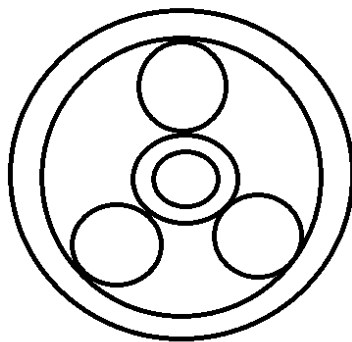


Axis Mundi



Axis Mundi

Nr. 2, Forår 2018

Print & Sign, SDU

Om Axis Mundi:

Axis Mundi er et fagblad knyttet til Religionsstudier. Bladet produceres af studerende fra Religionsstudier, med støtte fra Studienævnet og undervisere. Axis Mundi udkommer en gang hvert semester.

Axis Mundi har til formål at producere, samle og udgive materiale og informationer, der er religionsfaglige og relevante for studerende, så vel som undervisere på SDU.

Om Axis Mundis logo:

Axis Mundis logo er en enkel illustration af et planetgear, hvilket er et system af gearhjul med et centralt og flere ydre. Logoet afspejler tilgangen til studiet: Applicering af teorier, forskning, feltarbejde m.m. på et givent emne.

Logoet er designet af Tine Lundsgaard Christensen.

Redaktion:

Benedicte Karlog

Isa Egholm Christensen

Rasmus Hagemann Pedersen

Simone Emilie Storm

Tine Lundsgaard Christensen

Kontaktoplysninger:

Axismundisdu@gmail.com / www.facebook.com/axismundiSDU

Velkomst

Først vil vi gerne sige tusind tak for jeres fine modtagelse af Axis Mundi. Vi er stadig i gang med at finde vores form, hvorfor vi er taknemmelige for jeres feedback – både fra studerende og undervisere. Vi er enormt glade for at have modtaget så mange bidrag fra studerende på kryds og tværs af årgangene; det vidner om, at behovet for en akademisk legeplads har været tiltrængt. Denne udgaves skribenter spænder fra fjerde semester på bacheloren til specialestuderende samt to underviserbidrag, og emnerne har lige så stor mangfoldighed: diskussion af religionsstudiet på SDU, folkekirkens medlemstab, Jehovas Vidner, plantekognition, studietursrapport fra Lübeck samt en boganmeldelse. I denne udgave har vi desuden en særlig dyrefeature, der inkluderer dyreclairvoyance og raven i den hebraiske bibel. Dette vidner om vores fags diversitet, og hvor mange forskellige interesser og nicher der er i Religionsstudier, og vi er stolte af at kunne repræsentere dette i Axis Mundi.

I denne udgave vil vi gerne hædre de studerende, der gør en særlig indsats for Religionsstudier. Vi har derfor interviewet faglig vejleder samt studienævnrepræsentanterne, der giver et indblik i, hvad de laver.

Vi har desuden valgt at bevare opgavesektionen. Idéen bag denne sektion er, at vi har bemærket, at der er nogle eksaminer, hvor mange studerende har behov for inspiration til eksamensformen. Vi forsøger derfor at udvælge opgaver ud fra hvilke eksaminer, der er relevante i det pågældende semester, som Axis Mundi udgives i. I denne udgave har vi derfor valgt to originalsprogsbaserede emne-opgaver samt en synopsis-eksamen. Idéen er dog ikke, at disse opgaver skal repræsentere den eneste rigtige måde at skrive eksamen på. Derimod er de eksempler på, hvordan man kan skrive eksamenerne.

Satiresektionen har op til anden udgivelse af Axis Mundi været lidt ophængt. Dette skyldes dels rebranding af sektionen, der har fået nyt navn, og koordinering af interview med en særlig prominent gæst. Redaktionens udsending Gedekiddet Girard sender sine hilsner fra Filippinerne, hvor han researcher til næste nummer.

Har du en redaktør gemt i maven eller blot en interesse for det skriftlige medie? Så har Axis Mundi brug for dig! Til næste semester vil der ske en stor udskiftning i redaktionen, da mange af vores redaktører er i gang med at færdiggøre deres specialer. Så skriv en mail til os på axismundisdu@gmail.com eller på vores Facebookgruppe www.facebook.dk/axismundiSDU.

Studerende fra alle semestre kan være en del af redaktionen. Vi forventer blot, at du deltager aktivt i redaktionsmøder og at du har en interesse i at opretholde Axis Mundi ☺

Denne udgave har vi været så heldige at blive beriget med artikler, og det håber vi fortsætter! Så er du interesseret i at bidrage med en artikel eller har en kommentar eller andet, så kontakt os på ovenstående mail- og/eller webadresse. Artikler og lignende, man ønsker medtaget i næste udgave af Axis Mundi, skal være redaktionen i hænde senest d. 1. oktober 2018.

Rigtig god læselyst!

De bedste hilsener,
Redaktionen

Indholdsfortegnelse

NYHEDER	1
ARTIKLER	5
FOLKEKIRKENS FALD	7
MARTIN DJØRBY KNUDSEN, 4. SEMESTER, RELIGIONSSTUDIER, SDU.	7
REFRAMING AUTHORITY. THE ROLE OF MEDIA AND MATERIALITY	11
LAURA FELDT, LEKTOR, RELIGIONSSTUDIER, SDU.	11
CONSILIENCE PÅ RELIGIONSSTUDIER?	13
CASPER HENNIE, SPECIALESTUDERENDE, RELIGIONSSTUDIER, SDU	13
FRA PLANTERS KOGNITION TIL KOLLEKTIVE RELIGIØSE FØLELSER?	19
NIELS REEH, LEKTOR V. INSTITUT FOR HISTORIE OG RELIGIONSSTUDIER, SDU	19
JEHOVAS VITNER OG LYDIGHET	29
EN ANALYSE AV DEN TEOLOGISKE KONSTRUKSJON AV JEHOVA OG VITNETS SOTERIOLOGISKE FORHOLD TIL HAM	29
VENKE SANDE MIKKELSEN, KANDIDATSTUDERENDE, 2. SEMESTER, RELIGIONSSTUDIER, SDU	29
STUDIETUR TIL LÜBECK - HVOR SKAL NÆSTE TUR GÅ HEN?	41
STINE SØNDERGAARD, TO-FAGLIG KANDIDATSTUDERENDE PÅ 2. SEMESTER, THEA KASPERSEN, BACHELORSTUDERENDE PÅ 4. SEMESTER OG LOUISE FUNCH CLAUSEN, BACHELORSTUDERENDE PÅ 4. SEMESTER.	41
FEATURE: DYR I RELIGION – RELIGION I DYR	47
KOMMUNIKATION MED DYR	47
ANDREAS HJØLUND BIRCH, KANDIDATSTUDERENDE, 2. SEMESTER, RELIGIONSSTUDIER, SDU.	47
RAVNEN – CORVUS RHIPIDURUS I DEN HEBRAISKE BIBEL	57
RASMUS HAGEMANN PEDERSEN, 6. SEMESTER, RELIGIONSSTUDIER, SDU	57
INTERVIEWS	61

INTERVIEW MED STUDIENÆVNSREPRÆSENTANTERNE	63
ISA EGHOLM CHRISTENSEN, SPECIALESTUDERENDE, RELIGIONSSTUDIER, SDU.	63
INTERVIEW MED RELIGIONSSTUDIERS FAGLIGE VEJLEDER	65
<u>OPGAVER</u>	<u>67</u>
DET ANTIKKE ROMS VESTALINDER	69
ORIGINALSPROGSBASERET EMNE I LATIN, 4. SEMESTER, BA	69
BENEDICTE KARLOG, 4. SEMESTER KANDIDATSTUDERENDE, RELIGIONSSTUDIER, SDU	69
JØDERNE I ROMERRIGET	77
ORIGINALSPROGSBASERET EMNE I LATIN, 4. SEMESTER, BA	77
RASMUS HAGEMANN PEDERSEN, SEMESTER, RELIGIONSSTUDIER, SDU	77
NEW THOUGHT OG POP(ULÆR)PSYKOLOGI	91
SYNOPSIS I POPULÆR- OG ALTERNATIV RELIGION, 2. SEMESTER, KA	91
ISA EGHOLM CHRISTENSEN, SPECIALESTUDERENDE, RELIGIONSSTUDIER, SDU	91
<u>SATIRESEKTIONEN</u>	<u>101</u>
EN-IKKE-NÆRMERE-DEFINERET-FRUGT-FRA-BIBLEN-BLADET	103
OM EN-IKKE-NÆRMERE-DEFINERET-FRUGT-FRA-BIBLEN-BLADET:	103
GIRARD TALER UD – EN PERSONLIG BERETNING OM EN SATIRIKERS FEJLTAGELSER	103
GUD TALER UD OM SIN BESTSELLER-SUCCES	104

Nyheder

Benedicte Karlog, specialestuderende, Religionsstudier, SDU

På de kommende sider vil du blive oplyst om forskellige spændende emner, men inden du når til denne vigtige viden, vil vi give dig en kort opridsning af, hvad der egentlig sker på Religionsstudier på SDU i disse dage. Studiet er, på samme måde som alt andet, i konstant udvikling og har du en god ide eller føler, der er et behov, der ikke bliver dækket, kan du her se, hvilke foreninger der allerede er, og du kan altid kontakte redaktionen eller studienævnet, som gerne sætter dig i kontakt med nogen, der kan hjælpe dig med at gøre Religionsstudier endnu bedre.

RELIGIO

Traditionen tro har RELIGIO budt på skønne foredrag, der har underholdt os, mens vi har ventet på at se forårssolen. Programmet er dog ingenlunde overstået, for onsdag d. 16. maj kl 17.15 i lokale U155 vil der være mulighed for at få en pause fra eksamenslæsningen og et indblik i, hvad et speciale kan indeholde, når programmet byder på kandidatpræsentationer.

Lektor, Ph.d. Institut for Historie, Syddansk Universitet: Kristoffer Laigaard Nielbo bød i februar på en snak om, hvordan religionsstudier kan udvide og finpudse sit metodiske repertoire med foredraget *"Big data" og "Culture analytics": Muligheder og perspektiver for religionsforskningen*. I starten af april stod den på kognitiv neurovidenskab der omhandlede, hvordan den menneskelige hjerne producerer sanseoplevelser, samt en præsentation af en række af de nyeste studier om religiøse og overnaturlige oplevelser ved Postoc., ph.d., Aarhus Universitet, Marc Malmdorf Andersen i foredraget *Kan man forklare religiøse sanseoplevelser?* April måned blev afsluttet med foredraget *Luthers reformation – og de mange fortællinger om den* ved Cand.mag., mag.art. i religionshistorie og semitisk filologi, religionskommentator ved Politiken, Jens-André Herbener, som tidligere har været ansat ved Religionsstudier på SDU. I forbindelse med den protestantiske reformationens 500 års-jubilæum, blev der gjort status over de vidt forskellige fortællinger om Luther, reformationen og deres konsekvenser, der eksisterer, og ud fra en religionshistorisk synsvinkel blev der reflekteret over, hvorfor dette er tilfældet.

Der arbejdes i øjeblikket på højtryk for at få efterårets program på plads.

Husk, at hvis man ikke er medlem af RELIGIO, er prisen pr. foredrag 35 kr., som betales ved indgangen. Vil man være medlem er der mulighed for to typer medlemskab. Information kan findes på RELIGIOs Facebook gruppe eller fås ved arrangementerne.

Religion på tværs

Religion på tværs er en årlig begivenhed, der tidligere har foregået i forårssemestret, men som nu ligger i efterårssemesteret. Programmet er endnu ikke på plads, men både arrangører og tidligere deltagere garanterer, at begivenheden byder på både sjove og lærerige dage, med god mulighed for at skabe nye forbindelser og venskaber på tværs af universiteterne.

Studietur

Kultur er ikke altid religion, men religion er altid kultur (citater fra samtlige af Mikael Rothsteins forelæsninger). Derfor er det også oplagt for en religionsstuderende at opleve forskellige kulturer, og selvom politikkerne mener, at en tur til Vollsrose nærmest kan sidestilles med en tur til Mellemøsten, er det ikke altid nok. Derfor arrangeres der studieture til forskellige destinationer, så ofte som det nu engang er muligt. I april gik turen til Lübeck med Katrine Frøkjær Baunvig i forbindelse med faget ”Særligt studeret emne: Middelklassekristendom”. I kan læse mere om turen i studietursrapporten af Thea Kaspersen, Louise Funch Clausen og Stine Søndergaard i denne udgave af Axis Mundi.

Faglig vejleder

Da nuværende faglig vejleder, Isa Egholm Christensen, skal aflevere speciale 1. juni 2018 stopper hun pr. 31. maj 2018, og der ansættes derfor en efterfølger med oplæring i maj. I skrivende stund er stillingen endnu ikke besat, men redaktionen er ikke i tvivl om, at studieleder Tim Jensen endnu engang vil besætte stillingen med en sød og kompetent studerende! Husk, at du altid kan gøre brug af faglig vejleder, hvis du får spørgsmål eller særlige udfordringer undervejs i dit studie – der er ingen skam i at bede om råd, hjælp og vejledning!

Fagrådet

Den nuværende formand, Stine Ruager Boysen, træder tilbage efter dette semester. Derfor skal der findes en ny formand til fagrådet. Dette sker ved mødet onsdag d. 23. maj kl. 14.15 i fagrådslokalet. I løbet af dette semester har fagrådet arbejdet hårdt på flere initiativer, i samråd med vores venner fra

Filosofi, og vores fælles festforening DVR (Det Våde Råd). Der har både været brætspilscaféer, filmaftner og fester, for socialt at ryste de to studier endnu bedre sammen.

Tværfaglig dag

Lørdag d. 7. april afholdt en gruppe engagerede studerende fra hhv. Religionsstudier og Filosofi ”Tværfaglig dag”, et arrangement, der skulle lægge op til diskussion på tværs af fagene. Her var der flere faglige oplæg og sociale aktiviteter, som netop styrkede det tværfaglige engagement mellem de to studier. Redaktionen er fan af tiltag som dette, og håber dette bliver gentaget mange gange i fremtiden.

Artikler

Folkekirkenes fald

Martin Djørby Knudsen, 4. semester, Religionsstudier, SDU.

Indledning

Det er et historisk faktum, at religion ændrer sig hele tiden, og det samme gør tilhængerens tilhørsforhold og praksissen inden for religioner. Kristendommen har i mange år været dominerende i Danmark, hvilket den stadig er i dag. Siden år 2000 kan der dog anskues et markant fald i medlemstallet for den danske folkekirke, da flere og flere vælger at melde sig ud. Jeg var til min nieces barnedåb i maj 2017, hvor min søster svarede på vegne af min niece, at hun tror på Gud, og min søster lovede præsten, at hun ville opdrage sin lille pige i den kristne tro. Det var her, jeg fik interessen for at undersøge dette, da jeg ved, at min søster ikke selv betegner sig som kristen. Dette fik mig til at tænke på danskernes tilhørsforhold til folkekirken. Bliver børn døbt for troen eller traditionens tro? Og hvordan er danskernes forhold til folkekirken? Det var disse spørgsmål jeg tog udgangspunkt i, i min undersøgelse fra december 2017.

Undersøgelsen

For at undersøge de ovenstående aspekter af folkekirken i Danmark valgte jeg at gå kvantitativ til værks for at kunne nå ud til flere personer og derved få et bredere billede af danskernes forhold til folkekirken. Et spørgeskema åbner muligheden for at kunne opstille grafer og tal i et større omfang, end hvad interviews tillader. Den kvantitative metode giver en større generaliserbarhed end den kvalitative. Dog giver den kvantitative metode ikke mulighed for at kunne få uddybende svar fra det enkelte adspurgte individ (Eskjær & Helles, 2015, s. 22-26). Spørgeskemaet er udarbejdet online for at kunne deles på diverse sider fx Facebooksider og -grupper. Spørgeskemaet er udarbejdet med en blanding af baggrundsspørgsmål samt lukkede og åbne spørgsmål for bedst muligt at kunne uddrage relevante aspekter for min undersøgelse. Disse spørgsmål åbner samlet for en bredere og bedre forståelse af undersøgelsesemnet (Hussain & Lauridsen, 2017, s. 912). Jeg har i alt modtaget 527 besvarelser. Til at udarbejde spørgeskemaet har jeg valgt at anvende Google Analyse, som åbner for mange muligheder for databehandling. Det åbner muligheder for at opstille Excel-ark, som kan specificere data og sammenligne på tværs af spørgsmålene. Det er vigtigt at være opmærksom på, at mine resultater bygger på svarene fra mit udarbejdede spørgeskema, og at jeg gør brug af udvalgte forskere, for at opnå en så repræsentativ undersøgelse, som det er muligt i denne sammenhæng.

“Believing without belonging” eller “Belonging without believing”

Sociologen Grace Davie anfægter individers tilhørsforhold til kirken i Storbritannien i det sene 20. århundrede. Det gør hun i sin artikel ”Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?” (Davie, 1990). Her skriver Davie om religion i Storbritannien, hvor hendes teori går ud på, at religion har ændret sig til at folk er troende, uden at anvende de religiøse institutioner. Jeg vil arbejde med påstanden om at det i stedet skal hedde *Belonging without believing*. Hvilket betyder at medlemmer benytter sig af kirkens muligheder, men de er ikke troende.

Igennem hele undersøgelsen dannes et billede af, at de adspurgte har forskellige forhold til folkekirken. Dog er størstedelen af de adspurgte enige om, at man ikke behøver at tro på Gud for at være medlem af folkekirken.

”Skal man tro på Gud for at være medlem af folkekirken?”

Antal / procent	Alder	Ja	Nej	Ved ikke
290 (55%)	18-24	9,0%	70,7%	20,3%
91 (17,3%)	25-31	14,3%	68,1%	18,6%
46 (8,7%)	32-38	21,7%	56,5%	26,8%
41 (7,8%)	39-47	22,0%	63,4%	14,6%
34 (6,5%)	48-55	14,7%	73,5%	11,8%
18 (3,4%)	56-62	5,6%	77,8%	16,6%
3 (0,6%)	63-69	0%	100%	0%
4 (0,7%)	70+	0%	100%	0%

Et af de individuelle svar jeg har fået på, hvorfor en udmeldt valgte at melde sig ud er "Fordi jeg ikke tror på Bibelen, så ville det være fjollet at kalde sig kristen. Jeg er medlem af folkekirken fordi jeg gerne vil bevare kirkebygninger og den historie, de har i Danmark". Dette falder i overensstemmelse med min påstand om, at folk har et tilhørsforhold til kirken selvom de ikke tror på Gud. Men er folkekirken så i virkeligheden blevet til noget kulturelt frem for noget religiøst? Hvis man ikke behøver at tro på Gud for at være medlem af folkekirken, tager det vel meget af det religiøse af det? Langt de fleste af de adspurgte nævner, at man kan betegne sig selv som kristen, hvis man tror på Gud, hvilket betyder, at for de adspurgte er man ikke kristen, hvis man bare er medlem af folkekirken. Man er nødt til at tro på Gud også. Derudover ses det i undersøgelsen, at langt de fleste af de adspurgte har benyttet sig af kirkens muligheder, hvor de adspurgte tilsvarende har svaret, at det ikke er nødvendigt, at man benytter sig af kirkens religiøse muligheder for at være kristen. Voas og Crockett nævner i deres artikel ”neither believing nor belonging” (Voas & Crockett, 2005), at folk hverken tror på Gud eller benytter sig af kirkens muligheder. Min undersøgelse påviser det modsatte.

I spørgsmålet ”Tror du på Gud” svarer 55,2%, at de tror på Gud, og langt de fleste af alle de adspurgte har gjort brug af én eller flere af kirkens religiøse muligheder eller som minimum ønsker at gøre brug af en eller flere muligheder. Det betyder, at størstedelen af de adspurgte benytter sig af kirken uden at de tror på Gud. Dette viser, at Grace Davies teori om, at folk tror på Gud, selvom de ikke hører til ikke er gældende i min undersøgelse. Undersøgelsen viser derimod, at folk har et tilhørsforhold til den danske folkekirke uden at de nødvendigvis tror på Gud.

Hos Grace Davie er teorien, at folk tror, selvom de ikke deltager aktivt i kirkens aktiviteter, hvor Voas og Crockett hypotese bygger på, at folk hverken tror på Gud eller deltager i folkekirken. Min egen undersøgelse påviser, at folk deltager, selvom de ikke tror, og at langt størstedelen af de adspurgte har eller gerne vil deltage i kirkelige aktiviteter og riter, selvom det samlet set kun er 55 % af de adspurgte, der tror på Gud. Langt de fleste adspurgte mener, at man skal tro på Gud for at kunne betegne sig selv som kristen, men alligevel mener de ikke, at det er nødvendigt at tro på Gud for at være medlem af den danske folkekirke. Dette indikerer, at tilhørsforholdet til kirken må være mere end bare religiøst, da alle, der er medlem af folkekirken, men som ikke tror på Gud, ifølge de adspurgte, ikke er kristne. Dette betyder, at vi kan påvise, at danskerne ikke mener, at kirken kun er noget religiøst - nærmere tværtimod. Både Lüchau, Davie og Voas og Crockett nævner, at alder har en betydning på den ene eller anden måde. Hos Lüchau og Davie har det en signifikant betydning for deres undersøgelse, da der gennem deres undersøgelse dannes et billede som påviser, at der er visse tendenser i de forskellige aldersgrupper. Mens det hos Voas og Crockett ikke har den store betydning for deres undersøgelse, da der gennem deres undersøgelse, ikke findes nogle specifikke tendenser hos aldersgrupperne. I min egen undersøgelse ser vi, at alder har en betydning i de forskellige spørgsmål. Generelt ses det, at i alle spørgsmålene med ”ja” som svarmulighed, har aldersgruppen 18-24 år en højere % end de yderlige aldersgrupper. Især i spørgsmålet ”Er du medlem af folkekirken?” ser vi en tendens, som Lüchau også selv påpeger, nemlig at individer tidligst kan udmelde sig, når de er 18 år, og dette betyder, at det først er derfra, vi begynder at se de markante udmeldelser, og samlet i aldersgrupperne 32-55 år ser vi det mindste medlemstal af folkekirken.

Spørgsmål til debat

Hvis der tages udgangspunkt i mine resultater, kan det så overhovedet siges, at folkekirken er noget religiøst? Burde man være medlem af folkekirken, hvis man ikke tror på Gud? Eller ser sig selv som religiøs?

Litteraturliste:

- Danmarks Statistisk. (01. 01 2018). Hentet fra Danmarks Statistisk: <https://www.statistikbanken.dk/10225>.
- Davie, G. (1. 12 1990). Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? *Social compass* 37(4) , s. 455-469.
- Eskjær, M. F., & Helles, R. (2015). *Kvantitativ indholdsanalyse*. Frederiksberg: Samfundslitteratur.
- Hussain, M. A., & Lauridsen, J. T. (2017). *Videregående kvantitative metoder*. Frederiksberg C: Samfundslitteratur .
- Lüchau, P. (2014). Når fårene forlader flokken. En religionssociologisk analyse af udmeldelser fra folkekirken. *Religionsvidenskabeligt tidsskrift*, s. 89-107.
- Spørgeskema. (30. 12 2017). Hentet fra Google docs:<https://docs.google.com/forms/d/15Io2ECO6tq2kt5ucvg74x3dZ7eQ1UdqilSx523eek/e/dit#responses>
- Voas, D., & Crockett, A. (1. 2 2005). Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging. *Sociology (Volume: 39)*, s. 11-28.

Reframing Authority. The Role of Media and Materiality

Laura Feldt, Lektor, Religionsstudier, SDU.

Udkommer 15. oktober 2018 på forlaget Equinox, London.

Redigeret af: **Laura Feldt**, University of Southern Denmark, og **Christian Høgel**, University of Southern Denmark.

Autoritet har længe været og er stadig et centralt emne i mange studier af historie, samfund, litteratur og religion, og autoritetsforandringer spiller også en afgørende rolle i samtidens samfund. Men på trods af den opmærksomhed autoritetsbegrebet har fået, så er autoritet stadig et begreb der er svært at indramme. Bogen *Reframing Authority* tilbyder nye perspektiver på autoritetsbegrebet ved at fokusere på den rolle som materialitet og medier spiller for opbygning og forandring af autoritet, så vel som på historiske og tværkulturelle autoritetsforandringer. Bogen argumenterer for at medier og materialitet er afgørende i enhver opbygning, forhandling eller transformation af autoritet, og at ny forståelse af hvordan autoritet fungerer kan opnås ved at fokusere på materialitet og medier i situationer hvor autoritet skabes, udfordres eller forandres i forskellige historiske epoker og kulturer. Som bogen case-studier viser, så er autoritet dybt afhængig af former for medier og materialitet – fra fx genstande, nips, rum, bygninger og visuel kultur, til litterære former, teknologier, internettet og til kroppe og påklædning. Autoritet er en skrøbelig relation som konstant må blive vedligeholdt for ikke at forsvinde, som udfordringer og forhandlinger af autoritetskonstellationer netop viser. Bidragene i *Reframing Authority* viser hvordan autoritetsbegrebet produktivt kan anskues som relationelt begreb der er afhængigt af materialitet og medier. På den måde bidrager denne tværfaglige bog til bredere debatter i humaniora i dag. Bogens case-studier giver et langt historisk perspektiv fra oldtidens Rom og senantikkens kristne asketer til middelalderlitteratur, tidlig moderne, moderne og samtidige cases fra Asien, Mellemøsten, Vesteuropa til Mexico og USA.

Bogen inkluderer bidrag af flere religionsforskere på SDU - Olav Hammer skriver om myte, materialitet og Mormons Bog, Mikael Aktor om revitaliseringen af traditionelle ritualer i Sydindien bl.a. via selvhjælpslitteratur, og Laura Feldt om vildmarksmytologi og kristen askese i senantikkens Gallien. Den rummer også bidrag af historikere og mellemøstforskere som fx Dietrich Jung, der skriver om autoritetsforandringer i Tyrkiet og den rolle Atatürk-ikonografi har spillet, og Maja G. Zuckerman der analyserer hvordan medier har spillet en rolle i autoritetsforandringer i det dansk-jødiske samfund i slutningen af det 19. og starten af det 20. århundrede - samt bidrag fra klassiske

studier og middelalderlitteratur-folk som fx Jane Hjarl Petersens bidrag om romersk dødkultur og begravelsesmonumenter og Lars Boje Mortensens om bogsamlinger og mediehistorie i højmiddelalderen. Alle bidragene fokuserer på den rolle som medier og materialitet spiller i autoritetsspørgsmål. Læs mere om bogens enkeltbidrag her: <https://www.equinoxpub.com/home/reframing-authority/>.

Bogen er udsprunget af et tværfagligt forskningssamarbejde i Forskningsprogrammet *Autoritet, materialitet og medier*, som er støttet af Institut for Historie, og som man kan læse mere om her: https://www.sdu.dk/da/om_sdu/institutter_centre/ih/forskning/forskningsprogrammer/autoritet_materialitet_medier. Forskningsprogrammet holder jævnligt seminarer der er åbne for studerende. Hold øje på Religionsstudiers facebook-side og på religionslisten.

Consilience på religionsstudier?

Casper Hennie, Specialestuderende, Religionsstudier, SDU

Det følgende tager udgangspunkt i mine egne metodologiske overvejelser i forbindelse med min nuværende specialeproces, og jeg vil således kommentere på religionsstudier som studie på SDU, religionsvidenskab generelt samt humaniora anno 2018. Dette forekommer muligvis som et (dum)dristigt skridt, når jeg kun har en håndfuld års indsigt og erfaring med faget, og især når jeg nedenfor inddrager faglige mastodonter og udsætter dem for kritik. På forhånd håber jeg, at du, kære læser, vil udvise kammeratlig pardon.

På både BA- og Kandidatniveau lærer vi som studerende, at vi her på stedet bedriver religionsstudier indenfor humanioras overordnede rammer. Således lærer vi naturligvis om talrige religionsvidenskabelige discipliner såsom filosofi, sociologi og filologi, men det er umiddelbart udgangspunktet og præmissen for dette skriv, at religionsstudier på SDU er grundlæggende humanistisk. Så langt så godt.

Dette humanistiske udgangspunkt behøver der naturligvis ikke at være noget i vejen med. Tværtimod er det historisk-humanistiske perspektiv og dets metoder åbenlyst fordelagtigt i utallige sammenhænge, når vi som studerende skal kortlægge og analysere religiøse fænomener. Det er måske endda god forskningshistorisk skik, at vi vedbliver at køre i den religionshistoriske rille, og endda måske udvikler et større samarbejde¹. Ydermere har vi også på SDU en glimrende tradition for at være nært fagligt beslægtet med filosofi, og dette vil jeg heller ikke på nogen måde anfægte.

Men skal udgangspunktet for religionsstudier altid være humaniora i form af historie? Lægger der ikke en semantisk pointe i, at studiet netop hedder religionsstudier og ikke religionshistorie? Skal religionsstudier være sociologisk orienteret eller kognitionsorienteret som sørestudierne på KU og AU? Skal religionsstudier i 2018 overhovedet være enten eller? Det er naturligvis religionsstudiers teoretiske ramme, der spørges ind til her, og ikke instituttets organisatoriske placering.

Med disse indledende overvejelser vil jeg vende tilbage til mit eget specialeprojekt, som har givet anledning til ovenstående spørgsmål. Mit teoretiske udgangspunkt er kropslig realisme (*embodied realism*) og mit metodiske udgangspunkt er konceptuel metafor indenfor kognitiv lingvistik.

¹ Se Petersen 2015, der argumenterer for, at man ved ”brug af ånds- og mentalitetshistorie og kulturstudier skaber mulighed for, at de to discipliner [historie og religionsvidenskab] i stedet nærmer sig hinanden i en erkendelse af deres fælles genstandsområde og beslægtede teoretiske rammer” (277)

Førstnævnte er ikke så vigtig i denne sammenhæng, og det må således være ved en anden lejlighed, hvor kropslig realisme og dets mange fordele kan blive skitseret². I denne sammenhæng er det derfor nok at beskrive konceptuel metafor, fordi denne metode i sig selv rummer en interdisciplinær dimension og en blanding af forskellige videnskaber – altså consilience³. Ydermere indeholder denne kognitivt lingvistiske metode måske den videnskabelige fordel, at den via konkret empiri kan gøre det komparative perspektiv og analyse tydeligere. Således kan konceptuel metafor muligvis konsolidere religionsstudiers komparative projekt på et mere konkret niveau, men dette vil jeg naturligvis lade være op til dig, kære læser, at vurdere. Jeg erklærer mig dog enig i den opfattelse, at kognitionsforskningen indeholder ”ett avgörende bidrag till vårt emne [religionsstudier]”, og ikke blot er en ”underlig modefluga” (Hammer 2014: 236).

Hvad er konceptuel metafor så? Og mere overordnet: hvad er kognitiv lingvistik? Som videnskabelig retning adskiller kognitionslingvistik sig fra andre lingvistiske tilgange, idet den har som overordnet princip, at menneskelig kognition – altså produktion, kommunikation og behandling af mening – er afhængig af ”mapping between domains” (Slingerland 2004: 9). Vi kan indtil videre sige, at kognition foregår via kortlægning mellem domæner. Det andet princip er så, at menneskelig kognition er uafhængig af sprog, og at kortlægningen af domæner, som manifesterer sig i sproget, på overfladen er udtryk for dybere kognitive processer og ubevidste konceptuelle strukturer (Ibid.: 13). Den mest centrale form for kortlægning indebærer, at abstrakte og ukonkrete domæner (såkaldte genstandsdomæner) bliver forstået via mere konkrete og organiserede domæner (såkaldte kildedomæner). Den primære kilde til alle oplevelser, og i øvrigt den mest strukturerede oplevelse, er det fysiske domæne, og derfor fremstår det fysiske domæne ofte som kildedomænet, når vi skal forstå abstrakte fænomener. Det betyder, at man anvender fysiske konkrete begreber som kildedomæner, når man skal forstå abstrakte fænomener som liv og død (genstandsdomæner). Dette er hvad konceptuel metafor indebærer; at den primære og mest strukturerede oplevelse hos mennesker er oplevelsen af den fysiske virkelighed, og at den fysiske virkelighed derfor fungerer som vores fundamentale kildedomæne (Ibid.:10). På denne måde er metaforer for kognitive lingvister primært tanke og altså ikke sprog, fordi det fungerer som et kognitivt system, der er uundgåelig og

² Især hvordan kropslig realisme udfordrer postmodernisme og socialkonstruktivisme, som kan hævdes at findes indenfor det religionsvidenskabelige korpus af teoretikere såsom Pierre Bourdieu, Clifford Geertz og Bruno Latour (Slingerland 2008: 97)

³ Hvis nogen sidder med en dansk oversættelse af det engelske begreb ”consilience”, må I endelig skrive til mig.

allestedsnærværende. Derfor eksisterer der på tværs af historie og kulturer en række primære metaforer, som mennesker anvender, når de skal forstå deres omgivelser. Eksempler såsom 'kærlighed er varm', og 'vigtigt er stort' er altså udtryk for nogle kognitive strukturer, der er ens gældende på tværs af kulturelle skel. Primære metaforer bliver derefter anvendt, når mennesker skal forstå mere abstrakte begreber og fænomener. For eksempel hævder pionererne indenfor kognitiv lingvistik, George Lakoff og Mark Johnson, at de fleste engelsktalende mennesker bruger den komplekse metafor 'et meningsfuldt liv som en rejse', når de skal forstå eller tale om livet (Ibid.: 11). Denne komplekse metafor består af de to primære metaforer 'mening er destinationer' og 'handlinger er selvdrevne bevægelser', der sammen udgør en del af menneskers konceptuelle værktøjskasse, der bliver anvendt til at forstå og begrebsliggøre abstrakte fænomener som liv og tid. Den kognitive fordel ved den komplekse metafor 'et meningsfuldt liv som en rejse' indebærer, at mennesker kan implementere en række metaforer knyttet til rejse, når de skal ræsonnere om liv. Dette foregår endda helt ubevidst. Således formoder man, at livet (som en rejse) kræver planlægning, hvis man skal nå sin "destination", og at man igennem livet møder "bump på vejen". Hvis en person 'lever livet i den hurtige bane', forstår man med det samme, hvad dette indebærer (at man administrerer sin tilværelse hasarderet og skødeløst med fare som en reel konsekvens), og også hvis denne kommer 'tilbage på sporet'. Komplekse metaforer som disse gennemsyrrer vores kognitive system, og det kræver stor anstrengelse at undgå disse, når man som eksemplet ovenfor skal ræsonnere om livet. Og dette er i meget grove træk, hvad kognitiv lingvistik og teorien om konceptuel metafor bygger på.

Hvordan kan konceptuel metafor så komme i spil som en religionsvidenskabelig metode? Helt overordnet indebærer det, at vi skal kortlægge og forstå, hvilke metaforer der er på spil indenfor religionerne, når der omtales og produceres abstrakte begreber. Denne kortlægning vil derefter gøre det komparative perspektiv tydeligere, fordi man ved kortlægningen af menneskers overordnede konceptuelle værktøjskasse opdager, hvordan forskellige religiøse fænomener og begreber udgår fra det samme sæt af primære konceptuelle metaforer⁴. Som metode muliggør teorien om konceptuel metafor et konkret fundament for komparation, fordi den bygger på en universel kognitiv grammatik (Ibid.: 26).

Styrken ved kognitive forklaringer er, at de er forudgående for enhver teori om religion (ja, enhver teori i det hele taget), fordi kognitive processer ligger forud al bevidst teoretisering. Enhver

⁴ Se f.eks Slingerland 2004, der sammenligner moderne menneskerettigheder med klassisk kongfuziansk morale, ved at kortlægge metaforiskemaer, der udgår fra forskellige kildedomæner, men som anvendes på morale, som fungerer som samme genstandsdomæne (19).

studerende på religionsstudier på SDU, der har haft Mikael Rothstein, har hørt hans aforisme: ”Kultur er ikke altid religion, men religion er altid kultur”. Dette udsagn er for så vidt hverken usandt eller uklogt. Det konstaterer lakonisk, at religion er menneskeværk, at der uden mennesker ikke ville være religion, og at det videnskabelige studie af religion ikke opfatter religion som *sui generis*. Men udsagnet forekommer i bedste fald overordnet og bredt eller i værste fald ganske vagt, fordi det udelukkende fokuserer på religion som et kulturelt fænomen, og ikke som et kognitivt fænomen. Ydermere bliver religion i denne optik udelukkende et emnefelt for humaniora og samfundsvidenskab. Som konceptuel metafor påviste ovenfor, er kortlægningen af religion ikke længere blot et kulturelt studie, men også et kognitivt og neurologisk studie, og disse tilgange gør perspektivet på religion bredere og udgangspunktet for komparation mere konkret. Og netop derfor er concilience en metodologisk fordel.

En direkte, og mere konkret konsekvens af concilience og tværfaglige, interdisciplinære perspektiver kunne være, at man samarbejdede mere på tværs af institutter på SDU. Dette egner sig naturligvis bedst til kandidatuddannelsen, da religionsstudiers forskningshistorie og overordnede humanistiske discipliner som minimum kræver den tidsperiode, som en bacheloruddannelse spænder over. Interdisciplinære studier mellem naturvidenskab, samfundsvidenskab og humaniora er måske også nemmere sagt end gjort, og jeg forestiller mig nemt, hvilket logistisk mareridt det må være for diverse studiesekretærer og studieråd, der i forvejen løber hurtigere i en tid med nedskæringer og andre absurde krav, der bliver stillet fra politisk side. Den politiske tendens har gennem de sidste 30 år desværre ikke vist sig synderligt positiv overfor humaniora⁵, men concilience kan muligvis bidrage til at vende den udvikling og gøre den religionsvidenskabelige skude mere modstandsdygtig over for politiske angreb. Hammer (2014) skriver f.eks. at ”det är som om passagerarna på ett skepp upptäckt att fartyget torpederats och ingen vet om det lyckas flyta eller kommer att sjunka, men man käbblar om vem som får vistas på vilket däck” (236). Måske kan *concilience* gøre den religionsvidenskabelige skude modstandsdygtig overfor kommende politiske angreb, måske endda helt styre udenom dem, fordi den teoretiske ramme bliver bredere og mere empirisk funderet.

Et andet bud på concilience indenfor religionsvidenskaben kommer i øjeblikket fra Kristoffer Nielbo, der på SDU udarbejder programmer, som analyserer tekstkorpus på adskillige tusinde sider – i sekundet!⁶ Datalogi og ingeniørvidenskab ville således også kunne bidrage til nye

⁵ Se i øvrigt Hammer 2014 for en historisk gennemgang af den manglende tillid og skepsis overfor humaniora fra politisk side.

⁶ I samarbejde med Katrine Baunvig analyserer de alt skrevet materiale af Grundtvig, HC Andersen og Kierkegaard, for hvad de kalder ”The Dostoyevskian Trope” og dette er i skrivende stund under

religionsvidenskabelige metoder, der for fremtiden måske kan bidrage til et bedre renommé hos politikerne (det kan da umuligt blive værre!). Politikerne virker i al fald vældig positive over for ethvert digitalt aspekt, og hylder mantraer som ”digital dannelse” og ”Danmark som digital frontløber”⁷. Hvad det så end dækker over. MEN! For der er et kæmpe aber dabei, og det er, at vi som humanister ikke skal give køb på vores traditionelle metoder og teori, og da slet ikke vores forskningshistoriske ophav. Det skal vi derimod være stolte af. At moderne politikere ikke er i stand til at se nytten af flere hundredes års humanistisk forskning, fordi det ikke kan lokaliseres i et regneark, er formodentlig en umulig opgave at rette op på. Men vi bliver måske nødt til at reformulere og gentænke vores metoder, og gøre dem bredere, hvis fagets udvikling skal imødekomme en konstant foranderlig verden.

Ovenstående skal altså ikke ses som en kritik, men som en kammeratlig påmindelse om, at vi som studerende konstant bør reflektere over, hvorfor studiet er indrettet, som det er. At essensen af religionsstudier er interdisciplinær, og beror på flere videnskabelige discipliner, er da heller ikke en faglig svaghed – tværtimod! Måske er consilience i virkeligheden religionsstudiers fremtidige *sine qua non*? I forlængelse heraf bemærker Søren Harnow Klausen, at ”Religionsvidenskaben udmærker sig ved at bære sine konflikter og identitetskrise uden på tøjet” (2011: 91). Uanset om religionsvidenskab i høj grad udspringer af humaniora og dets mangfoldige discipliner, er det måske på tide, at religionsvidenskaben anno 2018 bevæger sig udover det efterhånden gamle videnskabelige skel mellem human- og naturvidenskaberne og insisterer på, at det ikke er enten eller. Det er både og; det er consilience.

udgivelse. Se [http://findresearcher.sdu.dk/portal/en/publications/the-dostoyevskian-trope\(c9355208-fc67-4876-8b79-96d359689419\).html](http://findresearcher.sdu.dk/portal/en/publications/the-dostoyevskian-trope(c9355208-fc67-4876-8b79-96d359689419).html)

⁷ Se Marquard 2016 og Christiansen et al 2017

Litteraturliste

- Christiansen, Niels B et al. (2017) "Danmark som digital frontløber – Anbefalinger til regeringen fra Digitalt Vækstpanel fra Erhvervsministeriet, <https://em.dk/publikationer/2017/digitalt-vaekstpanels-anbefalinger> besøgt 09:34 6/3 2018
- Hammer, Olav (2014) "Villkoren för dansk humanistisk religionsforskning" i Bernard Langemark, Linda red. *Chaos NR. 62 2014 II*, Forlaget Chaos.
- Klausen, Søren Harnow (2011) "Religionsvidenskaben i videnskabsteoretisk krydsild" i Schaffalitzky de Muckadell, Caroline & Hammersholt, Torben red. *At kortlægge religion – grundlagsdiskussioner i religionsforskningen*, Forlaget Univers.
- Marquard, Anni (2016) "Digital Dannelse bliver fokusområde frem mod 2020" fra cfdp.dk <https://cfdp.dk/digital-dannelse-bliver-fokusomraade-frem-mod-2020/> - besøgt 23:01 5/3 2018
- Petersen, Anders Klostergaard (2015) "Religionsvidenskab og historie" i Geertz, Armin W & Jensen, Tim red. *Religionsforskningen før og nu – Nyere tid*, Gyldendal
- Slingerland, Edward (2004) "Conceptual Metaphor Theory as Methodology for Comparative Religion" i *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 72, No. 1, Oxford University Press
- Slingerland, Edward (2008) *What Science Offers the Humanities – Integrating Body and Culture*, Cambridge University Press

Fra planters kognition til kollektive religiøse følelser?

Niels Reeh, Lektor v. Institut for Historie og Religionsstudier, SDU

I det akademiske år 2015/16 var jeg takket være Carlsberg Fonden så heldig at få mulighed for at opholde mig i et helt år ved University of California, Berkeley. Dette universitet er både kendt for sin historiske rolle i den amerikanske hippiebevægelse og for at huse syv nulevende nobelpristagere trods det forhold, at det er et offentligt amerikansk masseuniversitet i modsætning til fx de små, stenrige og eksklusive Ivy League universiteter som Harvard, Princeton, Yale m.m. Arven fra 1968 hænger imidlertid ved i Berkeley, og da jeg først så opslaget for et foredrag af filosofen Saray Ayalar med titlen: "Plant cognition, really?" må jeg indrømme, at jeg først tænkte på den overlevende hippiebevægelse, hashtåger og den slags. Foredraget viste sig imidlertid at blive en interessant eftermiddag.

"Plant cognition, really?"⁸

Som bekendt udgav Charles Darwin (1809-82) sin berømte bog *On the Origin of the Species* i 1859. Mindre kendt er det, at Charles Darwin i sine senere år helligede sig studiet af planter og at han sammen med sin søn Francis Darwin i 1880 udgav bogen: *The Power of Movement in Plants*. I bogen beskæftigede Charles og Francis sig med planters bevægelser, og hvordan dette kunne lade sig gøre. I bogen foreslog de, at planter havde noget, der svarede til en hjerne, og at denne var at finde i plantens rødder. Bogen slutter med følgende sætning:

“It is hardly an exaggeration to say that the tip of the radicle thus endowed [with sensitivity] and having the power of directing the movements of the adjoining parts, acts like the brain of one of the lower animals; the brain being seated within the anterior end of the body, receiving impressions from the sense-organs, and directing the several movements.” (Darwin and Darwin 1880)

Denne bog har ikke just hørt til Darwins berømteste værk. Snarere tværtimod må man sige, at det har været et værk, som en del biologer gerne har villet glemme, at den store mester havde skrevet. Bogen findes fx ikke som rigtig bog på SDUs bibliotek, hvad der vidner om, at den ikke har haft den helt store læserskare. Ifølge biologien efter Darwin havde planter naturligvis ikke hjerner. Ræsonnementet

⁸ Dette afsnit bygger delvist på Ayalars foredrag i marts 2016 i John Searles Social Ontology Group ved UC, Berkeley.

har formodentlig været, at da planter jo som bekendt ikke kan flytte sig, hvis der kommer en planteæder forbi, har det evolutionært været en fordel ikke at have en hjerne eller et center for kognition, der kunne risikere at blive spist.

Imidlertid er bogen *The Power of Movement in Plants* igen blevet et samtaleemne i biologien. Ny forskning i tidsskriftet *Plant Signaling and Behaviour* er således begyndt at undersøge om planter betjener sig af en form for kognition (men naturligvis ikke bevidsthed etc), når den eksempelvis drejer sine blade, vokser i en bestemt retning etc. (Baluška, Mancuso et al. 2009). En del planter kan fx dreje bladene efter solens position, huske solens bane og dreje bladene om natten, så de er i den rette position om morgenen, når solen står op og begynder at skinne etc. Endvidere er der også forskning, der peger på, at planter benytter sig fx af forskellige former for indbyrdes signalering eller ligefrem kommunikation. Græsplanter er eksempelvis i stand til at advare hinanden ved hjælp af forskellige signalstoffer. Når man slår græs og der lugter af nyslået græs, så er det i virkeligheden græsplanterne, der advarer hinanden og man kan derfor se lugten af nyslået græs om en besked eller ligefrem et råb: Pas på, planteæderne kommer og spiser os! Dette får græsplanterne til at tage deres forholdsregler, såsom at gøre bladene bitre etc.

Derudover så viser nyere biologisk forskning, at planter diskriminere mellem artsfæller og ikke artsfæller. Er der fx tale om artfæller, så opfører planter sig mere høfligt eller "civiliseret" og sender ikke deres rødder så langt over til andre planter. Planter er med andre ord i stand til at genkende artsfæller, og forsøger ikke at udkonkurrere hinanden i samme grad, som det er tilfældet med ikke-artfæller.

Udover at dette måske kan give anledning til et par etiske overvejelser fx for veganere, og om der også hos mennesker kunne være en biologisk evolutionær basis for racisme og anden diskrimination, så giver det i denne sammenhæng også anledning til at overveje om menneskelig kognition måske er andet og mere end den kognition, der foregår internt i vores centralnervesystem.

Emile Durkheims Conscience collective

Dette var som bekendt en grundtanke hos en af sociologiens grundlæggere, nemlig Emile Durkheim. I 1893 eller godt ti år efter Darwin & Darwins bog *The Power of Movement in Plants*, udgav Durkheim sin nu klassiske bog *De la division du travail social*, hvor han brugte begrebet kollektiv bevidsthed, som han blandt andet definerede på følgende måde:

“that human consciousness that we must realize within ourselves in its entirety is nothing other than the collective consciousness of the group of which we form part.” (Durkheim 1933: 309)

Durkheim tænkte sig, som det fremgår af citatet, at et samfund besidder en kollektiv bevidsthed, der påvirker alle samfundets medlemmer. Selvom han vist nok ikke brugte begrebet emergens, så slog Durkheim til lyd for, at samfundet var en emergent helhed. Emergens vil sige, at "der ved en helhed dukker særlige egenskaber op, som ikke kan forklares ud fra de enkelte deles egenskaber" (www.storedanske.dk). Ligesom Darwin søgte at forklare planters bevægelser uden at kunne iagttage processen, søgte Durkheim med andre ord at finde en bagvedliggende årsag til samfundets observerbare orden, stabilitet m.m. Durkheim havde imidlertid desværre overtaget en del af Auguste Comtes positivisme, der kun ville medtage observerbare facts, der kunne måles i en eller anden forstand. Dette var naturligvis ikke let med et begreb som kollektiv bevidsthed, for man kunne jo selvsagt ikke observere den. Det fik den konsekvens, særligt for Durkheims efterfølgere, at begrebet kollektiv bevidsthed gradvist forsvandt fra det sociologiske standardvokabular og blev erstattet af kollektive repræsentationer, der igen med tiden ville blive videreudviklet til kultur forstået som et tegnsystem, som det i stigende grad ses hos fx Marcel Mauss, Claude Levi-Strauss, Clifford Geertz og mange flere (Lévi-Strauss 1963, Geertz 1973, Mauss 1990). I en vis forstand kan man næsten sige, at selv om sociologien netop var grundlagt på tanken om, at samfundet udgjorde en kompleks emergent helhed, der ikke kunne forklares med udgangspunkt i det enkelte individ, så gik store dele (særligt den kvantitative del af sociologien) af den sociologiske forskning bort fra denne emergenstænkning i løbet af det 20. århundrede. Filosofen John Searle forklarer denne udvikling på følgende måde:

“It has seemed, in short, that we have to choose between reductionism, on the one hand, or a supermind floating over individual minds, on the other. I want to claim on the contrary, that the argument contains a fallacy and that the dilemma is a false one. It is indeed the case that all my mental life is inside my brain, and all your mental life is inside your brain . . . But it does not follow from that that all my mental life must be expressed in the form of a singular noun phrase referring to me. The form that my collective intentionality can take is simply “we intend,” “we are doing so-and-so,” and the like. In such cases, I intend only as part of our intending.” (Searle 1995: 24-26)

I bogen *The Construction of Social Reality* forsøgte John Searle at etablere en filosofisk analyse af grundlaget for menneskets sociale verden og fandt her, at kollektiv intentionalitet, altså det at mennesker vil og gør noget sammen, ikke kan reduceres til summen af de deltagende jeg'er.

Det religiøse kollektiv som emergent helhed og et farvel til religionsdefinitionerne?

For at det ikke skal blive overset vil jeg begynde dette afsnit med en advarsel. Det følgende gælder kun for religiøse grupper siden fremkomsten af det Jan Assmann kalder den mosaiske distinktion eller sekundær religion (Assmann 1996, Assmann 1997). Dvs. det gælder fx ikke for individuel religiøs praksis eller for religioner, der ikke har været i kontakt med den mosaiske distinktion (Reeh 2013).

Som det er tilfældet inden for biologien, hvor man har genoptaget nogle af Darwins tanker mht planters kognition, er der i de senere år dukket en fornyet interesse op mht samfundets emergente egenskaber. Eksempler på emergenstænkningen genkomst ses fx hos så forskellige forskere som sociologen Niklas Luhmann (Luhmann 2000), etnologen Thomas Højrup (Højrup 1995), den sociologiske forskningsretning Collective Emotions (von Scheve and Ismer 2013, Schmid 2014), antropologen Roy Rappaport (Rappaport 1999), socialontologien inden for filosofi (Searle 1995) samt den fornyede interesse for Norbert Elias' sociologi (Kaspersen and Gabriel 2008).

Nu kan man jo spørge, hvilke implikationer et fornyet fokus på emergens kan have inden for religionsvidenskaben? Det korte svar er, at emergensbegrebet kan være med til at løfte religionsvidenskaben ud af religionsdefinitionernes hængedynd.

Siden vores fags grundlæggelse har religionsvidenskabsfolk som bekendt forsøgt at definere religion. På den ene side kan en definition jo være rent diskursiv. Dvs at man simpelthen søger at afklare, hvad man mener med et bestemt ord. Religionsvidenskabelige definitioner har imidlertid ikke været rent diskursive, da definitionerne kun for alvor giver mening, hvis der er en eller anden sammenhæng mellem den diskursive definition og den empiriske virelighed. En følgevirkning heraf er, at så snart der fremkommer en definition, så leder dette næsten uvægerligt til diskussioner om, hvorvidt et eller andet grænsetilfælde er en religion eller ej.

Definitionsproblematikken var præcis det punkt, hvor Jonathan Z. Smith og især Talal Asad satte kritikken ind. I 1982 hævdede Smith således, at religion var et produkt af forskerens fantasi (Smith 1982). Og året efter hævdede Asad for det første, at man ikke kunne definere religion, da enhver religion er et specifikt historisk produkt, og for det andet selve det at forsøge at definere religion er

et produkt af en specifik vestlig historie (Asad 1983). Asad og Smiths kritik problematiserede med andre ord grundlaget for religionsvidenskabens komparative projekt. Smith konkluderede således:

“Each of the modes of comparison have been found problematic, ... So we are left with the question, "How am I to apply what the one thing shows me to the case of two things?" The possibility of the study of religion depends on its answer.” (Smith 1982: 35)

Spørgsmålet som Smith og Asad rejste er med andre ord om forskellige religioner er så forskellige historiske produkter, at den ene religion ikke meningsfuldt kan bruges til at sige noget om den anden.

Det sociale vi som udgangspunkt for en analyse af religion

Religionshistorikere verden over har imidlertid arbejdet videre trods det forhold, at selve grundlaget for den komparative religionshistorie må siges at være stærkt problematiseret af Asad og Smith, og uden at der som jeg ser det er kommet et tilfredsstillende svar på denne kritik. Hovedårsagen til problemerne og den manglende løsning på de helt grundlæggende problemer for religionsvidenskabens komparative projekt er efter min opfattelse, at religionshistorikere er fortsat med at forsøge at etablere definitioner trods det forhold, at selve det at definere religion efter Asad og Smiths kritik er et problematisk projekt (Hervieu-Leger 2000, Lincoln 2006).

Spørgsmålet er imidlertid, om den komparative religionsvidenskab behøver en religionsdefinition. Det kan naturligvis lyde lidt for nemt bare at droppe religionsdefinitionerne for at undgå kritikken heraf. Imidlertid mener jeg, at der er en anden mulighed end at grundlægge religionsvidenskaben på en religionsdefinition. Og her er vi så tilbage ved emergensbegrebet. Religiøse grupper kan efter min opfattelse analyseres som emergente helheder, der ikke kan reduceres til summen af individernes religiøse praksis (Reeh 2013).⁹ Organiseret religion er efter min opfattelse karakteriseret ved, at man for at konstruere et kollektivt vi, rent logisk er nødsaget til at afgrænse sig i forhold til et ikke-vi, hvoraf vi allerede kender en del af dem som religioner som fx kristendom, islam m.m. Dette kan ses ved, at fx Det gamle Testamente forholder sig til de signifikante religiøse andre som kanaanære, babylonere, ægyptere m.m., Det nye Testamente forholder sig massivt til (andre) jøder og hedninge, Koranen til kristne, jøder og vantro, teosofien afviser at være et trossystem (som fx kristendommen).

⁹ Her må det indføjes, at det er nødvendigt at skelne mellem individers religiøse praksis og religion forstået som kollektiver dannet omkring en distinktion i forhold til andre religioner. Dette skel svarer i øvrigt nogenlunde til Jan Assmanns distinktion mellem primær og sekundær religion (Assmann 1996).

Denne afstandtagen til andre religioner er endvidere ikke kun noget, der er synligt i forbindelse med såkaldte traditionelle religioner, men kan også iagttages i forbindelse med så forskellige grupper eller organisationer som fx Scientologi, Unification Church, Dansk Humanistisk Samfund og Church of the Flying Spaghetti Monster, er blevet til i et opgør med intelligent design.

Den grundlæggende pointe er altså, at hvis det er rigtigt, at alle organiserede religioner implicit eller eksplicit afgrænser sig i forhold til hinanden, kan vi nøjes med observere deres indbyrdes afgrænsning. Anderledes udtrykt kan man også sige, at medlemmerne af et kollektivt religiøst "vi" er i stand til at genkende en anden religion (fx som en potentiel konkurrent) når de møder en. Dette gælder uanset om en religion hævder, at være helt forskellig fra religioner som fx når Teosofisk Selskab hævder, at de ikke er et trossystem eller når Dansk Humanistisk Selskab hævder, at de ikke er en religion (Reeh 2015). Det vigtige i denne sammenhæng er, at man bruger andre religioner til at definere eller konstituere sig selv. På baggrund af eksistensen af denne inter-religiøse genkendelse eller inter-religiøse relation mere generelt, kan religionsvidenskab fungere som en observation af (religiøse) kollektivers observation af hinanden eller som observation inter-religiøse relationer. I stedet for at basere religionsvidenskaben på en religionsdefinition kan vi med andre ord "nøjes" med at observere og beskrive disse emergente religiøse konstruktioners tilstedeværelse i den empiriske virkelighed. I forlængelse heraf kan man stille spørgsmålet, hvorfor skal vi som religionsvidenskabsfolk som en art dommer med en definition hånden afgøre om fx The Flying Spaghetti Monster Church er en rigtig religion eller ej, når vi kan nøjes med observere om den har en primær og konstituerende reference til mindst en anden gruppe som vi plejer at betragte som en religion? Altså, hvis en gruppe x konstituerer sig selv i forhold til en eller flere grupper som vi traditionelt plejer at kalde religioner, vil jeg mene, at x deltager i det vi kunne kalde feltet af religioner (forstået som kollektive religiøse grupper). Dermed kunne religionsvidenskabens studieobjekt være det netværk af grupper, der har en primær reference til andre grupper, hvoraf vi allerede kender nogle som religioner. Ikke sådan at alle religioner refererer til alle, men blot sådan at en religion tilsyneladende altid har en primær eller konstituerende reference til mindst en anden religion. Historisk set har dette inter-religiøse netværk ikke været der fra tidernes morgen, men er gradvist vokset frem, særligt siden etableringen af det Jan Assmann kalder den mosaiske distinktion (Assmann 1996). Dermed ikke sagt, at alle problemer er løst med dette greb, men blot at det er muligt at etablere en komparativ religionsvidenskab, der ikke hviler på en religionsdefinition, men på observationer af inter-religiøse relationer.

Kollektive følelser

Som sagt så arbejdes der inden for mange fag i øjeblikket med emergensbegrebet. Således er en række forskere begyndt at argumentere for at sociale grupper ligefrem kan have følelser (Scheve 2014). Dette skal forstås sådan, at disse kollektive følelser ikke kan reduceres til summen af individernes følelser. Det afgørende er, at individet har det som filosofen Hans Bernard Schmid kalder for præ-refleksiv kollektiv bevidsthed. Dvs. at man identificerer sig med en gruppe før man reflekterer nærmere over det, og at man derfor er følelsesmæssigt forbundet med denne gruppe på et præ-refleksivt niveau:

“it would be a mistake to conceive of plural self-awareness as distributive; rather, it joins the participant to a mental whole. Plural self-awareness of shared affective concerns is not anything single individuals have for themselves, distributively; it is something they have *together, collectively*, and that unites them to a self that is plural rather than singular. In the sense of plural selfhood, corporations can have emotions in terms of phenomenal states or feelings.” (Schmid 2014: 14)

Et eksempel på dette kunne formodentlig hentes fra de følelsesmæssige reaktioner blandt katolikker som følge den lange række af pædofiliskandaler blandt katolske gejstlige. Et andet eksempel er her hentet fra sociologerne Christian von Scheve og Sven Ismers beskrivelse af det arabiske forår:

“For example, participants in the Arab Spring protest marches may initially have come together out of individual discontentment with the regime, collectively expressing “I-mode” anger and indignation. Being assembled in large crowds and subjected to contagious face-to-face processes may then have heightened awareness of shared beliefs and desires and promoted the emergence of a common social identity, leading to the experience of corresponding “We-mode” emotions. Similarly, members of existing groups with shared cognitions and intentions engaging in social interaction profit from the social calibration of facial expression which probably makes contagion more effective within, rather than across, social groups. Importantly, transitions from “I-mode” to “We-mode” collective emotions are not confined to face-to-face gatherings. Although co-presence makes others’ emotions particularly salient through multimodal channels, various forms of group- and culture-specific communication and representation (e.g., Bernstein, 1971) contribute to the emergence of “We-mode” collective emotions, much like they promote the rise of “imagined communities” (Anderson, 1991)” (von Scheve and Ismer 2013)()

I tråd med Norbert Elias' begreb om overlevelsesenheder, Thomas Højrup's begreb om staten et kollektivt subjekt, Roy Rappaport's begreb om det helliges kybernetik, John Searles begreb om collective intentionality kan man udstrække begrebet om kollektive følelser til også at gælde for religioner beskrevet som kollektive emergente enheder (Elias 1978, Searle 1995, Rappaport 1999, Højrup 2002, Reeh 2013).

Som nævnt ovenfor er det bestemt ikke sådan, at alle problemer i den her meget kort skitserede tilgang er løst, men pladsen her tillader desværre ikke mere.

Referencer:

- Anderson, B. R. (1985). *Imagined communities reflections on the origin and spread of nationalism*. London, Verso.
- Asad, T. (1983). "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz." *Man* 18(2): 237-259.
- Assmann, J. (1996). "The Mosaic Distinction: Israel, Egypt, and the Invention of Paganism." *Representations* (56): 48-67.
- Assmann, J. (1997). *Moses the Egyptian : the memory of Egypt in western monotheism*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Baluška, F., et al. (2009). "The 'root-brain' hypothesis of Charles and Francis Darwin: Revival after more than 125 years." *Plant Signaling & Behavior* 4(12): 1121-1127.
- Darwin, C. and F. S. Darwin (1880). *The Power of Movement in Plants*. London, John Murray.
- Durkheim, E. (1933). *The division of labor in society*. New York,, Macmillan.
- Elias, N. (1978). *What is sociology?* New York, Columbia University Press.
- Geertz, C. (1973). Religion as a cultural system. *The interpretation of cultures selected essays*. New York, Basic Books: ix, 470 s.
- Hervieu-Leger, D. (2000). *Religion as a chain of memory*, Polity.
- Højrup, T. (1995). *Omkring livsformsanalysens udvikling*. København, Museum Tusculanums Forlag.
- Højrup, T. (2002). *Dannelsens dialektik etnologiske udfordringer til det glemte folk redaktion*. København, Museum Tusculanums Forlag.
- Kaspersen, L. B. and N. Gabriel (2008). "The importance of survival units for Norbert Elias's figurational perspective." *Sociological Review* Volume 56(3): 370-387.

- Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural anthropology*. New York, Basic Books.
- Lincoln, B. (2006). *Holy terrors : thinking about religion after September 11*. Chicago, University of Chicago Press.
- Luhmann, N. (2000). *Die Religion der Gesellschaft*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- Mauss, M. (1990). *The gift : the form and reason for exchange in archaic societies*. London, Routledge.
- Rappaport, R. A. (1999). *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Reeh, N. (2013). "A Relational Approach to the Study of Religious Survival Units." *Method & Theory in the Study of Religion* Volume 25(Issue 3): 264 – 282
- Reeh, N. (2015). "Hvad er religion i Danmark i 2014?", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*.
- Scheve, C. (2014). *Collective emotions: perspectives from psychology, philosophy, and sociology*. Oxford, Oxford Univ. Press.
- Schmid, H. B. (2014). The feeling of being a group: corporate emotions and collective consciousness. *Collective Emotions*. C. von Scheve and M. Salmela(ed.). Oxford, Oxford University Press.
- Searle, J. R. (1995). *The Construction of Social Reality*. New York, Free Press.
- Smith, J. Z. (1982). In Comparison a Magic Dwells. *Imagining Religion from Babylon to Jonestown*. Chicago, University of Chicago Press.
- von Scheve, C. and S. Ismer (2013). "Towards a Theory of Collective Emotions." *Emotion Review* 5(4): 406-413.

Jehovas Vitner og lydighet

En analyse av den teologiske konstruksjon av Jehova og vitnets soteriologiske forhold til ham

Venke Sande Mikkelsen, Kandidatstuderende, 2. semester, Religionsstudier, SDU

Jehovas Vitner er et velkjent religiøst samfunn, hvis doktriner går mot konvensjonen. Ved siden av deres forkynnende hjemmebesøk, premillennaristiske karakter og eskatologiske fokus, er de kjent for deres spesifikke og strenge krav til den individuelle frelse, og for organisasjonens teokratiske og patriarkalske autoritet. I soteriologien understrekes lydighet som et middel i oppnåelsen av den individuelle frelse, og inkluderer mangfoldige for- og påbud, i tillegg til klare retningslinjer for hva de bør og ikke bør gjøre.

Fordi Armageddon like gjerne kan inntreffe i morgen som om 40 år, er det fundamentalt, at man som vitne har et bevisst forhold til Jehova (Vakttårnets) lover, og løpende gjør seg fortjent til en plass i det kommende riket. Selv om organisasjonen ikke er uttalt asketisk, er deres ideologi forenelig med askese. Det forventes, at alle dømte medlemmer overholder alle doktrinene som er og blir etablert av Det Styrende Råds monologiserte stemmer – også i tilfelle av falsk lære¹⁰.

Denne artikkelen er basert på, og en videreutvikling av en bacheloroppgave om lydighetsmotivet i Jehovas Vitners soteriologi (2015). I arbeidet med oppgaven ble jeg oppmerksom på, at Vakttårnets beskrivelser av det soteriologiske autoritetsforholdet mellom Jehova og vitnene i stor grad er preget av familierelasjoner som metafor og at Jehovas autoritet over vitnene, samsvarte med Ferdinand Tönnies beskrivelser av farens autoritet i Gemeinschaft (Tönnies 1887). Jehova beskrives som vitnenes far, vitnene som hans barn, og Jesus presenteres som vitnenes ideal til etterlevelse.

Den teologiske og metaforiske bruken av forholdet mellom foreldre og barn er hverken et ukjent eller nytt fenomen i religion eller i kristendom. Durkheim skriver, at religion i siste ende handler om at mennesket tilber idealbildet av deres eget samfunnssystem. Relasjonene mellom mann og kone, mellom foreldre og barn og mellom bror og søster kan benyttes som idealmodeller for hvordan mennesket generelt bør oppføre seg. Religioners bruk av familieforhold som analogi for forholdet

¹⁰ Penton, M. James. *"Apocalypse delayed. The story of Jehova's Witnesses"*. 3. utgave. 2015, University of Toronto Press, London. s. 48, 234, 236, 293, 294

mellom et individ og gud, blir for Durkheim, en måte å forklare tingenes tilstand som et uttrykk for gudens vilje¹¹.

Men hva samfunnet anser som en ideell forelder er historisk og kulturelt foranderlig. I historiens løp vil man derfor kunne finne ulike fremstillinger, forventninger og oppfattelser av Gud som far. De forandrende prosesser er mange, men i denne artikkelen vil det fokuseres på den industrielle revolusjon som analyserende utgangspunkt for den teologiske konstruksjonen av Jehova som vitnenes farsfigur, og det soteriologiske forholdet mellom dem. Dette analysefokus kommer fra min oppdagelse under arbeidet med bachelorprosjektet og fordi Tönnies' arbeid med *Gemein-* og *Gesellschaft*, og forskjellene mellom dem, passer med det pre- og det postindustrielle samfunn. Under den industrielle revolusjon skjedde en av den moderne tids største forandringer i familiedynamikken. Den forandrede familiestrukturen hadde også påvirkning på familiens autoritet, og jeg vil argumentere for at dette har påvirket Jehovas Vitners teologiske konstruksjon av farsautoriteten.

I denne artikkelen vil jeg bruke Tönnies beskrivelser av autoritet i *Gemeinschaft* til å belyse Jehovas autoritet som far, slik det blir beskrevet i Vaktårnets soteriologiske fremstillinger.

C. T. Russell grunnla det som senere skulle bli kalt Jehovas Vitner i slutningen av 1870, etter den industrielle revolusjon – en tid med økonomisk utvikling som flyttet produksjonen ut fra hjemmet og inn i butikker og spesialiserte fabrikker. Dette, blant andre forhold, var med til å forme tidens familiestruktur. Menn skulle styre, men ut fra kjærlighet, og med deres koners interesser i tankene; kvinner skulle adlyde, ikke ut fra tvang, men ut av kjærlighet; foreldrene skulle oppdra deres barn med kjærlighet; barn ble ansett som unge uskyldige, som trengte en mors beskyttelse; og menn inntok alene ansvaret for familiens økonomi og hadde mindre å gjøre med barnas oppdragelse¹².

I sitt verk fra omkring et tiår etter Jehovas Vitners grunnleggelse, beskriver Tönnies *Gemeinschaft* som et tradisjonelt samfunn med sterke sosiale bånd og gjensidig avhengighet. Ideen om autoritet i *Gemeinschaft* er best representert gjennom farskapet som bilde¹³. Faren har autoritet i kraft av hans

¹¹ Olav Hammer og Jesper Sørensen. *Religion i psyke og samfunn*. S. 159

¹² http://www.countriesquest.com/north_america/usa/people/family_life/19th-century_families.htm

¹³ Tönnies, Ferdinand. 2002 (1887). "Relations between Human Wills: *Gemeinschaft* (Community) and *Gesellschaft* (Society) from a Linguistic Point of View (Part One)". In: *Community and Society*. New Brunswick: Transaction Pubs. s. 39

alder, kraft og visdom eller ånd¹⁴. Faren eksisterte forut for barnet og dermed er den eldste part; han er fysisk sterkere enn barnet og er også derfor både den dominerende part i familien og den som beskytter familien fra fiender; og faren, pga. hans lengre tilstedeværelse i verden, er mer vis på livet og verden enn barnet, og er den, som skaffer familien livsnødvendighetene de behøver for å kunne overleve.

Barna i sin tur blir ledet og beskyttet av faren, og må adlyde ham. Barnas underdanighet er et uttrykk for deres barnslige uvitenhet og manglende erfaring, og er best representert gjennom samsvar og lydighet. Tönnies sier, at det i forholdet mellom far og barn følger med en misnøye i form av press og begrensninger, men at dette blir lindret av hengivenhet, vane og takknemlighet. Barna vil dog i takt med at de vokser opp gradvis gjengjelde "gavene" de får av faren, og dermed etablere et virkelig gjensidig vennskap, sier Tönnies¹⁵.

Den førstefødte sønn får hos Tönnies en særlig posisjon i forhold til de andre barna. Han beskrives som tettest på faren og er den som til slutt vil overta den aldrene farens plass og autoritet i familien¹⁶.

I tillegg til nærheten i tidspunktene mellom grunnleggelsen av Jehovas Vitner og utgivelsen av Tönnies teorier om Gemein- og Gesellschaft, gjør Jehovas Vitners fellesskaps isolerte karakter organisasjonen sammenlignbar med Gemeinschaft som fellesskapsinnretning. Det sosiale fellesskapet i Jehovas Vitner er mer eller mindre begrenset til andre medlemmer i organisasjonen, og de er i varierende grad gjensidig avhengig av hverandre. Mest merkbart er det i forhold til den sosiale avhengigheten til hverandre. Vitnene blir sterkt rådet til å begrense deres sosiale sirkel til andre medlemmer av organisasjonen, og i tilfeller hvor et individ sosialiserer for mye med outsiders, står han eller hun i fare for å bli kalt inn til rådgivning med de eldre i menigheten, som i verste fall kan ende med utstøtning.

Jehovas Vitners soteriologiske rammer for lydighetsmotivet

Soteriologien ses som en makrofortelling, en overgripende historie som binder sammen en rekke større og mindre delfortellinger, hvor lydighet opptrer i de forskjellige delfortellingene, som bl.a. forklarer behovet for, opphavet til og oppnåelsen av frelsen.

Lydighet i Jehovas vitner er primært av en frivillig karakter, noe det enkelte vitne underlegger seg gjennom dåpen, hvor de går med på å bli veiledet av de guddommelige representantene i

¹⁴ Ibid.: s. 41

¹⁵ Ibid.: s. 39

¹⁶ Ibid.: s. 39

organisasjonen. Det er dog mulig, at enkelte opplever en underliggende tvang etter dåp, med tanke på de personlige tapene som potensielt kan forekomme ved ulydighet.

Vitnene tror, at Jehova arrangerte verden i hierarkier og at lydigheten er en naturlig del av menneskets natur. Det presenteres som noe vitnene skylder Gud, og ikke som en religiøs overlegenhet. Jehova ga menneskene livet, frihet til selv å velge mellom rett og galt, instruksjoner som skiller mellom rett og galt, og muligheten til evig frelse for dem som følger hans lover. Lydighet blir en måte å ære Jehova og vise ham respekt, hengivenhet, lojalitet og takknemlighet, samtidig som det representerer oppskriften på frelse. Samtidig spiller lydighet en fundamental rolle i spørsmålet om evig liv eller død, da ulydighet blir veien mot fortapelse og tilintetgjørelse¹⁷. Lydighetsfokuset er forbundet med vitnenes oppfattelse av Satan som verdens styrende makt. Vitnene må ta klar avstand fra disse kreftene og gå på lag med Jehova og hans organisasjon. Man er enten på lag med eller mot Jehova¹⁸. Man velger lag ved å vie sine handlinger snarere enn sine følelser til Jehova, og dette skjer primært gjennom lydighet ovenfor hans lover¹⁹.

I *"Hva er det bibelen egentlig lærer?"* blir det fortalt at frelsen ikke var en menneskelig nødvendighet i begynnelsen. Jehova skapte Adam i sitt bilde som et fullkomment, syndfritt menneske, hvilket betød, at han aldri ville dø²⁰. Men mennesket ble utstyrt med fri vilje. Denne frie viljen blir tolket som en lydighetsprøve, som Adam og Eva dessverre ikke besto. Vaktårnet forteller, at Jehova suverent avgjør, hva som er rett og galt, og at enhver avvikelse fra denne normen kun kan forstås som urettferdighet og synd - et opprør mot Jehova og hans rettferdighet²¹. Adam og Eva gjorde altså opprør mot sin rettferdige skaper når de lot seg friste av djevelen, og underkjente dermed Jehovas universelle herskerstilling. Syndefallsberetningen tolkes som en mytisk strid mellom Jehova og Satan om menneskets lojalitet, der mennesket valgte Satan fremfor Jehova²². For å opprettholde sin rettferdige posisjon som dommer, måtte Jehova dømme synderne i overenstemmelse med sine lover, hvilket betød straff til døden. Resultatet ble at Adam og Eva ble ufullkomne, og at synd og ufullkommenhet ble ført videre til deres etterkommere som en arvelig defekt²³. Samtidig ble også

¹⁷ Jehovas Vitner – Vaktårnets Bibel- og Traktselskap, *"Hva er det bibelen egentlig lærer?"*. 2005. s. 82, 95, 145, 149, 192

¹⁸ Ibid.: s. 31, 123, 154, 155, 162

¹⁹ Ibid.: s. 25, 55, 61, 105, 121, 146, 151, 166, 178, 180, 186, 187

²⁰ Ibid.: s. 48

²¹ Ibid.: s. 63, 145

²² Ibid.: s. 108-109

²³ Ibid.: s. 29, 49, 63

menneskelig lidelse utløst som en konsekvens. Jehova unnlot likevel å ødelegge Satan, og bestemte seg i stedet for å vise menneskene hvem de ville være best tjent med å følge – ham eller Satan²⁴.

Slik ble menneskets ulydighet opphavet til frelsens nødvendighet for menneskene. Samtidig kommer også nødvendigheten av Jesu gjennløsning inn i bildet - han måtte gjøre frelsen mulig for menneskene.

Fordi bibelen sier, at kun liv kan gis som betaling for liv, måtte Jesus opprettholde sin fullkommenhet i sitt virke på jorden ved å forbli lydig mot Jehova, for å fungere som et motsvar til Adams ulydighet og tap av fullkommenhet. Jesus valgte Jehova, der Adam valgte Satan. For å oppnå funksjonen som fullverdig motvekt måtte Jesus gi avkall på Jehovas velbehag og lide hans vrede, slik at andre skal få slippe for den. Jesus som løsesum (gjennløsningen) erstatter i virkeligheten ikke kun Adams ufullkommenhet, men kjøper alle syndige mennesker fri fra synden og døden, og tilbake i Guds velbehag.

Det er verdt å merke seg, at begrepet gjennløsning har en annen klang enn offer. Jesu virke, som resulterte i menneskets mulighet til frelse, fremstilles som et resultat av Jesu lydighet og lojalitet, mer enn som en nådegave fra Jehova. Formuleringen understreker Jehova som den handlende og Jesus som gjørende seg verdig. Gud forlot Jesus i døden for å prøve ham til det ytterste – og dermed lærte Jesus lydighet.

I Jehovas Vitners soteriologi fremstilles ikke menneskets frelse som Jesu primære mål for sitt virke, men heller som noe sekundært og som en konsekvens²⁵. Jesu belønning av Jehova, nemlig herredømmet i Guds rike, fremheves som det primære målet²⁶. Jehovas hovedformål fremstilles som det å få bevist, at Satan tok feil i sin påstand om, at mennesket med fri vilje ikke ville velge å følge Jehova, men Satan²⁷. Men mytologiske og litterære skikkelser er sjelden låst i bestemte mønstre, og vil endre karakter etter sammenhengen, de opptrer i. I andre sammenhenger fremstilles gjennløsningen som et kjærlighetsbevis fra Jehova, der det tolkes som "det største uttrykk for Jehovas kjærlighet til deg"²⁸. Igjen legges fokuset på Jehova som aktør, men nå understrekes hans kjærlighet. Frelsen kommer ikke fra mennesket, men utelukkende fra Jehova. Samtidig blir frelsen noe, som mennesket ikke har fortjent, og på ingen måte kan kjøpe.

²⁴ Ibid.: s. 28-33

²⁵ Enevoldsen, Thyge. *"Jehovas Vidners frelsesforståelse: en kritisk analyse"*. 1989, Menighedsfakultetet. s. 21

²⁶ Jehovas Vitner – Vaktårnets Bibel- og Traktselskap, *"Hva er det bibelen egentlig lærer?"*. 2005. s. 33, 40, 46, 77-79, 149

²⁷ Ibid.: s. 28-33

²⁸ Ibid.: s. 47, 55

Frelse for Jehovas Vitner beskrives som et tilbud om frihet fra synd og død, som Jesus' gjenløsningsoffer gjorde mulig. Men det er opp til mennesket å ta imot frelsestilbudet, og dette innebærer å vise seg verdig til frelsen²⁹. Det er ingen plass til gratispassasjerer ved dommedag. Dåpen er ett av frelseskravene, hvor man offentlig viser, at man til evig tid ønsker å tjene Jehova og gir et løfte om å vise Jehova udelte hengivenhet. Før man kan døpes, kreves det, at man har en viss levemåte og et moralsk grunnlag³⁰. Det er nødvendig at man har tilegnet seg *rett kunnskap* om Jehova og Jesus, slik at man forstår og anerkjenner bibelens grunnleggende lærepunkter³¹. Den tilegnede kunnskapen skal deretter erstattes av kunnskapsanvendelse, og *rett kunnskap om Jehova* utgjør grunnlaget for *rett forhold til Jehova*. *Rett forhold til Jehova* fremstår som det viktigste kravet for å oppnå frelse. Frelsesrammene til Jehovas Vitner har utviklet seg til å bli svært handlingsorienterte og kort sagt betegner *rett forhold til Jehova* det å adlyde Jehova³². Gudstjeneste hos Jehovas Vitner er ikke "bare" kulthandlinger, men selve måten man innretter og lever sitt liv på³³. Å tro på Gud er ikke nok, for selv demonene tror ifølge bibelen på Guds eksistens. Det religiøse engasjement er et handlende engasjement, ikke et emosjonelt.

Vakttårnet forklarer forholdet mellom Jehova og menneskene i stor utstrekning gjennom sammenligninger til og metaforer om forholdet mellom far og barn. Dette, sammen med det at vitnene mellom seg kaller hverandre ved formen bror/søster, er et uttrykk for deres åndelige fellesskap, som de anser som en stor familie. Andrew Holden bruker begrepet *experience near* og forklarer bruken av familierelasjoner som et uttrykk for nærhet³⁴. I fokuset på det åndelige fellesskap og familieanalogiene ligger det også en kritikk av individualismen og en understreking av det kollektive.

Siden 1925 har organisasjonen operert med to frelseshåp, som tilsvarer to hierarkisk nivådelte frelsesgrupper. På den ene siden står himmelsk frelse for de salvede 144 000, og på den andre siden et jordisk paradys for den resterende store skare. Den store skare har en annenrangs posisjon, og blir nesten alltid beskrevet som avhengig og underdanig sammenlignet med den lille, salvede skare.

²⁹ Ibid.: s. 33

³⁰ Ibid.: s. 176

³¹ Ibid.: s. 16, 37, 55, 94, 145, 167, 176, 183

³² Ibid.: s. 34, 115, 121, 136, 149, 186, 187

³³ Holden, Andrew. "Jehovah's Witnesses: portrait of a contemporary religious movement". 2002, Routledge, s. 71

³⁴ Ibid: s. 5

For den store skare fullføres frelsen i flere etapper. De, som har vært så heldige å overleve Armageddon, vil tre inn i tusenårsriket, en periode hvor de under optimale forhold og i menneskelig fullkommenhet får mulighet til å bevise deres trofasthet ovenfor Jehova.

I læren om tusenårsrikets frelsesforhold finnes det en ensidig poengtering av gjerningenes frelsesverdi. Vektleggingen på Jesu gjenløsningsoffer som det avgjørende middel til frelse for den store skare nedtones, mens belønningsmotivet får den fremtredende plassen. Jesu gjenløsning gjelder kun lydige og verdige vitner, og deres mulighet til å innfri håpet om frelse avhenger av deres evne til å kunne behage Jehova. Ved tusenårsrikets utløp vil Satan få mulighet til å forføre og friste de rettferdige menneskene en siste gang, og mennesket må i sin tilstand av fullkommenhet klare det Adam ikke maktet. Først etter denne siste lydighetsprøven kan det enkelte vitne være sikker på sin frelse.

Ulydighetens synd

Synd anses som enhver handling, følelse eller tanke som er i strid med Jehovas normer³⁵. Det er ikke kun overtredelser av forbud, som anses som synd, men også unnværelse av å følge påbud (unnlåtelsessynd)³⁶. Synd er et nøkkelbegrep når man skal forstå organisasjonens lydighetsmotiv.

Durkheim skrev, at en av de essensielle karakteristikkene ved det hellige er faren av å være involvert i dets overtredelse. Det hellige er konstruert av individer, som er bundet sammen i et fellesskap med avtalte regler, og må bli beskyttet fra det profane ved autoritative forbud. Det forsterkes gjennom sanksjoner, som brukes når man risikerer å krysse over ulovlige grenser³⁷. Hvis man ser lydighet i Jehovas Vitners soteriologi som det hellige arbeide med å overgi seg til Jehovas vilje og dermed delta i arbeidet med å gjenopprette hans navn og rettferdighet, så betyr overtredelsen av det hellige vanære av Jehovas stilling som rettferdig dommer, inntredelse på Satans lag med døden i det lange løp, og tap av sosial sikkerhet og inklusjon i det korte.

³⁵ <http://www.jw.org/no/hva-bibelen-laerer/sporsmal/hva-er-synd/>

³⁶ <http://www.jw.org/no/hva-bibelen-laerer/sporsmal/hva-er-synd/>; <http://wol.jw.org/no/wol/d/r3/lp-n/2004409>

³⁷ Durkheim, Émile. 1965(1912). "Chapter 7: Origins of These Beliefs - end: Origin of the Idea of the Totemic Principle or Mana". In: *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Free Press, s. 235-255; Holden, Andrew. "Jehovah's Witnesses: portrait of a contemporary religious movement". 2002, Routledge, s. 77

Gjennom Vaktårnets veiledning blir man konstant minnet på, at Jehova er den kjærlige og beskyttende far³⁸, og at Jesus var den perfekte lydige sønnen og at han utgjør det ideelle eksempelet for hvilken tilgang, de burde ha til livet³⁹.

Jehova, som Vaktårnets teologiske autoritet, presenteres i litteraturen gjennom bildet av farskapet, og innebærer Jehova som moralsk ansvarlig for menneskeheten. Slik som Tönnies faderlige autoritet er Jehova eldre og visere, og vet derfor best, samtidig som han anses som det mektigste og sterkeste vesenet som finnes⁴⁰. Han er menneskenes tilfluktssted og beskytter⁴¹. Det er ham som opprettholder menneskenes liv, ved å tilveiebringe maten de spiser, vannet de drikker, luften de ånder og jorden de bor på⁴². Han skapte menneskene, kjenner menneskets sterke og svake sider bedre enn de selv gjør, og er av den grunn bedre stilt til å veilede dem gjennom livet enn de selv er⁴³. En stor del av Jehovas tidligere handlinger, for eksempel valget å ikke tilintetgjøre Satan etter syndefallet, er tolket som en del av en utdannende og lærende prosess, som både inkluderer dette livet og det i tusenårsriket. Jehova lot Satan styre denne verden for å vise menneskene hva, som vil skje, hvis de velger å følge Satan.

Hvis mennesket velger å følge Jehova og de moralske instruksjonene, han har gitt som frelseskrav, så gir han mennesket trygghet og en fremtid. Vaktårnet understreker, at Jehova er frelsens opphav, hvilket både er et uttrykk for deres avstandstaken til treenighetslæren, og en understrekning av Jehovas overlegenhet over Jesus. Jehova presenteres som en kjærlig far. Jesu gjeløsningsoffer blir tolket Jehovas største uttrykk for kjærlighet til menneskene. Men den kjærlige far er i stor grad begrenset til det omfang, hvor vitnene er lydige mot Jehova. Og selv når man er lydig og lojal mot ham, kan Jehova – som fortellingen om Job lærer oss – bestemme seg for å teste ens lojalitet og spirituelle utholdenhet. Som vist i sitt formål med Jesu virke, kan man si at Jehova primært handler ut fra egne interesser, hvilket gjør organisasjonens lære utpreget teosentrisk.

I Jehovas Vitners univers inntar Jesus plassen som førstefødt. Han var det første Jehova skapte, er "all skapnings førstefødte", den eneste som er skapt direkte av Jehova og hjalp til med skapelsen av alt annet. Som åndskapning har et særlig forhold med Jehova og fungerer som et ideelt eksempel

³⁸ Jehovas Vitner – Vaktårnets Bibel- og Traktselskap, *"Hva er det bibelen egentlig lærer?"*. 2005. s. 16, 107, 114, 116, 134, 145, 184, 185, 189

³⁹ Ibid.: s. 38, 43, 45, 55, 135, 137, 139, 141, 146, 147

⁴⁰ Ibid.: s. 15, 32, 184

⁴¹ Ibid.: s. 184

⁴² Ibid.: s. 125

⁴³ Ibid.: s 21, 23, 112, 125, 172, 181

over hva, som kreves av vitnene⁴⁴. Vitnene blir i så godt som alle aspekter av livet bedt å se til Jesus som eksempel, og handle slik han gjorde. Men til forskjell fra Tönnies' farsfigur er Jehova udødelig, hvilket betyr, at det ikke vil finne sted noen fullstendig overføring av autoritet. Jesus' belønning er en deling av makten, nemlig dommen under tusenårsriket, og representerer en distribusjon snarere enn en overføring av makt og autoritet⁴⁵.

Vakttårnet forteller, at man skal være som et barn i møte med Jehova⁴⁶. De tolkes her som barn i Tönnies Gemeinschafts autoritetsforhold - noen som trenger moralsk opplæring⁴⁷. Vakttårnets lære har en tendens til å nedvurdere menneskets evne til å handle alene, og understreker gang på gang menneskets maktesløshet uten veiledning fra Jehova⁴⁸. Syndefallet forteller oss at mennesket er svakt, og ikke kan unngå å bli offer for sin eget frihet, og dermed vil synde. Derfor tilbyr også Vakttårnet svar på så godt som alle tenkelige problemer og utfordringer som vitnene kan møte i livet. Vitnene anser seg selv for å være i Kristi skole for å bli opplært og tilpasset det kommende kongedømme⁴⁹.

Vakttårnet kritiserer herigjennom den moderne ideen om, at moral kan bygges på et rasjonelt grunnlag, og de rådes til å søke Jehovas visdom og vilje fremfor å stole på sin egen rasjonalitet og dømmekraft.

Mye av den menneskelige lidelse anses som en del av deres oppdragelse og kan ikke fjernes. Jehova kan finne på å påføre mennesket ubehageligheter, men det har en større hensikt og et større formål. En hensikt og et formål som mennesket i sin ufullkommenhet ikke kan forstå. Men på samme måte som et barn kan føle at det blir nektet et gode fra dets foreldre, vil vitnene vokse opp til å forstå meningen og kjærligheten bak handlingen.

Vitnene har muligheten og plikten til å forsøke å utvikle deres "barnlige" forhold med Jehova, inn i et forhold som er mer gjensidig. Vitnene blir fortalt at for å oppnå frelse må man bygge et forhold til Jehova, og bli Jehovas venn⁵⁰. Dette vennskapet kan på sin måte bli sammenlignet med det bibelske "skapt i Guds bilde", hvilket ikke bare oppfordrer en til å forstå Gud gjennom menneskelige termer, men også kan bli brukt til å tolke lydigheten som Jehova krever av mennesket som en måte å imitere

⁴⁴ Ibid.: s. 41, 42, 48, 96

⁴⁵ Ibid.: s. 41

⁴⁶ Ibid.: s. 17

⁴⁷ Ibid.: s. 111

⁴⁸ Ibid.: s. 111, 112

⁴⁹ Penton, M. James. *"Apocalypse delayed. The story of Jehova's Witnesses"*. 3. utgave. 2015, University of Toronto Press, London, s. 42

⁵⁰ Jehovas Vitner – Vakttårnets Bibel- og Traktselskap, *"Hva er det bibelen egentlig lærer?"*. 2005. s. 17, 115, 123

ham – å bli "Guds bilde", slik Adam ble skapt og var frem til han gjennom sin ulydighet ble straffet med ufullkommenhet.

For å oppnå vennskap med Jehova er det nødvendig, at vitnene oppnår kunnskaper om ham og hans sønn, Jesus. Når vitnet vet hva Jehova godtar, må det bruke denne kunnskapen og leve livet sitt på den måten som Jehova godtar, og siden like barn leker best vil Jehova etter hvert finne interesse i vitnet, og et vennskap kan være født. Vennskapet er på mange måter et symbol på aksept. Det er et ensidig forhold, hvor vitnet gir og Jehova mottar, og innebærer primært kunnskap om Jehova og hans lover og det å følge dem, fremfor et gjensidig, kommunikativt forhold.

Siden Jehova ikke lenger anses som å være en aktiv gud, kan vitnet aldri være helt sikker på, om han eller hun virkelig har blitt venn med Jehova eller ei, og de blir nødt til å stole på Vaktårnets lære – gjøre det som de sier behager Jehova og håpe på å bli akseptert.

Jehova ga mennesket fri vilje, og for å bli godkjent i det kommende rike må de gi den frie viljen tilbake. Dette avkallet på frihet beskrives dog som en egen slag frihet; i stedet for å oppleve lidelsene ved det frie valg, underlegger vitnene seg en faderlig autoritet, som vil ordne verden inn i godt og ondt for dem. Friheten er en frihet fra verdens onder, som Jehova, som den kjærlige far han er, har tilbudt menneskeheten.

Sammenfatning

I de familiære beskrivelsene ligger der en klar oppdragelsesrettferdiggjørelse. Barn skal være lydige mot foreldrene og respektere dem, slik Jesus gjorde. Og en far skal gi moralsk veiledning. Det at Jehova åpnet muligheten for menneskelig frelse anses som et uttrykk for kjærlighet, men hans moralske veiledning tolkes ikke først og fremst som et uttrykk for kjærlighet, selv om det fører med seg positive konsekvenser for vitnet. Heller ikke er Jesu lydighet mot sin far, som er vitnets ideal til etterlevelse, primært et resultat av kjærlighet til sin far, men heller et ønske om oppnåelse av makt. Jehovas moralske veiledning handler om å gjenopprette hans navn og stilling som rettferdig dommer over menneskene, ikke om hans kjærlighet til menneskene. Men selv om menneskets velbehag og kjærligheten til mennesket kommer sekundært, presenteres også denne siden av Jehova. Vaktårnets råd og veiledning påminner nemlig vitnene kontinuerlig om at Jehova er en kjærlig og beskyttende far, og at Jesus var den perfekte lydige sønn og et perfekt eksempel for hvilken tilnærming vitnene burde ha til livet og til Jehova.

Jehovas Vitners soteriologi trekker på autoriteten til pre-industrielle forhold slik det beskrives av Tönnies i hans Gemeinschaft-begrep, i formingen av bildet av det ideelle forholdet mellom Jehova

og vitnet. Jehova er en faderlig autoritet som får sin autoritet ut fra visdom, alder og kraft. Dette rettferdiggjør det hierarkiske forholdet mellom Jehova og vitnet, som på sin side er uvitende og mangler erfaring, og dermed vil stå maktesløse uten Jehovas veiledning.

I beskrivelsene av det soteriologiske forholdet, som legitimiteter og rettferdiggjør Jehovas styre og lover over vitnene, finner man både en kritikk av ideen om at moral kan bygges på et rasjonelt grunnlag, men også en kritikk av individualismen.

Det ideelle forholdet mellom Jehova og vitnet, som presenteres gjennom Vaktårnet, er ikke kun det ideelle i forhold til suksess og livskvalitet i dette liv, men også i forhold til oppnåelse det neste evige liv, og det vil være det gjeldende autoritetsforhold i det kommende paradys på jord.

Det kreves at vitnet, i så stor grad som mulig i sin ufullkommenhet, skal være lydige mot Jehova fremfor all annen verdslig autoritet. Organisasjonens verdensavvisende og isolerte karakter konstituerer et press som holder mange vitner under organisasjonens styrende hånd. Risikoen for å bli utestengt og frykten for evig fortapelse kan tenkes å holde mange borte fra ulydighetens fristelser.

Farens oppdragelsesfunksjon er å sosialisere barna, slik at de oppnår de egenskapene, som samfunnet krever. Her spiller lydighet en sentral rolle for vitnenes individuelle frelse, og sosialiseringen med henblikk på det evige liv og det kommende jordiske paradys.

Etter Jesu virke, har Jehova trukket seg tilbake og latt menneskene styre seg selv. Det kan virke, som at distribusjonen av makt fra Jehova til Jesus allerede startet med Jesu virke, men at Jesu makt først vil "komme til syne" ved tusenårsrikets dommedag. I mellomtiden blir mennesket overlatt til å styre seg selv. Jehova spiller ikke lenger en direkte rolle i menneskets oppdragelse. Hans nåværende oppdragelse består derfor i praksis hovedsakelig av bibelske retningslinjer, og i anliggende som bibelen ikke nevner eller hvor den er tvetydig og må tolkes, stepper Vaktårnet inn som tolkende mellomledd⁵¹.

I Vaktårnets tolkninger av intensjonen bak Jehovas handlinger mot mennesker, er de post-industrielle familieverdier med fokus på kjærlighet og omsorg mer fremtredende. Men det hierarkiske forholdet mellom Jehova, Jesus og vitnene er altså best representert gjennom Tönnies beskrivelser av faren, den førstefødte og de resterende barna i det pre-industrielle Gemeinschaft.

⁵¹ Holden, Andrew. *"Jehovah's Witnesses: portrait of a contemporary religious movement"*. 2002, Routledge, s. 40

Litteraturliste

- Jehovas Vitner – Vaktårnets Bibel- og Traktselskap, "*Hva er det bibelen egentlig lærer?*". 2005
- Enevoldsen, Thyge. "*Jehovas Vidners frelsesforståelse: en kritisk analyse*". 1989, Menighedsfakultetet (s. 13-82)
- Holden, Andrew. "*Jehovah's Witnesses: portrait of a contemporary religious movement*". 2002, Routledge (s. 1-176)
- Sørensen og Hammer. "Religion – I psyke og samfund". 2010. Forfatterne og Aarhus Universitetsforlaget. (s. 149-197)
- Penton, M. James. "*Apocalypse delayed. The story of Jehova's Witnesses*". 3. udgave. 2015, University of Toronto Press, London. (s. 1-401)
- Tönnies, Ferdinand (1887). "Relations between Human Wills: Gemeinschaft (Community) and Gesellschaft (Society) from a Linguistic Point of View (Part One)". In: *Community and Society*. 2002, New Brunswick: Transaction Pubs. (s. 33-64)

Studietur til Lübeck - hvor skal næste tur gå hen?

Stine Søndergaard, to-faglig kandidatstuderende på 2. semester, Thea Kaspersen, Bachelorstuderende på 4. semester og Louise Funch Clausen, Bachelorstuderende på 4. semester.



Inden vi tog til Lübeck med valgfaget Middelklassekristendom, var det virkelig længe siden, at der havde været en studietur på religionsstudier - og det syntes vi var vildt ærgerligt!

Studieture giver mulighed for at opleve religion i praksis, øve anvendelsen af teorien i den virkelige verden og ikke mindst er studieture super gode for det sociale fællesskab på studiet. I denne artikel vil vi fortælle om, hvordan studieturen til Lübeck kom i stand, hvor nemt det egentlig var, og hvor fed turen endte med at blive.

PLANLÆGNING AF STUDIETUR

Fase 1: Vi vil på studietur!

Ideen om studietur startede i fagrådet, hvor vi var enige om, at det kunne være virkelig godt at få en studietur på religionsstudier. Vi talte om de praktiske aspekter; brainstormede spændende destinationer, hvordan turen skulle knyttes til et fag, og så vi ville gerne have det i gang hurtigst muligt. Derfor lavede vi et studietursudvalg bestående af os tre (Stine, Thea og Louise), som gik i gang med at undersøge, hvordan man arrangerer en studietur. Vi holdt blandt andet et møde med

Amalie S. Christensen, en tidligere studerende på religionsstudier, som har arrangeret flere af de ture, der tidligere har været, og som var sød til at hjælpe os i gang.

Fase 2: Find underviser

Jagten på undervisere der ville med til at arrangere en studietur gik i gang. Det var endnu ikke så vigtigt, hvor turen skulle gå hen, bare vi kunne komme afsted. Vi arrangerede herefter et møde med Katrine og Laura, for at høre om de var friske på en studietur, og hvad der kunne lade sig gøre. I første omgang var England planen, hvor man bl.a. kunne lave noget om populærreligion. Faget, der skulle oprettes, skulle ligge på 4. semester, så det kunne oprettes som valgfag. Planlægningen var dermed så småt i gang, det endte dog med at Katrine tog med som den eneste underviser, da Laura har forskningssemester her i foråret. Da vi kun skulle afsted med Katrine foreslog hun i stedet Lübeck, da det passede godt til hendes felt, og hun kendte Lübeck i forvejen.

Fase 3: Planlæg, planlæg, planlæg

Da det lå fast, at Katrine var klar på at tage med os til Lübeck og lære os en masse om middelklassens kristendom, begyndte vi for alvor at planlægge turen. Katrine tog sig af det faglige indhold og lagde en plan for turens program. Studietursudvalget tog sig af det praktiske; vi bookede hostel i Lübeck, bustransport frem og tilbage, vi lagde budget og oprettede en konto til formålet, som de studerende, der fulgte faget kunne indbetale til. Katrine lavede i samarbejde med studietursudvalget en ansøgning til Studienævnet, hvor vi var så heldige at få et flot tilskud til at dække nogle af omkostningerne ved turen.

NU SKAL VI AFSTED!

Tirsdag d. 10.04

Der var afgang fra SDU's parkeringsplads klokken 7.30. Den tyske buschauffør Frau Kaiser, kørte os først til Slesvig, hvor vi i iskoldt blæsevejr blev sat af for at se Slesvig Domkirke. Her var bl.a. en stor og meget detaljeret altertavle, en 4 meter høj Christoffer figur (Christoffer betyder kristusbærer) og et stort krybspilslignende værk. Rige borgere er afbildet i en del af figurerne i kirken, hvilket engang har været en måde at vise sig frem over for andre (datidens instagram).

Herefter gik turen mod Lübeck, hvor vi fik vores værelser og derefter tog på byvandring. Opgaven fra Katrine lød på, at man skulle finde en baggård og spise et stykke Lübeck-marcipan. Hvilket vi gjorde.

Om aftenen var der fællesspisning på Ali Baba, en hyggelig tysk-tyrkisk restaurant tæt på vores hostel i Mengstrasse.

Undervejs på turen stod studietursudvalget for sjove og sociale indslag, der blandt andet var konkurrencer i, hvem der kunne finde på det bedste hashtag, som vi kunne uploade vores flotte billeder under, og hvem der kunne lave det bedste face-swap med et maleri eller en statue på et museum. (Tjek #ichbineinlübecker på instagram). Vinderne af konkurrencerne vandt selvfølgelig lokale præmier: Lübecks flotte byport lavet i ægte Lübeck-marcipan.



Onsdag d. 11.04

Hver morgen startede med at Katrine holdt et lille morgenforedrag, hvor hun fremlagde program, og hvad vi særligt skulle lægge mærke til af spændende forhold eller symboler på dagens museer og kirker.

Fra vores hostel i Mengstrasse gik vi ca. 100 meter op af gaden, hvorefter vi kom til Marienkirche - den mest centralt beliggende ud af Lübecks seks store kirker. Mengstrasse er en smal gade belagt med brosten og er på denne måde en typisk gade i Lübecks gamle bydel, der er omgivet af floden Trave.

Marienkirche er en stor kirke, der primært har været det rige borgerskabs kirke. Dette kunne man bl.a. se ved de mange familiekapeller i kirken. Derudover er kirken blevet udbygget/genopbygget af flere omgange, så den kunne matche borgerskabets storhed. Onsdag aften i Lübeck betyder pubquiz, i hvert fald hvis man går på Irsk pub skråt over for sit hostel. Men på trods af de irske omgivelser var quizzen på tysk. Det afholdt os selvfølgelig ikke fra at deltage, men vi vandt desværre ikke noget.

Torsdag d. 12.04

Den anden-sidste dag i Lübeck startede med et besøg på Europäischen Hansemuseums, som er et super moderne og prisbelønnet museum. Vi skulle bruge vores billet som nøgle flere steder på museet, hvor man efter at have "låst op" ved at lægge sin billet på et logo, kunne læse mere tekst om et selvvalgt emne og på et selvvalgt sprog, som lyste op et sted på væggen eller de øvrige omgivelser. Det var super smart, men hold da op vi fandt mange små logoer med en masse tekst gemt bagved. Ud over de voldsomme tekstmængder var museet ellers meget levende at gå rundt i. De havde et lille rum om religion, det så vi selvfølgelig frem til, men da vi åbnede døren blev vi temmelig skræmte. Der stod en masse meget livagtige munke i grå-sort kutter. De var næsten så levende, at man ikke turde gå hen og tage hørebofferne på, for at aktivere en rar fortællerstemme.

Vi kom alle helskindet igennem museet, og ovenpå en velfortjent frokostpause var næste stop Heiligen Geist Hospital. Vi mødtes uden for det flotte gamle hospital fra 1286, hvor der både har boet ældre og syge mennesker. Besøget var kort, for da vi trådte ind ad en lille gang med små døre til begge sider kunne vi ikke komme længere end 20 meter på grund af en omfattende renovering. Det virkede til at blive en kort dag i forhold til vores program, for St. Jacobi Kirche havde Katrine læst ville være lukket netop i dag. Det fandt vi dog ud af i frokostpausen ikke helt passede, for man kunne fint gå ind i den store kirke for middelalderens og handelsbyens sømænd.



Efter dagens obligatoriske program tog nogle af os hen til Sankt Petri-kirken, som har et kirketårn, man kan komme op i og få en imponerende udsigt over hele Lübeck og de mange grønne kobbertage. Bagefter var nogle af os på kanalsrundfart på Trave-floden. Sidste aften i Lübeck ville ikke have været fuldendt, hvis vi ikke alle sammen havde siddet på Barcio nede ved vandet og drukket en masse jumbo drinks (store pyntede drinks til billige penge).



Fredag d. 13.04

Faget Middelklassekristendom har været knyttet til den skønlitterære roman “Buddenbrooks” af den tyske forfatter Thomas Mann. Romanen handler om en af Lübecks førende familier i 1800-tallets Lübeck, og den har mange ligheder til forfatterens egen familie og opvækst i en borgerskabsfamilie i Lübeck. Sidste dag i Lübeck skulle vi besøge Thomas Mann-museet som ligger i familien Buddenbrooks hus i Mengstrasse, et stenkast fra vores hostel og lige overfor den imponerende Marienkirche. På museet fik vi et grundigt indblik i Thomas Manns og hans families liv og vi besøgte to af de stuer, som er detaljeret beskrevet i romanen og indrettet på museets 3. sal med udsigt til Marienkirche.

Alt i alt har vi haft en rigtig god studietur. Vi har fået sat virkelige billeder på mange af de ting, vi har læst om, og kan nu levende forestille os familien Buddenbrooks liv i Lübeck. Turen har været nem og overskuelig at arrangere, og vi håber derfor, at vi med Lübeck-turen, som I nu alle har haft mulighed for at læse lidt om, kan inspirere til endnu flere studieture på religionsstudier i fremtiden! I skal være meget velkomne til at kontakte os, hvis I vil høre mere om vores erfaringer med planlægningen.

... Så hvor skal turen gå hen næste gang??? :D

Feature: Dyr i religion – Religion i dyr

Kommunikation med dyr

Andreas Hjørund Birch, Kandidatstuderende, 2. semester, Religionsstudier, SDU.

I det forgangne efterår har mine medstuderende og jeg haft fornøjelsen af at fordybe os i dyrenes verden sammen med Mikael Rothstein – eller nærmere bestemt i den religiøse verden, hvor dyr tematiseres og indgår i religiøse forestillinger. Dyr kan være genstand for religiøs tematisering på et virvar af forskellige måder. De kan indgå i divination, de kan ofres til guderne, de kan indgå som fabelagtige væsener i myter osv. – listen er lang. I mange tilfælde vil det endda være nødvendigt at tilegne sig en vis basisviden om dyrenes specifikke karakteristika for at afklare, hvorfor netop det enkelte dyr spiller den rolle, som det gør i den religiøse forestilling. Denne artikel er efterløberen af en 15 siders opgave⁵², som undersøgte, hvordan new age-relaterede forestillinger om kanalisering (channeling) indgår i kommunikationen med dyr blandt kvinder i hestemiljøet. I det følgende vil jeg præsentere hovedpointerne fra denne opgave og vise hvilke religiøse præmisser, der gør hestene tilgængelige for kommunikation på et subtilt plan.

I 60'erne eksperimenterede forskerparret Margaret Howe Lovatt og John Lilly med at give delfiner LSD i et forsøg på at forstærke deres kommunikative signaler. I en flere måneder lang periode blev Margaret isoleret med delfinen Peter i håb om at lære dyret at tale engelsk, og ikke overraskende måtte forskerne konstatere, at delfiner ikke kan tale menneskesprog – heller ikke når de er påvirket af psykedeliske stoffer. Konklusionen vil formentlig være den samme hos hovedpersonen i mit studie Mathilde Denning, men netop derfor har hun anlagt en anderledes strategi til at komme i kontakt med dyrene. Vi mennesker rummer, ifølge hende, stadig potentialet til at tale med dyrene, der går ud over de almindelige former for kommunikation, som vi normalt benytter os af fx tale, lyde, kropssprog, placering i forhold til dyret osv. Sagen er, at vi har glemt hvordan vi gør, og ifølge Mathilde er ingen:

⁵² Hvis man er interesseret i at læse hele baduljen er man velkommen til at sende en mail til anbir14@student.sdu.dk

”[...] bedre til at lære andre om hestesprog, end hestene selv.” (Dyrenes Univers⁵³, 11.1.15) Dermed er situationen er altså vendt på hovedet. Her er det hestene, der har noget at lære os – ikke omvendt!

Mathilde Denning

Mathilde bestyrer hjemmesiden ”www.mathildedenning.dk” og facebook siden ”Dyrenes Univers” på fjerde år. I skrivende stund tæller facebook siden over 500 tidslinje billeder med tilhørende billedtekster, der sammen fortæller historien om en pige, der først stræbte efter at blive en dygtig hestetræner og senere indså, at hendes egne heste havde en masse at lære hende. Herefter blev hun i stigende grad interesseret i telepati mellem dyr og mennesker, og i dag arbejder hun deltidsprofessionelt med at udbyde kurser i dyretelepati og healing og træne heste ud fra sin filosofi. I og med sit ændrede træningssyn vender hun samtidig op og ned på den måde, hun anskuer sit forhold til hesten på. Kombineret med en række forestillinger om kroppens egenskaber, energisystemer, chakra, aura osv. er hun nået frem til en religiøs logik, hvor hendes egne heste har fået gurustatus, og hvor dyr i al almindelighed rummer en visdom, som vi mennesker potentielt kan blive opmærksomme på. Dermed falder dyretelepatien således også ned i den balje af religiøse forestillinger- og praksisser som normalt omtales under paraplybetegnelsen ”vestlig esoterisme”, som udmærker sig ved at være alternativer til de mere etablerede måder at opnå viden om verden på. Telepati bliver for Mathilde og co. et redskab eller en nøgle til at åbne verden op og udforske den del af kosmos, som hidtil er blevet forsømt af religiøse traditionalister og videnskabsmænd.

Telepati – kanalisering i fåreklæder

I et interview fortalte hestepigen Anne mig, at *teknikken* altid er den samme, ligegyldigt hvilket dyr man skal i kontakt med, hvorimod selve kommunikationen i sig selv varierer fra dyr til dyr. Hun forklarede også, at den måde dyret møder dig på telepatisk svarer til de indtryk, vi har af dyret, og den måde dyret i det hele taget opfører sig på. Der er et slående fravær af teologisering omkring telepati, men til gengæld fuld smæk på egne kvasividenskabelige begreber. Overvej fx den indledende sætning i afsnittet ”Hvordan fungerer det?” på Mathildes hjemmeside: ”Først skabes en telepatisk og energetisk forbindelse mellem dyr og menneske.”⁵⁴ ”Jo jo...” har man lyst til at sige, ”men HVORDAN GØR MAN DET?”. Da jeg spurgte Anne, var svaret enten ”Det er min mor meget bedre til at svare på!” eller ”man åbner sit 3. øje og tager kontakt med hestens tredje øje. Jeg er ikke så stærk

⁵³ Herfra forkortet DU

⁵⁴ <http://www.mathilde-denning.dk/dyre-telepati/>

i det tekniske, men du kan finde en masse om det på Google”. Det eneste hun med sikkerhed kunne sige var, at ”hun vidste bare at det virkede!” (Villestoft 2017).

Mathildes yndlingsord til at beskrive kommunikationen mellem dyr og mennesker er *energi* eller *energetisk*. Tanken er at følelser, tanker, idéer osv. har hver sin ”unikke energi”, som vi mennesker kan lære at ”modtage, genkende og forstå”. Derfor forestiller Mathilde sig også, at kommunikationen ikke er begrænset af rum, og dermed åbnes der op for kommunikation over lange afstande og sågar med døde dyr. Telepati beskrives desuden som et universelt sprog, som mennesker har glemt, og det ultimative mål er at genskabe et samfund, hvor mennesker *lytter* til dyrene og deres ønsker. Telepati forstås derfor bedst som en praktisk, religiøs foranstaltning i og med, at der altid kommunikeres med konkrete fysiske dyr (uanset om de er døde, til stede eller ej), men den altoverskyggende forudsætning for overhovedet at indlede sig på en samtale med dyrene er, at de dels tænkes at have noget på hjerte, der *fortjener* at blive hørt, og dels rummer visdom, som er *værd* at lytte til.

Det store Facebook-narrativ

”Jeg plejede at mene, at jeg havde en masse vigtige øvelser og tricks, jeg skulle lære mine heste. Men undervejs har jeg måtte erkende, at mine heste havde en masse vigtigt at lære mig! Jeg vidste, at jeg ikke kunne lære min heste at kommunikere på vores måde med ord, så jeg måtte tage ansvar for ønsket om heste i menneskeverdenen, og lære at kommunikere som dem. Og ingen er bedre til at lære andre om hestesprog, end hestene selv. Så jeg gik opmærksomt, observant og nysgerrigt ’i træning’ hos mine heste.” (DU, 11.1.15)

I dette citat lægges grundstenen til en fortløbende forvandling af hesten fra et passivt dyr, der skal makke ret, til et følende individ, der har krav på indgående forståelse, og som bør tages alvorligt som en kilde til visdom. Hermed transformeres Mathildes forhold til hestene, så rollerne som lærer og elev reelt byttes om. Fra dette punkt omtaler hun sine heste som læremestre, guruer, healere og mentorer som supplement til deres normale (kæle)navne. Over sommeren er omdrejningspunktet i størstedelen af hendes opslag appliceringen af sit nye syn på hestene i sin træning. I et opslag fra 11. okt. 2015 sker der noget interessant. Her citerer hun for første gang hesten Chanel, og fra dette punkt overgår beretningerne til at handle om små oplevelser, der hovedsageligt sker *uden for* træningssammenhæng, særligt på skovture.

Godt et år senere i 2016 er træningsberetningerne stort set forsvundet ud af hendes repertoire. I stedet deler hun mere og mere taktfast ud af hestenes visdom til sine Facebook-følgere i form af små

tekster med hver sit tema. Kulminationen på en lang række opslag, som, af og til, men langt fra hver gang, tager udgangspunkt i- eller inddrager konkrete citater fra hestene, er samlingen af al denne ”viden” i 12 bud med overskriften ”Dyrenes 12 bud”⁵⁵. En form for manifest, der bedst kan beskrives som en ”kan jeg holde kæledyr?”-test (som de optræder i damebladene) tilsat en god portion dyreetik og med en skrivestil, der indeholder kraftige kristendomsefterlignende træk. Herfra tager det fart. Cirka et år senere (september 2017) beretter hun om en helt særlig begivenhed fra nytårsdag 2017. Her bebuder den plettede pony Chanel, at: ”Du [Mathilde] skal skrive en bog om din rejse med intuitiv kommunikation med dyr, med mig som forfatter” (DU, 13.8.17). Denne bog er efter Mathildes eget udsagn d. 23. dec. 2017 lige på trapperne.

Det overordnede narrativ om personen Mathilde Denning bliver historien om en pige, som først var skeptisk hvad telepati angår, som tog det afgørende skridt og gik i lære hos sine heste, som senere blev i stand til at kommunikere effektivt med dyr og som nu udlever sin barnedrøm om at arbejde professionelt med heste. Det næste afgørende led i kæden, som har gjort denne udvikling mulig, skal findes i Mathildes, med tiden, mere og mere ekstreme antropomorficering af dyrene – særligt af sine to heste Cokko og Chanel.

Antropomorficering af heste

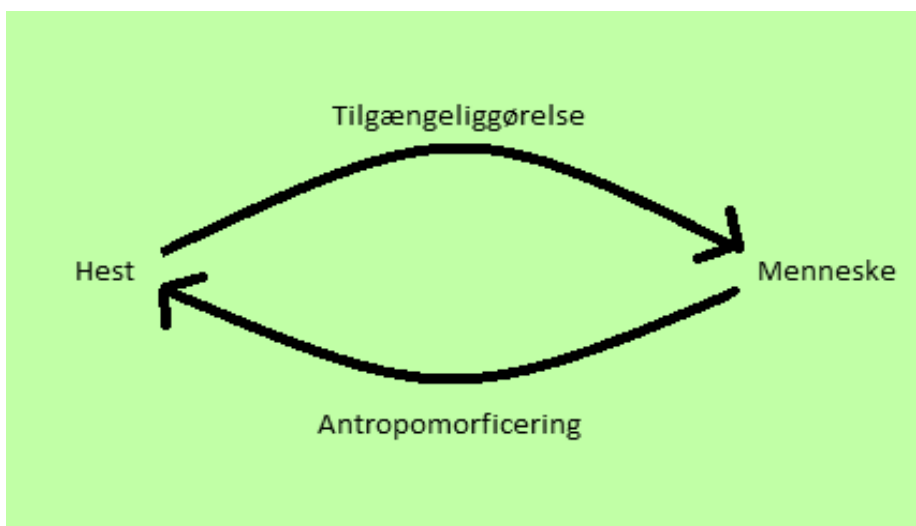
Det er svært at forestille sig guder, der ikke i en eller anden udstrækning er antropomorficerede, altså har mennesket som model. For at guder skal blive tilgængelige, må de på den ene eller den anden måde tillægges en række menneskelige træk, der netop gør dem *tilgængelige* for vores måder at interagere på. Det samme gælder dyrene. Den almindelige filosofiske opfattelse af, hvad der adskiller dyrene fra os mennesker er, at vi mennesker er *reflekterende* væsener, der ofte tænkes at have potentialet til at handle *rationelt*. Vi tænker logisk og kan ræsonnere os frem til den bedste løsning i en given situation – og så er vi blufærdige modsat hesten, der er lige glad. Et glimrende eksempel på Mathildes ekstreme antropomorficering af sine heste (på nær det med blufærdighed) er fra 13. jun. 2016. Mathilde skal starte på en uddannelse i Holland, og hestene skal flytte med:

”Hun fortæller, hun er bekymret over flytningen. Jeg lytter i tavshed. Chanel gaber mange gange i ren forløsning over at sætte ord på sine følelser. ”Jeg har bare brug for tid og rum, til at finde fred med mine følelser og situationen. Til at sige farvel” siger hun. Pludselig ser jeg de sidste uger i et nyt lys. Hendes

⁵⁵ Kan findes i sin fulde længde på dette link: <http://www.mathilde-denning.dk/2016/08/26/dyrenes-12-bud-2/>

halthed på bagbenet, Cokkos halthed på forbenet. Alt sammen en måde at bede om det rum, og om den plads, de trænger til. Vi aftaler, de får et par ugers sommerferie. Allerede dagen efter kommer Chanel glad løbende, sprudlende som altid og tager imod mig!” (DU, 13.6.17)

Hesten reagerer utroligt menneskeligt på at skulle flytte til Holland. Den er i hendes verden lige så følelsesmæssigt påvirket af situationen som hende selv, fordi den føler som os mennesker og sågar reflekterer over, hvad den behøver for at kunne håndtere situationen. Den er bekymret, hvilket vidner om en vis kapacitet til for det første at genkalde følelser fra lignende situationer, og for det andet at forestille sig hvordan fremtiden ser ud. Men hvorfra ved hestene i det hele taget, at de skal flytte til et andet land? Det har Mathilde selvfølgelig forklaret dem, og reaktionen giver derfor fuld mening inden for hendes egen logik. På denne måde gøres hestene fuldt ud tilgængelige for meddelelser og dialog, og deres reaktioner og sindsstemninger i det givne øjeblik passer naturligvis til de personligheder, hun i øvrigt har erfaret, at de har. Det er ganske almindeligt (men dermed ikke mindre bemærkelsesværdigt), at vi mennesker sætter lighedstegn mellem måden et dyr opfører sig på, og den personlighed, vi tænker, dyret har. Ligeledes giver det ganske god sproglig mening at sige, at en hest enten er trist, glad, chokeret eller, som i kilden, bekymret. Det er dog som sådan ikke hestens personlighed, eller de ord vi knytter til fortolkningen af dens adfærd, der er kernen i

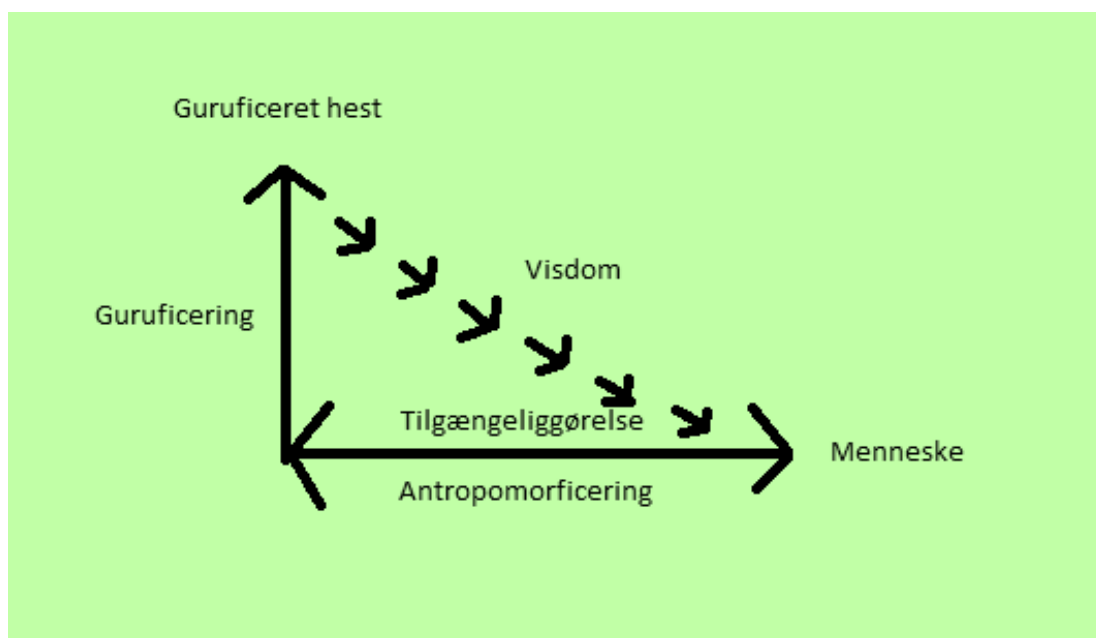


antropomorficeringen. En nylig undersøgelse foretaget af et hold forskere på University of Wollongong og Southern Cross University postulerer, at en bestemt type klovnefisk ikke viser tegn

på nogen form for personlighed⁵⁶. Det kan derfor ikke være et argument, at menneskets antropomorfisering af dyrene bygger på, at de tænkes at have personlighed som os selv, for hvis nogle dyr ikke har personlighed, må der jo også være mange der har.

Guruficering

Det næste der sker er en proces, som jeg har valgt at kalde guruficeringen af hesten. Pludselig bliver den ikke blot tilgængelig for en regulær dialog, men i flere tilfælde sågar også den der healer og igangsætter meditationer. På den måde bliver hesten ikke kun genstand for den alternative behandlingsverdens ritualisering, men i sig selv ritualfaciliterende gennem den måde den begrebsliggøres på. Den bliver mesteren, gurun, ja det vigtigste – og måske, for Mathilde, eneste – redskab til oplysning.



Sammenlign det med en person, der opsøger et munkekloster/-tempel. Personen kommer i håb om opnå den nødvendige visdom til at forstå, hvordan verden i virkeligheden hænger sammen, så han kan blive et mere oplyst menneske. Han får nogle teknikker og nogle leveregler, så han kan minimere sin karma og undslippe Samsara, og så er alt godt (stereotypet fremstillet). Her er der blot ikke tale om en anderledes metafysisk virkelighed, som man træder ind i/ud af på et uvist tidspunkt. Her er det selve teknikken, selve det at man lærer at telepatere, at man får fjernet det røgslør fra sine øjne, der

⁵⁶ <https://www.theguardian.com/environment/2017/dec/20/some-clownfish-have-no-personality-australian-study-finds>

udgøres af det talte sprogs begrænsninger, der gør, at man kan se klart. Man får ”åbnet sit hjerte”, så man kan ”lytte” til dyrene ”uden forbehold” (DU, 15.3.16) og lykkes det, vil visdommen med det samme komme dryppende.

Vi anser normalt mennesket som rationelt i et vist omfang, men måske er det en fælde, som kan sløre billedet af, hvad der er på spil hos Mathilde. Der er flere eksempler på, at hun ser hesten som ufejlbarlig. Det er *os mennesker*, der er de *dumme*, og skyld i det vi selv anser som dårlig adfærd fra hestenes side. Det udløser et interessant spændingsforhold mellem Mathildes antropomorficering af hesten på den ene side og hestens instinkter på den anden. En hest er jo først og fremmest et dyr, men på den måde også et perfekt væsen, der, om man så må sige, handler *rent*. Måske er Mathildes tiltro til andre mennesker nøjagtig så lille, at hesten, gennem hendes antropomorficering, bliver et ufejlbarligt væsen, som kan lære os mennesker at være moralske. Simpelthen fordi hesten er et velfungerende flokdyr per instinkt. Vi har sågar selv muligheden for at gøre noget ved det, ved fx at ophøje hesten til den egentlige læremester og tage ved lære af den vha. telepatisk kontakt. I den forstand lægger guruficeringsprocessen sig fint i slipstrømmen af den bæredygtigheds- og klima-dagsorden, som jeg har erfaret er meget præsent i kælehesteverdenen lige nu (og selvfølgelig også i verden generelt). Vi mennesker er på én gang protagonisten og antagonist i en dårlig B-film, hvor kloden snart koger over – men Mathilde ved noget, de fleste ikke ved. Dyrene kan hjælpe os! Resultatet bliver en paradisiske forestilling om en verden, hvor mennesker og dyr lever i skøn forening – et dennesidigt Utopia.

Klientkult og mirakelberetninger

Mathilde er selv blevet et led i den autoritetsbårne kæde af relationer mellem kursuseliten i hestemiljøet, som udbyder ydelser til kæledyrsentusiaster i hele landet. Inden for denne elite har den ene været på kursus hos den anden, som har været på kursus hos den tredje, og det ultimative bevis på deltagernes kompetencer udgøres af hjemmelavede diplomer. Hele den autoritetsstruktur, som ligger i denne form for *client cult* (Stark & Bainbridge), og som eliten hviler på, kan altså beskrives som en form for *diplomkultur*. Her er den vigtigste markør for kapital dels den palet af hjemmelavede diplomer, man kan vise frem (meget lig militærmedaljer, streger på skulderen eller spejdermærker) og dels de *mirakelhistorier*, som understøtter og bekræfter den enkelte elitepersons evner og kunnen i særdeleshed over for andre i miljøet og til dels over for elitepersonen selv.

Mirakelberetningerne vil typisk have en enormt tydelig før/efter-struktur, hvilket ikke kan overraske. Eksempler på indholdet kan fx være fysiske skavanker, som hidtil var skjult for ejeren, der

bliver opdaget, folk der vinder medaljer til stævner, eller hunde der holder op med at gø. Hertil kommer en væsentlig mængde folk, der får bekræftet bestemte fornemmelser omkring deres hest, men hvor det mirakuløse ligger i Mathildes manglende forhåndskendskab til hesten – eksempler der tydeligt viser at mirakelberetningerne opstår som følge af, at *forventningerne* til Mathildes *evner* overgås. Mirakelberetningerne tjener flere formål, end man umiddelbart skulle tro. Beretningerne synes for det første at ledsage dyrekontaktsritualerne som en form for frie beretninger, der styrker den enkeltes tiltro til den religiøse virksomhed. For det andet, kan de have karakter af konversionshistorier, hvormed de bliver religiøs benzin på de søgendes bål. For det tredje bruges de i udpræget grad til branding af enkeltpersoner i hesteeliten.

Kanalisering

Det store spørgsmål er, i hvilket omfang den specifikke praktisering af telepatisk kontakt med dyr ligner tidligere kendte New Age-forestillinger, da det er jo hverken er rumvæsener, guder eller tidlige atlantisbeboere etc., der kanaliseres. Derimod er det konkrete dyr af kød og blod, hvilket naturligvis har betydning for *diskursen*. Trods forskellene står tilbage en pige, som i stor udstrækning præsenterer sine erkendelser på Facebook, og mere eller mindre direkte tilskriver dem de dyr, hun har talt med på sin vej. På den måde virker hun ikke væsensforskellig fra fx en kvinde som Jane Roberts, som i 70'erne og 80'erne udgav kanaliserede beskeder fra en "energy personality essence" ved navn Seth (Bradby, s. 349). En samling som Olav Hammer har beskrevet som gennembruddet for kanalisering som idé (Hammer 2004, s. 342).

Det er svært at finde gode argumenter for, at den telepatiske kontakt og antropomorficeringen af dyret skulle være væsensforskellig, fra den måde folk kanaliserer beskeder fra ikke-fysiske entiteter, eller den måde de giver deres guder menneskelige kvaliteter. Alligevel synes guderne altid at have sjæle og kropsdele i lidt mere abstrakt eller monstrøs forstand, om man vil (med mindre der er tale om guder, der tænkes at være inkarneret i mennesker). Derimod synes begreber som chakra, aura og sjæl at skabe en korrespondance mellem mennesker og dyr i relativt konkret forstand i og med, at de føder tanken om, at mennesker og dyr på det, i emic-termer, sjælelige og indre energetiske niveau ikke er kvalitativt forskellige. Det tyder for mig på, at tilstedeværelsen af konkrete dyr influerer måden, hvorpå kanaliseringen af budskaber og beskeder tematiseres og begrebsliggøres.

Konklusion

Så hvad adskiller dyrekommunikation som religionshistorisk fænomen fra den type kanalisering, som har været centrum for hidtidige studier af New Age-religion?

1. Den kendsgerning at der ikke tales med rumvæsener, guder, avatars, historiske personer, alfer etc. etc., men konkrete fysiske dyr der går eller har gået på jorden.
2. Processen hvormed diskursen omkring kanalisering ændres som følge af, at der ikke kommunikeres med et ikke-fysisk væsen, men med et konkret fysisk dyr. Fra at trancetilstande fx kan fungere som katalysatorer for, at et væsen kan tale direkte til et publikum til, at trancetilstande bliver komplet irrelevante, fordi dyret aldrig er andet end sig selv og sin fysiske krop. Fra at et ikke-fysisk væsen giver gode råd til hvordan man fx overkommer stress, får et bedre parforhold, bliver succesfuld og træner sine kæledyr, til at kæledyret selv taler og fortæller, hvordan det gerne vil behandles.
3. Tilgængeliggørelsen af dyret kan minde om den antropomorficering, man også ser af guddommelige væsener, men trækker i væsentligt anderledes metaforiske klæder som følge af, at dyret er konkret til stede.
4. Telepati kan ses som en videreudvikling af kanalisering, hvor diskursen og metaforerne ændrer sig.

Nærværende artikel har både drøftet forestillingen om telepati, miljøet hvor forestillingerne flourer og hvordan den adskiller sig fra kanalisering, sådan som forskerne traditionelt har anskuet begrebet. Som afsluttende kommentar vil jeg nævne, at indkredsningen af fænomenet ydermere har demarkeret dyrekommunikation fra en lang række andre religiøse sammenhænge, hvor dyr indgår. Hvis der er noget kilden fra 11.1.14 har vist os, så er det, at hesten hverken er et orakel, prodigie eller ekstrasensorisk væsen, men tænkes at have *visdom*. Dermed falder dyretelepatien således også ned i den balje af religiøse forestillinger- og praksisser som normalt omtales under paraplybetegnelsen ”vestlig esoterisme”. Min hypotese er at denne forestilling altid vil udgøre et umiskendeligt kendetegn som kommende religionshistorikere, der er så sære, at de kaster sig over fænomenet, vil støde på.

Litteraturliste

- Bradby, Ruth (2015): “Channeling – the Cinderella of New Age?” i: Gutierrez, Cathy (red.): *Handbook of Spiritualism and Channeling*, Brill.
- Hammer, Olav (2004): *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Brill.
- Hanegraaff, Wouter J. (1996): *New Age Religion and Western Culture – esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Brill.
- <http://www.mathilde-denning.dk/dyre-telepati/>
- Stark, Rodney & Bainbridge, William Sims (1979): “Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements Source”: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 18, No. 2 (Jun., 1979), pp. 117-131 Published by: Wiley on behalf of Society for the Scientific Study of Religion Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1385935> Accessed: 25-12-2017 11:03 UTC

Ravnen – *Corvus rhipidurus* i Den Hebraiske Bibel

Rasmus Hagemann Pedersen, 6. semester, Religionsstudier, SDU



I den hebraiske bibel nævnes ravnen ti gange. I den danske oversættelse af 1992 er ravnen portrætteret på mange forskellige måder, heriblandt som hjælper for Noah, ådselæder, hjælper for Elias og mange andre interessante ting. Det står dermed uklart i 1992-oversættelsen, hvorvidt ravnen skal forstås som positiv eller negativ. Derfor vil jeg i denne lille artikel, forsøge at se på den hebraiske grundtekst, og om den kan udrede forvirringen.

De semitiske sprog – som hebraisk er en del af – er opbygget omkring rødder og mønstre. Roden af et ord er ordets grundbetydning, og består oftest af tre bogstaver. Ud fra roden kan man tillægge forskellige mønstre: verbalmønstre, substantiviske mønstre, adjektivmønstre og mange andre. På denne måde dannes ord i hebraisk sprog. Rodens grundbetydning kan dermed være mange forskellige ting, men har man to forskellige ord med samme rod, er de to ord formentlig relateret. Eksempelvis betyder roden ”עֲרַב” egentlig ”at være sort”/”at være tyk”. Dermed kommer substantiverne ”sky” og ”ravn”. Reelt har hebraisk egentligt ikke et ord for ravne-arterne – de er alle indbefattet i ”sort fugl”. Derfor inkluderer dette mange forskellige slags ravne og krager. I Israel er det dog især én ravneart der er dominerende i vildmarken, nemlig *Corvus Rhipidurus*, og derfor går jeg ud fra, at det er denne ravne-art, der er tale om i de fleste tilfælde. Rodens betydning hænger altså sammen med at ravnen er sort, og skyer kan være ”tykke” af regn. I gammel hebraisk skrift ligner ayin (ע) et reb – med betydning af mørke, resh (ר) et hoved – med betydning af øverste og bet (ב) et telt – sammenlagt er

betydningen altså ”det store mørke indeni”. ”ערב” er derfor en rod der betyder noget mørkt, og kan dermed både betegne en fugleart, en tid på dagen, folk af en bestemt hudfarve og en farve.



Traditionelle jødiske og kristne fortolkninger beskriver raven som et vildt og mystisk væsen. Derfor har den negative konnotationer i Noah-narrativet – i modsætning til duen, der ses som et positivt væsen. Dette skyldes desuden også de hebraiske regler om renhed/urenhed, der per definition ser den altædende – heriblandt ådselædende – ravn som uren. I Noah-narrativet lykkedes ravnens mission ikke – den finder ikke land. Dette står i kontrast til historien om Utnapishtim i Gilgameš-eposet, som forskere mener, at den bibelske vandflodshistorie er inspireret af. I den mesopotamiske tekst, har raven succes med sit foretagende, og dette vidner om et skift i det syn, skrifterne har haft på raven i sumerisk/akkadisk tradition og hebraisk tradition. En anden tolkning af ravnens rolle i Noah-narrativet er, at raven flakker rundt, og dermed repræsenterer den guddommelige ”רוח” (ruach/vind), som ofte kobles med YHWH. Hvis denne sammenkobling af guddommens evner og ravnens evner holder stik, gør det raven til et ambivalent væsen.

I Leviticus – og igen i gentagelsen i Deuteronomium, beskrives raven som en ”שָׂקִי” (afskyelighed). Derfor må mennesket ikke indtage dyret som føde. Raven er gennemført uren – hvilket formentlig hænger sammen med, at ravne blandt andet er ådselædende. Man skal altså forsøge at undgå dyret, da det er urent og i værste fald menneskeædende. Dette er et ret negativt syn på raven.

1. Kongebogs portrættering af raven er udpræget positiv. YHWH beordrer ravne til at brødføde den sultne Elias i ørkenen, og dermed sørger de for, at profeten ikke dør, men kan drage ud og lave mirakler. Elias er en meget ambivalent skikkelse – nogle ville sige monstrøs – og ravnene bidrager yderligere til Elias’ monstrøsitet, ved at holde ham i live. Man må nødvendigvis være kritisk overfor fugles evner til, at brødføde mennesker. Det er interessant, at Elias gerne må spise med ravnene, når man tænker på, at raven er ådselædende og dermed også, i teorien, menneskeædende. YHWH har altså tilladt Elias – i sagens tjeneste – at spise menneskekød. Ravnene gør dermed Elias til en slags übermensch via menneskekødet – som i de fleste kulturer menes at give specielle kræfter. Ravnene besidder en slags særlig naturkraft, da de er tilknyttet YHWH, og er derfor i dette tilfælde udpræget positive. Desuden kan ravne kommunikere med YHWH, hvilket også giver dem en særstatus, som andre fugle ikke har i narrativet.

Jobs bog kræver en slags medlidenhed fra guddommen til raven, da raven ikke kan klare sig uden guddommelig hjælp. Dette går igen i Salmernes bog, hvor YHWH giver føde til ”bæsterne”.

Det er svært at se, hvorvidt raven ses som et positivt eller negativt væsen her, men ud fra teksten selv, må raven tænkes som et negativt væsen. For hvad bekræfter guddommens goodwill mere, end hvis YHWH sørger for selv de usleste væsner?

Ordsprogenes bog er noget mere klar i mælet. Raven skal hakke øjet ud på ham, som ikke ærer sine forældre. Raven er altså menneskeædende og derfor farlig. Dermed etableres fuglen som en trussel imod menneskelivet, og dermed som et negativt væsen. Det interessante i denne sætning er dog, at fuglen tjener guddommens vilje. Dermed har den en slags hjælper-rolle, der ligner den rolle som visse jødiske teologer tillægger Satan, når de diskuterer teodicé-problemet. Det kan derfor godt tænkes, at raven skal forstås som en ”udøvende magt” for YHWH, som ikke selv kan handle, og derfor har uddelegeret opgaven til ravnene.

Højsangen er forholdsvis neutral omkring raven, selvom den nævnes. Den benyttes egentligt blot, til at stadfæste, at Salomons hår er sort. Raven er altså en poetisk farvemærke, hvilket skyldes at roden ”עֲרֵב” betyder ”at være sort” – og dermed er benævnelsen af fuglen blot et sprogligt kneb, for at give sangen et mere lyrisk udtryk. De bibelske skribenter benytter den samme dyresymbolbetydning, som man kender fra vores moderne tid, eksempelvis i: ”stærk som en løve” osv. Dyret tænkes derfor stereotypet som noget mere ”rent/ægte”, end det menneskelige. Den bibelske skribent har haft mulighed for blot at skrive ”sort”, og så har alle vidst, hvad han mente. Men han vælger at skrive ”sort som en ravn” og dermed benytter han raven som en ideal-tilstand for det ”at være sort”.

Den Hebraiske Bibel er altså ikke specielt positivt stemt overfor raven. Kun i 2 ud af 10 tilfælde er raven beskrevet som et væsen med positive træk. Den benyttes derimod ofte, til at beskrive ubehagelige hændelser, trusler eller guddommens ultimative velsignelse af alt levende. Et enkelt sted benyttes den endda som en farveindikator. Konklusionen må derfor være: raven er umiddelbart et negativt væsen, men som en af YHWH’s skabninger, kan den ligeledes fungere som hjælper. Hebræerne må derfor have haft et ambivalent forhold til raven. Den kunne både vise vej til eventuelt føde i vildmarken, men den kunne også gøre føde ud af mennesket – og derfor kunne man ikke spise den. Dens evne til at spise menneskekød gjorde, at den måtte være en ”afskyelighed”. Der er dog et enkelt tilfælde, hvor et menneske har spist med ravnene, hvilket bidrog til, at personen blev et specielt menneske: en ”אִישׁ אֱלֹהִים” (ish-elohim/gudsmand), der besad overnaturlige kræfter.

Oversættelser af ravnepassager:

Genesis 8:7: *Han sendte raven [ud]. Den tog afsted, flyvende ud og tilbage indtil vandet tørrede ind over landet.*

Leviticus 11:15: *[...] alle slags ravne.*

Deuteronomium 14:14: *[...] og alle slags ravne.*

1. Kongebog 17:4: *Du skal drikke fra vandløbet og jeg har kommanderet ravnene til at vedligeholde dig der (med mad).*

1. Kongebog 17:6: *Og ravnene bragte ham brød og flæsk om morgenen, og brød og flæsk om aftenen, og fra vandløbet drak han*

Jobs bog 38:41: *Hvem giver raven hans føde? For når hans unger græder til Gud, vandrer de uden føde.*

Ordsprogenes bog 30:17: *Øjet på ham, der håner sin fader og foragter hans moders lydighed, skal ravnene i dalen hakke ud og ørnenes unger skal æde det.*

Salmernes bog 147:9: *Han giver føde til bæsterne. Til ravnens unger som græder.*

Højsangen 5:11: *Hans hoved er fint guld. Hans lokker er som bølgende palmeblade [/sammepletninger af dadler], sorte som en ravn.*

Litteraturliste

- Moberly 2000, "WHY DID NOAH SEND OUT A RAVEN?", Vetus Testamentum, vol. 50, no. 3, pp. 345-356.
- Ancient Hebrew Lexicon of the Bible
- Billede: Wikipedia

Interviews

Interview med studienævnrepræsentanterne

Isa Egholm Christensen, specialestuderende, Religionsstudier, SDU.

Her i anden udgave af Axis Mundi besluttede vi os i redaktionen for, at de studerende, som gør en enorm indsats for Religionsstudier på SDU skulle fremhæves og fortælle om hvad de laver i studienævnet samt hvem de er. Derfor tog Isa en snak med dem:

1. Hvem er I?

Louise Funch Clausen: Bachelorstuderende på 4. semester. Synes, at skønlitteratur som religionsvidenskabelig kilde og religionspsykologi er spændende, religionsfaglige felter.

Stine Søndergaard: Kandidatstuderende på 2. semester af den to-faglige kandidatuddannelse med sidefag i samfundsfag. Skrev bachelorprojekt om maorikulturen i New Zealand, og hvordan denne kultur bliver brugt af staten til at fremme bl.a. New Zealand som turistmål, fordi landet derved virker interessant og eksotisk.

Thea Kaspersen: Bachelorstuderende på 4. semester. Synes, det er fagligt interessant at arbejde med feltarbejde, fordi man som studerende kommer ud og prøver sin teori af i praksis.

2. Hvorfor har I valgt at stille op til studienævnet?

Vi synes, det er vigtigt, at de studerende har indflydelse på uddannelsen og bliver hørt. Det er sjovere at være et sted, hvor man engagerer sig og ved, hvem undervisere og studerende er. Det er fedt, at man har indflydelse på sit studie. Vi vil derfor gerne opfordre de studerende til at deltage aktivt i tingene herude. Er man f.eks. utilfreds med noget, så brug fagrådet og studienævnet. Tal med os om tingene, så vi kan medtage det på studienævnsmøderne.

3. Hvad laver man som studerende i studienævnet?

Vi diskuterer bl.a. den økonomiske situation på studiet, fordi man også må anerkende, at det er en virksomhed. Vi arbejder for ikke at blive skåret ned i vores uddannelse, da det kan gå udover vores faglige indhold og kompetencer. Med andre ord prøver vi at kvalitetssikre vores uddannelse. Vi er med til at tage beslutninger om studieordningernes udformning, og behandler ligeledes dispensations- og meritansøgninger. Man kan stille op hvert år i november til Universitetsvalget, og så sidder man i et år startende fra januar. Der er tre studerende fra studiet, som sidder der sammen med underviserne.

4. Hvad er det bedste ved Religionsstudier?

Louise: Vi har nogle undervisere, som virkelig brænder for det de laver, og det smitter af på de studerende. Flere af dem gør mere end de behøver for vores studiemiljø.

Stine: At der er så meget af det. Religion kan gå i alle retninger. Man kan koble det til så meget ude i samfundet generelt. Jeg synes bare, det er mega spændende! Det er nemt at tale faget op, fordi man ved generelle ting om religion, og nemt at se koblingerne ude i den virkelige verden. Den store spænding i religionsfeltet er sjov – hvad religion kan få mennesker til at gøre. Det er sejt at sige, at man læser Religionsstudier på SDU, fordi vi har nogle topforskere inden for deres felt.

Thea: Det er dejligt, at vi ikke er et større studie. Vi har et tæt forhold til både de andre studerende og undervisere. Underviserne ved hvem vi er, og hvad vi hedder.

5. Hvad forestiller I jer at lave, når I er færdiguddannet på Religionsstudier?

Louise: Gymnasielærer med sidefag i engelsk eller dansk. Det er mega fedt, at der f.eks. kommer en karriedag d. 2. maj, så man kan se alle de forskellige muligheder.

Stine: Jeg vil gerne arbejde i en NGO eller organisationer, som arbejder med nødhjælp eller uddannelse i ulande. Det kunne også være interessant at arbejde med uddannelse herhjemme i forhold til gymnasielærer eller læreruddannelsen, fordi jeg gerne vil reformere, hvordan man taler om religion i vores uddannelsessystem. Måske også noget ministeriearbejde kunne være spændende.

Thea: Gymnasielærer med sidefag i dansk. Hvis ikke det, så tænker jeg noget indenfor medieverdenen.

Hvis du er interesseret i at høre mere om, hvad der foregår i studienævnet eller hvordan du kan få mere indflydelse på din uddannelse, så duk op til fagrådsmøder og hør mere. Det afholdes ca. én gang om måneden og annonceres på facebookside Fagrådet ved religionsstudier SDU og på religionsstudiers mailliste.

Interview med religionsstudiers faglige vejleder

Foruden vores studienævnrepræsentanter har Religionsstudier også en faglig vejleder, som selv er studerende. Hun ved altså, hvad det vil sige at være studerende, og kan derfor hjælpe med forskellige ansøgninger til studienævnet, et sted at snakke ud og en kram, hvis nødvendigt. Axis Mundi har taget en snak med Isa om, hvad der er svært og godt ved at være faglig vejleder, og hvor hun ser sig selv henne efter endt uddannelse.

1. Hvem er du?

Isa Egholm Christensen: Jeg er specialestuderende i en 1-faglig kandidat i Religionsstudier. Jeg skriver speciale om, hvordan det problematiserede og religionshistoriske begreb ”martyrdom” er relevant for nutidige religiøse radikaliseringsprocesser. Herunder har jeg et fokus på gruppemekanismer og kollektivt situerede følelser, og hvordan perceptionen af identitetstab i balanceringen mellem den private- og offentlige diskurs ligeledes må anses som en faktor for religiøse radikaliseringsprocesser.

2. Hvad er det bedste ved at være faglig vejleder?

At jeg får lov til at hjælpe folk! Det er helt vildt fedt at opleve, at éns arbejde faktisk gør en forskel for de studerende. Det er en fantastisk følelse, når de studerende vender tilbage, og har fået mere overskud, er gladere eller det hele blot er faldet i hak, fordi man har hjulpet dem videre i systemet. Jeg elsker at hjælpe og vejlede, så det er et helt perfekt studiejob.

3. Hvad er det sværeste?

At jeg ikke altid ved, hvordan sagerne falder ud. Nogle gange må jeg sende de studerende videre i systemet, og det er ikke altid, at jeg så ved, hvordan det ender for den studerende. Det kan desuden være en balancegang mellem, hvornår man har ”faglig vejleder”-hatten på, og hvornår man selv er studerende – på en god måde. Jeg har svært ved ikke lige at svare på spørgsmål selv i pauserne, hvis jeg lige kender svaret.

4. Hvilken bog ville du anbefale og hvorfor?

Faglitterært vil jeg klart anbefale Peter Browns klassiker fra 1988 *The Body and Society – Men, Women and sexual renunciation in early Christianity*. Dette skyldes min forkærlighed for de asketiske

praksissers udvikling i oldtidens kristendomsformer fra fysisk martyrdom til en mere symbolsk død gennem udøvelsen af praksisserne.

Skønlitterært er jeg sjovt nok stor tilhænger af J.K. Rowlings Harry Potter-bøger, Dan Browns fortællinger om Robert Langdon og Ken Follets romaner om Kingsbridge Katedral. De rummer en tilpas mængde religion spundet ind i skønlitterære, populærkulturelle fortællinger – og hvem vil ikke gerne være Langdon in real life.

5. Hvad forestiller du dig at lave, når du er færdiguddannet på Religionsstudier?

Uha... altså første pladsen går til symbolforsker/eventyrer ligesom Robert Langdon, men hvis jeg må nøjes med det næstbedste interesserer jeg mig særligt for formidlingen af vores fag. Jeg havde i en lang periode ikke forestillet mig, at jeg gad undervise – i hvert fald ikke som gymnasielærer, men i dag er jeg faktisk blevet mere hooked på tanken om at få lov til at formidle al den her lækre viden, som jeg har erhvervet mig på universitet. Målgruppen skal nok stadig ikke være gymnasieelever, men måske højskoler, voksenuddannelser osv.

Ellers en eller anden form for konsulentstilling eller vejlederstilling; jeg synes religiøse radikaliseringsprocesser er interessante og aktuelle, så måske i ministeriet eller styrelsen, som arbejder med forebyggelse af ekstremisme og radikalisering. Jeg har desuden set nogle interessante stillinger som analytiker i politiet, der ligeledes handler om forebyggelse af radikalisering. Jeg er i hvert fald ret åben for, hvad jeg kommer ud og laver, også hvis det er et generalistjob på baggrund af mine humanistiske kompetencer.

Opgaver

Det antikke Roms vestalinder

Originalsprogsbaseret emne i Latin, 4. Semester, BA

Benedicte Karlog, 4. semester kandidatstuderende, Religionsstudier, SDU

Når vi undersøger religioner der ikke længere praktiseres, støder vi på en række problematikker. Man må ofte arbejde med fragmenteret kildemateriale, med manglende garanti for et retvisende billede af det eller de samfund det omhandler. Man har ingen respondenter der kan be- eller afkræfte gennem kvalitative interviews. Alligevel er det vigtigt at kortlægge de antikke samfund. Romerne og grækerne betragtes som vores forfædre og den vestlige verdens grundlæggere. Det er vigtig at forstå den udvikling der er foregået i disse samfund - at kortlægge disse udviklinger af kultur, religion, samfundsopbygning mv., fordi vi kan bruge dette til at se mønstre og tendenser, som kan bruges til at forske i hvordan vores samfund kan udvikle sig i fremtiden.

Det romerske samfund kan dateres tilbage til omkring år 753 f.v.t., men arkæologiske fund vidner om at området har været beboet allerede inden da (Rasmussen, 2006: 8). Dele af Roms historie og succes er velkendt den dag i dag, men forståelsen af samfundet er langt mindre kendt. Særligt Roms krige og erobringer er velkendte, men at krige og varsler⁵⁷ var sammenfiltret (Rasmussen, 2006: 31) er ofte mindre velkendt. Prodigier var en gruppe af varsler, som bestod af usædvanlige hændelser (solformørkelser, vandskabte dyr og mennesker, jordskælv, grædende statuer, talende dyr, ukorrekt menneskelig adfærd mv.) som, som regel, blev tolket som ugunstige varsler. De blev nemlig opfattet som et tegn på at freden med guderne (*Pax deorum*) var forstyrret (Rasmussen, 2006: 182). Selvom alle tilsyneladende kunne indberette disse begivenheder til senatet i Rom, så var det senatet der i sidste ende tolkede om der var tale om et prodigie (*prodigium*) og altså et ugunstigt varsel for Rom, som skal sones i offentlig regi, eller de kan nægte at anderkende hændelsen som et prodigie. Som en tredje mulighed kunne senatet også anderkende hændelsen, men afgøre at den ikke vedrører staten (*res publica*). Senatet kunne dog vælge at rådføre sig med de forskellige præsteskaber, som havde hjemme i Rom (Rasmussen, 2006: 183). Moderne forskning har ofte været hurtig til at se varslerne som overtro (*superstitio*⁵⁸), men der er nærmere tale om fast integreret intuition i officiel romersk religion (*religio*) (Rasmussen, 2006: 186).

⁵⁷ Fuglevarsler (*auspicia*) og indvoldstydning (*exta*) var mere almindelige varsler, som blev brugt i mange sammenhænge, men især inden for politik.

⁵⁸ Det bliver brugt som et begreb der markere hvad der er fremmed, ikke romersk og måske farligt/en trussel for det romerske samfund, og altså ikke som overtro, vantro, fejlagtig(forvrænget/overdreven/hysterisk) tro.

Fokus i denne opgave er et lille udsnit af denne store civilisation, nemlig Vestalinderne, og dermed også Vestakulten - hvilken rolle og betydning de havde i det romerske samfund og religion. Jeg vil ikke forsøge at bruge resultaterne af denne opgave til at sige noget om den videre udvikling i vores samfund, da opgaven er ret begrænset. Større projekter med fokus på det samme som en del af denne opgave, nemlig kvinders rolle i det romerske samfund, kunne dog måske være interessant for de debatter vi har i dag omkring feminisme.

Problemformulering

Opgavens udgangspunkt er at undersøge, hvorledes vestalinderne og deres kults placering og rolle var i det romerske samfund og religion, og dermed hvilken betydning de havde. Udgangspunktet for undersøgelsen er hovedsageligt tekststykker fra Cicero, Ovid, Livius og Obsequens.

Metode

Når man rekonstruerer vestakulten og dens vestalinder, såvel som al anden ældre religion, skal der udføres et grundigt forarbejde, idet der ofte benyttes flere metoder til at udføre religionsvidenskabelig forskning. Kildematerialet er fragmenteret og kan anses som upålideligt, da det fokuserer på samfundets elite, fremfor at afspejle diversiteten i samfundet. Oven i dette er den romerske historieskrivning formidlet af mænd til mænd. (Carlsen, 2010: 11). Synsvinklen i de overleverede kilder tilføjer dermed endnu et metodisk problem for den religionsvidenskabelige forskning (Carlsen, 2010: 10). For at opnå bedre og bredere viden om religion og de religiøse processer, har religionsvidenskaben længe foretrukket tekster, og kun inden for de senere år er kildebegrebet blevet udvidet (Gilhus, 2006: 89). En yderligere komplikation er, at forfatterne i det antikke Rom ikke har haft et egentligt begreb om ophavsret, og derfor har lånt af hinandens materiale. Som læser af disse tekster skal man derfor behandle teksten fra dennes helhed uden at forstå årsagen til disse lån. Forståelsen af teksten skabes således af de sociale strukturer, processer og den symbolik der bliver udtrykt (Gilhus, 2006: 93 og 95).

Kilderne

For at belyse vestakulten og vestalinderne bruges udvalgte tekststeder fra Cicero, Ovid, Livius, Obsequens og Plutarch. Jeg vil her redegøre ganske kort for Cicero og Ovid, blot for at give et indblik i hvor kilderne kan stamme fra.

Cicero

Marcus Tullius Cicero (106-43 f.v.t.) var uddannet inden for retorik, jura og filosofi og efter at have været konsul varetog han augur-embedet (Rasmussen, 2006: 47 ff.) Han kom fra en velhavende familie, som ikke var en del af de romerske adel. I de romerske kredse blev han dog kendt som *homo novus* 'en ny mand'⁵⁹. Altså var han den første i sin familie der besad indflydelsesrige poster i samfundet. (Ibid.). Hans forfatterskab omhandler mange emner fra filosofi til juridiske skrifter. Bedst kendt er nok *De Natura Deorum* 'Om Gudernes Væsen' og *De Divinatione* 'Om Spådomskunst', som tilhører Ciceros filosofiske tekster. I denne opgave benyttes tekstpassager *De Legibus*.

Ovid

Publius Ovidius Naso (43 f.v.t.-17/18 e.v.t.) var digter, dog først på Augustus' tid og hans beskrivelser er ofte stærkt inspireret af græsk mytologi og afspejler altså ikke nødvendigvis de gamle romerske kulturer (Rasmussen, 2006: 153). Af hans kendte værker kan nævnes *Metamorphoses* 'Metamorfoser' og *Fasti* 'Den romerske festkalender' (Rasmussen, 2006: 214). I denne opgave benyttes tekstpassager fra *Fasti*.

De valgte forfattere giver os forskellige vinkler på det romerske samfund, og netop derfor er de valgt til at skitsere vestakulten og vestalinderne. I opgaven vil jeg også bruge enkelte tekststykker fra andre forfattere, men for at spare plads er der ikke redegjort for disses baggrund. Eftersom vi arbejder med fragmenteret materiale, vil jeg også gøre brug af en kilde fra Plutarch der oprindeligt er på græsk, men som skildrer et ritual bedre, og mindre fragmenteret end andre kilder.

Vestakulten og vestalinderne

For belyse vestakulten og vestalindernes religiøse og samfundsmæssige betydning må vi ty til de kilder der omtaler dem. Poeten Horace fortæller os her,

”usque ego postera
crescam laude recens, dum Capitolium

⁵⁹ Jensen og Goldschmidt forklaring af termen *homo novus*: ”En ny adelig, den første i en Familie, der opnaar et Kurulisk Embede, ”aneløs” Mand, en ”Parvenu”.”

*scandet cum tacita uirgine pontifex*⁶⁰. ” (Horace Odes 3.30.8-9)

at der kan sættes lighedstegn mellem vestalinderne og Roms fortsatte eksistens og sikkerhed. En vestalinde blev udvalgt som tiårig, og skulle være præstinde i 30 år, og kunne vælge at forsætte som præstinde derefter (Wildfang, 2006: 1).

*”nataque de flamma corpa nulla vides.
iure igitur virgo est, quae semina nulla remittit
nec capit, et comites virginitatis amat.
esse diu stultus Vestae simulacra putavi,
mox didici curvo nulla subesse tholo.
ignis inextinctus templo celatur in illo:
effigiem nullam Veste nec ignis habet.
stat vi terra sua: vi stando Vesta vocatur*⁶¹ (Ovid Fasti 6.291-298)

⁶⁰ Oversat: Jeg skal fortsætte [med at] vokse [endnu mere berømt], når [præsten og] vestalinden
klatrer til Rom.

⁶¹ Oversættelse af Susanne W. Rasmussen:
Tænk dig for resten kun Vesta i form af en levende flamme.
Aldrig et legeme opstår af den lysende ild.
Jomfru hun kaldes, fordi hun ej modtager livsfrugt.
Heller ej føder; Hun vil kyskhed omkring sig i alt.
Længe jeg bildte mig ind, der fandtes et billede af damen,
siden erfarede jeg, at hendes tempel står tomt.
Aldrig slukkes den ild, hvorover templet sig hvælver,
Vesta kan lige så lidt males og hugges som ild! (Rasmussen, 2006: 161).

Jeg har her valgt at bruge en anden oversættelse, på grund af tekstens kompleksitet. Denne kompleksitet illustrerer meget godt den oversættelsesproblematik man står overfor, når man arbejder med fragmenterede kilder, på et uddødt sprog. Kilden kræver en vis indsigt og fortolkning før den giver mening. En mere direkte oversættelse fra en mindre erfaren oversætter kunne lyde:

Se for dig kroppen ikke født fra en flamme.
hun er derfor virkelig den lov, som genlyder ikke [at modtage] [livs]frø
ikke inden for rækkevidde, og han elsker de fremmødte for jomfruelighed.
I lang tid har jeg tænkt [på] billederne af Vesta, [jeg] var et fjols,
Jeg lærte hurtigt at [hun] ikke er genstand i den buede kuppel.
I templet er der uuds lukkelig ild:
heller ikke ilden har ingen ære dit billede.
står den kraft af sit eget land, kaldes magt stående Vesta

Vestakulten, som vestalinderne tilhørte, var altså en gammel og vigtig kult i Rom som var en vigtig del af dyrkelsen af guderne (*Cultus deorum*⁶²) (Cicero *de natura deorum* 2.8). Arnens gudinde, Vesta, blev aldrig afbilledet, da hun er identisk med ilden (Rasmussen, 2006: 161). Vestalindernes hovedopgave var at holde ilden i templet ved lige, så den aldrig gik ud. Skulle ilden gå ud ville det være et meget dårligt varsel for hele Rom. Vestalinderne stod også for at høste den første modne kornaks, for derefter at male og blande den med vand og salt, så den blev til melsalt (*mola salsa*) som blev brugt ved romerske offerritualer (Rasmussen, 2006: 163). En tredje del af vestalindernes religiøse forpligtigelser var, at de som præstinder skulle forblive jomfruer.

Det var en stor ære at være vestalinde, og de opnåede en høj social status samt økonomisk sikkerhed. Normalt var kvinder underlagt en mandlig formynder, men vestalinderne kunne selv disponere over deres formue (Rasmussen, 2006: 162)

Vestalindernes kyskhedsbrud som offentlige prodigier i romersk religion

Det tredje aspekt af vestalindernes religiøse forpligtigelser, som jeg kort har været inde på, var, at de skulle forblive jomfruer, så længe de var præstinder. Hvis de ikke overholdt dette var der tale om en alvorlig forbrydelse. Manden ville som regel blive pisket til døde, mens straffen for vestalinden var en ganske anden. Vestalinden havde nemlig krænket freden med guderne (*pax deorum*)⁶³ (Rasmussen, 2006: 162). På den måde blev vestalindernes kyskhedsbrud opfattet som prodigia publica – altså blev hendes ukorrekte adfærd opfattet som et offentligt varsel. Denne type prodigia, altså den som er lavet af mennesker, adskiller sig fra de andre grupper af prodigia. Informationer omkring denne form for ukorrekt menneskelig adfærd, og især straffen for dette, får vi fra Plutarch⁶⁴ (2. årh. e.v.t.) (Ibid.).

Denne oversættelse kan med sammenknebne øjne pege en i en lignende retning, men den virker ufuldstændig og bærer tydeligt præg af en manglende indsigt fra oversætters (jeg selv) side.

⁶² Kan også betyde: Ærefrygt, respekt, hellighed, ceremoni, forbud, tabu, forpligtigelse. Det handler om identitet, og er ifølge Cicero og Livius grundfundament for rom. Det er altså et meget inkluderende begreb.

⁶³ Gudernes fred blev opnået med forfædrenes skik (*mos maiorum*).

⁶⁴ Plutarch var en græsk filosof, og derfor er kilden også på græsk. Jeg bruger den alligevel da det øvrige kildemateriale er for fragmenteret.

Plutarch beskriver, at vestalinden der havde brudt kyskhedsløftet, skulle begraves i nærheden af Porta Collina. Indenfor bymuren skulle der graves en hule, som man kunne komme ned i med en stige. Hulen ville blive indrettet med en seng, en tændt lampe, lidt vand og mad. Vestalinden skulle være tildækket og spændes på en bære, og måtte ikke kunne sige noget mens hun blev båret over Forum og hen til hulen. Her vil ypperstepræsten udtale en hemmelig bøn hvorefter vestalinden stiger ned i graven. Stigen blev så fjernet, og man lukkede hulen helt til.

Plutarch nævner selv, at maden, vandet og de øvrige ting i hulen virker som en måde hvorpå ypperstepræsten og Rom kunne fralægge sig skylden for at være skyld i hendes død, på trods af at hun havde viet en stor del af sit liv til at tjene religionen (Rasmussen, 2006: 162). Straffen var nødvendig for at genoprette freden med guderne (Rasmussen, 2008: 37). Blev straffen, og dermed ritualet, ikke udført ville Rom være i fare, indtil freden med guderne kunne geoprettet (Rasmussen, 2008: 38).

Obsequens fortæller os om en episode hvor denne straf blev brugt, ikke for en, men for hele tre vestalinder. (Rasmussen, 2008: 38). Sammenholder man hans fortælling med Plutarchs, kan den virke mangelfuld. Et generelt problem med kilderne der omtaler varslerne, og i særdeleshed prodigierne, er at de ofte omtaler straffene eller ritualet der godtgør dem⁶⁵, som udført ”som sædvanlig”. Når vi læser kilderne, finder vi dem mangelfulde, men på den tid de er skrevet, har det sandsynligvis været en forudsætning at de ritualer der hørte til de forskellige varsler, skulle udføres præcist, og netop, som de plejer at blive udført. Det har derfor ikke været nødvendigt at forklare disse i detaljer eller måske endda i overordnede træk. Det giver derfor ikke mening at vi anklager kilderne for at være mangelfulde på dette område (Rasmussen, 2006: 39).

Når romerne har tolket naturkatastrofer, misfostre og deslige som varsler fra/om guderne, skal der ikke meget til at forstå dem.

I en tid hvor videnskaben ikke var nær så langt som nu, har det fungeret som en slags årsagsforklaring. Når vi derimod ser på de prodigier der omhandler ukorrekt menneskelig adfærd, er det straks sværere at se meningen. Stammer kyskhedsløftet fra en ide om at romerske oldfruer skulle være jomfruer, skulle det adskille vestalinderne fra den profane og den jordiske verden og give dem en form for ophøjet hellig status, forhindre vestalinderne og dermed vestakulten i at blive for tæt

⁶⁵ Om der er tale om en straf eller blot et ritual der opvejer situationen må handle om perspektiv, og om hvorvidt varslet omhandler ukorrekt menneskelig adfærd, misfostre, naturkatastrofer eller andet. Derfor den lidt vage formulering.

forbundet med en enkelt af Roms indflydelsesrige familier eller er der tale om at de kunne ophobe en speciel kraft som gav dem en speciel status (Wildfang, 2006: 51-52).

Cicero kommer dog med en anden forklaring:

”Quomque Vesta quasi focum urbis, ut Graeco nomine est appellata – quod nos prope idem <ac> Graecum, <non> interpretatum nomen tenemus -, complexa sit, ei colendae <VI> virgines praesint, ut advigiletur facilius ad custodiam ignis, et sentiant mulieres <in>naturam feminarum omnem castitatem pati⁶⁶.” (Cicero *De Legibus* 2.29)

På trods af, endnu en tekst hvor oversættelsesproblematikken kommer til udtryk, er det dog klart at han mener, at jomfruelige kvinder er de bedste til at passe ilden og tjene Vesta, da de er mere rene og derved har lettere ved at passe ilden. Wildfang foreslår at alle de nævnte kan have en vis rigtighed, og at man derfor kan konkludere at kyskhedsløftet kan fungere på flere niveauer, såvel som dens oprindelse kan komme fra flere steder (Wildfang, 2006: 52).

Konklusion

Det kildemateriale som jeg har anvendt, giver et overordnet blik på vestakulten især vestalinderne, og dermed også et blik på en del af det romerske samfund. Varsler spillede en ventral rolle i det romerske samfund, og særligt prodigia var med til at skabe en form for samfundsramme i forhold til vestalinderne og deres kyskhedsløfte. Når vestalinderne brød dette, og forstyrrede *pax deorum* var der en ubalance i samfundet, som skulle genoprettes. Genoprettelsen foregik gennem et ritual der tog livet af den pågældende vestalinde, som så til gengæld havde ofret sit liv for Rom, som ellers ville stå ugunstigt. Vestalinderne spillede en central rolle i det romerske samfund, med mere selvstændighed og råderum end andre kvinder, de var til gengæld begrænset på andre områder. Vestalinderne havde en altafgørende betydning for Roms ve og vel, da deres religiøse forpligtigelser og deres adfærd kunne opfattes som negative varsler for Rom.

⁶⁶ Vesta hjertet af byen, som det omfatter, i det græske er navnet på det navn - at vi er næsten den samme, <og> græsk <ikke> udlagt navnet holdes - og få dem til at være, for ham, dyrkning af <6> vestalinder til at præsidere over, er at udvise årvågenhed, så det er lettere at holde ilden, kvinderne, og kan føle <i> arten af kyskhed af alle kvinder lider.

Litteraturliste

Sekundærlitteratur

- Carlsen, Jesper (2010) "Indledning"; "Det romerske samfund"; "Religion" i *Romernes Historie*. Odense: Forlaget Meloni. S. 9 – 13; S.109 – 133; S. 153 – 157
- Gilhus, Ingvid Sælid (2006) "Metodisk Mangfold: Utforskningen av en Religiøs Tekst" i Kraft, Siv Ellen og Natvig, Richard J. (red.) *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag. S. 89 – 105
- Jensen, J. Th. & Goldschmidt, M. J. (2004) *Latinsk – Dansk Ordbog*. København: Gyldendalske Boghandel – Nordisk Forlag. S. 467
- Rasmussen, Susanne William (2006) "SPQR – Senatet og Folket"; "Kult og Kultur"; "Varsler og Viden" i *Politikkens bog om Romerne*. København: JP/Politikkens Forlagshus A/S. S. 114 – 139; S. 140 – 153 og S. 177 – 187
- Rasmussen, Susanne William (2008) "Ritual and Identity – a Sociological Perspective on the Expiation of Public Portents in Ancient Rome." I *Religion and Society. Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World*. Det danske institut i Rom. Print
- Wildfang, R.L. (2006) *Rome's Vestal Virgins. A Study of Rome's Vestal Priestesses in the Late Republic and Early Empire*, London S. 1-110

Primærlitteratur

- Cicero *De natura deorum* 2.8
- Horace *Odes* 3.30.8-9
- Ovid *Fasti* 6.291-298

Jøderne i Romerriget

Originalsprogsbaseret emne i Latin, 4. semester, BA

Rasmus Hagemann Pedersen, semester, Religionsstudier, SDU

Indledning:

I faget "Originalsprogsbaseret emne" skal der opnås følgende: God viden om, og indsigt i, et religionshistorisk emne på basis af et studium af de relevante kildetekster på originalsproget. Jeg vil i denne opgave tage udgangspunkt i det overordnede emne: "Romernes forhold til andre religioner" og specifikt behandle spørgsmålene "Hvordan var det romersk-jødiske forhold i første århundrede e.v.t? Kan man ud fra kilderne anskue om der var tale om diskrimination eller samarbejde? Hvordan ses dette i kilderne?" Rammen for opgaven vil være Augustus' edikt om jøderne (*Antiquitates Iudaicae* 16.6.2) og Suetonius' *Tiberus* kapitel 36. Derudover vil jeg benytte andre tekststykker, som kan give et mere dybdegående perspektiv af problemstillingen. Min analyse af det latinske materiale vil udmønte sig i en kommentar af centrale sætninger, der kan kaste lys over det romersk-jødiske forhold. Samt i hvilket omfang jøderne, ifølge de latinske forfattere, afviger fra den gængse romerske praksis. Jeg har valgt ikke at inkludere mine oversættelser af tekststykkerne i selve opgaven, men derimod vedlagt dem som bilag, da jeg vurderer at de ikke er bærende for opgaven, men blot brugbare som referencer undervejs i analysen.

Kildesituationen:

De kilder vi har til rådighed, som kan fortælle om romersk religion og romersk liv generelt, er yderst sporadiske. Dette skyldes at begivenhederne ligger over 2000 år tilbage i tiden, og at mange kilder enten er blevet destrueret med fuldt overlæg, eller blot er gået tabt op igennem årene. Det besværliggør vores arbejde som religionshistorikere, idet vi bliver nødt til at konkludere ud fra de få kilder, som er til rådighed. Af samme årsag har jeg valgt at benytte et uddrag fra Josefus' *Antiquitates Iudaicae*, som oprindeligt er forfattet på græsk. Jeg vil dog mene at kilden er brugbar indenfor latinsk sprog, idet mange af de edikter som Josefus citerer oprindeligt har været forfattet på latin⁶⁷. Josefus som var jøde i Rom skriver omkring den tid, hvor krigen i Palæstina var på sit højeste. Derfor vurderer jeg, at hans udsagn bør tolkes med en hvis portion skepsis. Derudover har jeg valgt at benytte mig af

⁶⁷ Den latinske oversættelse jeg har brugt er nedskrevet af Tyrannius Rufinus (Rufinus af Aquileia) i 400tallet e.v.t.

Cicero, Tacitus, Quintillius og Suetonius. Cicero adskiller sig fra de tre sidstnævnte idet han levede før vores tidsregning, hvorimod de tre andre lever omkring det første århundrede e.v.t. Dermed er Ciceros tekst et udtryk for den holdning, der herskede i folkemunde imod jøderne allerede inden krigen i Palæstina. Cicero var advokat og man bør dermed være opmærksom på, at hans holdninger kan være præget, af de gængse fordomme på daværende tid. Tacitus, Quintillius og Suetonius skriver ind i konteksten omkring krigen i Palæstina og er derfor gode kilder, til belysning af hvordan synet på jøderne blev skærpet både fra officiel og uofficiel hånd efter krigen. De er ligeledes udmærkede kilder til at vise, hvordan romerne så skellet mellem den jødiske kultdyrkelse og den romerske, idet man fra romersk side gik ind og begrænsede jødernes religionsfrihed.

Tekstanalyse:

Romernes politik overfor jøderne:

Jeg vil starte med at analysere den offentlige romerske politik overfor jøderne, som man finder det udtrykt hos Josefus og Suetonius. Josefus' citation af Augustus' edikts datering hersker der en del debat om, men de fleste er enige om, at ediktet blev sendt ud i det 1. århundrede f.v.t, omkring starten af vores tidsregning (Eilers 2004: 5). Dermed viser det, hvordan Cæsar og Augustus behandlede jøderne flere år inden de jødiske krige brød ud. Suetonius derimod skriver efter år 77 e.v.t, og hans tekst vidner om, hvordan tingene var ændret i løbet af de hundrede år, samt hvorledes romerne ikke længere kunne anvende jøderne som samarbejdspartnere.

Josefus skriver i *Antiquitates Iudaicae*, 16,6,2 om Augustus' Edikt "... *Quoniam gens Iudaeorum fidelis non solum praesenti tempore, sed etiam priori et magis patri meo dictatori Caesari populoque Romano et princeps Hyrcanus apparuit [...] Iudaeos suis legibus et patrio iure frui permittere, sicut et sub Hyrcano principe sacerdotum altissimi dei, et sacraria eorum inviolata permanere, et pecunias, ab eis ad Hierosalem transmissas, reddi custodibus pecuniarum; neque vadimonia sabbato vel sexto die ab hore nona exigi.*" Dette tekststykke illustrerer hvordan jøderne blev anset som samarbejdspartnere med Augustus' og Cæsars øjne. Det viser dog ikke at Augustus og Cæsar nødvendigvis var positivt indstillet overfor den jødiske kult. Ordlyden i ediktet peger på, at det er af en officiel karakter. Dette har fået flere forskere til at konkludere, at det adskiller sig fra andre lignende edikter, der ofte har været mere uformelle og "ad hoc" (Eilers 2004: 1). Dette ses i indledningen, hvor det fastslås i hvilken tid ediktet er forfattet (Eilers 2004: 1). Det at en futurum passiv indikativ i "Permittere" viser at ediktet har en officiel karakter, og at der fremover skal

eksistere visse tilladelser for jødernes religiøse praksis. Grundlæggende kan man sige, at de romerske kejsere udviste loyalitet og havde et samarbejde med jøderne, samt gav dem gunstige forhold for deres regeringsmetode. Eksempelvis var de jødiske ypperstepræster meget påpasselige med at holde de krav som de romerske kejsere stillede (Rocca: 2004). Det viser dog også, at den romerske tolerance overfor jøderne ville forsvinde, hvis man mistede jødernes loyalitet, idet deres forhold var bygget op om denne ”fidelis”⁶⁸. Josefus er dog, som tidligere nævnt, vanskelig at behandle. Han var selv en jøde, der blev taget til fange og endte med at stå på romernes side. Derfor er der en del forskere som mener, at Josefus forsøgte at legitimere den jødiske religion i sine skrifter og dermed indeholder de en skjult kritik af Romerriget (McLaren 2005: 14).

Josefus citerer yderligere: *”Siquis aut inventus auferens sacrosanctos, eorum codices aut pecunias a synagogis huiusmodi sacreligius teneatur, et substantia eius publico Romae deputetur.”* Igen er det tydeligt, at her er tale om et officielt dokument, idét der bruges en perfektum konjunktiv aktiv i ”fuerit” og en præsens konjunktiv passiv i ”deputetur”, og dermed er det et hypotetisk forbud. Dette afsnit vidner om Augustus’ klare regler for hvordan man bør omgås jøderne. Her illustreres at jøderne igen bliver set som en afgørende samarbejdspartner – i hvert fald i dette specifikke edikts kontekst – men også at visse folk i Romerriget har haft aggressive tendenser overfor den jødiske befolkning og bestjålet dem. Dette er selvfølgelig en spejllæsning af teksten, men det er svært at se, hvorfor Augustus skulle være så specifik i hans forbud, hvis ikke disse ting er hændt for jøderne.

Suetonius skriver i *Tiberius* 36⁶⁹: *”Externas caerimonias, Aegyptios Iudaicoque ritus compescuit, coactis qui superstitione ea tenebantur religiosas vestes cum instrumento omni comburere.”* Sætningen vidner om en klar afstandtagen til fremmede riter, idet de bliver omtalt som ”Superstitione”. Ordet *superstitio* startede oprindeligt ud som en sammensætning af ”super” og ”stare” altså at ”stå over” eller at være overengageret i en bestemt kult. Det er først senere i kristent sprog at ”superstitio” bliver forbundet med en decideret forkert religion. Derfor kan man sige at Suetonius ikke nødvendigvis kritiserer jødedommen for at være en forkert religion, men snarere en religion der er ude af kontrol og ikke passende. Dette skal ses i lyset af den gængse romerske tilgang til religion, der ofte var meget afslappet – eksempelvis var der ingen bestemte forskrifter for hvornår

⁶⁸ Substantiv Nominativ maskulinum/femininum singularis = tillid/loyalitet. Bundet til ”gens Iudaeorum”

⁶⁹ Dateret til 120 evt – om hvad der skete efter erobringen i år 19evt (jf Stark 2006: 22)

man skulle ofre eller til hvilke guder. Dette bryder jøderne med og derfor opponerer Suetonius i dette skrift.

I sit andet skrift *Vespasian* 8 skriver Suetonius om den romerske triumf over Palæstina i år 70 e.v.t. og den efterfølgende fejring: ”*Talis tantaque cum fama in urbem reversus acto de Iudaeis triumpho consulatus octo veteri addidit; suscepit et censuram ac per totum imperii tempus nihil habuit antiquius quam prope afflictam nutantemque rem p. stabilire primo, deinde et ornare.*” Dette tekststykke viser hvordan jøderne havde gjort stor modstand imod romerne under krigen i Jerusalem, og havde efterladt de romerske styrker svage.⁷⁰ Det vidner om at romerne havde undervurderet den jødiske modstand og forklarer hvorfor der i de efterfølgende år var stor modstand af Diasporaens jøder fra romersk side. Man skal dog være opmærksom på at Suetonius ikke selv var tilstede under disse kampe og beskriver begivenhederne som historiker. Dermed er dette ikke en førstehåndkilde. Det er dog et meget sandsynligt udfald efter krigen, og derfor er udlægningen acceptabel.

Forfatteres holdninger mod jøderne:

Det synes klart, at de romerske love, og de reelle hændelser der fulgte, vejer tungt i diskussionen om de romersk-jødiske forhold. Det er dog stadig meningsgivende at behandle folkets holdning til jøderne, hvis man ønsker en fyldestgørende analyse og vurdering af forholdet. Derfor vil jeg i dette afsnit påvise, hvordan de kendte romerske forfattere ofte så jøderne som værende anderledes, samt havde svært ved at forstå de lovgivninger der udførtes i forbindelse med jøderne. Her kommer Cicero ind i billedet, da han i sin angrebstale forsøger at spille på de gængse fordomme der herskede imod jøderne omkring år 59f.v.t. Tacitus er ligeledes værdifuld, for at fastslå hvilke fordomme der herskede i Romerriget imod jøderne. *Historiae* er skrevet fra 100-110år e.v.t. og skal derfor læses ind i den tumultariske kontekst, som Romerriget og i særdeleshed Palæstina var i, efter år 70 e.v.t. *Annales* ved man ikke hvornår er skrevet, men man antager at Tacitus allerede var i gang med at skrive i år 116e.v.t, og derfor falder denne ind under samme kontekst som *Historiae*. Den sidste forfatter som nævner jøderne i en mere personlig tone er Quintillius, der udgiver *Institutio* år 95e.v.t. og derfor skriver tættere på den romersk-jødiske krig i år 66-70 e.v.t.

Cicero skriver i sin funktion som jurist, om jøderne før vores tidsregning. Han er et godt eksempel på hvilke fordomme der herskede om jøderne inden konflikterne for alvor brød ud i det første århundrede af vores tidsregning. Han skriver: ”*[...] scis quanta sit manus, quanta concordia, quantum valeat in*

⁷⁰ ”Afflictam”: Perfektum participium passiv. akkusativ singularis femininum = ramt

contionibus. [...] neque enim desunt qui istos in me atque in optimum quemque incitent [...].” Tekststykket her vidner om en af de største problematikker Romerriget oplevede ved deres religionspolitik. Nemlig at visse religioner var så meget i modstrid mod den almene romerske praksis, at det religiøse hensyn måtte vige for en sikring af den politiske fred – præcis som det skete med Bacchanaliesagen (Rutgers 1994: 16). Derfor blev disse grupper vurderet ud fra deres politiske potentiale snarere, end ud fra deres religiøse. Her viser Cicero at jøderne, i kraft af deres mange medlemmer, formår at ”incitent”⁷¹ til oprør, og dermed udgør en trussel mod freden i riget. Ciceros kritik vurderes som en hård anklage, med henvisning til Bacchanaliesagen, hvor religionen blev forbudt. Han underbygger sin påstand med at pointere hvor ”quanta sit manus”, ”quanta concordia” med enfase på ”quanta”⁷². Hermed viser han hvor mangfoldige jøderne er, samt hvor stor en politisk trussel de reelt er.

Efterfølgende behandler Cicero den jødiske eksport af guld til templet i Jerusalem. Om dette skriver han: ” [...] *Flaccus sanxit edicto ne ex Asia exportari liceret.*” [...] ”*Exportari aurum non oportere cum saepe antea senatus tum me consule gravissime iudicavit.*” Cicero er her særdeles kritisk mod de særregler, som jøderne nyder under det romerske styre. Han stiller sig undrende over, hvorfor det som vejede tungest ”gravissime”⁷³ da han var konsul, nu pludselig bliver forkastet. Det, at Flaccus får her rollen som garant for den tidligere lov om, at guld ikke må eksporteres, viser at Cicero er historisk bevidst om hvilke appelmidler man kan anvende, ved hjælp af tidligere autoriteter. Romerriget var opbygget på autoritær ledelsesstil, og derfor er dette et meget stærkt argument. Dog forglemmer Cicero en væsentlig ting i betragtning – formodentlig med vilje. Romerne tillod jøderne at sende offergaver til Jerusalem, idét de ikke selv kunne være tilstede til tempeldyrkelsen. Der var dog også en anden væsentlig årsag: Romerne krævede at jøderne ofrede til Jahve på vegne af dem, og på den måde sikrede romerne altså lidt ekstra guddommelig gunst til deres sag (McLaren 2005: 15).

Cicero behandler herefter Cnæus Pompeius’ erobring af Jerusalem⁷⁴: ”*At Cn. Pompeius captis Hierosolymis vitor ex illo fano nihil attigit.*” Dette korte tekststykke vurderes væsentligt for Ciceros forståelse af jøderne.⁷⁵ Det at Pompeius ikke rører templet i Jerusalem er ikke normal romersk praksis.

⁷¹ Verbum 3.person pluralis præsens konjunktiv aktiv = ”de må sætte i bevægelse/opildne”

⁷² Adjektiv. Perfektum Participium Passiv = hvor meget/ hvor mangfoldig

⁷³ Superlativ – 3. grads adjektiv altså ”mest tungt”

⁷⁴ År 64-63f.v.t.

⁷⁵ Man fornemmer også træk af denne antijudaisme helt op til 1930’erne

Den normale praksis ville være at lave en "evocatio"⁷⁶ og importere den lokale guddom til det romerske pantheon, og på den måde sikre sig at folket ville underkaste sig romersk styre (McLaren 2005: 9). Så dét at Pompeius ikke laver en evocatio, men i stedet "attigit nihil"⁷⁷ er i strid med gængs romersk praksis og er dermed i Ciceros øjne, et udtryk for hvordan de romerske ledere lefler for jøderne. Hvad der præcist menes med "fano" kan være vanskeligt at vurdere, idet dette både kan betyde et decideret tempelskrin eller et overordnet helligt sted. Jeg har dog valgt det første i min oversættelse, for at pointere, at det var templets gudestatuer man normalt ramte ved en "evocatio" og ikke hele templet.

Det sidste Cicero nævner om jøderne i sin tale er: "[...] *nunc vero hoc magis, quod illa gens quid de nostro imperio sentiret ostendit armis; [...] quod serva facta.*" Først og fremmest påpeger Cicero at jøderne ikke kan stoles på, og deres reelle holdning er en modvilje imod romerne da de har "ostendit armis"⁷⁸ mod romerne. Dette skal ses i lyset af Ciceros samlede tale i retssalen, hvor han fungerede som advokat for en romer, der var under anklage for at stjæle fra templet. Ciceros mål er således, at fratage den jødiske anklage nogen form for autoritet, ved ganske enkelt at kalde dem løgnere og dermed også forrædere. Han afslutter med en provokerende bemærkning, som jeg har valgt at tage med. Han skriver "quod serva facta" og påpeger derved, at jøderne er blevet slaver for romerne - og at den jødiske gud ikke har kunnet skåne dem fra denne skæbne. Dette sker på trods af hans tidligere anklager om jødernes magt. Derved sætter Cicero de romerske guder over den jødiske gud, og etablerer et hierarki, hvor den jødiske gud er underordnet de romerske – på samme måde som han gerne ser det jødiske folk underlagt det romerske folk.

Tacitus behandler samme hændelse som Suetonius gør i *Tiberius* 36 og skriver: "*Actum et de sacris Aegyptiis Iudaicisque pellendis factumque patrum consultum ut quattuor milia libertini generis ea superstitione infecta quis idonea aetas in insulam Sardiniam veherentur, coercendis illic latrociniiis et, si ob gravitatem caeli interissent, vile damnum; ceteri cederent Italia nisi certam ante diem profanos ritus exuissent.*" Tacitus var en kendt modstander af jøderne, så det kan ikke undre at han anvender en hård retorik. Ligesom Suetonius omtaler han de jødiske ritualer som "superstitione". Hans retorik er dog noget hårdere idet han giver "superstitione" en perfektum participium passiv

⁷⁶ Substantiv femininum nominativ singularis "hidkaldelse"

⁷⁷ Nihil (Pronomen neutrum nominativ/akkusativ singularis) Attigit (verbum 3.person singularis perfektum indikativ aktiv = han kom/angreb/rørte intet)

⁷⁸ Ostendit (verbum 3.person singularis præsens indikativ aktiv = han er udsat/han viser). Armis (dativ/ablativ neutrum pluralis = våben/krig/hær) = Vist våben imod

”infecta” og dermed omtaler den jødiske tro som en sygdom, der bør luges ud i. Ligeledes skriver han at det ville være en ”vile damnum”⁷⁹ hvis de døde på Sardinien. Så her er en meget klar og offensiv antijødisk retorik. Til slut omtaler han ritualerne som ”profanos”⁸⁰ og her skal ikke forstås profant – altså sekulært – som vi forstår det i dag, men snarere som i modstrid med almen romersk praksis. Det er derfor tydeligt hvilken position Tacitus indtager overfor jøderne.

I *Historiae* 5.5⁸¹. skriver Tacitus: ”[...] *cetera instituta, sinistra foeda, pravitate valere.*” Ablativen ”pravitate” betyder, at hele det jødiske religiøse liv kommer til at hvile på det jeg har oversat som ”perversitet”. Længere nede fortsætter han: ”[...] *sed adversus omnis alios hostile odium.*” Denne ledsætning kommer som en modsætning til den foregående sætning, hvor Tacitus forklarer, at jøderne udviser stor næstekærlighed overfor deres trosfæller. Det er værd at bemærke, hvordan ”omnis alios”⁸² ændrer der jødiske had og uvenlighed til at omfatte ”alle andre”, og dermed generelt gør jøderne til en fremmedhadsk gruppe. Dette står i kontrast til tidligere, hvor jøderne ikke anså fremmede kulturers interne stridigheder som interessante. Tacitus taler naturligvis her ud fra hans egen forståelsesramme, da denne sætning står i klar kontrast til hvad Josefus skriver – nemlig at jøderne og romerne havde et velfungerende indbyrdes samarbejde, samt at Suetonius nævner jøder som romerske statsborgere. Tacitus forsøger at fremmedgøre jøderne, ved at fremhæve de fordomme man må formode herskede omkring år 100 e.v.t. Nederst i kapitlet vurderer jeg, at han fremkommer med de to hårdeste angreb: ”[...] *nec quicquam prius imbuuntur quam contemnere deos.*” Igen er retorikken her barsk, da jøderne ligefrem inficerer⁸³ deres proselytter. En endnu værre ting er dog, at jøderne foragter de romerske guder.⁸⁴ I Romerriget var gudsdyrkelse en helt central del af det daglige liv, og dermed også væsentlig for det politiske liv (Wojciechowski 2014: 3). I modsætningen til den jødiske tempelteologi, herskede der hos romerne en forestilling om, at ikke blot præsterne men også den brede befolkning skulle tilbede pantheonet for derved sikre Roms velstand (Stark 2006: 25). Det er derfor en meget alvorlig anklage, når Tacitus skriver, at jøderne afslår dette. Med andre ord nægter jøderne at hjælpe Rom til bedre vilkår, og de er dermed statsforrædere. Længere nede i kapitlet

⁷⁹ Vile (adjektiv nominativ/akkusativ neutrum singularis lægger sig til damnum = billig) Damnum (substantiv nominativ/akkusativ neutrum singularis = skade) = lille skade

⁸⁰ Adjektiv akkusativ maskulinum pluralis = sekulære/onde.

⁸¹ Dateret 100-110

⁸² Omnis (adjektiv nominativ/genetiv maskulinum/femininum singularis, ligger sig til alios = hele/alle/hver). Alios (adjektiv akkusativ maskulinum pluralis = andre) = alle andre

⁸³ Imbuuntur (verbum 3.person pluralis præsens indikativ passiv, tager infinitiven ”contemnere” = de inficeres)

⁸⁴ Contemnere (præsens aktiv infinitiv = at foragte) deos (substantiv. akkusativ pluralis maskulinum = guder)

beskriver Tacitus den jødiske gudstilbedelse. "[...] *Iudaei mente sola unumque numen intellegunt: profanos qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant [...]*" Tacitus påpeger atter, at jøderne ikke ønsker at tage del i den offentlige religiøse tilbedelse af det romerske pantheon, idet de ser romere som "profanos"⁸⁵, hvorfor de som konsekvens af dette må klassificeres som landsforrædere. Han nævner ligeledes at "[...] *non regibus haec adulatio, non Caesaribus honor.*" Altså at jøderne ikke blot nægter at tilbede det romerske pantheon, men de sætter sig op imod kejserkulten, og ikke engang deres egne konger får hæder ("non regibus haec adulatio"), ved at blive tilbedt i templerne. Dette er et klart brud med almen romersk praksis, og Tacitus lader til at have vanskeligt ved at forstå årsagen. Konsekvensen af dette er, at jøderne modsætter sig hele det politiske system, der er tæt forbundet med kejserkulten og den religiøse kult (Wojciechowski 2014: 4). Dette bevirker, at jøderne pludselig går ind og bliver en politisk opponent til det etablerede system, og dermed landsforrædere.

Som nævnt i min analyse af Suetonius *Vespasian* 8, medførte sejren over Palæstina i år 70e.v.t. at jøderne blev anset i et mere negativt lys end tidligere. Et eksempel på dette finder man i Quintillius' *Institutio* bog 3, kap 7 l. 21. Her skriver Quintillius blandt andet: "[...] *et est conditoribus urbium infame contraxisse aliquam perniciosam ceteris gentem, qualis est primus Iudaicae superstitionis auctor [...]*." Jøderne beskrives altså her som decideret ondskabsfulde⁸⁶ og igen bliver ordet "superstitio" anvendt. Som tidligere nævnt menes der her, at den jødiske tro er ude af kontrol – hvilket bør ses i lyset af de store tab som romerne havde under krigen. Derudover skriver Quintillius, at jøderne bliver årsag til efterfølgende konflikter, hvilket kan tyde på, at det officielle og uofficielle fokus overfor jøderne blev skærpet efter krigen, såvel i Palæstina som i selve Rom. Dette er altså et opgør med den linje som Cæsar og Augustus havde lagt omkring starten af vores tidsregning.

Konklusion:

I denne opgave har jeg behandlet det romersk-jødiske forhold fra Cicero og Augustus' edikt o.år 3f.v.t. og frem til efter templets fald ca. 100evt. Mine analyser har påvist, at Augustus og Cæsar anså jøderne som vigtige samarbejdspartnere og derfor gav dem visse rettigheder. Forholdet til jøderne var dog fortsat præget af upopularitet og jf. Cicero herskede der mange fordomme om dem. I løbet af det

⁸⁵ Adjektiv bundet til "qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum"

⁸⁶ perniciosam (adjektiv femininum singularis akkusativ.) ceteris gentem (substantiv akkusativ singularis femininum)

første århundrede var jøderne dog blevet så mangfoldige at de udgjorde en reel politisk trussel. På den baggrund trak romerne mange af jødernes rettigheder tilbage, og forviste dem fra Rom, som Tacitus og Suetonius beretter om. Dermed kan man generelt anskue, at den officielle romerske linje var adskilt fra de uofficielle fordomme indtil jøderne kom til at fremstå som en politisk trussel, hvorefter disse to linjer fusionerede og endte ud i deciderede jødeforfølgelser.

Litteraturliste:

Sekundærlitteratur

- Eilers, Claude (2004): "The Date of Augustus' Edict on the Jews (Jos. A.J. 16.162-165) And the Career of C. Marcus Censorinus". Phoenix, vol. 58
- McLaren, James S. (2005): "Jews and the Imperial Cult: From Augustus to Domitian". Journal for the Study of the New Testament 27.3, SAGE Publications s. 257-278
- Rocca Samuele (2004): "In the beginning: the Jews as a Minority Group in the Middle and Late Republican Period". Scripta Judaica Cracoviensia vol. 12.
- Rutgers, Leonard Victor (1994): "Roman Piety Towards the Jews: Expulsions from the City of Rome During the First Century CE". Classical Antiquity vol. 13, nr. 1. University of California Press s. 56-79
- Stark, Rodney (2006): "Religious Competition and Roman Piety", Interdisciplinary Journal of Research on Religion, vol. 2, artikel 6
- Wojciechowski, Przemyslaw (2014): "The Imperial Cult in Roman Religious Associations". Studia z historii starozytnei, Electrum, nr 21 s. 153-162

Kilder:

- Cicero "Pro Flacco" kap 28
- Flavius Josephus "Antiquitates Iudaicae" 16.6.2
- Quintillius "Institutio" Bog 3, kap 7:21-22
- Suetonius "Vita Tiberii" 36
- Suetonius "Vespasian" kap 8
- Tacitus "Annales" Bog 2 kap 85
- Tacitus "Historiae" Bog 5, kap 5

Bilag:

Egne oversættelser:

Josefus "Antiquitate Iudaicae" 16,6,2

"... Quoniam gens Iudaeorum fidelis non solum praesenti tempore, sed etiam priori et magis patri meo dictatori Caesari populoque Romano et princeps Hyrcanus apparuit [...] Iudaeos suis legibus et patrio iure frui permittere, sicut et sub Hyrcano principe sacerdotum altissimi dei, et sacraria eorum inviolata permanere, et pecunias, ab eis ad Hierosalem transmissas, reddi custodibus pecuniarum; neque vadimonia sabbato vel sexto die ab hore nona exigi."

Fordi det jødiske folk har vist loyalitet i en lang periode, men også blev synlig (loyaliteten) tidligere under min gode fader, diktatoren Cæsar, under højestepresten Hyrcanus [...] tillades det at overholde deres jødiske fædres love, ligesom under højestepresten Hyrcanus, præst af den højeste gud, og deres helligskrin og penge(ofringer) skal vedblive at være urørlige, og gives til Jerusalem af kustoderne; og skal ikke opkræves kaution på hverken sabbatten eller den sjette dag fra den niende time (forberedelse før sabbatten).

"Siquis aut inventus auferens sacrosanctos, eorum codices aut pecunias a synagogis huiusmodi sacreligius teneatur, et substantia eius publico Romae deputetur."

Hvis nogen skulle være fundet stjælende fra deres (jødernes) allerhelligste, eller deres hellige bøger eller hellige penge som er beregnet til synagogerne, han skal holdes fast og hans ejendel skal ses som (overgå til) den romerske stat.

Suetonius "Tiberius" 36

"Externas caerimonias, Aegyptios Iudaicoque ritus compescuit, coactis qui superstitione ea tenebantur religiosas vestes cum instrumento omni comburere."

Han blokerede de fremmede Egyptiske og Jødiske kulte og deres ritualer, tvang alle der troede på disse overtroiske ting til at brænde alle deres hellige klæder sammen med deres hellige udstyr som de besad.

Suetonius "Vespasian" 8

"Talis tantaque cum fama in urbem reversus acto de Iudaeis triumpho consulatus octo veteri addidit; suscepit et censuram ac per totum imperii tempus nihil habuit antiquius quam prope afflictam nutantemque rem p. stabilire primo, deinde et ornare."

Tilbagevendt til Rom storladent og med et yderst godt ry, efter at have gjort et triumftog over sejren over jøderne, tillagde han otte konsulater til hans tidligere, han tog også censuratet op og beholdt det i hele (hans) emperies tid hvor han først (så) intet vigtigere end at stabilisere statens sag, som havde været ramt, derefter at forbedre staten.

Cicero "Pro Flacco" kap 28

"[...] scis quanta sit manus, quanta concordia, quantum valeat in contionibus. [...] neque enim desunt qui istos in me atque in optimum quemque incitent [...]."

Du ved hvor mange hænder der må være, hvor mangfoldig forsamlingen er og hvor stærk den må være i offentlig sammenhæng. [...] derfor mangler de heller ikke, hvem der imod mig, og også imod enhver god borger må opildne (til oprør)[...].

"[...] Flaccus sanxit edicto ne ex Asia exportari liceret." [...] "Exportari aurum non oportere cum saepe antea senatus tum me consule gravissime iudicavit."

Flaccus sanktionerede et edikt om, at (guld) ikke var tilladt at eksportere ud af Asien. [...] Senatet havde ofte tidligere dømt, og dette punkt vejede tungest da jeg var konsul, at intet guld måtte kræves eksporteret

"At Cn. Pompeius captis Hierosolymis victor ex illo fano nihil attigit."

Men Cnæus Pompeius, efter han havde indtaget Jerusalem som sejrherre, rørte ikke tempelskrinet.

"[...] nunc vero hoc magis, quod illa gens quid de nostro imperio sentiret ostendit armis; [...] quod serva facta."

[...]og specielt nu har dette folk vist hvad det mener om os, da det har vist våben imod vores stat.
[...] (de blev) gjort til slaver.

Tacitus "Annales" bog 2, kap 85

"Actum et de sacris Aegyptiis Iudaicisque pellendis factumque patrum consultum ut quattuor milia libertini generis ea superstitione infecta quis idonea aetas in insulam Sardiniam veherentur, coercendis illic latrociniiis et, si ob gravitatem caeli interissent, vile damnum; ceteri cederent Italia nisi certam ante diem profanos ritus exuissent."

En anden diskussion behandlede de hellig egyptiske og jødiske ritualer og fædrenes (senatets) beslutning om, at fire tusinde efterkommere af tidligere slaver inficeret med overtro og i en tilstrækkelig alder måtte transporteres til øen Sardinien, og der bindes/undertrykkes til arbejde, og hvis de der går tabt på grund af himlens hårdhed (klimaet) er det en billig skade. Resten skulle rejse ud af Italien medmindre de opførte med deres onde ritualer efter nogle bestemte dage.

Tacitus "Historiae" 5,5

"[...] cetera instituta, sinistra foeda, pravitate valere."

De andres (jødernes) sædvaner er perverse og skamfulde og har været vedvarende på grund af denne perversitet.

"[...] sed adversus omnis alios hostile odium."

Men imod alle andre (udviser de) uvenlighed og had.

"[...] nec quicquam prius imbuuntur quam contemnere deos."

[...] det første de inficeres med, er hvor meget (de skal) foragte guderne

"[...] Iudaei mente sola unumque numen intellegunt: profanos qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant [...]"

[...] Jøderne tror kun på deres guddommelige krafts intellekt, og de forstår dem som laver portrætteringer af guderne fra forgåelige materialer i menneskets billede som ugudelige [...]

"[...] non regibus haec adulatio, non Caesaribus honor."

Ingen af kongerne får denne smiger, ingen Cæsar får denne ære (at stå som statuer i deres templer).

Quintillius "Institutio" bog 3, kap 7, l. 21

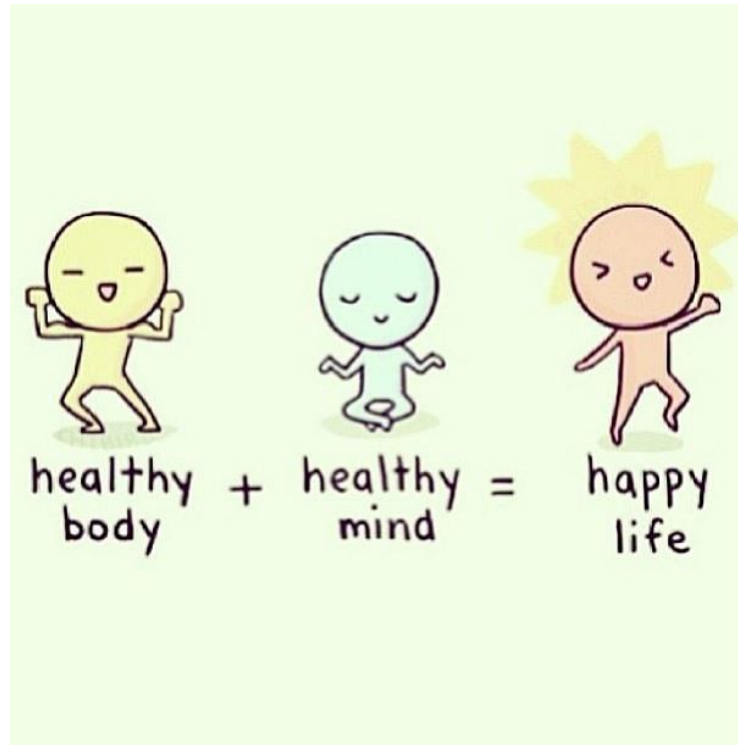
"[...] et est conditoribus urbium infame contravisisse aliquam perniciosam ceteris gentem, qualis est primus Iudaicae superstitionis auctor [...]."

[...] Og byernes grundlæggere disrespekteres for at være destruktive for andre folk, som for eksempel de første overtroiske jødiske grundlæggere.

New Thought og Pop(ulær)psykologi

Synopsis i Populær- og alternativ religion, 2. semester, KA

Isa Egholm Christensen, Specialestuderende, Religionsstudier, SDU



1. Indledning

Denne synopsis undersøger New Thoughts historiske kontekst og placering i nutiden gennem populærpsykologi vha. følgende problemformulering: "Hvordan har New Thought udviklet sig siden dets oprindelse i 1800-tallet, og hvordan kan man spore det i nutidens populærpsykologi?" New Thought er, som mange alternative retninger, udsprunget i 1800-tallet, men hvad der gør New Thought interessant, er netop de store paralleller til vores samfund i dag og idéen om, at man kan tænke sig til velstand. Dog er der i starten mere fokus på, hvordan negative tanker generer sygdom, mens positive tanker kan helbrede – der er således en kausalitetstankegang på spil, når vi undersøger sammenhængen med en emic tilgang. For at forstå hvordan New Thought opstår (og i dette hele taget mange af de alternative retninger), redegøres der først i prosaform for de to store tænkere på dette område, nemlig Emanuel Swedenborg og Franz Anton Mesmer. Herefter vil der til selve eksamen blive redegjort for New Thoughts videre forløb, med særligt fokus på Mary Baker Eddy og Warren Felt Evans. Andre vigtige personer som Peter Quimby, Emma Curtis Hopkins og Charles Fillmore vil blive inddraget for at illustrere New Thoughts udvikling. Yderligere vil der blive analyseret og

diskuteret en kildetekst skrevet af Evans, som viser hans teori i praksis, og hvordan éns tanker har indflydelse på éns helbred. Til sidst vil jeg diskutere New Thoughts plads i nutiden med særligt fokus på populærpsykologi og dennes oprindelse. Der perspektiveres desuden til ”alternativ medicin”, som har mange ligheder med New Thoughts fremgangsmåder.

2. Historisk kontekst

2.1 Emanuel Swedenborg (1688-1722)

Som søn af Sara Behm (1666-1696) og Jesper Swedberg (1653-1735) voksede Swedenborg op i en lutheransk kristen svensk familie, da hans far var uddannet præst. Swedenborg selv uddannes i filosofi, og har i hans tidlige liv en videnskabelig interesse som også fører ham udenlandsk. Da han vender tilbage til Sverige i 1715, udpeges han til mineadministrator af Kongen i 1716. Kongens død fører dog problemer med sig, hvorfor også familien skifter navn til Swedenborg. Swedenborg var interesseret i universets oprindelse og menneskets sjæl. Det var en langsom proces over flere år, men i 1743 i Amsterdam oplever Swedenborg flere visioner som han nedskriver. Disse visioner er samtaler med engle, og foregår i fuld bevidsthed. For at opnå visionerne til den spirituelle verden, skal man læse Biblen. Kun gennem Guds ord kan man finde overgangen. Det er netop vigtigt at Swedenborg skelner mellem den naturlige (menneskelige) verden og den spirituelle. De to interagerer, men ikke alle steder – kun inde i mennesker. Ydermere opdager han hvordan engle og dæmoner ikke er ydergående påvirkninger, men indefra kommende – dvs. de eksisterer i vores sjæl. Vi lever altså i to verdener på én og samme tid. Han fokuserer også på, at Gud er én person og ”afskaffer” dermed treenheden, da essensen af Gud er ”kærlighed” og ”visdom”. Disse to begreber bliver vigtige for bl.a. Warren Felt Evans’ tilgang til New Thought. (Williams-Hogan).

2.2 Franz Anton Mesmer (1734-1815)

Mesmer er barn af Franciscus Antonius Mesmer og Maria Ursula Michlin Mesmer, og vokser op i Tyskland. Da hans far er herregårdsskytte for ærkebiskoppen, er det da også naturligt at Mesmer starter i klosteskole i 1734. Her lærer han bl.a. latin, musik, sprog og litteratur. Han starter på universitetet og er først optaget af jura, men skifter derefter over til medicin, som han uddannes i, i 1766. Det må formodes at han i denne periode også stifter bekendtskab med det mere okkulte, men i stedet for at afvise det videnskabeligt, fascineres han af det. I 1768 åbner han derfor sin praksis i Wien som kommer til at bære præg af hans mere alternative form for healing. I 1774 påbegynder

Mesmer nemlig healing med magnetisme gennem magneter. Det er dog i første omgang Fader Hell som anerkendes for denne metode, hvorfor Mesmer videreudvikler den. Den universale kraft som gennemstrømmer alle kalder han "animal magnetism", og det er nu muligt uden magneter at magnetisere patienter blot ved håndspålæggelser. Ting kan således også magnetiseres, og denne magnetisme overføres fra ting til patient. Metoden minder om religiøs healing og dæmonuddrivelse, og Mesmer er langt mere praktisk i sin tilgang end for eksempelvis Swedenborg. Det største problem for Mesmer er tiden han lever i, og han er én af de første som underlægges en kritisk naturvidenskabelig undersøgelse. (Crabtree; Hammer).

3. New Thought

- To historiske trends:
 - "magiske" opfattelser af sygdom og helbred
 - "magiske" opfattelser af økonomisk velstand
- Individualisme
- Høj antropologi
- Spirituel virkelighed
- Kraften af positiv tænkning
- (Bowler)

3.1. Phineas Parkhurst Quimby (1802-1866):

- Poyen kommer til USA og praktiserer mesmerisme
- Belfast Maine 1838: Quimby som tilskuer til Poyen
- Genopfinder mesmerisme → den positive kraft fra en anden som tænker raske tanker
 - Værktøj
 - Eks. Kræft
- (Hammer; Bowler)

3.2. Mary Baker Eddy (1821-1910)

- 1862: Møder Quimby som patient
- 1872: Skifter totalt mening om Quimby

- Ligheder med Evans
- Formel kirkelig, autoritativ struktur
- 1876: De skifter navn til ”Christian Science Association”
- 1887: To institutter i NYC, fire i Chicago, et i Milwaukee, et i Brooklyn og et i Colorado
- Slut 1890’s: 221 organisationer spredt i USA med én Moderkirke

Teoretisk tilgang

- Biblen
- Materielle ting og medicin
- Tro på Gud
- Animal magnetisme
- Sygdom og død eksisterer ikke
- Jesu frelse
- Målet
- (Haller; Bowler)

3.3 Warren Felt Evans (1817-1899)

- Omkring 1862: Møder Quimby
 - Mentale sammenbrud
- 1863: Sluttes sig til Church of New Jerusalem
- 1867: Åbner et kontor i Boston → 1869: et i Massachusetts
 - Før dette: egen praksis i New Hampshire inspireret af Quimby
- Forsætter i Quimbys fodspor
 - Minus Swedenborg
- Afstand fra mesmerisme
- Spirituel ikke-kirkelig struktur

Swedenborgs plads hos Evans

- Ekstraordinære kommunikationsevner fra Gud
- Skel ml. naturlig og spirituel verden (virkelig)
- Hans psykologi: guddommelig gnist

Evans idéer:

- Det guddommelige liv inden i sjælen
- Forholdet mellem krop og sind
 - Kausalitetseffekt
- Forholdet mellem alt naturligt med alt spirituel
- Doktrinen om spirituelle sfære eller auraer
 - Himmelsk aura som kan sanses
 - Kan påvirke andre → healing
 - Tanker bevæges gennem ”æteren”
- Idéen om kausalitet som essentielt spirituel
- Legitimerer dette gennem Jesu lignelser

Ændring i Evans tilgang

- Berkeley, Hegel og Fichte
- Mind-cure system
 - Baseret på princippet: ”to think and exist are one and the same”
- Sindet som mere intellektuel
 - Den aktive del = minus spirituel verden
- Healing ikke længere en bevægelse fra et sind til et andet
 - (Haller)

3.4 Kildeanalyse af The Will Cure

- Del af ”The Mental Cure” (1869)
- Sjæl/sind er kroppen overlegen → højere guddommelig kraft
- Naturvidenskabelig introduktion
- Mål: at klare sig uden medicin og læge
- Bibel legitimation: Paul (2. Korinth. Xii. 3)
 1. Hvor kan man se Swedenborgs indflydelse?
 2. Hvordan fungerer den aktive del af kuren?
 3. Hvordan fungerer den passive del?

(Evans)

4. New Thoughts videre udvikling og status i dag

4.1 Emma Curtis Hopkins (1849-1925)

- Én af Eddys studerende som forlader Christian Science
- Teosofi + filosofi = egen idé om hvordan healing fungerer
- Jesus rolle (igen)
- New Thought Society
 - Praksis
 - Konsensus
 - Gud
 - Vores sande ”jeg”
 - Rituel måde

(Bowler)

4.2 Charles Fillmore (1854-1948)

- Gud → det gode liv
 - Kræve hvad man vil
- Wall Street → velstand

(Bowler)

4.4 Populærpsykologi

Definition:

- Akademisk/videnskabelig psykologi
- Præ-videnskabelig intellektuel psykologi
- ”Folk psychology”
- Pop(ulær)psykologi

Fællestræk:

- New Thought vs. New Age
- Individualisme/autonomt individ
 - Men formbart
- Det sande ”jeg”
- Hvad er indlysende i dette?
- Gamle idéhistoriske forestillinger om det ”magiske jeg”
 - Antikken
 - Transformation = magi
 - Overgangen til den kristne verden
 - Imaginatio (latinsk)
 - Phantasia (græsk)
 - 14-1500 tallet
 - Kraftprincip
 - Eks. Pest
 - 1600-tallet
 - Kognitiv evne

(Hammer)

I dag:

- Mediernes indflydelse!
 - Oprah Winfrey → Rhonda Byrnes ”The Secret” (2006)
- Alternativ medicin

5. Perspektivering – Alternativ medicin

- Synkretisme
- Bred kategori
- Healer → Mediator
- Evidens
 - Biomedicin vs. Alternative behandlinger
 - Placeboeffekt
 - Praksissen

- Kroniske smerter
 - Minus anerkendelse
 - Kulturbetinget fænomen
- Alternativ behandling
 - Vitalisme
 - Forestillingen om ligevægt
 - Holisme
 - Symptombaseret
 - Korrespondancer
 - Mennesket er årsag
 - Skjult fysiologi
- Individualisme

(Fadlon; McGuire; Moerman; Singer)

6. Konklusion

Qiumby bliver direkte led fra mesmerisme til New Thought, da han afskaffer den mesmeristiske metode, og dermed overlader healing til positive tanker, og en healer som den positive kraft kan strømme ud af og over i patienten. Både Eddy og Evans har samme tilgang i starten, men Evans afskaffer håndspålæggelserne, og det er nu muligt for den enkelte at heale sig selv via. positive tanker. Udviklingen stemmer godt overens med New Thoughts fokus på individet, hvorfor også retningen i dag stadig har stor status gennem populærpsykologi, hvor individet opfattes som autonomt, men samtidigt formbart i bestræbelsen på at nå sit ”magiske-jeg”. Med Fillmore kommer der større fokus på, hvordan positive tanker kan skabe velstand og ikke kun godt helbred, og dette optages bl.a. ind i New Age miljøerne i 1960’erne. I nyere tid finder vi disse tanker spredt via. medierne – bl.a. Rhona Byrnes ”The Secret”, som fik opmærksomhed via. Oprah Winfreys show, og med fokus på alternativ medicin har New Thought fået sig en allieret i moderne tid.

7. Litteraturliste

Kildetekster:

- Evans, Warren Felt: Chapter 26 THE WILL-CURE, ACTIVE AND PASSIVE. <http://warrenfeltevans.wwwhubs.com/mencur26.htm>
- Byrnes, Rhonda: The Secret: <https://www.youtube.com/watch?v=9qwZMVe2WVY>

Sekundærlitteratur:

- Crabtree, Adam: kap 1 (Mesmer) og 3 (Puysegur) fra A. Crabtree *From Mesmer to Freud*, New Haven: Yale U. P. 2003, s. 3-11, 38-53
- Bowler, Kate: Kap 1, "Gospels" fra *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel*, Oxford: Oxford U.P. 2013, s. 11-40
- Fadlon, J. (2004): Meridians, Chakras and Psycho-Neuro-Immunology: The Dematerializing Body and the Domestication of Alternative Medicine. *Body & Society*, 10(4), pp.69-86.
- Haller, John S. and Robert C. Fuller (2012): "Competing Sciences" in *The History of New Thought*. Swedenborg Foundation Publishers. pp. 65-96
- Haller, John S. and Robert C. Fuller (2012): "Dream Weavers and Money Changers" in *The History of New Thought*. Swedenborg Foundation Publishers. pp. 243-273
- Hammer, Olav: "Det magiske jeg: et populærpsykologisk tema og dets historiske rødder", I Joel Haviv (red.) *Medarbejder eller Modarbejder*, København: Klim, s. 127-146
- McGuire, M. (1998): *Ritual Healing in Suburban America*. 1st ed. New Brunswick: Rutgers University Press, pp.130-160+213-239
- Moerman, D. (2002): *Meaning, medicine, and the "placebo effect"*. 1st ed. Cambridge: Cambridge University Press, pp.9-21.
- Singer, M. and Erickson, P. (2011). *A companion to medical anthropology*. 1st ed. Oxford: Wiley-Blackwell, pp.381-403.
- Williams-Hogan, Jane: "Emanuel Swedenborg", i *The Occult World*. (red.), Christopher Partridge, London: Routledge. pp. 145-156

Satiresektionen

En-ikke-nærmere-defineret-frugt-fra-biblen-bladet

Om En-ikke-nærmere-defineret-frugt-fra-biblen-bladet:

Bladets nyheder er fiktive. Enhver lighed med virkelige personer og hændelser er fuldstændigt utilsigtet. Ligheden med Religionsvidenskab på Aarhus Universitets studentermagasin er ligeledes utilsigtet. Men ligheden med Jyllands-Postens RokokoPosten er dog tilsigtet.

Girard taler ud – en personlig beretning om en satirikers fejltagelser

Der er forandringer på vej for Axis Mundis satiresektion og særdeles for skribenten Girard. Gedekiddet udtaler:

- Det er jo altid dejligt med feedback, det vidner jo om, at vi har aktive læsere. Men jeg beklager alligevel eventuelle misforståelser.

Der er i en ellers velkommen og konstruktiv kritik stillet spørgsmålstegn ved satiresektionens titel og kvaliteten af Girards morsomheder. Titlen, Figenbladet, er tilsyneladende sammenfaldende med Religionsvidenskaberne på AUs studentermagasin. Dette blev redaktionen først opmærksom på ved deltagelse i konferencen Religion på Tværs, afholdt på AU, og efter at Axis Mundi var sendt i pressen.

Hvis nogen har taget anstød heraf, da det ville kunne opfattes som en positionering af SDU's religionshistorikere som værende bedre end AU's i en fremstilling af deres blad som satirisk, har det ikke været hensigten og eventuelle fremtidige fejltagelser vil blive imødegået med et nyt navn til satiresektionen.

- Jeg arbejder fortsat på et nyt navn, Penanbladet har været oppe at vende, men hvis ikke jeg rammer hovedet på sømmet i korset, så frygter jeg for menuen til redaktionens kommende påskefrokost...

Det er en arvesyndsbetyngt Girard, der interviewer sig selv og skriver disse ord:

- Jeg er jo kun en ged, og vi har en lang historie med at tage skylden, så én gang fra eller til.

/Girard/

Gud taler ud om sin bestseller-succes

Denne historie har været noget vanskelig at få i hus... eller kloster, eller mandala, eller på tæppe, det er op til læseren. Det skal på forhånd siges, at der ikke bringes billeder til denne artikel og interviewee'ens navne holdes delvist skjult. Dermed ikke sagt, at Gud ikke har været villig til at diskutere sine værker.

- Altså Biblen gik jo rent ind, både del 1 og 2. Den apokryfe del var svær at få bred tilslutning til, men der gik jo også nogle århundrede inden salget virkelig fik gang i sejlene. Sådan er det jo, man kan ikke altid ramme rigtigt.

Girard spørger ind til, om man kan vente flere i serien. Gud er ikke afvisende, men tøver dog lidt.

- Altså vi er næsten lige gået online. Så jeg trækker den nok lige 2000 år igen. De første har jo kunne holde omtalen kørende.

Girard spørger igen ind til de autobiografiske elementer, og om Gud vil knytte en kommentar hertil. Gud kigger ud over læsebrillen:

- Okay, hør nu her kid. Syvende bud, jeg ved godt, hvad du har haft gang med AU's studentermagasin. Så var dig! For det andet, husk fjerde bud, du ved hvordan det gik min søn! Så jeg kræver fuld redigeringsret på det her.

Interviewet afsluttes brat herefter. Stedet for interviewet var ikke kendt for redaktionen, og Girard er ikke set siden.

/Girard/