
Anmeldelser

ANDERS-CHRISTIAN JACOBSEN (red.), *The Discursive Fight over Religious Texts in Antiquity* (Religion and Normativity, 1.), Aarhus University Press, Århus, 2009.

Om kanondannelse og kanonisitet skrives det mye for tiden – nye bøker og artikler kommer i en stadig strøm. Hva denne sterke interessen for det kanoniske akkurat nå bunner i, og spesielt interessen for den kristne Bibelens autoritet og tilkomst, er et interessant spørsmål, og ett man vel kan ane svaret på. For ser man etter, er i det i protestantiske land denne interessen gjør seg særlig gjeldende, land der *sola scriptura*-prinsippet har gitt Bibelen en særlig autoritet og status, slik at enhver religionsdebatt lett får form av en argumentasjon om Skriftens troverdighet. I en samfunnssituasjon der tradisjonell religiøs autoritet nå stadig sterkere utfordres av livssynsindividualismens heretiske imperativ, er det derfor lett å forstå at ikke minst Bibelen blir gjenstand for kritikk, og da ikke bare som tekst, men også som begrep: Hva er den religiøse skriftkanonen egentlig for et religiøst fenomen, og hvordan fungerer den i praksis? Det flittige antikkmiljøet ved Aarhus Universitets teologiske fakultet har også plukket opp denne debatten og lagt frem denne artikkelsamlingen, talende nok publisert som første bind i en ny serie om “religion og normativitet”. Det er altså religiøse teksters normative kraft det her skal dreie seg om, og hvordan ulike parter kjemper om å eie denne kraften.

Nå kan man nok innvende at tittelen lover mer enn boken egentlig gir. Langt fra alle de tretten artiklene tar for seg stridssituasjoner i antikken der normative teksters autoritet og mening står på spill. Tydeligst blir et slikt program innløst i artikkelen til Jakob Engberg, der blant annet Tertullian og Markion barker sammen, og hos Jörg Ulrich, som tar for seg Justins dialog med Tryfon. Utover dette er det ikke så mye *fight* mellom ulike kontrahenter i denne boken; mer typisk dreier artiklene seg om teksters normativitet i seg selv – hva slik normativitet innebærer og hvordan man har forholdt seg til den. Konfliktperspektivet kunne godt ha vært mer iherdig forfulgt – som kjent mangler det ikke på lærestrider i antikkens kristendom der motpartene begrunner sine posisjoner med henvisning til Skriften. Det hadde vært fint om flere slike situasjoner kunne blitt nærmere belyst i en bok som denne. *Antiquity* betyr for øvrig i denne boken, oftere enn det man skulle ønske, oldtidens kristendom – med Jennifer Harts artikkel om den mandeiske kanon som et velkomment unntak, samt deler av enkelte av de andre bidragene. Man kunne jo også tatt grundigere for seg gresk-romersk religion, der bruken og fortolkningen av både den episke diktningen og av orakler er interessante tema i denne forbindelse. Dertil fantes det også innen antikkens filosofi, medisin

og rettsvitenskap autoritative og tradisjonsgrunnleggende tekster som gav opphav til ulike tolkninger og strider om eierskapet til den autentiske tradisjonen. Slikt utenomkristent stoff går man ikke mye inn på i denne boken. Det må man nok se på som en svakhet, spesielt ettersom Århus-gruppen sier at den arbeider innenfor området "antikken og kristendommen" (s. 9). Men kanskje balansen vil bedre seg i fremtidige publikasjoner?

Så litt om de enkelte bidragene. Anders Klostergaard Petersen skriver om selve kanonbegrepet, og jakter på den større kategori i menneskelig kultur og bevissthet som kanon hører inn under, med utgangspunkt på den ene siden i det danske undervisningsministeriets litt pussige kanoniseringsiver fornylig, og på den andre siden i J.Z. Smiths semiotiske kanonteori (i en peirceansk fortolkning, ser det ut til). Kanoner blir ut fra dette siste perspektivet forstått som et utslag av behovet for å sette grenser for den semiotiske flyt – "semiotic riverrun" – grenser som uvegerlig åpnes igjen gjennom fortolkning, som i sin tur må avgrenses på nytt. Det er nok en riktig betraktning, men etter mitt syn ikke tilstrekkelig. De ustanselige semiotiske prosesser Petersen her taler om må vel snarere anses som de betingelser kanonavgrensninger uunngåelig befinner seg innenfor, enn som en forklaring på fenomenet litterære kanoner som sådant. Også ordbøker og grammatikker har jo som formål å begrense språkets semiotiske flyt, men slike "listekanoner" registrerer begrensningene mer enn de foreskriver dem, og er stadig gjenstand for revisjon (nettopp fordi ordbetydninger og syntaktiske regler løpende forandrer seg i det brukte språk). Det karakteristiske for de egentlige kanoner, er at de i tillegg har et sterkt normativt element (det er jo det *kanon* opprinnelig betyr), og denne normeringstrangen, som veksler i styrke fra en kultur til en annen, må etter mitt syn forklares ved hjelp av andre faktorer enn allmenne lingvistiske modeller. Samtidig er det godt observert at fordi også kanoner uvegerlig er underlagt den semiotiske flyt (på tross av den fundamentalistiske illusjon om det motsatte), blir kanoner i praksis uopphørlig gjenåpnet, lukket på nytt og atter gjenåpnet gjennom brukernes fortolkningsprosesser.

Relasjonen mellom den kanoniske teksten og fortolkningen er også et hovedpoeng for Jesper Hyldahl, som i denne forbindelse snakker om "mutual authorisation." Poenget er stadig godt, men forekommer meg, slik Hyldahl betoner det, noe protestantisk. Statusen til hellige skrifter er ikke nødvendigvis avhengig av at de stadig utlegges og aktualiseres – jamfør Koranen og Adi Granth, samt middelalderens Vulgata, der tekstenes rituelle funksjon ofte har vært viktigere enn den hermeneutiske: at tekstene skulle forstås av vanlige troende, for eksempel ved å oversettes til folkespråket, har ikke vært noe mål. Hyldahls artikkel inneholder også en del betraktninger om muntlighet og skriftlighet og forskjellen mellom kanoniske og ikke-kanoniske tekster som for undertegnede blir noe uklare, og der man kunne ønske seg både mer dokumentasjon og inngrep med sekundærlitteraturen. Avslutningsvis opptrer Hyldahl som teolog, og fremhever at de indre motsigelser i Bibelen kun er av det gode, fordi de gjør den "anti-fundamentalist and anti-ideological by its literary nature" (s.51). Det er jo en sympatisk

holdning, men de hadde neppe slike ting i tankene de teologene i oldtiden som først satte sammen og avgrenset den bibelske kanon.

Klassiskfilologen Karla Pollmann tar utgangspunkt i *kanon* som norm (*regula*), og gir eksempler på tenkning omkring normer i antikken. Så taler hun om "ideologi", og om "faren" for at kristendommen og den tekster tolkes (feilaktig, etter hennes mening) som maktunderstøttende ideologi, med Ambrosiasters kvinnesyn som eksempel. Sammenhengen i denne kompakt skrevne artikkelen er det ikke helt lett å få grep om.

Jakob Engberg tar opp et sentralt tema i antikkens forståelse av kanonisitet, nemlig hvordan teksters alder og autentisitet ble brukt som argument. Han viser hvordan bruken av slike argumenter som regel var motivert av mer grunnleggende læremessige hensyn: Johannes' Åpenbarings apostoliske autentisitet ble fremhevet av dem som selv delte dens kiliastiske lære; Irenaeus sendaterte Johannesevangeliet fordi han ville ha det til å være skrevet mot kjetteren Kerint, mens Tertullian derimot daterte det som eldre enn Lukas fordi han ønsket å nedgradere Lukas som ledd i kampen mot Markion. Det er en givende artikkel, som bekrefter det man kan observere også i andre sammenhenger (f.eks. i historien om biskop Serapion og Petersevangeliet), at teologiske lære-hensyn gjerne overstyrer andre argumenter som kanonisitetskriterium. Engberg gir her et viktig bidrag til bokens tema.

Det siste kan man ikke med samme rett si om Gitte Lønstrups artikkel om Konstantinopel som "det nye Roma", med særlig vekt på myten om de syv høyder. Her dreier det seg ikke om tekster og deres kanonisitet i det hele tatt, men om det mer generelle temaet konstruksjon av kulturelt minne. I og for seg er det en fin artikkel, der man lærer mye om mytedannelsen knyttet til Konstantinopel, men artikkelen virker unektelig noe malplassert her i denne boken.

Else Kragelund Holt diskuterer Jeremias' profetiske autoritet, både slik den fremtrer i Jeremias-boken selv, og for nåtidens teologer. Det er interessant nok, men som religionshistoriker kunne man her ha ønsket seg at blikket ble løftet litt høyere og at anledningen ble brukt til å tematisert det profetiske som sådant som et konstituerende element i den jødisk-kristne (og muslimske) forståelse av kanonisk tekst.

René Falkenberg diskuterer primært eksegetiske problemer i Nag Hammadi-traktaten Jesu Kristi Visdom. Mye av dette henvender seg først og fremst til spesialister på slike tekster, men Falkenberg gjør mot slutten også det interessante poeng at slike "gnostiske" tekster ikke er ment å erstatte de bibelske, men snarere forutsetter dem ved å gi dem en fortolkning på et høyere nivå. Slik illustrerer han også de poengene Petersen og Hyldahl gjør innledningsvis om relasjonen mellom kanon og fortolkning.

Jörg Ulrich tar som sagt for seg Justin og Tryfon, og viser hvordan og hvorfor de ikke ble enige, selv om de begge argumenterte ut fra den samme gammeltestamentlige kanon og delte mange hermeneutiske premisser. Det er en utmerket, kortfattet redogjørelse.

Anders-Christian Jacobsen diskuterer de normer som styrer Origenes' bibelegese. Det dreier seg om teologiske normer (trosregel en og Bibelens inspirerte karakter), men også om filosofiske, litterære og retoriske normer. Disse normerende forutsetningene styrer Origenes' eksegesi, også innholdsmessig, i større grad enn han selv vedgår eller gjør seg bevisst. Jacobsens fine bidrag minner oss om at "kanon" alltid er mer enn selve teksten: det forutsettes også et sett av tolkningsregler og andre normer som selv eksplisitt eller implisitt kanoniseres sammen med teksten i det øyeblikk den skal aktualiseres i en utlegning.

Bart Vanden Auwele behandler Salomos Høysang og hvordan denne sekulære kjærlighetsdiktningen – som det er åpenbart for oss i dag at den er – har kunnet beholde sin status som kanonisk gudsord. Ved hjelp av noen litteraturteoretiske grep konstruerer han en apologi for dens fortsatte status i så henseende. For en utenforstående er det relativt klart at dette kun gjøres fordi Høysangen nå en gang er blitt stående i Bibelen og derfor må gis en fortolkning som ikke blir den tilsvarende diktning fra det gamle Egypt eller Mesopotamia forunt. Det er en form for *petitio principii*-tenkning som undertegnede har vanskelig for å kjenne seg vel med.

Nils Arne Pedersen skriver godt og informativt om Athanasius' 39. påskefestbrev, dette grunnleggende dokument i kanonhistorien, og argumenterer for at brevet ikke bare bekreftet en allerede eksisterende kanon, men selv var en viktig faktor i avgrensingen av Det nye testamente. At det fikk denne betydning, hang i stor grad sammen med Athanasius' personlige status: "The same reasons that made him a saint after his death made his canon a success" (s.175).

Jennifer Hart redegjør sakkyndig for de mandeiske skrifter og kanoniseringen av dem, og argumenterer godt for at konfrontasjonen med islam var en vesentlig grunn til at også mandeerne ønsket seg en "hellig bok". Det er et viktig poeng, som også kan generaliseres. Ideen om hellige åpenbaringsbøker, med identitetskonstituerende funksjon for religiøse grupper, var smittsom i senantikken: Også zoroastrismen og manikeismen skaffet seg kanoniske samlinger, og nyplatonikerne fant sin "bibel" i de kaldeiske orakler og de orfiske teogonier. Slike komparative perspektiver kunne med fordel vært forfulgt videre i denne boken. (Kunne ikke Nils Arne Pedersen ha bidratt med en artikkel om den manikeiske kanon, et felt som hittil knapt har vært trukket inn i den kanonteoretiske debatten?)

Til slutt bidrar Carmen Cvetkovic med en artikkel om Augustins fortolkning av 1 Kor 6:17 og dens resepsjon hos middelalderteologene Bernard av Clairvaux og Vilhelm av St. Thierry. Det er fint nok, men vel noe på siden av bokens hovedanliggende.

Som oppsummering kan det sies at det her er mange givende og stimulerende artikler, selv om mangelen på tydelige felles problemstillinger er noe forstyrrende for inntrykket av boken som helhet. Det må også sies alt ikke er like gjennomarbeidet – noen av artiklene ville ha vunnet i klarhet og stringens om en streng redaktør hadde underkastet dem en kritisk saumfaring før de kom på trykk. Det er også rimelig klart at mange av bidragene ikke er blitt ordentlig språkgransket. Feilaktig bruk av engelske ord og uttrykksmåter skaper ikke sjelden uklarheter som kunne vært unngått. Trykk-

feil er det dessuten en del av, både i den engelske teksten og i sitater på antikke språk. Litt skjødesløst synes jeg nok at dette virker. De dyktige og energiske forskerne i Århus trenger å gjøre seg litt mer flid med sine fremtidige publikasjoner. Som det står skrevet: "Hastverk er av djevelen" (ikke-kanonisk logion).

*Einar Thomassen, professor
Universitetet i Bergen*

* * * * *

KATHRYN MCCLYMOND, *Beyond Sacred Violence: A Comparative Study of Sacrifice*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2008, 216 sider, USD 55.

Kathryn McClymond er Associate Professor ved Georgia State Universitys Department of Religious Studies med speciale inden for komparativ religionshistorie, ritualteori, hinduisme og jødedom. McClymond har siden midten af 1990'erne forfattet en række artikler, men *Beyond Sacred Violence* er hendes første monografi. Bogen blev tildelt prisen 'Georgia Author of the Year Award for Creative Nonfiction' i 2009.

Som titlen antyder, er bogens ærinde at gøre op med en forståelse af offeret, hvor vold og destruktion opfattes som essentielle for offerhandlingen. Således er bogen også primært et opgør med *the grand old men* inden for offerteorier eller "the grandfathers of sacrificial studies within religious studies" (s. 150), som McClymond kalder dem. altså såvel Marcel Mauss og Henri Hubert som René Girard og Walter Burkert og disses markante indflydelse på teoretisering om offeret.

Ligesom i Hubert og Mauss' bog om offeret fra 1898 (*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*) sammenligner McClymond traditioner fra henholdsvis brahmansk hinduisme i form af vediske offertekster og jødedommen i form af de præsteskriftlige tekster i Gammel Testamente og i Mishnah. McClymonds tilgang til teksterne er komparativ og synkron. Hun har udvalgt sig de vediske og jødiske tekster, fordi de repræsenterer omfattende, detaljerede og velbevarede beskrivelser af offerhandlinger:

"Indeed, as Hubert and Mauss recognized, the ancient Jewish and Vedic traditions constitute the most appropriate candidates for such a study, for they have perhaps the most sophisticated, elaborate, and well developed sacrificial systems in the world" (s. 22).

Både de jødiske og vediske tekster er for McClymond eksempler på en gruppe rituelle eksperter opfattelse af, hvordan den ideelle offerkult bør praktiseres (s. 35), og spørgsmål om reglernes og teksternes historicitet og datering træder i baggrunden.

McClymond bekender sig til "contemporary comparative research" (s. 18) og understreger, at den komparative tilgang lægger lige så stor vægt på forskellene som på lighederne, idet komparationen er at forstå som et studie af to konkrete størrelser ud fra fælles træk. De pågældende størrelses forhold til de fælles træk gør ligheder

og forskelle eksplicite og forståelige (s. 23). I forbindelse med offeret er det manipulationen af offersubstansen, der repræsenterer den fælles omstændighed i de to offersystemer.

McClymond vil ikke forsøge at afdække en enkelt definerende og essentiel kvalitet ved offeret, men derimod identificere, hvilke procedurer der identificerer en handling som 'sacrificiel'. Hun udvælger syv særlige aktiviteter, der ofte optræder i forbindelse med sacrifielle begivenheder, nemlig (1) udvælgelse af offersubstansen (*selection*), (2) tilknytning til en bestemt guddom (*association*), (3) identifikation mellem offersubstansen og en rituel (guddommelig) overherre (en 'patron') (*identification*), (4) drab (*killing*), (5) 'opvarmning' (*heating*; der hentydes til, at offermateriale brændes eller på anden måde behandles i ild), (6) fordeling (*apportionment*) og (7) fortæring (*consumption*). Alle syv elementer skal ikke nødvendigvis være til stede, for at en begivenhed kan betragtes som sacrifiel, og som oftest er de ikke alle sammen til stede i en konkret offerhandling.

Bogen falder i fem kapitler foruden en introduktion og en konklusion. I kapitel 1, "Re-imagining Sacrifice", præsenterer McClymond de syv sacrifielle elementer eller aktiviteter nævnt ovenfor og giver en kortfattet introduktion til henholdsvis vediske og jødiske offersystemer. I kapitel 2, "Reevaluating the Role of Killing in Sacrifice", kritiserer McClymond den tidligere forsknings fokus på drabet i offerhandlingen og foretager selv en nærmere undersøgelse af drabets rolle i vedisk og jødisk offerpraksis. McClymond konkluderer, at tale om 'drab' og 'slagning' ikke er begrænset til dyreofre. Eksempelvis 'dræbes' somaplanten i det vediske somaoffer (s. 47). I det hele taget er drabet ikke det vigtigste punkt i offerhandlingen hverken i jødiske eller vediske ofre. Drabet er snarere et middel til et mål. Drabet på somaplanten gør det muligt at udvinde somasaften, som senere indtages, ligesom drabet på offerdyret gør dyrets krop tilgængelig for yderligere opdeling og distribution. Drabet i offerhandlingen er ikke en destruktiv og voldelig begivenhed, men en *konstruktiv* begivenhed, der muliggør offerhandlingens videre udvikling. Offerhandlinger, skriver McClymond, er komplekse rituelle handlinger, der ofte indeholder en form for drab, men som ikke nødvendigvis defineres af drabet (s. 55). I langt de fleste offerhandlinger er det opdelingen eller fordelingen af offersubstansen, der er det mest betydningsfulde, og ikke drabet.

I kapitel 3, "Vegetal Offerings as Sacrifice", og kapitel 4, "Liquid Sacrificial Offerings", forsøger McClymond at 'rehabiliter' afgrødeofre/planteofre og drikofre/væskeofre og fremstille disse offertyper som ligeværdige i forhold til dyreofre/slagtofre. (Kapitel tre er en fremragende fremstilling af det ofte oversete jødiske afgrødeoffer *minhâ* med inddragelse af både Gammel Testamente og Mishnah og kan varmt anbefales). McClymond går på jagt efter sine syv sacrifielle elementer og ender med at konkludere, at både planteofre og væskeofre bør betragtes som sacrifielle på lige fod med dyreofre. Konklusionen er tiltalende og overbevisende. Det af de syv sacrifielle elementer, som McClymond gang på gang fremhæver og vender tilbage til, er fordelingen af offersubstansen. Dette afspejles også i titlen på bogens femte og sidste kapitel, "The Apportionment of Sacrificial Offerings", hvor vigtigheden af offerportio-

nernes fordeling understreges både i forhold til det enkelte offersystems forståelse af kosmos, moral og socio-kultisk hierarki. Endnu engang er argumentationen og eksemplerne overbevisende. Dette er dog ikke tilfældet med nogle af de andre sacrifielle elementer introduceret i kapitel 1. Særligt kniber det med identifikationen med en rituel 'patron'. McClymond tolker håndspåleggelsen i nogle jødiske offertekster (Leviticus 1,4; 3,2; 3,8 og 3,18) som et symbol på identifikation; men denne fortolkning er der dog langt fra bred enighed om (se Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1991, 151ff). I andre tilfælde sker identifikationen mellem offersubstans og offerbringer indirekte, idet offerbringeren på et eller andet tidspunkt i løbet af offerhandlingen har fysisk kontakt med offersubstansen eller den beholder, som det opbevares i (af og til offerdyret, se eksempelvis s. 77 og 112). Dette virker ærlig talt noget forkrampet. Det samme er tilfældet med det sacrifielle element "tilknytning til en guddom", som går an i en polyteistisk, vedisk kontekst, hvor geden traditionelt var guden Agnis dyr (s. 29), ligesom somaplan-ten stod i særlig forbindelse til guden Soma (s. 47), hvorfor det ikke var nødvendigt med en eksplicit, rituel tilkendegivelse. Det giver straks mindre mening i en monoteistisk jødisk sammenhæng, hvor der kun er en guddom at vælge imellem. I det hele taget ville de syv sacrifielle elementer fungere bedre og virke mere overbevisende, hvis de blev reduceret til fem.

Alt i alt er *Beyond Sacred Violence* en meget vellykket bog. Det komparative projekt udføres sobert, som lovet i indledningen, med et retfærdigt blik for både ligheder og forskelle i de valgte traditioner. Den komparative tilgang resulterer i interessante og tankevækkende iagttagelser, såsom at livet 'bor' forskellige steder i kroppen i henholdsvis den jødiske (blødet) og vediske (åndedrættet) tradition, og at denne forskel også fører til forskellige drabsmetoder i offerhandlingen, nemlig slagting og kvælning (s. 55). Ligeledes giver det i en vedisk kontekst, hvor mennesker, dyr og planter menes at dele den samme livsønske, mening at tale om planter som noget levende, der kan dræbes, hvorimod planteliv og dyreliv opfattes som to ganske forskellige størrelser i en jødisk sammenhæng (s. 82ff.). Disse forskelle til trods, eller måske i virkeligheden i kraft af dem, er det fascinerende, hvor mange paralleller McClymond er i stand til at afdække mellem udvælgelsen og fordelingen af offersubstanserne i både dyreofre, planteofre og væskeofre i de to traditioner.

Beyond Sacred Violence er en kort, velskrevet og elegant bog og som sådan efterlader den sin læser med en række ubesvarede spørgsmål. Det mest presserende af disse er, hvorfor grænsen for sacrifielle handlinger drages ved dyreofre, planteofre og væskeofre og ikke ved den bredere kategori 'gaver til guddommen' eller det som Catherine Bell kalder "Rites of Exchange and Communion" (Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 1997, s. 108ff.), som også omfatter røgelse, blomster og kinesiske "spirit money" med mere. Svaret gives implicit, i og med at de valgte tekster ikke i vid udstrækning behandler denne type ofre. Men en mere eksplicit teoretisk overvejelse af, hvorfor 'sacrifice' begrænses til dyreofre, planteofre og væskeofre, ville have været velkommen og bestemt endnu et kapitel værd.

McClymond argumenterer godt *imod* en oppfattelse af drabet som et særligt definerende træk i offerhandlingen og godt *for* et behov for et øget fokus på fordelingen af offersubstansen. *Beyond Sacred Violence* er et godt, samtidigt og sagligt bidrag til vor forståelse af offerhandlingen og kan varmt anbefales til både nye og gamle 'offer-entusiaster'.

Anne Katrine de Hemmer Gudme, *ph.d.-stipendiat, cand.theol.*
Afdeling for Bibelsk Eksegese, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet

* * * * *

RACHEL ELIOR, *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford and Portland, 2005, 301 sider, £ 16.95.

PHILIP ALEXANDER, *Mystical Texts*, T&T Clark, London, 2006, 171 sider, £ 70.

Våre to forfattere har skrevet hver sin monografi der sabbatoffersangene fra Qumran står sentralt. Eliors bok, som kom ut på hebraisk i 2002, er et spekulativ tematisk arbeid bygget rundt en sentral tese. Alexanders er en sober og tydelig gjennomgang av ulike 'mystiske' tekster fra Qumran, primært tekster som reflekterer den jordiske gudstjenestes nære forhold til det himmelske tempel.

En rekke nyere forskere har i kjølvannet av Scholem, Maier og Gruenwald¹ analysert en tradisjonslinje av prestelige mystikere som får visjoner av den himmelske helligdom med Guds trone og engleskarene, med den prestelige profet Ezekiel som startpunkt. Viktige tekster er de eldste deler av 1 Enok, Daniel, en del Dødehavstekster, Johannes åpenbaring, og merkava/hekhalot-tekstene fra sen rabbinisk tid. Sabbatoffersangene, som er funnet i syv kopier i Qumran og én på Massada, står sentralt i diskusjonen.

Forskerne skiller lag i spørsmålet om disse sangene ble forfattet i Qumranbevegelsen. Fletcher-Louis, Morray-Jones² og Elior ser disse sangene som det fremste uttrykk for Qumran-samfunnets ekklesiologi: Sangene ble utarbeidet etter at Den rette lærer forlot tempelet og makteliten i Jerusalem sammen med andre prester og levitter midt i 2. årh fvt., da proto-fariseiske skriftlærde slo lag med makkabeerfyrstene. HaYahad ('Samfunnet' bak Qumrantekstene) sin tanke om menigheten som et åndelig tempel til erstatning for det fysiske tempel i Jerusalem ble utkrystallisert i disse sangene der den landflyktige menighet profilerer at det er den alene som står i kontakt med den himmelske forsamling.

- 1 G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Traditions*.² New York: Schocken, 1965; J. Maier, *Vom Kultus zu Gnosis. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der 'jüdischen Gnosis'*: Bundeslade, Gottesthron und Märkabah. Salzburg 1964; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Leiden: Brill, 1980.
- 2 C.R.A. Morray-Jones, "The Temple Within. The Embodied Divine Image and its Worship in the Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish and Christian Sources," SBLSP 1998, 400-431; C.H.T. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam. Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (STDJ 42), Leiden: Brill, 2001.

Utgiveren av sabbatssangene, Carol Newsom, så opprinnelig disse sangene som et produkt av HaYahad. Senere nyanserte hun dette: "the *Songs* originated outside of and prior to the emergence of the Qumran Community, but was (subsequently) appropriated by the Qumran Community and influenced the composition of specific sectarian texts such as 4QBerakhot."³ Alexander er mer spesifikk (nært Maier og Gruenwald): Fra tempelet tok Den rette lærer med seg ideen om en engleliturgi, og denne fikk ytterligere mening i HaYahad. En tidligere versjon av disse sangene kan ha vært brukt som liturgi i tempelet, men den teksten vi kjenner er redigert i HaYahad (s. 97, 129). Et tegn på dette er betegnelsen på dirigenten: Sangene er for *Hamaskil*, som i andre tekster betegner Samfunnets prestelige leder. Her følger jeg Alexander langt på vei.

Elior ser Esekiel 1 som utgangspunkt for prestelig mystisk refleksjon om det himmelske tempel og Guds tronvogn. Hun viser til løver og palmer i Salomos tempel, og hevder at Esekiel gjør kjerubene og de hellige bilder og vesener i det jordiske og himmelske tempel til ett (s. 64).

Merkava-mysikken utkrystalliseres i prestelige sirkler på tre vendepunkt i historien der det jordiske tempel blir ødelagt (s. 31-33, 69): 1) I merkava-visjonen til den prestelige profet Esekiel, som hun konsekvent daterer *etter* det første tempels fall, selv om GT daterer hans kall til syv år før 587. For Esekiel og hans prestelige 'skole' blir Guds tronvogn en himmelsk motpart til det jordiske tempel som var gått tapt. 2) Hos prestene som grunnla Qumran-bevegelsen midt i 2. årh. fvt., og som anså tempelet i Jerusalem som fallent og urent. 3) Hos prester etter det annet tempels fall i 70 evt. Disse utvikler merkava-tradisjonen som delvis integreres i den fremvoksende rabbiniske bevegelse.

For perioden mellom Esekiel og Qumran postulerer Elior en kontinuerlig prestelig linje. Som Boccacini regner hun med en splittelse blant prestene i 4. årh. fvt. mellom en proto-rabbinisk gruppe og en annen mer preget av profetisk og apokalyptisk tradisjon, som gir bakgrunn for Enok-skriftene og Qumran-bevegelsen. Men først når avvikende prester former HaYahad, blir Esekiels tronvisjon utgangspunkt for en charismatisk mystikk der de troende lovsynger sammen med englene (s. 69-85). Og det er en direkte kontinuitet mellom prestene fra Qumran og den senere merkava-mystikken.

Ifølge Elior erstattet Qumran-prestene og deres forgjengere (de som forfattet Enok-skriftene og Jubileerboken) det jordiske tempelet med tre mystiske realiteter: 1) den himmelske tronvogn; 2) Solkalenderen som bærer den himmelske hellige tid; 3) Menighetens engleliturgi og dyrkelse av tronvogn-skikkelsene, som blir en prototype på den himmelske gudstjeneste (s. 61).

Et gjennomgående trekk ved Eliors bok er at tekstene tilpasses hennes overordnede teori. I sin argumentasjon biter hun stadig seg selv i halen. Qumran-forskeren Devorah Dimant har i tidsskriftet *Zion* 4/2006 demonstrert at Elior, som er ekspert på middel-

3 *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, vol. 4B. Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice* (J.H. Charlesworth, C.A. Newsom, eds.; Tübingen and Louisville: Mohr Siebeck and Westminster John Knox Press, 1999, s. 5.

aldermystikk, ikke behersker Qumran-tekstene. Eksempelvis gjør hun den daglige liturgi, 4QWords of the Luminaries, til et tidlig eksempel på mystikken innenfor HaYahad (s. 51), selv om Chazon har demonstrert at dette er et pre-Qumransk skrift: Ett av håndskriftene er fra før 150 fvt., og til forskjell fra Yahad-skriftene ser Words of the Luminaries hele Israel som Guds menighet.

Jeg vil innvende mot Eliors teori at ideene om den himmelske helligdom og Jahves himmelske hoff er reflektert i mange bibelske tekster som er eldre enn Esekiel. Blant disse kan nevnes Jes 6, 1 Kong 22:17-22, Jer 23:18, og teofanitekster som taler om Jahve som åpenbarer seg fra Sinai med sitt englefølge (5 Mos 33:2; Dom 5:5f; Ps 68:8-9.18; Hab 3:3, kfr. 2 Mos 24:9-11). Ideen om en on-line kontakt mellom den jordiske og den himmelske helligdom er eldre enn GT-tekstene selv, den er velkjent fra sumerisk og akkadisk tempelbygging og tempelkult.

Dernest, med Alexander (s. 128-31) regner jeg med at HaYahads engleliturgier og 'himmelske ekklesiologi' enklere forklares som en utvikling av tradisjoner fra det før-makkabeiske tempel. Dette ser vi i flere liturgiske tekster som sannsynligvis har vært sunget i tempelet lenge før Qumran-bevegelsen skilte seg ut: 1) Sabbatsliturgien i Words of the Luminaries reflekterer det trefoldige 'hellig' fra Jes 6, og beskriver 'hvelvingens engler' som lovsynger sammen med himmel, jord og den dype avgrunn (4Q504 1-2 vii). Termen 'hvelvingens engler' her reflekterer Esekiels visjon i Esek 1:22-26 og 2 Mos 24:9-11. 2) I 4Q88Apostrophe to Judah synger himmel og jord med samstemmig jubel, og stjernene istemmer Judea-folkets lovsang under festene i tempelet. 3) 11QPs^a Hymn to the Creator integrerer Jes 6 og Esek 1 i sin skildring av lovprisende engler rundt Guds trone på en måte som minner om senere hekhalot-tekster. 4) En annen før-makkabeisk tekst som "bevarer både didaktisk og hymnisk materiale, 4Q301 (4QMysteries^{c?}), utviser flere paralleller til langt senere hekhalot-tekster. Selv ser jeg en levittisk tradisjonlinje gjennom hele det annet tempels tid og frem til Hebreerbrevet og Joh. åpenbaring.⁴

For Alexander må det være en bredere prestelig tradisjon enn Qumran-bevegelsen som bærer denne tempelmystikken inn i den rabbiniske periode (s.131f). Det er ikke tilfeldig at ideen om det himmelske tempel og engleliturgier bæres videre etter år 70, og gjenspeiles i hekhalot-tekstene og enkelte rabbiniske tekster som taler om mystiske erfaringer og visjoner av den himmelske virkelighet. Alexander regner også med innflytelse fra denne prestelige tradisjonen inn i tidlig kristen tradisjon, reflektert i skrifter som Hebreerbrevet, Kolosserbrevet og Joh. åp. 4-5 (s.138-43).

Alexander regner med at Qumran-menigheten i sin liturgiske virkelighet erfarte unio mystica (s. 110-12). Når de synger sabbatsoffersangene løftes deltagerne til den himmelske virkelighet. I en annen artikkel har han på dristig vis kombinert Qumran-

4 T. Elgvin, "Priests on Earth as in Heaven. Jewish Light on the Book of Revelation," in *Echoes From the Caves. Qumran and the New Testament* (F. Garcia Martinez, ed.), Leiden: Brill, 2009, 257-78; idem, "Temple Mysticism and the Temple of Men," forthcoming in *The Dead Sea Scrolls: Text and Context* (C. Hempel, ed.), Leiden: Brill, 2010; idem, "The Use of Scripture in 1Q/4QMysteries," forthcoming in the proceedings of the tenth Orion symposium.

tekster med Pseudo-Dionysios Areopagiten fra 6 årh. evt. for å få en dypere forståelse av den mystiske erfaring i Qumran.⁵ Også andre tekster stimulerte de mystiske erfaringer i HaYahad: Når 'Teacher hymns' fra Takkesalmene eller 'the Self-Glorification Hymn' ble fremført i menigheten ville medlemmene erfare at de selv hadde del i Lærerenes unike forbindelse med den guddommelige virkelighet.

Man blir klokere av Alexanders bok, ikke av Eliors.

Torleif Elgvoin, førsteamanuensis
Åsterudsletta 45, 1344 Haslum, Norge

* * * * *

PER BILDE, *Den historiske Jesus*, Forlaget ANIS, København, 2008, 335 sider.

NIELS HYLDAHL, *Paulus – brudstykker af en biografi*, Forlaget ANIS, København, 2009, 160 sider.

Disse to bøger egner sig til at blive anmeldt sammen. Nok er de skrevet af henholdsvis en religionshistoriker (Bilde) og en teolog (Hyldahl). Og nok er den ene bog dobbelt så lang som den anden. Men de to bøger har alligevel en række lighedspunkter, som gør det naturligt at beskrive og forholde sig til dem side om side. Det drejer sig ikke mindst om forfatterens overordnede profil og tilgang: Begge er de i disse to bøger grundlæggende historikere og går til deres to emner med en forståelse af 'historie', som i vidt omfang er den samme. Begge går heller ikke af vejen for at fastholde nogle synspunkter på deres stof, som kan forekomme andre noget idiosynkratiske. Faktisk er både Bilde og Hyldahl som forskerpersoner grundlæggende stædige, hvilket langt fra er en entydig last i videnskabeligt arbejde. Derudover har man en fornemmelse af, at de to bøger for deres forfattere har karakter af en slags *final statements* (jf. Krister Stendahls lille afsluttende bog om Paulus, *Final Account: Paul's Letter to the Romans*, 1993), hvori de efter et langt, hæderkronet forskningsliv (Bilde f. 1939; Hyldahl f. 1930) gør status over deres egen forståelse af en central skikkelse i fortiden. Og endelig ... ja, så er de to forfattere begge tidligere, højt respekterede kolleger af mig selv, hvilket gør, at læseren af disse linjer må lægge til og trække fra, som det forekommer naturligt.

Hovedgrunden til at beskæftige sig lidt mere indgående med de to bøger i dette tidsskrift er, at de repræsenterer en form for historieskrivning, som i første omgang kan forekomme noget bedaget, men ikke desto mindre repræsenterer en tilgang til skikkelser som Jesus og Paulus, der både fortsat er absolut nødvendig og under alle omstændigheder også vil fortsætte med at blive praktiseret. Hvad det her drejer sig om, er en på omhyggelig, traditionel kildekritik baseret historisk rekonstruktion af den

5 "The Qumran Songs of the Sabbath Sacrifice and the Celestial Hierarchy of Dionysios the Areopagite: A Comparative Approach," *RevQ* 22 (2006), 349-72.

fortidige virkelighed. Lad os give et hastigt rids af de to bøgers indhold hver for sig og bestemme deres metodiske profil i forhold hertil. Det er under drøftelsen af denne profil, at vi vil støde imod det, jeg kaldte de to forskeres idiosynkrasier. Anmeldelsens overordnede tema er dermed dette: *von den Möglichkeiten und Grenzen der historischen Kritik für die Auffindung der geschichtlichen Wirklichkeit*.

Bildes bog forfølger en logisk sammenhængende linje: fra et metodekapitel ('Hvordan kan vi rekonstruere den historiske Jesus?') over et kapitel om det massivt historisk sikre ('Henrettelsen af Jesus') og kapitler om Jesus' kontekst ('Den historiske kontekst' og 'Samtidige jødiske eskatologiske profeter og messiasprætendenter') og om 'Johannes Døber' og 'Johannes-kredsen og Jesus-bevægelsen' til fem kapitler om Jesus selv ('Jesus som repræsentant for Galilæa?', 'Hvorfra kom medlemmerne af Jesus-bevægelsen?', 'Hvad sagde Jesus?', 'Hvad gjorde Jesus?' og 'Jesus' rejse til og offentlige virksomhed i Jerusalem'), efterfulgt af et kapitel om 'De Jesus-troendes reaktioner på og tolkninger af Jesus' henrettelse' og en 'Sammenfatning'. Appendiks 1 skildrer 'Nogle vigtige tolkninger af den historiske Jesus', og Appendiks 2 drøfter forholdsvis indgående de grundlæggende 'Metodespørgsmål'. Dette appendiks var tydeligvis oprindeligt placeret tidligere i bogen (Bilde taler om, hvad han 'vil' gøre i resten af bogen), men det er ikke mindst her, at den metodiske profil kommer tydeligt frem. Appendiks 3 rummer en navneliste og efterfølges af en meget fyldig bibliografi, geografiske kort, en tekstliste, en billedliste, et person- og sagregister og et tekstregister. 'Hjerte, hvad vil du mer'? Når dertil kommer, at bogen er skrevet med stor omhu i et sprog, der kan forstås af alle interesserede, og med fulde forklaringer af fagspecifikke begreber og termer, ja så må man sige, at dens forfatter har gjort sit arbejde godt. Bogen er i ét og alt en sober, afbalanceret og særdeles velinformeret redegørelse for de grundlæggende aspekter af den moderne jagt på den historiske Jesus med en mønstergyldig brug af store forgængere – fx H.S. Reimarus (1694-1768) og Albert Schweitzer (1875-1965) – og med en (i det mindste delvis) selvstændig deltagelse til at gøre det hele spændende.

Selve det overordnede billede af Jesus, Bilde fremlægger, er sådan set ikke revolutionerende nyt – og heller ikke tænkt sådan af Bilde. Jesus var en eskatologisk profet, der først havde fulgt Johannes Døberen, derefter blev 'selvstændig' og henvendte sig i ord og handling til 'marginaliserede mennesker: fattige, foragtede og andre nødstedte' (155) for så på et vist tidspunkt at sætte næsen mod Jerusalem, hvor han blev henrettet af romerne på lige fod med andre 'jødiske eskatologiske profeter og messiasprætendenter' (kap. 4). Alt dette fremstilles udførligt, klart og overskueligt baseret på alle relevante kilder, ikke mindst den jødiske historiker Josefus, som Bilde også er ekspert på, og de fire evangelier i Det Nye Testamente. (Et enkelt spørgsmål: Hvorfor citerer Bilde gennemgående parallelle historier i de tre synoptiske evangelier fra Matthæus? Når nu Markus var den ældste – som Bilde ved – og Matthæus tydeligvis ændrer på Markus, hvorfor skal så ikke Markus principielt have forrang? Årsagen er vist, at Bilde egentlig ikke har megen sans for 'evangelisterne som teologer' (citater fra Mogens Müller) og derfor – med henblik på sit eget historiske ærinde – lige så godt kan tage den første, den bedste tekst som udgangspunkt for sine oprindelighedsovervejelser.)

Hvor Bilde skiller sig ud, er i hævdelser af 'en mulig udvikling i Jesus' ... selvforståelse' (22). 'I den første fase af sin eskatologiske udvikling kan det således antages, at Jesus delte Johannes Døbers eskatologi' (268). 'Jeg formoder således, at Jesus i den ... anden fase af sin karriere identificerede sig med den skikkelse hos Esajas, som kendes under betegnelsen Jahves Tjener' (269). Her er der tale om en såkaldt præsens-tesk eskatologi fokuseret på 'sygdomshelbredelse, mætning af de sultne' o.l. (269). Denne selvforståelse har Jesus så kombineret med 'en idé om en eskatologisk kulmination' i Jerusalem, en 'frelsens fuldbyrdelse' (270), som afspejler, at 'både Jesus selv og hans tilhængere i denne fase anså Jesus for at være den designerede Messias' (270). Denne anden fase leder imidlertid umærkeligt over i en tredje fase, hvor Jesus fik den 'tanke, at også han måtte lide den sande Jahve-profets martyrium': 'lidelses- og martyrtanken' (270). Det udviklede sig imidlertid også til, at 'Jesus i denne tredje fase begyndte at se sig selv som den Messias, som skulle lide og dø' (271). Og skal man så ikke også have med 'tanken om en ophøjelse og en messiansk intronisation efter martyriet' (271)? Det hævder Bilde faktisk først, men tilføjer så dette: 'Kildematerialet tillader dog ikke en sikker afgørelse af, om – og evt. hvornår – Jesus har ændret opfattelsen af sig selv som en i Jerusalem lidende eskatologisk profet til at se sig selv som Messias, der først skulle lide og dø for derefter at opstå og blive introniseret som Messias i Jerusalem. Jesus kan udmærket selv have været usikker og have vaklet i denne sag' (270).

Jeg har citeret forholdsvis udførligt for at give læseren en fornemmelse af Bildes stil og argumentation. Bilde ved, at han er oppe mod stor skepsis over for projektet om at slutte sig til Jesus' selvforståelse (endsige udviklinger i den), ikke mindst hos danske teologer (inkl. denne anmelder), som nærmest per refleks nedlægger forbud mod at stille dette spørgsmål. Men skidt med det. For min skyld måtte man hellere end gerne grave sig tilbage til en 'ikke-kristen' jesuansk selvforståelse – hvis det var gørligt. Det er det blot ikke, trods Bildes mange forsøg på en sober, historisk rekonstruktion. Og her er vi ved det grundlæggende historiemetodiske problem. Bilde er sig fuldt bevidst, at hans historiske Jesus er en rekonstruktion, der ikke automatisk kan sættes lig med 'den virkelige Jesus' (17-18, 284-5). Men han har en tyrkertro på, at *når* man har iagttaget alle den kildekritiske arbejdende historieskrivnings regler vedr. brugen af kilderne, så *er* det et svar på (i princippet) *alle* de spørgsmål, man som historiker kunne finde på at stille. Hvad mere er: dette svar er mere eller mindre per definition identisk med den historiske *virkelighed* (her 'den *virkelige* Jesus', jf. 'wie es *eigentlich* gewesen'). I det konkrete tilfælde: Hvis den sobere, historiekritiske analyse ikke kan afgøre, om det ene eller det andet er tilfældet, ja, så foreligger der måske ligefrem den mulighed, at Jesus ikke selv vidste det, men vaklede! Dette er efter min mening at lade *ambitionerne* bag historisk kritik fuldstændigt *overskride* enhver tanke om *grænserne* for den. (Bilde selv mener, at 'den kritiske analyse af vort kildemateriale *tvinger os* til at stille disse spørgsmål' [267, min kursiv]. Men tvinger den os så også til at *hævde* et eller andet *svar*?)

En anden måde at formulere denne kritik på er ved at henlede opmærksomheden på Bildes meget hyppige brug af forsigtighedsudtryk som 'tolker jeg', 'tyder jeg', 'hypotese', 'kan tænkes' osv. osv.: 'Hele denne rekonstruktion ... er naturligvis hypotetisk. Men jeg tror ikke, at nogen anden hypotese vil kunne yde hele materialet mere retfærdighed' (254). Nuvel, men følger det deraf, at så *ved* vi også (om end 'naturligvis hypotetisk')? Desværre nej. Bilde er så venlig og loyal at citere (267 n. 20) denne anmelder for i 1998 at have skrevet følgende: 'Kildesituationen og risikoen for spekulation betyder, at forskerne må indse nødvendigheden af at *standse op*, før de har fået svar på alle de spørgsmål, de gerne ville have besvaret. Det gælder fx spørgsmål om Jesu selvbevidsthed og selvforståelse.' Den opfattelse holder jeg – stædigt! – fast ved og må derfor opfatte Bildes tyrkertro på den historiske kritiks *leveringsdygtighed* som ... ja, undskyld: idiosynkratisk.

Niels Hyldahls bog har også sin helt egen, strikte historiske profil. Emnet er så at sige 'den historiske Paulus', dvs. rekonstruktionen af så meget af Paulus' virkelige liv, som man nu kan nå tilbage til. Efter et kapitel om kildesituationen ('Lægen Lukas og Apostlenes Gerninger') og ét om den kulturelle kontekst ('Apokalyptik og gnosticisme') følger et kapitel om 'Paulus' breve', der i alt væsentligt er en rekapitulation af Hyldahls tidligere fremstilling af *Die paulinische Chronologie* (1986) med vægt på den relative kronologi mellem brevene og deres absolutte kronologi. (Som bekendt var år 54 e.Kr. Paulus' *annus mirabilis*, hvor de fleste af hans breve blev skrevet.) Herefter følger et langt kapitel om 'Paulus' selvbiografiske skitser' (de facto i Filipperbrevet og Galaterbrevet), hvor Hyldahl nærmest eksegetisk gennemgår de centrale tekstbidder i brevene, der skildrer Paulus' egen kaldelse, udsendelse som hedningeapostel osv. Fem korte afsluttende kapitler tegner så et billede af Paulus' liv fra fængselsopholdet i Efesos (jf. Filipperbrevet og 1. Korintherbrev) over en rejse ind mod det indre Tyrkiet (jf. Galaterbrevet), der måtte afbrydes, derfra videre nordpå mod det nordlige Grækenland (jf. 2. Korintherbrev) og til Korinth for at varetage en øjensynlig betydningsfuld indsamling til de fattige (Kristustroende) i Jerusalem – '... og så nåede vi til Rom'.

Meget af dette stof vil være velkendt for den, der har arbejdet sig igennem Hyldahls noget frygtindgydende 1986-bog. Og det er velgørende at få det foldet ud her i en lettere tilgængelig form på dansk. For Hyldahl har på afgørende punkter ret i sin forståelse af rækkefølgen af brevene og højst sandsynligt også af deres absolutte kronologiske indplacering. Hvad mere er: Disse uomtvistelige resultater har Hyldahl nået, fordi han stædigt har holdt fast ved, at det *kan* lykkes at lægge det historiske puslespil, som alle de mange ad hoc-oplysninger, der bliver givet i Paulusbrevene, er brikker til. Ja, det kan det. Hyldahl har vist det.

Og så alligevel kun delvis. Jeg er selv overbevist af Hyldahls kronologiske analyse af Filipperbrevet, 1.-2. Korintherbrev og Romerbrevet. Men når det så kommer til Galaterbrevet, støder man på nøjagtigt det samme problem som hos Bilde: en kritisk-historisk tyrkertro på, at *alt kan besvares*, når bare man går rigtigt til værks. 'Efter frigivelsen fra fængslet i Efesos *begav Paulus sig ... på vej til sine galatiske, hedningekristne menigheder* i det indre af Lilleasien og nåede efter en dagsrejse [?] til Kolossæ øst for

Efesos. Dér tog han ophold hos Filemon, men *blev syg og skrev nu, i stedet for at rejse videre, brevet til galaterne'* (107, mine kursiver). Dagsrejsen kan vi roligt medgive Hyldahl, selv om ingen aner noget om det. Men at Paulus faktisk begav sig på vej til Galatien; at han faktisk tog ophold hos Filemon i Kolossai; at han *blev syg her* og så *skrev Galaterbrevet i stedet for at fortsætte rejsen* – ja, alt det er efter min mening spekulation. Det er (slet) ikke *fri* fantasi (jf. Hyldahls forsøg på en sandsynliggørelse på s. 52). Paulus *havde* planer om at tage ophold hos Filemon (jf. Filem 22, Hyldahl 105). Og det er *muligt*, at Filemon boede i Kolossai. Men resten ved vi de facto intet om. Hos Hyldahl er det dikteret af et stærkt og længe næret (og i sig selv *helt* berettiget) ønske om at finde en præcis plads til Galaterbrevet inden for Hyldahls kronologiske rekonstruktion. Men derudover er det ganske givet også styret af den tyrkertro, jeg har forsøgt at identificere: tanken om, at hvis bare man går til 'kildematerialet' med de rette kritiske øjne, så *kan* man finde svar på snart sagt alt, og så er den bedste rekonstruktion automatisk også identisk med virkeligheden. Desværre nej. Ligesom Paulus i princippet kunne have brugt 100 dage på at komme til Kolossai (hvem ved, hvilke svinkeærinder han også kunne have planlagt? eller hvem ved, hvordan 'Satan kunne have forhindret' ham?), sådan er der i princippet 100 andre mulige måder at indplacere Galaterbrevet på. Vi ved det altså bare ikke. Og når Hyldahl tidligere har skrevet følgende om Paulus' ophold i Kolossai: 'Men dér, i Kolossæ, allerede halvvejs fremme i det galatiske land, *bryder han sammen*, efter al sandsynlighed på grund af det fysiske og psykiske pres, han har været udsat for under det netop overståede fængselsophold i Efesos' (52, min kursiv), ja så er vi efter min mening ovre i noget, der minder lidt for meget om en moderne roman.

Ligesom hos Bilde møder man imidlertid også hos Hyldahl et forsøg på at gardere sig med forsigtighedsudtryk. Men forsigtigheden glemmes meget hurtigt. På s. 41 skriver Hyldahl, at 'det såkaldte Efeserbrev' '[m]uligvis'/'måske' er skrevet til 'menigheden i nabobyen til Kolossæ, Laodikea'. På s. 53 taler han imidlertid om 'Laodikeabrevet (Efeserbrevet)', som var sagen et *fait accompli*. Eller dette: En vis 'Apollos' har altid spillet en stor rolle i Hyldahls rekonstruktion af 'den korinthiske situation' (jf. hele kapitlet herom: 117-131). Men Hyldahl garderer sig: 'Det er let at komme ud i fantasirige, men ubegrundede og *måske ubegrundelige hypoteser* om Apollos og hans rolle i den korinthiske menighed' (120, min kursiv). Ikke desto mindre folder Hyldahl hele sin 'hypotese' ud – for så otte sider senere at standse op: 'Men det må indrømmes: Det er spekulationer, som det foreliggende kildemateriale desværre ikke bringer nogen bevisførelse for' (128). Nuvel: Hvis det *er* 'spekulationer' i forhold til 'det foreliggende kildemateriale' (og Hyldahl har helt ret), så skal det pakkes helt ned og væk, når man som Hyldahl vil foretage en rekonstruktion af den historiske virkelighed. Når Hyldahl så alligevel ikke er med på det, må det skyldes en tyrkertro på, at det *kan* lade sig gøre at sige noget om spørgsmålet næsten *uanset* beskaffenheden af 'kildematerialet'. Det berettiger en så nemlig til at fastholde noget som en mulighed, som man selv betegner som 'spekulation'.

Jeg har i disse bemærkninger om de to bøger forsøgt at forholde mig til et alment problem i de to lærdes metode. Jeg har gjort det ikke mindst af hensyn til dette tidskrifts læsere, og fordi den form for kritisk historisk projekt, som de to bøger indskriver sig, trods sin umiddelbare bedagethed er kommet for at blive og ikke bare kan afskrives som 'positivistisk historieskrivning' el.lign. (Men der er selvfølgelig også et utal af *andre* spændende former for historieskrivning på markedet.) Der er andre aspekter af de to bøger, som gør mig mindre lykkelig, når emnet nu er Jesus og Paulus. Fx savner jeg som allerede antydet hos Bilde en virkelig opmærksomhed over for fx de fire evangelier som selvstændige tekster med deres egne, meget forskellige forståelser og tolkninger af Jesus-historien. Og hos Hyldahl savner jeg i udtalt grad et fokus på, hvad Paulus egentlig helt grundlæggende vil *sige* til de forskellige menigheder, han skrev til, altså *hans* forståelse og fortolkning af Jesus/Kristus-historien. Ingen af delene er de to forfatters (direkte) anliggende, så det kan de for så vidt ikke klandres for. Men i sidste ende – må jeg nok bekende – er det dér, mit eget hjerte slår.

*Troels Engberg-Pedersen, professor, dr.theol.
Afdeling for Bibelsk Eksegese, Københavns Universitet*

* * * * *

MARTIN SCHWARZ LAUSTEN, *Folkekirken og jøderne: Forholdet mellem kristne og jøder i Danmark fra 1849 til begyndelsen af det 20. århundrede*, Anis, København, 2007, 424 sider, 395 kr.

MARTIN SCHWARZ LAUSTEN, *Jødesympati og jødehad i folkekirken: Forholdet mellem kristne og jøder i Danmark fra begyndelsen af det 20. Århundrede til 1948*, Anis, København, 2007, 502 sider, 395 kr.

Med de to sidste bind oven i de fem, der er udgivet siden 1992, har Martin Schwarz Lausten fuldendt et imponerende værk om forholdet mellem den danske kirke og jøderne fra middelalderen til i dag. Det er et værk, som beriger langt flere felter end det strengt kirkehistoriske. Schwarz Laustens store flid og dygtighed i arkiverne giver nu historikere, religionsvidenskabsfolk, teologer og mange andre mulighed for at trænge dybt ind i de mange debatter og indre overvejelser, der har fulgt den jødiske minoritet, siden de i 1700-tallet begyndte at gøre Danmark til deres hjem. På et felt, hvor stereotyper og løse formodninger uundgåeligt blomstrer, er det ekstra vigtigt at få inddraget mange og forskelligartede kilder, og Schwarz Laustens værk er først og fremmest en vidunderlig materialesamling. Hans egne analyser er også væsentlige og spændende, men der er særdeles meget at se nærmere på for fremtidens forskere. Serien er ikke mindst en gavmild gave til fremtidig minoritetsforskning, for her kan man spore mønstrene for nutidens håndtering af minoriteter i Danmark.

De to bind dækker perioden fra 1848 til 1948 – fra det år, da jøderne i Danmark fik fulde borgerrettigheder og til året, da en jødisk stat opstod i Mellemøsten oven på

Holocausts rædsler. Begge begivenheder har i overvældende grad forment de danske jøders liv og viser på hver deres måde, at selv en mønsterminoritet som de danske jøder er til konstant forhandling både uden for og inden for murene: Er de nu danske nok? Kan de kosmopolitiske jøder nogen sinde blive keredanske borgere?, spurgte selv progressive danske teologer som Grundtvig i 1800-tallet. Og vil jøders loyalitet ikke naturligt være stærkest over for en jødisk stat?, antager skræmmende mange danskere i dag. Det er med andre ord en altafgørende epoke i sameksistensen mellem det danske og det jødiske, der her foldes ud.

Og det har slet ikke været så enkelt alt sammen, konstaterer man. Et nådigt hukommelsestab har efter Anden Verdenskrig udvisket næsten al erindring om, hvor kritisk man faktisk så på jøderne i Danmark i 1800-tallet og begyndelsen af 1900-tallet. Det er religionssociologisk betragtet rasende interessant, at konservative teologer i slutningen af 1800-tallet reagerede voldsomt på de nye reformerte og sekulære fløje af jøder. Emancipationen af de danske jøder, som blev fuldført med den nye grundlov i 1848, ændrede selvsagt ikke bare deres ydre sociale status fra tolererede fremmede til ligeværdige borgere, men skabte også indre tumult i det jødiske samfund, hvor gamle magtkonstellationer smuldrede og man for første gang som jøde fik et frit valg: Ville man være en del af det jødiske samfund eller ej? Det valg havde fortidens jøder ikke haft, for uden den sociale forsikring, det jødiske samfund udgjorde, var de prisgivet, med mindre de da ligefrem ville overgå til kristendommen. Men med borgerrettighederne kunne man vælge, og mange valgte om.

Denne nye jødiske individualisme er ofte blevet skildret som et opgør med den ortodokse jødiske tro, men er i lige så høj grad et opgør med det jødiske samfund og dets stærke interne magt, som mange nu fravalgte. Nogle jøder stod frem som progressive fritænkere eller talte for en reform af jødedommen, så den fælles tradition og den moderne livsform kunne leve gnidningsfrit sammen. At reaktionerne var stærke fra det ortodokse jødiske *establishments* side, er ikke nyt – men at også kristne teologer harmedes stærkt over reformerte eller sekulære jøder er rigtig interessant. Af alle blev Georg Brandes lagt stærkest for had. Ingen havde blik for det ironiske i, at netop han, som havde fravalgt det jødiske fællesskab i sin forpligtende form, konstant blev udnævnt til ærkejøde og kosmopolitisk samfundsfjende. Også Edvard Brandes kom til at opleve en dobbelt forargelse som nyvalgt folketingsmedlem for at være fritænkere: han var jo hverken kristen eller jøde! Da han påpegede, at Danmark ikke levede op til den lovede religionsfrihed, blev han mødt med en storm af protester fra ikke mindst teologer såsom sognepræst Peter Lund fra Arninge på Lolland, der mente, at Brandes ikke "skulle binde martyrkransen om sin pande", og at det var ganske rimeligt, at vælgerne stillede spørgsmål til hans tro. Andre stod fast på, at had over for jøder kun gjaldt dem, som var "krænkende for os danske og fremmede for landets hele åndelige standpunkt" – en klar reference til Georg Brandes. Man fornemmer bag forkætringen af begge Brandes-brødre en stor utilpashed ved, at jøder ikke længere kunne rubriceres entydigt som eksotiske, fromme væsner, men nu unddrog sig de gamle kategorier og var af mange slags. Præcis lige som nutidens muslimer skildres *en bloc* som en frem-

medartet hob, alle indre forskelligheder til trods, fastholdt 1800-tallets teologiske retorik også jøderne i rollen som fremmede.

Man videreførte også stædigt den gamle teologiske historieforståelse, hvor jødernes eksil blev set som en straf for deres synder i oldtiden. Jødisk historie kunne slet ikke forstås som en almen historie, men kun som en "hellig", mente teologen Carl Axel Skovgaard-Petersen, der som forstander for Dansk Bibelskole og siden medarbejder ved Berlingske Tidende og skoleradioen i begyndelsen af 1900-tallet havde en bred tilhørerskare. Den holdning trækker sine spor den dag i dag, hvor jødisk social- og kulturhistorie stadig ofte fastholdes i en slags mirakuløs optik: "Hvordan kunne dette stakkels, evigt forfulgte folk dog overleve?", selv om jødisk historie så sandelig lader sig forstå fuldt udtømmende som en lang og altovervejende succesrig minoritetshistorie.

Absolutterne og stereotyperne stod i kø hos datidens førende teologer, som når C. Skovgaard-Petersen kan oplyse sin læser om at "Jødefolket har aldrig på noget tidspunkt af dets Historie været et førende og skabende Kulturfolk," eller at de unge jødiske mænd jævnligt har et "pågående ydre". 1850'ernes og -60'ernes lange og snørklede debat om hvordan de nye jødiske borgere skulle aflægge ed ved retssager (med hånden på en hebraisk bibel? med hat på eller uden? om lørdagen eller ej?) lader ikke tørklædedebattens moderne forviklinger noget tilbage. Hvor svært kan det være? Fra jødisk side var man let forundrede og havde ingen problemer med blot at gøre som alle andre: løfte højre hånd og sværge med de afsluttende ord: "Så sandt hjælpe mig Gud." Det var snarere de teologiske konsulenter på sagen, der fik udnævnt jøder til væsner, der havde behov for ganske særegne skikke og tiltag.

Abraham A. Wolff trådte for alvor i karakter som overrabbiner med striden om edsaflæggelsen, hvor han latterliggjorde, at staten udnævnte det teologiske fakultet og Sjællands biskop til eksperter i jødedom, som skulle høres i sagen. Han sammenlignede det slagfærdigt med at spørge protestanter til råds om katolske eller muslimske sager. Wolff fremstår som en gave for Det Mosaiske Troessamfund i en brydningstid, fordi han både formåede at skabe indre fornyelse og at udkæmpe vigtige ideologiske slag med omverdenen – en ny rolle for rabbinerembedet, som før havde dækket menighedens indre juridiske behov og nu fik slynget en kappe af aktiv samfundsledelse om sig. Anerkendelsen af den indlysende jødiske kompetence på eget område kom kun langsomt. Da Wolff i 1862 bad om at få en lærebog til den jødiske konfirmationsundervisning godkendt, sendte Kirke- og Undervisningsministeriet den i udvalgte hos det teologiske fakultet!

Der er ikke megen tvivl om, at nutidens forståelse af jøder som primært en religiøs minoritet stammer fra denne periode og også i vidt omfang er blevet indoptaget af de danske jøder selv. Det er forståeligt, når man ser det i lyset af jødernes ændrede status i denne periode: Den eneste forskel på jøder og andre borgere i Danmark bestod nu i hvilken religion, man udøvede. At insistere på en (reel) kulturel forskellighed ville for de nye jødiske borgere have været noget nær selvmord. At man fra ortodoks side insisterede på, at man var en mindre jødisk jøde, hvis ikke man fastholdt den gamle

religiøse livsform, er heller ikke overraskende. Men de kristne teologers afstandtagen fra de nye reformerte jøder er overraskende. Man skulle have troet, at kirken ville have følt sympati over for den nye reformfløj i det jødiske liv, som med universelle værdier og etik rakte hånden ud mod andre religioner – men nej, rigtig mange af tidens teologer udpegede den ortodokse fløj som de fulgyldige jøder og afviste de sekulære: "Uden religiøsitet er der ingen jødisk ånd," hævder teologen Ludwig i 1913. Om der i dette ligger et socialpsykologisk behov for at fastholde jøder i rollen som eksotiske eller en uvilje over for almen progressiv religiøsitet er svært at sige, men at sporene også på dette felt trækker sig helt op til nutiden, kommer man ikke udenom. Sekulære og progressive jøder i Danmark oplever den dag i dag at blive set som "ikke rigtig jødiske" af omverdenen, selvom de udgør langt hovedparten af den jødiske befolkning i Danmark. Muligvis har vi her at gøre med en stereotyp forståelse, som fastholdes mod alle odds – og igen ligger det lige for at sammenligne med nutidens forståelse og skildring af muslimer. De glimrende materialer i Schwarz Laustens bøger gør det muligt at gå tilbage i tiden og spore fænomenet.

Den vigtige samling af materialer om danske teologers reaktioner på den voksende antisemitisme i Europa i 1930'erne gør ikke krav på at være udtømmende. Her kan man til gengæld finde spændende indgange til at se nærmere på de mange fløje: Spektret går lige fra teologer som Laursen, der bidrog til bladet *Kamptegnet*, Danmarks svar på *Der Stürmer*, et blad som selv nazister kunne finde for groft, og hele vejen til dem, som offentligt og udtrykkeligt tog afstand fra udviklingen i Tyskland og de tiltagende danske anti-jødiske holdninger. Kristeligt Dagblad stod for indsamlinger til gavn for jødiske børn i Tyskland, og selvom de mødte kritik i visse kredse for at tilgodese fremmede tyske jødebørn, som rigtignok måtte være velhavende i sig selv, frem for fattige danske børn, forsvarede avisen fast og sikkert sin humanistiske holdning. Sigende er også venskabet mellem den danske overrabbiner Friediger og biskop Fuglsang-Damgaard, som bestod, mens de danske jøder var i eksil i Sverige 1943-45. Men trods den modige støtte til jøderne på nogle fløje, kommer man ikke uden om at perioden i høj grad var præget af teologiske tilbagefald til gammelt jødehad og tidligere århundreders retorik, nu tilsat moderne antisemitisme. Der er meget at se på i fremtiden, og det er alt sammen stærkt tiltrængt.

Heidi Laura, ph.d.

Colbjørnsensgade 32, 1652 København V

* * * * *

SVERRE RAFFNSØE, MARIUS GUDMAND-HØYER, MORTEN THANING, *foucault*, Samfundslitteratur, Frederiksberg, 2008, 389 sider, 298 kr.

Som det anføres i bogens indledning er Michel Foucault socialvidenskabernes mest citerede filosof i det 20. århundrede. Hans originalitet og indflydelse er da også uom-

tvistelig, selvom den kritik, der fra forskellig side har været rejst mod ham, heller ikke er til at overse. Sociologer, psykiatere, filologer, historikere og samfundsforskere har anklaget ham for manglende akkuratess inden for de respektive fagfelter, ikke mindst i relation til de vidtrækkende historiske fremstillinger, der rent kvantitativt fylder mest i forfatterskabet. Fra filosofisk side er det bl.a. blevet indvendt, at det aldrig bliver klart hos Foucault selv, hvilken epistemologisk status det er muligt at tilskrive hans 'arkæologiske' henvisning til regler, der regulerer sig selv, ligesom han også i sin genealogiske fremstilling af magtrelationer er blevet anklaget for at mangle et normativt kriterium for sin kritik af forskellige former for magtudøvelse. Hvis magten er alle steder, hvorfor så kæmpe imod den? Hvilken principiel forskel er der på magt og modmagt? Endelig indvendes det mere specifikt fra den tyske sociolog og filosof Jürgen Habermas' side, at Foucault på én gang vil beskrive magtrelationer og fremsætte en teori om deres konstitution. Det kræver imidlertid en magtfri position, som Foucault hverken kan eller vil indrømme muligheden for at indtage.

Der kan fremsættes indvendinger over for disse indvendinger, men deres brod er ikke til at komme uden om. Det synes bogens forfattere dog stort set at lade hånt om. De angiver selv åbent, at deres ærinde ikke er at forsvare Foucault mod kritik, men at fremstille en enhed i hans værk. Jeg er ikke sikker på, at denne strategi i sidste ende tjener Foucaults akademiske eftermæle til ære, men tværtimod uddyber en kløft mellem tilhængere og modstandere. Det finder jeg uheldigt, ligesom det også kan undre at man forsøger at sammenstille Foucaults casuistiske forfatterskab til et værk, når man tager Foucaults egen afstandstagen til værkkategorien i betragtning (hvilket forfatterne sådan set selv gør, s. 73). Risikoen er nemlig, at man kommer til at servere Foucault som en færdig pakke og dermed, om end utilsigtet, forskyder vægten fra metodiske strategier til Foucault som forfatterautoritet. Det sidste advares der ganske vist imod flere gange, bl.a. med den meget sigende henvisning til, at Foucault, lige før han døde, skulle have sagt til veninden og filosofen, Hélène Cixous, at han havde taget fejl i alt og måtte begynde helt forfra (s. 47). På bogens sidste sider advarer forfatterne endvidere mod, at man bruger Foucault bogstaveligt i stedet for at følge hans eksempel ved at udvise en altid ny agtpågivenhed over for aktuelle forhold. Dette er selvfølgelig en prisværdig nuancering og afspejles måske allerede i bogens titel, hvor Foucault staves med minuskel, men det ændrer ikke på den epigon-skabende effekt, bogens overordnede greb ikke desto mindre kan få.

Når det er sagt, og det er selvfølgelig en principiel indvending imod bogens koncept, så er den i det store hele en fornøjelse at læse, ikke mindst fordi den afslører en indlevelse i Foucaults forfatterskab, der åbner et svært tilgængeligt landskab af tanker og historiske fremstillinger for den almindelige læser uden på nogen måde at trivialisere disse tankers kompleksitet.

Forfatterne har naturligvis deres egen indfaldsvinkel til en forståelse af 'værket', og de distancerer sig eksplicit fra socialkonstruktivistisk læsning af Foucault, herunder begrebet om 'det tomme menneske', som Dag Heede i sin bog om Foucault har hæftet på hans menneskesyn. Imod denne 'relativistiske' Foucault, som også Habermas synes

at forholde sig til, er det forfatterens mål at "demonstrere at den form for historisk tænkning Foucault praktiserer er en engageret tankeform der udspringer af en selvfølgelig normativ interesse" (s. 14). Det synes dog aldrig at fremgå klart af *foucault*, hvad der gør denne 'normative interesse' til andet og mere end en kryptonormativ implikation. Heller ikke de forholdsvis kritiske drøftelser på siderne 368-72, der ellers henimod bogens slutning forsøger at gøre status over det normative ståsted i Foucaults forfatterskab, formår at gøre dette klart. Det hævdes som afgørende for Foucault, at fordringen om "at aflægge *regnskab* ikke opfattes som et krav om endegyldig *retfærdiggørelse*" (s. 371), hvilket eksemplificeres med henvisning til Foucaults samtidsdiagnose "som et aktuelt bud på hvordan oplysning *kan* iværksættes i dag" og med opfattelsen af, at han skaber "rum for at vi *kan* betjene os af vores egen forstand og dømmekraft på selvstændig vis" (ibid., mine kursiveringer). Der ligger imidlertid ikke uden videre en normativ begrundelse i at besvare et 'bør' – heller ikke et foreløbigt 'bør' – med et 'kan'!

At "Foucaults værker udspringer af personlige og sociale erfaringer" (s. 14) må alle sande, som virkelig har læst ham og kender lidt til hans biografi, men dette udmønter sig ikke i nogen formuleret normativitet. Tværtimod frasiger han sig, som bogens forfattere da også selv gør opmærksom på, den 'registermoral', der afkræver forfattere en bestemt identitet, når de skriver.

At Foucault igennem sit forfatterskab hele tiden overrasker sin læser ved at tale fra en ny position, ved at angribe problemfelter på en ny og uventet måde, er netop noget af det, der karakteriserer ham. Det normative er overladt til læseren, eller sagt på en anden måde, vi er alle medforfattere til Foucaults arkæologiske og genealogiske 'demaskeringer' ved selv at forholde os kritisk til deres betydning. Det synes derfor vigtigt at skelne imellem engagement og normativitet hos den skrivende Foucault, og det får *foucault* efter min mening ikke præciseret tilstrækkeligt (heller ikke i det afsnit, s. 62-66, som decideret er afsat til det).

Bogen skal derimod roses for at nedbryde den traditionelle opdeling af forfatterskabet i henholdsvis en arkæologisk og en genealogisk fase, for som det rigtigt bemærkes, følges de to indfaldsvinkler ad op gennem halvfjerdserne. Forfatterne udpeger i stedet for faseovergange mellem 'galskabens oprindelse', 'diskurs og struktur', 'socialitet og magt' og 'subjekt og etik', hvilket på en god og for mig at se adækvat måde giver et overblik over forfatterskabets reelle udvikling. Desuden afsluttes fremstillingen af et mere tværgående kapitel om Foucaults opfattelse – og praktisering – af moderne filosofi som samtidsdiagnose, hvilket forekommer mig at være en helt præcis og meget vigtig karakteristik. Foucault er ikke diskursanalytiker eller magtteoretiker, men samtidsdiagnostiker. Det er i mine øjne gennem denne vinkling, at bogen indlægger sig den største fortjeneste som Foucault-formidlende standardværk.

Som sagt er gennemgangen af de enkelte Foucault-udgivelser, der uundgåeligt må lade visse tekster ude af betragtning, bogens helt store styrke. Alligevel kan det undre, at en så central tekst som *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (der foreligger i Søren Gosvig Olesens oversættelse i *Talens Forfatning*, Hans Reitzels Forlag, 2001) ikke behandles

selvstændigt bortset fra en meget stedmoderlig omtale på side 324, men sådanne valg er selvfølgelig altid svære at foretage.

Den manglende vilje til at inddrage og kommentere Foucaults kritikere kan dog ind imellem kaste et sløset præg over fremstillingen. I gennemgangen af Foucaults disputats, *Histoire de la folie à l'âge classique* (på dansk *Galskabens historie i den klassiske periode* ved Mogens Chrom Jacobsen, Det Lille Forlag, 2003), gentages således Foucaults upræcise henvisning til narreskibet *stultifera navis*, uden at vi bliver kloget på, om dette fænomen reelt dækker over historiske begivenheder eller blot over en æstetisk konstruktion. Den uklarhed, som Foucault selv blev kritiseret for, flytter simpelthen med over i *foucault*. Noget lignende gælder Derridas indvending over for hele disputatsens projekt. Ganske vist omtales Derridas opgør med Foucault forholdsvis udførligt, men den kritik, der fra Derridas side gik på, at Foucault på den ene side fejllæste Descartes og på den anden side foretog en Cartesiansk gestus for det 20. århundrede ved at ville tale galskabens sag med fornuftens stemme, lades fuldstændig ude af billedet. At Foucault siden rettede en tilsvarende og måske lige så overbevisende kritik af Derridas Descartes-læsning nævnes heller ikke.

I redegørelsen for Foucaults begreb om galskab præciserer bogen, at Foucault ikke søgte en positiv definition, men snarere en beskrivelse af det nulpunkt, der går forud for separationen mellem fornuft og ufornuft. Selvom også dette har været anfægtet, for så vidt som en mere romantisk læsning af Foucaults forhold til galskaben i det mindste er mulig, fremstår dette dog i mine øjne som en plausibel måde at læse *Galskabens historie* på. Det forekommer mig imidlertid uheldigt, når Foucault ukommenteret refereres for at have modstillet antikkens logos med rationalismens ratio i den forstand, at ratio netop var defineret i forhold til sin modsætning, mens logos ikke havde nogen (s. 104). Jovist, logos havde sin modsætning, bl.a. i mytos og den hermed forbundne mania (vanvid). Det er vist nok Foucault selv, der gør sig skyld i forenklingen, og det er vel ikke helt uproblematisk, at forfatterne lader den stå for sig selv.

Til trods for at bogen i det store hele er yderst velskrevet, indsniger der sig ind imellem dunkle formuleringer, som ikke afhjælper en eventuel vanskelighed ved at forstå Foucault selv. Jeg skal nøjes med at give et par eksempler. På side 112 læser vi i relation til Foucaults opfattelse af Bataille og begrebet om grænseoverskridelse: "Hvis forestillingen om en ubegrænset eksistens som begrænser mennesket og begrunder dets grænser forsvinder, kan den grænse, som overskrides, ikke længere begrundes i en sådan forestilling". Hvis denne formulering dækker over andet og mere end en intetsigende tautologi, er jeg ikke sikker på, jeg overhovedet kan få den til at give mening. På side 347 hører vi, at Foucault i forlængelse af sin sene interesse for Kant og tankens historicitet stiller spørgsmålet: "Hvordan kan noget overhistorisk forpligtende træde frem igennem den række af udgange fra det tidligere selvfølgelig forpligtende mod myndighed i hvilken tanken bliver til?" Meget kloget føler jeg mig ikke.

Bogen betjener sig af lejlighedsvis illustrationer, som jeg sjældent finder særlig oplysende i forhold til teksten selv. Under afsnittet om normer (s. 142-50) virker de direkte forvirrende.

Under gennemgangen af et så vigtigt værk som *Les mots et les choses* (på dansk *Ordene og tingene* ved Mogens Chrom Jacobsen, Det Lille Forlag, 2006) gøres der en del ud af lighedsrelationer udmøntet i klassifikatoriske systematiseringer inden for den ældre naturhistorie, mens de parallelle vidensområder 'rigdomsanalyse' og 'generel grammatik' blot omtales i en enkelt sætning (s. 169). Igen forekommer prioriteringen af stoffet ikke afvejet på den mest gennemskuelige måde. Den fascinerende analyse af den spanske maler Velazquez' maleri *Las meninas* (flot reproduceret på side 177), hvorved Foucault indleder *Ordene og tingene* omtales behørigt, men for mig at se med en fejlagtig fremstilling af Foucaults pointe. Ifølge Foucault tematiserer maleriet alt det, der indgår i dets verden af repræsentationer, men er blind for selve den repræsentative aktivitet. Denne aktivitet, altså menneskets eget bidrag til en fremstilling af verden, bliver først tematiseret inden for det episteme (vidensdomæne), som fra og med Kant sætter mennesket i centrum for al viden. Ifølge bogens forfattere, er det suverænen, portrættets i spejlet antydede genstand, nemlig kongen og dronningen, der kun lader sig fremstille indirekte. Javist, men de fremstilles dog, eftersom de netop er en del af repræsentationens univers.

Således kan man naturligvis strides om den rette udlægning af denne eller hin passage hos Foucault, men det ændrer ikke på, at bogen overordnet set præsenterer en levende og overbevisende læsning af hans forfatterskab. Særlig grund er der til at fremhæve gennemgangen af Foucaults senere bøger, foredrag og interviews om seksualitetens historie, styreformernes historie og selvets teknologier. Det er stof, der til trods for dets umiddelbart enkle fremstillingsform hos Foucault selv, godt kan drille, hvis det ikke bindes ordentligt sammen, og det synes jeg, at det bliver her. Ikke mindst kompenserer underafsnittet *II. Kødets bekendelser* (s. 246-58) på en god måde for fraværet af det ufærdige og uudgivne 4. bind til *Seksualitetens Historie*, "Les Aveux de la Chair".

Selvom jeg, som nævnt ovenfor, er lidt forbeholden over for den 'værkanalytiske' tilgang, skal det indrømmes, at det overblik, som kun et meget grundigt og tidskrævende arbejde med Foucaults egne tekster ellers kan levere, faktisk toner troværdigt frem af bogens blot 374 sider. Det er rosværdigt i sig selv. Som en indføring i Foucaults tænkning og forfatterskab kan bogen derfor varmt anbefales. Det er den implicitte apologetiske ramme for fremstillingen, der i videre perspektiv skurrer mest.

Lars Albinus, lektor, ph.d.
Afdeling for Religionsvidenskab og Systematisk Teologi
Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet