

Anmeldelser

ANDERS KLOSTERGAARD PETERSEN, JESPER HYLDAHL OG KÅRE FUGLSETH, eds., *Perspektiver på Jødisk Apologetik*, ANIS, København, 2007, 320 sider, kr. 279.

Boken *Perspektiver på Jødisk Apologetikk* er én blant mange frukter av forskningsprosjektet "Jøder, Kristne og Hedninger i Antikken – Kritik og Apologetik". Gjennom seminarer, konferanser, forskerutveksling og bokutgivelser har Aarhus Universitet blitt et sentrum for antikkforskning og patristikk. Som nordmann blir man kanskje litt misunnelig, men som skandinav desto mer stolt.

En vesentlig utfordring for ethvert forskerprosjekt er å skape synergieffekter, at man sammen oppnår mer enn man ville gjort hver for seg. De mange bokutgivelser – både på dansk og engelsk – vitner om at forskergruppen i Aarhus har maktet nettopp det. I *Perspektiver på Jødisk Apologetik* bidrar seks forskere, og det fremgår klart at en fruktbar meningsutveksling har foregått dem imellom. På flere punkter har man nærmet seg en konsensus, på noen punkter fastholder man sin uenighet, mens på atter andre punkter – og dette får være min første kritiske kommentar – fornemmer jeg at boken ville vunnet på at diskusjonen hadde gått ytterligere noen runder.

Temaet jødisk apologetikk i antikken er nemlig ikke helt enkelt å angripe. Som det fremgår av Anders Klostergaard Petersens innledningsartikkel, har flere av de klassiske oppfatninger om "den jødiske apologetikk" (i bestemt form) blitt sterkt problematisert. Toneangivende forskere forstår ikke lenger den jødiske apologetikk som et forsvar for jødedommen overfor et kritisk og til dels fiendtlig hellenistisk publikum, og langt mindre som et forsøk på å vinne ikke-jøder for jødedommen. Man oppfatter ikke lenger jødisk apologetikk som et forsøk på å formilde mellom to separate og ideale størrelser – jødedom og hellenisme – men anvender en mer dynamisk forståelse av både jødedommen og hellenismen og av kulturer i alminnelighet.

I hvilken forstand gir det så mening å fortsatt tale om jødisk apologetikk (i ubestemt form) i antikken? For det første oppgis tanken om at (jødisk) apologetisk litteratur med nødvendighet henvender seg primært til utenforstående. Dermed åpnes det opp for å se (jødisk) apologetikk som et uttrykk for (jødisk) selvdefinering/identitetskonstruksjon. "For et forsvar er aldri kun rettet mod den anden, men i lige så høj grad mod en selv" (s. 38–39; jfr. s. 92). Videre anvendes skjelningen mellom de to tilnærminger *emic* og *etic*. I den grad våre kilder imiterer den retoriske *apologia* er de apologetiske i *emic* forstand. Det fremste eksempel her er Josefus' *Contra Apionem*. Ut fra en *etic* tilnærming utvides perspektivet til ulike andre typer og grader av apologetikk: Det kan dreie seg om apologetiske standardmotiver (*topoi*) som aldersargumentet (at jødedommen er

gammel og dermed fortjener respekt og ære) og lån-/ranmotivet (at greske filosofer aktet jødedommen høyt og lot seg belære av den), om apologetiske tolkningsstrategier (se nedenfor om allegoresen), om en apologetisk bevisshorisont (ved at man forholder seg til konkurrerende virkelighetsoppfatninger), etc. Denne teoretiske tilretteleggingen – som jeg i all hovedsak har stor sympati for – utvikles og eksemplifiseres særlig i Klostergaard Petersens øvrige bidrag i boken, mens den problematiseres av københavneren Henrik Tronier i hans bidrag om Filon. Innledningsartikkelen avsluttes med en illustrerende modell, som imidlertid er svært kompleks og ikke i tilstrekkelig grad korresponderer med den foregående tekst. Den som vil studere nærmere Klostergaard Petersens teoretiske tilretteleggelse, vil finne nødvendig hjelp i artikkelen "Apologetik og kritikk – et Århusprosjekt" i *Præsteforeningens Blad* 96 (8/2006), s. 138–145.

Innenfor dette teoretiske konseptet fremstår for eksempel Aristeas (mest kjent for sin fortelling om oversettelsen av den jødiske Toraen til gresk) som apologetisk i indirekte forstand: en panegyriske fremstilling av jødedommen som er "udsprunget af en apologetisk bevisdtheshorisont, der er en indirekte reaktion på truslen fra konkurrerende virkelighetsforståelser, som uden henvisning til Toraen kan forfægte de samme idealer som Aristeas' forfatter" (s. 67). Denne forfatteren var altså ikke en brobygger mellom to i utgangspunktet motstridende kulturer. Saken er snarere at han stolt løfter fram den jødiske lov samtidig som han er fortrolig med og delaktig i den hellenistiske filosofiske og retoriske tradisjon – uten dermed å være mindre jødisk. Mye av det samme kan sies om de apologetiske trekk hos Artepanus og Aristobulus, samt at disse introduserer de nevnte apologetiske motivene: aldersbeviset og lån-/ranmotivet.

I denne forbindelse finner jeg imidlertid grunn til å spørre: Hvor heldig er det å omtale de konkurrerende virkelighetsforståelser som en "trussel" (s. 38, 65, 67, 94, 129, 130, 151, 152, 240, etc.)? Selv ville jeg her i denne og lignende sammenhenger søke etter et analytisk språk som en mindre stridsorientert og krigersk (jfr. 42: "de kæmper", "De brydes", "deres kamp"; 130: "en diskursiv kamp"; 152: "en diskursiv politisk magtkamp", "en kulturell kamp", "denne kamp"; 244: "en diskursiv kamp", "et slag"; 264: "stridslinje"; etc., versus f. eks. 239: "anfægter, utfordrer og sætter spørsmålstejn ved").

En av bokens mest interessant og skarpsindige diskusjoner handler om forståelsen av den allegoriske tolkningsmetode som vi særlig møter hos Filon, men som finnes allerede hos Aristobulus. Representerer den et apologetisk tolkningsmodus, ved at den gjør det mulig å komme til rette med elementer i bibeltekstene som i samtiden synes kulturelt uakseptable? Jesper Hyldal og Klostergaard Petersen argumenterer for en slik forståelse av allegoresen, mens Tronier hevder at allegoresen ikke med nødvendighet er apologetisk å forstå og at Filons allegorese slett ikke er det. Hyldals og Troniers bidrag drøfter Filons allegorese på bredt grunnlag med særlig referanse til stoisk (begge) og mellomplatonsk (Tronier) filosofi, mens Klostergaard Petersen følger opp sin generelle drøfting (som blant annet betoner konfliktene mellom jøder og andre befolkningsgrupper i Alexandria som kontekst for Filons litterære aktivitet) med en kursorisk lesning av skriftet *De migratione Abrahami*.

Med unntak av bidraget fra nordmannen Kåre Fuglseth – som tar for seg "Filons forhold til templet i Jerusalem i et apologetisk perspektiv" – arter de øvrige kapitlene seg langt på vei som grunnleggende isagogiske bidrag til enkeltskrifter som for mange vil være relativt ukjente: Aristeas, Aristobulus og de fire Makkabeerbøkene av Anders Klostergaard Petersen, Artepanus av Ellen Juhl Christiansen, Filons *In Flaccum* og *De legatione ad Gaium* samt Josefus' *Contra Apionem* av Per Bilde. Det felles fokuset på apologetikk gir disse bidragene en tydelig tematisk spissing som gjør dem dobbelt leseverdige.

Det ville selvsagt føre for langt å diskutere alle disse, men siden jeg selv har beskjeftiget meg med *Contra Apionem* i mitt doktorgradsarbeid, tillater jeg meg å knytte noen kommentarer til Bildes behandling av dette skriftet. For den som er fortrolig med hans standardverk om Josefus og hans forfatterskap (*Flavius Josefus between Jerusalem and Rome: His Life, His Works, and Their Importance*; JSPSup 2; Sheffield: JSOT Press, 1988), vil mye av diskusjonen og de overordnede synspunktene være velkjent stoff: *Contra Apionem* er både et apologetisk skrift og "et stykke 'missionslitteratur'" (s. 315) som gir oss "en nøgle til Josefus' forfatterskap" (s. 318), ved å avdekke det bestemmende sentrum og den samlede hensikt med alle Josefus' verker. Det mest vesentlige nye i Bildes bidrag er således de relativt detaljerte og svært instruktive lesningene av fire nøkkelasnitt i skriftet. Dessuten er fremstillingen selvsagt oppdatert i forhold til nyere forskning på *Contra Apionem*, og man aner noen betoningforskyvninger: Bilde har særlig fått større syn for skriftets apologetiske karakter og blitt noe mer forsiktig med å utrope det til et misjonsskrift. Noe påfallende er det at han imidlertid holder fast ved at skriftet retter seg kun mot et ikke-jødisk publikum. Her synes Bilde å stå alene mot sine medforfattere i *Perspektiver på Jødisk Apologetik*, som alle vektlegger at de skriftene som for øvrig drøftes i boken, primært – men ikke eksklusivt – retter seg mot et jødisk publikum. I forhold til boken for øvrig, er det også påfallende at Bilde fremdeles så sterk betoner en langvarig og nærmest altomfattende kulturkamp mellom jøder og ikke-jøder som bakgrunn for Josefus' forfatterskap.

Så til konklusjonen: *Perspektiver på Jødisk Apologetik* presenteres med rette som "den første samlede fremstilling av problemfeltet jødisk apologetik siden den berømte afhandling af Moritz Friedländer fra 1903", og det gjør boken til en internasjonal begivenhet. Riktignok kunne man ønske seg en mer grundig behandling av Filons *Hypothetica* og av Josefus' *Bellum, Antiquitates* og *Vita*. Dessuten savnes en samlet bibliografi og diverse indekser. Men uansett: I forskerverdenen er det sjelden man føler seg privilegert som skandinaviskspråklig, men i og med *Perspektiver på Jødisk Apologetik* er situasjonen at den som nå vil beskjeftige seg med jødisk apologetikk, Filons allegorese, etc., faktisk vil være tjent med å kunne lese dansk.

Gunnar Haaland, førsteamanuensis, dr. theol.
Bergslisens gate 9A, 0354 Oslo, Norge!

* * * * *

JAKOB ENGBERG, ANDERS-CHRISTIAN JACOBSEN OG JÖRG ULRICH, ed., *Til forsvar for kristendommen – tidlige kristne apologeter*, Anis, København, 2006, 380 sider, kr. 249.

Apologetik var i mange år et teologisk skældsord. Ikke mindst af denne grund findes der i dansk oldkirkeforskning ingen monografisk præsentation af den kristne forsvars- og agitationslitteratur fra det 2. århundrede. Det rådes der nu bod på med denne antologi. Der er tale om det tredje bind i serien *Antikken og Kristendommen*, som udgives af forskerseminaret med samme navn ved Aarhus Universitet. Det er seriens formål at præsentere seminarets arbejde både for fagkolleger og for et alment interesseret, nordisk publikum (s. 7). I realiteten henvender de fleste bidrag sig dog primært til førstnævnte. Bogens religionsvidenskabelige relevans skal jeg kommentere sidst i anmeldelsen.

Bogen består af fire hovedkapitler. Det første er en generel introduktion til fænomenet apologetik i det 2. århundrede ved Jörg Ulrich, professor i kirkehistorie ved universitetet i Halle. Ulrich gør i første omgang rede for den sociale og ideologiske baggrund for apologeternes virke. Han beskriver det 2. århundrede som perioden, hvor romerske myndigheder for alvor begyndte at lægge mærke til en kristen bevægelse, der på hastig fremmarch fremstod med et usædvanligt absoluthedskrav (jf. Fiedrowicz). Kristendommens vækst blev besvaret med voldelige forfølgelser, smædekampagner og filosofisk kritik fra hedensk-romersk side, og på denne baggrund begyndte kristne intellektuelle at skrive forsvars- og appelskrifter, ofte med kejseren eller andre højere retsinstanter som formel adressat. Om disse formelle adressater også har været skrifternes intenderede eller reelle læsere, diskuteres hyppigt i antologien: Var apologeternes skrifter retslige partsindlæg, der skulle afværge forfølgelser, og således udformet med Sokrates' berømte forsvarstale som forbillede, eller var der snarere tale om protreptiske missionskrifter, der skulle omvende de dannede blandt religionens foragtere til Jesu sande religionsfilosofi? Eller kan det tænkes, at skrifterne kun læstes af de kristne selv, så de snarere må betragtes som parænetiske skrifter til intern stadfæstelse i troen? I antologien spores en tendens til ikke at ville udelukke den ene kommunikationssituation på bekostning af den anden (f.eks. s. 55-58, 151, 196). I Ulrichs bidrag findes desuden en systematisk kortlægning af de typiske anklagepunkter og forsvarsargumenter i den apologetiske litteratur.

I bogens andet og længste hovedkapitel behandles ni apologetiske forfatterskaber eller værker hver for sig. Desværre kan de enkelte bidrag ikke kommenteres i detaljer, men udvalget, der inkluderer bidrag om Aristides, Justin Martyr, Tatian, Athenagoras, Theofilus og Minucius Felix, svarer nogenlunde til, hvad vi finder i de klassiske tekstsamlinger af von Otto og Goodspeed; dog bringes intet separat bidrag om de apologeter, som vi kun kender fra korte citater, f.eks. Quadratus, Ariston fra Pella og Meliton. Til gengæld er Diognetbrevet, Tertullian og Klemens af Alexandria kommet med, hvilket især for sidstnævntes vedkommende er et ganske utraditionelt redaktionelt valg. Klemens beskrives nemlig sjældent i litteraturen som apologetisk forfatter, men Jesper Hyldahl formår at præsentere ham som en interessant, alternativ stemme i koret: Klemens vil ikke blot forsvare kristendommen, men også værne om den græsk-

romerske, filosofiske tradition – vel at mærke forstået som en ufuldkommen, men legitime anelse af kristendommens sandheder.

Det tredje hovedkapitel ved Jakob Engberg lader for en stund apologeterne træde i baggrunden til fordel for de tidlige beskrivelser af de kristne hos hedensk-romerske forfattere: fra Plinius den Yngre til Galen. Engberg noterer sig, at disse forfattere ofte fremfører præcis de samme anklager (f.eks. om *superstitio*), som apologeterne søgte at tilbagevise, hvorfor han konkluderer, at "... det andet århundredes kristne apologeter forsvarede sig i forhold til reel kritik og reelle anklager" (s. 328). Apologeternes skrifter er altså ikke udtryk for kristen paranoia, så at sige, men svar på tiltale, hvilket dog ifølge andre af bogens bidragydere ikke udelukker, at apologeterne kunne opstille fiktive scenarier med henblik på at skabe større retorisk effekt (f.eks. s. 149-50, 284-87). Til sin gennemgang føjer Engberg i øvrigt lidt af et scoop: en samling af de ovennævnte hedensk-romerske kilder i dansk oversættelse.

Det afsluttende hovedkapitel indeholder et enkelt bidrag af Marie Verdoner om Konstantin d. Stores hofteolog, Eusebs narrative konstruktion af det 2. århundrede i *Kirkehistorien*. Euseb er ikke blot vigtig, fordi det er ham, der fremstiller det 2. århundrede som kampens og forsvarets århundrede – en fortælling, som stadig præger moderne, kirkehistoriske fremstillinger – men også fordi det er ham, der kategoriserer kristne skrifter fra denne periode under fællesbetegnelsen "apologier" og dermed i sidste ende står fadder til antologiens emne. Det er derfor godt, at det vigtige, men vanskelige definitionsspørgsmål ofte diskuteres i bogen. F.eks. søger Anders Klostergaard Petersen i sit bidrag at skabe større præcision i brugen af begreberne apologi og apologetik (s. 197), men bogen som helhed vidner om, at det er svært at sprænge de rammer, som Euseb i sin tid stak ud.

Desværre er bogen præget af sløset korrekturlæsning med en del inkonsekvenser, hvad angår f.eks. stavning af antikke navne og translitteration af græske ord, ligesom Ulrichs to bidrag, som må være oversat fra tysk, indeholder tydelige oversættelsesfejl. F.eks. bliver Gud kaldt "oververdslig" i stedet for transcendent (s. 48), "uudtalelig" i stedet for ubeskrivelig (s. 92).

Bogens religionsvidenskabelige relevans er, så vidt jeg umiddelbart kan se, dobbelt: For det først giver den en højst kompetent religionshistorisk fremstilling af et vigtigt kapitel i kristendommens tidlige historie; for det andet udgør bogens emne en oplagt *case study* i sociokulturelle identifikationsprocesser, kreolisering, og *othering* – temaer som de færreste af bogens bidragydere tager direkte op, men som konstant ligger under overfladen og beder om at blive yderligere inddraget i studiet af de tidlige kristne apologeter.

Kasper Bro Larsen, cand. theol., ph.d.
Afdeling for Gammel og Ny Testamente, Aarhus Universitet

* * * * *

ELLEN WULFF (overs.), *Koranen*, Forlaget Vandkunsten, København 2006, 542 sider, kr. 399.

Det er næppe et misundelsesværdigt arbejde, Ellen Wulff påtog sig med sin oversættelse af Koranen, for enhver, der i større omfang har arbejdet med den arabiske grundtekst, ved, hvilken sproglig labyrint man bevæger sig ind i – muslimske eksegeters århundreder lange arbejde med grammatiske og leksikografiske spidsfindigheder udmøntet i bindstærke værker vidner om vanskelighederne. Så meget mere prisværdigt er det altså, at Wulff alligevel påtog sig opgaven, og at resultatet er blevet en aldeles fortrinlig fordanskning! Det er ikke første gang, danske oversættere har prøvet kræfter med Koranen. I 1921 udgav Frants Buhl *Quranen: Et Udvalg i kronologisk Rækkefølge* i serien 'Verdensreligionernes Hovedværker i Oversættelse', mens Finn O. Hvidberg-Hansen i forbindelse med nyudgivelsen af samme serie (1997 og frem) valgte en tematisk opdeling til sin oversættelse *Koranen i udvalg* (1997), der desuden indeholder et videnskabeligt noteapparat.¹ En langt mindre kendt deloversættelse er Ove Chr. Krarups *Suren om Josef: Koranens 12. Sure* (1956) samt *Suren "Hulen": Koranens Sure 18 og Koranens 24 sidste Surer: "(91-114)"* (begge 1959), der findes som små hæfter "trykt som manuskript". Kun én gang tidligere er teksten blevet oversat i sin helhed, nemlig A.S. Madsens *Koranen* (1967),² der imidlertid i både oversættelse og noter bærer præg af, at Madsen tilhørte ahmadiyya-bevægelsen. Med Wulffs nye oversættelse har vi dermed for første gang en dansk version, der både er komplet og ikke-konfessionel.

Enhver oversættelse frembyder sine særlige problemer, der både afspejler afstanden mellem de involverede sprog og grundtekstens specifikke genre og form: For at sige det lidt banalt er det nemmere at oversætte fra svensk til dansk end fra arabisk til dansk, ligesom det normalt vil være nemmere at oversætte en avisartikel end et digt. Med en fordanskning af Koranen har oversætteren en opgave i den virkelig tunge ende. Koranens sprogdragt er en form for rimet prosa, der dog jævnlige nærmer sig et mere poetisk udtryk ved brug af parallelismer, rytmik og andre virkemidler som assonanser og allitterationer. Det stiller oversætteren over for store vanskeligheder, og normalt har man primært søgt at formidle Koranens indhold, dens "diskursive dimension".³ En slående undtagelse er den tyske digter og orientalist Friedrich Rückerts (d. 1866) delvist rimede deloversættelse. De fire korte vers i sura 112 lyder på arabisk "qul huwa llâhu ahad / allâhu l-samad / lam yalid wa-lam yûlad / wa-lam yakun lahû kufûwan ahad" og gengives af Rückert: "Sprich: Gott ist Einer / Ein ewig reiner / hat nicht gezeugt und ihn gezeugt hat keiner / und nicht ihm gleich ist einer." Smukt, klangfuldt og ganske teksttro, men naturligvis ikke med samme ekstreme filologiske præcision som hos en anden tysk oversætter, Rudi Paret: "Sag: Er ist Gott, ein Einziger, / Gott, durch

1 Kbh.: Spektrum. Senere udgaver er *Koranen: udvalgte tekster*, Kbh.: Høst & Søn, 2004 og *Hvad siger Koranen?*, Kbh.: Rosinante, 2006.

2 3 bd., Kbh., Borgen.

3 "Der Koran – ein Buch in vielen Sprachen", interview med Angelika Neuwirth; http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-469/_nr-644/i.html (set 9.7.2008).

und durch (er selbst)(?) (w. der Kompakte) (oder: der Nothelfer(?), w. der, an den man sich (mit seinen Nöten und Sorgen) wendet, genauer: den man angeht?). / Er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden. / Und keiner ist ihm ebenbürtig." Nøgternt (men besluttet på én tolkning) lyder det her hos Wulff: "Sig: 'Han er Gud, én, / Gud, Den Evige. / Han har ikke avlet, og Han er ikke avlet. / Ingen er Hans lige.'" Én tolkning er den normale procedure i oversættelser til alment brug, og det skal Wulff ikke klandres for. Rimede oversættelser er bestemt ikke hverdagskost, og står valget alene mellem indholdsmæssig og stilistisk præcision, er det første at foretrække.

Berøvet disse sproglige udsmykninger kan læsningen imidlertid være ganske anstrengende, i særdeleshed hvis læseren foretager det ulykkelige valg at begynde forfra frem for bagfra. Originaltekstens 114 suraer er hverken ordnet kronologisk eller tematisk, men bevæger sig som hovedprincip stadigt aftagende fra de længste til de korteste. Princippet er dog ikke gennemført med fuldstændig konsekvens, og mest markant bryder den korte sura 1 (*al-Fâtiha*, "Den åbnende") med reglen. De tidligste og poetisk mest kraftfulde passager hører til blandt de kortere suraer, og det er utvivlsomt her, den almindelige læser skal begynde for ikke hurtigt at opgive sit forehavende. I en ofte citeret vurdering af Koranen konstaterede den skotske historiker og samfundskritiker Thomas Carlyle (d. 1881), der havde læst Koranen i Sales oversættelse fra 1734:

I must say, it is as toilsome reading as I ever undertook. A wearisome confused jumble, crude, incondite; endless iterations, long-windedness, entanglement; most crude, incondite; – insupportable stupidity, in short! Nothing but a sense of duty could carry any European through the Koran.

Carlyle var dog venlig nok til at indrømme, at "much perhaps has been lost in the Translation", men måtte konkludere, at:

with every allowance, one feels it difficult to see how any mortal ever could consider this Koran as a Book written in Heaven, too good for the Earth; as a well-written book, or in-deed as a book at all; and not a bewildered rhapsody; written, so far as writing goes, as badly as almost any book ever was! So much for national discrepancies, and the standard of taste.⁴

Lignende følelser er formodentlig blevet vækket i andre læsere end Carlyle, men står uægtelig i grel modsætning til den opfattelse, muslimer har udtrykt gennem tiden. Idéen om Koranens sublime form fik sit klassiske dogmatiske udtryk i doktrinen om dens *'djâz*, dens 'uefterlignelighed'. Koranen udgjorde islams mirakel og kunne ikke oversættes, højest fortolkes, hvilket også kan ses udtrykt i titlerne på fx to moderne oversættelser, konvertitten Marmaduke Pickthalls *The meaning of the glorious Koran*

4 Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, & the Heroic in History*, Berkeley: University of California Press, 1993 (1. udg. 1841), 56.

(1930) og Arthur J. Arberry's *The Koran Interpreted* (1955). Den muslimske opfattelse er – som vi har set – for så vidt rigtig: En oversættelse kan kun i begrænset omfang gengive originalens særlige stil, og beskedent siger Wulff da også i sit forord, at "Målet med nærværende oversættelse er at formidle den (...) arabiske grundtekst til et forståeligt nutidsdansk." Det er lykkedes særdeles godt – Wulff har fundet en god balance mellem det nutidigt-forståelige og det højtidelige. I nogle af de korte, særligt kraftfulde suraer formår Wulff endvidere at indarbejde en fin rytmik, et stiltræk, der – i hvert fald efter min mening – er vigtigere end enderimet. Et par eksempler: De første seks vers af sura 91 lyder i originalen "wa-l-shamsi wa-duhâhâ / wa-l-qamari idhâ talâhâ / wa-l-nahâri idhâ djallâhâ / wa-l-layli idhâ yaghshâhâ / wa-l-masâ'i wa-mâ banâhâ / wa-l-'ardi wa-mâ tahâhâ" og i Wulffs version således: "Ved solen og dens morgenskær, / ved månen, når den følger den, / ved dagen, når den lader den skinne, / ved natten, når den dækker den til! / Ved himlen og det, der har bygget den, / ved jorden og det, der har bredt den ud!" Sura 75:6-9, der lyder: "yas'alu ayyâna yawmu l-qiyâma / fa-'idhâ bariqa l-basar / wa-khasafa l-qamar / wa-djumi'a l-shamsu wa-l-qamar", gengiver Wulff endnu bedre (end forlægget!): "Han spørger: 'Hvornår er opstandelsens dag?' / Når blikket blændes, / og månen formørkes, / og sol og måne forenes." Det kan næppe gøres mere elegant.

Mens det er vigtigt at formidle teksten idiomatisk, så den ikke fremstår alt for meget mere fremmedartet, end den gør for en læser med arabisk som modersmål, bør en oversætter på den anden side heller ikke udglatte forlæggets egenartede ujævnheder, og det gør Wulff da heller ikke. Koranen rummer en række brud med normal syntaktisk logik, fx i form af forkortede tidssætninger, dvs. situationer, hvor vi har en hovedsætning, 'Da...', men mangler eftersætningen, 'så (skete der det og det)'.⁵ I Nessim J. Dawoods oversættelse lyder sura 12:4-5 fx: "Joseph said to his father: 'Father, I dreamt of eleven stars and the sun and the moon; I saw them prostrate themselves before me.' / 'My son,' he replied, 'say nothing of this dream to your brothers, lest they plot evil against you: Satan is the sworn enemy of man (...)',"⁶ mens Wulff har den mere abrupte, men korrekte oversættelse: "Da Josef sagde til sin fader: 'Far! Jeg så elleve stjerner og solen og månen; jeg så dem kaste sig ned for mig!' / 'Min kære søn!' sagde denne. 'Fortæl ikke dine brødre om din drøm, for så vil de lægge listige planer imod dig! Satan er en åbenlys fjende af mennesket.'" En lille, men vigtig forskel, hvis Koranens særegne stil skal formidles. Et mere markant eksempel på opbrudt syntaks er sura 66:4, der hos Wulff lyder: "Hvis I omvender jer til Gud, I to kvinder! – For jeres hjerte er kommet på afveje. Men hvis I rotter jer sammen imod ham! – Gud er hans skytsherre, og tilligemed er Gabriel hjælper, samt enhver af de troende, der handler ret, og englene." Hos Dawood lyder verset derimod: "If you two turn to God in penitence (for your hearts have sinned) you shall be pardoned; but if you conspire against him, know that God is his protector, and Gabriel, and the righteous among the faithful. The angels too

5 Rudi Paret, *Der Koran*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1993 (1. udg. 1966), 7.

6 *The Koran*, London: Penguin Books, 2003 (1. udg. 1956).

are his helpers". Problemet klares ved at indskyde en parentes og – umarkeret – et "you shall be pardoned" og et "know", der skaber 'normale', logiske sætninger.

Koranteksten rummer en stribe ord og vendinger, der rummer særlige semantiske problemer, og hvor tolkningen i nogle tilfælde har ganske stor betydning. Det er dermed interessant at se, hvilke valg Wulff har truffet.⁷ Den bestemte form *al-furqân* (sura 2:53, 185; 3:4; 8:41; 21:48; 25:1) gengives hos Wulff hver gang "Sondringen", mens den ubestemte form *furqân* (8:29) gengives "sondring". Såvel blandt muslimske eksegeter som blandt vestlige forskere er betydningen omstridt. Nogle oversættere har som Wulff mere eller mindre lagt sig fast på én term. Paret bruger fx "die Rettung" bortset fra 8:29, hvor han har "Hilfe", mens Arberry har "the Salvation" og (8:29, 41) "salvation". Andre har valgt at variere efter kontekst, fx Muhammad A.S. Abdel Haleem, der har "the means to distinguish [right and wrong]" (2:53), "distinguishing between right and wrong" (2:185), "the distinction [between right and wrong]" (3:4), "a criterion [to tell right from wrong]" (8:29), "the decision" (8:41), "[the Scripture] that distinguishes right from wrong" (21:48) og "the Differentiator" (25:1).⁸ Vanskeligheden er, at ordet optræder i temmelig forskellige kontekster. Muslimske eksegeter har søgt at aflede ordet fra det arabiske verbum *faraqa*, 'adskille', 'skelne'. Vestlige forskere har derudover peget på, at der sandsynligvis er tale om et låneord fra syrisk aramæisk, hvor *purqânâ* har den kristne betydning 'frelse', som senere kan være blevet påvirket af den arabiske betydning. Begge betydninger kunne være til stede i sura 8:41, hvor der tales om "det, der blev sendt ned til Vor tjener på Sondringens dag, den dag, hvor de to flokke stødte sammen(...)" – normalt tolket som en reference til det vigtige slag ved lokaliteten Badr i 624, hvor Muhammeds mænd vandt over en talmæssigt overlegen mekkansk styrke, et resultat, der både kunne ses som en guddommelig frelseshandling og som et afgørende eksempel på 'sondringen' mellem den sande religions tilhængere og fjender. Hertil kommer imidlertid, at *al-furqân* både her og i andre vers omtales som noget, der fra Gud bliver 'bragt' eller 'nedsendt' til en profet, og at det til tider synes parallelt til Koranen (eller et tidligere åbenbaringsskrift), fx "Velsignet være Han, som sendte Sondringen ned til sin tjener, for at han kan advare alverden" (2:53), hvilket selvsagt yderligere komplicerer ordets semantiske felt.⁹ Oversættelsen "Sondringen" er altså næppe dækkende, men variationer ville have betydet specifikke tolkninger i de enkelte passager, der også ville kunne kritiseres og være højst usikre. Alternativet, at angive ordet uoversat, ville næppe have hjulpet den almindeligt interesserede læser.

7 Andre eksempler (bl.a. ordene *khumur* og *djuyûb* (sura 24:31) i forbindelse med kvinders påklædning og ordet *nushûz* (4:34, 128) i forbindelse med spørgsmålet om forholdet mellem kønnene) diskuteres i Irmeli Perhos anmeldelse i *Tiðsskrift for Islamforskning* 2, 2007, 1-3.

8 *The Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

9 Se W.M. Watt og R. Bell, *Introduction to the Qur'an*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970, 145-47; R. Paret, 'Furkân', B. Lewis et al. (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, Leiden: E.J. Brill, 1965, 949-50; og D. Madigan, 'Criterion', J.D. McAuliffe (ed.), *Encyclopedia of the Qur'an*, vol. 1, Leiden: Brill, 2001, 486-87. For en gennemgang af (særligt) den muslimske tolkning af ordet og en ganske spekulativ nytolkning, se F.M. Donner, "Quranic Furqân", *Journal of Semitic Studies* 52, 2007, 279-300.

Et par andre eksempler er to af Koranens *hapax legomena*, *al-raqâm* (18:8) og *al-zabâniya* (96:18). Førstnævnte findes i beretningen om 'hulens folk' (baseret på den kristne legende om 'de syv sovende fra Efesos'). I det pågældende vers oversætter Wulff (som også Pickthall og Paret) med "indskriften": "Regner du hulens folk og indskriften for at være noget forunderligt blandt Vore tegn?" Andre oversættere (Arberry, Abdel Haleem, Dawood) har derimod valgt at lade ordet være uoversat, og der er da heller ikke her konsensus om den rette tolkning, omend de bedste bud fortsat synes at være at opfatte ordet som et stednavn eller – netop – i betydningen 'indskriften'.¹⁰ I overensstemmelse med muslimsk eksegese opfattes det dunkle ord *al-zabâniya* normalt som en flertalsform, der betegner en gruppe engle, der udfører en funktion ved helvede. Det oversættes typisk som "the guards of Hell" (Arberry, Pickthall, Dawood, Abdel Haleem). I koranpassagen, der polemiserer mod en unavngiven modstander af Muhammed, oversætter Wulff med "håndlangerne": "Lad ham blot kalde på sine fæller. / Vi vil tilkalde håndlangerne" (v. 17-18), idet hun tilsyneladende følger Paret, der har 'die Schergen'. Igen: Betydningen forbliver uklar; en afledning fra det arabiske verbum *zabana*, der kunne give en betydning i retning af 'dem, der skubber (synderne ind i Helvede)', er mulig, men nogle vestlige forskere har antaget en afledning fra syrisk aramæisk el. middelpersisk, der kunne give betydninger som henholdsvis 'dem, der fører (de afdøde til doms)' el. 'fængselsvogterne'.¹¹ Wulff har altså – det samme gælder jo alle oversættelser – lagt *sit* fortolkningslag ned over teksten. I sit forord siger hun, at "Det vil (...) være ønskeligt, at denne nøgne oversættelse en gang følges op af en kommentar", og hertil må man sige ja! – en kommentar er bestemt ønskelig, for Koranen er – også i langt højere grad, end det har kunnet antydes her – en vanskelig tekst, der skrider på forklaring og fortolkning, men udgangspunktet for et sådant, fremtidigt følgebind har Wulff nu givet os.

Endelig er bogens typografiske opsætning værd at fremhæve: Hvert nyt vers begynder på en selvstændig linje indledt af versnummer, hvilket gør teksten meget overskuelig. Og som altid med Vandkunstens islamudgivelser er bogens udstyr – fra layout til indbinding og papirkvalitet – en fornøjelse. Ellen Wulffs oversættelse vil utvivlsomt tjene studerende, forskere og alment interesserede særdeles godt i mange år frem.

John Møller Larsen, *post doc.*, *ph.d.*
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

* * * * *

10 Se A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Baroda: Oriental Institute, 1938, 143-44 og R. Paret, 'Ashâb al-Kahf', H.A.R. Gibb et al. (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, Leiden: E.J. Brill, 1960, 691. Et fantasifuldt, men ganske problematisk, forslag til en tekstrettelse kan ses i J. Bellamy, "Al-Raqîm or al-Ruqûd? A note on Surah 18:9", *Journal of the American Oriental Society* 111.1, 1991, 115-117.

11 Se Jeffery, *Foreign Vocabulary*, 148; W. Madelung, "Malâ'ika", C.E. Bosworth et al. (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, vol. 6, Leiden: E.J. Brill, 1991, 216-19; og den redaktionelle art. "al-Zabâniyya", P.J. Bearman et al. (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, vol. 11, Leiden: E.J. Brill, 2002, 369.

KIRSTEN NIELSEN, STEFAN KLINT, ROLV NØTVIK JAKOBSEN OG OLE DAVIDSEN, eds., *Litteraturen og det hellige. Urtekst – Intertekst – Kontekst*, Acta Jutlandica LXXX:1, Teologisk serie 21, Aarhus Universitetsforlag 2005, 438 sider, kr. 398.

438 sider, 25 bidragydere fra fire lande, 27 bidrag, bundtet nødtørftigt i fem bundter – det er det kvantitative udbytte af et samarbejde mellem litterater, religionsforskere og teologer i de nordiske lande forenet i *Nordisk Netværk for Religion og Litteratur*.

Det, der holder værket sammen, er de berøringsflader, der opstår, når mange enkeltpersoner med interesser i overlapningerne mellem religion og litteratur lægger deres arbejdsindsatser ved siden af hinanden og nogle mønstre begynder at tegne sig.

I udgangspunktet forholder bidragyderne sig hverken til hinandens bidrag eller til fælles formulerede problemstillinger; men Ole Davidsens redaktionsarbejde har fundet fem relevante grupper at anbringe det ustyrlige materiale i. De fem grupper befinder sig på forskellige niveauer, og redaktøren redegør for deres indhold i en Indledning (s. 11-18 – den er oversat i indholdsfortegnelsen til det eller særdeles velredigerede værk).

Første gruppe består af syv bidrag om tekstforståelse i jødisk, kristen og islamisk tradition. Det er tekstforståelse i vid og især dyb betydning, nemlig hermeneutiske strategier i forhold til helligtekster, der udgør det tematiske centrum i gruppen. F.eks. skriver Johannes Nissen klart og elementært om kristen hermeneutik som inkarnatorisk og derfor i særlig grad kontekstorienteret, og Erik Alvstad trænger dybt ned i nogle særpræg ved rabbinsk fortolkning af kanonisk tekst.

Den anden gruppe af bidrag er på fire, og beskæftiger sig med liturgiske tekster i deres særlige status mellem helligtekster og skønlitteratur. Her leverer Ole Davidsen en inspirerende analyse af det dybsindige spil mellem mange planer i salmen "Et barn er født i Bethlehem". Særdeles spændende er også Andreas G. Lombnæs' overvejelser over det helliges sted i sproget, hvor helligtekstens måde at betyde på anbringes i stort kulturhistorisk perspektiv.

"Det hellige i skønlitteraturen" er titlen på tredje del og rummer som forventeligt en række litteraturanalyser, hvor der fokuseres på det hellige hos en række skønlitterære forfattere, overvejende nordiske, men også Dostojevskij er inddraget. Et af bidragene i denne del udskiller sig ved at have fokus på Bibelens forhold til virkeligheden. Torsten Petterson opstiller et begrebsapparat, som vil indfange grader af referentiel ambition (til f.eks. empiriske eller transcendentte forhold) og grader af repræsentativitet, dvs. gyldighed udover det enkelte skildrede tilfælde. Til disse to begreber, som svarer til karakteren af sagprosa og fiktionslitteratur, kommer en skelnen mellem ambition (fra forfatterens side) og autoritet (tilkendt af læseren). Med disse begreber og et par stykker til giver forfatteren, som selv er litteraturprofessor, et læseværdigt bud på bibelske genrers forskellige forhold til virkeligheden samt på ændringer over tid i opfattelsen af samme.

Fire artikler er samlet under overskriften "Ortodoksi og blasfemi i litteraturen". Her ligger hovedvægten på spørgsmålet om forskellige skønlitterære forfatteres kontroverser forhold til den religiøse tradition, de forarbejder, og på den underliggende bekræftelse af traditionen.

Femte og sidste del bærer overskriften "Den religiøse diskurs" og samler fem bidrag af overvejende teoretisk natur om religiøse teksters særpræg – ikke mindst i spørgsmålet om religiøs autoritet. Særligt nyttig er her Anders Klostergaard Petersens religionsfænomenologiske skitse til en typologisering af religiøse tekster.

Samlet set er værket som det samme som dets svaghed: righoldigheden af meget forskelligt materiale. Ingen vil gå forgæves efter inspiration, og ingen vil have glæde af det hele. Skal noget fremhæves, må det blive de artikler, der fra forskellige vinkler tilbyder overblik. Sammen med Ole Davidsens organisering af stoffet og introduktion til det sikrer de værket værdi ud over den gensidige inspiration, selve tilblivelsen må have givet deltagerne.

Lars Ole Gjesing, sognepræst, cand.theol.
Søndergade 43, Årøskøbing

* * * * *

DAVID BIALE, *Blood and Belief*, University of California Press, 299 sider, \$ 39.95

Det kræver et godt hoved at få øje på et emne, der er så ekstremt centralt, at det forekommer banalt, men som rummer langt mere end det banale. Den amerikanske kulturhistoriker David Biale har omtrent specialiseret sig i den genre inden for Jewish Studies, og hele tre af hans monografier folder umiddelbart ligetil grundtemaer ud til detaljerede kulturhistoriske studier hen over flere årtusinder. Først kom den stadig lidt oversete *Power and Powerlessness in Jewish History*, som længe før det nye "social turn" inden for humaniora undersøgte jødisk politisk tradition og håndteringen af magt – fra bibelen til staten Israel. Så fulgte den uimodståelige *Eros and the Jews*, som er intet mindre end den jødiske seksualitets historie, igen fra bibel til Woody Allen. David Biales nye bog, *Blood and Belief*, bevæger sig ud over det rent jødiske felt og arbejder på kryds og tværs mellem søsterreligionerne jødedom og kristendom og belyser dermed i høj grad det ofte svære familiære forhold mellem de to ved at forfølge et enkelt gennemgående symbol: blod. David Biales arbejdsform er at forbinde et meget bredspektret arsenal af kilder og studier med hinanden for at underbygge sine teser – som et patchworktæppe, hvor et nyt mønster står frem. Ofte vælger han en usædvanlig synsvinkel på velkendte fænomener, som endnu ikke er stærkt underbygget, og derfor er hans argumenter og konklusioner typisk sårbare for nidkære angreb på de mange små partikler af forskning, som han forbinder. Hans studier fortjener i stedet at blive bedømt på det helt nye billede, som ofte tegner sig.

Det er ekstremt godt set at noget vigtigt er på spil i blodets symbolik: Blod optræder overalt i både den jødiske og kristne tankeverden, hvad enten det er som helligt blod eller urent blod, offerets blod eller sejrherrens udgydelse af det. Biales pointe er, at blodets symbolske betydning netop har udviklet sig i en stadig dialektik mellem de to religioner: Symbolet er blevet udvekslet frem og tilbage mellem jødiske og kristne miljøer og er hele tiden blevet tillagt nye lag af konnotationer, som i allerhøjste grad er svar på modpartens brug af symbolet. Og ind i det væv af symbolik kan også være spundet tråde fra andre kulturer, som de to religioner har reageret på.

Blod var i centrum i jødedommen, længe før kristendommen opstod. Især i den deuteronomistiske forestillingsverden er jordens frugtbarhed og klanens formering netop det, som skal sikres velsignelse gennem nøje overholdelse af pagten med Israels Gud: Jord og blod er helt centrale størrelser. Og endnu mere centralt er blodet i offerkulten, hvor offerdyrenes blod sprøjtes på både alter og deltagere. Til gengæld må blod aldrig spises, men skal "udgydes på jorden". David Biale byder ind med nye vinkler på dette blodtabu og foreslår, at der i det dels kan ligge en cementering af, at al slagtning skal være rituel og dermed et præsteligt privilegium, dels en polemik mod græsk religiøs praksis. Netop fordi den bibelske tankeverden på mange punkter ligger tæt på den græske – bemærk at Empedokles og ritias ser blod som sjæl og livsprincip, lige som bibelen hævder, at sjælen er i blodet – kan det have været ekstra vigtigt for den kohanittiske præstekaste at tage afstand fra dionysiske riter eller ofringer til underjordiske guder, hvor blodet udgydes på jorden, ved at ritualisere en lignende praksis inden for egne rammer.

Mens blodet især er knyttet til pagten mellem Gud og Israel i de bibelske bøger og ofte flyder som et tegn, der skal bekræfte netop pagten, dukker et nyt motiv op i den tidlige rabbiniske litteratur. Gud selv bærer blodrøde klæder, når han optræder i rollen som den, der hævner sit folks blod, ifølge Midrash Rabba til Salmernes Bog. Men også mennesket kan blive helligt ved at være dækket af blod: Martyrernes blod gør dem til et menneskeligt, helligt offer. Jødedommen og kristendommen udvikler synkront denne forestilling i de første århundreder, som gradvist toner over i en forestilling om, at martyrernes flydende blod er rensende og forløsende eller animerer Gud til at handle på sit folks vegne. En række store rabbineres martyrdød skildres indgående i antikke tekster, men motivet ligger derefter brak i jødedommen i flere århundreder, mens det udvikler sig i kristendommen. Her paralleliseres martyr-blodet for eksempel med dåbens rensende vand i legenden om den hellige Aurea, og martyrernes martrede kroppe skildres sanseligt udpenslende i al deres blodighed. Det er i David Biales optik i høj grad en reaktion på kristendommens martyrretorik, når jødiske kilder igen tager motivet op i 1100-tallet.

Fra korstogsperioden er bevaret en stor mængde bloddryppende jødiske martyrlægender, hvor fædre og mødre slagter deres små børn, som var de lam hos slagteren frem for at lade dem falde i kristne hænder, mens slægtninge og venner slagter hinanden med knive og sværd, og blodet flyder i et gigantisk, kollektivt selvmord. De litterære skildringer er ligeså udpenslede som gengivelsen af de kristne martyrer og

helgener. I hvilket omfang disse selvmord virkelig fandt sted, er svært at afgøre i dag, men der er mindst en historiske kerne af sandhed. Det spændende er imidlertid historierne selv og deres retorik. Legenderne kan læses som et kamoufleret gensvar på kristendommens påstand om, at jøderne er vantro og urene – iscenesat i en form, som egentlig er lånt fra kristendommen selv. De jødiske martyrer gør sig selv til rene ofre, idet de myrder sig selv – de er som de hellige ofre, der blev bragt i tem-plet. Deres blod er rent og endda rensende, mens de kristne angribere her bliver en trussel om besmittelse. I samtidige hebraiske tekster finder man en tanke om, at ofrenes blod stiger helt op foran Guds trone og "pletter Guds kåbe" og dermed væk-ker Gud til at vise barmhjertighed og hævne deres lidelser. Og dermed er den kristne påstand, om at det er jøderne, som er urene, blevet vendt til sin modsætning, i hvert fald i den jødiske forståelse. Frem for en lineær progression i udviklingen af blod som jødisk og kristent symbol er der tydeligt tale om, at blodets symbolske betyd-ning er bygget op lag på lag i en dialektisk zigzag-bevægelse.

Et andet eksempel på denne kulturelle dialektik er de tilbagevendende anklager op i gennem den sene middelalder om, at jøder bortførte og ombragte kristne børn for at bruge deres blod til at bage usyret brød til pesach-festen. Forskere som Gavin Langmuir har foreslået, at de middelalderlige anklager om, at jøder er blodsugere, der drikker kristent blod, kan ses som et ubevidst forsøg på så at sige at tage det teologiske tryk i kristendommen inde fra ved at vende tilsvarende anklager mod noget udefra. Det besynderlige i dogmet om, at man i nadveren drikker selve Kristi blod, bliver lidt lettere at håndtere, hvis der er nogen, som er endnu mere besynder-lige og ligefrem drikker blodet af små kristne børn. Hele forestillingen kan bedst forstås som en form for vandrehistorie, en urban legend, der afspejler en dybtlig-gende angst i samfundet for kristendommens indre mærkværdighed – med vold-somme konsekvenser for de jødiske samfunds, som måtte bøde for disse anklager. Billedet af jøden som blodsuger genopstår siden i den moderne antisemitisme, hvor man med den moderne videnskabelige racisme underbygger ideen om jødens uopret-teligt anderledes og skadelige konstitution, genetisk og psykologisk.

Denne dialektiske læsning af jødiske og kristne kilder over for hinanden er hos David Biale helt oplagt inspireret af især Ivan Marcus' tidligere studier af jødernes overtagelse af kristen symbolik i en kamoufleret og sandsynligvis ubevidst form. I monografien *Rituals of Childhood* om de ritualer, der omgav jødiske drenges skolestart i middelalderens Tyskland, fik Marcus overbevisende demonstreret, at datidens jøder for eksempel skildrede forholdet mellem den jødiske skolelærer og hans elev som en pendant til selveste jomfru Marias omsorgsfulde relation til Jesusbarnet i middelalderens ikonografi. Det er mere kontroversielt, end man måske umiddelbart skulle tro, for jødisk kultur er i forskningen ofte blevet skildret som en aflukket enklave rent ideologisk, uimodtagelig for den omgivende kulturs strømninger. Men denne form for overskrivning af "de Andres" hovedsymboler, som vidner om en høj grad af opmærksomhed på omgivelsernes tankeverden, genfinder David Biale på en lang række punkter. Snarere end at tale om at jøder eller kristne overtager fremmede ideer, taler Biale

om et symbiotisk forhold mellem kristne og jødiske forestillinger om blod og om et fælles diskursivt univers, som indrammer disse forestillinger. Analysen går helt op til moderne tid, hvor antisemitismen overtager langt ældre forestillinger om jødens blodsbundne fremmedhed, og hvor Biale påviser, at moderne jøder har reageret på antisemitismens billeder af det onde jødiske blod – ikke ved at afvise blodets betydning, men derimod ved at hævde jødernes positive blodbestemte egenart – et vigtigt element i udviklingen af moderne jødisk nationalisme i form af zionismen. Det er med andre ord i høj grad et fordækt politisk-psykologisk spil om identitet og selvhævdelse, som udspringer sig i omgang med de ladede symboler.

Blood and Belief er en storstilet øvelse i bredt orienterede tolkninger og *thick readings* af tekstkilder, ritualer og billedmaterialer, som på den ene eller den anden måde centrerer sig omkring blod, og dermed et smukt eksempel på, hvordan Jewish Studies i disse år befrugtes af teori og metode fra antropologien og andre samfundsvidenskaber.

Heidi Laura, ph.d., ekstern lektor
TORS, Københavns Universitet

* * * * *

MARIANNE SCHLEICHER, *Intertextuality in the Tales of Rabbi Nahman of Bratslav: A Close Reading of Sippurei Ma'asiyot*, Leiden: Brill, 2007, 664 sider, € 167.

Rabbi Nahman af Bratslavs eventyr har tiltrukket sig en del opmærksomhed i nyere forskning. De hører til det store bibliotek af tekster, som voksede ud af den østeuropæiske hasidisme, en jødisk folkelig, spirituel bevægelse med rødder i kabbala. Genermæssigt afviger Rabbi Nahmans fortællinger fra dette store litteraturkorpus ved netop at være eventyr og dermed tekster, der kamuflerer deres teologiske og kabbalistiske pointer under et narrativt lag. Umiddelbart beretter disse eventyr om kongesønners og prinsessers og tjeneres og tiggeres færden og trængsler i en klassiske eventyrform, som dog i høj grad sætter det enigmatiske og kun anede i forgrunden og ikke lader sin læser i tvivl om, at mere gemmer sig under overfladelaget af fortællingen. Netop fordi historierne er så indefinitte, åbner de sig for mange mulige fortolkninger.

At vælge en narrativ præsentation af den hasidiske forestillingsverden frem for en analytisk – fortælling frem for teologi – er typisk for denne åndelige bevægelse, som også har en stor hagiografisk tradition. Forkærligheden for de populære former afspejler netop orienteringen mod en folkelighed i den tidlige hasidisme, som Nahman af Bratslav hører til. Fra midten af 1800-tallet blev hasidismen gradvist mere elitær og udpræget dynastisk i sin form, og bevægelsen lever videre i dag som en del af jødedommens ultraortodokse fløj. Nahman af Bratslavs eventyr spiller stadig en væsentlig rolle for de nutidige tilhængere af hans lære, breslaver hasidim, men har også en ud-

bredelse langt udover deres kredse og dybt ind i sekulær jødisk kultur i kraft af den moderne interesse for jødisk mystik.

Marianne Schleicher har i sin ph.d.-afhandling stillet sig den opgave at placere eventyrene i deres litterære og religiøse kontekst og samtidig tilbyde en komplet analyse og kommentar til eventyrene. Afhandlingen foreligger nu som en omfangsrig bog, og selvom en fuld engelsk oversættelse af eventyrene indgår i teksten, er der først og fremmest tale om en meget fyldig løbende kommentar, ikke en kritisk udgave af teksterne, som dog også er let tilgængelige i mange udgaver på jiddish, hebraisk og engelsk. Med bogen i hånden ledes man sikkert igennem historierne, og med dens omhyggelige gennemgang af både symbolik og tidligere fortolkning af historierne, vil den utvivlsomt blive et kerneværk på området.

I den hasidiske tradition er eventyrene blevet afkodet som religiøse allegorier, mens de akademiske studier i vid udstrækning har læst dem som en litterær repræsentation af Rabbi Nahmans psykologi og hans messianske forhåbninger, og dermed har valgt en biografisk tilgang til dem. Marianne Scheicher peger selv på de performative dimensioner i teksten som en anden mulig tilgang - altså at selve dét at fortælle disse eventyr kan fungere som et redskab til at fremme forløsning i en kaotisk og betrængt verden - uden dog at forfølge ideen i dybden. På det litterære plan introducerer hun Julia Kristevas begreb om det dialogiske sprogs aktivistiske og subversive potentiale som et kontrapunkt til det rene udtryk af forfatterselvet, som har været det typiske fikspunkt for læsningen af eventyrene, for dermed at åbne for læsninger, som viser hvordan teksterne er rettet mod at påvirke modtageren og dermed omverdenen.

Fra Kristeva henter Schleicher også hendes begreb om intertekstualitet som en transposition af symbolske universer, og det er i praksis her, hun har sit vigtigste teoretiske støttepunkt. At Rabbi Nahmans eventyr til stadighed forholder sig til en lang række klassiske jødiske tekster og skriver oven på dem er uomgængeligt - med Kristeva som forbundsfælle er det Schleichers pointe at disse tekster ikke bare bruges, men transformeres i den nye sammenhæng og at Rabbi Nahman dermed sætter helt nye pointer igennem ved at genbruge gammelt materiale. Problemstillingen må siges at være relevant for ikke bare Rabbi Nahman af Bratslav, men så godt som alle jødiske religiøse tekster - ja, man kan med god ret hævde at den intertekstualitet, som her beskrives, slet ikke er specifik for Nahman af Bratslav, men derimod basal og universel i jødedommens store bibliotek. Det trækker intet fra værdien af Schleichers studie af den, men antyder derimod at der er et generelt behov for at udvikle begreber, som kan indfange grundtræk ved den religiøse jødiske litteratur - ikke mindst for bedre at kunne kontrastere den med ikke-jødiske religiøse tekster.

Jødiske studier har som akademisk felt i mange år været karakteriseret ved en høj grad af indadvendthed: Jødisk historie og kultur og religion er blevet studeret som noget, der udelukkende blev påvirket og formet af jøder og kun angik jøder. Helt symptomatisk har man for eksempel netop i den akademiske udforskning af Rabbi Nahmans eventyr fokuseret snævert på den kabbalistiske symbolik i teksterne frem for at åbne den for bredere sammenholdninger med tidens tendenser.

Det dragende og udfordrende ved teksterne er i høj grad eventyrformen, og der er god grund til at spekulere over, hvad der i 1806 fik Rabbi Nahman til at vælge at formidle sine tanker som netop eventyr. Schleicher tager kort spørgsmålet op i sin indledning, hvor hun foreslår at Rabbi Nahmans eventyr vil kunne læses på baggrund af den fremspirende europæiske romantik – en inciterende idé, som desværre ikke følges nærmere. Man kunne også forestille sig at en bogsociologisk vinkel kunne være interessant: I en tid, hvor jødiske læsere i Østeuropa generelt fik større adgang til læsestof – også til ren underholdning – på grund af den tiltagende maseproduktion af bøger, og i samme periode, hvor romantikkens interesse for eventyret slår igennem, forekommer Rabbi Nahmans valg af netop denne genre ekstra interessant. Det kunne være givende at overveje om Nahmans litterære strategi også er en respons på den generelle åbning mod ikke-traditionelle genrer i datidens jødiske befolkning, og dermed placere teksterne i en mere omfattende tværkulturel sammenhæng.

Helt uden jødiske forlæg var Rabbi Nahman selvfølgelig ikke, da han valgte eventyret som form. Går man tilbage til den rabbiniske litteratur fra de første århundreder, finder man et meget rigt udvalgt af aggadah, frie narrativer, i både Talmud og mange forskellige midrashiske værker. En af de tilbagevendende konventioner i disse historier er at skildre Gud som en konge, der står forhold til sine børn, og netop denne royale metaforik genfinder man siden også i kabbalistisk midrash – og hos Rabbi Nahman (for slet ikke at nævne det indlysende slægtskab med Jesus' lignelser). I denne sammenhæng er Rabbi Nahmans eventyr altså trygt indlejrede i traditionens fastlagte mønstre, og det er netop denne indlejring og konstante henvisning til en lang række jødiske værker, som optager Marianne Schleicher i hendes studie af eventyrene. Hun vikler trådene ud igen og viser de fine spind af referencer, som forbinder eventyrene med andre jødiske tekster og deres symbolske universer.

Hasidisk mystik er typisk blevet set som en videreudvikling af især den såkaldte lurianske kabbala, som er 1500-tallets elaborering over allerede eksisterende kabbalistiske temaer. Man kan lidt kættersk undre sig over, hvorfor netop Isak Lurias kabbala er blevet set som central og altdominerende for al senere kabbala i betragtning af at hans tanker kun er sporadisk overleverede af disciple. Marianne Schleichers tekster viser at Rabbi Nahmans tekster i vidt omfang refererer til før-lurianske tekster, både senantikke rabbiniske klassikere som Talmud og midrashiske tekster og monumentale middelalderlige værker som Zohar. Det diskursive rum er med andre ord spændt ud mellem helt forskellige epoker og viser at forestillingen om at kabbala skulle have udviklet sig lineært gennem adskilte epoker ikke er indlysende. Centrale symboler som shekhinah, Samael eller zaddik har haft en karriere op igennem både rabbinisk litteratur og siden alle kabbalistiske tekster, og alle faser i udviklingen er væsentlige for at belyse Nahmans symbolik. Bogens virkelige pointe er at kilderne på ingen måde determinerer hans tanker, men blot indgår i en helt ny tekstur. Når den syvende fortælling ("Kongen, der udkæmpede mange kampe") anslår den tanke at ikke-jøder må blive jøder på vejen mod forløsning, eller den ottende fortælling ("Rabbineren, som ingen børn havde") i symbolsk form antyder at kun gennem hasidismen kan virkelig

forløsning bringes til verden – ja, så har eventyrene markant overskredet de gamle forlæg, som de henter fra. Der er, som Schleicher gør opmærksom på, en universalistisk tendens i denne form for hasidisme, som fjerner sig markant fra jødedommens ofte indadvendte stammetænkning - og en stærk, retorisk promovring af hasidismen som den ypperste realisering af jødedommens ide. Det er selvsagt svært at navigere i Rabbi Nahmans komplekse litterære univers for læseren, men med Marianne Schleichers store guide til hjælp kan man både slippe frygten for at fare vild og give sig lov til at nyde rejsen gennem de fabulerende universer.

*Heidi Laura, ph.d., ekstern lektor
TORS, Københavns Universitet*

* * * * *

OLE HØIRIS, ed., *Antropologiske mesterværker*, Aarhus Universitetsforlag, Århus, 2007, 412 sider, kr. 398.

Endnu før nogen var begyndt at tale om historie- og demokratikanon, havde Afdeling for Antropologi og Etnografi ved Aarhus Universitet hurtigt loddet tidsånden. Antagelig inspireret af kulturministerens grandiose kulturkanonprojekt fra 2004/05 fostrede man den tanke at udarbejde en kanon over antropologiske mesterværker. Nu kan en kanon være mange ting afhængigt af, om den forstås ud fra en antik kanonopfattelse, i lyset af den kanonforståelse, der trives inden for en litteraturvidenskabelig tradition, eller på baggrund af det mere specifikke kanonbegreb, som bibelvidenskab og beslægtede discipliner anvender; men i alle tilfælde er det forsøg på at påvirke den kulturelle betydningsdannelse.

Når man i antikken opstillede kanoniske lister over de bedste lyrikere, de bedste talere eller de syv underværker, var formålet at etablere en norm for, hvordan man skulle agere i nutiden – et forsøg på at styre betydningsproduktionen i en bestemt retning. På samme måde inden for en nutidig litterær tradition. En kanondannelse er en vilkårlig selektion i et uendeligt materiale, der tildeler bestemte traditioner en kulturelt privilegeret betydning som normative for den fortsatte betydningsproduktion. Kanonisering er på denne måde et forsøg på at kontrollere små eller store kulturprocesser gennem etablering af begrænsninger på selve betydningsdannelsen. Tidspunktet for kanondannelser er derfor ikke tilfældigt. De finder oftest sted, når betydningsdannelsen af nogen opleves som gået så meget amok, at man føler behov for at indsætte dæmpere eller begrænsninger, der fastholder eller trækker i en tilsyneladende bagudvendt retning. Tilsyneladende, fordi der selvsagt ikke kan være tale om en direkte tilbagevenden til traditionen, men alene om en traditionsovertagelse på nutidens præmisser. Kanondannelser spiller derfor en væsentlig rolle i den løbende identitetsdannelse og fastholdelse af identiteten. At dele en kanon er at have en høj grad af fælles identitet, for så vidt som man enes om, at bestemte traditioner skal være kulturelt

identitetsformende (hvilket selvsagt ikke udelukker, at traditionerne tolkes vidt forskelligt af den givne gruppes enkeltaktører).

Uden at der forfalder til nostalgi sporer man også en vis krisestemning hos i alle tilfælde redaktøren og initiativtageren til den antropologiske kanondannelse, Ole Høiris. Disciplinen har if. ham været professionelt udøvet som selvstændigt defineret fag i lidt over 100 år, men er truet af centrifugale bevægelser, fordi den i løbet af de sidste 40 år har undergået en stadig udspaltning i specialområder. Der eksisterer, som det med reference til Eric Wolf siges i forordet, ikke længere en fælles diskurs, et fælles sprog eller en fælles terminologi. Det er da også tidstypisk, at flertallet af nyudklækkede kandidater bliver bindestregsantropologer: "organisations-antropologer, udviklings-antropologer, medicinske antropologer, pædagogiske antropologer eller regionale specialister med større eller mindre områder af verden som felt og forskningsmæssig indsigt i og bidrag til tværfaglige områdestudier" (7).

I sådanne opløsningstider er det forventeligt, at man som modtræk griber til kanondannelser. Uanset hvor mangfoldig faget i øvrigt måtte være, er der fortsat en liste af klassikere som forener formskærerlauget og giver dets medlemmer en vis form for fælles identitet. Bogen skal imidlertid ikke kun læses som krisefænomen, for den er naturligvis også – igen helt i tråd med antik kanonforståelse – en glimrende anledning til, at nytillkomne kan socialiseres ind i den antropologiske forskningshistorie. Kanondannelse har fra antikken været snævert knyttet til uddannelsessystemet. Flere af bogens kapitler vil helt sikkert også finde anvendelse i undervisning, ikke kun for kommende antropologer, men også for studerende i beslægtede discipliner. Det gælder ikke mindst sociologi og religionsvidenskab, som for væsentlige dele af deres forskningshistorie har fælles kanoniske værker med antropologien. Derfor kan man også for flere af de diskuterede værker drøfte, i hvor høj grad de er sociologiske, antropologiske eller religionsvidenskabelige. Det betyder ikke så meget, når blot man er opmærksom på, at der er tale om overlappende forskningstraditioner.

Nu kan man ved enhver kanondannelse diskutere grundlaget for selektionen. Det gælder også her. Det er derfor vigtigt at gøre sig klart, at der er tale om antropologiske mesterværker og ikke mestre. Det betyder, at flere væsentlige antropologer ikke er medtaget i bogen, fordi de ikke har efterladt sig et mesterværk (fx Franz Boas). Man kan imidlertid også drøfte, om de valgte mesterværker er de mest velvalgte for den pågældende antropolog. Nogle vil givetvis mene, at det havde været mere oplagt fx at lade Lévi-Strauss repræsentere ved *La Pensée sauvage* frem for *Le totémisme aujourd'hui* (dog i engelsk oversættelse og ikke som bidragets titel lover i den franske original), og Evans-Pritchard gennem *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* frem for som i bogen gennem *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. I det store og hele forekommer de valgte værker imidlertid fornuftigt udvalgt. Mere problematisk er måske fraværet af en række betydningsfulde antropologer som fx Ruth Benedict, Klyde Cluckhohn, Margaret Mead, Victor Turner og Mary Douglas. Netop deres fravær rører ved en ujævnhed i bogen. Der er ikke tale om nogen ensartet kanonliste. Det skal dog retfærdigvis siges, at redaktøren selv er

opmærksom på dette problem, der også udspringer af den redaktionelt velkendte vanskelighed med at få de lovede bidrag i hus (11).

Ole Høiris gør det i sit forord klart, at bogen spejler forskellige forståelser af, hvordan man skal opfatte et antropologisk mesterværk. Bogen drøfter klassikere i gængs betydning, dvs. som værker der har haft en virkningshistorisk stor betydning, og som fortsat øver betragtelig indflydelse på faget. Et sådant virkningshistorisk kriterium er forholdsvis let at dokumentere. Det gælder fx artiklerne om Tylor (Ole Høiris), Malinowski (Kristoffer Brix Bertelsen), Radcliffe-Brown (Ole Høiris) og Evans-Pritchard (Niels Bubandt). Til bogens store fortjenester hører, at den også medtager en række antropologiske nyklassikere som fx Clifford Geertz (Jakob Krause-Jensen), Pierre Bourdieu (Signe Agergaard), Marshall Sahlins (Ton Otto), Roger Keesing (Jens Pinholt) og Frederik Barth (Anja Stokholm).

I flere af bogens artikler er der imidlertid anlagt en mere personlig vinkling. Her har forfatteren valgt et mesterværk, fordi det har spillet en afgørende rolle for vedkommende i hans eller hendes studietid, eller fordi det har været med til at forme det specialeområde, som den pågældende aktuelt arbejder med. Det gælder fx bidragene om Marcel Mauss (Bodil Selmer), Erving Goffman (Torsten Kolind), Howard Becker (Vibeke Asmussen) og E. Valentine Daniel (Lars Kjærholm).

Den manglende afklaring af 'mesterværks'-begrebet betyder, at bogen på den ene side er med til at riste en rune over den klassiske antropologis forskningshistorie og på den anden side bidrager til at styrke de centrifugale kræfter, der i dag truer disciplinen med opløsning. Havde han man holdt sig til det virkningshistoriske kriterium, er jeg ikke sikker på, at de i øvrigt læseværdige bidrag om Howard Becker, Arthur Kleinman (Mette Bech Risør og Lisbeth Ørtenblad), Eric Wolf (Niels Bubandt) og E. Valentine Daniel skulle have været medtaget. Personligt havde jeg foretrukket en mere stringent redaktionel linje, hvor bidragerne havde forpligtet sig på en fælles forståelse af begrebet antropologisk mesterværk, ligesom artiklernes omfang godt kunne have været mere afstemt i forhold til hinanden. Hvorfor Benedict Anderson's *Imagined Communities* (Kristoffer Brix Bertelsen) skal fylde 25 sider, mens Lévi-Strauss' totemismebog (Lars Kjærholm) kun tilmåles 12 siders brødtekst, virker ejendommeligt. Det samme gælder forholdet mellem fx Malinowski (13 siders brødtekst) og Becker (24 siders brødtekst). Der optræder også i flere af bogens mere fyldige bidrag en række gentagelser (særligt Becker og Anderson-artiklerne), som med lidt større redaktionel indsats burde have været luget ud.

I modsætning til klassiske forskningshistoriske standardværker i antropologi og religionsvidenskab kan man ikke gå direkte til *Antropologiske mesterværker* for at studere fagets forskningshistorie. Dertil er det valgte fokus på mesterværker og ikke mestre lidt for ensidigt, ligesom det overfor pointerede fravær af en række vigtige antropologer er for iøjnefaldende. Man kan til gengæld danne sig et levende indtryk af, hvilke værker og traditioner, fagets udøvere ved Afdeling for Antropologi og Etnografi ved Aarhus Universitet i dag mener, skal præge kommende antropologer. Flere af bogens artikler er glimrende supplement til læsning af de diskuteret værker, fordi de dels

på meget pædagogisk vis får fremhævet det centrale i værkerne, dels sætter dem ind i en forskningshistorisk sammenhæng og endelig peger på den efterfølgende, også kritiske, reception af de pågældende tekster. Samtidig vidner bogens forskellige diskussioner på frugtbar vis om de modsætninger, disciplinen traditionelt har været og fortsat præges af. I hvor høj grad skal den være en samfunds- og humanvidenskab, og i hvilken udstrækning en naturvidenskab? Hvor megen vægt skal der lægges på alment love for menneskelig adfærd over for ønsket om at fokusere på den enkelte kulturelle kontekst med dens sociale og historiske egenart? I hvilket omfang har en kulturs forskellige aktører overhovedet noget til fælles, og i hvilken udstrækning handler de efter fælles mønstre? Der er spørgsmål nok at tage fat på og lade sig inspirere af. Man kan derfor håbe, at en række af bogens artikler vil få en vigtig rolle i forbindelse med fremtidig undervisning i antropologi og religionsvidenskab ved danske universiteter, men den bør bestemt ikke begrænses til denne læserkreds. Jeg har selv haft stor glæde af at læse mange af artiklerne og se de religionsvidenskabelige klassikere, vi sædvanligvis drøfter i en religionsvidenskabelig kontekst, diskuteret af kolleger ud fra et antropologisk perspektiv. Det er ikke nødvendigvis de samme ting, vi vægter; men netop derfor er bogen også interessant læsning for religionsvidenskabsforskere.

*Anders Klostergaard Petersen, lektor, cand.theol.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

* * * * *

MADS PETER KARLSEN, *Pastoralmagt – om velfærdssamfundets kristne arv*, Forlaget Anis, København, 2008, 168 sider, kr. 189.

Denne bog lover langt mere, end dens indhold indfrier. Den vil, hvis man skal tillægge titlen betydning, identificere velfærdssamfundets kristne arv. Den vil, fortæller indledningen, belyse kristendommens aktualitet i en sekulær samtid og bearbejde sekulariseringsbegrebets grænser. Den vil, siger bagsideteksten, vise, at vi ikke finder kristendommen i dens aktualitet på religionens perifere plads, men i hjertet af det sekulære samfund. Samme pointe genfindes i epilogen (p. 149). Og det er jo ikke så helt lidt.

Hvad er det så for en kristendom, og hvad er det for en kristen arv, der belyses? Er det kristendommens "asketiske" ideal i Nietzsches forstand? Er det pastoralmagten i Foucaults forstand? Svaret er vel nærmest det sidste, idet bogens ærinde hurtigt omformuleres fra titlens, indledningens og bagsidetekstens spændende problemer til i stedet at dreje sig om en undersøgelse af den pastorale ledelses udspredding (sic!) og omformulering i en dansk kontekst (p. 30), en undersøgelse af hvordan elementer fra en pastoral ledelsespraksis er blevet redistribueret (hvad det så skal betyde?) og genimplementeret i nye sammenhænge uden for de kirkelige institutioner, hvor den blev dannet (p. 50) en belysning af den pastorale ledelses slægtskabslinje i den moderne velfærdsstats formationshistorie.

Den pastorale ledelse er en social teknologi, et ledelsesredskab og en praksis, som lader lederen lede andre i deres ledelse af sig selv – med et ansvar for flokken baseret på detaljeret viden om det enkelte flokmedlem, der for sit vedkommende bærer en forpligtelse til at videregive (bekende) viden om sig selv til flokkens fører, at give afkald på (at "afdø" fra) sig selv. Er det, at man kan genfinde elementer af denne ledelsesform i et moderne samfund, dette samfunds kristne arv? Er det kristendommen i dens aktualitet?

Genfindes den så – den pastorale ledelse – i det sekulære samfunds hjerte, i kernen af velfærdssamfundet og dets forløbere? Det er det næste spørgsmål. Det belyser bogen ved tre selvvalgte nedslag, der just er valgt, fordi de skal passe med den styrende Foucault'ske ide om magtens udøvelse i det små gennem et hav af "individualitetens ortopæder", men så er det min salighed svært at fastholde den pointe, at pastoralmagten befinder sig i hjertet af det sekulære samfund – velfærdssamfundet. Thi de tre eksempler (nedslag) turde dog vist betegnes som marginale fænomener, når talen er om den moderne velfærdsstats formationshistorie.

Det første nedslag ligger i slutningen af det 18. og begyndelsen af det 19. århundrede. Det handler om, hvordan vægtlægningen i præstens gerning forskydes fra omsorgen for frelsen i det hinsides til omsorgen for kroppen i det dennesidige, om "præstelægen" som aktør i reguleringen af befolkningens sundhed. Det knyttes i bogen korrekt sammen med "statens styrke", "almenvellet" og "borgernes lyksalighed" i en ramme af den til merkantilismen knyttede befolkningspolitiske diskurs. Godt nok, men malplaceret som kerne i det, der i perioden kan identificeres som led i velfærdssamfundets formationshistorie, dvs. de store fattigforordninger af 1799, 1802 og 1803.

Det andet nedslag finder vi i 1860'erne, hvor den pastorale ledelse "genindskrives" i form af "den filantropiske undersøger" som forløber for "socialarbejderen" og i form af en ændret vægtlægning på husmoderrollen. Vist så, men er vi dermed placeret i hjertet af den samfundsdebat, som i 1890'erne førte til etablering af socialhjælpsstaten? Bogen diskuterer den begyndende drøftelse af det, man få år senere kaldte "arbejderspørgsmålet" eller "det sociale spørgsmål". Var det, spørger forfatteren, kristendommen, det private filantropiske arbejde eller socialismen, der var løsningen. Det blev ingen af dem, og det er det afgørende i velfærdsstatens formationshistorie. Hjertet eller kernen var tankerne i "den socialreformatoriske retning" i diskussion med "den tvingende retning", det begyndende opgør med enhedsforsørgelsen, debatterne i fattigkommissionen af 1869, erfaringerne med De fattiges Kasse fra 1856 og afvisningen af tanken om et "frit fattigvæsen". Nok spillede filantropien en ikke ubetydelig rolle, men kerne eller hjerte var den ikke og blev den ikke. Den i bogen omtalte pastor V. Munck er – Gud bevares – central som skikkelse i det filantropiske arbejde på Christianshavn, men hans betydning i velfærdssamfundets formationshistorie ligger nu nok så meget i hans rolle som aktør i den sygekassebevægelse, der ved anerkendelsesordningen fra 1892 blev det første "forsikringsben" i den danske socialsikringsstat. "Jeg har", skriver forfatteren som afslutning på kapitlet om filantropien, " – på et ganske lille område – forsøgt ...". Så sandt, så sandt. Lige så lille som det første nedslag.

Og så springer vi glade og fro fra den merkantilistiske ordensstat, over den liberale stat til velfærdsstaten. Hvad der ligger imellem – socialhjælpsstaten, socialsikringsstaten – optager os ikke, vi går direkte løs på den velfærdsstat, hvis "begyndelse" ligger i kølvandet på besættelsestiden og måske mere præcis kan tidsfæstes til folkepensionens indførelse. Her begynder en periode, hvor der virkelig kommer boller på suppen. Tanken om "social engineering", der allerede lå i svøb i 30ernes socialsikringsstat, brænder igennem med fuld styrke og ytrer sig en omfattende ekspansion af det statslige bekymringsområde ledsaget af en stærk vækst i udbud af de serviceydelser, hvor man kunne forvente at finde elementer af pastoral ledelse. Det kunne således – i forlængelse af det andet nedslag – have været spændende at kaste et blik på den husmoderafløsning, der gradvis gled over i den så meget i publikken omtalte hjemmehjælpsordning, men – mirabile dictu – forfatteren kaster sig over fedmebehandling. Hvis vi hermed er i hjertet af det moderne, sekulære samfund, må jeg tilstå, at mine anatomiske kundskaber lader noget tilbage at ønske.

Fedmeindsatsen er for så vidt et udmærket eksempel til illustration af en eller flere Foucault'ske pointer – og det er der jo ikke nødvendigvis noget ondt i, men at det skulle være egnet som illustrativ analyse af det "moderne velfærdssamfunds styring", vil jeg sætte et stort spørgsmålstegn ved. Der var andre og mere tungtvejende områder, man med fordel kunne have kastet sig over.

Tre tilfældige nedslag. Tre marginalfænomener. Kristendom og kristen arv identificeret med pastoralmagten. Det kan da vist ikke være evidens for påstanden om, at kristendommen i dens aktualitet ikke findes på religionens perifere plads, men i hjertet af det sekulære samfund. Bogen vil også – ambitionerne har ikke været små – levere modfortællingen til sekulariseringshistorien. Kan man det med tre marginale fortællinger? Og så vil den oven i hatten foretage en "videnspolitisk intervention" rettet mod den "den teologiske og religionsvidenskabelige vidensdisciplin". Den vil derfor anfægte sekulariseringsfortællingen og rokke ved selvforståelsen in casu i bemeldte "teologiske og religionsvidenskabelige vidensdisciplin". Skulle det dog ske, vil jeg – som stående uden for formskærerlauget – ikke se det som en bogens fortjeneste, men snarere som et problem for vidensdisciplinen.

Bogen er skrevet af en ph.d. studerende og er en "redigeret og stedvis omskrevet udgave" af en teologisk kandidatafhandling. Derfor kunne somme mene, at anmeldelsen skyder spurve med kanoner, når den i virkeligheden siger, at forfatteren ved for lidt og vil for meget med sin bog.

Det siger jeg pænt undskyld for – til Mads Peter Karlsen; men den er nu en gang endnu et eksempel på, at universitetsspecialer ikke bør udgives, med mindre vejlederne på opgaven vil engagere sig i sagen, hvis de da ellers er kapable dertil – eller forlaget investere i en forlagsredaktør, som kan sikre en overensstemmelse mellem det, bogen siges at ville, og det, bogen faktisk gør. Hvis denne redaktør så også ville redigere, så alle de unødvendige falbelader, som alene tjener det akademiske, når det er værst, blev

fjernet, ja, så havde man de facto en redigeret bog. Ej heller gjorde det noget, om denne herlige redactor kastede et blik på det sproglige, herunder kommateringen!

Redaktionen har bedt om en anmeldelse skrevet af en af de påtænkte læsere. I indledningen står nemlig at læse, at "Læsere som interesserer sig for velfærdssamfundets tilblivelseshistorie, og kristendommens særlige rolle heri, vil måske kunne blive lidt klogere på eller se denne historie i et nyt lys efter endt læsning". Jeg beklager, at det for mit vedkommende ikke er tilfældet.

*Jørn Henrik Petersen, professor dr.phil. & lic.oecon.
Center for Velfærdsstatsforskning, Syddansk Universitet*

* * * * *

JOEL HAVIV (red.), *Medarbejder eller modarbejder – religion i moderne arbejdsliv*, Forlaget Klim, 2007, 314 sider, kr. 299.

Religion og arbejdsliv er inden for de seneste år blevet dagsordensættende: Religion italesættes igen som en vigtig aktør i det senmoderne menneskes liv, mens arbejde optager stadig flere som individuelt selvudviklingsprojekt.

I den tværfaglige antologi "Medarbejder eller modarbejder" sætter 15 forfattere fokus på religion og arbejdsliv ud fra den antagelse, at de to i det moderne forbruger-samfund har indgået en alliance. De forsøger at vise, hvordan nutidens arbejdsliv trækker på, eller ligefrem er, religion. Grundantagelsen er, at kirken i "den kosmiske kapitalismes tidsalder" er blevet afløst af arbejdspladsen: Selvets religion dyrkes på arbejdet, metafysisk personlighedsudvikling bruges som medarbejdermotivering og arbejdslegitimering, og begreber som "selv-ledelse" udtrykker en ny, religiøst funderet arbejdsetik.

Kammertonen i bogen er klart kulturpessimistisk. Efter at have skitseret sammenhængen mellem religion og arbejdsliv forholder de fleste bidragydere sig kritisk til "anvendelsen" af religion i arbejdslivet. Det generelle fokus er netop den instrumentelle brug af religion som styringsredskab ud fra en skjult dagsorden: Bundlinje og vækst. Kirsten Marie Bovbjerg peger på, at den moderne psyko-religiøse arbejdsetik kan medvirke til at stresser medarbejdere. Michael Hviid Jacobsen stiller spørgsmål ved det arbejdsomme og derfor også forjagede senmoderne menneskes mulighed for at udfordre det system, det arbejder i. Lidt i samme boldgade er Olav Hammer, der i sin artikel ikke direkte adresserer arbejdslivet – men beskriver, hvordan den populærpsykologiske fortælling om det selvudviklende og ressourcestærke menneske, som i dag bl.a. kendes fra managementkurser, blot er en moderne udgave af det gamle "magiske jeg". Karen Lisa Salamon problematiserer, at åndelighed ikke er et mål i sig selv – men et middel til vækst – og at fællesskabet indenfor den nyliberale åndelighed nemt bliver reduceret til summen af enkeltbevidstheder. På linje med hende er Jacob Dahl Rendtorf, der ser den nye arbejdsmoral som et nyt sofistikeret jernbur, ligesom han problemati-

serer tendensen til, at den enkelte kun arbejder for sin egen (udviklings) skyld: Den nye ansvarlige individualisme er uansvarlig, fordi den enkelte definerer ansvar som noget, han har for sig selv – ikke de andre. Ole Fogh Kirkeby reflekterer over en anden problematisk dimension ved det moderne arbejdsliv: Tidsopfattelsen. Ifølge Kirkeby er denne tidsopfattelse præget af trangen til at fremtvinge bestemte ting – fx udvikling. Men ikke alt kan tvinges frem strategisk: Ægte (religiøs) forvandling sker i pausen – i den ikke-styrede tid.

Den bekymrede tilgang til religion i arbejdslivet bliver dog – ret forfriskende – sat til tælling af Søren Keldorff og Jan Brøndsløv Olsen i deres fælles artikel. De ønsker at balancere den kompetencepessimistiske holdning, der gennemsyrrer tidens academia, med dens modpol kompetenceoptimismen. De forsvarer menneskets (religiøse) søgen efter kerne og essens, som den kommer til udtryk indenfor "nyreligiøsitet" og humanistisk psykologi, og de går til udtalt angreb på socialkonstruktivismen som det nye bjergets paradigme, der hævder at et essentialistisk videnskabssyn er forvrøvet. Deres indlæg er veloplagt – ikke mindst fordi de dermed både direkte og indirekte adresserer flere af de øvrige bidragsydere stærkt skeptiske tilgang til essens-psykologi og religiøsitet som legale fænomener i det senmoderne arbejdsliv.

Det er ikke nyt hverken at drage sammenligninger mellem arbejde og religion eller at se arbejdet som forlængelse af religion. Men det er nyt, at så mange forskere fra forskellige fagdiscipliner kaster sig over emnet ud fra analyser af et arbejdsliv, der tilsyneladende i stigende grad benytter sig af både udtalt og ikke-udtalte religiøse fortællinger og praksisser. I den forstand er bogen både tiltrængt og fremragende: Det er oplagt at sætte fokus på arbejdslivet som/og religion i dag – og artiklernes forskellige perspektiver bidrager til at give læseren en bred og mangefacetteret introduktion til emnet. Det er bogens store fortjeneste, at man efter endt læsning føler sig ført godt rundt om emnet "arbejdsliv og religion" i kraft af både de enkelte artiklers indsigter – og af det faktum, at artiklerne får lov at møde hinanden under samme overskrift.

Ud fra en religionsvidenskabelig synsvinkel vil det dog være oplagt at spørge videre ind til, hvad emnet for bogens kredsen egentlig er. Bogens bud på religion i arbejdslivet er mange: Lige fra "arbejdet er det senmodernes religion" over "arbejdet involverer religiøs praksis og trækker på religiøse fortællinger" til "arbejdet legitimeres metafysisk".

Men hvordan forstås begrebet religion i bogen? Interessen er ikke den institutioneliserede religion – kristendom eller islam. Fokus er i stedet "religion" i sin mest overordnede forstand, og redaktøren Joel Haviv foreslår følgende religionsdefinition: "Enhver reference til transempiriske magter, som styrer en idealfortolkning og har en praksis med afgørende indflydelse på menneskers liv og verden". Derved kan det nyliberale menneskesyn ifølge flere af bogens forfattere ses som en form for religion: Hele den fremherskende selvudviklingsideologi, som sætter fokus på den enkeltes endnu uudfoldende potentialer, udtrykker en grundlæggende religiøs væksttankegang. Gud er dybest set bare blevet erstattet af selvet, energier og potentialer. I grunden er

der derfor intet nyt under solen; det er den samme klassiske struktur, der går igen, om end nu overført fra kirken til arbejdspladsen.

Ud fra denne meget overordnede forståelse af begrebet religion, åbner bogen fint spændingsfeltet mellem religion og arbejdsliv. Det er en generel antagelse for forfatterne, at det faktisk er et udtryk for religion - om end in cognito - når virksomheder betjener sig af vækstfortællinger om metafysiske selv'er, når de opdrager medarbejdere til at se arbejdet som et kald osv. Derved bliver religion af flere af forfatterne ofte brugt som en forklaring - uden selv at være særligt forklaret.

At bruge religion som forklaring er der ikke noget forkert i - og det er da heller ikke bogens ærinde at forklare, hvad religion er (hvis religion er noget). Imidlertid er religion som kategori ikke en neutral kategori, og man kan spørge sig selv, hvorfor forfatterne vælger at definere religion og religiøs praksis så bredt, at snart sagt alt kan kaldes religion. I en tid, hvor der tales meget om, at religion skal ud af det offentlige rum, må man være særligt opmærksom på, at kategoriseringer ikke er neutrale: Alene det at kalde noget i arbejdslivet religiøst kan i dag i mange sammenhænge være meget negativt ladet: Man råber vagt i gevær! Bogens stærkt kulturkritiske tilgang til religionens indtog i arbejdslivet indgår derfor nemt i en bestemt fortælling, nemlig den, at religion "bør blive hos sig selv" - og at den brugt på ikke-religiøse områder ofte bliver instrumentaliseret og ender i manipulation og magtmisbrug. Når forfatterne ud fra meget brede religionsbegreber (eller henvisninger til New Age og "den nye åndelighed" o.s.v.) taler om religion i arbejdslivet, skinner to antagelser tydeligt igennem: Den første er, at religion overskrider sine egne beføjelser, når den bevæger sig ind i et nyt rum. Den anden er, at religion i sig selv er en form for disciplinering - og at man ved at kalde HR-teknologier og managementkurser for religion har gennemskuet, at de i virkeligheden er religion in disguise.

Disse antagelser kan være ganske rimelige - men de ER antagelser. Og ligesom religion altid kan "bruges" (og misbruges) i bestemte ærinder, kan religionsbegrebet det bestemt også. Har man det in mente, når man læser "Medarbejder eller modarbejder", er bogen særdeles anbefalelsesværdig læsning.

*Iben Egekvist Krogsdal, Ph.d.-studerende
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

* * * * *

DIANA RIGTRUP, *Wittgenstein - mellem tro og tvivl*, Forlaget Anis, København 2007, 164 sider, kr. 189.

Det er glædeligt, at der til stadighed udkommer bøger om Ludwig Wittgensteins forhold til det religiøse. Det er glædeligt for forståelsen og interessen for Wittgenstein selv, men også for forståelsen det religiøse i det hele taget. Cand.theol. Diana Rigtrups korte bog er i begge henseender et fremragende bidrag. Wittgenstein - mellem tro og

tvivl er Rigtrups første og hidtil eneste udgivelse. Den er blevet til på baggrund af en guldmedaljeafhandling ved Københavns Universitet.

Der har været sagt og skrevet meget om Wittgensteins forhold til det religiøse, og mon ikke alle, der har stiftet bekendtskab med hans filosofi, vil kunne nikke genkendende til, at det er svært ikke at fornemme et stærkt personlige engagement bag. Med Rigtrups udgivelse får vi nu lejlighed til at følge det på tæt hold. Rigtrup tager udgangspunkt i Wittgensteins dagbogsoptegnelser fra 1930-32 og 1936-1937 (Denkbewegungen), der blev udgivet for godt 10 år siden, og hun er, så vidt jeg ved, en af de første herhjemme til at kaste sig over disse optegnelser. Alene af den grund er det interessant læsning. Der er tale om delvist kodede optegnelser, der vidner om Wittgensteins særlige forhold til det religiøse som et forhold, der, ifølge Rigtrup, balancerer på kanten mellem tro og tvivl. Andetsteds formulerer Wittgenstein sit paradoks således: "Jeg er ikke et religiøst menneske, men jeg kan ikke lade være med at se ethvert problem fra en religiøs synsvinkel" (Rigtrup 2007, 32). Det er belysningen af dette forhold samt dets indflydelse på Wittgensteins filosofi og religionsfilosofien og teologien i det hele taget, der er Rigtrups hovedærinde.

Hendes grundlæggende tese er, at Wittgensteins filosofi sine steder har et umiskendeligt religiøst præg, men at man dog vil skuffes i sin søgen efter en decideret religionsfilosofi i de filosofiske værker. Man er bedre hjulpet, hvis man tyer til Wittgensteins dagbogsoptegnelser, og det er altså her Denkbewegungen kommer ind i billedet (38). At dette er en rigtig vurdering for så vidt angår religionsfilosofien, kan der ikke herske tvivl om, men om Wittgensteins forhold til det religiøse ikke både former og udtrykkes i hans filosofi, i højere grad end Rigtrup giver udtryk for, er en anden sag. Hun sætter dog efter sin tese så fornemt, at man gerne slår følge uden indvendinger. Bogen lægger ud med en fyldig introduktion til Wittgenstein som menneske og filosof for dernæst at præsentere et udvalg af den religionsfilosofiske reception af Wittgensteins filosofi. Rigtrup redegør for de stærkt divergerende tolkninger og peger på både mangler, usikkerheder og ikke mindst overfortolkninger ved disse for derved at fremhæve nødvendigheden af at tage dagbogsoptegnelserne i Denkbewegungen med i betragtning. Rigtrup gennemgår disse optegnelser grundigt og fremhæver de religiøse problemstillinger. Det, vi kan finde her, er en person, der befinder sig et sted mellem tro og tvivl. Selvom Wittgenstein lægger sig op ad kristendommen (42f), kan hans kvaler ikke stilnes af en tro på en kristen frelse, og han er som sådan uafhængig af religiøse traditioner. Rigtrup beskriver godt og levende, hvordan Wittgenstein i Denkbewegungen både drages af det religiøse (det kristne) sprog som en udtryksform med især bønnen i fokus, men også hvordan han må slippe det igen for at falde tilbage i en etisk stillingtagen (47; 49), hvor det navnlig er efterlevelsen af det religiøse sprog (45f), der fremstår som hovedtemaet. Wittgenstein drages mod de kristne skrifter, men må tilsyneladende afvise deres religiøse indhold. Rigtrup nøjes ikke med at konstatere dette paradoks, men forfølger spørgelystent den religiøse motivation i Wittgensteins optegnelser. Selvom hun forsøger at fingere et egentlig møde mellem Wittgenstein og Gud

gennem en sammensmeltning af samvittigheden og Gud (54), bliver den stående konklusion, at:

det, der gør diskussionen af Wittgensteins forhold til religionen interessant, [er] ikke om man kan klæbe et mærkat på, hvor der står, at han er religiøs eller ej, men det er selve forholdet, som søgende, spørgende, undersøgende og reflekterende der giver mulighed for en dybere undersøgelse af religionens og troens væsen. (56)

Denne kerne i Rigtrups tolkning knyttes an til Wittgensteins begreber om sprogspil og livsform. (79ff), og derved lægges der op til en eksistentielistisk tolkning af Wittgensteins religiøsitet, der fokuserer på Wittgensteins krav om, at en overbevisning (religiøs eller ej) kun er seriøs, hvis den har konsekvens for livsformen. Spørgsmålet om Wittgensteins religiøsitet spilles ud mod forskellige filosofiske og psykologiske tolkninger for at ende i en sammenligning med Søren Kierkegaards filosofi. Her bemærker Rigtrup ikke blot lighedspunkter mellem Wittgensteins og Kierkegaards filosofi som eksempelvis sprogets grænser (Wittgenstein) over for den indirekte meddelelse (Kierkegaard), men hun graver også dybereliggende forskelle frem. Eksempelvis fremlæser Rigtrup forsigtigt en forskel i, at Kierkegaard ser det religiøse som et paradoks (det evige over for det endelige), mens Wittgenstein ser sig selv som et paradoks (behovet for frelse uden at kunne modtage den). Denne forskel er interessant, for den i sidste ende er med til at fremhæve et fælles anliggende for Wittgenstein og Kierkegaard, nemlig at anholde individet på forholdet til det paradoksale inden for et eksistentielt perspektiv. Med afsæt i denne tolkning af forholdet mellem Wittgenstein og Kierkegaard forsøger Rigtrup nu at opridse rammerne for det, hun kalder en 'Wittgenstein-teologi': "Hvis man kan tale om en Wittgenstein-teologi [...] er det en teologi der lægger hele vægten på mennesket" (52). Denne må basere sig på et individuelt aspekt i modsætning til et socialt aspekt, der især er repræsenteret ved Fergus Kerrs behavioristiske tolkning. Rigtrup forsømmer ikke at tage den bagvedliggende konflikt op, nemlig den imellem Wittgensteins *Filosofiske Undersøgelser's* vægt på det sociale og *Denkbewegungens* vægt på det individuelle. Det konkluderes ikke, om der må sættes skel mellem Wittgensteins filosofiske værker og hans dagbogsoptegnelser, og det virker som et klogt valg. Det tillader, at fokuset på Wittgensteins undersøgende og reflekterende tilgang til det religiøse ikke forstyrres, hvilket er bogens hovedærinde (137f).

Diana Rigtrup har skrevet en god og interessant bog, og man fornemmer tydeligt, at der ligger et seriøst og grundigt arbejde bag. Omarbejdningen fra prisopgave til bog er således lykkedes fuldt ud, på nær nogle få steder, hvor formodentlig skarpe klip gør teksten lidt ujævn. Det skæmmer dog ikke det overordnede billede. Rigtrup præsenterer stilmæssigt sin tekst som pendant til Wittgensteins egen spørgende stil, og hun formår en imponerende balancegang mellem solidt analysearbejde på den ene side og dristige tolkninger og modige vinkler på den anden. Aldrig tolker hun så tungt, at de finere nuancer trædes ned, og aldrig så flyvsk, at teksten flagrer fra hinanden. Vi kommer på den måde vidt omkring i både Wittgensteins forfatterskab og i litteraturen om

de religiøse temaer i hans filosofi og tankegang. Bogen henvender sig således både til den almindeligt interesserede i Wittgensteins religiøse overvejelser og til fagligt interesserede, der ønsker en indføring eller et overblik over forholdet mellem Wittgenstein og det religiøse og tolkninger heraf. Rigtrup foregiver ikke at have sagt det sidste ord om Wittgenstein og det religiøse, og både for vores, for Wittgensteinforskningens og for forståelsen af det religiøse i det hele taget, må vi håbe snart at høre fra hendes kant igen.

*Cand. mag. Lars Madsen
St. St. Blichers Gade 31, 2.
8000 Århus C*

* * * * *

RICHARD CLARK, *The multiple origins of religion*, Bern: Peter Lang AG 2006.

Det i religionsvidenskabelig sammenhæng ubeskrevne blad Richard Clark har gjort det: skrevet en religionshistorie af den slags, som man ikke troede skulle findes igen. Med klare forbilleder i de klassiske religionsteorier påtager Clark sig at forklare og beskrive religions oprindelse og udvikling fra ældre palæolitikum over de eleusinske mysterier til moderne stammereligioner. Clark, der ifølge bogens bagflap har en fortid i computerindustrien og en nutid som skoleinspektør i Kenya, er uddannet i filosofi, it-videnskab og religionshistorie. At dømme ud fra litteraturlisten og en google-søgning er denne bog Clarks foreløbigt eneste udgivelse. Der er tale om en imponerende tværfaglig sammentænkning af ældre religionsteorier (Tylor, Lang, Marrett, Radin og Otto) med nyere indsigter opnået på felter som neurovidenskab, psykologi, antropologi, antikhistorie og til dels arkæologi. Bogen er desuden et yderst velkomment og innovativt bidrag til diskussionen om religions oprindelse og udvikling – et i mange år næsten tabuiseret emne, som kognitionsvidenskaben de senere år kun delvist har fået greb om.

Clark indleder med at kritisere religionsvidenskaben for, at den ikke vil tale om oprindelse men insisterer på, at "religion altid har fandtes", at "myten er evig", og at der er en tidløshed over religion. Clark gør op med denne type tænkning, som ser religioner, herunder "arkaiske" stammereligioner som fænomener, der bør studeres som kohærente, selvberørende helheder, snarere end stadier i en udviklingsproces, der løber over århundreder og årtusinder. Hans udgangspunkt er det i og for sig banale, at mens primater ikke har religion, så har mennesker haft det så længe nogen kan huske. Spørgsmålet er, på hvilket tidspunkt i evolutionshistorien religion er opstået. I den forbindelse fremsættes den tese, at religions begyndelse umuligt kan have set ud sådan som vi kender og definerer religion i dag. Centralt for Clark er, at religion ikke er én enhed, men består af flere elementer, hvis oprindelse er individuel. At religion består af flere komponenter henter Clark inspiration til fra blandt andet Pascal Boyer,

men Clark går videre end Boyer og sætter opkomsten af de forskellige komponenter ind i en diakron ramme.

Helt grundlæggende opstod religion i Clarks optik ud fra tre elementer, nemlig (a) animatisme, (b) animisme, og (c) troen på en anden verden. Animatisme defineres som opfattelsen af naturlige fænomener som levende (i overensstemmelse med Guthries teori om religion som antropomorfisme), mens animismens rødder skal findes i animatismen plus den følelse af fremmedhed og uforståenhed, som man oplever i forbindelse med nogens død. Troen på en anden verden foreslås at have sin oprindelse i animismen kombineret med ud-af-kroppen-oplevelser som drømme, hallucinogene trips og nærdødsoplevelser. Med disse tre grundelementer er det også sagt, at fundamentet for religion ikke bare er kulturelt men også delvist biologisk, og ikke begrænset til mennesker af vores type, men også vore forfædre. Således findes rudimentære former for animatisme også hos dyr, bl.a. chimpanser, og dateres af Clark som den ældste og biologiske komponent af religion helt tilbage til australopithecinerne 3-4 millioner år tilbage. Animisme, derimod, forudsætter ifølge Clark tænkning og sprog og skønnes derfor yngre. På baggrund af en argumentation, der blandt andet baserer sig på etnografiske analogier anslår Clark, at animisme først findes med homo sapiens, nærmere betegnet fra mellempalæolitikum eller tidlig yngre palæolitikum (224). Efter "opfindelsen" af animismen" viste denne sig at være stærkere end animatismen og "opslugte" denne.

Troen på en anden verden, derimod, er langt mere kompleks og dateres til så sent som overgangen mellem forhistorie og antikken. Her går Clark ind på egyptisk, vedisk og zarathustrisk såvel som græsk religion og foreslår, at individer med særstatus i disse sammenhænge, under indflydelse af hallucinogene stoffer (valmue i Egypten, soma i Indien, haoma i Iran og byg i de eleusinske mysterier), har udviklet teorierne om "den anden verden".

Clarks udgangspunkt er, som nævnt, ældre religionsteorier som Tylors, Langs, Marretts, Ottos og Radins, som han, på baggrund af nyere neurobiologisk forskning som bl.a. Persinger, Deacon og D'Aquili & Newberg, finder det er muligt igen at tage op. Nyere indsigter antages med andre ord at kunne bringe de gamle religionsteorier tilbage på banen. Men de gamle teorier diskuteres også med hinanden – f.eks. Tylor med Durkheim. I denne diskussion favoriserer Clark Tylor og tilsidesætter det kollektive og moralske aspekt af religion til fordel for det individuelle og oplevelsesorienterede.

Om end denne anmelder på rigtig mange punkter tilslutter sig Clarks argumenter, er der et væsentligt element i religions opståen og udvikling, som bogen ikke har med, og det er den materielle kultur og dennes betydning. For Clark er religion et fænomen, der, uden at der ligger en nødvendighed bag, trods alt næsten er opstået "af sig selv" og kan leve i og af sprog alene. Dette overser den grad, hvormed religion ikke udelukkende foregår i tanken og sproget, men lever symbiotisk med materiel kultur: arkitektur, ikonografi og udstyr. I det omfang religion ikke bare er baseret på individuel erfaring og oplevelse, men er del af en etableret autoritetsstruktur, hvor nogle har større

adgang til "det sande" end andre, er både sted, udsmykning og paraferalia essentielle. Især arkæologer (Ian Hodder, Christopher Tilley) og antropologer (Peter Wilson, Daniel Miller) har de senere år påpeget, hvordan materiel kultur ikke bare akkompagnerer tekst og sprog, men også decideret skaber mulighed for, at tanker kan tænkes og begreber kan opstå. Eftersom produktionen af materiel kultur først for alvor tog fart med bofastheden og hierarkiseringen af samfundet i neolitikum, sætter denne periode samtidig en dato post quem for muligheden af så centrale begreber for religion som autoritet, herredømme og til en vis grad moral.

En del plads bruger Clark på at argumentere for, at religion ikke har med "det sande" at gøre, men er opstået i menneskers fantasi. Det er vigtigt for ham at insistere på, at "the alleged metaphysical objects do not exist at all" (35). Det kan umiddelbart synes overraskende, og til tider let irriterende, at der bruges så meget plads på denne diskussion, men Clarks interesse i sandhedsspørgsmålet er også forfriskende og relevant for en religionsvidenskab, der ellers i deskriptionens tjeneste som regel elegant fortier enhver stillingtagen. Bogen afsluttes med 6 appendixer, der uddyber emner som hjer-
nen, drømmeteorien, evolutionshistorien, samt en diskussion med LaBarre. Manuskriptet til bogen blev udarbejdet i tiden som skoleinspektør og indgivet som ph.d.-afhandling til universitetet i Edinburgh. Det er både en usædvanlig forsker og en bemærkelsesværdig samt yderst anbefalelsesværdig bog, vi har at gøre med her.

*Lisbeth Bredholt Christensen, post doc, ph.d.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*