kan betragtes som en genspejling af brudlinjer mellem religiøse grupper i den efterreksilske jødedom.

Sammenlignet med disse to bidrag, der til dels står i kontrast til hinanden, virker Bent Rosendals artikel »Guds og menneskers retfærdighed hos Tritojesaja« (s. 94-116) mere traditionel. Artiklen rummer en velorganiseret og velovervejet analyse af anvendelsen af den hebraiske rod *šdq* i Jesajabogen, med hovedvægten på Tritojesajas forkærlighed for retfærdighedsbegrebet. Bent Rosendal vil - i modsætning til en udbredt holdning blandt nyere eksegeter - understrege sammenhængen mellem Tritojesajas og Deuterojesajas syn på retfærdigheden, om end han bestemt ikke er blind for, at Tritojesaja må betragtes som »en mindre ånd« end Deuterojesaja. For begge er dog spørgsmålet om Guds retfærdighed lige centralt.

Hans Jørgen Lundager Jensens bidrag, »Kongens Fald« (s. 30-67), adskiller sig fra de øvrige ved kun at strejfe Jesajabogen som led i en større undersøgelse af motivet »kongens fald« fra de babylonske beretninger om kong Naram-Sin, der regerede i sidste halvdel af det 3. årtusind f.Kr., og til beretningen om bortrykkelsen af Romulus, Roms grundlægger, som den er overleveret hos Titus Livius. Endelig følges der op med en inddragelse af den nytestamentlige passionshistorie som en særlig bøjning af myten om »kongens fald«. Som introduktion til sit tema henviser Hans Jørgen Lundager Jensen til reintroduktionen af den komparative religionsforskning, der så sandelig ikke har stået i høj kurs blandt bl.a. gammeltestamentlige forskere i den seneste menneskealder. Der henvises i denne forbindelse specielt til Georges Dumézils og Claude Lévi-Strauss' betydning for fornyede religionshistoriske komparationer. De relevante afsnit i Jesajabogen er Jes. 10 (udsagnet om assyrerkongen) og Jes. 14, sangen om »Morgenstjernens fald«, men der er også udblik til beretningen i Hez. 28 om kongen af Tyrus' fald. Det betones, at det sammenbindende tema for myten er straffen for *hybris*. Samtidigt understreges det også, at de gammeltestamentlige eksempler (ligesom beretningen om kong Pentheus' død i Euripides *Bakkanterne*) ikke er rene myter, men de er suppleret med »billeder af en virkelighed, hvor

Anmeldelser

den der falder, ikke længere er en urtidskonge ..., men en virkelig person ...« (s. 58). Vigtig er erkendelsen af forskellene mellem den anvendte metode og den klassiske historisk-kritiske eksegesis, hvor den moderne komparative teknik bringer (eller bør kunne bringe) eksegesen ud over dennes koncentration om historiske problemstillinger og frem til en systematisk fremstilling, hvis emne er »det religiøse« (s. 66-67), eller rettere en anderledes begrundelse af, hvad det religiøse er.

Som sagt så spiller de israelitiske profeter forstået som historiske individer en meget tilbagetrukket rolle i denne samling af studier, selv hos Kirsten Nielsen, der nok synes at være den af forfatterne, der kunne få noget ud af at arbejde med forestillingen om originale bidrag, der går tilbage til bestemte profetiske personligheder. Nogle læsere vil måske beklage dette skifte af interesse inden for profetforskningen. De havde måske ventet sig andre - ligeledes »moderne« - synspunkter og emner taget op, f.eks. spørgsmålet om psykologiske og sociologiske tilgange til studiet af den israelitiske profetisme. Som bogen foreligger, er den ikke noget helstøbt værk, men - meget godt i overensstemmelse med dele af den moderne profetforskning - et »kludetæppe«, hvor der stadig mangler en del lapper i mosaikken. Men den indeholder en række spændende og letlæste afhandlinger, der er gode at få forstand af.

Som gave til Benedikt Otzen på tresårsdagen er bogen særdeles velvalgt og veludført.

Niels Peter Lemche
Professor, dr. theol.
Institut for Bibelsk Eksegesis
Københavns Universitet

* * *

Anmeldelser

Niels Willert, *Pilatusbilledet i den antike jødedom og kristendom*, (Bibel og historie 11), Aarhus Universitetsforlag, Århus 1989, 409 sider, kr. 198.

Umiddelbart skulle man synes, at *Pilatusbilledet i den antike jødedom og kristendom* er et snævert emne for en hel bog, og dog ligger der en større arbejdsproces bag, begyndende med en prisopgave i 1980 og en licentiatafhandling i 1985. Afgørende er nemlig, at Niels Willert vil sætte sin undersøgelse ind i en bredere religiøs, politisk og social-økonomisk sammenhæng, eller for at citere ham selv:

Kildernes Pilatus-billede kan så være af afgørende betydning for forståelsen af, hvorledes jøder og kristne på forskellige steder og tidspunkter i det antike romerske samfund forsøgte at løse de problemer og konflikter, man blev konfronteret med (s. 7).

Desværre svækkes dette perspektiv - og dermed læserens interesse - i den fremstillingsform, der er valgt: For hver enkelt tekst får vi først en kort præsentation med en strukturanalyse, dernæst en historisk analyse, en tekstanalyse, en kontekstanalyse og en tendenskritisk analyse samt et afsluttende afsnit, der forbinder tekstens beretning med den politiske baggrund for tekstens tilblivelse. Resultatet er blevet hyppige gentagelser af de samme steder og samme ord, for ikke at sige en langsom march på stedet. Når Willert derfor udtrykker håb om, at bogen også vil finde anvendelse på »seminarier, gymnasier og HF samt blandt såvel præster som lægfolk« (s. 5), tror jeg roligt at kunne sige, at det ikke vil blive bogens publikum.

De påberåbte sociale og økonomiske faktorer er så afgjort bogens svageste side og begrænser sig ofte til en - udokumenteret - påstand om, at kristendommen på Lukasevangeliets tid »når ud til alle samfundslag« (s. 283), eller at Romermenigheden »synes at være *domineret* (min fremhævelse) af en rig overklasse i nær kontakt med romerske embedsmænd« (s. 356 f.), hvilket begrundes med den megen omtale af rigdom og ofte fornemme kvinder i samme evangelium og i Apostlenes Gerninger.

Willert er en erklæret, om end ikke ukritisk, elev af Per Bilde, hvoraf følger både en mere positiv vurdering af Josefus end ofte tidligere

tilfældet og anvendelse af historisk kildekritik på teksterne. Ad denne vej søges en forståelse af den »historiske« Pontius Pilatus med den konklusion, at han ikke var nogen brutal og svag præfekt (Filons og Josefus' billede), men at han i sine romaniseringsforsøg i virkeligheden gik forsigtigt frem og kun greb til voldelige midler, når uroligheder blandt den jødiske befolkning tvang ham til at opretholde ro og orden. Hans svagheit var manglende beføjelser i sit embede og en manglende forståelse for den jødiske religiøsitet. Dette er en absolut acceptabel fortolkning.

Interessant er også analysen af rettergangen imod Jesus, som beskrevet i evangelierne: Det er de jødiske ledere, der rejser sagen, men ikke har kompetence til at dømme i sagen og derfor må inddrage Pilatus, som søger et romersk juridisk grundlag for at afsige dom, men ender med i sin svage position at bøje sig for jødernes pres. Altsammen udmærket; dog stiller jeg mig tvivlende over for følgende påstand: »Med vores viden om Pilatus fra Filon og Josefus kan det næppe tænkes, at arrestationen har fundet sted uden hans vidende« (s. 184).

Via en klassisk kritisk analyse godtgør Willert Mattæusevangeliets afhængighed af Markusevangeliet; men han er ude på overdrevet, når han opererer med muligheden for et ellers ukendt romersk kilde-materiale for Josefus og en ligeledes ukendt fælles kilde til Lukas- og Johannesevangeliets fremstilling af Pilatus' domfældelse af Jesus. Det er kildekritisk farligt at opstille ukendte x'er fremfor at regne med den eller de pågældende forfatteres egen bearbejdning. Også for Tertullian »forudsættes andet kildemateriale, evt. Pilatusakter eller brevveksling mellem Pilatus og kejsermagten« (s. 325), og kun en note giver den indforståede oplysning, at disse skrifter i givet fald er apokryfe.

Willert er imidlertid ikke kun traditionel kildekritiker. Allerede i indledningen slår han til lyd for den *funktionelle* kildekritik med disse ord: »Det er efter min mening væsentligt at rejse spørgsmålet om tekstens forskellige funktioner« (s. 18). Denne programmerklæring følger han vedvarende bogen igennem ved ikke kun at søge en rekonstruktion af den historiske Pilatus, men ved også at overveje, hvordan teksternes fremstilling heraf afspejler forhold på affattelsestidspunktet, og hvordan deres budskab præger - eller søgte at præge - samtiden.

Her kan det så undre, at han i litteraturlisten skelner imellem

Anmeldelser

»tekstudgaver« og »sekundærlitteratur«, når »sekundær« immervæk er et spørgsmål om, hvad vi bruger den pågældende tekst til, altså er funktionsbestemt. Men lad mig hellere hæfte mig ved de konklusioner, der nås.

Generelt slår Willert to ting fast: 1) Indholdsmæssigt koncentrerer de jødiske tekster sig om forholdet imellem Pilatus og jøderne og de kristne tekster sig om mødet imellem Pilatus og Jesus. 2) Mens de jødiske tekster vil løse konflikter mellem jøderne og Rom, søger de kristne tekster at bearbejde konflikter både med jøderne og med Rom.

For Filon er Pilatus et skræmmende eksempel på, hvor galt det kan gå, og *De legatione* er en »skjult appel« til romerne om at suspendere præfekturen i Judæa samt en »generel appel til kejsermagten« om at føre øget kontrol med styret i de provinser, hvor der er mange jøder. Den konkrete anledning er dels affæren med Caligulas statue i Jerusalem, dels urolighederne i Alexandria.

For Josefus er Pilatus et eksempel på, at Romermagten ikke overholder spillereglerne, hvorfor jøderne må tage affære - om end kun med fredelige midler. Men navnlig *Antiquitates* er en kritik - på linie med Filon - af den romerske administrationspraksis og en advarsel om, at en radikaliseret af kejserkulten i forholdet til jøderne medfører Guds straf. Her taler den mand, der blev tvunget ind i det jødiske oprør.

Den kristne tradition falder i tre faser. Den første fase er tidsrummet fra år 30 til 70, hvor evangeliernes Pilatus-billede får sin udformning i Judæa, men hvor hovedvægten ligger på Jesu modsætningsforhold til de jødiske ledere. Dette afspejler den samtidige situation, hvor jøderne søgte at komme Jesusbevægelsen til livs, og hvor denne afgrænsede sig fra zeloterne og den nationalpolitiske messianisme. Claudius' fordrivelse af jøderne fra Rom og Neros kristen»forfølgelse« ses i lyset heraf. Med Jerusalems fald er det fortsat vigtigt for de kristne at distancere sig fra jøderne; men derudover er perioden fra 70 til 250 præget af, at statholderfunktionen træder i forgrunden. »Pilatus bliver en prototype på den romerske statholder« (s. 374), og Willert trækker en slående parallel til den yngre Plinius' optræden over for de kristne, således som den ses i hans berømte brevveksling med Trajan herom. Sigtet er det dobbelte at formane menigheden til lydighed imod Romermagten og at fortælle om-

verdenen, at tilslutningen til kristendommens sandhed ikke indebærer konflikt med den romerske stat.

Herfra er der en direkte linie til apologeterne; men efter kristendommens anerkendelse får Pilatus-skikkelsen en ny funktion: Hans afstandtagen fra jødedommen accentueres, og han viser Jesus den ærbødighed, der tilkommer Kristus. Afsluttende følges, hvorledes Pilatus-billedet bliver negativt i den vestlige legendedannelse, mens han og hans hustru i øst bliver helgener.

Til dette har jeg den hovedindvending, at Willert uden videre accepterer den senere kristne tradition om en særlig kristenfølgelse under Domitian. Dio Cassius' skildring (LXVII, 14, 1 f.) af Flavius Clemens affæren kan næppe tages til indtægt herfor; her tales nemlig om »jødisk skik«. Og de påberåbte kristne tekster fra samtiden (»1. Clemensbrev; 1. Petersbrev; Johannesåbenbaringen og i tilknytning til denne Johannes-evangeliet« (s. 359)) er ikke tilstrækkelige vidnesbyrd om, at de kristnes situation er blevet forværret i forhold til tidligere.

Willerts fremstilling følger i øvrigt den fremherskende tendens til at tage afstand fra den oldkristne tradition, som tidligere har domineret også i forskningen. Det samme gælder, når han betoner det fejlagtige i at drage et skel imellem politik og religion i antikken. Han er velbelæst også i den historiske litteratur. Dog undrer det mig, at han ikke kender Barbara Levick, *Tiberius the Politician*, London 1976, som dog er den nyeste monografi om denne kejser, og at han for prætorianerpræfektens beføjelser benytter A.B. Drachmanns - nu forældede - *Den romerske Statsforfatning* som autoritet. Han er åbenbart heller ikke klar over, at »odium generis humani« hos Tacitus (*Annales* XV, 44, 15) lige såvel kan betyde »menneskehedens had til de kristne« som omvendt.

Dette berører dog ikke bogens hovedindhold. Men skulle Willert fortsætte sine studier, vil jeg anbefale ham at være opmærksom på det nybrud i opfattelsen af kejserkulten, som navnlig blev indvarslet af S.R.F. Price i bogen *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor* fra 1984.

Bogen er blevet til på computer, og der er få trykfejl. Dog irriteres jeg over »indskriftioner« på s. 15, og på s. 361 burde »Pilatus« for »Pli-nius« have været fanget under korrekturlæsningen.

Anmeldelser

Trods den anførte kritik vil jeg helhjertet tilslutte mig, når forlaget på bagsideomslaget skriver, at forfatteren har ydet »et vægtigt bidrag til forståelsen af den tid og det miljø, hvori den tidlige kristendom udviklede sig«.

Erik Christiansen
Docent, dr. phil.
Historisk Institut
Aarhus Universitet

* * *

Thomasevangeliet ved Søren Giversen, Gyldendal, København 1990, 128 sider, 128 kr.

»Evangeliet efter Thomas« er titlen på en samling Jesus-ord (logier), der er en af teksterne fra Nag Hammadi-fundet i Ægypten. Dette fund fra 1945 omfattede 13 papyruscodices, hvis 52 koptiske tekster næsten alle havde været ukendte indtil da. Dele af blade fra codices med en græsk version af Thomasevangeliet var dog blevet fundet i Oxyrhynchus i Ægypten i 1897 og 1903.

Professor Søren Giversen har siden 1950'erne været en central skikkelse blandt den forholdsvis lille gruppe af koptiske filologer, der har udført det komplicerede udgivelsesarbejde, der har gjort teksterne tilgængelige for andre videnskabsmænd og en bredere offentlighed. Allerede i 1959 udsendte Søren Giversen en oversættelse til dansk af Thomasevangeliet med indledning og kommentar. Som en forsmag på Giversens samlede oversættelse af samtlige 52 Nag Hammadi-tekster foreligger nu en forbedret oversættelse af Thomasevangeliet ledsaget af en indledning, dog uden kommentar. Oversættelsen er allerede kommet i 2. oplag, og Giversen har ligeledes udsendt en revision af sin oversættelse fra 1957 af en anden Nag Hammadi-tekst, Sandhedens evangelium (også Filipsevan-

geliet og flere andre tekster er på vej).

Æstetisk er den nye udgave af Thomasevangeliet blevet en meget tiltalende bog. Omslaget er en gengivelse af den side i Codex II, hvor Thomasevangeliet begynder. Tekstens bogstavtyper er meget smukke, og ligesom i en digtsamling er hvert enkelt logion trykt på en særskilt side.

Jesus-ordene i Thomasevangeliet kan være korte eller lange, tit er flere kædet sammen. Ofte svarer Jesus på spørgsmål fra disciplene, af og til er der en lille antydning af, i hvilken situation samtalen finder sted. Der er mange lignelser, hvoraf nogle også findes i Ny Testamente. I sagens natur er der ingen passions- eller opstandelsesberetning. Giversen følger i sin oversættelse den internationale standardinddeling i 114 logier.

Det er svært at give et indtryk af de meget forskellige logiers indhold. Det kan nævnes, at Thomasevangeliet rummer en række gennemgående temaer, der i nogen grad er særegne for denne tekst set i forhold til Ny Testamente; det gælder bl.a. tanken om den kønslige splittelse, der skal ophæves for at blive ført tilbage til en oprindelig enhed, eller den megen tale om »lyset« og »billederne«.

Oversættelsen af Thomasevangeliet er holdt i et smukt, klart og mundret dansk. Der er tale om en præcis oversættelse af den koptiske tekst, der vidner om Giversens store fortrolighed med dette sprog. I forhold til oversættelsen fra 1959 har den nye udgave nydt godt af det stadi- lige filologiske arbejde med teksten, der har fundet sted i de forløbne 31 år. Unødvendige konjekture er blevet opgivet, lakuner i teksten er blevet fyldt ud, og på enkelte punkter er det blevet muligt at læse håndskriftet bedre.

Det filologiske studium af et håndskrift er en videnskab, der kræver megen øvelse, stor nøjagtighed og flid. Ofte kan læsningen af et enkelt, usikkert bogstav være bestemmende for en hel sammenhæng i teksten, og da kun et fåtal besidder den nødvendige specialviden, vil de fleste andre forskeres fortolkning blive afhængig af, hvilken afgørelse filologen træffer i sin læsning af et usikkert sted i manuskriptet. Et eksempel, der ikke har afgørende betydning for forståelsen af teksten, men som kan tydeliggøre denne problematik, skal her trækkes frem.

I 1959 oversatte Giversen en passage i Thomasevangeliets log. 111

Anmeldelser

på følgende måde: »Men den levende ud fra den levende skal hverken se død eller angst, fordi Jesus siger...« (side 137). Denne oversættelse er baseret på en læsning, som vi også finder i tekstudgaven fra 1959 (A. Guillaumont et al., *The Gospel According to Thomas*, Leiden 1959), hvor der står: »auô petonh ebol hn petonh fnanau an emou oud hoti eIS jô mmos je« (side 54). Man antog, at denne meningsløse tekst skyldtes en haplografi, dvs. at skriveren er kommet til at springe det første ord over, fordi det næste begyndte med samme bogstavgruppe, og man rettede derfor den problematiske passage i teksten til »oud<e ehote> hoti«, svarende til Giversens oversættelse. Siden er det imidlertid lykkedes at se, at det bogstav, der læstes som et d, i virkeligheden er et kh. Dermed forsvinder hele grundlaget for antagelsen om en haplografi, teksten bliver »oukh hoti« (jf. Bentley Layton (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7*, Vol. I: The Coptic Gnostic Library (Nag Hammadi Studies XX), Leiden 1989, side 92), og elementet »eller angst« i oversættelsen fra 1959 forsvinder, således at Giversens oversættelse fra i år bliver: »Men den, der lever ud fra ham, der lever, skal ikke se døden.«

Giversens oversættelse er forsynet med en kort og instruktiv indledning (side 5-14), der redegør for det koptiske sprogs karakter og historie, håndskriftets alder, de bogtekniske spørgsmål vedrørende dets materiale (papyrus) og dets type (en codex ligesom moderne bøger). Endvidere redegøres der for, hvem »gnostikerne« var, idet de fleste Nag Hammadi-tekster er gnostiske, og der redegøres for omstændighederne omkring Nag Hammadi-fundets udgivelse, indtil faksimileudgaven lå færdig i 1984.

Endelig beskæftiger Giversen sig med de voldsomt omdiskuterede spørgsmål vedrørende Thomasevangeliets særpræg, indhold, tilblivelse, forhold til Ny Testamente og oprindelsessted; desuden orienteres man om skriftets senere udbredelse i oldtiden. Dermed har Giversen introduceret en debat i Danmark, der stort set har glimret ved sit fravær herhjemme.

Giversen påpeger, at ikke alle Nag Hammadi-teksterne kan betragtes som gnostiske, og han tilslutter sig det synspunkt, at det, der forener hele samlingen, er en asketisk holdning til verden - en holdning, der netop er meget fremtrædende i Thomasevangeliet. Giversen afviser, at

Thomasevangeliet er en gnostisk tekst, og han tilslutter sig den gruppe af forskere, der mener, at Thomasevangeliets paralleller til synoptikerne ikke er bearbejdede uddrag fra disse. Thomasevangeliet repræsenterer en selvstændig tradition, som muligvis går tilbage til de jødekristne grupper, der vides at have været udbredte i det østlige, syriske område. En anden mulighed er, at Thomasevangeliet stammer fra jødekristne i Alexandria.

I den sammenhæng refererer Giversen Helmut Koesters synspunkt, at Thomasevangeliet er blevet til i det 1. århundrede og indeholder traditioner, der er ældre end den såkaldte logiakilde (Q), der formodes at være benyttet af Matthæus- og Lukasevangeliets forfattere.

Det er på tide, at disse synspunkter bliver kendte i Danmark. De to delvis forbundne problemstillinger, der især har været diskuteret i udlandet, drejer sig for det første om Thomasevangeliets paralleller til de synoptiske evangelier, for det andet om Thomasevangeliets forhold til gnosticisismen. Da Thomasevangeliet blev kendt, betragtede den dominerende forskningsretning parallellerne som tendentiøst overarbejdede uddrag fra synoptikerne, men i de senere år er synspunkter som Koesters blevet mere og mere udbredte.

Denne problematik er til en vis grad relateret til debatten om forholdet mellem Thomasevangeliet og gnosticisismen. De forskere, der opfatter skriftet som afhængigt af synoptikerne, vil gerne se dets tendens som gnostisk, medens man blandt dem, der opfatter det som uafhængigt af synoptikerne, kan finde forskellige synspunkter: Det er »gnostisk«; det har intet med gnosticisismen at gøre; det er delvis overarbejdet af gnostikere osv.

Denne problematik er på mange måder betinget af, hvilken definition på »gnosticisme« man lægger til grund. Fordi Thomasevangeliet så ofte opfattes som éntydigt gnostisk herhjemme, vil jeg vove et øje og prøve at bidrage lidt til den diskussion, som også burde føres i Danmark.

En essentiel idé i det 2. århundredes gnostiske systemer er en teosofisk spekulation over en indre udvikling i guddommen. Den guddommelige pleroma aftager i væren, hvilket resulterer i en krise, hvis følge er den lavere verdens opståen. Denne idé findes ikke i Thomasevangeliet. Thomasevangeliet angriber heller ikke Gammel Testamentes Gud

Anmeldelser

ved at opfatte ham som den lave demiurg; en sådan demiurg nævnes end ikke.

Men teksten rummer også ideer, der mere eller mindre kan genfindes i de gnostiske systemer. På en for Thomasevangeliet karakteristisk måde forbindes gudsriget med selverkendelse, gnosis (se f.eks. log. 3). Jesus er det guddommelige lys, der gennemtrænger hele verden (f.eks. log. 77), hvilket minder om den gnostiske tanke om den guddommelige pneuma, der er spredt i den nedre verden. Flere logier kan opfattes sådan, at legemet er en grav for sjælen (sammenlign f.eks. log. 56 og 80), men Thomasevangeliet er tvetydigt og kan anlægge mere uigennemskuelige synspunkter (se f.eks. log. 112).

Tanken om Jesus som lyset, der gennemtrænger hele verden, lader sig også forstå på baggrund af hellenistisk-jødisk visdomslitteratur, hvor Guds visdom er et lys, der gennemtrænger hele verden og menneskene (Visdommens bog 7, 22-30), og den er i øvrigt ikke specifikt gnostisk; ideen om Logos, der fylder hele kosmos, er meget fremtrædende i den patristiske litteratur. Tanken om selverkendelse har gamle rødder og er ikke i sig selv forbeholdt gnosticisismen.

Især savner man i Thomasevangeliet et gnostisk motiv, som Hans Jonas har fremhævet: Den særlige *impietas*, oprøret eller protesten mod verden og de traditionelle religioner. Ligesom i Ny Testamente har fari-sæerne og de skriftkloge i log. 39 virkelig modtaget kundskabens nøgler, men de har forvaltet åbenbaringen slet: Nøglerne har de skjult, selv gik de ikke ind og tillod heller ikke andre det.

Det er klart, at jo bredere en definition på gnosticisme, man lægger til grund, des lettere vil Thomasevangeliet kunne bestemmes som gnostisk. Problemet er, at definitionen bliver tilsvarende uegnet til at identificere de essentielle ideer i det 2. århundredes gnostiske systemer.

Imidlertid er det et spørgsmål, om nogle af logierne i Thomasevangeliet ikke bedst lader sig forstå, hvis de stiltiende refererer til et bagvedliggende gnostisk system. I flere tilfælde er dette bestemt værd at overveje, således i forbindelse med log. 70, hvilket samtidig kan give anledning til en beskæftigelse med Elaine Pagels' gengivelse af dette logion i hendes også herhjemme meget læste bog *The Gnostic Gospels* (også Giversen hentyder på side 11 til denne gengivelse).

Jeg citerer her Pagels' gengivelse af log. 70 fra den danske oversættelse *Tabernes evangelier* (København 1980):

Jesus siger: Dersom I fremdrager det, som er i jer, vil det, som I fremdrager, frelse jer. Dersom I ikke fremdrager det, som er i jer, vil det, som I ikke fremdrager, ødelægge jer (*Tabernes evangelier*, side 11 og 160).

Pagels mener, at »Ikke ret mange psykiatere vil være uenige i dette udsagn«; »psyken i sig selv bærer muligheden for såvel frigørelse som ødelæggelse« (*Tabernes evangelier*, side 160).

Pagels' oversættelse er imidlertid ikke en oversættelse, men en fuldstændig manipulation af sidste del af logiet. Hos Giversen finder vi en korrekt oversættelse:

Jesus sagde: »Når I bringer dette frem fra jer selv, skal dette, som I har, frelse jer. Hvis I ikke har dette i jer, skal det, som I ikke har, dræbe jer«.

Der er ikke tale om en af psykens fortrængte muligheder, men om en virkelig mangel hos nogle mennesker. Det er rimeligt at forstå dette ud fra en ontologisk forankret prædestinationslære.

En lære, der kunne forklare dette logion, finder vi f.eks. hos nogle gnostikere, der på baggrund af den nedadgående, aftagende bevægelse i den guddommelige pleroma antog, at de selv rummede den guddommelige pneuma, medens en del af ikke-gnostikerne manglede dette anlæg for frelse. Alligevel kvier man sig ved at tillægge Thomasevangeliet denne forestilling, når man ser hen til andre logier, der pointerer, at lyset eller gudsriget er til stede overalt (f.eks. log. 77 og 113), eller de logier, der appellerer til mennesket om at søge efter riget (f.eks. log. 2, 3, 92 eller 94).

Spørgsmålet er, om Thomasevangeliet overhovedet kan forventes at rumme en ensartet teologi. Sammenligner man de græske rester af Thomasevangeliet med den koptiske version, vil man se, at log. 30 i den græske version er meget anderledes end i den koptiske, samt at det er kombineret med en del af det, der i den koptiske tekst er log. 77. Det græske log. 5 rummer en hentydning til kødets opstandelse, der mangler i den koptiske version. Thomasevangeliet har aldrig været en kanonisk

Anmeldelser

tekst, og måske har teksten aldrig været stabil. Man må regne med muligheden for mange interpolationer og forandringer i overleveringsprocessen, således at et forsøg på at udskille forskellige synspunkter og lag i teksten vil være meget frugtbart.

Hvis Thomasevangeliet i sin helhed vanskeligt kan forstås som gnostisk, bliver det spørgsmål alligevel tilbage, hvilken sammenhæng der da kunne være mellem Thomasevangeliet og gnosticismen. Her kunne man se den oprindelige kreds bag skriftet som et af de miljøer, der udviklede nogle af de temaer og motiver, der må have været til stede i forvejen, for at en gnosticisme eventuelt kunne opstå eller trænge ind.

De spørgsmål, som Thomasevangeliet rejser, er således mange, og man kan kun håbe på, at de i højere grad vil blive genstand for debat her i landet. Forhåbentlig vil Søren Giversens indledning animere andre til debat og beskæftigelse med Thomasevangeliet, ligesom man kan håbe på, at denne smukke oversættelse af en spændende tekst får en vid udbredelse.

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

* * *

Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Faber and Faber, London 1989 (opr. Columbia U.P. 1988), 504 sider, £32.50.

Peter Browns nye store bog betegner den foreløbige kulmination på et lærd og tankerigt forfatterskab om senantikke emner, behandlet med stadigt hensyn til vekselvirkning, analogi og kontrast mellem kristne og ikke-kristne tanke- og handlingsformer. Hans tema i denne bog er den kristne seksualaskese, nærmere betegnet det krav om og den øvelse i

totalt afkald på seksuel aktivitet, som med stigende styrke gjorde sig gældende i oldtidens kristenhed, i markant modsætning til de ikke-kristne omgivelser, og til en god del af de kristne. Det er et emne af central betydning, fordi forståelse af seksualaskesen forudsætter forståelse af det religiøse, sociale og kulturelle miljø, den foregår i, og fordi den på sin side rummer afgørende vigtigt stof til forståelse af miljøet, herunder i første række den kristendomsforståelse, den udspringer af.

Værket indledes med en skitse af den ikke-kristne omverdens syn på kropslighed og seksualitet og deres sociale funktioner, fulgt af et lige så kort signalement af Paulus. Derefter kommer tre store og brede hovedafsnit, henholdsvis om 2.-3. århundrede, med højdepunkt i et brillant Origenes-kapitel; om fjerde århundrede i Østen, med højdepunkter i et kapitel om ørkenfædrene og et om Gregor af Nyssa; og om tilblivelsen af den specifikt vestlige tradition, som først og fremmest Ambrosius, Hieronymus og Augustin bidrog til at etablere. Til sidst kommer der en epilog med udblik til tidlig middelalder.

I denne anmeldelse skal kun forsøges en orientering vedrørende et begrænset udvalg af de indsigter, der forekommer mig interessantest i bogen. Jeg skitserer først to personlige - og vidt forskellige - hovedudtryk for bevægelsen, således som de skildres i bogen, nemlig Gregor af Nyssa og Augustin; derefter refererer jeg nogle af de overvejelser, Brown gør sig om den sociale kontekst, afkaldet fungerer i, og de sociale perspektiver, det åbner; og til sidst ser jeg på bogens skildring af de modsatrettede tendenser i oldkirken: de afkalds-skeptiske eller afkaldsfjendtlige kristne miljøer, som askesen udfolder sig på baggrund af.

Gregor af Nyssas tanker om seksuelt afkald har som deres yderste forudsætning og forståelsesbaggrund hans vision af det paradisiske liv, i hvilket mennesket er bestemt til at vokse i erkendelse af og kærlighed til Skaberen og hans verden, og i hvilket det også er bestemt til at mangfoldiggøre sig, i kraft af

the joyous abundance of God, His wish to draw from Adam, the single, perfect prototype, an exuberant multitude of like-minded beings - like a field grown from a single head of wheat to a full harvest rustling with a myriad golden ears ... (s. 296).

Anmeldelser

Heri er en afgørende ændring indtrådt gennem synden, dvs. menneskets selviske valg af en hersker- og ejendomsholdning over for medskabningen frem for den kærlige kontemplation, det er bestemt til. Faldets konsekvens er dødeligheden, og legemligheden, som den nu kendes. Et afgørende kendetegn for denne legemlighed er kønsforskellen, den der i den ufaldne tilstand kun var latent, men som nu bliver redskab for en helt anderledes form for reproduktion end den paradisiske, nemlig den fortvivlede kamp med døden, den vandring på en stejl skråning med løst sand, den trasken i en trædemølle, som de til døden hjemfaldnes børneavl er. Den kønsbestemte forplantning har ingen plads i den ufaldne tilværelse, den af døden ubrudte tid, i hvilken mennesket intet andet begærer end som sjæl at være Guds billede, som legeme at være denne sjæls klare spejl, og som en sådan gudelskende personlighed at blive mangfoldig i takt med en stedse dybere oplevelse af Gud og medskabningerne. Kønsforskellen og kønnenes stræben mod hinanden, den kønsbestemte opfylden af jorden, som vi kender den, hører hjemme i den faldne eksistens og udgør de faldnes fortvivlede stræben efter det, der ikke kan nås: dødens overvindelse. Ganske vist: netop som en sådan stræben er kønsforskellen, ægteskabet og børneavlen kendelige som noget, der er skænket af Gud. Det repræsenterer en virkeliggørelse eller aktualisering, efter faldet, af den skabelse »som mand og kvinde«, der i den ufaldne tilstand kun var potentiel og latent. Gud har realiseret den som hjælp for det faldne menneske, som et middel til opholdelse af menneskeslægten, som et foreløbigt modtræk mod synden og mod dens konsekvens, døden. Der er altså hverken tale om en straf for syndefaldet eller et element i dette fald, men om en guddommelig gave. Men den, der har erkendt, at det er faldet, der er gavens forudsætning, og erkendt, hvad den egentlige og oprindelige bestemmelse med menneskelivet er: den bestemmelse, der er realiseret af Kristus, han vil forsage denne såvel som alle de andre konsekvenser af faldet - ejendom, magt, samfundslivet, som vi kender det - og begive sig ind på den lige vej til det paradisiske liv, jomfruelighedens vej, hvis jordiske mål er den forbeholdsløse akcept af døden, den villige henfalden i Guds hænder, som asketens salige død bærer vidne om, og som Gregor kendte fra sin søster Makrina. Først den, der har besluttet sig til ikke længere at begære dødens

overvindelse gennem de midler, der aldrig kan føre dertil; først den, der ikke længere stritter imod, ikke længere vil eje og befale og sikre sig, kan gå ind til det liv, hvor døden ikke er mere.

Det vil fremgå, selv af denne sammentrængte gengivelse af Gregor, sådan som Brown læser ham, at der her er tale om en bekræftelse af det, jeg anførte for lidt siden: at den seksuelle askese er element i en helhedsbetragtning af menneskets situation og af det kristne liv. Ikke blot er for Gregor seksualitetens fortvivlelse - altså dens forsøg på at gøre noget, der ikke kan gøres - blot *en* af de elendigheder, faldet har resulteret i. Gregor lægger egentlig mindst lige så megen vægt på de andre miserable konsekvenser af faldet: havesyge, magtdrift osv. Ikke blot det; men det gudvilliede menneskeliv, som han forestiller sig som det oprindelige og det fremtidige (og ikke at forglemme: som noget, der kan skimtes i nutidig asketisk praksis), er ikke et liv, som forsagelsen og afkaldet har det sidste ord i. Mennesket er en enhed af sjæl og krop, og det evige liv med Gud i hans verden er et liv i glad hengivelse netop *som* en sådan personenhed af legeme og sjæl, uanset hvor meget anderledes denne person ser ud end den, vi kender. Her er et af de punkter, der gør Gregors platonisme til noget andet end platonikernes.

Denne seksualaskesens karakter af noget, der hører til i en større helhed, kan med udbytte belyses fra en anden vinkel, nemlig ud fra Browns analyse af de ægyptiske ørkenfædres teori og praksis, især ud fra hans slående og tankevækkende karakteristik af seksualiteten som »ideogram for det lukkede hjerte«. Munkens seksuelle fantasier er den aflukkede og indkrogede selvikheds sidste bastion; deres klarlæggelse for sjælevejlederen og deres nedkæmpelse ved guddommeligt indgreb - Kristus, der rækker sin hånd ned for at »snatch the monk out of the tomb of his private will« (s. 230 f.) - er ensbetydende med hjertets endegyldige åbning, omvendelse og nyskabelse.

Men dette sagt i forbigående. Jeg vender mig til mit andet hovedeksempel i dette afsnit: Browns analyse af Augustins tanker om seksualitet og afkald.

Det var fælles overbevisning hos Gregor af Nyssa og andre med ham, at kønsliv, ægteskab og kønsbestemt forplantning var lige så ufornelige med den paradisiske tilværelse, som selve døden var. Augustin

Anmeldelser

ser helt anderledes på tingene. Hans paradisliv er et liv i genkendelig kropslighed og i genkendelig interpersonalitet mellem mand og kvinde. Så langt fra at være faldet hen eller ned i et sådant samfund har mennesket tværtimod revet det med sig i sit fald, og derigennem skadet og forvrænget det. Menneskets »twisted will«, hvorved det har lukket sig af over for Gud, er forudsætning for faldet, ja udgør det. Konsekvenserne ses overalt i menneskeligt samkvem: stat, ejendom, arbejdsliv osv. Men intet sted erkendes miseren så klart som i det faldne kønsliv, denne kaotiske karikatur af noget, der før faldet var bestemt til at være den skænkende kærligheds vigtigste udtryk. Her frem for noget andet sted bliver det tydeligt, hvad der er hændt: det seksuelle kaos er jo udtryk for *poena reciproca*, som Augustin kalder det - en til forseelsen svarende straf - så sandt som den vilje, der gør oprør »opadtil«, mødes af drifternes oprør »nedefra«.

Også her bliver det altså tydeligt, at tankerne om kønslivet hører hjemme i en helhedsbetragtning af tilværelsen, som den skulle være, og som den er. Netop »genkendeligheden« i skabningen og dens orden fra først til sidst og fra øverst til nederst, netop socialiteten og den vilje, der skaber eller skader den, er grundelementer i Augustins tænkning. På den baggrund forekommer det ikke umiddelbart indlysende, at Augustin skulle blive en af seksualafkaldets bannerførere. Når han blev det, når han trods sin anerkendelse af ægteskabet ganske entydigt vurderede afkaldet højere, havde det mange årsager; men en af de vigtigste lå i hans overbevisning om og erfaring af en uovervindelig og uforbederlig egenvilje som noget det faldne kønsliv ubetinget iboende. Dertil kommer, at selve hans analyse af det urealiserede paradisaegteskab vidner om, at genkendeligheden, når det kom til stykket, havde sine grænser.¹

Min betragtning af Browns overvejelser vedrørende social kontekst for og sociale perspektiver i den asketiske bevægelse kan passende tage udgangspunkt i kapitlet om Augustin. Brown ser dennes akcept af et paradisisk kønsforhold og familiestruktur i lys af den situation, han stod i til daglig i Afrika, bestemt som den var af det donatistiske skisma.

Anmeldelser

If the Catholic Church was to remain united, it could do so only by validating Roman society. The bonds that held subjects to emperors, slaves to masters, wives to husbands, and children to parents could not be ignored, still less could they be abruptly abandoned in order to recover an 'angelic' mode of life. They must, rather, be made to serve the Catholic cause. (s. 399).

Ræsonnementet er ikke overbevisende, og Brown savner da heller ikke ganske blik for momenter, der problematiserer det.

Væsentlig interessantere er imidlertid hans lange meditation over de sociale og kirkelige perspektiver i Ambrosius af Milanos asketiske teori og praksis. Han ser en central forudsætning for Ambrosius' tænkning i en dyb modvilje mod alt, hvad der slører personens klare konturer, dens integritet. Det gør frem for alt den kønslige forening. En jomfru, der defloreres ved sit bryllup, »mister«, siger Ambrosius, »hvad der er hendes eget, når noget andet kommer og blander sig med hende« (s. 354). Det bløde, uklare, udflydende, sammenblandende i kønsforholdet er ham imod. I hans øjne er personens integritet noget, der frem for noget andet sikres gennem det totale afkald på seksuel aktivitet, og omvendt: truslen mod personen ses frem for alt i ikke at give afkald. Derfor er den frelse, som kristendommen taler om, en frelse, der kun er gjort mulig i kraft af jomfrufødslen, med andre ord gennem delagtighed i det eneste legeme, der ikke ved sin tilblivelse er blevet besmittet af den normale kønsforening, altså Kristi jomfrufødte legeme. De kirkelige og samfundsmæssige perspektiver i og konsekvenser af en holdning som denne er vidtrækkende, og begynder netop at få deres fulde virkeliggørelse på Ambrosius' tid, ikke mindst netop gennem hans teoretiske kompromisløshed og praktiske lederevner. Perspektiverne fletter sig naturligvis sammen og betinger indbyrdes hverandre; men for det korte overblik skyld skiller jeg dem ad. Et af dem er det mariologiske: Ambrosius er en af pionererne for tanken om Marias jomfruelighed efter fødslen. Et andet er den endegyldige hierarkisering af de kristne livsformer, med jomfrueligheden øverst, derunder enkestanden, og nederst den gifte stand. Et tredje er det gejstlige cølibat, som netop i disse år for alvor får vind i sejlene - vel at mærke forstået som noget, der ideelt forudsætter jomfruelighed fra barnsben. Et fjerde er sikringen af de økonomiske ressourcer, som kvinder, der vier sig til jomfrustanden, tilfører kirken: rådigheden over disse

Anmeldelser

midler vil jo altid være truet, hvis afkaldet ikke defineres som permanent. Bag ved og igennem det hele går ideen om kirken som den kollektive jomfru, ren og intakt. Dens grænser over for alt, hvad der er verden, det med ugudelighed, kætteri og skændig lyst besmittede, er urokkelige. Inden for disse grænser, vogtede af et jomfrueligt præsteskab, findes den frelse, som kun den Jomfrufødte kan skænke. Peter Brown har et skarpt blik for, hvor mange af de mere kontante magtpolitiske elementer i den senere katolicismes teori og praksis, der kan føres tilbage til tanker som Ambrosius'; men han savner heller ikke sans for, hvad der *også* ligger i disse tanker, såsom ideen om det paradoksale forhold mellem jomfruens lukkethed og hendes åbenhed: hvad enten det nu er den individuelle jomfru eller den kollektive, kirken, er den jomfruelige integritet, aflukketheden mod kønslivet, ifølge Ambrosius forudsætningen for en stor åbenhed: opladtheden for Gud og hans ord, og for de fattige, som den enkelte kristne såvel som kirken er kaldet til at ofre sig for og tjene. Ambrosius forbereder på sin måde, ligesom senere Augustin på sin, udarbejdelsen af ideen om kirken som det egentlige menneskesamfund, det sted, hvor mennesker kan leve sammen i harmoni og solidaritet efter Guds lov, ubesmittet af alt det, de verdslige magter har nedbrudt freden og medmenneskeligheden med.

Til slut lidt om Browns behandling af den religiøse og sociale atmosfære, der omgav de totalafkaldsmænd, som jo spiller hovedrollerne i hans bog. Det er en nyttig gerning, han gør, når han bogen igennem atter og atter minder sine læsere om, at det totale afkald nok i en vigtig forstand var fremtidens magt, men at det ingenlunde var alene på feltet. Som vi har set, var ægteskabet noget, asketerne hverken kunne sige rent ja eller rent nej til. Deri ligger, at de var klare over, at der var andre måder at leve som kristen på end deres egen, og deres graduering af livsformerne var og blev en pinlig indrømmelse af, at de ikke kunne komme til rette med dette forhold. Den, der taler om frelse til alle og derefter gør jomfruers frelse finere end gifte folks, viser, at han er i alvorlig vildrede, hvad enten han vil indrømme det eller ej. Heri ligger et fingerpeg - ikke bare på et iboende teologisk problem i det overleverede budskabs tale om Skaberens og Frelserens enhed, men også på den store, brede, nor-

male, borgerlige, uasketiske kristenhed, som asketerne optrådte på baggrund af. Disse kristnes forestillinger om kønslivet lignede i mangt og meget dem, der var gængse i deres ikke-kristne omgivelser: Den ægte-skabelige kønsforening var, i sin egenskab af kamp mod døden for slægtens overlevelse, en alvorlig sag, der skulle praktiseres med omtanke og overlæg - nok med varme og fornøjelse, men også med den ro og selv-tugt, der sikrede mod vanskabte og vanartede børn, og med vagtsomhed over for utroskab, især den kvindelige. Sidst, men ikke mindst: det var en sag, der havde sin tid og så passende kunne høre op. Dette sidste er et gennemgående træk hos konservativt tænkende kristne og kirkeledere, og karakteristisk for den form for askese, der dyrkedes uden for totalafkaldets sfære. »Det gör gott att bli gammal; att vara ung, det var för jävligt«, som en svensk vismand har sagt. Efter ungdommens hurlumhej kunne tiden være inde for et afkald, der gav bedre muligheder for virke i det gejstlige kald, religiøse og sjælesørgeriske sysler. Set fra sådanne folks synsvinkel var totalasketerne ikke bekvemt acceptable; tværtimod gav deres skarptskårne radikalisme anledning til indrekirkelige gnidninger og konflikt. I øvrigt dækkede disse konservative kristne en bred skala, lige fra gifte biskopper - sønner af og fædre til biskopper - over afholdende enkemænd til folk, der selv praktiserede radikalt afkald, men energisk forfægtede alle kristnes lighed for Gud (således den mærkelige mand Jovinian, som vi smerteligt savner at vide mere om end det, der kan fås ud af Hieronymus' hadefulde referater). Og de problemer og konflikter, mødet med de radikale affødte, kunne selvsagt også tage mange former. Der tales et sted (det er ganske vist samme Hieronymus, der gør det) om biskopper, der ikke ville ordinere en præst, før de var sikre på, at hans kone var godt og grundigt gravid; et andet sted hører vi den kristne filosof Synesios sikre sig, før han akcepterer valg til biskop, at han kan blive ved at komme sammen med sin kone (»mit samkvem med hende«, sagde han, »skal ikke være fordækt, som en horkarls. Jeg ønsker også vellykkede børn, og beder til at jeg får dem«, s. 292 f.). Mere faretruende perspektiver viste sig i to andre situationer. Den ene var en, vi særlig gerne ville vide mere om: konflikten mellem en kvinde og hendes familie, når hun ved at vie sig til det totale afkald rev sig løs fra sin slægt og fra slægtens kvinders pligt til at hindre, at den døde ud.

Anmeldelser

Ganske vist kendes der en del til de store kvindelige asketer - formidable bibellæsere, åndsmennesker og velgørerinder for kirken i 4.-5. århundrede, og kendskabet til dem er højlig interessant for studiet af de veje til kvindeemancipation, som askesen åbnede; men i det omfang, det drejede sig om kvinder, der havde været gift, var blevet enker i ung alder og havde fri rådighed over formue, er de knapt så interessante fra et konfliktsynspunkt. - Den anden slags situation, jeg tænker på, er den, der opstod, når kompromisløse asketer bragte sprængstof ind i en menighed ved at forkynde de absolutte krav i dens midte, og vel at mærke ikke bare seksualasketiske krav, men også krav om afkald på ejendom og magt, og om total nivellering af samfundsklasserne og mellem kønnene. Det er situationer som denne, der måtte gøre det ønskeligt at lægge luft mellem asketerne og resten af kirken - her skete jo ting, som hverken en Ambrosius, en Gregor af Nyssa eller en Augustin kunne være interesseret i at se fremmet.

Der er meget at lære hos Peter Brown; også mere end det har været muligt at berøre her. Det betyder ikke, at læseren ikke også kan føle sig ansporet til kritiske forbehold. De retter sig for mit vedkommende ikke så meget mod den præcise åndrigheid, som Browns åndfuldhed engang imellem kan slå over i - her er der blot tale om en af de laster, der er bagsiden af en dyd. Jeg tænker snarere på det forhold, at den kristendom, som huserede i hans protagonisters hoveder og handlinger, næppe kommer til sin fulde ret i hans bog. Læsningen af den efterlader indtrykket af en religion, i hvis mere reflekterede repræsentanters øjne dens væsentlige og afgørende pointe ligger i hin enkeltes anfægtelse og arbejde på sig selv. Det er karakteristisk, at det knapt noget sted for alvor kommer på tale hos Brown, at der foregik noget i kirken om søndagen; at vi under hans vejledning nemt forledes til at glemme, både at Den hellige Skrift såvel som dens udlæggere, de asketiske kirkefædre selv, talte om andet end eksistentiel angst og personlig fuldkommenhedsstræben, og at de hellige handlinger indebar andet end styrkelse til afkald og selvdisciplin; at - sammenfattende sagt - kirkefædrenes vilje og evne til reflekterende konfrontation med begreberne og realiteterne skabelse, synd og frelse under ét, fortjener større opmærksomhed, end Brown vier

dem. Forbehold og indvendinger som disse vil imidlertid netop gennem denne bog blive hjulpet til højere artikulation. Fra dette som fra mangfoldige andre synspunkter er bogen uomgængelig for enhver, der interesserer sig for den gamle kristendom såvel som for den oldtidsverden, den blev til i, formedes af og var med til at forme.

Noter

1. Hvad angår Augustin, henviser jeg i øvrigt til min artikel »Paradisfortællingen som gammelkristen myte«, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 1989, 4.

Jakob Balling
Professor, dr. theol.
Institut for Kirkehistorie
Aarhus Universitet

* * *

Peter Widmann, red., *Karl Barth og den lutherske tradition. Et teologisk opgør i nordisk perspektiv*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus 1990, 206 sider, 168 kr.

I kølvandet på 100-året for Karl Barths (1886-1968) fødsel blev der herhjemme afholdt to internationale symposier i København og Århus. Bidragene herfra er nu udgivet, og resultatet er blevet en bog, der samler sig om det store opgør mellem Barth og lutherdommen.

Barths forhold til Luther ændrede sig markant under hans løbebane: Fra at være én af Barths vigtigste trosfædre blev Luther fra midt i 1930'erne set som en teologisk hovedmodstander. Under nazismen drog lutherdommen ifølge Barth ingen konsekvenser af den reformatoriske lære, men adskilte teologi og politisk etik (hvis de lutherske teologer ikke ligefrem blamerede sig). Det måtte ifølge Barth skyldes en konstruktionsfejl i Luthers teologi. Fejlen var, at Luther løsgjorde loven fra

Anmeldelser

evangeliet med rækkefølgen: først lov, så evangelium. Dermed skaffes der plads for en idé om en »naturlig« lov, der under hånden bliver identisk med landets lov og ret. Deroverfor hævdede Barth, at lovens bud først kendes gennem evangeliet. Rækkefølgen lyder: evangelium og lov.

Peter Widmann stiller klart forholdet op mellem Luther og Barth, hvad også *Bengt Hägglund* gør specielt vedrørende forsynslæren. Widmann opsøger dernæst en række systematiske enigheder, som trods alt blev stående under kampens hede, og som i dag gør det muligt at tage ved lære af begge sider uden at blive uenig med sig selv: Begge parter fastholdt det ikke-manifeste i Guds åbenbaring på korset, ligesom der ifølge Widmann også herskede enighed om, at der står én og samme frelsesvilje bag Guds Ord: Opdelingen i lov og evangelium er således begrundet i menneskets modstand mod Guds Ord og *ikke* i en modstrid inden for Guds Ord, sådan som Barth forstod Luther. - Den sidste enighed tror jeg nu alligevel er smal, for det er trods alt kun loven i dens anden brug (som vejviser til evangeliet), der hos Luther kan siges at sigte på forkyndelsen af frelsen. I øvrigt har loven hos Luther en selvstændig funktion i forhold til evangeliet, både som værner om det skabte liv og som udtryk for Guds fordømmelse, jf. skriftet om den trælbundne vilje.

Mere historisk ser *Chr. Gestrich* på forholdet: Forskellene mellem Luther og Barth kan føres tilbage til deres forskellige situation. Hvor det for Luther gjaldt om at befri sig fra en stærk kirkes snærende bånd, gjaldt det for Barth om at etablere en kirkelig instans over for den snigende statsliggørelse af kristendommen. Men i dag, tilføjer Gestrich, er teologiens centrale problem hverken frihed eller autoritet, men menneskehedens overlevelse. Der er derfor ingen direkte vej tilbage til hverken Luther eller Barth.

Det tør ellers nok siges, at de »nye Barthlæsninger« hos Chr. Link, Bent Flemming Nielsen og Henning Thomsen betræder en sådan vej »back to basics, back to Barth«. De er nemlig fælles om at anse den teologiske struktur i Barths tænkning for at besidde almen gyldighed. Barth havde således rationelle grunde til at hævde, at man ikke kan tale alment-rationelt om Gud. Som hele skabelsens Herre lægger Gud beslag også på den, der taler om Gud. Man kan kun komme i korrespondance

med Gud ved at begive sig ind under Guds egen tale (åbenbaringen) og så tale *ud fra* den.

Derfor findes der ifølge *Bent Flemming Nielsen* et reflekteret subjekt-begreb hos Barth: Tro kan - logisk set - kun være til i lydighed mod åbenbaringen i Kristus. Men eftersom Gud her har åbenbaret sig *som* kærlighed, er Gud samtidig den, der giver plads til menneskets frihed.

Chr. Link går så vidt som til at se en lighed mellem Barths opgør med Descartes' erkendelsesteori og de konklusioner, *Niels Bohr* drog i forlængelse af kvanteteorien. Ligesom troen kun kan erkende Gud ved at *anerkende* Guds åbenbaring, kan mennesket kun iagttage verden ved at *agte* på den. Og *Henning Thomsen* tilføjer, at menneskets tro af samme grund også må føres ud i praksis, den politiske inklusive. Luthers (og Calvins) to-regimente-lære omdannes til analogien mellem den medvandrende og vejvisende Kristus - og så den menighed, der følger efter i praksis. Menigheden kan på den måde blive et *tegn* i verden og for verden. For sandheden ligger i efterfølgelsen, og efterfølgelsen gennemtrænger ikke kun erkendelsen, men også viljen og handlingen. Bortset fra sproget, som af og til mangler uimponerethed, virker *Henning Thomsens* Barth-læsning særdeles lovende: Inspireret af *Link* forsøger han at læse Barth bagfra, ud fra de sidste bind i *Kirchliche Dogmatik* om kristologien. Barth skal da ikke tolkes som »Ursprungsdenker« (hvad der ellers ligger lige for), men som en »eskatologisk tænker«, der ser Guds handlen som en fortsat skabelse af nye konkrete livsmuligheder, *vi* skal virkeliggøre og bevidne »situativt«. - En muligvis luthersk mistanke om, at tegnhandlingen forbliver tvetydig (er den nu også en sand efterfølgelse, en sand virkeliggørelse af Gudsrigets tegn?), bliver alligevel stående hos undertegnede. Måske skjuler den pathos, der ligger i understregningen af, at sandhed *kun* findes i efterfølgelsen, at der alligevel er brug for et sandhedskriterium uden for efterfølgelsen?

Kjetil Hafstad og *Jens Holger Schjørring* skriver om Barth og Skandinavien henholdsvis Danmark med et stort og givende overblik: Her finder man oplysninger og synsvinkler, man ikke finder andre steder, og i begge tilfælde fremstillet ud fra en klar bevidsthed om de sagforhold, der stod på spil mellem Barth og skandinaviske kendinge som *Thanning*, *Wingren*, *Prenter* og *Løgstrup*.

Anmeldelser

Svein Aage Christoffersen og *Svend Andersen* behandler derpå Løgstrups tænkning, hvad der efter sagens natur gør forbindelsen til Barth mere spinkel. Og dog varetog netop Løgstrup et luthersk ærinde ved at hævde, at der kan tales om Gud som livgivermagt uden udtrykkelig henvisning til åbenbaringen i Kristus. Men her går så også skillelinjen mellem Christoffersen og Andersen: Førstnævnte hævder, at Løgstrups skabelsestænkning er baseret på en åbenbaringsbestemt skabelsesteologi, mens Svend Andersen hævder, at Løgstrup rettelig må betegnes som skabelsesfilosof.

I vor samleværks-mættede tid er det rart at få ét i hånden, som også rent faktisk er samlet om et tema. Og det er befriende, at bidragsyderne har vovet at behandle striden på et højt præcisionsniveau. Det har kun været muligt ved at gøre brug af det teologiske sprogunivers - og bruge det med omtanke og takt.

Niels Henrik Gregersen
Lektor, lic. theol.
Institut for Dogmatik
Aarhus Universitet

* * *

Inger-Marie Børgesen, *Tro, bed og arbejde! En etnologisk nutidsstudie af livssyn, ritualer og hverdagsliv blandt medlemmer af Mormonkirken i Danmark*, Institut for Systematisk Teologi, København 1989, 188 sider, 40 kr.

Det er en god ide af Institut for Systematisk Teologi ved Københavns Universitet at udgive Inger-Marie Børgesens speciale, som oprindeligt blev skrevet i 1984. Selv om det er ærgerligt, at afhandlingen ikke er blevet revideret samtidig med udgivelsen, er der god brug for at gøre den indsamlede empiri om Mormonkirken i Danmark tilgængelig. Der er stadig få systematiske undersøgelser af religiøse minoriteter i Danmark, men der er stor interesse for dem.

Inger-Marie Børgesen, der er europæisk etnolog af uddannelse, har

først og fremmest baseret sin undersøgelse af Jesu Kristi Kirke af Sidste Dages Hellige på feltarbejde i to menigheder i København. I et halvt år kom hun til hovedparten af den ene menigheds religiøse aktiviteter, og i løbet af denne periode besøgte hun eller fik hun besøg af forskellige informanter, som blev interviewet. Man savner dog oplysninger om, hvor mange informanter hun har interviewet, og præcis hvilke menigheder de tilhørte.

Bogens forskningshistoriske indledning er på kun fire sider, og Børgeesen henviser her til 1) den klassiske religionssociologiske kirke-sekt typologier, 2) sociologiske teorier om religiøse bevægelser tilbliven, og 3) etnologiske studier af nyere religiøse vækkelser og grupper i Skandinavien. Børgeesen hævder her, at hverken typologierne eller de sociologiske teorier er specielt relevante for det spørgsmål, som hun ønsker at besvare gennem sin undersøgelse, nemlig

hvilken betydning religiøsitet tillægges og får for livet: hvorledes er for eksempel mormonismens tankeverden opbygget, hvem indgår i trossamfundet, hvordan manifesterer religiøsitet sig i mormonernes hverdagsliv? (s. 5-6).

Inger-Marie Børgeesen har således tilrettelagt et typisk etnologisk studium af mormonerne i Danmark i dag. Karakteren af specialeafhandling berettiger til en vis grad, at den historiske redegørelse for mormonismens opståen og etableringen af Mormonkirken i Danmark er yderst kortfattet og baseret på oversigtsværker. På otte sider præsenteres kirkens udvikling i USA siden 1820, missionen i Danmark fra midten af forrige århundrede og udvandringen af de ca. 12.000 danske mormoner til Utah. Selv om forfatterens ærinde er nutiden for de godt 4.000 mormoner og ikke de oprindeligt 23.000, der omvendte sig fra 1850-1904, ville det have været oplagt at have gjort det historiske afsnit mere fyldigt.

I resten af del I (s. 22-141), som er bogens hoveddel, fortæller Inger-Marie Børgeesen let tilgængeligt og velskrevet om de danske mormoner i dag. Hendes fremstillingsmetode er en gennemgående brug af lange citater og parafraserede sætninger fra informanterne. Hun følger missionærernes arbejdsdag, hvordan de tager på familiebesøg, hvordan de underviser, og hvordan de inviterer de kommende konvertitter til at

Anmeldelser

besøge kirken. Et lidt længere afsnit er viet selve den religiøse omvendelse. Vi bliver her præsenteret for forskellige enkeltpersoners egne redegørelser for at konvertere. Børgesen benytter igennem hele beskrivelsen informanternes egne begreber og understreger forskellen mellem den konverterede gruppe og dem, »der er født i pagten«. Begge grupper tilhører dog efter dåben, som tidligst finder sted som 8-årig, en kulturel gruppe med stærke bånd medlemmerne imellem. De er »søstre og brødre i evangeliet«.

Børgesen betegner omvendelsen som »at fatte et nyt sind« (s. 37-38) og forklarer udmærket, at omvendelsen er en accept af en ny kosmologi, hvor der hos den nyomvendte er skabt en forståelse mellem den jordiske (profane) og den overjordiske (hellige) sfære. Hun lægger således klart vægt på det kognitive aspekt af omvendelsen, endda så meget vægt på det, at hun retorisk afviser en sociologisk orienteret analyse med spørgsmålet:

Er det måske det sociale sammenhold i kirken sammen med dens mange aktiviteter, som tiltaler og overbeviser et menneske istedet for primært troens ideer og tanker? Man må forvente, at det er troens ideindhold, der får mennesker omvendt. (s. 37).

Fra religionssociologisk side kan der anføres mange argumenter for, at spørgsmålet ikke er så enkelt besvaret, som Børgesen har gjort, selv om det på den anden side er dejligt befriende, at hun så direkte fastholder betydningen af trosindholdet i modsætning til den stærkt sociologistiske tendens til at negligere trosindholdet i forbindelse med teorier om religiøs omvendelse.

Børgesen gør også rede for kirkens organisation, administration og økonomi. Finansieringen er baseret på tiende, men kirken får økonomisk støtte fra andre lande, først og fremmest USA, hvis der er større projekter, der ikke kan bekostes af de danske mormoner alene.

Halvtreds af siderne i del I bruger Inger-Marie Børgesen til at beskrive først og fremmest de aktiviteter, der finder sted i tilknytning til kirkebygningen. Væsentlig er her naturligvis nadvermødet hver søndag, hvor bl.a. både mænd og kvinder kaldes til at tale til menigheden om deres erfaringer med, hvordan de lever med Kristus. En særlig opgave

har den sekretær, der refererer mødet og tæller de tilstedeværende for siden at kunne opfylde pligten om at underrette hovedsædet i Utah.

Kirkebygningerne bruges endvidere til søndagsskole for børn, unge og voksne. Undervisningen foregår kønsopdelt undtagen for de mindste børns vedkommende. Den er præget af megen kønssocialisering, og det er de traditionelle kønsroller, normer og værdier både i forhold til arbejde, familie og Gud, der indlæres her. I de såkaldte seminarklasser gives der religionsundervisning to gange om ugen for unge mellem 14 og 18 år, hvor formålet især er gennem udenadslære at styrke kendskabet til de hellige skrifter, Mormons bog og Bibelen.

Af de godt 4000 registrerede mormoner i Danmark er halvdelen aktive mormoner, endda særdeles aktive, og der er så mange aktiviteter, at man kan få samtlige ugens aftener besat. Alle, der evner det, vil få et eller flere embeder eller »kaldelser«. Det kan være inden for kirken, undervisningen, musikudøvelsen, eller det kan være socialt eller andet hjælpearbejde.

En aktiv mormons hverdagsliv er stærkt præget af at være mormon, og på knapt tredive sider gives der eksempler på, hvordan enkeltpersoners og familiers dagligdag og karriere- og ægtefællevalg er bestemt af tilhørsforholdet til De Sidste Dages Hellige. Det gennemgående billede er, at de aktive mormoner har stor glæde og tilfredshed i tilværelsen, selv om det dog lige antydes, at den interne enighed måske ikke er så udbredt, som de fleste mormoner ville ønske den var.

Inger-Marie Børgesen er en dygtig feltarbejder, og hele bogen bærer præg af hendes evne til indlevelse samtidig med, at hun opretholder distancen. Hun gennemfører sit ønske om at give os mormonernes øjne at se med og viser gennem beskrivelser og mange lange og gode citater, hvordan mormonerne prøver at skabe Guds rige på jord og blive frelst ved at opføre sig og tænke som gode mormoner.

Bogens sidste 5 sider (s. 168-172) opsummerer hendes erfaringer med feltarbejdet, hvor hun bl.a. redegør for, at hun udvalgte sine informanter efter henvisninger fra dem, hun allerede havde interviewet. Udvalgelsesmetoden kendes populært som »sneboldmetoden«, og det havde været rimeligt, om hun havde omtalt de fordele og ulemper, som denne metode indebærer. Fordelene er bl.a., at hun udnytter mormoner-

Anmeldelser

nes eget kendskab til hinanden til at få fat i bestemte typer af informantfamilier; ulemperne er naturligvis først og fremmest problemet med at sikre repræsentativitet. På siderne 171-172 nævner hun da også, at det ikke lykkedes hende at få kontakt med mormonfamilier fra arbejderklassen, og at hun direkte blev afholdt fra at interviewe en familie, som tidligere havde haft et kontroversielt kønsrollemønster.

Del II og III (s. 142-167) indeholder endelig lidt mere teoretiske overvejelser, selv om ni af disse sider stadig består af veltilrettelagte klip fra interviews med informanterne, først og fremmest med henblik på at dække et væsentligt emne, nemlig de inaktive og dem, der har meldt sig ud.

Del II indledes med en kort præsentation af Mary Douglas' renhedsbegreb, som Børgesen søger at anvende på mormonerne. Hun giver flere gode eksempler på, hvordan mormonerne i deres hverdag gennem regler for adfærd, påklædning, madlavning og øvrige husførelse skal stræbe efter at holde urenheden fra livet.

Blandt de kortfattede betragtninger af teoretisk karakter er der også et spændende afsnit om anvendeligheden af Thomas Højrup's livsformsbegreb fra bogen *Det glemte folk: livsformer og centraldirigering* fra 1983 i forbindelse med mormonerne. De danske mormoner er repræsenteret inden for alle socialgrupper, og der er derfor mormoner, hvis levevis vil svare til, hvad Højrup kalder »de selvstændiges livsform«, til »lønarbejderlivsformen« og til »den karrierebundne livsform«. Det er Børgesens opfattelse (s. 165-166), at Mormonkirken rummer de forskellige betydninger af »arbejde« og »tid«, der er karakteristisk for hver af livsformerne. Dette fører hende frem til nogle overvejelser over, hvorvidt sammenhængen mellem livsform og begrebsverden er meningsfuld, når vi beskæftiger os med religiøse fællesskaber, hvor mennesker med forskellige livsformer og arbejdsbegreber jo netop forenes. På side 166 fastslår hun så: »Analyseres mit materiale på denne måde, kan jeg konkludere, at mormonerne ikke kan klassificeres som en enhed ud fra livsformsbegrebet«.

Man kunne som kommentar til ovenstående overveje, om hun måske har helt ret i, at religionen *rummer* de tre livsformer. Det er min opfattelse, at vel kan religion rumme normer om syn på arbejde, men

hvordan man konkret udfylder disse normer, afhænger ikke alene af religionen, men også af livsformen. Den måde, hvorpå den enkelte fortolker og gengiver normerne, skal være kompatibel med den pågældendes livsform. Netop i tilfældet med mormonerne står synet på arbejdet centralt i tros læren, idet det er en religiøs pligt for manden at forsørge sin familie ved at tjene penge gennem arbejde. I stedet for retorisk at spørge, om mormonismen kan beskrives som en bestemt livsform i Højrupps forstand, for derefter at afvise dette både straks efter (s. 163) og i ovennævnte konklusion (s. 166), kunne hendes analyse f.eks. have søgt at afdække, hvordan arbejdets forskellige betydning i Højrupps tre livsformer passer sammen med informanternes attityder omkring arbejdet som en religiøs pligt. Måske ville hun da have fundet, at det nok ikke er helt tilfældigt, at hun hovedsagelig har fundet frem til informanter, som tilhørte »karriere-livsformen«.

Når dette er sagt, tror jeg på den anden side også nok, at Børgesen har fat i den rigtige ende og har ret i, at Højrupps elegante klassifikation måske ikke er det mest indlysende udgangspunkt for en analyse af religiøse minoriteter generelt. Men det skyldes efter min mening, at det er en typisk majoritetsklassifikation. Minoritetsmedlemmer har så meget andet end livsformer, der binder dem sammen, hvilket Inger-Marie Børgesen også klart har haft blik for i sin konklusion.

Værdien af undersøgelser, hvor man som i denne bog ønsker at lade medlemmerne tale så meget selv, står og falder med, hvorvidt forfatteren er i stand til at udvælge de dele af interviewene, som giver læseren analytisk indsigt i materialet. Denne udvælgelse kan gøres med megen forståelse, og resultatet er i Inger-Marie Børgesens tilfælde en fornøjelse at læse, ja, faktisk har det en ganske høj underholdningsværdi, og det er væsentlig empiri fremstillet med stor indsigt.

Men empirien kan jo ikke stå alene, og Inger-Marie Børgesen skriver da også s. 170-171:

- At lade medlemmerne selv tale - er ikke ensbetydende med, at undersøgelsen udelukkende er deskriptiv og fremstår som en objektiv skildring af Mormonkirken. Til grund for den måde, jeg har valgt at fremlægge stoffet på, ligger en prioritering af det empiriske materiale, som har været betinget af analytiske overvejelser.

Anmeldelser

Her måtte man så forvente, at Børgesen gennem denne implicite bekendelse til en fremstillingsform ikke ulig Clifford Geertz's »thick description« havde gennemført en afdækning af de væsentligste symboler, lag efter lag, sådan at denne analytiske indsats havde givet læseren et indblik i, hvilke elementer der hang sammen for undersøgelsesgruppen. Det opnår hun imidlertid ikke rigtigt. For eksempel får vi nok arbejdets betydning eksemplificeret gennem interviewene med Frank og Jette, Jørgen og Vikky, Jan, Jens og Jesper (s. 124-133), men vi når ikke ordentligt ned under det øverste lag, dvs. ned under konstateringen af, at det som sagt er en religiøs pligt, at manden forsørger sin familie ved at tjene penge gennem arbejde. Børgesens etnologiske beskrivelse lider i denne forbindelse af det problem, at den ikke er koblet til sociale strukturer. Som jeg antydede ovenfor, kunne Højrup's diskussion af arbejdets betydning måske have været udnyttet analytisk til at forbinde de kognitive aspekter af mormonismen med en sociologisk synsvinkel på Mormonkirken i Danmark.

Mine indvendinger mod bogens tendens til at lægge hovedvægten på empirisk fremstilling skal dog ikke afholde mig fra at gentage, at det er en værdifuld undersøgelse, som Inger-Marie Børgesen har gennemført. Ingen videnskaber kan undvære god empiri indsamlet med indsigt i emnet, og specielt har vi inden for religionssociologien behov for et bredere empirisk grundlag for mange teoridannelser. Jeg kan her drage parallellen til etnografiens store materiale, som har været basis for de seneste årtiers teoretiske diskussioner. Inger-Marie Børgesens bog er derfor værd at læse for alle, der interesserer sig for religiøse minoriteter i moderne vestlige samfund.

Margit Warburg
Lektor, mag. art.
Institut for Religionshistorie,
Afdeling for Religionssociologi
Københavns Universitet

* * *