

TOTEM

Tidsskrift ved Afdeling for Religionsvidenskab,
Århus Universitet
Nummer 22, forår 2009
© Tidsskriftet og forfatterne, 2009

Originalsprogsrelaterede opgaver

Marc Nicklas Andersen:

Norner, skæbnetro og balkanisering i det norrøne verdensbillede 2

Ditte Bach Jensen:

Fil 1,18-30 - Et religionsvidenskabeligt indblik i Paulus' værdiomkalfatring af liv og død 18

Valgfagsopgave

Mette Sejthen Damgaard:

Det religiøse fællesskab og det skabte fællesskab 32

Essay

Ulrik Lyngs:

Interpreting Qumran Archaeology: Sectarians and Pottery 39

Religionspsykologi-opgave

Søren Søndergaard Jensen:

Mellem ophidselse og rutine - Whitehouses teori om forskellige former for religiositet 60

Bachelor-opgaver

Sune Richardt:

Vildtets herre: Fødens kilde og opretholdelse if. arkaisk religion og GT..... 68

Lisa Bach Andersen:

En undersøgelse af myte og ritual i 11. september Håndbogen..... 88

Fri opgave

Lise Yde:

A Cognitive Approach to Ancient Literacy..... 111

Norner, skæbnetro og balkanisering i det norrøne verdensbillede

Stud. mag. Marc Nicklas Andersen

1. Indledning

Skæbneforestillinger er et velkendt indoeuropæisk fænomen. Forestillingen om en prædestineret verdensgang er da også at finde i den norrøne litteratur. Her møder vi skæbnegudinderne - nornerne. Forestillingen om sådanne væsner har tilsyneladende spillet en stor rolle i forbindelse med det norrøne menneskes verdensanskuelse. Men enhver historisk rekonstruktion vil aldrig kunne blive andet end en model, og modellen vil sjældent kunne rumme alle forestillinger i al deres kompleksitet på én gang. Jeg vil dog alligevel forsøge at opstille nogle strukturelle karakteristika, i forbindelse med en diskussion, af den rolle nornerne spiller i den norrøne tankegang¹. Jeg vil bruge en kommenteret gennemgang af *Sigurðarkviða in skamma 5, 6 og 7* som udgangspunkt for diskussionen af nornernes rolle og herefter inddrage andre relevante dele af den norrøne litteratur for en yderligere belysning. Nornernes rolle og deres forbindelse til en overordnet skæbnetro vil jeg så diskutere i forhold til begreber som fri vilje og magisk påvirkende ord. Herefter vil jeg problematisere forestillingen om et kohærent tankesystem i den norrøne litteratur, idet jeg slutteligt vil diskutere ovennævnte forestillinger i forhold til begrebet *balkanisering*.

Det skal understreges, at jeg i min kommenterede gennemgang vil forsøge at fokusere på de udsagn, der forholder sig specifikt til norner. Det er min vurdering, at en omfangsrig udredning af de mange yderligere aspekter, der kan udledes af teksten, må ofres af pladshensyn, og i den forbindelse har jeg valgt at udelade en redegørende diskussion af nornernes forbindelse til andre kvindelige væsner (Bek-Pedersen 2007, 7-8) (MSE 1993, 626). Oversættelsen af de norrøne kilder er foretaget med ønsket om at skabe en nogenlunde flydende nudansk oversættelse, og en for firkantet dansk oversættelse er forsøgt undgået - dog kun i den udstrækning at tekstens fulde indhold synes bevaret. Den norrøne poesi kan være en tvetydig størrelse at arbejde med, og i tilfælde af andre mulige oversættelsesmuligheder er disse angivet i fodnoter, hvis jeg har vurderet at de kan have betydning for nærværende opgaves analyse. Alle oversættelser er mine egne.

¹ Mit fokus vil ligge på nornernes rolle som den synes at fremtræde i den norrøne tankegang, dvs. nornernes mere direkte indvirken på det norrøne menneske. Nogle af detaljerne ved nornernes mytologiske placering vil derfor være nærværende opgave uvedkommen, til trods for at en klar skelnen kan forekomme svær.

2. Hvad er det, vi rekonstruerer? - Vurdering af kilderne

Inden spørgsmålet om norernes rolle i den norrøne tankegang besvares, må der spørges til, hvad det egentlig er, der rekonstrueres. I det overordnede udgangspunkt er det det nordiske folks religion, før religionsskiftet omkring år 1000. Vi kan takke det 13. århundredes interesse i oldtiden for, at der i det hele taget eksisterer kilder, som beskæftiger sig med emnet (Sørensen 2006, 62). Så omvendt er det også et stort problem, at kilderne befinner sig på så lang tidsmæssig afstand af det, som de skildrer. Det der rekonstrueres er således hentet fra skriftlige overleveringer af en oprindelig mundtlig tradition (Gunnell 2005, 95-97). Desuden har de fleste skribenter været kristne. Den kritiske kildesituation er problematisk, men desværre er der ikke andre løsninger end at affinde sig med det og gå til kilderne med en ekstra stor portion forsigtighed.

Når jeg i forvejen befinner mig på denne diskurs, vil jeg gerne slå fast, at vi for at have en videnskabsteoretisk ren samvittighed må se på hver enkelt kilde for sig i første omgang. Det nytter ikke noget, at vi læser traditionen fra én kilde ind i en anden - det er et overgreb på teksten. Vi taler om *nordisk religion*, idet det overordnet set er det samme semantiske system som forestillinger udtrykkes i (Schjødt A 2007, 44), men der opstår forvirring, når man med vold og magt vil have modstridende forestillinger til at passe sammen - det er i mine øjne at bedrive teologi, og det er ikke rimeligt, hvis tilfældet er, at forskellige opfattelser repræsenteret i forskellige kilder aldrig oprindeligt har været tænkt ind i samme system. Det er muligt, at forestillingerne, vi går til, samlet set er kohærente, men vi kan ikke på forhånd antage det.

3. Oversættelsen

3.1. Baggrund for Sigurðarkviða in skamma 5,6,7

Sigurðarkviða in skamma begynder på et tidspunkt hvor Sigurd stifter fosterbroderskab med Gjukes sønner, og i stroferne 5, 6 og 7 møder vi Brynhilde, lige efter at hun ærbart har sovet sammen med Sigurd i forklædning (Sørensen 2006, 86-88). Det antages, at Sigurd-sagnene har været kendt over hele det norrøne område (Steinsland 2005, 45-46).

3.2. Oversættelse af Sigurðarkviða in skamma 5,6,7

*Hon sér at lífi
löst né visi
oc at aldrlagi
ecci grand,
vamm þat er væri*

*Hun kendte ikke til ondskab
i hendes liv
og ikke til mén
som kunne medføre døden,
Der var ingen fejltrin*

*eða vera hygði.²
Gengo þess á milli
grimmar urðir.*

*Ein sat hon úti
aptan dags,
nam hon svá bert
um at mælaz:
"Hafa scal ec Sigurð
- eða þó svelti! -
mög frumungan,
mér at armi.*

*Orð mæltac nú
iðromc eptir þess,
qvan er hans Guðrún,
enn ec Gunnars;
liótar nornir
scópo oss langa þrá."*

*og ingen fejltrin kunne forestilles.
Der imellem gik
Vrede skæbnegudinder.*

*Hun sad alene udenfor
til aftenstid,
hun tog sig så
til at tale klart:
"Jeg vil have Sigurd
den unge mand
i min favn
eller i modsat fald dø³.*

*Ord jeg nu sagde,
jeg fortryder efter dette,
Gudrun er hans hustru,
og jeg er Gunners;
hæslige norner
tildelte os længe afsavn."*

3.3. Kommenteret gennemgang af teksten

I strofe 5 portrætteres Brynhildes liv og norernes indflydelse derpå. Det fortælles at hendes liv er fattigt på moralske fejltrin, ondskab og handlinger, som kunne ende med at give bagslag til hende selv. Digtets forfatter præsenterer her Brynhilde som skyldfri. Han understreger endda, at fejltrin ikke engang kan tænkes at være i forbindelse med hendes liv, og fjerner dermed ansvaret for Brynhildes lidelse og livsforløb helt og aldeles fra Brynhilde selv. Sidst i strofen nævnes de "vrede skæbnegudinder", som placeres i kontrast til det foregående i strofen. Det er sandsynligvis et fortællerteknisk trick, hvorved norerne præsenteres som de sandsynligt skyldige for tilhøreren. Det er på grund af deres indblanding, at Brynhilde lider af ulykkelig kærlighed, og det har intet med Brynhilde selv at gøre (Ström 1954, 81).

² Den poetiske form gør en endelig domsafsigelse svær. En anden oversættelse ville sige, at Brynhilde ikke har oplevet eller tænkt på negative ting i hendes liv, og at norernes bestemmelser så indtræder som den første negative oplevelse for hende. Denne oversættelse ville ikke placere Brynhilde som skyldfrit offer i så høj grad, som tilfældet er ved min valgte oversættelse. "Visi" kan evt. også oversættes med "at forudse", sådan at Brynhilde altså ikke havde forudset onderne. Jeg vælger at oversætte det således, idet jeg finder det mere sandsynligt, at forfatteren vil vise, at Brynhilde ikke har udført handlinger som retfærdiggør norernes bestemmelser, og som gør hende fortjent til hendes skæbne.

³ Vil også kunne oversættes med *at sulte*.

I strofe 6 sidder Brynhilde alene udenfor om aftenen. Teksten fortæller os ikke, om dette har nogen yderligere betydning. Hun annoncerer med klar røst, at hvis hun ikke kan få Sigurd, så vil hun hellere dø. Hun accepterer således ikke sin nuværende ægteskabelige status. Muligheden, for at hun affinder sig med sin nuværende situation, synes ikke at være til stede, idet Brynhilde stadig synes at mangle æresoprejsning for, at hun blev frantarret Sigurd.

Første del af strofe 7 byder på en smule sproglig uklarhed. Brynhilde gør opmærksom på, at hun netop har udsagt nogle ord, som, man derfor må formode, har en form for ekstra tyngde. Det tyder på, at ordene, hun refererer til, er den foregående annoncering om, at hun selv vil have Sigurd eller dø. Hun siger så, at hun fortryder eller angrer "eptir þess". Det er muligt, at hun fortryder det faktum, at hun har udsagt sit ultimatum, og at selve verbaliseringen binder hende på en måde, som hun øjeblikket efter fortryder⁴. Det er også sandsynligt, at der igen kan være et behov for æresoprejsning på spil. Det, Brynhilde i så fald mener, er, at hun stadig har noget i klemme, som hun ikke kan lade ligge - tingene må tilbage til status quo eller udlijnes. Fortrydelsen over hændelsesforløbet er stadig præsent for Brynhilde, og hun fortryder, at Sigurd er gift med Gudrun, og hun selv med Gunnar - som hun også siger i versene efter. Strofen afsluttes med, at det uheldige hændelsesforløb bebrejdes de "hæslige norner". Disse væsner tildeles hele ansvaret for den ulykkelige længsel, Brynhilde og Sigurd imellem, og tankegangen synes at være, at historiens hændelsesforløb fuldstændigt har været ude af hænderne på Brynhilde og Sigurd.

4. Diskussion

I diskussionen vil jeg gennem inddragelse af udvalgte kilder diskutere nornernes rolle i den norrøne tankegang. Efterfølgende vil jeg diskutere den frie viljes rolle i litteraturen samt forestillingen om magiske ords magt. Sluttligt vil jeg vurdere disse forestillinger i henhold til balkaniseringsbegrebet, hvor jeg også vil problematisere tanken om et kohærent norrønt forestillingsunivers.

4.1. Nornerne

Når vi kigger på norner i kildematerialet, må det konstateres, at det er varierende størrelser som optræder. Nogle aspekter er således skiftevis fremhævet mere nogle gange end andre, og nogle kilder nævner aspekter, som andre kilder ikke gør. Der er dog også overordnede fællestræk at finde i kilderne. De mest udtalte fællestræk kilderne imellem beror på nornernes forbindelse til skæbnen, fødsel og død (MSE 1993, 626).

⁴ Ordets magt behandles senere i opgaven.

Forestillingen om, at norernes bestemmelser prædestinerer individets liv, optræder hyppigt i den norrøne litteratur, og er således den mest fremtrædende egenskab forbundet med nornerne. Prædestinationen kommer til udtryk i den skæbne, som norerne fastlægger for individet - en skæbne der i nogle kilder er en lovmæssighed, der som udgangspunkt ikke kan omgås eller ændres (ibid., 626). Norernes dom underminerer her al menneskelig handlen, og det ser ud til, at Sigurðarkviða in Skamma huser en lignende tankegang. Norerne fastlagde Brynhildes og Sigurds skæbne, og sådan blev det til trods for de menneskelige aktørers egne ønsker. I Fafnismál 11 hedder det:

*"Norna dóm
Pú munt fyr⁵ nesiom hafa
óc ósvinnz apa;
i vatni þu drucnar,
ef í vindí rær:
alt er feigs forað."*

*"Nornenes dom
vil du få langs næsset
dumme tåbe;
i vandet du drukner,
hvis du ror i vinden:
alt er livsfarligt for den dødsdomte."*

Det centrale i strofen er igen understregningen af skæbnens uundgåelighed. Norernes dom relateres her til noget lovmæssigt - noget som uafværgeligt vil ske. Også i Gudrúnarhvot oplever vi skæbnens nådesløse indtræffen, hvor mennesket overlades magtesløst i hænderne på norerne og deres bestemmelser:

*Gecc ec til strandar, gröm varc nornom,
vilda ec hrinda stríð grið þeira;
hófo mic, né drecþo, hávar bárðor,
þvi ec land um stéc, at lifa scyldac.*

*Jeg gik til stranden. Jeg var vred på norerne,
jeg ville ændre deres voldsomme plage:
de høje bølger løftede mig, jeg sank ikke,
jeg steg på land, jeg skulle leve.*

Gudrun forsøger her at ændre norernes bestemmelser ved at begå selvmord. Hun forsøger at drukne sig, men ikke engang denne beslutning er op til hende selv. Skæbnen vil det ikke, og Gudrun bæres sikkert i land af bølgerne. Strofen understreger igen det uundgåelige aspekt af norernes bestemmelser.

I de foreliggende kilder portrætteres norernes bestemmelser hyppigst som negative, dvs. når individet lider en ulykkelig skæbne (Ström 1954, 81). I Skáldskaparmál 437 portrætteres norerne, som om de udelukkende bringer dårligdomme til mennesket: *"Nornir heita þær er nauð skapa."* ("Norner hedder de som skaber nød"). Digtet fortæller os ikke, hvorvidt norerne i denne tradition

⁵ Ville evt. også kunne oversættes med: *vil du få ud for næsset*.

også skaber lykke eller udformer andre dele af menneskets liv. Kilden sætter kun nornerne i forbindelse med dårligdom (ibid.,83).

Men vi finder også positive bestemmelser fra nornerne. I *Helgaqvida Hundingsbana in Fyrri* 1 og 2 hører vi om, hvordan et ukendt antal norner besøger Helgi ved hans fødsel for at fastsætte hans alder og skæbne. Her fortælles der hvorledes kongen får tildelt en god skæbne (Ibid., 82):

*Ár var alda, þat er arar gullo
hnigo heilog vötn af Himinfiöllum;
þá hafði Helga, inn hugomstóra,
Borghildr borit í Brálundi.*

*For længe siden, hvor ørnene skreg,
og hellige vande faldt sagte fra himmelfjælde
Da havde Borghilde født Helge den storhjertede,
I Braland.*

*Nött varð í bæ, nornir qvómo
þær er öðlingi aldr um scópo;
þann báðo⁶ fylki frægstan verða
oc buðlunga beztan þiccia.*

*Det blev nat på gården, norner kom,
de som skabte alder for ædlingen,
de bød kongen at blive berømt
og bød ham at blive den bedste blandt konger.*

Hos Snorre forklares det, hvorfor nogle mænd får en god skæbne, mens andre får en dårlig⁷. Han fortæller os, at skæbnens natur bliver afgjort på baggrund af hvilke slags norner, individet besøges af som barn. Der er således flere slags norner - både gode og onde slags (MSE 1993, 626).

(...) ór þeim sal koma þrjár meyjar þær som svá heita: Urðr, Verðandi, Skuld.

Þessar meyjar skapa mörnum aldr. Þær köllum vér nornir. Enn eru fleiri nornir, þær er koma til hvers manns erborinn er at skapa aldr, ok eru þessar goðkunnigar, en aðrar alfá ættar, en inar þridju dverga ættar.. (...) Góðar nornir ok vel ættaðar skapa góðan aldr, en þeir menn er fyrir ósköpum verða, þá valda því illar nornir.

(...) ud fra den sal kommer tre møer som hedder således: Urd, Verdande, Skuld⁸.

Disse møer skaber mænds alder. Dem kalder vi norner. Der er endnu flere norner, de som kommer til hver mand som er født for at skabe alder, og disse er guders slægtninge, og andre er af alfers æt, og de tredje er af dværges æt.. (...) Gode norner og de som stammer fra gode slægter skaber gode

⁶ Her vil oversættelsen *de ønskede kongen at blive berømt* også være mulig. Jeg vurderer, på baggrund af bl.a. de øvrige nævnte kilder, at der er tale om mere en blot en lykønskning fra nornernes side.

⁷ Snorre har adgang til digtsamlinger i stil med *Codex Regius*. Det skal dog påpeges, at Snorres egen Edda er nedskrevet før det overleverede *Codex Regius*. Det antages dog almindeligvis at stoffet i *Codex Regius* har rødder længere tilbage end Snorres Edda (Sørensen 2006, 65-67).

⁸ Den klassiske opfattelse er, at navnene her er forbundet med tid (MSE 1993, 625). Kilderne forbinder ellers ikke nornerne eksplisit til skabelse af tiden, men derimod skæbnen (Winterbourne 1954, 11-19).

liv⁹, og de dårlige norner råder over de mænd som bliver ubeskafte.

Snorres prosastykke giver os en yderligere oplysning. Norerne er tilsyneladende beslægtede med 3 forskellige typer af overnaturlige væsner; guder, alfer og dværge. Stykket forholder sig ikke til spørgsmålet om, hvorvidt den ene æt skulle være bedre end den anden, men konstaterer blot, at norerne er en broget flok både af slægt og af sindelag. Det tyder på, at Snorre har skrevet lignede traditioner af *Völuspá* og *Fafnismál* sammen, idet det i *Völuspá* 20 hedder:

*Padan koma meyar,
margs vitandi,
þriár ór þeim sæ
er und þolli stendr;
Urð héto¹⁰ eina,
aðra Verðandi,
- scáro á skíði¹¹ -
Sculd ina þriðio;
þær lög lögðo,
þær líf kuro,
alda börnum,
örlög seggja.*

*Derfra kommer møer,
med megen viden,
tre fra den sø
som står under træet,
De kaldte den ene Urd,
den anden Verdande,
- de skar i træstokke -
og den tredje for Skuld;
de lagde lov,
de valgte liv,
de valgte aldre for børn¹²,
Og mænds skæbne¹³.*

I *Fafnismál* 13 hedder det:

*Sundrbornar miōc segi ec at nornir sé¹⁴
eigoð þær ætt saman;
sumar ero áskungar, sumar álfkungar,
sumar dætr Dvalins.*

*Jeg tror, norner er af meget forskellig herkomst,
de er ikke af samme æt;
nogle stammer fra aser, andre stammer fra alfer,
Nogle er Dvalins døtre.*

Her må vi igen spørge os selv, hvad det er, der rekonstrueres. Det vil være videnskabsteoretisk uforsvarligt at læse traditionen fra *Fafnismál* ind i *Völuspá*, som Snorre har gjort, hvis vi da adskilt kigger på de enkelte kilders tradition.

⁹ Denne oversættelse synes mere passende end *gode aldre*.

¹⁰ Der forudsættes et skjult subjekt i pluralis.

¹¹ (Holtsmark 1952, 81-89). Desuden vurderer jeg, at metoden hvormed norner skaber skæbne ikke er vigtig for nærværende opgave. Det vigtige er, at norner skaber skæbnen - ikke de mere tekniske detaljer.

¹² Alda kan evt. også komme af øld (f) -I så fald lyder oversættelsen: *menneskeslægtens børn*.

¹³ Seggja kan evt. også være en arkaiseret form af segja.

¹⁴ Præsens konjunktiv af verbet *vera* som udtrykker en form for tvivl, derfor oversættes der med; "jeg tror".

Når vi læser kilderne hver for sig, må vi konstatere, at der er tale om to forskellige traditioner. Den ene påstår, at der er tre nørner, mens den anden påstår, at der er flere. Snorres værk kan således anses for at være et forsøg på at forene de forskellige traditioner¹⁵, idet antagelsen om, at det komplekse forudsætter det simple, her gøres gældende. *Völuspá* portrætterer nørnerne som lovgivende magter. Her skal loven næppe forstås som retningslinjer for det norrøne menneske, som i tilfælde af overtrædelser medfører sanktioner for individet, men snarere som lovmæssighed. Dermed menes det, at nørnerne fastsætter historiens gang. *Völuspá* lader til at forstå nørnernes bestemmelser som totalitære, idet de beslutter længden på individets liv og dets skæbne. De relateres også i større eller mindre udstrækning til børn.

Nørnernes bestemmelser fremtræder i nogle kilder, som ovenfor vist, som uafværgelige. Der synes at eksistere en "guddommelig køreplan", som nørnerne har sammensat - en køreplan som er absolut og ufravigelig. Vi hører i *Hamðismál* 30: "*Ingen mand lever aftenen ud, efter nørnernes dom*". Der er imidlertid også traditioner, som skriver sig op imod forestillingen om nørnernes totalitære bestemmelser. I *Helgaqviða Hundingsbana önnor* hører vi Helge kvæde følgende til valkyrien Sigrun:

*Erat þer at öllu, alvitr, gefið,
þó qveð ec nocqvi nornir valda;
fello í morgen at Frecasteini
Bragi oc Högni, varð ec bani þeira.*

*Alt er ikke til dig givet, svanemø¹⁶,
dog kvæder jeg; nørnerne volder også noget,
i morges faldt Brage og Høgni
ved Frekkastenen - jeg blev deres bane.*

Nørnernes indflydelse synes ikke at være totalitær netop her. Tilsyneladende har Sigrun haft mulighed for at påvirke historiens gang, og det ser ud til, at nørnerne kun har bestemt en del af historien, som den tager sig ud¹⁷. Sigrun fik hvad hun ville, men nørnerne havde også noget at skulle have sagt. Denne tradition portrætterer stadig nørnerne som skæbnegudinder, men deres magt synes ikke totalitær.

Vi skal nu se på nørnernes forbindelse til fødslen - en forbindelse der er knap så repræsenteret som nørnernes forbindelse til død og ulykke. I *Helgaqvida Hundingsbana in Fyrri* 1 og 2 så vi, hvordan nørnerne besøgte gården i Braland, og formede en god skæbne for Helge. Strofen, hvori Helge gives sin gode skæbne, følger umiddelbart efter strofen, hvor det siges, at han er blevet født. Det er nærliggende at antage en sammenhæng mellem de to strofer, således at

¹⁵ Spørgsmålet om hvorvidt der er 3 eller flere nørner, anser jeg som en mytologisk uenighed og uvæsentlig for nærværende opgaves fokus.

¹⁶ Alvitr bruges især om kvinder i svaneskikkelse, men kan evt. også blot betyde alvidende (CR 1966, 11)

¹⁷ Nørnernes indskrænkede magt skyldes muligvis at Sigrun er en valkyrie (Quinn 2006, 3-5).

nørnerne altså bestemmer skæbnen for Helge i øjeblikket, hvor han fødes eller umiddelbart derefter. Nørnerne gør tilsyneladende ikke andre ting end blot at skabe Helges skæbne. I *Fáfnismál* 12 siger Sigurd:

Segðu mér, Fafnir, allz þic fróðan qveða
oc vel mart vita:
hveriar ro þær nornir, er nauðgönglar ro,
oc kiósa mæðr frá mögom?

Sig mig, Fafnir, eftersom du siges at være kyndig
og meget klog,
hvor er de norner, som kommer når der er nød,
Og som vælger mænd fra mødre.

Denne strofe bærer i høj grad ansvaret for, at nærner også anses som fødselshjælpere dvs. en art jordmødre, som direkte griber ind og letter det fysisk kraevende arbejde for en kvinde ved fødslen. Det første problem opstår ved ordet *nauðgönglar*, idet der er tale om et såkaldt *hapax legomenon*, dvs. et ord som kun optræder denne ene gang i hele den norrøne litteratur. Adjektivets grundform er *nauðgöngull* og betyder ”som går/kommer når der er nød” (CR 1966, 442). Det er problematisk, når der i opslagsværket efterfølgende står ”især ved barnsnød” (Ibid., 442), idet ordet kun er filologisk bestemt på baggrund af strofens egen kontekst. Det er efter min mening lige så sandsynligt, at teksten spiller på nærnernes egenskab som skæbnegudinder, og at der således er tale om traditionen, hvor nærnerne bringer dårligdom. Jeg er selv fortaler for ikke at læse forskellige traditioner ind i hinanden, men tilstedeværelsen af et *hapax legomenon* gør, at vi så ikke kan sige noget om denne del af strofen, udover at nærnerne befinner sig på stedet, hvor barnet løsnes fra moderen; altså en fødsel. Vi kan dog ikke slutte, at de direkte griber ind og forløser barnsnød, men blot at de befinner sig på geografisk samme sted under fødslen¹⁸. *Helgaqvida Hundingsbana in Fyrri* og *Fáfnismál* er altså enige om, at nærnerne kommer, når et barn fødes, men det kan ikke konkluderes, at de agerer som aktive fødselshjælpere på baggrund af disse kilder.

Opsummerende kan det således siges, at nærnerne portrætteres forskelligt i kildematerialet. I nogle traditioner optræder deres bestemmelser som altoverskyggende og uundgæelige. I disse traditioner har individet ikke mulighed for at indvirke på historien og er helt og aldeles overladt til skæbnegudindernes domme. I andre traditioner har vi set, at nærnerne kun har indflydelse på dele af handlingsforløbet, hvilket muligvis skyldes tilstedeværelsen af en valkyrie. Nærnernes domme er i digtene overvejende af negativ art, og her associeres dommene typisk til død og ulykke for individet. Dog er positive bestemmelser fra deres side også repræsenteret i tekstkorpussen. Snorre forklarer, at skæbnens udfald afgøres af sindelaget hos de

¹⁸ Fænomenet ”nornegrød” vidner også om deres tilknytning til fødsel. Her er der sandsynligvis tale om et offer til nærnerne (Ström 1954, 85).

norner, som man besøges af. Nogle traditioner tilskriver nornerne magten over menneskets skæbne i helt neutrale termer. Slutteligt ser vi, at nornerne i nogle traditioner tænkes at komme, når et barn fødes, sandsynligvis for at bestemme dets skæbne. I den forbindelse har de muligvis ageret som fødselshjælpere, men intet har på dette punkt kunnet konkluderes, udover at de blot relateres til børns fødsel. Som strukturelt karakteristika kan vi derfor sige, at nornerne overordnet sættes i forbindelse med bestemmelse af menneskets skæbne. Omfanget af deres indflydelse og resultatet af deres bestemmelser er dog varierende, og deres forbindelse til fødsel er repræsenteret men ikke overhængende.

4.2. Den frie vilje

Skæbnetroens filosofiske konsekvens er som udgangspunkt en afsigelse af menneskets frie vilje (Winterbourne 1954, 110) og dermed ansvar. Til trods for dette ses der i den norrøne litteratur talrige eksempler på, at individerne drages til ansvar for deres handlinger. Til eksempel hører vi i *Gisla Safa Súrssonar* 13 at:

*Þat var dá mælt, at sá væri skyldr at hefna, er vápni kippði ór sári;
en þat váru kölluð launvíg¹⁹, en eigi morð, som menn létu vápn eptir
í beninni standa.*

*Det var dengang sådan, at det skulle hævnes, når et våben blev
trukket ud fra et sår; dette blev kaldt hemmeligt drab og ikke mord,
når mænd lod deres våben sidde tilbage i såret.*

Ansvaret for drabet tildeles her banemanden og ikke skæbnen, nornerne²⁰ eller noget andet. Samtidig løses det praktiske problem i forhold til, hvem der skal hævne det hemmelige drab. Tidligere viste jeg, hvordan Gudrun i *Gudrúnarhvot* ikke engang formåede at begå selvmord på grund af nornerne. Gudrun har dog tilsyneladende magt nok til at bevæge sig ned til stranden og kaste sig i bølgerne. En filosofisk granskning ville afkræve, at nornerne også udøvede deres magt på disse punkter, men sådan foreligger det altså ikke i kilden. Fænomenet optræder hyppigt i litteraturen, hvor et individ tilsyneladende har sin autonomi - i hvert fald i nogen udstrækning. Det norrøne kildemateriale præsenterer os således også for idéen om individets frie vilje.

¹⁹ Her er forbindelsen til substantivet *laun* (=gengæld) værd at bemærke.

²⁰ Nornerne nævnes stort set ikke i sagaerne, men de opererer stadig med et skæbnebegreb (Forelæsning - 10.04.08)

4.3. Ordets magt

Spændingen mellem individets frie vilje og skæbnen er ikke ukendt for den komparative religionshistoriker. De to størrelser spiller op mod hinanden og skaber en uløselig spænding. I den norrøne litteratur optræder imidlertid endnu et fænomen, som vel kan siges at ligge uden for et sådant system; nemlig ordets magt. Som vi skal se i det følgende, ser det ud til, at en spådom går i opfyldelse, hvis den netop bliver udtalt. I nogle kilder er der endda ikke engang tale om en spådom. Visse ords uttalelse implicerer således en ændring af historiens gang, hvilket muligvis er den primære grund til, at vi f.eks. oplever en positiv særbehandling af völver (Raudvere, 57-61). Om det udtalte ords magt siger Raudvere:

De uttalade orden tillmättes ett stort inflytande över livets olika angelägenheter.

Verkan av en uttalad sats kunde inte ifrågasättas och kunde aldrig tas tilbaka -

nästan som om den tagit fysisk gestalt, den fanns där som något absolut.

(...) *Ord skapade verklighet - inte bara tvärtom* (ibid., 42).

Spådomme og ord, der ændrer virkeligheden, kan vi passende referere til som *performative sproghandlinger*. Lad os først se på *Læxdæla saga* 39. Her møder vi Olav, der taler om Gudrun Osvisdatter. Han siger til sin søn Kjartan, at han synes, hun er en god kvinde, og at hun vil passe godt til Kjartan. Men Olav tilfører herefter:

Nú er þat hugbóð mitt, enn eigi vil ek þess spá, at vér frændr ok Laugarmenn berim (bera - konj) eigi allsendis gæfu til um vår (til) skipti (dealings).

Det er min forventning, men jeg vil ikke spå det, at forbindelserne mellem vor familie og Lauger-familien ikke vil gå godt.

Det er bemærkelsesværdigt, hvordan Olav her skelner mellem *at segja* og *at spá*. Han vil gerne fortælle om, hvad han forventer fra forholdet mellem Kjartan og Gudrun, men han vil ikke officielt spå det. Det tyder på, at spådommen ville have en større tyngde end det blot sagte ord, og at Olav, i fare for at ændre på fremtiden, derfor holder sig til bare ”*at sige*”. Tyngden af det performative er således her forbundet med, hvorvidt der er tale om en faktisk spådom eller blot tale, og Olav vælger tilsyneladende selv den form for ytring, han gör sig²¹. I *Fóstbræðra saga* 7 har Thorgeir

²¹ Det er også muligt, at der blot er tale om en ytring i stil med ”*men du må ikke hænge mig op på det*”. Hvis det er tilfældet, kan vi ikke tillægge ordet nogen form for magisk indflydelse i dette tekstelexempel.

tilsyneladende ikke denne valgmulighed. Hans performative sproghandling træder i kraft, til trods for at han blot konstruerede et hypotetisk tankeeksperiment:

Porgeirr mælti: "Hvat ætlar þu, hvárr okkar myndi af öðrum bera, ef reyndim með okkr?" Pormóðr svarar: "Pat veit ek eigi, en hitt veit ek, at sjá spurning þin mun skilja okkra samvistu ok föruneyti, svá at vit munum eigi löngum ásamt vera." Porgeirr segir: "Ekki var mér þetta alhugat, at ek vilda, at vit reyndim með okkr harðfengi." Pormóðr mælti: "Í hug kom þér, meðan þú mæltir, ok munu vit skilja félagit."

Thorgeir sagde: "Hvem tror du, ville vinde af os to, hvis vi dystede med hinanden?"

Thormod svarer: "Det ved jeg ikke, men jeg ved, at dit spørgsmål vil skille vores fællesskab og følgeskab, således at vi ikke længere vil blive sammen." Thorgeir siger: "Jeg mente det ikke alvorligt. Jeg ville ikke at vi skulle dyste med hinanden".

Thormod sagde: "Det kom dig på tanke, idet du sagde det, og vi vil nu bryde fællesskabet med hinanden".

Det er ikke klart, hvordan de performative sproghandlinger direkte påvirker skæbnen. Teksterne forholder sig ikke eksplisit til spørgsmålet men fortæller os blot, at visse ord kan påvirke historiens gang. For at opretholde en videnskabelig redelighed kan vi blot konstatere, at visse performative sproghandlinger, på magisk vis, kan øve indflydelse på fremtidens udfald, men ikke umiddelbart tillade os at tænke denne forestilling ind i skæbneforestillingens system.

4.4. Balkanisering og diskussion af skæbnen som filosofisk system

Jeg vil i dette afsnit sætte fokus på balkaniseringsbegrebet og diskutere problemstillingen ved at arbejde med skæbnen som system. Herefter vil jeg vurdere balkaniseringsbegrebet i henhold til nogle af de forestillinger, jeg i nærværende opgave har analyseret.

"Balkanisering er det fænomen, at mennesker tilsyneladende kan leve med indbyrdes modstridende forestillinger i et religiøst verdensbillede, uden at disse modsigelser problematiseres²²" (Schjødt B 2007, 71). Mennesker kan tilsyneladende befinde sig i forskellige ontologiske rum og benytte sig af forskellige systemer, alt efter hvilken situation de befinder sig i. Tag for eksempel en kvinde, hvis afdøde mor skal begraves. Under begravelsesceremonien flyver en hvid sommerfugl hen og sætter sig på kisten. Kvinden tolker det som sin afdøde mors nærvær og beder præsten om at holde øje med andre religiøse tegn. Pointen her er, at kvinden sandsynligvis ikke ville forbinde en

²² Artiklen beskæftiger sig efterfølgende med den psykologiske forklaring på balkaniseringen.

sommerfugl med sin afdøde mor, hvis ikke det var fordi, hun præcis var i dette ontologiske rum; begravelsesceremonien i kirken. Uden for kirken ville kvinden befinde sig i et andet rum, hvor sommerfugle opfattes som biologiske skabninger på linje med andre dyr. På samme måde kan mennesker pendle mellem andre typer af mentale rum, og spørgsmålet er, om det ikke er lige præcis det, der er på spil, når vi kigger på den norrøne skæbnetro, norerne, den fri vilje og magiske ords magt.

Det bør her understreges, at det problematiske ved at arbejde med skæbnen som system opstår ved skæbnenes retrospektive egenskaber. Til den frie vilje vil fatalisten²³ sige, at den blot er en illusion. Individet tror fejlagtigt, at det har indflydelse på historiens gang, men faktum er, at historien går sin planlagte gang (Winterbourne 1954, 110). Magisk performative sproghandlinger vil ligeledes forklares, som om det altid har været meningen, at disse skulle udsiges. Vi bliver nødt til at holde skæbnesystemets egenskaber for øje, idet vi hurtigt kan narres til at tro, at vi arbejder med et kohærent system, hvis alting ses gennem skæbnens gitter. Det er således et overgreb på teksterne at forudsætte, at de til hver en tid skal læses med fatalistiske briller på.

Régis Boyer begår netop denne fejl. I sit arbejde med *Vatnsdæla saga* mener han at have opregnnet 64 referencer til skæbnen i 15 forskellige former. Der er ingen tvivl om, at Boyer behandler en saga med utalt skæbnetro, og at mange af hans referencer korrekt iagttaget henviser til en prædestination af enten individet eller slægten. Han spørger læseren, om hans fremstilling er en romantisk betragtning. Det mener jeg bestemt, det er. Om verbet *hljóta* siger han:

...certainly conveys an idea of chance or hazard (...) The direct intervention of the supernatural is probably less obvious here, although we may always suppose that the result of the casting of lots is not absolutely independent of the will of the powers (min fremhævning) (Boyer 1986, 69)

Det skulle af dette eksempel tydeligt fremgå, hvilken fejl Boyer begår. Det antages, at alle forestillinger skal ses i lyset af grundtanken om en overordnet skæbne, og forestillingen om lodkastning tvinges derfor ind under skæbnens system, selvom han faktisk ikke kan tillade sig at antage det. Han omtaler efterfølgende held, som tolkes på linje med lodkastning og begår derved samme fejl: *The idea of mere chance (...) is introduced with heill, which is exactly in the line of the dialectics which I proposed above* (ibid., 69). Slutteligt diskuterer Boyer *fylgja* og *hugr*: *I take it for granted, without need of further explanation, that there is a fatidic implication in two words commonly translated with "soul, spirit"* (ibid., 69).

²³ Et menneske som bekender sig til skæbnetroen.

Faren for at tolke alting i skæbnens retrospektive lys burde nu stå klart. Boyer læser skæbnen ind i samtlige forestillinger, han støder på. Det kan have sin rigtighed i en del af tilfældene, men det synes ikke videnskabsteoretisk ædrueligt at gøre det i ovenstående eksempler (Ibid., 66-71)

Jeg mener, at balkaniseringsbegrebet tilbyder en langt mere acceptabel løsning. Det synes rimeligt at antage, at den norrøne tankegang er præget af pendulering mellem forskellige ontologiske rum. Skæbnetroen tilbyder således et historisk retrospektivt perspektiv men udelukker ikke muligheden for at træde ind i et mentalt rum, hvor f.eks. den frie vilje er fremherskende. Den filosofiske spænding imellem performative sproghandlings implicitte fremtidsændring og en guddommelig køreplan vil derfor også kunne eksistere side om side, idet performative sproghandlinger eksisterer i et andet mentalt rum, som individet kan indtræde i for derved at *cope* med verden. Den norrøne tankegang er præget af en overordnet skæbnetro men tillader en pendulering mellem forestillinger om fri vilje og magiske ords magt, til trods for alle de filosofiske paradoxer dette er forbundet med.

5. Konklusion

Jeg har i nærværende opgave foretaget en kommenterende gennemgang af *Sigurðarkviða in skamma 5, 6 og 7*. Gennemgangen har efterfølgende dannet udgangspunkt for en diskussion af norernes rolle i den norrøne tankegang. Af de strukturelle karakteristika for norerne er forbindelsen til skæbnen den mest udtalte. De forskellige traditioner byder på varierende forestillinger om denne forbindelse; norerne magt præsenteres som en altoverskyggende, totalitær og ufravigelig lovmaessighed i mange af traditionerne, men der ses også eksempler på at norerne råder over en mere indskrænket magt. Nogle traditioner fortæller os, at norerne råder over individets skæbne i mere neutrale termer, mens andre lægger vægt på de mere negative resultater af norernes bestemmelser. Denne negative opfattelse af norernes bestemmelser er den mest fremherskende i litteraturen, men der ses også positive bestemmelser fra norernes side. Sluteligt forbindes norerne i nogle kilder med fødslen. De synes at ankomme, når individet fødes, og befinde sig på geografisk samme sted som fødslen, men vi kan ikke, på baggrund af kildematerialet, endeligt konkludere, at de fungerer som aktive fødselshjælpere, som det antages nogle steder i den norrøne forskning.

Den frie vilje og magiske ords magt er herefter behandlet, og det konstateres at sådanne forestillinger har eksisteret parallelt med skæbnetroen. Jeg har understreget, hvorledes skæbnetroens retrospektive egenskaber bevirket, at skæbnen som system oftest vil kunne læses ind i det norrøne kildemateriale, og efterfølgende slået fast, at dette er et overgreb på teksterne. Jeg har i den forbindelse eksemplificeret problemstillingen ved en kritik af Boyers artikel *Fate as a deus*

otiosus in the íslendingasögur: a romantic view? Jeg har i denne diskussion præsenteret balkaniseringbegrebet og argumenteret for, at det norrøne menneskes pendulering mellem flere mentale rum tilbyder et mere nuanceret svar end det radikalt fatalistiske, og dette åbner dermed op for muligheden for modstridende systemers sameksistens til trods for deres indbyrdes filosofiske spændinger. I den forbindelse har jeg påpeget, at teksterne ydes en mere fair behandling, idet det er videnskabeligt uforsvarligt at læse forskellige traditioner ind i hinanden og desuden at antage at alle systemer hører under et eneste; skæbnens.

6. Litteraturliste.

Bek-Pedersen, Karen.

- 2007 "Are the Spinning Nornir just a Yarn?", *Viking and Medieval Scandinavia* 3: 1-10.

Boyer, Régis.

- 1986 "Fate as a Deus Otiosus in the Íslendingasögur; A Romantic View?", *Sagnaskemmtun*, 61-77. Eds. R.Simek, J.Kristjánsson, H. Bekker-Nielsen, Wien, Köln and Graz.

Gunnell, Terry.

- 2005 "Eddic Poetry", *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Ed. Rory McTurk, Oxford, Blackwell Publishing, 82-100.

Holtsmark, Anne.

- 1952 "Skáro á Skíði", *Maal og Minne*, (81-89).

Jónsson, Finnur.

- 1966 *Lexicon Poeticum - Ordbog over det Norsk-Islandske Skjaldesprog*, oprindeligt forfattet af Sveinbjörn Egilson, 2. Udgave, København, Atlas Bogtryk. (=CR)

Mundal, Else.

- 1993 "Fylgja. Norns", *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, Ed. Philip Pulsiano, New York & London, Garland Publishing, 624-626. (=MSE).

Quinn, Judy.

- 2006 "The Gendering of Death in Eddic Cosmology", *Old Norse Religions in Long-Term Perspectives*, Eds. A. Andrén, K. Jennbert, C. Raudvere, Lunde, Nordic Academic Press.

Schjødt, Jens Peter.

2007 "Hvad er det i grunden, vi rekonstruerer?", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 50, 33-45, (=Schjødt A).

Schjødt, Uffe.

2007 "Homøostatisk Intentionalitet vs. Epistemisk Kohærens", *Religionsvidenskabeligt tidsskrift* 50.
(=Schjødt B)

Steinsland, Gro.

2005 *Norrøn Religion*, Pax Forlag, trykt hos Valdres Trykkeri, Norge.

Ström, Folke.

1954 *Diser, Norner, Valkyrjer - Fruktbarhet och sakralt kungadöme i Norden*, Stockholm, Almqvist & Wiksell.

Sørensen, Preben Meulengracht.

2006 *Kapitler af Nordens Litteratur i Oldtid og Middelalder*, Aarhus Universitetsforlag, trykt hos Narayana Press, Gylling.

Winterbourne, Anthony.

2004 *When the Norns Have Spoken*, Madison, Fairleigh Dickinson University Press.

Filipperbrevet 1,18-30

- Et religionsvidenskabeligt indblik i

Paulus' værdiomkalfatring af liv og død

Stud. mag. Ditte Bach Jensen

1. Oversættelse af Fil. 1,18-30

18) For hvad? Bortset fra, at i alle tilfælde forkynnes Kristus enten på skrømt eller sandfærdigt og jeg glæder mig ved dette. Men jeg vil også fortsat glæde mig ved dette, 19) for jeg ved at dette vil føre til frelse for mig gennem jeres bøn og Jesu Kristi ånds hjælp 20) i overensstemmelse med min forventning og mit håb, at jeg i intet skal blive gjort til skamme, men at Kristus skal blive forherliget i al frimodighed som altid og nu ved mit legeme, enten gennem livet eller gennem dødens. 21) Thi, for mig er det at leve Kristus og det at dø en vinding. 22) Men hvis det at leve er i kødet, er dette gerningens frugt for mig, og hvad jeg så skal vælge ved jeg ikke. 23) Og jeg drages af disse to, idet jeg har en længsel efter at dø og at være sammen med Kristus, for det er i højere grad meget bedre: 24) men det at blive i kødet er desto mere nødvendigt for jer. 25) Og idet jeg er blevet overbevist om dette, så ved jeg at jeg vil blive og vil forblive hos jer alle til jeres fremgang og troens glæde, 26) for at jeres ros skal være mangfoldig i Jesus Kristus ved mig gennem min tilstedeværelse hos jer igen. 27) Blot skal i handle som borgere værdigt for evangeliet om Kristus, for at enten jeg kommer og besøger jer eller er fraværende hører disse ting om jer, at i skal stå fast i én ånd, at i arbejder sammen med én sjæl, troen på evangeliet 28) og at i ikke skræmmes af modstanderne, som er et tegn for dem på fortabelse, men på jeres frelse, og denne er fra Gud: 29) for den er blevet givet jer i nåde for Kristus skyld, ikke alene tro på ham, men også at lide for hans skyld, 30) idet i har den samme dyst, sådan en som i har set ved mig og nu hører ved mig.

2. Tekstkritisk undersøgelse af Fil. 1, v. 23 og v. 28

Det tekstkritiske apparat i Nestle-Alands oplyser om vers 23, at præpositionen εἰς er udeladt i papyrus⁴⁶, som er fra ca. år 200. Denne udeladelse gælder også andre majuskelhåndskrifter, som Codex Bezae, der er fra ca. det 5. århundrede, Codex Boreelianus, der er fra ca. det 9. århundrede og Codex Wolfi A, som er fra ca. det 10. århundrede (Nestle-Aland 2004, 516). På baggrund af majuskelhåndskrifternes sene alder er det forståeligt nok at præpositionen εἰς ikke er udeladt i Nestle-Alands udgave, dog er det interessevækkende, hvorfor Nestle-Aland ikke har benyttet sig af papyrus⁴⁶, da denne er af meget stor betydning for den paulinske brevlitteratur pga. sin alder. Da den substantiverede infinitiv τὸ ἀναλῦσαι står i akkusativ og har fået tilføjet præpositionen εἰς understreges dermed følgen og målet. Da Nestle-Aland har valgt denne læsemåde på trods af

overleveringen fra papyrus⁴⁶, skal læseren derfor lægge mærke til, hvordan Paulus her ønsker at understrege målet som selve det at dø ved hjælp af præpositionen εἰς. Dette stemmer overens med den øvrige del af kapitel 1 i Filpperbrevet, hvor Paulus' opfattelse af det at dø udfoldes, specielt kan der henvises til vers 21, hvor det at dø beskrives som en vinding.

Om vers 23 gør det tekstkritiske apparat yderligere opmærksom på, at der er andre læsemåder af πολλῷ γὰρ μᾶλλον. Der er bl.a. læsemåden πολλῷ μᾶλλον, som findes hos nogle vigtige majuskelhåndskrifter, nemlig bl.a Codex Sinaiiticus og med det gotiske M symboliseres at denne læsemåde støttes af de fleste skrifter, hertil anvendes læsemåden i nogle tekster fra den latinske tradition og i den eneste syriske udgave af Det Nye Testamente (ibid.). Denne adskiller sig ikke meget i betydning fra Nestle-Alands læsemåde. En anden læsemåde, som majuskelhåndskrift Codex Bezae og andre majuskelhåndskrifter benytter sig af, er ποσῷ μαλλον (ibid.). Denne læsemåde giver oversættelsen en ny betydning, nemlig at hvor meget bedre det er at dø og være hos Jesus bliver stillet som et spørgsmål. En tredje alternativ læsemåde, som benyttes af papyrus⁴⁶, majuskelhåndskrift 0278, få andre og kirkefaderen Clement af Alexandria, er πολλῷ γαρ (ibid.) som ikke er lige så kraftig som Nestle-Alands læsemåde. Igen er det her interessevækkende, hvorfor Nestle-Aland har valgt ikke at benytte papyrus⁴⁶ og dermed har tilføjet adverbiet μᾶλλον, som i dette tilfælde forstærker πολλῷ. Med Nestle-Alands læsemåde forstærkes betydningen af, hvor meget bedre det er at dø og være sammen med Jesus. Igen har Nestle-Aland valgt at bygge på håndskrifter, der understreger den positive betydning, som Paulus lægger i det at dø. Da Nestle-Alands læsemåde bygger på nogle af de vigtigste majuskelhåndskrifter, nemlig førstehåndrettelsen af Codex Sinaiiticus, Codex Alexandrinus, Codex Vaticanus, andre majuskelhåndskrifter og kirkefaderen Augustin (ibid.) er der en solid ramme af skrifter der bakker op om denne oversættelse.

Det tekstkritiske apparat fortæller læseren om vers 28, at der er to andre læsemåde af ἐστὶν αὐτοῖς. Den ene læsemåde er αὐτοῖς μὲν εστὶν, som støttes af flertallet af alle skrifter, dette symboliseres med det gotiske M. Kirkefædrene Marius Victorinus og Augustin benytter ligeledes denne læsemåde. Den anden læsemåde er εστὶν αὐτοῖς μὲν, som benyttes i andenhåndssrettelsen af Codex Bezae, andre majuskelhåndskrifter, minuskelhåndskrifter og få andre (ibid., 517). Det, der gør disse to læsemåder interessante er, at den præparatoriske partikel μὲν er blevet tilføjet og dermed forbereder læseren på den adversative konjunktion δὲ, der understreger, at der er forskel på hvad tegnet betyder for hhv. modstanderne og filipperne. Nestle-Alands læsemåde bygger på, nogle af de vigtigste majuskelhåndskrifter: Codex Sinaiiticus, Codex Alexandrinus, Codex Vaticanus og andre som ikke har denne ekstra understregelse med (ibid.).

Yderligere er der to andre læsemåder i vers 28 af det personlige pronomen ὑμῶν. Her er den anden læsemåde, nemlig ἡμῖν, af interesse, da dette personlige pronomen inkluderer Paulus

og stiller ham sammen med filipperne, som en af dem, der bliver frelst. At Nestle-Alands læsemåde er den mest korrekte kan der argumenteres for, da denne bygger på nogle af de vigtigste majuskelhåndskrifter, nemlig Codex Sinaiiticus, Codex Alexandrinus, Codex Vaticanus og flere andre majuskelhåndskrifter, flere minuskelhåndskrifter og kirkefaderen Augustin.

3. Parafrase af Fil. 1,18-30

V.18: Paulus' glæde over forkynELSE af Jesus:

V.18: Paulus fastslår, at forkynELSE af Jesus giver ham glæde, og dette gælder uanset om forkynelsen om Jesus er sand eller falsk. Ikke kun glæder han sig over forkynelsen nu, men han vil fortsat glæde sig over den.

V.19-20: ForkynELSE af Jesus, som Paulus vej til frelse:

V.19: Begrundelse af glæden ved forkynELSE om Jesus. Paulus fortæller, at han har en viden om, at han gennem filipernes bøn og med hjælp fra Jesus ånd skal opnå frelse.

V.20: Denne viden har givet Paulus håb og forventning om to ting: For det første at dette sker uden, at han bliver gjort til skamme, og for det andet fordi Paulus, enten levende eller død, ønsker at forherlige Jesus gennem sit legeme.

V.21-26: Paulus skildring af det at leve og det at dø:

V.21: Paulus sætter lighedstegn mellem Jesus og det at leve. Desuden fastslår han, at det at dø er en vinding for ham, altså har Paulus en positiv opfattelse af det at dø.

V.22: For Paulus indebærer det at leve at være i kødet. Det tydeliggøres, at Paulus er i et dilemma. På trods af at han har beskrevet det at dø som en vinding i vers 21, så ved han ikke, om han skal vælge at leve, hvis dette kan betyde, at hans gerninger i livet bærer frugt.

V.23: Paulus dilemma tydeliggøres da han drages af begge dele, dvs. at både det at dø og det at leve er attraktivt for Paulus. Dog længes han efter at dø, da dette er meget bedre og indebærer samhørighed med Jesus.

V.24: Dog mener han, at det er nødvendigt for filipperne, at han forbliver i live. Paulus anser altså filipperne for at befinde sig i en mangelfuld tilstand, hvis han dør. Dog uddyber han ikke her, hvad denne mangeltilstand er ensbetydende med. Derfor er hans dilemma, om han skal foretrække at dø og være sammen med Kristus eller at leve for filipernes skyld.

V.25: Da Paulus er sikker på, at det er nødvendigt for filipperne, at han forbliver i live, så ved han, at han skal blive hos dem. Desuden forklarer Paulus her, at han som levende er filipernes mulighed for fremgang og troens glæde.

V.26: Han uddyber yderligere, at det handler om, at han forbliver i live og kommer til dem igen. Ved hans fornyede tilstedeværelse hos dem og gennem ham vil deres stolthed over Jesus være mangfoldig.

V.27-30: Bøn om at handle værdigt for evangeliet

V.27: At filipperne skal handle værdigt for evangeliet om Jesus, består ifølge Paulus i, at de skal leve i troen på evangeliet, de skal stå sammen som en enhed, som én fast ånd og arbejde sammen som én sjæl. De skal leve og handle i fællesskab, uanset om Paulus er hos dem eller ej.

V.28: Paulus oplyser, at filipperne har modstandere. Han fastslår, at filipperne ikke skal lade sig skræmme af disse, udslaget af dette vil være tegn på modstandernes fortabelse og filipernes frelse. Dermed har Paulus fremhævet en skelnen mellem, at der er nogle som fortabes, og nogle som frelses. Fortabelse uddyber Paulus ikke her, men frelsen, skriver han, er fra Gud.

V.29: Filippernes frelse, er ifølge Paulus, givet dem i nåde fra Gud og dette for Jesus skyld. Frelsen består af tro på Jesus og filippernes del i lidelsen med ham.

V.30: At filipperne får del i lidelserne består i, at de kommer til at stå i den samme kamp som Paulus selv. Desuden siger Paulus, at filipperne kender til denne kamp, da de både har set Paulus stå i den og nu hører om, at han stadig står i den. Dermed er filipperne oplyste om, hvad de går ind til.

4. Filipperbrevets kontekst

Filipperbrevet anses for at være et ægte brev fra apostlen Paulus. Med dette brev henvender Paulus sig til den første af en række menigheder, som han har grundlagt, nemlig menigheden i Filippi i Makedonien ("Filipperbrevet", Gads Bibel Leksikon 2003¹, 201). Vedrørende Filippis kulturhistoriske baggrund, så var befolkningen i Filippi på Paulus tid stærkt påvirket af Rom, idet byen tidligere havde fungeret som romersk militærkoloni, dog var Makedonien en selvstændig provins i Paulus levetid ("Makedonien", ibid., 495).

Paulus skrev Filipperbrevet i forbindelse med sit fangenskab i Efesos ("Paulus", ib, 617), og det må derfor dateres til år 53-54 e.v.t. ("Filipperbrevet", ibid., 202). Alle hans breve er skrevet på baggrund af hans apostelkald, og brevene fungerer som autoritative henvendelser til menighederne. For breves litterære egenart gælder det, at disse må betragtes som en skriftlig erstatning af nærvær i en fraværssituations ("Brev", ibid., 104-105). Dette gælder også for Paulus i forbindelse med hans brev til filipperne.

¹ Forkortes herefter til GBL

Gennem den kommenterende gennemgang af Fil. 1,18-30 og det efterfølgende afsnit om Paulus brug af livs- og dødsmetaforik som tekstuel skabelon for martyrlitteraturen vil der blive fulgt op på følgende tese: "*Behind every martyrdom lay the self-sacrifice of Jesus himself. One such follower was the apostle Paul, whose fascination with death and his desire to escape from life were as intense as those of his contemporary Seneca, the Roman Stoic philosopher*" (Droge & Tabor 1992, 119). Dette vil ske med særligt henblik på, hvordan Paulus brev til filipperne kan fungere som tekstuel skabelon for martyrlitteraturen i 2.-4. århundrede. Hertil kommer, ligeledes i de to efterfølgende afsnit i opgaven, at der vil blive lagt vægt på, hvilke retoriske virkemidler Paulus benytter sig af i Fil.1,18-30.

I den snævre kontekst indleder Paulus Filpperbrevet med præskript og hilsen, hvor han også definerer sig selv og Timotheus som tjenerne af Jesus i Fil.1,1-2. Denne hilsen afløses af taksigelse og bøn, der strækker sig over Fil.1,3-11. Paulus fastslår i vers 7-8 sit nære forhold til filipperne, idet de er fælles med ham om nåden og, at han længes efter at være sammen med dem. Paulus skaber på denne måde en slags iscenesat nærvær i en fraværssituuation.

I Fil.1,12-17 begynder Paulus at beskrive sin situation. At sidde i fængsel er blevet til Paulus fordel, da dette ikke har været en hindring for forkynELSE men det stik modsatte. Hans fængselsophold har ligefrem ført til evangeliets fremgang. Paulus gør dog opmærksom på, at nogle forkynELSE falsk om Jesus. Her sker der det bemærkelsesværdige, at Paulus benytter sig af narrativ diskurs, som er karakteristisk for brevlitteraturen (Forelæsning ved Anders Klostergaard², d.4/2, 2008). Han benytter sig af fortællinger i 3.person i vers 15-17, hvorefter han i vers 18 vender tilbage til diskursen, der dækker 1. og 2. person. På denne måde etablerer Paulus en kulturel konstruktion, altså en fiktiv familie, der består af Paulus og filipperne, der omtales som brødre i modsætning til de, der forkynELSE falsk om Jesus. Dette er blot ét af de retoriske virkemidler, som Paulus benytter sig af, og rammen er nu sat for den kommenterende gennemgang af Fil.1,18-30.

4.1. Kommenterende gennemgang af Fil.1,18-30

V.18: Efter en beskrivelse af de som forkynELSE Jesus med urene motiver, nemlig at skabe splittelse, vender Paulus i dette vers tilbage til diskursen. Han fastslår, at han glæder sig over forkynELSE af Jesus og dette endda, hvis det er falsk forkynELSE. De der forkynELSE Jesus på skrømt er sandsynligvis de jødisk missionerende, som Paulus advarer filipperne imod i Fil. 3,2-3, og hvis forkynELSE indebærer omskærelse, som er lemlæstelse ifølge Paulus. Der er altså tale om andre

² Forkortes herefter til AK

modstandere end i 1.og 2. Kor., hvor modstanderne er til stede i selve menigheden. Paulus begynder altså med dette vers at etablere en in-group bestående af de, som forkynder Jesus sandfærdigt, i kontrast til en out-group, nemlig de der forkynder falsk om Jesus (AK, d.11/2 2008). v.19: Paulus begrunder sin glæde over forkyndelsen af Jesus med, at denne vil føre til hans frelse, hvilket anskueliggør en tanke om fremtidig løn hos Paulus. Det giver mening at knytte dette til hans apostelkald, hvormed han har fået til opgave at udbrede evangeliet til hedninge ("Kaldelse", GBL, 403). Denne oplysning giber ind i en bestemt struktur, der koncentrerer sig om pagtoprettelse. I enhver form for pagtoprettelse er der en treleddet struktur i form af en burden fra en pagtherre til en pagttjener og en villen fra pagttjeneren, en kunnen og viden til at udføre pagten fra pagttjenerens side og til sidst en realisering i form af væren og gøren (AK d.20/4 2007). Paulus er kaldet som apostel og dermed pålagt en burden, der indebærer at udbrede evangeliet fra pagtherren, her Gud. Selve det, at Paulus har grundlagt menigheder og har til opgave at forkynde om Jesus i disse, er tegn på hans indfrielse af pagten. Dette anskueliggør tydeligt en villen, og derfor er det indlysende, at Paulus indgår i et kontraktuelt forhold til Gud. Paulus er bevidst om, at dette skal føre til en realisering af hans frelse, idet han understreger dette med oīðα. Det er dog ikke kun gennem forkyndelsen af Jesus, men også gennem menighedens bøn og hjælp fra Jesus ånd, at Paulus kan opnå dette.

V.20: På baggrund af kontraktoprettelsen med Gud har Paulus et begrundet håb og forventning om opfyldelse af den pagt, som han har indgået med Gud, nemlig at forkyndelse af Jesus fremover skal udbredes, dette ligger i μεγαλυνθήσεται. Han ønsker, at dette skal ske gennem hans legeme, hvad enten det er gennem livet eller døden og, hvis ikke menighederne gør som han siger, vil han blive gjort til skamme. Her er det vigtigt at huske på, at Paulus på dette tidspunkt befinner sig i fængselet i Efesos, hvilket indebærer risiko for, at han henrettes.

V.21: Dette vers illustrerer en del af den grundlæggende apokalyptiske struktur i Paulus tænkning. Her er det værd at bemærke, hvad det er der ligger i de to substantiverede infinitiver, nemlig τὸ ζῆν og τὸ ἀποθανεῖν. Paulus knytter her τὸ ζῆν til opgaven i selve handlingsfasen, og det at leve gøres identisk med forkyndelsen af Jesus. Altså identificerer Paulus sit fysiske liv med Jesus og iscenesætter på denne måde sig selv som et levende Jesus-ikon. Det at dø, nemlig τὸ ἀποθανεῖν, betyder derimod forening med Jesus i en definitiv form for væren (Fil.1,23). Paulus fastslår dermed det at dø som noget positivt. Her bliver modsætningen fra den apokalyptiske struktur knyttet til selve fængselsopholdet, og Paulus' fare for at blive henrettet bliver derfor det stik modsatte (AK, d.26/2 2008).

V.22: Paulus definerer, at det at leve indebærer at være i kødet, nemlig ἐν σαρκί. Σάρξ anvendes gennemgående negativt i Det Nye Testamente ("Kød", GBL, 453), og Paulus fremstiller kød som den uforenelige modsætning til πνεῦμα, nemlig ånd. Dette er tydeligt, da Paulus

beskriver, at ånden kan frelses gennem kødets ødelæggelse (1.Kor. 5,5). Det kødelige vil ifølge Paulus blive erstattet af det åndelige (2.Kor. 5,5). Desuden kobler Paulus i 2. Kor. 5,16 kød til den falske måde at kende Jesus på (AK, d.19/2 2008). Derfor er Paulus i et dilemma, da det at være i kødet kan være nøglen til at forkynelsen virker, og det er jo denne opgave Paulus er blevet pålagt i sit kald som apostel ("Kaldelse", GBL, 403). Dette stemmer overens med hans identificering af liv og forkynELSE af Jesus i vers 21. Med dette vers påbegynder Paulus et retorisk pres på menigheden i Filippi, der skal forstå, at hvis Paulus vælger at leve, så ofrer han sig for dem. Det ironiske er, at Paulus får det til at lyde som om, det er hans eget valg, om han skal leve eller dø, selv om han sidder i fængsel. På trods af at Paulus i vers 21 har iscenesat sit fysiske liv som et omvandrende Jesus-ikon, så defineres hans offer for filipperne her i form af at leve, hvor Jesus' offer er i form af hans død (1.Kor. 5,7). Paulus foretager derfor med vers 21 og 22 en værdiomkalfatring, idet det at leve tillægges negativ værdi, og det at dø tillægges positiv værdi (AK, d.26/2 2008).

V.23: Paulus fortsætter sit retoriske pres på filipperne ved at fremhæve, hvordan han drages og længes efter at dø og være sammen med Jesus. Paulus død betyder, ifølge ham selv, udfrielse fra det fysiske liv og samvær ved Jesus (Droge & Tabor 1992, 121). Det at dø er selve målet for Paulus, hvilket han understreger med præpositionen εἰς, for dette er πολλῷ μᾶλλον κρείσσον. Med denne markante understregning af, at det at dø er at foretrække frem for det at leve, ledes tankerne hen imod martyrlitteraturen. Specielt kan der her trækkes en lige linie til biskoppen Ignatius i starten af det 2. århundrede ("Ignatius", GBL, 328), der også henvender sig via et brev til en menighed, nemlig menigheden i Rom. I dette brev radikaliserer han Paulus værdiomkalfatring, idet den her identificeres med martyrdøden. Ignatius har vendt fuldstændig op og ned på, hvad der ligger i begreberne liv og død (Ignatius' Brev til Romerne, kap.6) og griber dermed direkte ind i den paulinske tankegang (AK, d.28/4 2008). Ligheden mellem Paulus og Ignatius er slående, idet Ignatius også i sit brev identificerer sig med Jesus. Dette gør han i kap. 4,1, hvor han beskriver sin død gennem de vilde dyrs tænder, som det der transformerer ham til det rene Kristi brød. Ignatius understreger, at hans død vil føre til hans befrielse (Ignatius' Brev til Romerne, kap.4,3). Desuden paralleliserer han den rensende funktion af Jesus' offerdød med sin egen død, idet denne skal fungere som en frigørelse for andre (Castelli 2004, 53). Hele denne værdiomkalfatring og identifikation med Jesus understøtter Drogues og Tabors tese (Droge & Tabor 1992, 119) om, at der bag martyrium, og specielt hos Paulus, kan trækkes klare linier til Jesus' offerdød på korset. Da Ignatius brev er en af de tidligste kilder til martyrium (Castelli 2004, 74), bliver det endnu tydeligere, at Paulus tankegang i Filippertebretet kan anvendes som en tekstuell skabelon for Ignatius' Brev til Romerne, som er et stykke martyrlitteratur. For både Paulus og Ignatius gælder det, at de her trækker på en tradition fra det græsk-romerske kulturunivers, da

befrielse fra legemet er dybt platonisk, idet en af antikkens største filosoffer, Platon, som levede ca. 428-348 f.v.t. i Athen ("Platon", Politikens Filosofi Leksikon 2001³, 337) beskrev hvordan han mente, at kroppen fungerer som sjælens fængsel (Stigen 2002, 81).

V.24: Komparativen ἀναγκαιότερον fremhæver, at på trods af at det er meget bedre at dø, så er det nemlig desto mere nødvendigt, at han bliver hos filipperne. Paulus placerer retorisk filipperne i en mangelsituation og indsætter sig selv i et autoritativt forhold til dem. Det er nødvendigt alene for deres skyld, at han bliver hos dem på trods af, at dette indebærer, at han skal være i kødet og har nu gjort dem opmærksomme på, at han ikke kunne udføre et større offer end dette.

V.25: Paulus indsætter sig selv som pagtherre i forhold til filipperne, der skal fungere som pagttjenere. Idet han vælger at blive hos filipperne, lægger han et fortsat pres på dem. Hans autoritative og faderlige forhold til filipperne understreges, idet han bliver hos dem til deres fremgang, dvs. at de kan vokse ligesom børn. Her er det værd at se nærmere på προκοπήν i lyset af antropologen Arnold van Genneps tre faser i overgangsriter, nemlig den præ-liminale fase, den liminale fase og den post-liminale fase. Paulus placerer filipperne i den liminale fase, hvor de kan vokse og dermed forstås som ideologisk liminalitet, da hedningekristne, ifølge Paulus, kan vokse i hellighed og det er lige netop dette, som han giver filipperne mulighed for. Dette er den samme apokalyptiske struktur som i 2. Kor. kap. 5 (AK, d.19/2 2008).

V.26: Paulus fastslår, at han vil komme tilbage til dem igen, og gennem hans tilstedeværelse skal filippernes stolthed af Jesus være mangfoldig. Dermed slås det fast, at ikke kun er filipperne afhængige af Jesus' men også af Paulus' tilstedeværelse. Det er i dette vers tydeligt, hvordan Paulus retorisk med διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας benytter brevet til at skabe en skriftlig erstatning for nærvær i en fraværssituation.

V.27: Paulus har i de foregående vers fastslæt sin autoritet overfor filipperne via sine retoriske virkemidler og dermed lagt et enormt pres på dem. Af verbet πολιτεύεσθε fremgår det, at filipperne skal handle som samfundsborgere. Dette er et kulturbegreb fra en græsk politisk filosofisk tradition. Paulus tankegang er stærkt aristotelisk. Den antikke filosof, Aristoteles, som levede 384-322 f.v.t. (Politikens Filosofihåndbog 2007, 321), definerede mennesket som først og fremmest et socialt væsen, der kun igennem at være samfundsborger i bystaten kan opnå sit fulde potentiale; nemlig at være et fuldt og helt menneske (ibid., 324). Paulus konstatering af, at filipperne skal arbejde sammen, er stærkt præget af både hhv. Platons og Aristoteles samfundsteori, der går ud på at samarbejde er nødvendigt for menneskers overlevelse (ibid.).

³ Forkortes herefter til PFL

Paulus uddyber dette med at de skal stå sammen i én ånd, hvilket betyder at filippernes fællesskab skal være af åndelig kvalitet. Det er den samme belæring, som Paulus bl.a. giver korintherne i 1. Kor. 12,13, hvor han fastslår, at det er de døbtes samhørighed, der er af åndelig kvalitet. Yderligere definerer Paulus i Fil. 3,20-21 filippernes borgerskab som værende i himlene. På denne måde leder Paulus tankerne hen imod, at det handler om, at filippernes samfund skal være et tolkningssamfund med en tolkning, som er identisk med den himmelske, dette indebærer den samme erkendelse og den samme indsigt (AK, d.26/2 2008). Dette er også med til at understrege den ideologiske liminalitet, at filipperne i deres jordiske liv kan vokse og udvikle sig, og det er den samme grundlæggende apokalyptiske struktur som Paulus giver udtryk for i 2. Kor. kap. 5 (AK, d.19/2 2008).

Συναθλοῦντες belyser endvidere, at de som samfundsborgere skal kæmpe sammen som atleter. Dette begreb kan vise både frem og tilbage i tid. Det viser tilbage til filosoffen, som bestræber sig (AK, d.26/2 2008) og frem til den senere martyrlitteratur, hvor det at kæmpe som en atlet ofte blev forbundet med martyrer. Dette ses bl.a. i Pionius' Martyrium, som formentlig er fra begyndelsen af det 4. århundrede (AK, d.5/5 2008), hvor martyren Pionius' krop beskrives som en atlet (Pionius' Martyrium, kap 22,2).

V.28: Paulus skriver, at filipperne ikke skal lade sig skræmme af modstanderne. Disse modstandere er sandsynligvis identiske med dem, som forkynder Jesus i misundelse og strid i Fil. 1,15. Filipperne har deres handlefrihed, men der er kun to roller, nemlig dem der frelses, og dem der fortabes (AK, d.26/2 2008). Dette er en stærk retorisk manipulation, som Paulus også benytter sig af i 1.Kor. 1,18-25, der illustrerer selve rationalet i Paulus tænkning. For Paulus handler det nemlig om den rette erkendelse af korsordet: Dette kan for det første forstås som en dårskab, og det er sådan grækere og jøder forstår det, derfor hører de til den gruppe der fortabes. Den anden måde, korsordet kan forstås på, er som Guds kraft, og denne forståelse er den der fører til frelse (1.Kor. 1,18-25). Filipperne har deres handlefrihed i den ideologiske liminalitet, men der er kun disse to muligheder, fortabelse eller frelse. Frelsen kræver den rette erkendelse, nemlig forståelse af korsordet som Guds kraft. Paulus er nøglepersonen for filipperne til den rette erkendelse. Med Fil. 1,27-28 har Paulus derfor nu både benyttet sig af religiøs argumentation og politiske indlæg, og han har dermed lagt et enormt retorisk pres på menigheden (AK, d.4/2 2008).

V.29: Filipperne har, ifølge Paulus, mulighed for frelse, idet denne er blevet givet dem i nåde, derfor har de også mulighed for at få del i lidelsen. Denne lidelse refererer til Jesus lidelse, der fungerer som forbillede på, hvordan filipperne skal handle (Fil. 2,12). Hertil kommer, at den lidelse som filipperne får del i, er en indre lidelse. Denne er den faktiske lidelse i kontrast til den ydre lidelse, som modstanderne praktiserer, nemlig lemlæstelse (Fil. 3,2).

v.30: Paulus definerer sin situation som værende en kamp, hvilket ligger i ἀγῶνα, som også bruges om bl.a. martyren Pionius. Han erklærer, at han kæmper, nemlig ἀγωνίζομαι og dette er også en indre kognitiv kamp, idet Pionius kæmper for de ting, han har lært (Pionius' Martyrium, kap. 4,7). Hans mod og retmæssige troskab sætter ham i kontrast til grækere og jøder (Castelli 2004, 95). Hos Paulus er det også gjort klart, at det er en kognitiv kamp filipperne står i, og at det bl.a. er denne kamp, der er vejen til frelse. Hermed kan der for alvor trækkes en lige linie til martyrlitteraturen.

4.2. Paulus' livs- og dødsmetaforik som tekstuelt skabelon for martyrlitteraturen

I Fil. 1,18-30 er det tydeligt at se Paulus fascination af liv og død. I det kommenterende afsnit kan det ses, hvordan han i vers 21-26 afvejer fordele og ulemper ved hhv. at leve og at dø og grundlæggende foretager en værdiomkalfatring af begreberne liv og død. Livet defineres som negativt, da dette bl.a. indebærer at være i kødet, og døden defineres positivt, da dette, ifølge Paulus, indebærer forening med Jesus i en definitiv form for væren (v. 21-23). Dog er Paulus ikke helt konsekvent i denne definition, da livet også tillægges positiv værdi i form af forkynELSE af Jesus (v. 21-22), og det er jo denne opgave Paulus er blevet pålagt i forbindelse med sit apostelkald ("Kaldelse", GBL, 403). Paulus fastslår i vers 21: *Thi, for mig er det at leve Kristus og det at dø er en vinding.* At døden er en vinding for Paulus stemmer overens med hans yderligere definition af, hvad det indebærer at dø, nemlig samvær med Jesus, hvilket er πολλῷ μᾶλλον ἰقεῖσσον (v. 23). Dog er det problematisk, at Paulus identificerer det at leve med Jesus. Hvordan dette stemmer overens med Paulus' yderligere negative definitioner af det at leve er værd at bemærke. Livet beskriver han nemlig gennemgående negativt, som en kamp (v. 30), en nødvendighed (v. 24) og tilmed at det indebærer at være i kødet (v. 24). Derfor er det interessant at bemærke Paulus metaforisering af liv og død i 2.Kor. i forhold til Fil. 1,18-30, for at tydeliggøre, hvad Paulus mener det indebærer at leve.

I 2.Kor. 4,10 fastslår Paulus, at han bærer Jesus død i sit legeme, og at Jesus på denne måde skal tydeliggøres. Altså hævder Paulus at bære rundt på et ildelugtende lig. Dette har en semiotisk sammenhæng med 2.Kor. 2,14-16, hvor udbredelsen af forkynELSE af Jesus defineres som en duft af Jesus. For dem der frelses, er denne en duft af liv til liv, en liflig duft af paradis, men for dem der fortabels, er det blot en ligstank af død til død (AK, d. 18/2 2008). Med denne oplysning er det klart, at Paulus fors skyder modsætningen mellem liv og død til en modsætning mellem frelse og fortabelse, hvilket også stemmer overens med Fil. 1,18-30. Her er det interessant at se på Polykarps Martyrium fra det 2. århundrede ("Martyr", GBL, 507), der beskriver, hvordan Polykarp forvandles til en Jesus-figur og bliver en duft for dem der frelses (Polykarps Martyrium,

kap. 15). Dermed er der en klar linie fra Paulus metaforisering af Jesus død som en duft for dem der frelses til Polycarps Martyrium.

Endvidere er det bemærkelsesværdig at se, hvordan Paulus iscenesætter sig selv som et omvandrende Jesus-ikon, idet han i Fil. 1,21 definerer sit liv som Jesus, i lyset af 2.Kor. 4,11, hvor Paulus fastslår, at han overgives levende til døden for Jesus skyld. Der er ingen tvivl om, at Paulus er dybt påvirket af Jesus offerdød, spørgsmålet er mere, hvorvidt der med *παραδιδόμεθα* i 2.Kor. 4,11 er tale om frivillig død, eller om der er tale om selvmord. Men Paulus' metaforisering omkring liv og død kan helt sikkert anvendes som en tekstuelt skabelon for martyr litteraturen, hvor martyrer fremstilles som små Jesus-ikoner, der bærer rundt på lidelse (AK, d.18/2 2008). I Martyrerne fra Lyon, fra det 2. århundrede (AK, d.13/5 2008) fortælles det, at det er umuligt at beskrive martyrernes lidelser (Martyrerne fra Lyon, 4). Om martyren Blandina fortælles det bl.a., at hedningene indrømmede, at de aldrig havde oplevet en kvinde lide så meget (ibid.,56). I Polykarps Martyrium beskrives det hvordan lidelser og udholdenhed (*ύπομονητικὸν*) af disse indebærer forvandling af martyren til en engel (Polykarps Martyrium, kap. 2), og at martyrium medfører opstandelse til evigt liv (ibid., kap.14). Μιμητὰς τοῦ κυρίου understreger, at martyrer er Jesus efterlignere (ibid., kap.17,3). Ligeledes forholder det sig med martyren Pionius, der gennemgår tortur (Pionius Martyrium, kap. 20,1-2) og iscenesættes som et Jesus-ikon specielt med hans afsluttende ord nemlig Κύριε, δέξαι μου τὴν ψυχήν (ibid., 21,9), som har en slærende lighed med Jesus afsluttende ord på korset i Lukasevangeliet, nemlig πάτερ, εἰς χεῖρας σοθι *παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου* (Luk. 23,46). Pionius erkærer ligesom Paulus, at der er et liv efter det jordiske liv, dette defineres som bedre, ligesom Paulus gør det i Fil. 1,23, nemlig *κρείσσον*(Pionius' Martyrium, kap. 5,4). Tilmed er der i Pionius' Martyrium tale om, at det nuværende liv skal betragtes som et logulv(ibid. kap. 5,14), hvilket er en metaforisering af, at dette livs funktion er at differentiere mellem dem der frelses og dem der fortabes. Denne differentiering foretager Paulus også i Fil.1,28 og, idet filipperne har fået del i lidelsen, så har de også mulighed for frelse(Fil.1,28-29). Altså skal de negative lidelseskataloger, som Paulus anvender om det at leve forstås positivt, idet lidelse er en bekræftelse på frelse. Det er tydeligt at se, hvordan der kan trækkes en lige linie fra Jesus offerdød på korset, hvis essentielle frelseshandling bestod i at lide sin egen død, gennem Paulus' brev til filipperne og til martyr litteraturen.

For Paulus er døden en vindning (Fil. 1,21), og han længes ligefrem efter at dø og forklarer, at døden for ham indebærer samvær med Jesus (Fil. 1,23). Når Paulus derfor taler om sin død, så er denne identisk med frelse, hvilket er identisk med et kommende liv sammen med Jesus. Hermed metaforiseres døden, hos Paulus, som en genfødsel, altså fødsel til et nyt liv. Her er det oplagt at se på, hvordan døden i martyr litteraturen bliver beskrevet som en fødsel. Om martyren Alexander beskrives det, at han havde veer (Martyrerne fra Lyon, 49), og ikke mindst Ignatius identifierer

martyrdøden med fødsel til et nyt liv (Ignatius' Brev til Romerne, kap. 6,2). Ignatius' værdiomkalfatring af begreberne liv og død stemmer særdeles overens med den paulinske tankegang (ibid.).

Da det at leve indebærer at være i kødet, ligger det implicit heri, at det at dø for Paulus betyder en befrielse fra kødet. Paulus benytter sig i høj grad af græsk-romerske kulturbegreber. I sin beskrivelse af liv og død i Fil.1,18-30 er der tydelige lighedstræk med den romerske filosof Seneca (ca. 4 fvt.-65 evt.), ("Seneca", PFL, 396). Seneca identifierer frivillig død med frihed (Droge & Tabor 1992, 34), og han beskriver den frivillige død i et hæderfuldt og opofrende lys (GDB, 507). Altså er tankegangen om, at død og frihed hænger sammen ikke ukendt i Paulus' kulturhistoriske samtid. Paulus længes efter at dø, hvilket indebærer en befrielse fra at være i kødet, og hans længsel efter at undslippe livet er mindst lige så intens som den romerske filosof Seneca. Hertil kommer, at der også kan vises frem til martyrlitteraturen, hvor biskoppen Ignatius beskriver martyrdøden som befriende (Ignatius' Brev til Romerne, kap. 4,3), hvilket også er fremstillet i den kommentererende gennemgang af Fil. 1,23.

Endvidere fremgår det af Fil. 1,23, hvordan Paulus mener, at hans død er den direkte vej væk fra det jordiske liv i kødet til samvær med Jesus i himlen ("Opstandelse", GBL, 593). Hvordan denne overgang fra død til livet i samhørighed med Jesus lader sig gøre, uddyber Paulus i Fil. 3,21, hvor han skriver, at Jesus skal forvandle de hedningekristnes legemer til herlighedslegemer. Også denne iagttagelse er interessant i forhold til Polykarps Martyrium, hvor det fortælles, at martyrerne forvandles til engle (Polykarps Martyrium, kap. 2,3), og martyrdøden anses som den direkte vej til genopstandelse til det evige liv (ibid., kap. 14,2). Ignatius beskriver martyrdøden som den direkte vej til Gud, altså i det omfang han bliver et bytte for de vilde dyr, så når han også Gud (Ignatius' Brev til Romerne, kap. 4,1). Også dette griber direkte ind i den paulinske tankegang.

Der er i nærværende opgave blevet argumenteret for, hvordan Paulus i Fil. 1,18-30 foretager en værdiomkalfatring af begreberne liv og død. Paulus tillægger livet negativ værdi i form af at være i kødet, men gør en negativ nutid, at have del i lidelsen, identisk med en positiv fremtid der består af frelse, nemlig liv efter døden. I sin argumentation benytter Paulus sig af platoniske og aristoteliske kulturbegreber, som det er påvist i den kommentererende gennemgang af Fil.1,23 og 27. Hertil kommer, at den paulinske tankegang omkring, hvordan død og frihed hænger sammen, er et kendt fænomen i Paulus samtid, hvilket ses hos den romerske filosof Seneca. Desuden er det blevet påvist, hvordan Paulus iscenesætter sig selv som et omvandrende Jesus-ikon og er dybt påvirket af Jesus' offerdød på korset. Dette er med til at underbygge Paulus' autoritet overfor filipperne. Paulus benytter sig af flere retoriske virkemidler i sit brev til filipperne, bl.a. anvender han narrativ diskurs, hvormed han skaber en fiktiv familie der omtales i 1. og 2. person, en in-group med mulighed for frelse, i kontrast til modstandere der omtales i 3. person,

nemlig out-group, dem der fortæbes. Dette er blot en af de måder, hvorpå det i opgaven er påvist, hvordan Paulus anvender brevet til at skabe nærvær i en fraværssituation, hvorpå han fastholder sin autoritet overfor filipperne.

Den paulinske tankegang er i henseende til værdiomkalfatringen og metaforiseringen af begreberne liv og død blot blevet endnu tydeligere i martyrlitteraturen i det 2.-4. århundrede. Dette er der løbende argumenteret for i opgaven, og dermed kan Fil. 1,18-30 i særdeleshed anvendes som tekstuelt skabelon for martyrlitteraturen.

Litteraturliste

Castelli, Elisabeth

2004 *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*, Columbia, New York

Droge, Arthur J. & Tabor, James D.

1992 *A Noble Death. Suicide & Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, Harper, San Francisco

Grøn, Arne, et al.

2001 *Politikens Filosofi Leksikon*, Politikens Forlag A/S, København

Hallbäck, Geert , et al.

2003 *Gads Bibel Leksikon*, Gads Forlag, København, 2. Udgave

Husted, Jørgen og Lübecke, Poul

2007 *Politikens Filosofihåndbog*, Politikens Forlag A/S, København

Ignatius' Brev til Romerne

Lukasevangeliet

Martyrerne fra Lyon

Nestle, Erwin & Aland, Kurt, et al.

2004 *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 27. Udgave

Paulus' 1. Brev til Korintherne

Paulus' 2. Brev til Korintherne

Paulus' Brev til Filpperne

Pionius' Martyrium

Polykarps Martyrium

Stigen, Anfinn

2002 *Tenkningens Historie*, Gyldendal Norsk Forlag AS

Det religiøse fællesskab og det skabte fællesskab

Stud. mag. Mette Damgaard Sejthen

1 Indledning

Den 26. august i år deltog jeg i en temarejse ned gennem det gamle Sydtyskland i Martin Luthers fodspor. Fra Erfurt til Eisenach, Einsleben og Wittenberg, alle byer der har haft stor betydning for Martin Luthers gøren og laden. Turen var arrangeret af Helligåndskirken i Hasle, som en del af de mange tilbud kirken tilbyder menigheden. Forud for rejsen var der tre temaafstner, der nøje gennemgik de historiske højdepunkter og byernes relevans for Luthers liv samt den danske kirkehistorie. Der deltog i alt 27 medlemmer af kirken, som alle har deltaget i andre aktiviteter og rejser arrangeret i og af Helligåndskirken. Min empiri til opgaven er de tre forløbende temaafstner forud turen. Jeg vil derfor gennemgå indholdet af aftnerne og bagefter præsentere den teori, jeg vil benytte som ramme for opgaven.

1.1 Første temaften 13. maj

Programmet var bygget om de byer, vi skulle besøge, således at vi til den første forberedelsesaften havde fokus på baggrunden for besøgene i Einsleben, Eisenach og Erfurt. Forberedelsesaftenen varede ca. tre timer, hvor de historiske begivenheder i Martin Luthers liv meget detaljeret blev knyttet til de byer, vi skulle besøge. Denne temaften blev kaldt "En rundtur i Luthers univers". Med Powerpoint blev der vist billeder fra først Eisenach, hvor Luther boede og gik i skole, så Einsleben, hvor han blev født og døde og endelig Erfurt og Augustinerklosteret, hvor Martin Luther blev munk. Til denne geografiske gennemgang blev der læst op af en Lutherbiografi af Jakob Knudsen¹, der yderligere eksemplificerede forbindelsen mellem stedet og Martin Luthers liv. På den måde blev vi sat ind i den historiske ramme for turen. Ud over de konkrete historiske spor var fokus også på Luthers teologi med citater fra hans mange skrifter. Linjerne blev trukket op til i dag, og den enorme betydning, Luther og reformationen har haft for hele vores verdenssyn og religiøse grundlag, blev understreget. Ved at se på Luther som et fundament for hele menigheden og det fællesskab vi denne aften var sammen om, blev målet for turen i Luthers fodspor - ifølge præsten - en søgen efter grundlaget for vores kristne identitet.

Derudover sang vi et par af Luthers salmer og sluttede af med kaffe.

¹ Jakob Knudsen (1858-1917): Dansk teolog og forfatter, der i 1915 skrev bibliografien "Martin Luther".

1.2 Anden temaaften 10. juni

Her skulle vi se Luther-filmen² som en del af forberedelsen til rejsen. Aftenens særlige fokus var på de ti måneder, Luthers befandt sig på slottet Wartburg og på hans store arbejde med at oversætte Det Nye Testamente til tysk. Inden filmen gennemgik vi de begivenheder, der gik forud for Luthers ophold på Wartburg. Ligeledes blev vi før filmen gjort opmærksom på, hvilke dele af filmen der så at sige viste den rigtige lokalitet, og dermed blev vores rejses formål og autentiske karakter stærkt understreget. Efter at have set filmen blev linjen som ved den foregående temaaften trukket op til nutiden, og vi blev endnu engang gjort opmærksom på, hvor meget Luthers bedrifter har betydet for os. Specielt det at han på selvopofrende vis sørgede for, at alle kunne forstå Guds ord og budskab. Også denne aften afrundedes med nogle af Luthers salmer til kaffen.

1.3 Tredje og afsluttende temaaften 19. august

Denne aften var præget af praktiske oplysninger om turen, samt en opsummering af Luthers historiske betydning. Specielt var der fokus på Wittenberg denne aften, som den mest centrale af alle Luther-byerne. Med yderligere gennemgang af de steder vi skulle besøge i Wittenberg og en understregning af den rolle, byen spillede for hele reformationen, blev det gjort klart, at denne by var den vigtigste for os, da det er det sted i verden, der har flest konkrete spor efter den historiske Martin Luther. Med billedgennemgang af bygningerne og oplæsning af Luther-biografien blev aftenen afrundet med salmesang og kaffe.

2 Teoretisk ramme

Mit udgangspunkt for denne opgave er med religionsvidenskabelige briller at se denne rejse i Luthers fodspor som en form for pilgrimspraksis, der er centreret omkring det religiøse fællesskab, som deltagerne indbyrdes deler. Jeg vil derfor opridse forskellige teorier omkring religiøs fællesskabsdannelse i dens nutidige udtryksformer.

Victor Turner er en central skikkelse, når man taler ritualisering og fællesskabsteori, da det ifølge Turner er fællesskab, der er den primære motivationsfaktor for valget af en pilgrimsfærd. I teksten "Pilgrimage as a Liminoid Phenomenon" beskriver Turner de moderne former for rituel praksis med udgangspunkt i pilgrimsfærden. Fra at være en obligatorisk del af ens religiøse liv er det at drage på pilgrimsfærd et individuelt valg, der udtrykker et behov for og en søgen efter

² Filmen "Luther" er en tysk-amerikansk film fra 2003, instrueret af Eric Till der er baseret på Martin Luthers liv.

autentiske fællesskaber, hvilket blandt andet kan indfries i det øjeblik, at individet på et pilgrimssted deler en religiøs oplevelse med andre (Turner & Tuner 1978, 20).

Betegnelsen limonoid³ er Turners kategorisering af den individuelle og langt mere privat religiøsitet, der ikke, som tidligere liminale rituelle forhold, handler om bekræftelse af individets tilknytning til en bestemt religion eller bidrager til samfundets opretholdelse, men derimod handler om den enkeltes behov for fællesskab (ibid., 4). Pilgrimsrejsens konkrete lokalitet spiller en vigtig rolle i dannelsen af et religiøst fællesskab, da der på selve stedet, ifølge Turner, ligger et implicit potentiale, der indfries gennem en fælles ritualisering, og som træder frem som det, man er autentisk fælles om at dele. Stedet producerer ifølge Turner en bestemt læsning, hvis man deler den samme religiøse overbevisning, og er dermed en katalysator i skabelsen af et religiøst *communitas* (ibid., 13). De fællesskaber, der opstår, er dog delvist flygtige, i det de opstår spontant og impulsivt efter deltagerens ønsker. Udover samlingskraften på selve lokaliteten, er der også det større religiøse fællesskab, som man efter en foretaget pilgrimswandring indskriver sig i (ibid., 6). Teoretikerne John Eade og Michael J. Sallnow modsætter sig Turners fokus på stedets evne til at styre en følelse af fællesskab. De mener derimod, at der findes mange forskelligt rettede tendenser bag valget af en pilgrimsfærd også indenfor en fastlagt gruppering, som fx den kristne, hvilket gør, at stedet ikke kan have en iboende betydning. Forskellige grupper benytter pilgrimsstederne uden at blive en del af et større *communitas*. Da kristendommen er påvirket af forskellige lokale traditioner, er det religiøse udtryk varierende, og dette gælder også på pilgrimsstederne. Frem for at have en fast betydningstilskrivning, er pilgrimsstederne lige som alt andet åbne for forskellige diskurser og ikke kun en` (Eade & Sallnow 1991, 5). Grupper rejser til et pilgrimssted af forskellige årsager, som både kan være uofficielle, modsigende og konkurrerende til den almene religiøse dogmatik, og hvor oplevelsen af fællesskab lige så vel kan være følelsen af at tilhøre en intim subkulturel kristelighed eller et mindre lokalt fællesskab (ibid., 2).

3 Det religiøse fællesskab

At *communitas* er drivkraften bag individets religiøse liv synes i høj grad at gøre sig gældende, når man ser på Helligåndskirkens popularitet. Kirken er som en moderne velsmurt maskine, der fungerer på basis af flere hundrede kirkegængeres loyalitet og frivillige deltagelse i religiøst arbejde. For det kirken kan tilbyde - udover gudstjenesterne - er fællesskab. De, der melder sig til de mange tilbud, kirken giver, får alle mulighed for at indgå i forskellige fællesskaber indenfor det

³ Turners begreber liminoid og liminal benyttes her på et andet niveau, der ikke henviser den oprindelige kernemening af en strukturerne i en rituelle sammenhæng, men i stedet her anvendes i en beskrivelse af moderne og præ-moderne former for religiøsitet.

større religiøse fællesskab, som hele kirken er rammen om. De, der havde tilmeldt sig turen, og som deltog i temaaftnerne, var alle aktive indenfor kirken og havde før deltaget i lignende ture arrangeret i kirkens regi. Fællesskabet er med andre ord meget fast etableret forud for den religiøse rejse i Martin Luthers fodspor, men hvilken forskel gør det i forhold til de ovenstående teorier som eksempelvis Turners?

Når Turner taler om en overgang eller forskydning af den religiøse praksis, så er det på baggrund af, at de moderne udtryksformer synes afvigende fra det, som tidligere var konstituerende for folks religiøsitet; nemlig at deres primære fokus var rettet mod et veletableret religiøst fællesskab, hvor ritualisering skete på baggrund af de i gruppen fastlagte præmisser mere end af den enkeltes ønsker. Det sætter spørgsmålstege ved, hvorledes man kan karakterisere det fællesskab, som menigheden i Helligåndskirken slutter op om. Fællesskabet, der deles her, udtrykker for mig at se en så stor grad af loyalitet overfor lige netop denne kirke, at Turners beskrivelse af den moderne individualist, der i sin rituelle praksis alene søger oplevelser for egen berigelse, ikke synes at være plausibel. Fællesskab trækker derimod for mig at se mere på, hvad man kan kalde en liminal religiøsitet, hvor den institutionaliserede religionsform på det lokale plan er omdrejningspunktet for folks religiøse liv og praksis, hvor både fællesskabet og det religiøse center holdes ved lige gennem gentagende fælles ritualisering. Min tese er, at rejsen i Martin Luthers fodspor blandt mange andre aktiviteter er designet til at sikre vedligeholdelsen og fornyelsen af det religiøse fællesskab i kirken og dermed forstærke det lokale tilhørsforhold.

Allerede til temaaftnerne blev det gjort klart, at målet for rejsen var, at vi fandt rødderne til vores kristne menighed. Ikke med udgangspunkt i den mere overordnede kategori af "os som kristent samfund", men i "os som en lokal menighed". At vi alene skulle foretage denne religiøs rejse markerede et meget eksklusivt præg af os som gruppe. Når vi befandt os på et af de mange "Luther helligsteder"⁴, var det heller ikke for at indgå i andre fællesskaber end vores eget, hvilket betød, at vi kun delte oplevelsen med hinanden og ikke med andre grupper, som øjensynligt var der af samme årsag. Fokus synes aldrig rettet ud mod en bredere kristen horisont, heller ikke når der til morgen- og aftensamlingernes "opsummerende andagter" blev gjort status. Vi indgik med andre ord ikke i nogen former for midlertidige communitas hverken på stederne eller i vores bevidsthed efterfølgende. Dette synes at bestride både Turners syn på et moderne religiøst communitas, men også stedernes betydning for dannelsen af dette. Det bunder selvfølgelig i det allerede nævnte faktum, at gruppen i forvejen er fastforankret og ikke først skabtes på rejsen eller på helligstedet. Turners syn på helligstedets iboende potentiale og fastlagte læsning synes

⁴ Helligsted er her sat i citationstegn, da det formentlig vil syntes omdiskutabelt, hvorvidt stederne kan karakteriseres som helligsteder. Det er dog klart at stederne indenfor kirkens diskurs fremstår som sådanne.

således i dette tilfælde at må forkastes. Eade og Sallnows syn på pilgrimsstederne og på fællesskabsdannelser synes derfor langt mere brugbar end Turners, da de netop peger på, at stedet i sig selv ikke kan kanalisere fællesskab alene. Steder forhandles af forskellige diskurser og anvendes af forskellige grunde. Pilgrimsstedet kan med andre ord anvendes, uden man indskriver sig i et større communitas, hvor fællesskabsfølelsen som i vores tilfælde alene baseres på vores eget lokale fællesskab. Når det så alligevel lykkes at give deltagerne en endnu større følelse af fællesskab ude på helligstedet, end det de deler i hverdagen, er det ikke stedets "magi", men en helt anden faktor, der spiller ind. Temaaftnerne forud for rejsen synes nemlig at bidrage til, at oplevelsen gennem en helt bestemt rammesætning eller framing⁵, forstærkes, så det blev sikret, at vi alle fik den samme oplevelse af stederne. Det var med andre ord de medieringer af stederne, som vores rejseleder bidrog med, der sikrede en større følelse af communitas. Når stederne så alligevel kom til at fremstå som noget ganske særligt og helligt, skyldes det måden, de blev præsenteret for os til temaaftnerne, hvilket på lokaliteten gav alle deltagere en følelse af autenticitet og det at være på det "virkeligt virkelige sted".

3.1 Det skabte fællesskab

Temaafchnerne havde udover det rent praktiske islæt også det klare formål at skabe grundlag for et mere autentisk og stærkere fællesskab på selve rejsen. Ved at pege på de konkrete steders historiske betydning for lige netop vores kristne gruppe samt ved at fremhæve vores fremtrædende rolle som deltagere i opsøgning af rødderne til vores fælles kristne identitet, synes rammen at være sat for stærk fællesskabsfølelse forud for det faktiske møde med lokaliteterne. Ved at specificere hvad der på stederne var det mest centrale, og hvilken betydning det skulle tillægges, blev læsning af stedet langt mere begrænset. I forvejen ville aflæsningen af helligstedets betydning være præget af den fælles kristelige meningshorisont, men i denne sammenhæng blev læsningen yderligere indsnævret og fortolkningsmuligheder langt færre gennem en stram og systematisk framing, der både blev opretholdt gennem temaaftnerne, men også løbende undervejs på rejsen. Når vi eksempelvis stod foran et af Lucas Cranachs⁶ mange malerier, der eksemplificerer den nye kristne forståelse, så havde vores rejseleder/præst forud for besøget på powerpoint belært os om læsningen af malerierne, hvilket ude på stedet blev suppleret med handouts, som alle i gruppe blev tildelt. Ligeledes blev der på de forskellige steder udleveret høretelefoner, så

⁵ Med begrebet framing peger jeg på, at de potentielle læsningsmuligheder er blevet begrænset af, at indholdet delvist er givet på forhånd.

⁶ Lucas Cranach den ældre (1472-1553) var en tysk kunstmaler kendt for sine mange portrætter af Martin Luther. Han var en central skikkelse i udbredelsen af Martin Luthers reformatoriske tanker. Han lavede utallige bibelillustrationer i tråd med Lutters tanker og sørgede for, at Luthers oversættelse af Det nye Testamente blev trykt.

præsten/rejselederen hele tiden kunne fortælle, hvad det var vi så, og hvordan det skulle forstås. Dette var alt sammen med til at sikre, at alle mere eller mindre fik den samme oplevelse. Man kan derfor med rimelighed tale om to former for fællesskab, hvor den ene blev dannet på baggrund af den almene socialisering, vi som deltagere vedligeholdte gennem det sociale samvær ved måltiderne på turen og til den afsluttende kaffe til temaaftnerne, mens den anden var et ”skabt” fællesskab, som præsten/rejselederen sikrede gennem den vedvarende påmindelse om vores fælles kristne meningshorisont, der blev skabt gennem de mange små morgen- og aftenandagter på turen, som opsamlede dagens centrale emner, de fælles salmer og de mange planlagte fælles aktiviteter. Den konkrete framing, der fungerede som en lang række markører, der hele tiden pegede i retning af én diskursiv forståelse af Martin Luther og lokaliteternes læsning, var for mig at se alt sammen noget, der skulle sikre, at vi alle delte den samme religiøse oplevelse på stedet. At der overhovedet var grund til at sikre én og samme forståelse af stederne taler for, at Eade og Sallnows syn på pilgrimsstedernes betydning, er noget, der forhandles. For hvis et helligsted, som Turner mener, i sig selv kun har en læsning indenfor en kristen dogmatisk kontekst, er enhver indsats, der skulle sikre en fælles læsning overflødig. De pilgrimssteder vi besøgte må derfor være åbne for forhandling, frem for at være sui generis. Eade og Sallnow påpeger, at helligsteder, selv om de synes at have en selvstændig religiøse signifikans, stadigvæk er åbne for varierende perceptionsmuligheder og værditilskrivninger, der baseres på, hvad piligrimmen eller gruppen så at sige bibringer stedet (Eade og Sallnow, 1991, 10). Med fokus på at stederne skulle bidrage med en indsigt i, hvad der er hele fundamentet for vores menighed og for Helligåndskirken, var det lige netop dette, stederne belærte os om. Det synes derfor paradoksalt, at stederne, til trods for at de hele tiden fremhævedes som målet for vores rejse, faktisk kun havde en sekundær betydning, da det virkelige mål utvivlsomt var at fastholde og styrke vores kristne gruppens fællesskab og solidaritet mere end den konkrete lokalitet.

4 Konklusion

Til trods for at fællesskabet i Helligåndskirken, som Turner påpeger, er centreret omkring den enkeltes ønske om fælles religiøse oplevelser, så synes Turners påstand om, at pilgrimsrejser i dag har et individuelt udgangspunkt, hvor fællesskab alene udgår fra individet selv på selve rejen ellerude på pilgrimsstedet, ikke at gøre sig gældende. Når Turner påstår, at pilgrimsvandring og moderne religiositet generelt forekommer mindre betydningsfuldt og langt mere ensomt (Turner & Turner 1978, 36), må man ud fra denne case sige, at det ikke nødvendigvis behøver at være vilkårene for det moderne religiøse menneske. Så længe der er religiøse institutioner som denne kirke, der gør så meget ud af at sætte rammer op for meningsfulde fællesskaber, behøver ens religiøse rejse øjensynligt ikke at være baseret på en søgen efter netop sådanne fællesskaber.

Ifølge Turner er det individet selv, der gennem en pilgrimsrejse skal renses og fornyes (ibid., 30). Men i dette tilfælde lige så vel fællesskabet og kirken, der fornyes og forfriskes gennem religiøse rejser som denne i Luthers fodspor. For de stærke medieringer både forud for turen og på selve turen synes at virke efter hensigten, da mødet med Luther-stederne uden tvivl har styrket de indbyrdes forhold og påvirket tilknytningen til kirken derhjemme. Dermed synes de fjerne geografiske rum at vedligeholde det nære geografiske rum - nemlig Helligåndskirken og det fællesskab den rummer.

Litteraturliste

Eade, John and Michael J. Sallnow

1991 "Contesting the sacred, The anthropology of Christian pilgrimage". Routledge London and New York, 1-27.

Turner, Victor and Edith Turner

1978 "Image and Pilgrimage in Christian Culture, Anthropological Perspectives". Columbia University Press, 1-39

Empirisk indsamling

Deltagelse i rejsen; Helligåndskirkens sognerejse "6 dage i Martin Luthers fodspor".

Fra den 26. – 31. august 2008

De tre forberedelsesaftner i Helligåndskirken:

Første temaaften: Tirsdag d. 13 maj 2008

Anden temaaften: Tirsdag d. 10. juni 2008

Tredje temaaften: Tirsdag d. 19. august 2008

Deltagelse i "Genforening af Luther-pilgrimmene" i Helligåndskirken d. 25. september. 2008

Deltagelse til højskole aftnen "Foredrag om sogne turen i Martin Luthers fodspor" d. 4. Oktober 2008

Samt indsamling af det anvendte Powerpoint materiale til temaaftnerne

Interpreting Qumran Archaeology: Sectarians and Pottery

Stud. mag. Ulrik Lyngs

1. Introduction

The intention of the present essay is to investigate the topic of Qumran archaeology, an area in which a variety of very different interpretations as well as a great deal of controversy have emerged from the intensified Qumran scholarship during the last 15 years. In the present state of research which is characterized by widely differing opinions and heated debate, I have chosen to pick out two scholarly positions which I believe hold cornerstones to the understanding of Qumran archaeology: The view of Jodi Magness, who represents a traditional de Vauxian interpretation of Qumran as a sectarian settlement; and the position of Yizhak Magen and Yuval Peleg, who in their extensive preliminary report on the renewed excavations at Qumran 1993-2004 express an alternative interpretation of the site as a pottery production center with no sectarian tendencies.

The essay will basically consist of three parts: First, we begin with a brief sketch of the history of research on the archaeology of Qumran. Second, we shall look into the interpretations of the site, starting with Jodi Magness and then Yizhak Magen / Yuval Peleg with respect to in particular the general chronology, the pottery, and the miqva'ot (ritual baths). Third, we will do a brief discussion of their methodological approaches and their interpretations, ending with a proposal on how the two positions could perhaps be reconciled.

2. A history of Qumran archaeology

2.1. Discovery and excavations

Although the first scrolls were discovered by Bedouins in the winter 1946-47, the location of the cave which the scrolls derived from remained unknown to scholars until January 1949 where it was found by Captain Akkash el-Zebn of the Arab Legion and Captain Phillippe Lippens, a Belgian observer on the United Nations staff. One month later, the first archaeological excavations of the cave took place (February-March), conducted by Roland de Vaux of the École Biblique in Jerusalem and G. Lankester Harding, the chief inspector of antiquities in Jordan (Magness 2002, 27). During the excavations, de Vaux and Harding noticed the nearby building ruins of Khirbet Qumran about 1000 meter to the south. They surveyed the ruins and excavated two graves in the cemetery, but concluded, based on the limited evidence available to them at the time, that the ruins had no connection with the scrolls cave (Vanderkam 1994, 9). However, as scholarly debates about

the scrolls and the ruins arose in the time to follow, Harding and de Vaux returned to Khirbet Qumran two years later to conduct a first season of excavations at the site, which took place November-December 1951. During the course of the excavations they made a number of important observations, including the discovery of pottery vessels identical to those found in Cave 1, here among one of the characteristic cylindrical “scroll jars” (see Fig. 6 and 7 at the final pages of the essay) to which they noted that “We thus, even in the small area so far excavated, have a direct connection with the Scrolls” (Magness 2002, 27f). The finds of the 1951 season subsequently prompted de Vaux and Harding to undertake excavations at Khirbet Qumran at a larger scale, which was done through four seasons from 1953-56.

Based on the excavations at the site and the manuscript finds in the 11 nearby caves (see Fig. 8), de Vaux stated in his work *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* (1973) that texts and archaeology at Qumran complement each other within an interpretive framework shaped by the reading of the Qumran Scrolls¹ and the ancient writings of in particular Philo, Pliny and Josephus. Consequently, de Vaux assumed that the site of Khirbet Qumran was built and inhabited by the same group of Essenes who were also responsible for collecting and hiding the large number of manuscripts discovered in the caves (Galor/Zangenberg 2006, 1).

2.2. Problems related to the original excavations

History often repeats itself, and unfortunately also in the history of Qumran scholarship. Thus, the very ineffective, but universally accepted, unwritten custom in Israel that once a site is excavated, the material from that excavation “belongs” to the excavator, who has the sole authority over its access and publication, has made the publication process of the archeological evidence analogous to the scandalous delays in the publication process of the textual evidence from the 11 caves (Magness 2002, 3f). One of the major problems surrounding Qumran archaeology is that a full and final report of de Vaux’s excavations has never been published. De Vaux did write several detailed preliminary reports, as well as a general overview of Qumran archaeology, but he died in 1971 without having published all of the material from his excavations (ib., 2). Although Jean-Baptiste Humbert, who is now director of the Archaeological Lab at the École Biblique, is currently working on the publication of the material from de Vaux’s excavations, it is obviously difficult to publish

¹ Especially in the case of Qumran studies, precision in terminology is a necessity. Some scholars use the term “Dead Sea Scrolls” when referring to only texts coming from the 11 caves in the vicinity of Khirbet Qumran, which I believe may create unnecessary confusion. When referring to texts from the 11 caves, I will therefore in general use the term “the Qumran Scrolls”.

somebody else's photographs and field notes and interpret them correctly without aid from the original excavator, especially since the level of documentation at the time of de Vaux's excavations do not live up to today's standards.

2.3. History of scholarship and the current situation

Interpretation of the archaeology at Khirbet Qumran is naturally linked with interpretation of the Qumran Scrolls, and thus the history of the scholarly understanding of the site closely follows the history of the understanding of the text corpus. The archaeology of the site has always stood in the shadow of textual research, and it was not until the turbulent late 1980s and early 1990s, where controversies about access to unpublished texts were at their highest, and the first voices of skepticism were raised about the Essene character of Qumran, that the archaeological evidence gained renewed interest (Galor/Zangenberg 2006, 2). Until then, the classic model put forward by de Vaux was virtually uncontested.

Jean-Baptiste Humbert was the first to highlight the secular character of the building complex at Qumran, by attributing the first phase of the site's settlement to the Hasmoneans. He maintained the traditional interpretation of the complex as an Essene settlement at a later phase, but his views were nevertheless considered groundbreaking (Galor/Zangenberg 2006, 2; see Humbert 1994). Further discussion arose when the Belgian archaeologists Robert Donceel and Pauline Donceel-Voûte declared, from an analysis of Qumran in accordance with accepted archaeological methods, that the site had been an agricultural settlement without any particular sectarian profile (Galor/Zangenberg 2006, 2; see Donceel 1992). Though the vast majority of the scholars rejected them at the time, these alternative theories nevertheless succeeded in calling the validity of de Vaux's interpretation of the site into question.

The interpretation of Khirbet Qumran seems to depend on whether the site is studied on the basis of archaeological analogies like any other site, or whether it in the light of the proximity of the scrolls is studied as embedded in a religious context. As research history has shown, some very interesting results can emerge from spotlighting the archaeology in its own right. Scholarly opinions are at present very widespread, as can be seen in the collection of papers from a conference at Brown University in November 2002 (Galor, Humbert & Zangenberg 2006), with wide gulfs between scholars with incompatible methodological approaches. The current situation can thus fittingly be described as an area of scholarship "in search of a consensus" (Galor/Zangenberg 2006).

3. Jodi Magness and the Essene Settlement

3.1. Introductory remarks

In her book *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls* (2002), Jodi Magness gives an overview of the Qumran archaeology and argues convincingly in favor of her interpretation of the site. As already mentioned, Magness generally speaking defends the position of de Vaux, but she disagrees with him on the dating of the occupation phases of the site. In the introductory chapter of her book (2002), she acknowledges that Qumran probably wouldn't have been interpreted as a sectarian settlement had the Qumran Scrolls not been found, but she questions the value of disregarding the textual evidence when, in her opinion, there is archeological evidence that proves the connection between the scrolls in the caves and the settlement at Qumran. As she sees it, Qumran provides a unique opportunity to combine the archaeological evidence with information coming from the scrolls and various ancient historical sources in the reconstruction and understanding of the life of a community (Magness 2002, 15).

3.2. Qumran chronology - de Vaux revised

On the basis of the archaeological evidence, de Vaux divided the ‘sectarian’ settlement at Qumran into three phases, which he termed “Period Ia”, “Period Ib”, and “Period II” (see Fig. 2-5). Before these phases the site was a late Iron Age settlement and after these phases there was a brief period of Roman occupation, which de Vaux referred to as “Period III”. De Vaux dated Period Ia to roughly 130-100 BCE, Period Ib to about 100-31 BCE and Period II from 4-1 BCE to 68 CE. The different periods were defined from discernable changes in the occupation levels, whereas the dating of these periods relied primarily on numismatic (i.e. related to coins) and literary evidence (ib., 47). Before going into Magness’ revision of the chronology suggested by de Vaux, I will briefly describe the main characteristics of the different periods in the course of the ‘sectarian’ settlement (i.e. Period I-II) as according to de Vaux.

Period Ia marks the reoccupation of the site by a new population after it had been abandoned for several hundred years. In this period, parts of the ruined Iron Age buildings were rebuilt (ib., 49). The reason for distinguishing this period was the findings of a few examples of architectural remains that De Vaux believed postdated the Iron Age, but were covered by Period Ib structures (for instance, two potter’s kilns (L66) were covered by a stepped pool). Since the end of Period Ia was not marked by destruction, de Vaux had a difficult time dating this period of the settlement (ib., 64).

In *Period Ib*, the settlement was greatly expanded and acquired its definitive form (ib., 50). Based on the numismatic evidence, de Vaux dated this expansion to the reign of Alexander Jannaeus. To be noted among the content of the site at this phase is the tower, the presence of a potter's workshop (L64 and L84), and the elaborate and characteristic water system. According to de Vaux, an earthquake and a fire marked the end of *Period Ib*. The evidence for an earthquake is present throughout the site (though especially noticeable in one of the pools (L48-L49)), whereas a layer of ash attests for the presence of a fire. Tentatively supported by numismatic evidence, de Vaux concluded that the earthquake and the fire were simultaneously, because this was the simplest solution² (ib., 56). By pairing up with Flavius Josephus' testimony (*War* 1;370-80; *Ant.* 15;121-47), de Vaux dated the earthquake (and thus the end of *Period Ib*) to 31 BCE.

According to de Vaux, the site was subsequently abandoned, as attested by a thick layer of silt that had accumulated on top of the ash from the fire (Magness 2002, 56), and based on numismatic evidence he dated the beginning of *Period II* to sometime between 4 and 1 BCE. During *Period II*, some minor modifications were made to the rooms and the water system. Because of the destruction that ended *Period Ib*, some structures were strengthened, while others were abandoned. The *Period II* settlement ended with a violent destruction by fire, which de Vaux attributed to the Roman army during the time of the First Jewish Revolt. On the grounds of numismatic evidence and Josephus' testimony that Vespasian occupied Jericho in June 68 CE, de Vaux concluded that Qumran had been destroyed also at 68 CE. The end of *Period II* marks the end of the 'sectarian' settlement at Qumran according to de Vaux (ib., 56-62).

As stated, Magness is in general agreement with de Vaux's interpretation of the site although she has proposed a different chronology for Periods Ia and Ib. In her opinion, these two periods should rather be considered a subdivision of *Period Ib* (ib., 64). First, the pottery attributed to *Period Ia* and *Ib* is identical, and also there is an apparent absence of 2nd-century BCE pottery types. Second, in the numismatic evidence from *Period Ib*, 143 coins of Alexander Janneus were found, leading de Vaux to place the beginning of *Period Ib* no later than the reign of this king. However, these coins are known to have remained in circulation at least until the time of Herod the Great, meaning that their date can hardly be used as evidence that *Period Ib* began during Janneus' reign. These two points suggest that the settlement was established later than de Vaux thought.

² Fires often accompanied earthquakes in antiquity, since the tremors could overturn oil lamps.

Thus, Magness finds it more reasonable to date the initial establishment to some time between 100-50 BCE³ (ib., 62-65).

The dating proposed by de Vaux also suggested that the site had been abandoned for about 30 years subsequent to the earthquake of 31 BCE, before it was finally reoccupied by the same community. Magness does not find this thesis to be satisfactory and has a different suggestion primarily based on the numismatic evidence. De Vaux discovered in L127 a hoard of silver coins which he noted were buried *beneath* the level of Period II and *above* that of Period Ib. Whereas de Vaux associated the hoard with the reoccupation of the site at the beginning of Period II, meaning that the coins were buried when the inhabitants reoccupied the site, Magness believes that it seems more plausible to associate the hoard with Period Ib, meaning that the coins were buried at the end of Period Ib, probably in relation to an impending danger or threat (ibid., 67). Because of the coins' internal date, this assignment of the hoard suggests a different chronology. According to Magness, the site was *not* abandoned after the earthquake of 31 BCE. Rather, the settlement continued until 9/8 BCE or some time hereafter. Based on the date of the latest coins, the hoard could not have been buried earlier than 9/8 BCE. Thus, the earthquake and the fire were unrelated - the fire is evidence of a violent destruction, before which the hoard of coins were buried. The silt accumulated on top of the layer of ash still testifies of an abandonment of the site subsequent to the fire (ibid., 66-68).

In sum, Magness believes that de Vaux's Period Ia is non-existing, and that Period Ib should be subdivided into a pre-31 and post-31 BCE phase. Thus, Magness' revised chronology is as follows: *Pre-earthquake phase* (from between 100-50 BCE to 31 BCE), *Post-earthquake phase* (from 31 BCE to 9/8 BCE or some time thereafter), *Period II* (similar to de Vaux: 4-1 BCE to 68 CE).⁴

3.3. Pottery

The interpretation of the pottery found at Qumran is of great importance, as we shall see, since Yizhak Magen and Yuval Peleg, whose interpretation of the site will be presented later in this paper, believe that Qumran was primarily used as a pottery factory. But according to Jodi Magness, the comparison of pottery from Qumran with that found in contemporary Judean palaces and villages supports the theory of Qumran as a sectarian settlement (ibid., 73). As an introductory

³ Also, Magness suspects that de Vaux's reason for dating the establishment to around 130 BCE is to make it fit with a literal reading of the chronology mentioned in the Damascus Document (CD 1;3-11).

⁴ Because of the limited size of the present paper, I have chosen only to mention the periods attributed to the 'sectarian' settlement.

remark, Magness notes that the pottery from the caves is identical to that found at the site, except that it is more limited in repertoire. In her opinion, this proves the relationship between the caves and Khirbet Qumran, which is very important since information drawn from the Qumran Scrolls is crucial to her interpretation of the site.

The most distinctive type of pottery associated with Qumran is the characteristic cylindrical jars (sometimes referred to as “scroll jars”, as the first scrolls were reportedly contained inside jars of this type) which are common at the site and the nearby caves but are “rare or unattested at other sites in the region” (*ibid.*, 81). Through a comparison with the storage jars found at other sites in Judea in the 1st century BCE and 1st century CE together with textual evidence from the scrolls, Magness argues that the cylindrical scrolls should be understood as an expression of the sectarian community’s purity concerns. Whereas the typical storage vessels found elsewhere in the region have relatively tall, narrow necks that prevented spillage when pouring the contents out, the cylindrical jars have a short neck and wide mouth, which would have caused considerable spillage had the contents been poured out. On the other hand, this design allowed the contents to easily be scooped out using another utensil such as a dipper. Magness’ point is that according to 4QMKT B55-58, liquid poured from a pure vessel into an impure vessel, can transmit impurity “upstream” from the impure vessel to the pure vessel. Thus, the cylindrical jars can be said to reflect this purity concern, as it would have been very impractical to pour from these vessels. Using a dipper to empty the contents would on the other hand not have transmitted impurity (*ibid.*, 84).

Magness also notes an apparent absence of Eastern Sigillata A, a fine, red-slipped tableware produced at sites in the eastern Mediterranean. At excavations at palaces and upper-class houses, these are a quite common find. Thus, there is a possibility that the absence of this ware may reflect a deliberate rejection by the inhabitants at the site. Magness does admit, however, that this conclusion is very tentative, since it is very likely that the community could not have afforded these products, even if they had wanted to acquire them (*ibid.*, 78-79).

Finally, Magness interprets the presence of a potter’s workshop throughout the existence of the sectarian community as yet another expression of its concern with purity - i.e. the members of the community manufactured their own pottery in order to ensure its purity (*ibid.*, 89).

3.4. Pools and miqva’ot

The majority of the extensive water system at Qumran is also interpreted by Magness in terms of purity concerns. Out of the 16 pools at the site, only two or three do not have steps. The presence of steps does of course not necessarily mean that the pool is a miqveh, but it serves nevertheless as an

important criterion in judging whether a pool can have served the purpose of a miqveh. For instance, a cistern can contain steps to allow for easier access as the water level drops, but they would be very shallow in order to waste as little as possible of the space intended to store drinking water. On the contrary, a miqveh has broad steps. Thus, the many pools at Qumran, which contain broad steps, have most likely been used as ritual baths (*ibid.*, 143). (Later, however, we shall see a quite different interpretation of the use of steps presented by Magen and Peleg). From her reference to Ronny Reich, it seems that Magness in accordance with him identifies 10 of the 16 pools as miqva'ot (*ibid.*, 147). Based on the size, number and placement of these, Magness concludes that they make for “a physical expression of a sectarian community’s concern with purity”. For instance, the largest miqveh (L71) is located next to the gate that provided access to and from the direction of the cemetery (which contained the highest degree of impurity); and all miqva'ot generally seem to have been placed in the vicinity of communal rooms, reflecting their use for purification prior to communal activities (which Magness pairs with Josephus’ description of the Essenes) (*ibid.*, 153).

4. Magen and Peleg - a different interpretation

4.1. Introductory remarks

During the years 1993-2004, de Vaux’s excavations at Qumran were renewed as part of a comprehensive project entitled “Operation Scroll” under the auspices of the Staff Officer for Archaeology in Judea and Samaria. Besides the excavations at Qumran, hundreds of caves along the fault scarp of the Judean Desert, from Jericho in the north to Ein Gedi in the south, were surveyed and excavated. During the course of excavations thousands of finds were discovered, dating from the Iron Age to the destruction of the site during the First Jewish Revolt (Magen/Peleg 2007, 1). These recent excavations are of great importance since they provide the first comprehensive set of archaeological data that is independent of de Vaux’s incomplete publication and often problematic documentation (Galor/Zangenberg 2006, 1). In their extensive preliminary report (2007) on the excavations, Yizhak Magen and Yuval Peleg present a very different interpretation of the site, as we shall see.

4.2. Qumran chronology

The periods in which Jodi Magness believes that a sectarian community inhabited Qumran are by Magen and Peleg termed “Phase B-F”. Rejecting the traditional interpretation, Magen and Peleg suggest that Qumran was erected in *Phase B* (early 1st century BCE) as part of a line of fortifications along the Dead Sea created by the Hasmoneans, intended to warn against an

impending attack, supervise traffic in the region, and perhaps also to utilize the natural resources of the area (Magen/Peleg 2007, 56). Thus, tactical military considerations dictated the location of Qumran - and not the desire by members of the Judean Desert sect⁵ to live in the wilderness. The similarity in physical attributes between Qumran and the other Hasmonean fortresses in the region as well as the presence of stables at the site are among the evidence used to support this interpretation (*ibid.*, 29-30).

In *Phase C* (mid-first century BCE), the central water supply was built. Magen and Peleg note that although the amount of water supplied to the site was now tripled, the amount of residential space was not increased at all. They therefore conclude that the expansion of the water system was unrelated to the number of people residing at Qumran. Rather, they propose that the primary motivation for expanding the water system was a desire to collect large amounts of potter's clay, since the potential value of the silt accumulated in the pools had probably been realized during Phase B (*ibid.*, 58). Thus, Qumran served as both a military outpost and a pottery manufactory center during this phase.

During *Phase D* (63-31 BCE), Qumran ceased to function as a military station as a natural consequence of the Roman conquest in 63 BCE. The fire attested at the site might even have occurred at the time of the conquest and thus happened *before* the earthquake. Subsequently, Qumran was turned into a center for pottery production and perhaps also for trade in dates and date honey (*ib.*, 58). The majority of the small pools and the ovens, both serving the pottery industry, appear to have been constructed during this phase.

In *Phase E* (31 BCE-68 CE), more kilns were built and pottery production increased. Very little was invested in the site during this time as it appears from the absence of new buildings dating to this period: Except for the addition of a few ritual baths (L68, L138) and presumably a synagogue (L4) to serve the needs of the workers, the site remained essentially as it had been when it was constructed in the Hasmonean period (*ibid.*, 61). In 68 CE, the Romans destroyed the site during the First Jewish Revolt.

4.3. The presence of the Qumran Scrolls

As it appears from the chronology, Magen and Peleg believe that the site of Khirbet Qumran is unrelated to the many scrolls found in the nearby caves. This is a side-conclusion that follows from

⁵ Magen and Peleg use the term "the Judean Desert sect" to designate the sectarian community presented in some of the Qumran Scrolls.

their purely archaeological concerns, but they nevertheless find it reasonable to end their paper with a hypothesis about the presence of the scrolls. In accordance with the traditional view, they believe that the manuscripts were hidden in relation to the First Jewish Revolt, but instead of identifying the scrolls with the library of sectarians living at the site, they suggest that the texts belonged to Jewish refugees fleeing during the war. The complete lack of order in the way the scrolls were hidden in the various caves support this theory - one would expect a large sectarian community to take care of the hiding of their sacred religious texts in a more orderly fashion. At Qumran, the refugees found a site full of clay vessels, here among the cylindrical “scroll” jars, in which they hid their scrolls (*ibid.*, 65), thus establishing a pottery link that has misled scholars. The refugees’ archaeological remains found in the caves have mistakenly been interpreted as evidence of the presence of sectarian community members living there (*ibid.*, 64).

4.4. Pottery

As previously described, the traditional view presented by Jodi Magness interprets the great amount of pottery found at Qumran as an expression of the community’s concern with purity. However, based on their discovery of “eight firing kilns and great quantities of burning material... numerous pools for soaking the raw material; piles of imperfect vessels ... and great amounts of raw material for producing high-quality pottery in the pools termed “ritual baths”” (*ibid.*, 0), Magen and Peleg find the traditional claim to be untenable. The pottery produced at Qumran was not produced only for local consumption, but was marketed elsewhere (*ibid.*, 51). The pottery production began when it was realized that the clay entering the site with the incoming water and accumulating on the bottom of the pools was in fact high-quality potter’s clay and could be put to profitable use (*ibid.*, 51).

Regarding the famous cylindrical jars sometimes referred to as “scroll jars”, Magen and Peleg note that similar jars have also been found in Jericho, Amman, and even in the farmstead at Qalandiya (*ibid.*, 21), thus denying Magness’ interpretation that these jars should express special needs of a sectarian community concerned with purity.

During the renewed excavations, many fragments of Nabatean vessels of Eastern terra sigillata were also found, refuting the tentative claim made by Jodi Magness that the apparent absence of imported wares might reflect a deliberate rejection.

4.5. Miqva’ot and pottery production

Of the many pools located at Qumran, Magen and Peleg believe that only two could perhaps have served as ritual baths. One of their major arguments is that according to Jewish law, water that has

passed through a sedimentation basin is like “drawn water” (i.e. water that has entered the pool through manual or mechanical means), and thereby disqualifies the miqveh (*ibid.*, 37). With this criteria in mind, most of the pools at Qumran cannot have been miqva’ot.

Regarding the large number of stepped pools, Magen and Peleg propose an explanation based on architectural concerns. The ground at Qumran consists of unstable marl which swells when wet, thereby applying pressure to the walls. Various things could be done to prevent an eventual collapse - the most common being the construction of breadthwise walls. For practical reasons, the solution chosen at Qumran was to add a staircase that ran the entire width of the pool, thereby achieving the desired effect of strengthening the walls, and at the same time facilitating the removal of potter’s clay accumulated in the pool. The steps were thus not intended for ritual bathers, but were built for structural reasons (*ibid.*, 38).

5. Discussion

5.1. Methodology

As we have seen, the interpretation of the site Qumran put forward by Yizhak Magen and Yuval Peleg is very different from the one presented by Jodi Magness. Even though Magen and Peleg base their interpretation on (or at least claim to do so) the most recent excavations, and believe that their conclusions are inevitable in light of the new archaeological evidence, the real difference between their model and that of Magness is in the way they approach the interpretation of Qumran. In their concluding summary, Magen and Peleg thus remark that the outset of their work has been “to analyze the archaeological finds from the perspective of the field archaeologist” (*ibid.*, 63) without engaging in the issue of the scrolls and the Essenes. On the contrary, Magness finds it to be of little value to separate the textual evidence from the scrolls, when archaeological finds in her opinion proves the connection between the scrolls and the site (Magness 2002, 13).

The answer to which methodology is the most fruitful is in my opinion some kind of compromise. When examining archaeological evidence dating to 2000 years ago, textual information yields invaluable information for the interpretation of the evidence. The problem is of course that because of our very limited number of sources, the odds of matching up archaeological evidence with the wrong textual information are painfully high. Therefore we must always be extremely cautious. Ideally, the archaeological evidence should always come first and be carefully investigated on its own, before adding any textual interpretative framework. Thus, I believe that Magness’ approach is very problematic. Obviously, she is right that textual evidence can supply invaluable advice in choosing the “correct” interpretation when several options can be suggested on

the grounds of the archaeological evidence, but it is a methodological mistake to apply a textual bias already from the outset, especially when the premise of a “proven connection” can be exposed to serious doubt.

5.2. Pottery and general interpretation of Qumran

The main point emerging from Magen’s and Peleg’s preliminary report on the 1993-2004 excavations at Qumran is the presence of a large pottery manufactory center, and I fully agree with their note in the preface that this is a fact not to be ignored or overlooked as too many scholars have done in the past. In her book (2002), Magness speaks of the presence of only two potter’s kilns, thus allowing her to uphold the traditional view that the pottery workshop at the site was handling the community’s need for pottery as well as ensuring its purity. The renewed excavations, however, have yielded convincing evidence for the presence of a production on such a large scale that the traditional explanation can no longer account for it convincingly. Magen and Peleg subsequently conclude that the site of Qumran is unrelated to the scrolls and claim that the only reason the theory of a link between the site and the scrolls have survived for so long as a “supposedly proven fact”, is because of its sheer convenience. Rather, Jewish refugees have placed the scrolls in the caves during the First Jewish Revolt (Magen/Peleg 2007, 64). In drawing this conclusion, however, Magen and Peleg neglect to address an important point that in my opinion does not fit well with this hypothesis: Six of the 11 scroll caves are manmade, cut into the marl terrace. Would refugees on the run have taken the time to physically cut out a cave to hide the texts? I highly doubt it. Thus, the interpretation of Magen and Peleg leaves us without any satisfactory explanation of the presence (and vicinity to the site) of the scrolls.

5.3. Can Magness and Magen/Peleg be reconciled?

Although the interpretations of Magness and Magen/Peleg are very different, they are both able to argue convincingly for their theories. Consequently, I believe that both positions hold important parts of the correct interpretation of the site. One might have an intuitive skepticism of Magness’ methodological approach, but I think that her success in making everything fit neatly with the textual evidence proves that her traditional interpretation holds at least part of the truth. Also, Magen and Peleg’s explanation of the pottery link between the caves and the site seems unconvincing, though their claim of the presence of a large pottery center on the other hand seems to be undeniable, thus apparently contesting Magness’ interpretation.

Is the large pottery production really irreconcilable with the theory of a sectarian settlement, as Magen and Peleg claim? Bringing forward different suggestions is what makes scholarship

progress, so I will dare to propose a possible way of molding together the views of Magness and Magen/Peleg. Could it be possible that Qumran served as an Essene pottery factory, manufacturing pure vessels to the rest of the movement? If so, then Magness' traditional way of explaining the potter's workshop should merely be taken to a larger scale: The great production of pottery at Qumran should indeed be seen as a reflection of the Essene movement's concern with purity - at Qumran, pottery was produced with great care of purity regulations and subsequently exported to Essenes elsewhere. This hypothesis would be in agreement with both the traditional Essene identification of the Qumran community and Magness' claim that the Essene purity regulations (as presented in the Qumran Scrolls) demanded special pottery, as well as with the ancient sources, which do not portray the Essenes as a small and isolated sect.⁶

I have not thought the implications of this thesis through, but nevertheless in the current situation where scholarship on Qumran archaeology is "in search of a consensus" (Galor/Zangenberg 2007), we need to broaden our horizon and try to take all the currently available evidence into account without sticking to a compilation of select archaeological evidence that makes for a nice coherent picture through ignoring just a few dissenting facts.

6. Conclusion

As shown in this paper, the interpretation of Qumran is very much decided by the methodological approach. If one follows the traditional way of interpreting the archaeological evidence in light of the Qumran Scrolls and the other ancient sources, Qumran can coherently be interpreted as a sectarian settlement as is done by Jodi Magness. On the other hand, if Qumran is investigated merely from the perspective of a field archaeologist, interesting alternative possibilities emerge as shown by Yizhak Magen and Yuval Peleg's interpretation of Qumran as a large pottery center without any signs of sectarian inhabitation. Though the question of interpretation then appears to be depending more or less on methodological approach only, it nevertheless seems that followers of the traditional sectarian interpretation will have to acknowledge the presence of a large-scale pottery production at Qumran and revise their interpretation accordingly. Thus, on the basis of the renewed excavations, Magness' interpretation of the pottery production as merely an expression of a sectarian community's purity concerns no longer seems plausible. But Magen and Peleg's alternative interpretation do contain weak spots, as they seem to be unable to account for neither the

⁶ Both Josephus and Philo number the Essenes at 4000 (Josephus, *Ant.* 18.20; Philo, *Omn. Prob. Lib.* 75).

manmade caves nor the pottery link between the caves and the site in a convincing manner. That both Magness and Magen/Peleg are nevertheless able to argue quite convincingly in favor of their positions seems to suggest that both views hold part of the truth, and therefore I have proposed a possible way to reconcile them by hypothesizing that Qumran functioned as an Essene pottery center, exporting ritually pure pottery.

At present, the different scholarly views are numerous and we therefore have to maintain an open mind to new proposals and suggestions that can guide us on the way towards a new consensus that incorporate as much of the available evidence as possible.



Fig. 1. Aerial view of Qumran, looking south

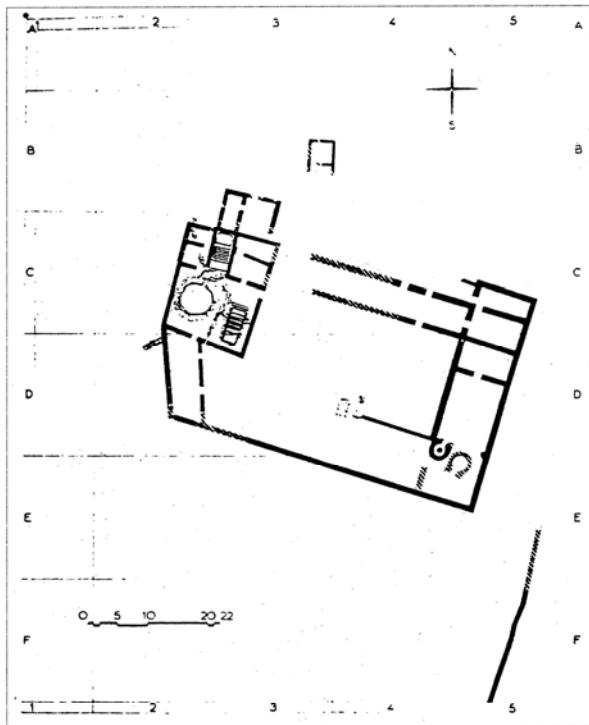


Fig. 2. Qumran period Ia,
according to R. de Vaux

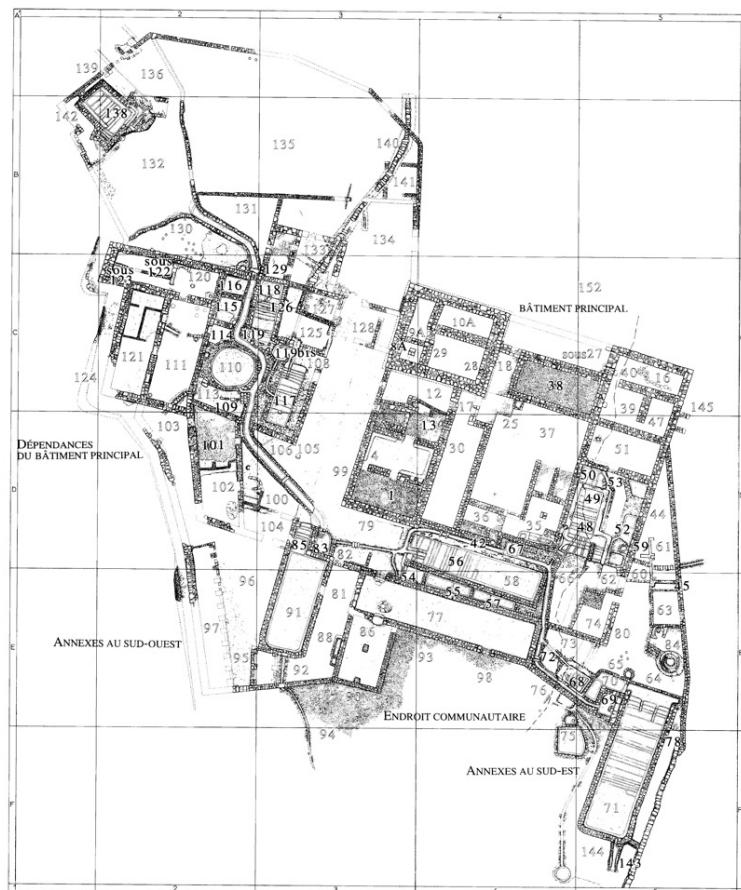


Fig. 3. Qumran period Ib, according to R. de Vaux

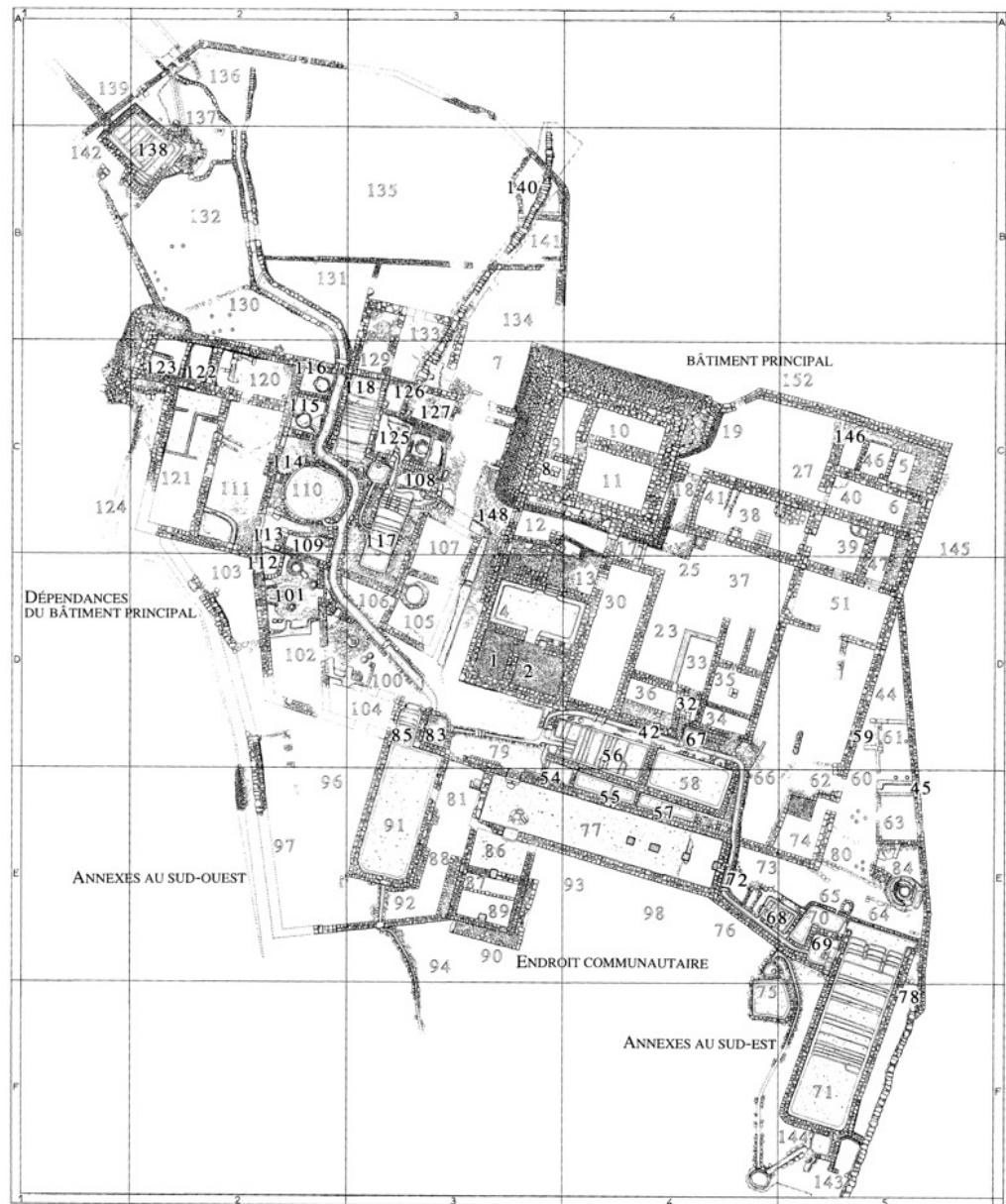


Fig. 4. Qumran period II, according to R. de Vaux



Fig. 5. Khirbet Qumran: schematic plan and position of all the loci in period Ib and II

Fig. 6. Drawings of cylindrical jars
with bowl-shaped lids from Cave 1

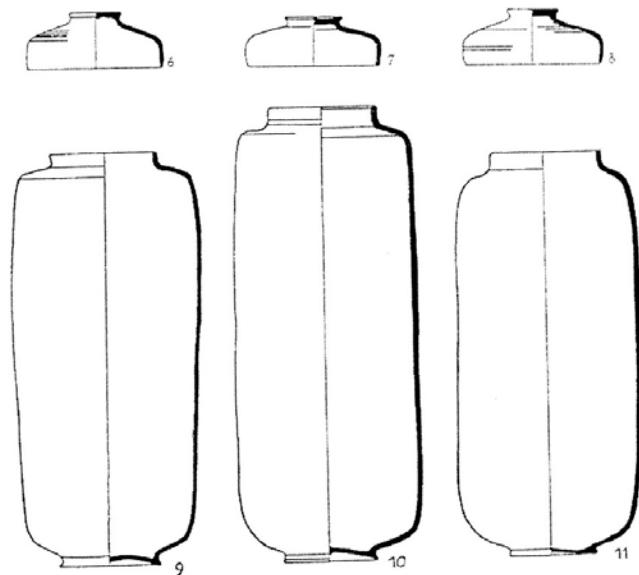


Fig. 7. A complete (restored) cylindrical jar and
bowl-shaped lid from Qumran

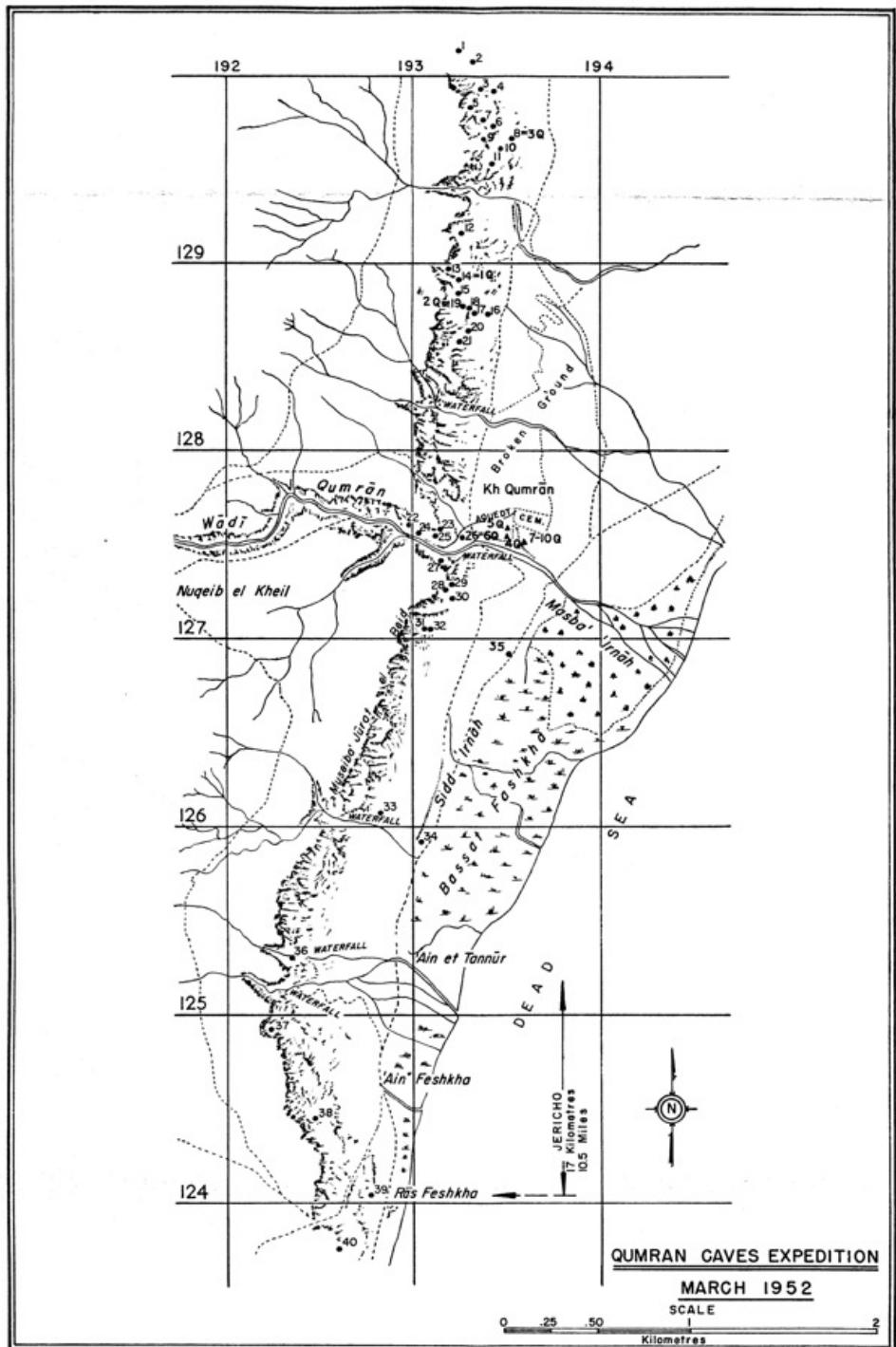


Fig. 8. Map of the Qumran region. Nos. 1-40 show the sites with traces of human occupation from north to south. Nos. 4, 5, 6, 11, 13, 16, 20, 23, 24, 25, 27, 33, 34, 35, 36, 38 seem not to have been utilized by the community of Qumran. The manuscript caves are indicated by signs 1Q to 10Q. The map was published towards the end of 1955. Cave 11Q, discovered in 1956, is a little to the south of site 8 = 3Q.

7. Bibliography

Donceel, Robert

- 1992 "Reprise des travaux de publication des fouilles au Khirbet Qumran", *Revue Biblique* 99 (1992): 557-73

Galor, K., Humbert, J.-B. and Zangenberg, J. (eds.)

- 2006 *Qumran, The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates. Proceedings of a Conference held at Brown University November 17-19, 2002*, Brill, Leiden, Boston.

Galor, K. and Zangenberg, J.

- 2006 "Qumran Archaeology in Search of a Consensus", in *Qumran, The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates. Proceedings of a Conference held at Brown University November 17-19, 2002*, Brill, Leiden, Boston.

Humbert, Jean-Baptiste

- 1994 "L'espace sacré à Qumrân: Propositions pour l'archéologie", in *Revue Biblique* 101 (1994): 161-214

Magness, Jodi

- 2002 *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.

Magen, Y. and Peleg, Y.

- 2002 *The Qumran Excavations 1993-2004. Preliminary Report*, in JSP 6, Israel Antiquities Authority, Jerusalem.

Vanderkam, James C.

- 1994 *The Dead Sea Scrolls Today*, Vm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan

de Vaux, Roland

- 1973 *Archaeology and the Dead Sea Scrolls. The Schweich Lectures 1959. Revised edition in an English translation*, Oxford University Press, London

8. Illustrations

Hirschfeld, Yizhar

2006 "Qumran in the second temple period – a reassessment", p. 234, Fig. 11.7., in *Qumran, The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates. Proceedings of a Conference held at Brown University November 17-19, 2002*, Brill, Leiden, Boston [Fig. 1]

Humbert, J.-B. and Chambon, A. (eds.)

1994 *Fouilles de Khirbet Qumrân et de Aïn Feshka* Vol. 1, Fribourg: Éditions Universitaires [Fig. 2-4]

Magness, Jodi

2002 *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. [Fig. 7]

de Vaux, Roland

1955 "La Poterie" in: Dominique Barthélemy and J. T. Milik, eds., *Qumran Cave 1*, Oxford: Clarendon Press [Fig. 6]
1973 *Archaeology and the Dead Sea Scrolls. The Schweich Lectures 1959. Revised edition in an English translation*, Oxford University Press, London. [Fig. 5, 8]

Mellem ophidselse og rutine

– Harvey Whitehouses teori om forskellige former for religiøsitet

Stud. mag. Søren Søndergaard Jensen

Indledning

Efter den kognitive vending er der kommet et øget fokus på, og aktivitet indenfor, religionspsykologien. Det gør, at nye opdagelser endnu er så mangfoldige og mangeartede, at det kan være svært at ane reelt udkrystalliserede skoledannelser. I et sådant endnu nyt og kaotisk felt kan det derfor, som en start, lønne sig at tage udgangspunkt i en forskerposition, for derudfra at søge at navigere i feltet.

Jeg vil i det følgende give mig i kast med Harvey Whitehouses position. Jeg vil først gennemgå hans artikel fra 2002, *Modes of Religiosity*, og dernæst med den som udgangspunkt – og under inddragelse af andre dele af hans bibliografi – søger at redegøre for hovedlinjerne i hans position. Slutteligt vil jeg diskutere hans position i forhold til kollegaerne McCauley & Lawsons og Barsalous positioner.

I. Gennemgang af Whitehouse 2002

Whitehouses udgangspunkt i artiklen *Modes of Religiosity* er erkendelsen af, at al religiøs praksis tilsyneladende er kendtegnet ved en enten meget høj grad eller meget lav grad af følelsesmæssig intensitet. Det er en indsigt han finder belæg for i en række positioner i den religionsvidenskabelige forskningshistorie (Whitehouse 2002, 293 ff.). Som noget nyt ønsker Whitehouse at forklare hvorfor disse to forskellige former for religiøsitet overhovedet opstår (ibid., 294-5).

I Whitehouses terminologi er forskellen på de to former en modsætning mellem en doktrinær (doctrinal) og en imagistisk (imagistic) form (mode) for religiøsitet (ibid., 294). Udgangspunktet for disse former er for ham, at folk kan huske de religiøse trosforestillinger og ritualer, og at folk viderefører dem, og han vil derfor trække på teorier om hukommelsestyper (ibid., 295). Overordnet set består hukommelsen af en implicit og eksplisit type. Den sidste type består af arbejdshukommelse (short-term memory) og langtidshukommelse. Langtidshukommelsen er yderligere opdelt i semantisk hukommelse og episodisk hukommelse (ibid., 296). På baggrund heraf fremlægger han en række hypoteser om egenskaber ved de to former for religiøsitet, og deres indbyrdes forbundethed indenfor formerne.

Den doktrinære form for religiøsitet har den egenskab, at den semantiske hukommelse aktiveres, da den religiøse lærdom indlæres via hyppig gentagelse. Det træk, mener han,

forstærkes af tilstedeværelsen af religiøse ledere, der formidler lærdommen mundtligt. Samtidig ligger der i tilstedeværelsen af religiøse ledere en nødvendighed af at have en ortodoksi, som man er enig om. Ud fra denne kan religiøse ledere vurdere om nydannelser i den religiøse tradition går ud over ortodoksiens (ibid., 196-9).

Hvad angår religiøse ritualer i den doktrinære form, bevirket gentagelsen, ifølge Whitehouse, at ritualet huskes i den implicitte hukommelse. At ritualet optages i denne del af hukommelsen gør, at ritualet kan gennemføres igen og igen, ubevist. At rutineprægede ritualer udføres ubevist, gør at den autoritative lærdom, der ligger til grund for ritualet, lettere overlever i den semantiske hukommelse, da deltageren ikke stiller spørgsmålstejn ved ritualet og derfor ikke fornyer det (ibid., 299-301).

Endelig medfører den egenskab, at det er den semantiske hukommelse, der aktiveres i den doktrinære religiøse form, at det religiøse fællesskab er et anonymt fællesskab. For semantisk hukommelse er kendetegnet ved at indeholde viden, som man ikke kan knytte til en bestemt situation. Man bider derfor ikke mærke i, hvem de andre deltagerne er ved de hyppigt gentagne ritualer (ibid., 301 ff.). Men for i egentlig forstand at være et anonymt fællesskab, må det være så stort at alle deltagerne umuligt kan kende hinanden. Og netop tilstedeværelsen af religiøse leders mundtlige formidling i et doktrinært religiøst fællesskab gør, ifølge Whitehouse, at fællesskabet har tendens til at blive spredt hurtigt. For dermed kan lærdommen let nå ud til mange tilhørere via et fåtal af ledere (ibid., 302-3).

Modsat er den imagistiske form for religiøsitet kendetegnet ved en lav grad af gentagelse og en høj grad af ophidselse. Det aktiverer den episodiske hukommelse, som ansporer deltagerne til en spontan eksegetisk refleksion, som videre medfører en diversitet af religiøse udtryk blandt deltagerne, da den religiøse erfaring opleves som noget særligt. Den personlige refleksion og den deraf følgende diversitet gør at et dynamisk lederskab vil mangle, og i forlængelse heraf vil en centralisering og ortodoksi være fraværende (ibid. 303-7).

Det træk, at den imagistiske, religiøse form huskes episodisk, gør at alle, der deltager i ritualet, husker de andre deltagerne, hvilket har eksklusive fællesskaber til følge. Og netop det eksklusive og lokale træk ved den imagistiske form for religion gør, at dens ritualer og trosforestillinger har svært ved at sprede sig over større afstande (ibid., 307-8).

Historisk set opstod den imagistiske form for religiøsitet ifølge Whitehouse først. Efter tilkomsten af den doktrinære form menes de at have optrådt side om side i forskellige religiøse traditioner. De er altså ikke at betragte som værende bundet til bestemte traditioner, men kan – i den rette kombination – være gensidigt forstærkende og dermed medvirkende til en traditions overlevelse (ibid., 309-11).

II. Hovedlinier i Whitehouses position

Omdrejningspunktet i Whitehouses teori om de religiøse former er altså den doktrinære henholdsvis den imagistiske form for religiøsitet. Hvad der ansporer ham til at undersøge disse former, kan siges at være en undren over, hvorfor der blandt mennesker opstår divergerende former for social sammenhængskraft (Whitehouse 1995, 220).

Det bliver for Whitehouse en spørgen til, hvordan forskellige religiøse ritualer huskes og overføres fra en person til en anden og fra en generation til den næste. Heri ligger, at Whitehouses teori har evolutionsteorien som ramme (Whitehouse 2002, 311). Hvor den klassiske evolutionsteori drejede sig om arters overlevelsesevne og udviklingsmuligheder, kan Whitehouses teori i analogi hertil siges at beskrive kulturelle fænomeners overlevelsesevne og udviklingsmuligheder.

Whitehouses svar på spørgsmålet om forskellige ritualers overlevelsesevne er så, som nævnt, at finde i de forskellige måder, hvorpå viden optages i langtidshukommelsen. Hvor den doktrinære form for religiøsitet er knyttet til den semantiske hukommelse, er den imagistiske form for religiøsitet knyttet til den episodiske hukommelse. Det, der afgør om et ritual eller en religiøs lærdom optages i den ene eller anden type hukommelse, er en række variabler. På baggrund af de hypoteser, som han opstiller i den gennemgåede artikel, kan han således indplacere forskellige ritualer i en af de to former for religiøsitet ud fra deres psykologiske kendtegn og samtidig udlede deres sociopolitiske egenskaber.

Formerne og deres egenskaber lader sig opstille på følgende måde (ibid., 309): Den doktrinære form er kendetegnet ved en høj overførselsfrekvens og en lav grad af ophidselse; den rituelle mening er indlært, og åbenbaringen af den religiøse lærdom tilvejebringes retorisk. I kontrast hertil er den imagistiske form kendetegnet ved en lav overførselsfrekvens og en høj grad af ophidselse; den rituelle mening kommer indefra, og åbenbaringen af den religiøse lærdom tilvejebringes ikonografisk.

Når det gælder de sociopolitiske egenskaber, afgøres forskellen mellem den doktrinære og imagistiske form for religiøsitet af variablerne diffus versus intens social sammenhængskraft; et dynamisk versus et passivt eller fraværende lederskab; at være inkluderende eller ekskluderende; at sprede sig hurtigt og effektivt eller langsomt og ineffektivt – og at gøre det i stor eller lille skala; at besidde en høj eller lav grad af ensartethed; og endelig centraliseret struktur versus ikke-centraliseret struktur.

Som nævnt har Whitehouse evolutionsteorien som ramme. Ud over denne teoretiske ramme ser han, som det fremgår af artiklen, også sin teori som en forlængelse af store dele af den religionsvidenskabelige forskningshistorie. Det syn på forskning, der ligger heri, er, at forskning – også den religionsvidenskabelige – må ses som en forlængelse og overbygning af en hidtidig forskningstradition (Whitehouse 2004, 173). Whitehouse finder således sit forbillede i den

naturvidenskabelige måde at bedrive forskning på, der, som han anfører, er kendetegnet ved evnen til at bygge oven på forgængernes arbejde, og således fremkomme med paradigmer, der består af konvergerende ideer, som er funderet på et solidt empirisk grundlag (ibid., 172).

Hans teori er da også oprindeligt udviklet på baggrund af praktisk feltarbejde i Papua, Ny Guinea. Ved at undersøge de sociopolitiske kendetegn, som dér var knyttet til Pomio Kivung-bevægelsen, søgte han at forklare, hvorledes to politisk-religiøse regimer kom til at eksistere side om side (Geertz 2007, 107). Den såkaldte cargo-kult udgjorde bevægelsens traditionelle, politisk-religiøse ideologi. Som central idé havde den forestillingen om, at en gruppe af afdøde forfædre, som udgjorde 'Landsbystyret', ville komme tilbage i skikkelse af hvide mennesker og befri folket fra Tolai-folket og oprette en metropol af et tusindårsrige (Whitehouse 1995, 1 ff.).

Under Whitehouses studie af bevægelsen opstod imidlertid udbrydergrupper i Mali Baining-landsbyerne. Indenfor disse troede man, at Whitehouses komme markerede de afdøde forfædres komme, og en lang række af spektakulære ritualer opstod. Udbrydergrupperne udførte vilde og spontane, natlige ritualer, og flere hævdede, at de kom i kontakt med forfædrene.⁷ Det hele begyndte med udviklingen af et ring-ritual, som brød den seksuelle skam (alle dansede nøgne sammen) (ibid., 110 ff.), og kulminerede 4 måneder senere i en fysisk voldsom djævleuddrivelse på en pige (ibid., 145 ff.). Den nye bevægelse døde herefter ud, og medlemmerne blev genoptaget i den oprindelige kult.⁸

I Whitehouses tolkning er forskellen mellem den oprindelige og den nye bevægelse lig med forskellen mellem den doktrinære og den imagistiske form for religiøsitet, som viser sig i spaltringen mellem et nationalt og et 'eskatologisk', politisk regime.⁹ De bar hver især de træk, der knytter sig til de to religiøse former. Den oprindelige bevægelse var hierarkisk opbygget, ritualerne havde en høj overførselsfrekvens, og en lav grad af ophidselse samt en konsistent lærdom, som hovedsageligt blev videreført mundtligt. Desuden var medlemmerne spredt uover et større geografisk område og udgjorde som sådan et 'forestillet fællesskab' (ibid., 4). Udbryderbevægelsen bestod af små, lokale grupper med en mere uformel struktur. Den var kendetegnet ved udviklingen af nye ritualer og ideer med en høj grad af ophidselse og lav overførselsfrekvens, som hovedsageligt blev spredt ikonografisk gennem danse og andre former for ritualer (ibid., 4).

7 Whitehouse 1995, kapitel 4-5.

8 Ibid., kapitel 6.

9 Det engelske 'millenarian' lader sig svært oversætte. Jeg forsøger mig her med 'eskatologisk', som kan siges at dække over den tro på, at radikalt anderledes tiders komme er nært forestående, som findes i 'the millenarian regim' (se Whitehouses diskussion om de to regimer i 1995, 200-3).

I forlængelse af denne tolkning forklarer Whitehouse det eskatologiske regimes undergang med to forhold. For det første påpeger han, at den ekstraordinære ophidselse, som det første ring-ritual medførte qua sin overtrædelse af seksualtabuer, aftog i takt med, at overtrædelsen blev en vane (ibid., 151). For det andet gjorde dét, at lærdommen hovedsageligt havde en nonverbale karakter, at den ikke kunne sprede sig (ibid., 199). Men han når også frem til, at den imagistiske, religiøse form i tilfældet Pomio Kivung kan ses som en impuls, der gjorde at det nationale regime overlevede (ibid., 203). Konklusionen synes derfor at være, at den religiøse tradition, Pomio Kivung, havde evnen til at overleve i kraft af en tilpas sammensætning af en rutinepræget doktrinær religiøsitet, som fra tid til anden blev udfordret af en intenst ophidsende, imagistisk form for religiøsitet.

Whitehouse kan hermed siges at stå for en interdisciplinær position i religionspsykologien med naturvidenskaben som forbillede. Med evolutionsteorien som ramme trækker han på kognitionsforskningens viden om den menneskelige kognitions indretning og på etnografisk empiri. Herved hævder han at kunne forklare forskellige religiøse praksisser, som en forskel mellem en doktrinær og en imagistisk form for religiøsitet. Disse formers opkomst og udvikling afhænger af forskellige hukommelsestypers måder at optage og overføre viden på, hvor han særligt spørger til ritualers grad af ophidselse og frekvens af gentagelse. Disse forskellige former for religiøsitet giver sig videre udslag i forskellige sociopolitiske regimer. Whitehouse står i den forstand for en position, der universalistisk søger at forklare menneskets forskellige måder at organisere sig på socialt, ud fra forskellige måder hvorpå viden optages og overføres.

III. Sammenlignende diskussion

Whitehouse har med sin teori om religiøse former opnået stor anseelse, og han har været en af drivkræfterne bag de kognitive teoriers udbredelse i den religionsvidenskabelige forskning i slutningen af det 20. og starten af det 21. århundrede. To, der har beskæftiget sig med samme felt, og er indgået i dialog med hans teori, er forskerteamet Robert N. McCauley og E. Thomas Lawson.

McCauley & Lawson har, ligesom Whitehouse, været optaget af, hvilke faktorer der afgør om et ritual bliver gentaget og dermed videreført. Og deres svar har, ligesom Whitehouses, været, at svaret skal findes i menneskets kognitive indretning. Ifølge McCauley & Lawson indeholder det enkelte menneskes bevidsthed (mind) repræsentationer af den omkringliggende virkelighed. Disse repræsentationer tilvejebringes af et repræsentationssystem som opfanger de basale strukturer i den handling, der erfarer. I deres teori adskiller religiøse handlinger sig ikke fra andre typer af handlinger (McCauley & Lawson 2007, 10). Når der er tale om et ritual, menes repræsentationssystemet således, som med al anden handlen, at identificere tre fundamentale roller: den handlende, handlingen, og den, handlingen rammer (ibid., 12 ff.)

McCauley & Lawson kan hermed siges at udtale sig mere detaljeret end Whitehouse om hvad hjernen husker, og hvordan det tager sig ud i hjernen. Hvor han kun taler om hvilke typer af hukommelser, der aktiveres under hvilke ritualer, indgår hjernens afbildung af ritualet i McCauley & Lawsons teori.

Ritualets væsentlighed afgøres videre af, hvilken rolle det overnaturlige væsen spiller i ritualet. De væsentligste ritualer for et religiøst system menes at være de ritualer, hvor der er fokus på et overnaturligt væsen som den handlende i ritualet. Ritualer menes at være af mindre vigtighed i en religiøs tradition, når fokus enten er på den person, som ritualets handling rammer eller på selve ritualets handling (ibid., 15 ff.). Hos Whitehouse er sådanne formale analyser af ritualer fraværende, og han når derfor ikke til samme hierarkisering af ritualer, som McCauley & Lawson gør.

Hvor McCauley & Lawson imidlertid direkte overlapper Whitehouses teori er i spørgsmålet om ritualers hyppigheds og intensitets rolle for ritualets egenskab af at blive husket og dermed overleve. I det spørgsmål anerkender McCauley & Lawson Whitehouses teori om, at jo højere frekvens og jo højere grad af pomp og pragt, des bedre lagres det i hukommelsen (ibid., 23 ff.).

Hvad McCauley & Lawson og Whitehouse har til fælles er at de betragter religion i et klassisk kognitivt perspektiv. Hvad der grundlæggende ligger i deres teorier, og som jeg har berørt indirekte flere gange, er at menneskets bevidsthed betragtes som en ting, der kan lagre viden, som senere kan huskes. Det er forestillingen om, at mennesket opfanger sanseindtryk i modale centre i hjernen, som overføres til amodale centre, hvad der kaldes 'overførselsprincippet' (se Barsalou 2005, 19 ff.). Det gælder især McCauley & Lawson, når de taler om, at religiøse ritualer opfanges i bevidsthedens repræsentationssystem som handlingsrepræsentationer. Men det er også det, der kan siges at ligge i Whitehouses idé om at ritualer og religiøs lærdom huskes i forskellige hukommelsestyper i hjernen.

I opposition til denne måde at betragte menneskets hjerne på står psykologen Lawrence W. Barsalou. Han peger på, at den klassiske kognitivisme lider under ikke at kunne forklare overførselsprincippet nærmere. Den mekanisme i hjernen, som skulle stå for overførslen af sanseindtryk fra de modale til de amodale centre, har man simpelthen ikke været i stand til at identificere (ibid., 22).

Han står i stedet for en neurologisk tilgang, hvor han skræller det amodale aspekt væk og retter opmærksomheden mod hjernens modale centre. Således fremfører han sit simulationsprincip, der forklarer erindringen om en genstand eller en handling som en simulation af den oprindelige omgang med genstanden eller handlingen. Alt dette foregår, og det er det nye, i hjernens modale områder. Eller sagt anderledes: Erindringen består af en efterligning af den

oprindelige oplevelse, hvilket foregår i det sanseapparat der oprindeligt sansede dét, som erindringen omhandler (ibid., 22 ff.).

I dette perspektiv er religiøse oplevelser at betragte som efterligninger af tidligere oplevelser. For eksempel tolker Barsalou den knælende bøn, forstået som en underkastelse i forhold til guden, som en efterligning af en tidligere oplevet underkastelse i forhold til et andet menneske (ibid., 44).

Barsalous neurologiske tilgang til religionspsykologien kan siges at true den klassiske kognitivism, som McCauley & Lawson og Whitehouse står for, i den forstand, at deres perspektiv på den menneskelige hjernes indretning ikke umiddelbart lader sig verificere. På den anden side, kan det hævdes at deres hypoteser om for eksempel sammenhængen mellem et rituals intensitet og dets overlevelsesmuligheder er relevante for religionspsykologien. Hvad Barsalous position i den forstand kan siges at stå for, er et alternativ, som kan gøre det muligt at efterprøve hypoteserne i praksis.

Konklusion

Harvey Whitehouse tilbyder en kognitiv tilgang til religionspsykologien, der som sådan er universalistisk. Hans teori søger at forklare forskellige former for religiøse ritualer og lærdomme som et biprodukt af den måde, hvorpå den menneskelige kognition er indrettet. Den doktrinære henholdsvis den imagistiske form for religiøsitet er udtryk for to forskellige måder at huske og videregive viden på. Med det som udgangspunkt søger han at forklare menneskets divergerende måder at indrette sig på socialt. Han arbejder indenfor den evolutionære ramme, hvor han underbygger sin teori med hukommelsesforskningens indsigter og etnografiske data.

Som det er vist overlapper hans teori i væsentlig forstand McCauley & Lawsons. Nyere neurologisk orienterede teorier, som her har været repræsenteret af Barsalou, synes imidlertid at udfordre væsentlige implikationer af deres teorier. Dog må det anføres, at der i den klassiske kognitivism, måske især hos Whitehouse, kan hentes interessante og relevante perspektiver for religionspsykologien og religionsvidenskaben i det hele taget, på trods af, at forklaringskraften i visse spørgsmål synes at slippe op.

Litteraturliste

- Barsalou, Lawrence W., Aron K. Barbey, W. Kyle Simmons & Ava Santos
2005 "Embodiment in Religious Knowledge", *Journal of Cognition and Culture* 5.

Geertz, Armin W.

2007 *Handbook of Cognition and Religion*, Ashgate Publishing Ltd., Aldershot.

McCauley, Robert N. & E. Thomas Lawson

2007 "Cognition, Religious Ritual, and Archaeology", in: E. Kyriakidis (red.) *The Archaeology of Ritual*, Cotsen Archaeological Institute, Los Angelas.

Whitehouse, Harvey

1995 *Inside the Cult*, Clarendon Press, Oxford.

2002 "Modes of Religiosity: Towards a Cognitive Explanation of the Sociopolitical Dynamical Dynamics of Religion", *Method & Theory in the Study of Religion* 14.

2004 *Modes of Religiosity - A Cognitive Theory of Religious Transmission*, AltaMira Press, Walnut Creek.

Vildtets herre: Fødens kilde og opretholdelse

if. arkaisk religion og GT

Stud. mag. Sune Richardt

Indledning

Ideen om en Vildtets Herre kan spores langt tilbage i tiden. Det er en udbredt tanke blandt naturfolk, men er også bevaret i bykulturer som den babylonske og den græske. Vildtets Herre er dog ikke en homogen størrelse, men varierer fra religion til religion, hvor hver afart har sine særpræg. Nogle kalder Vildtets Herre for Dyrenes Beskytter, mens han for andre får form af en kvinde, som Vildtets Herskerinde eller Vildnisssets Herskerinde. Andre igen ser ham som et ekstraordinært dyr ofte af overstørrelse og kraft, og i andre tilfælde er han blevet ét med dyrene som art, hvor det bliver dyrene, der giver sig selv til menneskene. I alle aspekterne findes en stor variation, som komplicerer talen om en Vildtets Herre. Det kan være givtigt at se en udvikling i forståelsen af Vildtets Herre, gående fra dyrene som art, over det ekstraordinære dyr som en form for zoomorf gudevæsen og miksede dyre- og menneskeguder, til de fuldt antropomorfe Vildtets Herrer, som til sidst identificeres med den højeste gud. Sådan en udvikling kan ses som en pendant til den skildring Erhard Gerstenberger beskriver i *Theologies in the Old Testament*, hvor han ser på lag i GT, som hørende til forskellige stader af samfundsudviklingen. Denne opdeling af Vildtets Herrer kan også siges at være knyttet til forskellige former for kulturer, som så tilpasser sig, når en kultur ændrer sig. Som stort set alle andre udviklingsteorier inden for religion kan denne da også være problematisk. Først og fremmet ligger der i "udvikling" ofte en værdiladet undertone, som kommer til udtryk i adjektiverne høj og lav. Men hvad sætter os i stand til at kunne kalde andre kulturers religioner for lavt udviklede og andre igen for højt udviklede? Udviklingen her skal ikke kun ses som en tidslig akse, da flere nutidige jægerkulturer har om ikke andet så i hvert fald halvt zoomorfe, halvt antropomorfe gudeopfattelser, og identificerer dermed ikke Vildtets Herre med den højeste gud¹. Det kan alligevel være gavnligt for os, at følge denne udviklingslinje eller transformationen fra én kulturform til en anden, da det vil give opgaven en tydeligere rød tråd, som vil lette læsningen og argumentrækken.

¹ For yderligere diskussion af "udvikling" se Robert N. Bellahs artikel "Religious Evolution".

Jeg vil i det følgende prøve, at beskrive og redegøre for de mest gennemgående karakteristika ved Vildtets Herre, ved at se på gammeleuropæisk religion, eskimoernes og andre polarfolks religioner, og et par yderligere henvisninger til blandt andet græsk religion. På den måde håber jeg at kunne give et generelt billede af begrebet Vildtets Herre, som man kan benytte sig af i komparative studier. Jeg vil selv gøre dette, ved at lede efter spor af en Vildtets Herre i GT, inspireret af Bernhard Lang og Hans Jørgen Lundager Jensen, og diskutere i hvilken grad brugen af Vildtets Herre som betegnelse af Jahve kan have sin ret.

Vildtets Herre i arkaisk religion

Hulemalerier og gammeleuropæisk religion

Tanken om en Vildtets Herre kan spores langt tilbage i tiden. Hulemalerier, relieffer og skulpturer fra bl.a. Lascaux, Dordogne, Trois-Frères og Laussel afslører, at der kan være tale om en Vildtets Herre/Herskerinde så langt tilbage i tiden, vi kan finde levn fra vores forfædre. Menneskefigurer er sjældne iblandt hulemalerierne, men vi ser dog enkelte af dem malet dybt inde i grotter (Levy 1963, 24-25). De mennesker, der er afbildet, er alle maskerede eller har dyrehoveder. Forskellen kan være vanskelig at finde på den gamle kunst, men afgørende er det, som også er Gertrude R. Levys ærinde med hendes bog, at disse malerier ikke er hverdagskunst eller sociale eksperimenter, men at de har en religiøs natur (ibid., 8, 25). Hulerne har ikke været brugt som offentlige galleri, men har haft en kultisk funktion. I Lascaux finder vi et menneske med fuglehoved omgivet af en skadet bisonokse og et næsehorn, som umiskendeligt leder tankerne hen på en Vildtets Herre, om end det har været foreslået at han var en shaman, og i Trois-Frères finder vi en dyrekrop med menneskelignende træk. Fælles for disse grotter er en lidt sen datering til omkring 15-13.000 f.v.t. Generelt for de tidlige hulemalerier er de mange afbildede dyr, og i disse svært tilgængelige grotter bliver dette yderst interessant. Hvor har fået stenaldermanden til at begive sig på vandring ind i disse huler med fare for at forstyrre de store kødædere, som holdt til i grotterne? Det var ikke som bopladsen, som Levy argumenterer, at disse grotter blev brugt(ibid., 11-15). Ud over de levende farer ved at begive sig ind i disse huler, var selve vandringen derind ikke en spadseretur. Flere steder er der dybe afgrunde og afsatser man skal forcere for at komme til gallerierne. Det var ikke en hverdagstur for at tegne dyr eller nyde kunst, at stenaldermanden begav sig derved.

I en hule i Frankrig nær Montespan fra den tidlige stenalder har man fundet en moduleret lerbunke, som tydeligt forestiller en bjørn, men i stedet for et hoved er der et

hul, og mellem forbenene af bjørnen fandt man et bjørnekranie. Forskere mener, at denne lerbjørn har været påført kraniet og et helt bjørneskind, hvilket understøttes af et lignende ritual i Sudan med en løve eller leopard (Zerries 2005, 5514). Bjørnen med sin enorme styrke ses som et af de dyr, der ofte anerkendes som det ekstraordinære (Ingold 1986, 257) og derfor tæt knyttet til tanken om en Vildtets Herre. At modulere en sådan bjørn og male dyr på så svært tilgængelige steder, må have haft et betydeligt formål. Levy mener ikke, det kan forklares som simple "magiske tvangshandlinger", da det ikke behøvede at kræve andet end tegn, som også er fundet i hulerne. Disse flot udførte malerier af dyr har haft en anden betydning. Levy mener, der må ligge en dybere trang bag forstået som "a participation in the splendour of the beasts" (Levy 1963, 20). Disse huler kan være opfattet som hjemsted for dyreånderne og ved at male et bestemt dyr, for eksempel før en jagt, kaldtes dets ånd frem (ibid., 20-22). For mig at se må hovedformålet have været et forsøg på at være delagtige i skabelsen af dyrene og sikre den stadige strøm af byttedyr til jægerne, hvilket må forstås som en magisk handling. Hun hævder da også, at de "nutidige" repræsentanter for hulekunsten har ritualer omkring deres malerier, der gør, at de "belonged rather to magic than to religion" (ibid., 40-41). Denne tanke understøttes, hvis man kan overføre den senere forståelse af grotterne som "Moder Jords" livmoder til stenalderfolkene (Christ 2005, 5281). Moder Jord er frembringeren af alt liv og det ultimative skabelsesrum må være livmoderen, hvorfra alt liv udspringer. Ved at dekorere indersiden af denne "livmoder" kan man forstå, at stenaldermanden skabte nye dyr, som derfra kunne sendes ud i verden. Han forsøgte selv at blive delagtig i skabelses- og reinkarnationsprocessen, som vi skal se udtrykt i arktiske områder. Men for at det skulle give mening eller have effekt med disse malerier, må grotten, underforstået Moder Jords eller Vildtets Herskerindes livmoder, anerkendes. Vildtets Herskerinde kan derved siges at være til stede uden egentlig ikonografi. Bjørnen i Montespan grotten kunne tænkes at være en konkretiseret Vildtets Herre, hvor shamanen har kunnet agere og frembringe ønskerne fra sin gruppe. De fleste fund af hulemalerier er fra den palæolitiske periode fra omk. 30.000 til 10.000 år f.v.t. mens bjørnen og nogle bisonokser fra Le Tuc d'Audobert er fra den senere madeleinetid (ca. 11.000 f.v.t.), og kan ses som en videreudvikling af den rene "dyrearts" dekorering af hulerne. Også Laussels Venus og de aurignacien-venus'er fra grotterne i Dordogne kan siges at være udtryk for en senere eller mere udviklet forståelse af Vildtets Herre, som konkretiseres og virkeliggøres i hulerne. Både malerierne og figurerne i hulerne kan altså siges at

være udtryk for et forsøg på at være aktive i den skabende kraft som Jordens Moder eller Vildtets Herre besidder.

Hvis vi kigger på det sydøstlige Europa i perioden ca. 6500- 3500 f.v.t., den tid Marija Gimbutas kalder for "Old Europe" (Gimbutas 1982, 13), ser vi flere og andre aspekter af en Moder Jord eller Vildtets Herre, som stort set alle har frugtbarheden som fælles træk. Kulturen i "Gamle Europa" er et miks af middelhavs- og sydøst-europæiskkultur i en tid, lige før de indo-europæiske stammer rykker ind i Europa og transformerer, eller fordriver, mange af de herboende kulturelle træk.

Gennemgående træk ved den Gammel Europæiske kunst er siksak og bølgestreger og især slanger og fugle. Fuglene kan ses som et bindeledd mellem himlen og jorden. Dog er himlen her ikke gudernes verden, men er snare forstået som derfra, hvor det livgivende vand kommer. Det er nemlig karakteristisk at alle de afbildede fugle er vandfugle (ibid., 147). Fuglene bliver derved bindeleddet mellem det livgivende vand fra oven og fra neden. Slangen med dens siksaksymbol er meget lig vandets bølger, og forbindes derudover også med et fugtigt miljø og symboliserer ofte det yderst frugtbare (ibid., 145). Det er altså vandet, henholdsvis fra himlen og det på jorden, som de steder hvorfra føden kommer, der var det hellige for det neolitiske menneske (ibid., 95). Det er det gennemgående tema for de vaser, kander mm., der er karakteristiske for perioden, som stort set alle afbildede vand-associationer i form af enten fuldt ud animalske eller zoomorfe figurer, mest i form af havfugle og slanger og ofte med bølgestreger og siksak. Nogen hævder, at i hvert fald nogle af disse genstande kan være frembragt i tørkeperioder for rituelt at fremmanne eller måske endda fremprovokere regn eller mere vand til de livgivende floder (ibid., 115-16). Man kan se, at der har været dyrket en slange- og en fuglegudinde som en form for beskytter og livgiver. De var herskere over al kosmisk og himmelsk vand, og stod samtidig for den kvindelige frugtbarhed (ibid., 142-44 +150), som begge kan ses som skabelseskræfter. Gimbutas hævder, at man kan se denne frugtbarheds Kraft som en form for regeneration af livskræfter, både hvad angår husdyr og vildt (ibid., 195).

Det vanskelige ved at fortolke både hulemalerierne og de senere kunst- og brugsgenstande fra det "Gamle Europa" er, at ingen af kulturerne har efterladt sig skriftlige kilder. Tolkningerne er og bliver derfor gætværk, nogle mere kvalificerede end andre. Hvis de fremførte tolkninger er korrekte, kan vi opsummerende konkludere, at stenaldermennesket aktivt forsøgte at påvirke mængden af jagtbytte, at der kan tænkes at have været en fysisk manifesteret modtager for deres ritualer i form af bl.a. bjørnen, og at folkene i det "Gamle Europa" på samme måde forsøgte at påvirke

naturen, eller at sende et budskab til gudinderne, for sådan at frembringe mere livgivende vand, som de som hovedsagligt agerbrugsdyrkere var meget afhængige af.

Arktiske og subarktiske folks forståelse af Vildtets Herre

De næste kulturer, jeg vil se på, har heller ikke efterladt sig skriftlige kilder, men alligevel er det muligt at komme langt dybere ned i deres religionsforståelse og det på et mere solidt empirisk grundlag. At vi den dag i dag har nulevende eskimoer og samer, har gjort det muligt for etnografer at samle fyldige og detaljerede beretninger om deres kosmologi og mere specifikt om Vildtets Herre.

Lasse Brandstrup har beskæftiget sig meget med eskimoer og de sibiriske jægersamfund, og især hans *Dyrenes liv og død* er brugbar til at afklare deres forståelse og relation til en Vildtets Herre. De arktiske jægerkulturer er mere end nogen andre folk afhængige af, at jagtdydrene ikke udebliver, da de ikke som nødløsning kan ty til indsamling af bær i særlig store mængder. Finn Jacobi skriver i indledningen til den fornævnte bog: 'Ingen anden kultur kender så bratte overgange fra overflod til mangel. Svigter fangsten, forvandles bopladsen til en koncentrationslejr, hvor udhungrede, frysende forhutlede eksistenser søger efter en sidste rest af noget spiseligt' (Brandstrup 1985, 7-8).

Det kan derfor ikke komme bag på nogen, at en sådan kultur har meget strenge regler for, hvordan man gebærder sig over for fangstdydrene og hvordan man håndterer disse dyr, når de mener, det har en afgørende betydning for fremtidens jagtudbytte. For en eskimo er der ikke noget, der hedder jagtheld. Vi skal i det følgende se på, hvordan eskimoen opretholder den linde strøm af byttedyr, der stedse "udsendes" fra Vildtets Herre. Det forholder sig sådan, at eskimoernes Vildtets Herre rettere kan kaldes Dyrenes Beskytter (*ibid.*, 171). Han eller hun er ikke en decideret ejer og giver af dyrene til menneskene, men snarere en Dyrenes Beskytter over for menneskene, som sørger for at sanktionere, hvis ikke alle regler overholdes af menneskene, så dyrene ikke lider overlæst, og som ved brud på reglerne holder dyrene tilbage. Man kan sige, der er en form for pagt eller aftale imellem Dyrenes Beskytter og menneskene, som består af et yderst kompliceret normsystem, der i bund og grund handler om at respektere dyrene. Brandstrup kalder det et alliance- og interesseforhold mennesker og dyr imellem med klare instruktioner til menneskene om hvordan de skal agere, for at dyrene vil blive ved med at tilbyde sig (*ibid.*).

Dyrenes Beskytter

Naskapifolket i det nordlige Nordamerika og eskimoer i Quebec har en sammenfaldende opfattelse af det sted, Dyrenes Beskytter lever. Han bor i en hule

under et bjerg eller en stor bakke, og i området omkring ham er al jagt strengt forbudt, og hvor overtrædelse af forbuddet vil kunne medføre døden (Ingold 1986, 249-50). De grønlandske eskimoer, som er dem Brandstrup har beskæftiget sig mest med, har en lidt anden placering af Dyrenes Beskytter. Det skal i den forbindelse gøres klart, at mange jægerkulturer har mere end én Dyrenes Beskytter, blandt andre eskimoerne, ainuerne og naskapierne (Brandstrup 1985, Kindaichi 1949, 346; Ingold 1986, 245, mf.). Der kan sågar være én til hver dyreart, som kun beskytter og repræsenterer sin egen art/artsfæller. De grønlandske eskimoer har blandt andet Månenmanden og Havets Moder (Sedna eller Nerrivik m.fl.) som begge befinner sig på steder, hvor kun shamanen eller angákoqen kan komme. På den måde undgår de farerne ved at komme ind på Beskytterens hellige område. Men eskimoerne har stadig mange regler i forhold til dyrene, de skal overholde. Hos de arktiske folk kan Dyrenes Beskytter optræde i flere forskellige former. Han kan være repræsenteret af dyrene som art (bl.a. Drucker 1963, 155), men er oftere tænkt som ekstraordinært individ. Især ses bjørnen som det ekstraordinære dyr blandt andet for sin kløgt, kraft og til dels menneskelige opførelse (Brandstrup 1985, 39-40). Men Dyrenes Beskytter kan også have form af et væsen i menneskeskikkelse, der lever iblandt dyrene, som det er tilfældet med Sedna og Caribou-manden hos naskapierne. Menneskene kan aldrig vide, om det er et ganske almindeligt dyr eller et ekstraordinært dyr, hvori Dyrenes Beskytter kan være inkarneret, de har fat i. Derfor gælder det om altid at være påpasselig med sin opførelse og altid overholde reglerne for omgang med dyrene (Ingold 1986, 249).

Jagten og byttedyret

Alt omkring en jagt er regelsat og tabuiseret. Som eksempler herpå kan nævnes, at kvinderne hjemme i lejrene skal agere på én bestemt måde og må for eksempel ikke feje, før en bjørnejagt er fuldbragt (Brandstrup 1985, 40-46); at jægerne ikke må omtale jagten i vendinger med ord som "dræbe" eller "slå ihjel", da det vil fornærme byttedyret og resultere i en mislykket jagt; at der ikke må dræbes andre dyr end det intenderede på for eksempel en hvaljagt. Også renhed er af afgørende betydning. Menstruerende kvinder og fysisk snavs fornærmer byttedyrene og holder dem på afstand (Brandstrup 1985, 104-105). For at forstå betydningen af disse klare retningslinjer om korrekt opførsel, må vi se på eskimoernes forståelse af jagten og dyrene som gæstebud. Grundtanken er den, at dyrene og menneskene lever i hver deres verden, og kun en gang i mellem mødes, når enten et dyr besøger menneskenes verden, eller et menneske besøger dyrenes verden. Når et dyr besøger menneskene,

gør det det af egen fri vilje. Det skyldes, at menneskenes verden besidder noget, som dyrenes verden ikke har, og som kan være med til at "forsøde" dyrenes liv (ibid., 172). Som eksempel kan det nævnes, at når en hval er fanget, bliver den tilbuddt mad og friskt, koldt drikkevand, som er det, en hval anses for at mangle allermest (ibid., 17-18). Hvalen får altså noget ved sit besøg hos menneskene, den ikke ville kunne have fået på anden måde. Dydrene har dermed en fordel ved, at menneskene jager dem, og det er menneskenes respektfulde behandling og festivitas for dem, der gør det attraktivt for dem at lade sig fange. Et afgørende aspekt i denne tankegang er frivillighedstanken, hvor byttedyrenes tilbyder sig selv til nedlæggelse. De vil det selv og kontrollerer selv, hvornår det er deres tur; det er ikke menneskene, der udvælger dyret. Der er altså ikke fjendskab mellem dyr og mennesker. Dydrene giver sig selv til menneskene for at opnå noget, og så længe menneskene følger de uskrevne regler for korrekt omgang med byttedyrene, som menneskene har fået kendskab til gennem bl.a. deres besøg hos dyrene (ibid., 10-17), vil dyrene blive ved med at tilbyde sig. Som en eskimo siger det under hvalfesten henvendt til den indfangede, slagtede hval: "Når I vender tilbage til havet, fortæl så jeres venner, at de også skal besøge os, vi skal lave lige så dejlig mad til dem som til jer." (ibid., 28). Her kommer endnu et vigtigt aspekt ved eskimoernes verdensforståelse til udtryk, nemlig det at dyrene tager tilbage til deres egen verden, hvor knoglerne igen får kød på, så de danner et "nyt" levende dyr, og dermed endnu en gang kan besøge menneskenes verden.

Den tanke, at det er et ekstraordinært dyr, man har i sin varetægt, kan også ses sådan, at det er en gud i dyreskikkelse. I ainuerne bjørneritual ser vi tydeligt forståelsen af at have en Dyrenes Beskytter eller gud med til fest i lejren, som samtidig er festmåltidet. Forståelsen er den, at ved at spise dyrene, og i ainuerne tilfældে også blomster og andet, hvor guderne også er indespærrede, friges guderne fra deres jordiske substans, og kan igen komme tilbage til deres rigtige verden (Kindaichi 1949, 345-46 og Burkert 1983, 15-16). Menneskene gør altså guderne en tjeneste ved at jagte dem og spise dem, mens guderne giver menneskene deres fornødenheder såsom kød og skind mm. Det asymmetriske udvekslingsforhold og den etablerede kontakt mellem de to verdener er her vigtig at holde sig for øje. At alle dyr og planter, som for ainuerne, også har iboende guder, kan føres over på eskimoernes kosmologiforståelse. Dyrene har en forbindelse til gudeverdenen eller Dyrenes Beskytter og besidder alle sammen ånder, som ved dyrenes død drager tilbage til den anden verden.

At det ikke er lige så tydeligt at dyreånderne kan forstås som guder ved eskimobeskrivelserne, kan skyldes begrebsapparatet, for selve grundforståelserne af

verden går godt i spænd ainuerne og eskimoerne imellem, for eksempel ved respekten for dyrene og alle procedurerne omkring kommunionsofferet, dyrenes essens' tilbagevenden til deres egen verden med hilsener fra menneskene om at komme igen. Tanken er dog ikke lige så manifest i eskimoernes verden, da det ikke er tilbagesendelsen, der glæder dyrene så meget som selve festen, ifølge Lasse Brandstrup (Brandstrup 1985, 17-20).

Reinkarnationen af dyr

At det harmoniske forhold mennesker og dyr imellem kan opretholdes, skyldes at menneskenes jagt og fortæring af dyrene ikke lader dyrearterne lide overlast. Som beskrevet ovenfor nyder dyrene selv godt af menneskenes jagt, samtidig med at det kan siges, at dyrene ikke mister noget i dette samarbejde. Det er en udbredt opfattelse blandt jægerkulturer, at noget ved det nedlagte bytte er tabu. Det må ikke beskadiges, da det indeholder dyrets essens eller ånd, om man vil, og skal sendes retur til, hvor det pågældende dyr nu kommer fra.

Indianerne langs den amerikanske nordvestkyst har en stort set sammenfaldende opfattelse af dette koncept, i hvert fald hvad laksen angår. Laksene bor i et hus på bunden af havet, hvor de i deres rigtige skikkeler som mennesker danser og fester, indtil dagen kommer, hvor de skal af sted op ad floden til menneskene. De trækker deres laksedragter på og lader sig fange af menneskene, hvorefter deres ånder tager tilbage til huset på havets bund. Hvis menneskene følger handlingsreglerne og smider fiskebenene tilbage i vandet, vil de drive ud til huset, og fiskeånderne kan igen få deres menneskekroppe tilbage, hvorved ingen har lidt overlast. Hvis ikke benene kommer tilbage til huset i havet, vil fiskene forblive som ånder, og kan ved næste tur op ad floden til menneskenes ulykke ikke følge med (Drucker 1963, 155). Et mere kendt eksempel finder vi i Snorres beretning om Thor og hans gedebukke. Her får vi et lille blik af, hvad der kan ske for dyrene, hvis menneskene ikke overholder reglerne. Tjalfe bryder tabuet, som går igen i mange kulturer, om ikke at beskadige dyrenes knogler, hvilket bevirket, at den reinkarnerede gedebuk er halt (Brandstrup 1985, 61-62). En sådan handling ville i eskimoernes samfund have resulteret i sanktioner fra Dyrenes Beskytters side, hvilket for eksempel kunne vises sig i en periode med mangel på fangstdyr.

Reinkarnationen af dyrene er yderst vigtig for eskimoerne, da det er den eneste måde, de kan sikre sig, at der bliver ved med at være fangstdyr nok. Uden den vil byttedyrene slippe op eller i hvert fald holde sig væk. Et klassisk eksempel fra den

arktiske verden er fortællingen om angákoqens rejse til Sedna på havets bund. Byttedyrene er udeblevet, og angákoqen må finde ud af, hvad det skyldes. Han rejser ned til Sedna, som bor i et hus uden tag, så hun kan følge med i menneskernes handlinger på havets bund. Shamanen finder ud af, at Sedna holder dyrene tilbage på grund af menneskenes synder, især kvinders, og al den synd har sat sig i hendes hår som skidt. For at få sat dyrene fri igen må shamanen rede Sednas hår og drage tilbage til menneskenes verden, hvor han skal finde synderne. Kun derved vil byttedyrene blive tilgængelige for menneskene igen. Historien findes i mange variationer, og synderne har forskellige karakter, men fælles er det, at der til sidst altid er nogen, der bekender den rigtige synd, den shamanen ledte efter som årsagen for sanktionerne, og den nye jagt kan sætte ind (Brandstrup 1978, 87-92; 1985, 125-129). Det er altså gendannelsen eller reincarnationen, der er vigtig for at holde dyrenes sum konstant, mens det er gæsteoprædende, der gør dyrene villige til at ville indfanges.

Jægeren, og resten af samfundet for den sags skyld, lever konstant med faren for at gøre noget forkert, som vil resultere i sanktioner fra Dyrenes Beskytter, i værste fald over for hele gruppen. Disse regler skal derfor ikke ses som nogle, der bliver set på med lemfældighed. Brandstrup fortæller om en kvinde, der måske i forbindelse med et Sedna-ritual ikke ville bekende sin synd, som beskrevet oven for. Det medførte ulykke for stammen, lige indtil kvinden døde (Brandstrup 1985, 129). Andre steder kan denne tankegangs yderlighed ses i de barske konsekvenser, at der har været episoder, hvor eskimoerne har taget sagen i egne hænder, hvis ikke synderen døde hurtigt nok af sig selv (ibid., 101). En eskimo udtrykte det således for Knud Rasmussen: "Vi overholder vore Vedtægter for at holde Verden oppe, thi Magterne maa ikke fornærmes" (Brandstrup 1978, 79). Det er selve deres livsgrundlag, der er på spil, og individet må vige pladsen for gruppen. Det er magterne eller Dyrenes Beskyttere, som indfører sanktioner mod menneskene, hvis noget ikke bliver gjort som det skal.

Sammenfattende kan det siges, at Dyrenes Beskytter er til for at varetage dyrenes interesser og straffe menneskene ved brud på de acceptable handlingsmønstre vedrørende dyrene. Dyrenes Beskytter sanktionerer også, hvis ikke dyrenes essens eller livskraft, her i form af knogler, sendes tilbage til dyrenes verden, hvor de kan gendannes. Menneskets rolle er at servicere dyrene, når de byder sig til, for at opretholde deres villighed til at lade sig nedlægge og for at returnere dele af dyrene, for at en gendannelse kan finde sted som et led i den evige cirkulation af dyrene mellem de to verdener. Dyrenes Beskytters rolle er beskyttelse af dyrene og at holde opsyn med menneskene samt at gibe ind og sanktioner ved normbrud.

En udvikling

Tanken om en Vildtets Herre er ikke kun et fænomen fra stenalderen eller de arktiske egne med de nutidige jæger/samler kulturer. Også i de græske bystater og agerbrugskulturerne i nær- og mellemøsten, såsom i den Ugaritiske kultur og Mesopotamien generelt, finder vi ideen om en Dyrenes Herre.

I Bernhard Langs afsnit om Dyrenes Herre i *The Hebrew God – Portrait of an Ancient Deity* er der mange eksempler på figurer og stempler med afbildninger af menneskelignende skikkeler omgivet af et hav af dyr, som i lighed med tolkningerne

af hulemalerierne lader en del være op til den enkelte forsker at fortolke. Disse levn går tilbage til mere end 4.000 år før vores tidsregning og strækker sig frem til i hvert fald den romerske periode (Lang 2002, 81), hvor indskrifter ofte kan ledsage afbildningerne, hvilket i høj grad kan lette og forhåbentlig bekraefte fortolkningerne. Det er disse tanker, som vi med sikkerhed kan finde i den mesopotamiske verden, jeg vil prøve at finde levn af i GT. Som Lang skriver: "The Israelites of the Old Testament and their early Jewish descendants no longer lived in the archaic world of the hunters and gatherers. They were mostly peasants who supplemented their agriculture by keeping domestic animals" (Lang 2002, 81). Det kan derfor være en fordel at bruge lidt plads på at kaste et blik på, hvordan andre hyrde- og agerbrugskulturer har transformeret deres Vildtets Herre om til at passe til de nye levevilkår, der gør sig gældende.

I den græske kultur kunne man for eksempel se i retningen af Artemis, Poseidon, Hera og Pan for at få en forståelse af, hvordan Vildtets Herre bliver brugt i en bykultur, mens vi fra Tim Ingolds essay *Hunting, Sacrifice and the Domestication of Animals* kommer i berøring med hyrdesamfund, som til dels stadig benytter sig af jagt som bierhverv.

Jægerne med husdyrholdet som vigtigste fødekilde

For at starte udviklingsmæssigt kronologisk og dermed fremstille udviklingen som en bevægelse over tid, vil jeg begynde med kort at karakterisere, hvad der kan siges at have ændret sig i forståelsen af vildtet og Vildtets Herre i et hyrdesamfund. Der er desværre ingen konsensusopfattelse inden for forskningen på dette område (Burkert

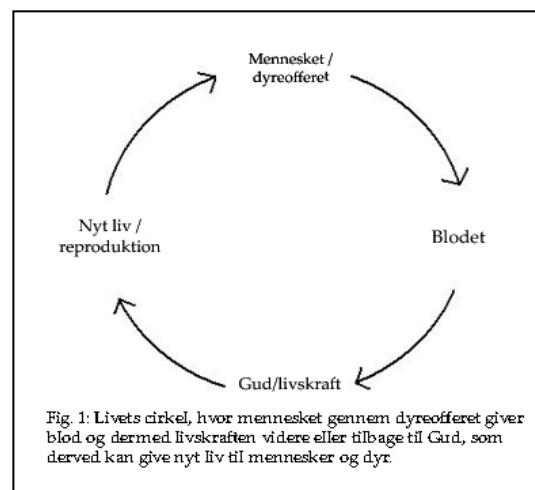


Fig. 1: Livets cirkel, hvor mennesket gennem dyreofferet giver blod og dermed livskraften videre eller tilbage til Gud, som derved kan give nyt liv til mennesker og dyr.

1983, 35-48; Ingold 1986). Men da Ingolds forståelse langt hen ad vejen er brugbar for denne opgaves endemål, hvor Burkert mere fokuserer på drabet som sammenholdende og aggressionsudløsende, vil jeg hovedsagligt holde mig til Ingold og kun kort komme ind på et par problematikker omkring hans teorier.

Hovedpointen hos Ingold er at se drabet af dyr, vilde som tamme, som et offer (Ingold 1986, 255-56) henholdsvis til Vildtets Herre og til Gud. Den afgørende udvikling synes at være den, at disse kulturer har en forståelse af et Overvæsen eller en Højeste Gud, som rangerer over alle skabninger, mennesker, dyr og Vildtets Herrer (ibid, 264-71). Ræsonnementet går på, at menneskene er herrer over deres flokdyr på samme måde, som Dyrenes Herre er herre over de vilde dyr. Hjorden i menneskenes varetægt besidder dog ingen ånder. Deres ånder er de samme som menneskenes, så tanken om at ånden skal slippes løs og vende tilbage til sit oprindelige hjem, gælder ikke husdyrene, hvilket medvirker, at fortæringen af disse dyr heller ikke bliver en del af offeret eller den hellige handling, men en profan handling, der udelukkende er til for at mætte menneskene (ibid., 265-66). Men for at drabet stadig kan ses som et offer, hævder Ingold, at der er noget, der slippes løs. Dermed menes ikke til en Vildtets Herre men til en "livskraft" eller til selve "eksistensens kilde" (ibid., 267). Pointen er her, at den vitale substans friges og ikke indtages i en form for kommunionsoffer, og at denne substans almindeligvis identificeres med blodet (ibid., 267). For Ingold er essensen i offeret altså stadig frigivelsen som et led i den evige cirkulation af regeneration, liv og død. Med denne substans og "livskraften" undgår Ingold det potentielle problem, der kunne opstå ved at menneskene forstås som lige med Dyrenes Herre, nemlig reproduktionstanken. Det ville være svært at argumentere for, at det er menneskene der skaber det nye kid i flokken og giver det kød. I stedet får vi en fin cyklisk forståelse af livet, som også gælder for husdyrene (fig 1). Menneskene får en yderligere rolle i dette nye system. Det bliver gennem dem, at Vildtets Herre kan ofre til den Højeste Gud, ved at menneskene til stadighed dræber vildtet, hvis vitale essens derved sendes ud til livskraften omkring os. Livskraften, som er ensbetydende med Gud, og afbrændingen af dele af dyret fungerer da som en form for offer til Gud fra Vildtets Herre (ibid., 269 +271; 266-67).

Sammenfattende kan det siges, at menneskene er blevet gjort Vildtets Herre lig, hvorved samtidig tanken om et højeste væsen, som rangerer over både mennesker og Vildtets Herrer er opstået. Derved bevares ideen om, at det kan være givtigt at praktisere ofre, der ofte foretages med ilden som bindeled (ibid., 267-72), da

menneskene ikke er herrer over alt, men stadig bliver vogtet fra noget, der har magt over deres livsgrundlag.

Forståelsen af Vildtets Herre som decideret ejer af de vilde dyr, som hyrdesamfund. Den afspejler da en forståelse af, at nogen ejer vildtet, som menneskene ejer deres egen hjort. Mit empiriske grundlag er dog langt fra tilstrækkeligt til at kunne slutte noget endeligt, men selv Brandstrup må nøjes med at henvise til Zerries som eneste eksempel på én, der mener der findes Vildtets Herrer i jægersamfund, som er deciderede ejere af dyrene (Brandstrup 1985, 171). Han har ikke selv nogen konkret viden om det egentligt er tilfældet. Så måske kan Vildtets Herre i et rent jæger/samler-baseret samfund ikke siges at eje dyrene, hvilket vil understrege sandsynligheden for, at det private ejerskab til vildtet, hænger sammen med menneskenes udvidelse af deres ejerskab generelt². Lang ser også forståelsen af de agerkulturprægede Vildtets Herrer for mere avancerede udgaver (Lang 2002, 83), som jeg vil kommentere yderligere neden for.

Vildtets Herre i GT

Der er umiskendelige spor af en Vildtets Herre i GT, som er tydelige, når man læser med det for øje. Forståelsen de fleste tekststeder, bygger dog på Jahve som vildtets ejer; altså en forståelse som kunne tænkes at være af senere oprindelse end den egentlige Vildtets Herre jfr. ovenfor. Vi ser det bl.a. i Sl 50,10-11, hvor Jahve taler til Israels folk og siger: "Alt skovens vildt er mit, dyrene på de tusinde af bjerge. Jeg kender alle fuglene i bjergene, markens dyr hører mig til." Jahve er her herre over de vilde dyr, man kan sige, at han kan ses som hyrde for dyrene. Lige som vi så det for hyrde- og jægersamfundene, hvor den øverste gud bliver en form for Vildtets Herre eller hyrde over alle sine skabninger: dyr, menneskene og Vildtets Herrer (Ingold 1986, 264-266), er Jahve også herre over menneskene og dyrene (Lang 2002, 96-98). Denne tanke, at Jahve er hyrde, findes mange steder i GT (Sl 23,1-3) og er endda gået videre og blevet en integreret del af tanken om Gud i NT i form af Jesus som hyrde over menneskene, som er hans lam (Mark 6,34). Lang ser også Jahve som en senere form af Vildtets Herre. Han begrunder det blandt andet med, at Jahve er den ultimative herre over husdyrene, og at han ikke er en ånd, der lever et eller andet sted på stepperne, men er bosat i

² Lang nævner godt nok at Chenchuerne skulle være et rent jæger/samler samfund og have en forståelse af Vildtets Herre som ejer af dyrene (Lang 2002, 97). Hvis det er rigtigt, vil det underminere denne teori væsentligt.

himlen (Lang 2002, 83). At han er bosat i himlen, et sted uden for rækkevidde, ser jeg dog ikke som afgørende forskelligt fra den arkaiske opfattelse af Vildtets Herre. Som vi så det i eskimoernes forståelse, var deres Vildtets Herre placeret i en ikke menneskelig sfære, og det var kun shamanen, der kunne komme til ham/hende. De kan ses meget lig den forståelse af Jahve, som profeterne kan nå gennem drømme eller syner³. Det er ikke almindelige mennesker, der taler med Jahve i GT, men de af ham udvalgte, og de kan så gå i forbøn for menneskene, som Moses gør det ved Sinaj bjerg, eller bringe budskaber fra Jahve til menneskene om, hvad de har gjort af synder imod ham, som skal sones før det igen kan gå godt (bl.a. Jeremias' Bog, Ezekiels Bog med flere). At argumentere for at ejerskabet af de domestiske dyr er et billede på "an advanced stage of cultural development" (Lang 2002, 83), kan kun diskuteres, hvis man har en definition på "advanced stage". Så hvis man kan acceptere, at for eksempel samerne med deres hyrdesamfund er på et "advanced stage", vil jeg give Lang fuldt ud ret.

Vi finder da også en anden opfattelse i GT, hvor Jahve ikke ses som dyrenes ejer, men, i tråd med de arkaiske jæger og hyrdesamfund, trækkes lidt tilbage, hvorved menneskene får funktion af vildtets ejere. I GT drejer det sig ikke kun om de domesticerede dyr, men også de vilde. Allerede i Gen. 1 får menneskene herredømmet over dyrene, men først efter syndfloden i kap. 9 gives menneskene ret til også at dræbe dyrene. Lang diskuterer, hvorvidt ikke også herredømme over dyr implicit indeholder tilladelse til at slå dem ihjel (ibid., 93). For denne opgave ligger det vigtige dog i, at menneskene gives tilladelsen. Menneskene har ikke ret til at dræbe i kraft af sig selv, skønt de skulle være herre over dyrene. Denne ret kan først siges at komme ind i billedet som beskrevet ovenfor i en senere forståelse, som vi finder i Deut, hvor jagt- og lokale slagteritualer gøres forbudte (ibid., 94). Den oprindelige forståelse af offeret i forbindelse med slagtningen, hævder Lang, i tråd med Burkert, kan ses som en psykologisk mekanisme, som den verdensberømte Karl Meuli kalder "the comedy of innocence" (Burkert 1983, 16), hvor det at slå et dyr ihjel skulle give skyldfølelse, som lindres i ritualets udførelse (Lang 2002, 94). Ritualet bekræfter, at menneskene ikke har egen autoritet til at dræbe dyrene; en slagting skal efterfølges af en religiøs handling. Om tanken her kan stadig at følge de arkaiske jæger- og hyrdesamfund, hvor offeret kun er en form for takkehandling, når det drejer sig om et offer efter slagting af husdyr, kunne tænkes. Det ville i hvert fald underbygge forståelsen af menneskene

³ I forståelsen af Jahve, som bosat på jorden i det allerhelligste i templet, er det også ypperstepræsten der kan komme til ham.

som dyrenes ejere, selvom det ville kræve en fortsat forståelse af Jahve som Vildtets Herre og ikke som en tilbagetrukket overgud.

Jahve er ikke kun hyrde over dyrene, men også deres skaber og opretholder. Vi hører i Gen 1 om dyrenes skabelse og velsignelsen over dem⁴ i form af formeringspåbud. Men finder vi også tanken om beskyttelsen af dyrene og reincarnationen af dræbte dyr til nye, i GT?

Vildtets Jahves hjem

Ulven skal bo sammen med lammet, panteren ligge sammen med kiddet; kalv og ungløve græsser sammen, en lille dreng vogter dem. Koen og bjørnen bliver venner, deres unger ligger sammen, og løven æder strå som øksen. Spædbarnet leger ved slangens hule, det lille barn stikker sin hånd ind i hugormens hul. Ingen volder ondt eller ødelæggelse på hele mit hellige bjerg; for landet er fyldt med kundskab om Herren, som vandet dækker havets bund (Es 11,6-9)

Her får vi Esajas version af "Fredsriget", som skal komme med den kommende davidiske konge. Der er to ting, som er bemærkelsesværdige her. For det første er der den tanke, at de vilde dyr ikke skader husdyrene (Tucker, 2000, 216-19). Ideen om, at dyr kan leve side om side uden at skade hinanden, genfinder vi mange steder i forbindelse med Vildtets Herre. Det hænger unægtelig sammen med det andet bemærkelsesværdige ved Esajas teksten, nemlig det at det ikke er på hele jorden, at denne saglige tilstand vil komme til at eksistere. Det er strengt begrænset til Jahves hellige bjerg. Det kan så gælde Sinaj eller Jerusalem eller udvides til en forståelse, som gælder hele Israel, men stadig er det ikke globalt ment. Det er kun, hvor Jahve bor, at denne tilstand vil være. Lang henviser til flere helligsteder, hvor en gud har sit residens, og hvor området omkring samtidig gøres helligt: hvor blodsudgrydelse er forbudt (Lang 2002, 86-90). Et eksempel er helligpladsen i Palmyra for den arabiske gudinde Allât, som ses som en Dyrenes Herskerinde (Drijvers 1982, 67-68). Her står på en indskrift oversat til engelsk: "A[llât] will bless whoever will not shed blood in the sanctuary" (ibid., 65-66). Drijvers ser denne tankegang som en klar parallel til forståelsen af gudens hus (Himā) i det arabiske område, hvor man hverken måtte fælde

⁴ Lidt mærkværdigt kan det dog være, at ikke landdyrene, så som kvæget og de vilde dyr, får del i velsignelsen.

træer eller dræbe dyr. Denne tanke går også igen omkring den græske gudinde Artemis, der også anset som en Vildtets Herskerinde. Den romerske historiker Arrian har skrevet, at ingen må jagte de dyr, der bor på hendes hellige ø med undtagelse af, hvis de skal bruges som ofre til hende (Brunt 1983, 273). Præcist som vi så det omkring de nordamerikanske stammer, er området, hvor guden eller Vildtets Herre bor, forbudt område at jage og udgyde blod i. Men dermed er det ikke sagt, at guderne ikke ville modtage blodige ofringer. I Allåts tilfælde argumenterer Drijvers for, at drabet på dyret blot skete uden for helligområdet, og at det døde dyr derefter blev bragt ind på området for at blive brugt som offergave. I GT finder vi en lignende opfattelse især parallel med Artemis' hellige ø, hvor drab kun måtte finde sted, hvis det samtidig var et offer til guden:

Hvem som helst af Israels hus, der slagter en okse eller et får eller en ged i lejren eller slagter det uden for lejren, men undlader at bringe det hen til indgangen til Åbenbaringsteltet for at bringe det som en gave til Herren foran Herrens bolig, skal regnes for skyldig i blodsudgrydelse; den mand har udgydt blod, han skal udryddes fra sit folk (Lev 17,3-4)

Som det fremgår, er Jahves egentlige bolig her ikke hele Israel. Hans bolig er mere partikulært forstået, så selv om Jahve var herre over hele Israel, er tanken om et hjemsted for Jahve mere lokal i tabernaklet, i ørkenen eller i templets midte (Jensen 2003, 907-8). Man må nok også sige, at hele Israel som helligsted, hvor drab ikke måtte forekomme, ville være svær at leve op til i praksis⁵. Parallelen med Vildtets Herres hjem og Jahves ser vi endnu tydeligere i et citat fra Num 17,27: " Enhver, der kommer Herrens bolig nær, dør!" ligesom det også kunne ske, hvis en jæger kom Cariboumandens residens for nær.

Israelitterne i GT var også underlagt regler fra Jahve, som skulle overholdes, for at han til stedse ville sende sin velsignelse over dem, som i overvejende grad skal forstås som regn parallelt med den gammeleuropæiske forståelse. Renhedsaspektet var en af disse regler: Som dyrene i jægerkulturerne holdte sig væk fra urenhed, forstås Jahve i GT at ville forlade menneskene, hvis han udsættes for urenhed. I Jahves tilfælde er det især den metafysiske urenhed, der er i fokus (Lev. 15,31) mens det hos

⁵ Lang hævder da også, at al slagning af kvæg oprindelig var forbundet med et ritual, i den tid, hvor ofringer kunne foregå mange steder i landet, mens den "profane" slagning først kom ind i billedet da præsterne i Jerusalem tog eneret på ofringerne (Lang 2002, 94).

eskimoerne både var den fysiske og den metafysiske urenhed, der kunne fornærme og holde dyrene væk. Men også regler omkring de slagtede dyr findes i GT. Som i citatet ovenfor skulle de slagtede dyr rituelt gives Jahve igen. Dette havde også et mere fysisk udtryk i måltidsofferet, hvor noget af dyret blev givet tilbage til Jahve. Menneskene spiste kødet, men blandt andet fedtet var tabubelagt og blev brændt på alteret og derved givet tilbage til Jahve (Jensen 2004, 583). Dette kan ses helt i tråd med knogler og fiskeben i jægerkulturerne og lårbensknoglen, som i græsk kultur sås som gudernes ejendom (Burkert 1983,13) og med ainuerne komunionoffer.

Et andet lighedspunkt, er det noget, der gives tilbage, som ses indeholdende livsessensen. Som vi har set, kan det være knoglerne, fiskeben eller i overensstemmelse med GT, blodet: "Men kød med liv i, med blod i, må I ikke spise. Og jeres eget blod vil jeg kræve hævn for; af ethvert dyr vil jeg kræve hævn for det, og af ethvert menneske vil jeg kræve hævn for et menneskes liv" (Gen 9,4-5). Det er tydeligt, at blodet ses som noget særligt hvori livet sidder. Blodet skal endvidere behandles på en bestemt måde, helt i overensstemmelse med det åndeindholdige i de arkaiske samfund: "Du skal bringe dine brændofre, både kødet og blodet, på Herren din Guds alter, og blodet fra dine slagtofre skal udgydes på Herren din Guds alter, men kødet må du spise." (Deut 12,27). Det siges dog ikke eksplisit i GT, at en livskraft vender tilbage til Jahve og dermed heller ikke, at den vil komme tilbage til menneskene igen. Men det skal måske ses som et udtryk af det israelitiske samfund som et agerbrugssamfund, og med den pointe, som Hans Jørgen Lundager Jensen skriver, at Palæstina i det 1. årt. f.v.t. ikke var befolket af jægerkulturer. Vi kan i stedet se efter noget andet, for at finde den cykliske reincarnation i denne gamle agerbrugskultur, nemlig afgrøderne, som ikke behøver at indeholde en ånd, for at komme tilbage. Som nævnt tidligere kommer Jahves velsignelse mest i form af regn (Sl 125,7 og Ez 34,26) og ikke i form af jagtvildt. Da det ikke er jagten israelitterne levede af men især agerbruget, bliver den logiske konsekvens, at det er derfra, noget skal gives tilbage. Og dette noget finder vi i førstegrøden (bl.a. 2 Krøn 31,5 og Lev 23,17). Ligheden med jægernes ritualer er slærende, som Burkert formulerer det: "Here, too, the individual's desire for immediate profit could be controlled by the sacred tradition of the hunting ritual, which established the old order in a new context: renunciation and abstinence for the sake of long-range success" (Burkert 1983, 44).

Det er i offeret af førstegrøden og i komunionofferet, at de fremtidige velsignelser garanteres. Ved at opfyldte Jahves regler, loves menneskene til gengæld Jahves vedvarende velsignelse. Men stadig må vi sige, at der er en forskel, på at Jahve

giver regn, hvis reglerne, han har givet, bliver overholdt, ligesom reglerne omkring jagten og dyrene i jægerkulturerne: Der er i GT kun én at fornærme og én at forholde sig til, og det er Jahve. Han kan ikke siges at agere for at beskytte dyrene (skønt han dog velsigner dem, som han velsigner menneskene i bl.a. Sl 104) og planterne fra menneskene⁶. Han agerer kun på fornærmelse mod sig selv. Det er ikke en helt uvæsentlig forskel fra den almindelige opfattelse af Vildtets Herre. Burkert siger om offeret i arkaisk sammenhæng: "The bloody "act" was necessary for the continuance of life, but it is just as necessary for new life to be able to start again." (Burkert 1983, 16). Denne tanke er heller ikke at finde i GT. Det er ikke nødvendigheden af reinkarnationen men opretholdelse af loven, der er det afgørende i GT. Hele forståelsen af at skulle handle på en bestemt måde for at opretholde den konstante strøm af livsnødvendigheder, bygger på den underlæggende forståelse, at menneskene ikke ser sig selv om det afgørende led i deres overlevelse. Menneskene kan ikke takke sig selv for deres livs opretholdelse, hvilket fører til den konsekvens, at de må foretage nogle praktiske ritualer, som kommer til udtryk i deres omgang med jagtbyttet, slagtekvæget og høsten (Jensen 2004, 588). Udeblivende jagtbytte eller ulykker i GT skyldes altid menneskene selv. Det er aldrig tilfældige omstændigheder, der gør, om noget går godt eller noget går skidt. I GT er det især tydeligt i historien om Judæernes fastholdelse af dyrkelsen af himmeldronningen (Jer 44). Her argumenterer Jeremias og Judæerne på samme måde, og begge parter er enige om, at de ulykker der har ramt landet, skyldes at en gud ikke er blevet dyrket på den rigtige måde, at reglerne ikke blev overholdt.

Konklusion og perspektivering

Efter en gennemgang af arkaiske forståelser af Vildtets Herre, må den gammeltestamentlige Jahve siges at indeholde træk, som umiskindeligt hører Vildtets Herre til. Han er vildtets ejer og giver menneskene velsignelsen i form af bl.a. regn. Han kræver opretholdelse af strenge regler for vedvarende at forsørge menneskene, og han kræver dele af føden tilbage til sig selv efter slagtning og høst. Om det så er for at modtage livsessensen indeholdt i det ofrede, kan stadig diskuteres. Reinkarnationen, hvis den finder sted, må siges at ligge i den velsignende regn, da ikke andet afgørende

⁶ Den eneste undtagelse skulle da lige være sabbatåret, hvor naturen bliver sparet menneskenes udnyttelse (3 Mos 25).

kan findes i GT, som Jahve kontinuerligt giver tilbage til menneskene. Vi hører intet om, at det er fra ham, dyrene kommer, eller hos ham, dyrene får nyt kød.

Mere interessant ville det være, om man kunne finde en omnipotent gud, som ikke besad nogle af disse aspekter, enten fordi de eksisterer i en distinkt adskilt guddom, eller fordi de helt var fraværende. Først dér vil elementer fra Vildtets Herre fundet i forbindelse med Jahve, med kraft kunne siges at indeholde en decideret Vildtets Herre. Spørgsmålet er altså, om man kan tænke sig en almægtig guddom, som ikke har træk af Vildtets Herre, for vil en omnipotent gud ikke altid indeholde stort set alle aspekter af f.eks. en Vildtets Herre?

Jahve indeholder altså aspekter af en Vildtets Herre, hvori disse træk så end har deres grund. Nogle af disse træk går endog videre op gennem tiden og kan spores i den kristne tænkning. Det er især blandt helgeners rolle i katolicismen, vi finder disse spor, særligt som udtryk af en Vildtets Beskytter. Bl.a. kan nævnes Frans af Assisi, som bl.a. har fået en dag opkaldt efter sit ærinde, Dyrenes Dag; Skt. Walstan som ses som husdyrenes beskytter; Gerasimus af Jordan som boede i den vilde natur, hvor han bl.a. tæmmede en løve og endelig Skt. Blasius og Hubertus, som henholdsvis anses for at være plejer af syge dyr og en storjæger, som omvendes til Dyrenes Beskytter (Voragine 1995a, 151-53 og 1995b, 220-32). Ved dybere analyser vil man unægteligt kunne komme denne side af Vildtets Herre og kristendommen endnu nærmere.

Abstract

You can find the concept of a Lord of the Animals in many cultures. They differ in some aspects, but in general it is an easily recognizable concept. By examining cave paintings from the Upper Paleolithic Period, the peoples of Old Europe and the people of the circumpolar region, this paper presents some specific occurrences of the Lord of the Animals. The main aspects I present, is the idea of the reincarnation of spirits in animals, who are given back to the Lord of the Animals after the kill; the complex system of rules, which humans have to observe for the Animal master to return the spirits in new flesh. A different aspect I discuss is whether the Animal Master owns the animals or if he just protects them against humans. This, I conclude, depends on the concept of the culture at hand. These and more elements concerning the Lord of the Animals are then compared to the Old Testament god Yahweh, to find out if it is reasonable to call him a Lord of the Animals. I found some similarities concerning the habitats of Yahweh and the Lord of the Animals, the sacrificial cult, the observation of rules to maintain the provided blessings and the ownership of animals. But in some

aspects it was harder to find any noticeable similarities as: the return of animal spirits and the giving them back from Yahweh and the guardian role towards animals.

Litteraturliste

Bellah, Robert N.

1964 "Religious Evolution", in: *American Sociological Review*, Vol. 29, No. 3., 358-374

Brandstrup, Lasse & Hanne Josephsen

1978 *Eskimoerne – en tekstcollage om religion og eksistens*, Nordisk Forlag, København

Brandstrup, Lasse

1985 *Dyrenes liv og død – de eskimoiske og sibiriske jægere*, Borgen

Brunt, P. A.

1983 *Arrian – History of Alexander and Indica II*, Harvard University Press, Cambridge

Burkert, Walter

1983 *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press, Berkeley

Christ, Carol

2005 "Lady of the Animals" in: *Encyclopedia of religion*, Vol. 8. ed. Lindsay Jones, 2. ed. Macmillan Reference, Detroit

Drijvers, Han J. W.

1982 "Sanctuaries and Social Safety – The Iconography of Divine Peace in Hellenistic Syria", in: *Visible Religion – Annual for Religious Iconography. Volume 1, Commemorative Figures*, Leiden, Holland

Drucker, Philip

1963 (2008) *Indians of the Northwest coast*, Natural History Press, Michigan

Gerstenberger, Erhard S.

2002 *Theologies in the Old Testament*, T&T Clark A Continuum imprint, New York

Gimbutas, Marija

1982 *The Goddesses and Gods of Old Europe*, Thames and Hudson, London

Ingold, Tim

1986 "Hunting, Sacrifice and the Domestication of Animals", in: *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*, Manchester University Press, Manchester, 243-276

- Jensen, Hans Jørgen Lundager
- 2003 "Åbenbaringsteltet", *Gads Bibelleksikon*, Gads Forlag, 2. udgave, 907-908
- 2004 *Den fortærende ild*, Aarhus Universitetsforlag, Århus
- Kindaichi, Kyōsuke
- 1949 "The Concepts behind the Ainu Bear Festival (Kumamatsuri)", in: *Southwestern Journal of Anthropology*. Vol. 5, No. 4, University of New Mexico, 345-350
- Lang, Bernhard
- 2002 *The Hebrew God: Portrait of an Ancient Deity*, Yale University Press, New Haven
- Levy, G. Rachel
- 1963 *Religious Conceptions of the Stone Age and Their Influence upon European Thought*, Harper & Row, New York
- Tucker, Gene M.
- 2000 "The Peaceable Kingdom and a Covenant with the Wild Animals", in: *God Who Creates – Essays in Honor of W. Sibley Towner*, eds. William P. Brown and S. Dean McBride Jr., Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 215-225
- Voragine, Jacobus de
- 1995a *The Golden Legend, Readings on the Saints vol. I*, Princeton University Press, West, Princeton
- 1995b *The Golden Legend, Readings on the Saints vol. II*, Princeton University Press, West, Princeton
- Zerries, Otto
- 2005 "Lord of the Animals" in: *Encyclopedia of religion*, Vol. 8. ed. Lindsay Jones, 2. ed. Macmillan Reference, Detroit, 5512-5516

En undersøgelse af myte og ritual i 11. september Håndbogen

Stud. mag. Lisa Bach Andersen

1 Indledning

11. september Håndbogen (HB) giver instruktioner til deltagerne i angrebene 11. september 2001 angående det sidste døgn op til operationen. Tekst og handling er derfor nært forbundne i *HB*, selvom den virkelighed, teksten udtrykker, for en udenforstående forekommer langt fra de umiddelbart synlige resultater af 11. september 2001. *HBs* indblik i deltagernes egen forståelse af angrebene og deres forestillinger om angrebenes betydning er derfor enestående. Den er en kilde til at besvare spørgsmålet om, hvilke kategorier deltagerne selv forstod angrebene i. Udgangspunktet for opgaven er, at angrebene 11. september 2001 af deltagerne selv blev opfattet i religiøse kategorier - som martyroperationer - og jeg ønsker i opgaven at undersøge myte og ritual i *HB*. Fremgangsmåden er først en gennemgang af begreber, der er relevante i forhold til *HB*: martyrdom, intention, radikal islamisme og martyroperationer. Dernæst følger nogle teoretiske overvejelser om myte og ritual, som appliceres i analysen af *HB*, der er opgavens hoveddel. Jeg anvender Victor W. Turners ritualmodel som et analytisk redskab til at forstå og strukturere instruktionerne i *HB* og Mircea Eliades teori om reaktualisering af urtiden til at analysere *HBs* brug af myten.

2 Begrebsmæssig baggrund: martyrdom, intention, radikal islamisme og martyroperationer

2.1 Martyrium

Martyriet er, sammen med jihād, den overordnede religiøse kategori, som *HB* indtænker sine instruktioner i, og som giver handlingerne religiøs mening og legitimitet for deltagerne i 11. september 2001. *HB* citerer disse to steder fra Koranen: "So let them fight in the way of God who sell the present life for the world to come..." [Koran 4:74] and, 'Count not those who were slain in Gods way as dead...' [Koran 3:169]" (*HB* 3.18)¹. De udtrykker to væsentlige elementer i martyrbegrebet, nemlig at kæmpe og dø for Guds sag og det efterfølgende evige liv.

Det arabiske ord 'shahid' (sg.)/'shuhadā' (pl.), der kan oversættes 'martyr(er)', har grundbetydningen 'vidne', og det er i denne betydning, det optræder i Koranen

¹ Refererer til trin 3 punkt 18 i Kippenberg og Seidenstickers engelske oversættelse af *HB* (2006, 11-18). Kippenberg og Seidenstickers oversættelse, samt formlen 'HB trin.punkt', benyttes gennem hele opgaven

(Afsaruddin 2006, 25; Raven 2003, 282). Dele af den islamiske tradition tolker på steder som sura 3:140, 4:69, 39:69, 57:19 'shahīd' til at betyde 'martyr' (Kohlberg 2007, 1; Raven 2003, 282). Den semantiske udvikling af ordet 'shahīd' fra betydningen 'vidne' til betydningen 'martyr' er parallel til udviklingen af det græske 'martys' og syriske 'sāhdā' (martyr). Sandsynligvis er der tale om en vis påvirkning fra kristendommen i den islamiske udvikling af martyrbegrebet, i hvert fald er den semantiske udvikling parallel (Afsaruddin 2006, 25-26; Kohlberg 2007, 1; Raven 2003, 282). Hvor det kristne martyrbegreb har en passiv konnotation, har det islamiske en mere aktiv. Den arketyptiske kristne martyr lider passivt for sin tro, hvorimod den islamiske i højere grad selv aktivt kan søge sit martyrium (Cook 2006, 5). Koranen nævner dem, der kæmper for Guds sag og dør uden at bruge ordet 'shahīd' (f. eks. sura 4:74², 9:111, 3:157-8), og den nævner også de fordele, der venter de faldne efter deres død. Disse er blandt andet adgang til Paradis, fritagelse fra pinslerne i graven og fra den sidste dom (sura 47:4-6) og evigt liv (sura 3:169, 2:154). Yderligere er der en veludviklet islamisk tradition om de velsignalser, der venter martyren. Tilgivelse af synder, ægteskab med 72 hourier og mulighed for forbøn for 70 slægtninge er nogle af disse goder (Kohlberg 2007, 1).

Martyrbegrebet, inden for sunniislam, forbindes 'historisk' i sīra- og tafsīrlitteraturen med de, der faldt ved profeten Muhammeds side ved de første og berømte slag ved blandt andet Badr (624 e.v.t.) og Uhud (626 e.v.t.) (Raven 2003, 283). Der er således i den islamiske historieskrivning en forbindelse mellem martyrbegrebet og den militante forståelse af jihādbegrebet, der var blevet fremherskende i lovlitteratur og blandt lærde fra slutningen af det ottende århundrede via abrogationsteorien (Afsaruddin 2006, 22; Landau-Tasseron 2003, 35-42; Peters 2004, 11-18).

I takt med at de tidligste islamiske århundreders erobringer og krige aftager, falder også muligheden for at blive martyr i kamp for Guds sag på slagmarken. Muligvis som en følge heraf sker der en udvidelse af martyrbegrebet, så det, udover at tælle 'slagmarkens martyrer', også kommer til at omfatte 'martyrer udelukkende i den næste verden'. Den første gruppe, 'slagmarkens martyrer', omfatter de, der går i kamp og dør for at fremme Guds sag, og hvis død er et direkte og umiddelbart resultat af de sår, de pådrager sig i kampen. De er martyrer både i denne og i den næste verden og

² Se citatet i indledningen af afsnit 2.1

har derfor særlige begravelsesritualer. Martyrens krop vaskes ikke. Dette anses for at være en efterfølgelse af profeten Muhammeds eksempel og sker ud fra overbevisningen om, at martyriet fjerner al urenhed. Martyren begraves i det tøj, han døde i, da tøjet skal tjene som bevis for hans martyrium på Dommens Dag. Den anden gruppe martyrer, 'martyrer udelukkende i den næste verden', har ikke et særligt begravelsesritual. Denne gruppe omfatter personer, som dør voldeligt eller for tidligt (f.eks. af sygdom, druknedød, brand, andre uheld eller ved at forsvere sit hjem), personer som dør en naturlig død efter et gudfrygtigt liv og levende martyrer. Levende martyrer er de, der deltager i den store jihād, den indre kamp mod sin egen sjæl, i modsætning til den lille jihād, som den militante jihād også kaldes (Kohlberg 2007; Peters 2004, 11). Udvidelsen af martyrbegrebet hænger sandsynligvis også sammen med den store prestige og belønningerne, der var forbundet med martyriet (Cook 2005, 27). Martyriet renser martyren for alle synder, det opfattes som den ædleste måde at dø på og er en garanti for Guds billigelse og belønning (Kohlberg 2007, 3).

I *HB* er det 'slagmarkens martyrium', der er målet for deltagerne. Martyrbegrebets forbindelse til islams tidligste historie videreføres i dokumentet, der henter inspiration til sin forståelse af operationen hér.

2.2 Intention

En afgørende forudsætning for at kunne tælle som 'slagmarkens martyr' er, at handlingen udspringer af den rette intention (*niyya*). Personer, der udfører martyriet på slagmarken uden den rette intention, kaldes 'martyrer udelukkende i denne verden' og får ikke del i martyrernes belønninger i den næste verden, tværtimod (Kohlberg 2007, 6). Handlinger foreskrevet af islamisk lov (*sharī'a*) skal, for at være gyldige, indledes med en erklæring om den rette intention med handlingen (Wensinck 2007, 1). De daglige bønner (*salāt*) skal f.eks. forsynes med en indledende intentionserklæring for at være gyldige:

A statement of intention as the first step of a religious devotion declares the act to be "in accord with the will of God". Intention, as a discreet act in the process of ritual, brings the mind into accord with the body in any act of devotion, producing an enveloping performance for the individual. In essence, intention serves to differentiate acts of devotion – acts which are for God – from mundane acts (Rippin 2005, 104-105).

Intentionen er afgørende for, om den religiøse handling generelt lykkes og dermed også for, om en martyroperation lykkes. Uden den rette intention (at ville ofre sit liv for Guds sag) er martyriet ikke fuldt gyldigt. Uden den rette intention hos udøveren er en martyroperation at sidestille med selvmord, hvilket Koranen forbyder (sura 4:29-30). Det er intentionen, der adskiller den religiøse handling fra den verdslige - adskiller martyroperation fra selvmord. Den rette intention er således afgørende for deltageren i en martyroperation (Cook 2006, 14).

2.3 Radikal islamisme & Martyroperationer

HBs detaljerede og omfattende instruktioner kan karakteriseres som radikalt islamistiske i den forstand, at de udtrykker en udgave af islam, hvor religion har noget at sige på alle livets niveauer. Radikal islamisme forstås her i tråd med William E. Sheppards definition: "radical Islamists claim that Islam is for all aspects of social as well as personal life" (1987, 314). Det er altså karakteristisk for radikal islamisme, at islam ses som det ønskede og tilstrækkelige grundlag for alle aspekter af samfundet. Sayyid Abul A'la Mawdudi og Sayyid Qutb er repræsentanter for denne orientering. Sheppard definerer forskellige ideologiske orienteringer inden for islam ud fra to parametre: 1) Modernitet forstået som: "a tendency to place a high value upon modern material technology and to use modern techniques of social organization and mobilization, but also a tendency to accept certain modern institutions such as parliaments and political parties, certain attitudes, such as a belief in "progress"" (Sheppard 1987, 308) og 2) Islamisk totalisme forstået som: "the tendency to view Islam not merely as a "religion" in the narrow sense of theological belief, private prayer and ritual worship, but also as a total way of life with guidance for political, economic, and social behavior" (ibid.). Radikal islamisme scorer meget højt i forhold til islamisk totalisme og ønsker, at islam skal omslutte alle aspekter af livet, og den scorer også forholdsvis højt i forhold til modernitet (ibid., 321). Det er inden for denne ideologiske ramme, at *HBs* fremstilling af angrebene 11. september må forstås, selvom *HB* ikke selv beskæftiger sig med ideologiske overvejelser og retfærdiggørelse af operationen, sandsynligvis fordi dette har været indlysende for deltagerne (Seidensticker 2006, 22).

Der er visse historiske forløbere for den radikalt islamistiske udformning af 'martyrer'³ og 'martyroperationer' (som udtrykkes i *HB*): f.eks. den prototypiske shi'itiske martyr Hussayn, Assasinerne i det 11.-13. århundrede, Juramentadoerne fra Filippinerne i det 16.-17. århundrede og fra det 18.-20. århundrede forskellige oprørsgrupper imod europæisk kolonimagt, bl.a. i Malabar, Indien og Atjeh, Sumatra. Ikke desto mindre er der dog langt herfra og til 'martyroperationer', som de fremtræder i *HB* (Kippenberg 2006, 29-35; Andriolo 2002, 736-742). Martyroperationer defineres i dokumentet *The Islamic Ruling on the Permissibility of Martyr Operations*, forfattet af radikale islamister fra Saudi Arabien, således: "Martyrdom or self-sacrifice operations are those performed by one or more people, against enemies far outstripping them in numbers and equipment, with prior knowledge that the operation will almost inevitably lead to death" (Cook 2005, 142). Dokumentet lægger vægt på at differentiere mellem selvmord og martyroperationer. Selvmord sker på grund af personlig svaghed eller mangel på tro, hvorimod martyroperationer sker: "out of strength of faith, and to bring victory to Islam by sacrificing his life for the upliftment of Allah's Word" (*ibid.*, 143). Martyroperationer er, ifølge Seidensticker, et relativt nyt fænomen. Ayatollah Khomeini institutionaliserede martyriet i organisationen *Basij*, som bestod af drenge mellem 12-16 år, der med et løfte om Paradis blev brugt som mineryddere i krigen mellem Iran og Irak 1980-88. De første decideret religiøst begrundede 'martyroperationer' fandt sted i begyndelsen af 1980'erne i Libanon og blev udført af shi'itiske oprørsgrupper imod amerikanske og andre udenlandske mål. Først i 1993 nåede fænomenet sunniislam og Palæstina, og det spredte sig siden videre til blandt andet Pakistan og Algeriet, men det er i Palæstina, at fænomenet har fået størst udbredelse og støtte (Kippenberg 2006, 29-36).

3 11. september Håndbogens kontekst

Den 28. september 2001 offentliggjorde FBI et firesiders dokument, der oprindeligt var på arabisk. Dokumentet blev kendt som: *The Handbook of 9/11* (Kippenberg & Seidensticker 2006) og *The Last Night* (Cook 2006). Der er snarere tale om åndelig end praktisk forberedelse, hvorfor det synes mere dækkende at kalde dokumentet f.eks.: *The Spiritual Manual*, som også Hans G. Kippenberg og Tilman Seidensticker foreslår

³ I *HBs* diskurs er deltagerne kommende martyrer, og jeg finder det mest logisk at benytte denne betegnelse her og i analysen, uden hermed at have taget stilling til om deltagerne er martyrer eller ej - derfor anførelstegnene

(2006). Efter offentliggørelsen er der kommet flere oversættelser af dokumentet primært til engelsk⁴. Dokumentet blev fundet tre steder: i Mohammed Attas kuffert, der ikke kom med gennem sikkerhedskontrollen og ind i det fly, Atta styrede ind i World Trade Centers nordlige tårn, i Nawaf Al-Haxmis bil, der blev efterladt udenfor Dulles International Airport, Washington, forud for kapringen af det fly, som ramte Pentagon, og det tredje og sidste eksemplar blev fundet ved Stony Creek Township sammen med resterne af det fly, der havde kurs mod Capitol Hill (Kippenberg 2006, 1-5).

Efter offentliggørelsen har dokumentet indgået i en række konspirationsteorier om 11. september 2001, der yderligere blev forstærket af det faktum, at kun amerikanske efterretningstjenester kendte til dokumentet (ibid., 5-6). Men i løbet af sommeren 2002 mødte Al-Jazeera-journalisten Yosri Fouda Al-Qaeda-bagmændene: Khalid Sheik Mohammed, Al-Qaedas militære kommandør og Ramzi Binalshibh, mellemleddet mellem Hamborg-cellens og Al-Qaeda i Pakistan (Fouda 2003, 105-147). Dette møde bekræftede, at dokumentet, som de selv omtaler 'Manual for a raid'⁵, er autentisk. Endvidere oplyste Binalshibh, at Abdul Aziz Al-Omari, Attas medflykابر, var forfatter til dokumentet og ikke Atta selv, som man tidligere havde formodet (ibid., 115). Dokumentet er sandsynligvis blevet læst og fulgt af flykaptenerne det sidste døgn op til 11. september 2001, der er det tidsrum, dokumentets instruktioner omhandler. Det er således et internt dokument, forfattet af Al-Omari og henvendt til hans medflykaprere, og der er intet, der tyder på, at det har været forfatterens hensigt, at dokumentet skulle offentliggøres.

Inden vi kan se nærmere på selve *HB*, må vi opholde os ved nogle teoretiske overvejelser over begreberne 'ritual' og 'myte' for at kunne anvende disse i analysen.

4 Teoretiske overvejelser

4.1 Ritual

Ritualet er en religions handlingsside: "[r]itual is sacred action and time deliberately created" (Paden 1994, 95). Det er stedet, hvor deltagerne træder ud af hverdagen, den profane verden, og ind i det hellige rum og den hellige tid for at indgå i en kommunikativ religiøs handling imellem subjekter fra denne verden og en modtagerinstans fra den anden verden. I ritualet formes ellers almindelige

⁴ F.eks. Kippenberg & Seidensticker 2006; Lincoln 2003; Cook 2006

⁵ Og i forlængelse heraf, kaldes 9/11 også "The New York and Washington Raids" (Fouda 2003, 114)

hverdagshandlinger som hellige. Ritualet kommer dermed til at bestemme deltagernes adfærd og skabe forbindelse til den anden verden (Schjødt 1992, 16).

Arnold van Gennep introducerede i 1909, i bogen *Les Rites de Passage*, sin teori om overgangsritualets struktur. Overgangsritualet er, ifølge van Gennep, delt i tre faser: 1) *rites de séparation* 2) *rites de marge* og 3) *rites de agrégation*. Victor W. Turner udvidede van Genneps model til at gælde alle ritualer og tilførte yderligere to kategorier, nemlig initialtilstanden, tilstanden før ritualet indledes, og finaltilstanden, sluttilstanden efter ritualets gennemførelse. Således har vi fem faser: 1) initialtilstanden 2) overgangen til liminalfasen (separation) 3) liminalfasen 4) overgangen til finaltilstanden (reintegration) 5) finaltilstanden (Schjødt 1992, 11). Turner kalder ritualets midterste sekvens, den van Gennep kaldte *rites de marge*, liminaltilstanden. Den er karakteriseret ved anti-struktur, på dette sted er initianden "no longer classified and not yet classified" (Turner 1967, 96). Det vil sige, at initianden har fjernet sig fra verden og befinder sig i mellemrummet mellem sin tidlige status (initialtilstanden) og den fremtidige status, som ritualet sigter på at føre ham hen til (finaltilstanden). I dette mellemrum ophæves den struktur, som ellers hersker uden for liminaltilstanden, og initianden møder "the essentially unstructured" (ibid., 98). Den liminale fase i et overgangs- eller initiationsritual kan komme til udtryk som en rituel død (ibid., 96). Der er tale om en ontologisk transformation af individet, der giver ritueldeltageren en ny status efter ritualets gennemførelse (ibid., 102).

Strukturelt set er der i *HB* en række paralleller til den model over ritualets struktur, som van Gennep og Turner har påvist. Især er *HB* optaget af overgangen fra initial- til liminalfasen: separationsfasen. *HB*'s tidsrum er det sidste døgn inden angrebet, hvor deltagerne fysisk og mentalt bevæger sig væk fra deres almindelige liv og verden og ind i et religiøst rum. Adskillelsen er i høj grad indre og mental i form af afstandstagen til verden. Der er også elementer af liminalfasen, som i *HB* primært må have en virtuel karakter. Kulminationen på liminalfasen kan forstås som det øjeblik, hvor deltagerne ofrer deres liv for Guds sag. 'Martyroperationen' 11. september, som *HB* er en vejledning til, kan analytisk forstås som et ritual, hvor deltagerne direkte kommunikerer med Gud og bringer deres eget liv som offer i denne kommunikation.

4.2 Myte

Myte er i religiøs sammenhæng fortællinger om guder og overmenneskelige væsner, som udtrykker det hellige i ord: "[m]yth is an expression of the sacred in words: it

reports realities and events from the origin of the world that remain valid as the basis and purpose of all there is" (Bolle 2005, 6359).

Myter kan anskues som "the world-building, world-shaping language of religion" (Paden 1994, 69), derved understreges forbindelsen til denne verden. Nok handler myterne om en fjern fortid, men de har indflydelse på mennesker og samfund i nutiden. Myter er ikke blot gode historier om 'dengang', myter er hellige fortællinger om urtidens begivenheder og personer, som også kan have en betydning og indvirkning på verden her og nu. Fortællingerne er myter, fordi de af de troende betragtes som virkelige og autoritative på grund af deres forbindelse til den hellige anden verden:

Within religious worlds, myth is not solely a matter of representation. It is not just a language "about" something. It is always paradigmatic, authoritative, applicable. It is often enacted in behavior and ritual. Myth as world script not only explains the world but also constructs and governs it" (Paden 1994, 73).

Myter kan fungere som modeller for handlinger i nutiden og har dermed en paradigmatisch eller samtidig funktion, som blandt andre den rumænske religionshistoriker Mircea Eliade har vist. Myter kan give handlinger i nutiden autencitet (ibid., 71).

4.3 Myte & Ritual

Eliade skriver i *Myten om den Evige Genkomst*:

en genstand eller handling bliver kun virkelig i den grad, som den efterligner eller gentager en arketype. Virkelighed erhverves altså udelukkende ved gentagelse eller delagtighed, alt hvad der ikke har noget eksemplarisk forbillede er blottet for betydning, og det vil sige mangler virkelighed (1966, 40).

Myterne kan udgøre dette "eksemplariske forbillede", og dermed fungerer de som prototyper for menneskets handlinger i nutiden og er ikke udelukkende forklaringer på verden, men er også skabende. Alle ritualer er således, ifølge Eliade, modelleret over et guddommeligt forbillede. Endvidere sker der i ritualet det:

at tiden ophæves ved efterlignelsen af arketyperne og ved gentagelsen af de paradigmatiske handlinger. (...) Ved ritens paradoks ophæves profan tid og varighed. Og dette gælder for alle gentagelser, det vil sige al efterlignelse af arketyper. Ved at efterligne hensættes mennesket til den mytiske tidsalder, hvor arketyperne åbenbaredes for første gang (Eliade 1966, 28).

Ritualet sætter deltageren i en tilstand af samtidighed med mytens hellige tid, personer og eksempel. Den religiøse kommunikation, som ritualet er udtryk for, skaber kontakt mellem deltageren og det hellige, og det er dette, der med Eliades ord, giver denne menneskelige og profane verden "virkelighed". Ritualet er kontakt og kommunikation med det hellige. Denne kontakt har en fornyende effekt på et samfund. Ved i ritualet at gentage skabelsen bringes noget af urtidens hellighed ind i samfunden igen, hvorefter samfunden kan fortsætte - nu i fornyet version. Det babylonske nytårsritual er et eksempel på dette. Her reciteres skabelsesdigtet *Enuma Elish*, og urkampen mellem Marduk og Tiramat reaktualiseres i en rituel kamp, der gentager urtidens kamp (Eliade 1966, 59-60). I *HB* er det ikke den kosmologiske urmyte, der reaktualiseres, men myten om islams urtid hvor Koranen blev åbenbaret til profeten Muhammed. Det er således ikke verdens skabelse, men Muhammeds "skabelse" af islam, særligt hans kampe under hans hijra til Medina, (622-632 e.v.t.) der gentages i *HB*.

Vi har nu set på ritualets struktur, mytens funktion som skabelon for nutiden og samspillet mellem ritual og myte i ritualets reaktualisering af myten. Med dette in mente kan vi bevæge os videre til selve analysen af *HB*.

5 Analyse af 11. september Håndbogen

5.1 Første trin: *The Last Night*

5.1.1 Indre forberedelse og separation fra denne verden

Første trin i dokumentet beskæftiger sig med den sidste aften inden angrebet og giver instruktioner om, hvordan de kommende selvmordsangribere skal forberede sig. Forberedelsen gælder et konkret og praktisk niveau, men især et mere indre eller åndeligt plan. Formålet med trin et er, at deltagerne opnår renlse, kropsligt såvel som mentalt. Den konkrete og synlige religiøse forberedelse består af: barbering og klipning, (rituel) afvaskning, parfumering (*HB* 1.1)⁶, at være vågen hele natten og bede (*HB* 1.5),

⁶ Jeg skal i afsnit 5.1.2 vende tilbage til, hvorfor disse kan betragtes som religiøs forberedelse

at recitere Koranen (*HB* 1.6), at spytte på sig selv og sine ejendele (*HB* 1.12) og at udføre fælles morgenbøn (*HB* 1.15). Der er også elementer af en mere verdsdig forberedelse på et angreb, som f.eks.: at kende planen godt (*HB* 1.2) og at tjekke våben og kniv (*HB* 1.13). Den indre, åndelige forberedelse er, som nævnt, dominerende. 86 % af instruktionerne i hele dokumentet er, ifølge Seidensticker, om indre religiøs forberedelse. Dertil kan lægges yderligere 6 %, som er om religiøst begrundet ydre, synlig opførsel, der omfatter instruktionerne i punkt 1.1, 1.5-6, 1.12 og 1.15 (*HB*), og så er vi oppe på 92% religiøst relaterede instruktioner (Kippenberg 2006, 20).

Essensen af den indre ikke-synlige religiøse forberedelse kommer til udtryk i punkt 1.7 (*HB*):

Purify your heart, cleanse it from stains and forget or ignore that thing named 'World'. The time of playing is over, and the true appointment has come. How much of our lifetime did we waste! Why don't we use these hours profitably by offering acts pleasing to God and pious deeds?!

De kommende 'martyrer' instrueres i at distancere sig fra denne verden og rense deres indre for de "pletter", denne profane verden har pådraget dem. Med van Gennep og Turner kan vi sige, at de instrueres i at separere sig fra deres initialtilstand som almindeligt troende i denne verden for at gøre det muligt at overgå til liminalfasen, hvor kommunikationen med det hellige finder sted. Finaltilstanden, der ligger uden for teksts tidsramme, må forstås som realiseret martyrium i Paradis. Inden de virtuelle 'martyrer' når dertil, skal de gennem en direkte kommunikationsproces med Gud i det, der svarer til ritualets liminalfase, hvor de selv som subjekter fungerer som objekter for kommunikationen. I *HB* er kommunikationen mellem 'martyrerne' og Gud svarende til udførelsen af angrebene. Det vil sige 'martyrerne' – i deres egne øjne – ofrer sig selv for Guds sag.

5.1.2 Martyrium, Den rette intention og Koranen

Forudsætningen, for at dette offer kan være gyldigt, er, at den rette intention er til stede hos de involverede, hvilket dokumentet har til opgave at sikre. Allerede første punkt angiver, at den operation, som dokumentet forbereder til, forstås som en 'martyroperation' af forfatteren, og at intentionen derfor er essentiel (jf. afsnit 2.2): "mutual pledge to die and renewal of intention. Shaving off excess hair from the body and perfuming oneself. Performing the greater ritual ablution" (*HB* 1.1).

Deltagerne instrueres i at sværge en fælles ed om at dø, at forny intentionen og at rense sig selv, hvilket alt sammen er forberedelser til martyrium. Idéen om at sværge en ed (bay'a) har, ifølge islamisk tradition, rødder helt tilbage til Muhammeds tid (Schacht 2007). I nyere tid har radikale islamistiske grupper, som Al-Qaeda, genoplivet eden, så der nu sværges til f. eks. Osama bin Laden og ikke profeten Muhammed eller khaliffen (Kippenberg 2006, 59). Baggrunden herfor kommer fra Muhammed 'Abd Al-Salam Farajs *The Neglected Duty* (Cook 2006, 10-11).

Barbering, parfumering og rituel renselse kan, som tidligere nævnt, regnes som religiøse forberedelser, da det er den måde, man traditionelt forbereder et lig til begravelse. Disse forberedelser kan således anskues som forberedelser til døden, argumenterer professor David Cook i artiklen "Suicide Attacks or "Martyrdom Operations" in Contemporary Jihad Literature": "It is probable that the hijackers realized that their bodies would never be recovered or buried properly, and so made their preparations prior to their "martyrdom" " (ibid., 19). Deltagerne udfører disse kropslige forberedelser inden selve operationen, og det er muligt, at det er HBs mål, at deltagerne skal opfatte sig selv som døde under udførelsen af angrebet, som Cook argumenterer for (ibid., 18-19), hvilket i så fald kan ses som en parallel til den rituelle død i et overgangsritual (jf. afsnit 4.1).

Instruktionen om at forny intentionen skal, som nævnt, forstås i sammenhæng med den islamiske martyrtradition og har til formål at minde om, at den rette intention er en forudsætning for at blive martyr. Denne fokus på den rette intention løber som en rød tråd gennem dokumentet, og den rette intention kan ses som baggrunden for de mange opfordringer til bøn, renselse og koranrecitation, som udgør størstedelen af dokumentet (Cook 2006, 14). Bøn og recitation retter deltagernes opmærksomhed mod Gud og støtter dermed fastholdelsen af den rette intention hos udøverne. Ifølge islam kender ingen anden end Gud menneskets intention, og på den sidste dag er det Gud, der skal dømme mennesket for dets gerninger. Derfor er det så afgørende for HB, at deltagernes handlinger udelukkende er for Gud. Det understreges for eksempel med dette citat fra Koranen: "The Most High has said, 'Or did you suppose you should enter paradise without God knowing who of you have struggled and who are patient?' [Koran 3:142]" (HB 1.9).

Længere fremme i dokumentet inddrages en tradition om 'Alī Ibn Abī Tālib, der først bremser sin umiddelbare reaktion på en fornærmelse for ikke at handle hævngerrigt og efterfølgende påkalder sig den rette intention og handler: "When he

had called the intention to mind, he turned to him and struck and killed him" (*HB* 3.13-15). Denne tradition fungerer i *HB* som et eksempel til efterfølgelse.

Til at støtte opbyggelsen af den rette intention hos de kommende 'martyrer' indskrives deres kamp og prøvelser i en større kosmisk ramme (f.eks. i *HB* 1.9). Prøvelserne forstås som sendt af Gud med det formål at styrke hans udvalgte og sone deres synd forud for deres kommende martyrstatus. Og dermed indføres hele den forestående operation 11. september i en plan, der har guddommelig billigelse bag sig. Forsikringen om, at Gud er på de kæmpendes side, tilskynder ligeledes indirekte til at opnå den rette intention for derved at kunne tælle som 'martyr' på Guds side. Samtidig giver visheden om Guds støtte fortrøstning og tro på, at selv en talmæssig underlegen gruppe kan vinde over overmagten, så længe Gud er med på de underlegnes side. Dette motiv forstærkes i punkt 1.10 (*HB*) med citatet fra sura 2:249, der omhandler David og Goliat-myten. I myten hentes et helligt forbillede for *HB*, hvori den underlegne, David, besejrer den overlegne, Goliat, og selv bliver udpeget til konge af Gud (Koran 2:251).

Koranen er den mest betydningsfulde og autoritative 'stemme' inden for islam, og *HB* citerer direkte derfra 22 gange (på fire A4 sider). Koranens absolutte autoritet som Guds ord tilfører operationen legitimitet. Hver gang introducerer *HB* citaterne fra Koranen som Guds ord, og der er ingen tvivl om den autoritet og status, der tillægges Koranen generelt, og særlig sura otte og ni. *HB* opfordrer specifikt til, at netop disse to suraer reciteres (*HB* 1.3). Sura otte menes at være åbenbaret efter Muhammeds første sejr ved Badr i 624 e.v.t., og Gud fremstår i sura otte som årsagen til de første muslimers sejr. Sura ni indeholder vigtige vers i forhold til det militante jihādbegreb (Cook 2005, 7). I Koranen, og især sura otte og ni, kan *HB* således hente endnu et vigtigt mytisk forbillede til de forestående angreb, hvilket jeg skal uddybe yderligere i forbindelse med trin 3 (*HB*) (afsnit 5.3).

Med første trins afslutning er det dokumentets mål at have bragt deltagerne i en tilstand af fysisk renhed og indre, mental verdensforsagelse således, at de nu er på vej væk fra denne verden via en proces, der modsvarer ritualets separationsfase.

5.2 Andet trin: *Afterwards the Second Stage*

5.2.1 Separation

Den fysiske og mentale separationsproces fortsætter i dokumentets andet trin, som på det konkrete plan beskæftiger sig med tiden i taxaan på vej mod lufthavnen og på det

tankemæssige plan med at definere 'martyrerne' i modsætning til 'fjenden'. Teksten er optaget af at separere dens 'vi', de sande troende, fra dens 'de', der ikke tror på og frygter Gud, men i stedet Satan (f.eks. *HB* 2.8).

Fysisk videreføres separationen på det andet trin med bevægelsen væk fra hotellet og ud mod flyene og missionens kulmination. Undervejs i taxaan og ved ankomsten til lufthavnen lægger dokumentet vægt på konstant bøn og recitation (*HB* 2.1-6). Denne konstante beskæftigelse kan forstås som rettet mod at frembringe en tranceagtig bevidsthed, der er fokuseret på operationens fuldbringelse, og som udelukker forstyrrende bevidsthed om de voldsomme følger (Neira 2005, 4).

Det gudsbyllede, der fremtræder i *HB* 2.1-6, er almægtigt (*HB* 2.3) og beskyttende og velvilligt overfor sine tilhængere (*HB* 2.3, 2.5). I de næste punkter defineres de sande troende som dem, der har Gud på deres side, og de opfordres til at frygte Gud, fordi dette er en måde at tilbede "ham" på (*HB* 2.7-9). Modpolen til dette gudsbyllede, og til de sande troende, er de ikke-troende, som frygter Satan og på det mere konkrete plan 'hans manifestationer' i verden, som f.eks. teknologien (*HB* 2.6). Denne teknologis højborg – lufthavnen – tænkes deltagerne at være midt i. Den mentale separation, som deltagerne skal foretage, er således ekstrem. Midt i fjendens hjerte skal deltageren kunne distancere sig selv fra den omgivende verden og bevare troen på operationens mål. Dette sker bl.a. ved den konstante bøn og recitation, men også ved igennem *HBs* ord at få repeteret hvem og hvad fjenden er. Dermed defineres deltagerne i modsætning til de ikke-troende. Dokumentet tager afstand fra de konkrete omgivelser, der er udtryk for fjenden, og det konstruerer deltagerne som de sande troende:

'Therefore do not fear them; but fear you Me, if you are believers' [Koran 3:175].
Fear is a great act of worship. The followers of God and the believers offer it only to the one and only God in whose hand are all things. Be sure that God will frustrate the guile of the unbelievers as he has said, 'That for you; and that God weakens the unbelievers' guile' [Koran 8:18] (*HB* 2.8).

HBs dikotomi mellem de troende og de ikke-troende er med til yderligere at udskille og separere tekstens 'vi' og underbygge forståelsen af den forestående operation som indskrevet i en større kosmisk ramme.

De kommende 'martyrers' tro på og særlige tilhørsforhold til Gud bekræftes ved at sige første del af trosbekendelsen (*HB* 2.9-11). Trosbekendelsen medfører mere end tro og tilhørsforhold til Gud. Den forbinder deltagerne i angrebene 11. september 2001 med profeten Muhammed: "it is the formula professing the oneness of God (tawhīd) that you have come to raise and to fight under its banner, as the Prophet, his companions and those who followed them bravely did (and will do) until the Day of Judgement" (*HB* 2.12). Udsigelsen af første del af trosbekendelsen kommer hermed, uddover troen på den Ene Gud, til at udtrykke en forbindelse mellem nutidens 'martyrer' og heltene fra islams urtid, Muhammed og hans følgesvende.

Efter andet trins afslutning er deltagerne nu definitivt separeret fra den omgivende verden og parate til at stige om bord på de fly, der skal fuldende operationen.

5.3 Tredje trin: *The Third Stage*

5.3.1 Liminale aspekter

Instruktionerne på trin tre gælder fra det øjeblik, deltagerne træder ind i flyene, og indtil de har kapret og styret dem mod henholdsvis World Trade Centers tvillingetårne, Pentagon og Capitol Hill. Afstanden og separationen fra den omgivende verden fastholdes på trin tre, hvor instruktionerne om bøn og recitation fra Koranen fortsætter lige indtil det allersidste øjeblik inden sammenstødet (*HB* 3.1-7, 3.18, 3.22): "Busy yourself with uttering God's name and always repeating it" (*HB* 3.2) opfordres der f.eks., og som et af de sidste punkter: "Always mind God, either by ending with the ritual prayer (*salāt*), if this is possible, starting it seconds before the target, or let your last words be, 'There is no God but God, and Muhammed is his Prophet'" (*HB* 3.22). Separationen er tæt på total i flyet; fysisk såvel som mental.

Fra punkt 3.5 (*HB*) og frem er dokumentets primære fokus derfor ikke længere på separation, men på den endelige konfrontation: "[t]his is the moment of the encounter of the two camps", erklærer punkt 3.5 (*HB*). Overvindelse af fjenden vil, i *HBS* diskurs, føre til erhvervelse af en ny og højere status som martyr for deltagerne i lighed med den ontologiske transformation i et ritual. I trin tres beskrivelse af konfrontationen med fjenden er der liminale aspekter (jf. afsnit 4.1). Disse aspekter kommer til udtryk i en række handlinger, der normalt ikke ville være acceptable. Men de bliver det i det liminale rum, fordi deltagerne her har sagt farvel til denne verden, hertil hørende regler og deres tidligere identitet, for at kunne opnå den nye status. I flyets liminale rum er denne verdens regler ophævet, og anti-struktur er herskende. I

punkt 3.11 (*HB*) instrueres der i slagtning af civile flypassagerer. Denne slagtning ville være utænkelig uden for det liminale rum og henter legitimitet fra den religiøse diskurs. Det arabiske ord for slagtning kommer af roden *d-b-h*⁷, og bruges også i punkt 1.13 (*HB*). Det er den samme rod, som i Koranen bruges om det rituelle drab på et dyr, og som også bruges om Abrahams ofring af sin søn Isak (sura 37:102⁸; Neira 2005, 5). En ellers ganske verdsdig handling som drab forbindes sprogligt med en hellig myte og hellig handling, og nutidens handling løftes dermed ind i en ganske anden kontekst. Dokumentets virkelighed omfatter ikke den nært forestående død, massedrabene og ødelæggelserne. Derimod er operationens forbindelse til islams urtidsmyte helt central for *HB*. Forbindelsen indikerer, at der er guddommelig billigelse bag operationen og garanti for finaltilstanden; evigt liv i Paradis. Finaltilstanden foregrives flere steder i dokumentet (*HB* 1.8, 2.10, 2.13-14, 3.10, 3.23), og den holdes dermed præsent for deltagerne med løfter som disse: "[a]nd know that the Gardens have adorned themselves with their most distinct garbs and the paradise virgins are calling you, saying, 'O friend of God, come', wearing their nicest clothing" (*HB* 3.10). Dokumentet lægger vægt på denne sidste paradisiske finaltilstand, som indtræder efter afslutningen på *HBs* tid, og ikke på den forestående død.

5.3.2 Nutiden som gentagelse af fortiden

Allerede på de to første trin har vi set forløbere for det motiv, som fuldt udfoldes på det tredje trin, nemlig 11. september som en gentagelse af den islamiske urtid. Operationen konstrueres som en gentagelse af Muhammeds kampe under hans hijra. Vi har her et eksempel, der kan forbindes, med det Eliade kalder "gentagelse af de paradigmatiske handlinger" (Eliade 1966, 28; jf. afsnit 4.3). Nutiden falder i særlig høj grad sammen med den paradigmatiske fortid på trin tre, hvor operationen kulminerer. Indtræden i flyet, begyndelsen på sidste og afgørende del af operationen i 2001, sidestilles med Muhammeds kampe:

When you board the p[lane]: The very moment you put in your foot, and even before you really enter it, proceed with the prayer and the prayers, and consider that it is a raid on the path (of God) as the Prophet has said, 'Marching

⁷ Den arabiske rod er *د - ب - ح*

⁸ Jeg har her anvendt Khatib 1986 og Penrice 2004

out in the morning and returning in the evening on the path of God is better than this world and what is in it', or how he said it (*HB* 3.1).

11. september operationen fremstilles her, og også i punkt 1.3 (*HB*), som: "a raid on the path (of God)", det vil sige som et angreb i overensstemmelse med Gud, akkurat som Muhammeds kampe var det. Koranen, Muhammed og hans sædvane er de vigtigste kilder til efterfølgelse i hele *HB* og især på trin tre (*HB* 3.1, 3.6, 3.8-9, 3.11, 3.13-16, 3.24). Derudover inddrages også den tradition om 'Alī Ibn Abī Tālib, som vi har set på tidligere, i afsnit 5.1.2. Derved understreges hvor vigtig den rette intention er for 'martyroperationens' succes, men eksemplet forbinder også deltagerne i 11. september 2001 med en af 'heroerne' fra islams tidligste periode.

Sammenkoblingen mellem islams urtid og nutiden sker ikke kun på det overordnede tankemæssige plan, det er også ned på et meget konkret niveau:

Tighten your cloths well. This is the way of the pious forefathers as they used to tighten their clothes prior to battle. Then tighten your shoes well and wear socks so that (your feet) will stick in the shoes and will not slip out of them. All these things are measures we are commanded to follow. 'God is sufficient for us; an excellent Guardian is he' [Koran 3:173] (*HB* 1.14).

And everyone should grit his teeth as our forefathers used to do before engaging in a battle. [9] In close combat, strike firmly like heroes who do not wish to return to this world. Exclaim loudly *Allāhu akbar*, because the exclaiming of *Allāhu akbar* instills fright into the unbelievers' hearts. And the most high has said, 'So smite above the necks, and smite every finger of them!' [Koran 8:12] (*HB* 3.8-9).

De to forskellige tidssfærer: Muhammed og Koranens hellige tid og tekstsens nutid år 2001, har begge været i spil på trin et og to som en slags foregribelse af trin tre, hvor de forbindes meget tæt. Afstanden imellem de to tidssfærer ophæves ved dokumentets afslutning, hvor deltagerne ikke længere lever i nutiden. Med tanke på hvor forbundne de to tidssfærer er i dokumentet, er det sandsynligt, at overgangen til den hellige tid (med andre ord: døden) har forekommet som en logisk og ønskelig afslutning for deltagerne. Døden er ikke blevet opfattet som afslutningen på livet, men som overgangen til et evigt liv hos Gud, i overensstemmelse med martyrforestillingerne (jf. afsnit 2.1). Punkt 3.1 (*HB*) illustrerer, hvor sammenvævede de to tider er i dokumentet.

Der er intet problem i for afsenderen, i den første del af sætningen, at tale om nutiden år 2001, og så i anden del at koble operationen til den hellige tid med opfordringen: "conider that this is a raid on the path (of God)" (*HB* 3.1). Koblingen fortsætter i resten af dokumentet, hvor korancitater, opfordring til bøn og henvisninger til den islamiske tradition optræder samtidig med, at deltagerne instrueres i, hvordan de her og nu skal kapre flyene og styre dem mod destruktion.

På tredje trin fuldendes konstruktionen af 11. september 2001 som en – med Eliades ord – gentagelse af den paradigmatiske fortid, der i *HB* svarer til islams urtid. Efter på trin et og to at have gennemgået en separationsproces kulminerer *HB* ved det tredje trins afslutning, hvor deltagerne skal dø for Guds sag i forventningen om, at dette vil medføre et evigt liv med ny status som martyr.

6 Perspektivering

HBs forestillingsunivers er overvejende religiøst. Bøn, koranrecitation og renlse er på det synlige plan udtryk herfor. Konstruktionen af selvmordsangrebene 11. september som en gentagelse af islams urtid er på det tankemæssige plan udtryk for, hvordan dokumentet tænker nutiden ind i en religiøs ramme. Myte fungerer her som "worldbuilding" og "worldshaping" (jf. afsnit 4.2). Den islamiske urtidsmyte om Muhammeds liv og kampe, og de første muslimer som stod ved hans side, virker som model for den forståelse af virkeligheden, *HB* udtrykker. *HB* viser, at selvmordsangrebene af deltagerne blev forstået som gentagelser af den islamiske urtid, og dermed som hellige og religiøse handlinger.

En række personer uden for denne konstruktion, både muslimer og ikke-muslimer, er kritiske over for forståelsen af 11. september 2001 som en religiøs handling. Selvmordsangreb er ikke i overensstemmelse med islamisk teologi, fastslår f.eks. Munwar A. Anes i sin artikel: *Salvation and Suicide: What does Islamic Theology Say?* (2006, 279). Islam og Koranen forbyder selvmord (Sura 4:29-30). Derfor er forståelsen af selvmordsangreb som en vej til frelse en misfortolkning af Koranen (Anes 2006, 275-279). Prominente muslimske lærde har også gjort indvendinger imod den radikale udformning af martyr- og jihādbegrebet, som f.eks. *HB* udtrykker. Sheikh Muhammad Sa'id Tantawi, leder af Al-Azhar universitetet i Egypten, og sheikh Muhammad bin 'Abdallah As-Sabil, imam ved stormoskeen i Mekka, har erklæret, at sharī'ahen forbyder angreb på civile. Disse to statsreligiøse autoriteters fordømmelse af 'martyroperationer' mod civile står ikke alene (Malka 2003). Sheikh Yusuf Al-Qaradawi, fremtrædende egyptisk lerd, argumenterer for, at martyroperationer på

palæstinensisk område har en særstatus. Han betragter Palæstina som besat af Israel, og derfor er det legitmt for palæstinensere at 'forsvare' sig mod alle israelere (Halem 2006, 59-61). Trods Al-Qaradawis holdning til 'martyroperationer' i Palæstina fordømte han i september 2001 angrebene 11. september og de deraf følgende drab på civile: "[They] are not allowed to kill women, old persons, children or even a monk in his religious seclusion" (Halem 2006, 59)⁹.

Al-Qaradawi tager altså afstand fra 11. september 2001 og afviser, at angrebene kan karakteriseres som martyroperationer.

Ud fra analysen af *HB* synes det uomgængeligt, at angrebene 11. september blev forstået af afsenderen og deltagerne i angrebene, som religiøst legitimerede 'martyroperationer'. Det vil sige som handlinger i overensstemmelse med islam. Lige så uomgængeligt er det, at en stor gruppe muslimer ikke er enige i koblingen mellem islam og 11. september 2001. Spørgsmålet er ikke så meget, hvem der så har misforstået islam, men snarere, om det overhovedet giver mening at tale om islam som én overordnet homogen størrelse? Inden for makroentiteten 'islam' findes en lang række variationer og underkategorier, som alle betragter sig selv som udtryk for makroentiteten 'islam' - og måske endda som det eneste sande udtryk herfor. Som i andre religioner er der i islam konkurrence mellem underkategorierne om at fremstille sin specifikke variant af islam, som den mest autentiske eller ortodokse (Lincoln 2003, 8).

Den radikale islamisme, som *HB* udtrykker, er en sådan underkategori inden for islam. Der er ikke én central autoritet, der kan fastlægge en normativ definition af islam – og *HBs* udgave fremstår derfor som en blandt mange. *HB* forsøger at omslutte alle aspekter af de kommende selvmordsangriberes sidste døgn. Almindelig hverdagsadfærd som at vaske sig, barbere sig, tage tøj på og køre med taxa bliver religiøse handlinger i *HB*, og der opfordres konstant til at rette tankerne mod Gud via bøn og koranrecitation. Disse handlinger er ikke i sig selv religiøse. På samme måde er angrebene 11. september 2001 heller ikke religiøse i sig selv. *HBs* diskurs forbinder handlingerne med myter. Bruce Lincoln, professor i religionshistorie, argumenterer for, at nogle handlinger på denne måde konstrueres som religiøse, i kraft af deres sammenkædning med en religiøs diskurs:

⁹ Se også www.islamonline.net/English/News/2001-09/13/article25.shtml

No practices are inherently religious and any may acquire a religious character when connected to a religious discourse that constitutes them as such. Thus, for instance, for a man to grow a beard becomes a religious action when he does so in emulation of Jesus or the prophet Muhammed, constituted as the ultimate examples of human perfection. Lacking an argument and motive of this sort, his beard reflects a strictly aesthetic preference (2003, 6).

Ved at koble handlingerne, både de ganske konkrete og hele 11. september operationen, sammen med en religiøs og mytisk diskurs får *HB* sine instruktioner til at fremstå som religiøse og angrebene som hellige rituallignende handlinger, der fører til en paradisisk martyrtilstand. Koblingen sker konkret f.eks. ved at forsyne angrebene med en indledende erklæring om intentionen, ved at forbinde påklædning og tandbørstning med forfædrenes sædvane og ved sprogligt at forbinde drab på civile flypassagerer med den hellige slagtning af offerdyr og Abrahams 'ofring' af Isak. Hele operationen fremstilles som religiøs i kraft af dens forbindelse med myten om islams urtid. Uden den religiøse og mytiske diskurs fremstår 11. september 2001 som selvmordsangreb med massedrab på civile til følge.

7 Sammenfatning

Opgaven har vist, at de forestillinger, *HB* opererer med, er religiøse, og at den væsentligste af disse er martyrbegrebet. For deltagerne selv var 11. september 2001 indtænkt i en religiøs ramme som en 'martyroperation'. Myte spiller en central rolle som den størrelse, der i *HB* er med til at etablere den religiøse ramme og diskurs for angrebene. I *HB* fungerer islams urtid som den paradigmatiske mytiske fortid, der bliver en hellig og autoritativ model for nutidens handlinger. *HBs* brug af myterne konstruerer således angrebene 11. september 2001 som religiøse handlinger, som handlinger der gentager myten.

Strukturelt kan *HBs* forløb forstås som en proces, der indeholder aspekter fra Turners ritualteori. Det er primært separationsfasen (trin et og to) og elementer af liminalfasen (trin tre), der er til stede i *HB*. Deltagernes separation er fysisk, og især mental. De liminale aspekter kommer til udtryk i den herskende anti-struktur, der kulminerer ved tekstens afslutning. *HBs* forløb er således en kommunikation mellem Gud og deltagerne med en ontologisk transformation til følge – en ny status som martyrer i Paradis – som et overgangsritual også er det. Indholdsmæssigt har *HBs* detaljerede instruktioner om deltagernes adfærd lighedspunkter med måden, ritualer

former bestemte handlinger som religiøse og forbinder disse med et mytisk forbillede. Uden dette forbillede ville handlingerne ikke fremstå som religiøse.

8 Summary

This paper is an investigation into ritual and myth in *The 9/11 Handbook (HB)*. The method employed is a study of the document, which applies V. Turner's ritual theory and M. Eliade's myth theory.

HB is a document left behind by the hijackers of 9/11 2001, which gives instructions concerning the last 24 hours before the attacks. The document regards the attacks as religious sanctioned martyr operations, and the participants as future martyrs. The instructions mainly focus on the inner, mental preparation and purification of the participants in the attacks. This preparation is aimed at ensuring the right intention in the participants, which differentiates 'martyr operations' from suicide. The participants are instructed, especially in the two first steps, to separate themselves from this world, both mentally and physically. In the third step, aspects of a ritual's liminality are present in this step's anti-structure. The detailed instructions in the *HB* about the participants' behaviour have points of resemblance, with the way a ritual constructs certain actions as religious, and connects these actions to a myth.

Myth functions as worldshaping and worldbuilding in the document. The myths of Islam's primeval time, when the prophet Muhammad 'created' Islam, are central in the document. Through the whole document, and especially in the third step, the theme of repeating the paradigmatic past – Islam's primeval time – is present and it is fundamental for the document's construction of 9/11 as a religious action.

Different voices within Islam are raised against the radical Islamic version of jihād and martyr operations expressed in *HB*. This indicates that the radical Islamic version is one among others.

Litteraturliste

Andriolo, Karin

2002 "Murder by suicide", *American Anthropologist* 104, nr. 3, 736-742

Anes, Munawar A.

2006 "Salvation and Suicide: What Does Islamic Theology Say?", *Dialog* 6, 275-279

- Bolle, Kees W
- 2005 "Myth", *Encyclopedia of Religion*, vol. 9, ed. L. Jones, Maximillan Reference, Detroit, 6359-6371
- Cook, David
- 2005 *Understanding Jihad*, University of California Press, Berkeley
- Cook, David
- 2006 "Suicide Attacks or "Martyrdom Operations" in Contemporary *Jihad* Litterature", *Nova Religion* 6, nr.1, 7-44
- Eliade, Mircea
- 1966 *Myten om den evige genkomst*, Munksgaard & Rosinante, København
- Fouda, Yousri & Fielding, Nick
- 2003 *Masterminds of terror*, Mainstream Publishing, Edinburgh
- Haleem, Harfiyah
- 2006 "What is Martyrdom?", in: Wicker, Brian ,ed., *Witnesses to Faith ? Martyrdom in Christianity and Islam*, Ashgate, Hampshire, 49-75
- Khatib, M. M.
- 1986 *The Bounteous Koran – a translation of meaning and commentary*, Maximillian Press, London
- Kippenberg, Hans G & Seidensticker, Tilman (ed.)
- 2006 *The 9/11 Handbook*, Equinox Publishing Ltd. London & Oakville
- Kohlberg, E.
- 2007 "Shahīd", *Encyclopedia of Islam*, eds. P. Bearman et al. Brill Online www.brillonline.nl (set december 2007)
- Landau-Tasseron, Ella

- 2003 "Jihād", *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 3 J-O Brill, Leiden-Boston, 35-42
- Lincoln, Bruce
2003 *Holy terrors – thinking about religion after September 11*, The university of Chicago Press, London & Chicago
- Malka, Haim
2003 "Must Innocents Die? The Islamic Debate over Suicide Attacks", *Middle East Quarterly*, www.meforum.org/article/530 (set december 2007)
- Neira, Yuval et. al.
2005 "The Al-Qaeda 9/11 instructions: a study in the construction of religious martyrdom", *Religion* 35, 1-11
- Paden, William
1994 *Religious Worlds*, Beacon Press, Boston
- Penrice, John
2004 *A Dictionary and Glossary of the Koran*, Dover Publications, Inc., New York
- Peters, Rudolph
2004 *Jihad i klassisk og moderne islam*, Forlaget Vandkunsten, København
- Raven, Wim
2003 "Martyrs", *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 3 J-O Brill, Leiden-Boston, 281-286
- Rippin, Andrew
2005 *Muslims Their religious beliefs and practices*, Routledge, 3. udg., London and New York
- Schacht, J.
2007 "Bay'a", *Encyclopaedia of Islam*, eds. P. Bearman et al. Brill Online www.brillonline.nl (set december 2007)
- Schjødt, Jens Peter

- 1992 "Ritualstruktur og ritualklassifikation", *Religionssvidenskabeligt tidsskrift* 20, 5-23

Shepard, William E.

- 1987 "Islam and Ideology: Towards a Typology", *International Journal of Middle East Studies* 19.3, 307-335

Turner, Victor

- 1974 "Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de passage*", *The Proceedings of the American Ethnological Society*, 1964, repr. in: *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, 93-111

Wensinck, A.J.

- 2007 "Niyya", *Encyclopaedia of Islam*, eds. P. Bearman et al. Brill Online
www.brillonline.nl (set december 2007)

A Cognitive Approach to Ancient Literacy

stud. mag. Lise Yde

Introduction

This paper is about learning processes. It originally began as a paper on ancient literacy, but for various reasons I have changed focus along the way. The subject is still literacy and the way that it has been perceived throughout history. But after having taken a closer look on the nature of this subject, it seems to me that related items – such as the learning processes of literacy - are just as important to mention as literacy per se. This decision will hopefully prove its relevance throughout the progress of the paper. The learning process for me turned out to begin with the – rather ambitious – intention of finding the differences in the cognitive effects of literacy in Jewish and Roman literacy, which I initially, and intuitively, knew would concern some sort of culturally innate feature that probably was transmitted through generations – but how? My attention was drawn to pedagogic and learning processes – as such the obvious by-product of literacy which is closely connected to the cultural setting and thereby also the historical setting of the specific written languages in question.

Methodology

The succession of the paper points in two directions which will join forces in the end. A clarification of the subject of ancient literacy on a larger scale, followed by a closer look at school and/or education practices within the Jewish and Roman traditions - and the social and otherwise contextually important surroundings on the one hand, and a cognitive perspective describing different angles on literacy and the way it works, on the other. Conclusively, these two directions should link in demonstrating that there are different ways of perceiving a written language, and that the *learning processes* involved are of the highest importance. How this subject relates to the cognitive study of religion is demonstrated by the perspective offered by Harvey Whitehouse in his theory of religious transmission, the *Modes of Religiosity, A Cognitive Theory of Religious Transmission*, which also constitutes the “thread” of this paper. The explanatory nature of Whitehouse’s theory of “modes” is, in its dichotomized nature what he calls “the *tendency* for religious systems to gravitate toward divergent attractor positions” (Whitehouse 2004, 76)¹. Since this paper concerns the proposed differences between two highly literate cultural systems, it

¹ Harvey Whitehouse, Modes of Religiosity, 2004, p. 76

would be interesting to apply Whitehouse's theory empirically, as it also concerns literacy. However, the theory is included merely for perspective purposes, and is not applied in detail. For illustrative purposes, source material is included, both to substantiate the hypothetical character of the paper and because this is evidently the most relevant way to present the differences between the types of literacy. Since I am illiterate when it comes to Hebrew, all of the sources are presented in translation.

The Hypothesis

The combination of three cooperative aspects of literacy created the different output to be found in the two cultures in question: 1) The social/societal structures (and by this, education practices that supported these), 2) The cognitive aspects of the written language and 3) In a broad sense, the cultural aspects, hereby the religious structures. This provides the following hypothesis:

Though both cultures regarded writing as important, I argue that in general, Jewish and Greco-Roman educational practices and traditions encouraged different perceptions of and attitudes toward written technologies. In general terms I argue that the Roman corpus is mainly concerned with *pragmatic* forms of writing of the everyday: Letters, poetry, satire and political or theatrical material. In contrast, the Jewish corpus entails, for the most part, *theological and semantic disputes* about the nature of the text. This difference may be due to a more general difference in stance toward the written text, or general attitudes about the human relationship with text.

An Introduction to the Characteristics of Ancient Literacy

When focusing on ancient literacy and the alleged differences between them, some remarks on the general characteristics would be relevant. The timeline of this paper stretches between the invention of writing, Mesopotamian urban culture and Greek aristocracy, the redaction of the Hebrew Bible and later Roman Palestine in comparison to late republican and early imperial times of Rome. There will be comments on medieval sources though the emphasis is put on the period around 500 BCE-250 CE.

First of all, the social context of the categorization is crucial. As Philip Davis puts it in his work *Scribes and Schools*:

"Broadly, two different social models emerge: One (Mesopotamia, Egypt) demonstrates scribal canonizing, which take place within a socially well-defined class that enjoys more or less a monopoly of writing, and of literary education. The other model (Greece) has no scribal class, but a more literate body of citizenry. The Hellenistic world provided perhaps a third model, in which elements of the two combine"(Davis 1998, 15)

The social circumstances played an important role in the dissemination of the technology and its uses. These circumstances became an influence on the way the written languages evolved: Where the written languages of Mesopotamia, Egypt and Hebrew lacked the quality of vowels, the Greeks allegedly invented these in what eventually became the alphabet (Olson 1994, 84). This, Davis claims, was probably due to the Greek literary tradition which was based on narratives of oral origin (Davis 1998, 25ff).

The third category that Davis introduces as the outcome of the Hellenistic world could be of interest in the present perspective, since the establishing of both the Jewish and Roman societies underwent huge changes in this period. Both Judaism in progress during exilic and post-exilic times and the Roman society during its expansion all over Europe must have been influenced by the surrounding areas, whether of occupant or occupied nature. Therefore, even though Jewish literacy is related to what Davis defines as *scribal canonizing* and Roman literacy to the Greek *representation of citizenry*, the vagueness of the categorization of the two cultures mentioned in this paper is due to two reasons: First of all what Philip Davis refers to as the "misconception, that Jewish canonizing is not to be treated as just one more example of a widespread human phenomenon" (*ibid.*, 37), and secondly the following quotation from Cicero: "Graeca leguntur in omnibus fere gentibus, Latina suis finibus exiguis sane continentur": ("Greek (literature) is read by almost all people, while Latin is limited in its distribution")². The Romans were aware that their source of inspiration was Greek culture and literature, but they managed to adapt these influences into their own cultural system. This could be assumed being the case of the Israelite society as well, during the redaction of the Hebrew Bible. This period is considered to be during the Second Temple Period (roughly 530-70 BCE), in which the temple of Jerusalem was rebuilt under Persian rule, both functioning as the administrative tool to the colonial power as well as for religious purposes. This could explain the sudden importance of collecting material for canonizing purposes (Davis 1998, 69).

The Social and Societal Structures Concerning Jewish and Roman Literacy

It is necessary to introduce the societal differences between Jewish and Roman culture because of the conjectural process that is the implementation of theories and hypotheses on ancient source material.

² As cited in Victor Ehrenberg, *Polis und Imperium*, 1965

On the one hand, Jewish social structures developed in a unique manner because of the history of Israel. The exile epochs, together with the coming and disintegrating of the periods where the Israelite people had some sort of controlled government through different occupations, formed a culture with and by literacy. Though it is doubtful that the Israelite people were literate to any measurable degree (Grabbe 2004, 154), the period of the redaction of the Hebrew Bible due to the new technique of writing, brought from the Middle East led to the invention of a culturally and religiously textually manifestation of a hitherto unseen character.

This crucial gathering of literature functioning as both reconstructions of the past as well as message holders for the future thus became the representational tool for the Jewish people, even if they did live as Diaspora Jews far from the actual country of Israel. In his work on Jewish canonization, Philip Davis mentions that "No books were ever outside the canon". By this he means that the collection of Hebrew texts that were already considered monumental constituted the canonization of the Hebrew Bible. And through the development and emergence of newer and more literary forms and ideas the collection of those literary works that we know as the Hebrew Bible were selected for *preservation purposes* (Davis 1998, 47).

On the other hand, the Roman society during both the Roman Republic and the later Empire was defined by the static and traditional way of life, and the specific *area of Rome* represented the political, religious and otherwise cultural ways of life³. The connection between the Romans and their city originated in the successful conquering of the Mediterranean world which began in the late fifth century BCE. By the second century BCE the Romans had practically wiped out the surrounding powers of that time (Rives 2007, 3). This success, due to a governmental system that functioned for more than five hundred years, made it possible to include and mix with the cultural legacies of the surrounding societies, primarily Greek culture.

The obvious difference between the Roman and the Jewish societies was the Roman feeling of belonging both physically and practically. The Roman society was founded and kept on the idea of Rome and the *Mos Maiorum*⁴. This customary way of life in combination with the pragmatic and hard-working desire to elevate the society to the level that Greece enjoyed in the light of its literary and philosophical superiority, created the basis for the certain personally as well as politically ambitious corpus of Roman literature. The societal surroundings made it possible

³ James B. Rives, in his introduction to religion in the Roman Empire, states that the terms closest to that of "belief", *religio* in Latin as well as the term *nomizein theous*, refer more to *practice-based acknowledgement of the gods*. Religion in the Roman Empire, 2007, p. 13ff.

⁴ The concept of *Mos Maiorum* is simply the heritage of the ancestors. Both Roman legal and private customs were largely influenced by this – see for instance the informative article on Wikipedia.org on the term. As seen on Jan. 5th 09.

(primarily for the well educated rhetoricians and/or politicians) to display their talents in letter writing, poetry and satire as well as rhetoric and politics.

Educational Practices in a Historical Context

The outline for handling education in Antiquity could be as brief as the statement of the following two facts: 1) The probable non-existence of public schools as well as 2) the fact that both Jewish and Roman traditions of educating and bringing up children concerned boys, hardly any girls are mentioned⁵.

The most striking similarity between the Jewish and Graeco-Roman primary education is that they were both informal and unregulated (Harris 1989, 64). According to Catherine Hezser in her analysis of Jewish literacy under Roman occupation, this structure could be due to the suggestion made by Teresa Morgan, that “literate education in Antiquity should be seen as a “self-regulating system”, in which those who needed it, those who had the resources and those who had the incentive to acquire it were by and large the same group”(Ibid. 65). I will try to establish the nature of these circumstances in the attempt to decipher the importance of literacy in Rome and Judaism.

Features of Education Concerning Jewish Practice

If you look up the term “education” in the Blackwell Dictionary of Judaica, this refers to Ezra, one of the alleged founders of classical Judaism. If we assume that Ezra, being a prophetic capacity, did actually succeed in or at least took part in the formation of the corpus of the Hebrew canon, then we could also assume that the tradition of *teaching* on the Torah would have been relevant. The choice of sources substantiate the hypothesis in terms of maintaining that while Roman texts – as well as Greek – “almost exclusively deal with the affairs and life circumstances of the upper strata of society” (Hezser 2001, 65), the Jewish corpus of education practice was represented firstly and most importantly by obedience to the Law, thereby the reading of the Torah (ibid., 68), and the exegetical approach to this.

A selection of sources

Sifre, comments on Deut., 11, 13:

⁵ The theme of gender would itself be an interesting subject. The *virtus* of Romans was crucial in maintaining the Mos Maiorum. In Jewish context this issue is hardly unknown either, as the religious system was founded on a patriarchal mentality.

On one occasion when Rabbi Tarfon, Rabbi Yose the Galilean, and Rabbi Akiba were assembled in Lydda, the following question was taken up: Which is more important, study or practice? Rabbi Tarfon spoke up and said, "Practice". Rabbi Akiba spoke up and said, "Study." Whereupon they concluded: Study is more important, for study leads to practice.

Josephus, *Contra Apionem*, II, 204, 25, on the education of children⁶:

Again, the law does not allow the birth of our children to be made occasions for festivity and the excuse for drinking to excess. It enjoins sobriety in their upbringing from the very first. It orders that they shall be taught to read, and shall learn both the laws and the deeds of their forefathers, in order that they may imitate the latter, and, being grounded in the former, may neither transgress nor have any excuse for being ignorant of them.

In his book, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, Lester L. Grabbe considers the importance of the literary, societal, and sociological effects that this particular period of time could have had on Judaism as a religion and as cultural heritage. On the subject of schools and school practice as such, Grabbe suggests that there almost certainly would not have been any schools under Persian rule⁷. This is elaborated in Catherine Hezser's work on Jewish literacy, in which she concludes that "the problem in dealing with Jewish education in antiquity is the sparseness and lack of historical reliability of the respective literary sources", meaning that teachers are mentioned on a number of occasions, but not schools as such (Hezser 2001, 46). It does not seem reasonable, therefore, to suggest that there were institutionalized education practices (schools) in the Jewish society until much later. Jewish education probably relied on the parents' enthusiasm, economy and religious affiliation. Hezser suggests that it would have been a costly affair to maintain education in any other languages than the spoken, since Aramaic and Greek must have been the common spoken languages (*ibid.*, 67).

If we then disregard the idea of schools and focus on the idea of education itself, I propose on this subject that the redaction of the Bible and the dissemination of the literate approach to religion constitute the main influence that literacy supposedly had on Judaism (*ibid.*, 341ff). This would essentially have led to the need for educating people, children or adults, to master the art of passing over the now *literary* corpus of the Torah. I should mention here, that

⁶ Flavius Josephus, ca. 37-100 CE, Jewish Historian

⁷This is substantiated by the contextual analysis of the sociological and cultural settings of this era, as only about 3-5 % of the population were supposed to be literate at the time. Grabbe, 2004, 153f

Grabbe, in revising the huge amount of material on the subject of Bible redaction and the historical settings surrounding these events, also suggests that there was not only Aramaic, but also a number of other languages in use at the time, which could be of importance in relation to the emergence of the Hebrew language (Grabbe 2004, 151-52). Hebrew became the “holy language” in the redaction process of canonizing already important texts, and in Antiquity this would have been an enormous economic burden on parents who wished for their children to learn Hebrew, when language spoken or read on an everyday basis was either Greek or Aramaic⁸.

Features Concerning Roman Education Practices

The Roman literary corpus was largely inspired by Greek literature. In relation to Cicero’s “dry” manifestation of the limitations of Latin which was quoted in the above section, let us begin by taking a look at the Greek traditions that influenced the Roman conception of education: In his work on ancient literacy (in this case Greco-Roman literacy) William V. Harris mentions that the ideal education situation in Greek culture, is *common and equal schools* which Plato may have inspired Aristotle to advocate (Harris 1989, 98ff). Harris mentions Plato’s recommendation in *Laws* of equal education for both boys and girls and actually suggests that throughout the Classic Age of Greece schools did, in fact, exist. Harris also concludes that there would have been some sort of incentive for people to develop the writing technology, and furthermore suggests that this desire was closely connected to the political development in Greece (*ibid.*, 115). These political changes that originated as *common rights for the citizens* of the Greek polis grew to include the *use of literacy*. Political rights and the ideals of education were very closely connected, which the term *Paideia* illustrates. The term is not defined by Harris as having other meanings than that of the ideal of education, understood as the proper introduction to the canonized literate corpus⁹. This meaning was transferred to Roman standards which differed from the Greek: In my opinion, there is reason to believe that *Paideia*, in the relationship between political rights (for free born men, primarily) and the specific contents of Greek canonical literature, which grew immensely popular in Rome was to be interpreted in a new way. Harris concludes:

The Greeks carried their ideal of *Paideia* with them everywhere ... It appears that the ideal of universal education for the free, or for free males, which had never been tried in practice in more than a few cities, lost ground in the advent of Roman power... financial assistance for

⁸ Catherine Hezser suggests that it must have been dedicated religious people with money, who made primary education in reading the Torah possible, since primary education was not offered publically. p. 67

⁹ Harris mentions the Roman as having the deepest respect for the Greek ideals of *Paideia*. I recommend looking this term up on Wikipedia.org . Here the word is connoted to aristocratic “good manners”. As seen on Jan.5th 09

basic schooling was almost unknown among the Greeks under Roman power (Harris 1989, 273).

I suggest that this could simply be explained from a banal economic point of view: Since the Romans so successfully controlled large parts of Europe; it would simply have been far too expensive to implement common education among the populations in the occupied areas. And since education was probably introduced by the Greeks, the Romans did not consider introducing financed education in Rome until much later. Their understanding of Paideia concentrated on the aristocratic, practically benevolent upbringing of potent men with Roman virtues.

A selection of sources

Quintilian, Book I, I, 12-14: On primary education¹⁰:

I prefer that a boy should begin with Greek, because Latin, being in general use, will be picked up by him whether he will or not; while the fact that Latin learning is derived from Greek is a further reason for his being first instructed in the latter. I do not however desire that this principle should be superstitiously observed that he should for long speak and learn only Greek, as is done in the majority of cases. Such a course gives rise to many faults of language and accent; the latter tends to acquire a foreign intonation, while the former through force of habit becomes impregnated with Greek idioms, which persist with extreme obstinacy even when we are speaking another tongue. The study of Latin ought therefore to follow at no great distance and in a short time proceed side by side with Greek. The result will be that, as soon as we begin to give equal attention to both languages, neither will prove a hindrance to the other.

Horace, Satires, Book I, VI, 65-96, on Horace's gratitude towards his father¹¹:

And yet, if the flaws that mar my otherwise sound nature are but trifling and few in number, even if you might find fault with moles spotted over a comely person – if no one will justify lay to my charge avarice or meanness or lewdness; if, to venture on self-praise, my life is free from stain and guilt and I am loved by my friends – I owe this to my father, who, though poor with a starveling farm, would not send me to the school of Flavius, to which grand boys used to go, sons of grand centurions, with slate and satchel slung over the left arm, each carrying his eightpence on the Ides – nay, he boldly took his boy off to Rome, to be

¹⁰ Quintilian, Roman rhetor, ca. 35–100CE

¹¹ Horace, Roman Poet, ca. 65-8BCE. Note in this context that Horace was the son of a freeman.

taught those studies that any knight or senator would have his own offspring taught. Anyone who saw my clothes and attendant slaves – as is the way in a great city – would have thought that such expense was met from ancestral wealth. He himself, a guardian true and tried, went with me among all my teachers. Need I say more? He kept me chaste – and that is virtue's first grace – free not only from every deed of shame, but from all scandal. He had no fear that some day, I should follow a small trade as crier or like himself as tax-collector, somebody would count this to his discredit. Nor should I have made complaint, but, as it is, for this I owe him praise and thanks the more.

As the source material confirms, Roman practice as well as Jewish, was that parents were responsible for educational matters. The job of teaching children was not considered prestigious and therefore, literacy itself was probably assumed both in Jewish and Roman everyday life as a natural ability to be acquired before the proper education could take place, according to cultural standards. The Romans, even though they were inspired by the Greek ideal of *Paideia* in the sense that every boy and girl should be educated, did not seem to carry this interest further than to what any wealthy Roman already managed himself; to raise their children according to conventional standards, including encouraging them to study Homer, Cato, Ennius and Livy.

Conclusively, in all probability there were no public schools in either Jewish societies or in Rome until much later. When it came to disseminating literacy among children, it was probably parents, slaves or private tutors that provided this knowledge.

The Cognitive Aspects of Literacy

In the cognitive sense, teaching methods might have generated a somewhat personal or psychological attachment to the written languages. Recent research on how written language is perceived inside the human brain shows that this differs somewhat from the effect that spoken language has on humans. Writing is a technology invented only 5-6000 years ago, which could explain why (Gazzaniga et al. 2002, 367). The written language could then be in need for intensive training methods to strengthen the perceptual value of it.

As I suggested earlier, one of the strongly cognitive aspects of Judaism and the perception of written language is due to the special relationship with the Hebrew language. One could argue that since Latin today seems to be “nothing more” than a tool for broadening our horizons or to get a firm grip on European grammar, this relationship certainly differs from the relationship that people of Jewish origin or affiliation have to the Hebrew language. How this relationship was and is kept alive could be due to the learning processes brought on by the *social attitudes* towards literacy that are clarified in the above section. I intend in the following to clarify

some of the current theories on writing and literacy regarding anthropology and psychology to the extend that it is relevant for this paper: These clarifications should help link the relationships regarding literacy as stated in my hypothesis, to the *cultural* and *religious* attitudes of the Roman and Jewish societies. For perspective purposes, the *Modes Theory* of Harvey Whitehouse provides an approach that relates the structures of literary attitudes and religious patterns. I intend to demonstrate that the relationship with text seems to be crucial in religious transmission. But first some remarks on the attributions of neuroscience on the subject of literacy that will enable us to clarify how the human brain reacts on written language:

The Bottom-Up Approach to Literacy or What Neuroscience Might Contribute With

Over the last decades, through intensive neuroscientific work, scientists have succeeded in mapping an increasingly larger area of the brain. With regards to language, and in this context written language, it seems relevant to point out what neuroscience can teach us about processing written language. Since the purpose is to show that there are certain methods that could provide strong affiliations to the concept of written language, we might concentrate on useful information that can be provided by standard textbooks.

Clinical experiments from various studies on language provide my analysis with interesting knowledge, for instance the article on "Language and the Brain" by Michael Gazzaniga et al. I should mention that the studies in this article are concerned about alphabetically organised languages, which however should work in this context¹². As far as neuroscience can tell at present there are two different models that may explain how the brain processes written inputs: 1. the bottom-up or 2. the top-down pathway. The bottom-up model introduced by O. G. Selfridge, suggests that letters are recognized *one by one in a serial manner* before being processed into words. This is in contrast to the top-down model, introduced by James McClelland and David Rumelhart, which suggest that words are *processed interactively* in the brain, so that lower layers provide information at the same time as that the letters are recognized. As experiments have shown, the latter of the models is supposedly the most valid¹³. This model helps us elaborate on the general attitude toward text in terms of *what purpose* the text really serves in a cultural and cognitive sense. This can be boiled down to the following two features: 1) The fact that written text can be re-read

¹² What is essential to notice about this is that alphabetically organized written languages rely on phonemes, and can therefore be processed in a different manner than syllabic or logographic languages. Gazzaniga 2002, 365.

¹³ Both reading experiments and studies in patients with acquired dyslexia show that people are more likely to remember single letters if these are presented as being parts of words. These experiments also demonstrate that humans have no difficulty in reading pseudowords or even nonwords, which proves the level of technology of the brain. Ibid. 367ff.

and thereby has a unique quality in the sense that *humans can archive and share information*, and 2) The fact that the human brain might read *meaning* into words, i.e. it can link the symbols to the *mental lexicon* of the brain (Gazzaniga 2002, 352f).

It seems that if the top-down pathway of processing words is the more plausible, then the mentality in cultural transmission would be of the highest importance in terms of passing on the semantics of words, either written or spoken. The lexicon of words that a normal adult masters depends on the way in which the words are guided by their surroundings. The contexts of words decide what they mean and how we are to use them (*ibid.*, 354f). If literacy manifests meaning both with regards to semantics and the process of archiving words, then the culturally transmitted semantics of the written language are the reasons for the importance of concise practices of learning with respect to this technology. Since this information is closely connected to the present context, this will be elaborated on later.

The Psychology and Anthropology of Literacy

In the attempt to sort out in what way the social and educational practices could have influenced the different ways that literacy was considered, both anthropological as well as psychological studies provide us with outlines on cognition and culture concerning literacy.

In the context of Jewish and Roman literacy we have seen that although no public schools existed, the education of children (boys) was influenced by the fact that these societies were, in a culturally cognitive sense, literally embedded. The Jewish canon and education are closely related, because the continuity of the cultural and religious patterns relies on literacy. The Romans also related the political system and thereby also the cultural and social pattern, closely to literary competences, such as rhetoric. These examples confirm the thesis provided by Jack Goody, whose work on literacy continues to inspire. Goody's approach is anthropological, the point of departure being the cognitive effects of literacy, which he defines as the technology of communicative acts (Goody 1977, 11). His interest is in the cognitive outcome of literacy in which he defines *words* as: "a different relationship to action and to object when they are on paper than when they are spoken. They are no longer bound up directly on reality; the written word becomes a separate thing, abstracted to some extent from the flow of speech" (*ibid.*, 46). This metalinguistic knowledge that writing provides, is one of the active consequences of literacy¹⁴. Given the possibility to write about objects, persons, ideas and the way the mind works and the cognitive processes of the technology of writing evolved. According to Goody, this resulted in developing the already

¹⁴ Metalinguistic awareness is the ability to reflect on and analyze language. Olson/Homer 1999, 118.

various facets of social life; 1) myth and history, 2) mathematical operations, 3) the growth of individualism and 4) the rise of bureaucracy (Goody 1977, 19). This is interesting for the actual subject, because it correlates with the present theme, as presented in the preliminary introduction to ancient literacy, in which Philip Davis categorized the social categories of ancient literacy as (1) Middle Eastern scribal communities with a hierarchical and bureaucratic handling of literacy, and (2) Greek citizenry and thereby individually focused literacy. I already touched upon the subject of vowels in my introduction to ancient literacy, and I will further emphasize this in relation to the categorization in question. This dichotomy on behalf of Goody might not be appreciated. However, I propose that, in combination with the further psychological analyses below, this leads towards a comprehensive and illustrative explanation of the differences between Jewish and Roman literacy, since they appreciate these different features considering literacy.

The ground-breaking study of the Vai people in Liberia by Sylvia Scribner and Michael Cole lead to specific studies in the *psychology of literacy*. The fieldwork among the Vai was originally based on the absence of empirical research on the correlations between Patricia Greenfield's previous studies, demonstrating that school practice strengthens the cognitive abilities in children's psychological development, and the dialectics between literacy and other social and theoretical practices (Scribner/Cole 1981, 10ff). The interesting part in the Vai study was in fact the absence of school practice in the written language of the Vai, which although performing as social tool, in the study of Scribner and Cole did not seem to develop the "common knowledge" that Patricia Greenfields studies demonstrated. The point being that literacy *in itself* does not develop into further cognitive aspects of social or psychological coherence. This could mean that the learning process should probably be connected to something more than just an ability to read and write the symbols of the specific writing system. Social and cultural education defines literacy just as adequately as school practice does: "Our survey results made it clear that nonschool literacy practiced among the Vai do not have the same cognitive effects as Western-type schooling. Yet we were unwilling to abandon the possibility that there might be some form of pervasive intellectual changes related to literacy per se." (*ibid.*, 134) This quotation substantiates that there is more to literacy than just the ability to recognize and put words together, which also turned out to be the result that Scribner and Cole's research pointed out¹⁵. The strict division between school and literacy, maintained by Scribner and Cole, has since been challenged by

¹⁵ The results of the study of the Vai led on the way to a revised strategy. Whereas the hypothesis started out as being a study in determining the cognitive effects that literacy manifests, the lack of confirmation led to a study on the effects of the written language to the spoken language of the Vai people. This however contributes to the hypothesis of this paper, namely that the perception of written language is crucially related to the culture that the specific language inhabits.

Goody, who does not find it reasonable; firstly because schools are literate institutions per se, secondly because the literature that is presented in the schools is so dependent on the “accumulated knowledge stored in documents as well as in the mind, whether over a few years...or over a millennium” (Olson 1994, 42).

As it turns out, this might categorize written languages as *relative to interpretation* and therefore not comparable. If this is a correct interpretation, the focus on education seems even more important, as schools as cultural “factories of cognition” seem to provide the written language with the proper clues for using and interpreting this technology, relating to the actual culture in question.

These comments direct us towards taking a further look at the cultural and cognitive characteristics in the two present examples of Judaism and Rome in Antiquity in the attempt to link the empirical findings with the cognitive aspects of literacy. Since we already established that public schools were probably not established in Antiquity, other practices would necessarily have provided the written languages, with culturally cognitive features. In the *theory of modes* provided by Harvey Whitehouse, memory plays a large role in both the imagistic and doctrinal modes of religiosity. We already established that the mental lexicon of the brain relies on the semantic knowledge that we provide the words with, given the physical surroundings of where we were born or grew up (Gazzaniga 2002, 355). Whitehouse relates his theory of modes on the different levels of memory that are activated through different types of activity. The *doctrinal mode* of the theory relies on the semantic memory, which, in contrast to episodic memory (related to the *imagistic mode* of the theory), consists of general knowledge about the world, including the highly routinized ritual actions of religious teachings (Whitehouse 2004, 65). This routinizing depends on the preservation of the religious knowledge which via religious leaders ensures that the words of the doctrines are accepted and shared properly. These features correspond with regards to both Judaism and ancient Roman religion, which were both cultures of routinized religious practice. The question then remains, why the two examples turned out to have such a different perception of language and how this came about.

Rituals and Education – Jewish Medieval Rituals of Childhood and Roman Production of Manhood

To propose that Jewish and Roman perception of written language differs until this point has been mostly validated through social and cultural differences. The sources quoted in the above section may need further explanations, which is why we should turn to actual methods of teaching. Though this may seem as the reiteration of facts already claimed it seems, however, that the actual upbringing of children holds the key to further information about the contents of education in

ancient times. We would still have to link literacy and education on *common norms that would have functioned as cognitively structuring according to cultural standards*. These standards have been outlined above, as being roughly in general stances: 1) The importance of the redaction of the Hebrew Bible as the crucial time of inventing the message holder for the future in the Jewish sense and 2) The preservation of Mos Maiorum and the political and social system of Rome.

In his interesting work on *Rituals of Childhood*, Ivan G. Marcus concentrates on medieval rites of initiation in Judaism, which are concerning learning methods on the study of the Torah. Initiations rites thus circled naturally around whether the child is ready to begin the proper studies of the Torah. According to the Josephus-text *Against Apion*, the study of the Torah was regarded as an obligation laid upon the parents of every Jewish child, derived from the commandment of Deuteronomy 11. Marcus states that this obligation eventually featured the memorization of the alphabet in symmetrical pairs, supposedly the same method that the Greeks also used for educational purposes¹⁶.

Marcus, on behalf of David Halperin, whose work on the festival of Shavuot concerns magical rites and Heikhalot-texts from late Antiquity and early medieval times, suggests that the special rites of Shavuot of “eating certain food on which words have been inscribed” (Marcus 1996, 42) at some time were associated with the rabbinic tradition of educating children. Marcus’ interest is in the learning processes within rituals, as the means for cognitive formation in both personal and social cultural patterns. To Marcus, both Jewish and Christian attitudes toward childhood and text are characteristic because of their relationship with text and textual learning. The Josephus text *Against Apion*, which is quoted in the above section, defends the strict obedience of the Jews towards the Law¹⁷, which he evidently finds more commendable than the orgiastic rituals of the Greeks¹⁸. This strictness is what Marcus suggests to be the link between the sacred oral tradition of memorizing the canonized tradition and the obvious relationship with the written canon: Not everyone had access to written words, but since the technology of writing had become the specific traditional way of the Jewish people to contain and preserve tradition, cognitive characteristics had to evolve to make sure both that the word of the Law did not devalue and that alteration and thereby deflation did not occur¹⁹. These characteristics included both food magic, the

¹⁶ Marcus mentions Rabbi Akiva, whose name was brought up in the one of sources in this paper. Akiva could be of some relevance in terms of proselytes, because he did not learn to read and write until he was a grown man. This could be the reason why his name is related to education practices in Judaism. Marcus, 1996, p. 49

¹⁷ According to Per Bilde, this text could just as well have been called Against the Greeks or In Defence of Judaism: Bilde, 1988, 113

¹⁸ Josephus, *Against Apion*, II, 190-209, translated by H. St. J. Thackeray

¹⁹ Marcus’ point of view is concerning the specifics of techniques of repetition which are relevant in this context, but unfortunately not possible to go further into. Marcus considers the origins of medieval Jewish rituals and by this the

association of water, and chanting. These techniques would probably, according to Marcus, have been evolved much earlier than medieval times, even though the source material can only rely on hints with regard to these questions²⁰. This seems, nevertheless, to be substantiating enough for the purpose of demonstrating that a certain attitude towards text is obvious. Conclusively, the combination of traditions that is *the methodological approach to the learning processes of literacy and the religious practice* according to the initiation rites of Judaism marks the specifics of the conception of literacy in Judaism.

If this is the case, then these practices could explain the statement of my hypothesis that the Jewish perception of written language relies on the *content and semantics* of the text, which seems to be of importance to the purpose of remembering and appreciating the specific contents. Through actually eating the words, they were associated with sweetness and fulfillment, and through chanting they were verbalized, which to children associate with well-known and instinctive satisfaction.

Concerning the Romans and their expectations towards the education, in other words, the expectations towards the upbringing of the next generation of Romans *in spe*, the theme of gender can not be overlooked. Rhetoric was the unavoidable tool for any well-educated Roman boy, manifested by Cato the elder: "An orator is, son Marcus, a good *man* skilled at *speaking*" (my emphasis) (Amy Richlin in Dominik (ed.) 1997, 90).

The ideal of the Roman citizen was, as stated, the combination of following up on Roman Mos Maiorum and the status as a free male citizen. The forum, in which important political as well as religious decisions were made in Rome, consisted of a flowing population of male students, younger men, whose rhetorical skills were trained by older men. It is symptomatic that the rhetorical handbooks of the times, primarily the De Oratore of Cicero and the Controversiae by the elder Seneca, analyze every little aspect of the art of oratory – the performance of rhetoric (ibid., 93ff): The learning processes were concentrated on the pragmatic outcome rather than on the inner absorption of the word. This is partly confirmed if we compare the Jewish tradition of memorizing the Torah with the methods of classical rhetoric, i.e. Quintilian and Cicero's conceptions: In contrast to eating the specific words in order to remembering them correctly, through what could be characterized as "embodied memory" activated by the sweet taste of honey, the sound of

mnemonic techniques of rabbis of medieval times, to be more of a mystical tradition than of the traditional rabbinical type. The work of David Halperin on the Sar ha-torah and Heikhalot traditions suggests that magical rites would have been helpful in the further development of memorizing the Torah. On the subject of this paper, however, I will concentrate on the learning processes concerning children because this probably represents the common level of religiosity compared to specialized learning processes for the trained clerical personnel.

²⁰ Marcus states that sources reveal techniques of magic concerning food, verbal formulas and water, 1996, 53.

chanting or the metaphor of water running unceasing down a stone, hollowing it out, the Romans, rather than relating to the specifics of the text, responded to the activities surrounding it: "The formalized list of appropriate gestures in Institutio 11,3 must have involved substantial practice for novices."²¹ All the more, in contrast to the Jewish tradition of chanting, this was actually ridiculed in Roman rhetorical tradition, as chanting was associated with acting feminine. The rites of introducing young men into the art of rhetoric was, more than anything, related to the initiation into manhood, which, to Romans, was what kept the *Mos Maiorum* in correct order.

If, then the initiation rites of Judaism in medieval times evolved into mystical, magical rites of eating texts or otherwise incorporating the word through ritual, the Roman initiation ritual of manhood was dressing up like a proper Roman man in the *toga virilis* and following one's father to the Forum to take part in the "real matters": "Of course you cherish in your memory the joy you felt when you put aside your *praetexta* and took up the *toga virilis* and were led to the forum" (*Ibid.*, Tacitus in Dialoges 2, 93).

Conclusion – and Perspective

Through a comparison of the two examples of how literacy worked in Antiquity, one might conclude, that the Jewish people maintain that the purpose of literacy is to take in the words, even ingest them, concentrating on the specific word in an analysis of what otherwise would be characterized as details. On the other hand, the Romans concentrated on the practical and result-oriented dimension of the written language: To let the words out, instead of eating them. I argue that this difference in attitudes towards the technology of writing came about due to the huge differences in the social and cultural structures of the two examples.

The patterns of structuring the memory of children of either Jewish or Roman origins, was closely connected to the written words, which functioned as doctrine and served to maintain societal order. This important remedy, which Harvey Whitehouse, according to the *doctrinal mode* of religiosity, on behalf of Pascal Boyer and Jack Goody, considers to be established along with the invention of "general truths for all". This, Whitehouse suggests, could be the origin of systems of writing as such (Whitehouse 2004, 80). If we reflect on the comparison on Jewish and Roman literacy, then the development of – and more importantly the perception of - these two specific writing systems could actually explain the large differences in the outcome of these two highly literate cultures. As the Romans, in conquering the Greeks and reformulating their oral tradition of speaking books, transformed the Greek writing system into the well ordered system of Latin, they

²¹ Amy Richlin refers to the elements of rhetoric as stated by Quintilian, *ibid.*, 105

invented the tool for regulating the social system that functioned in this huge urban society. Through the Roman tradition of writing letters, poetry, satires and speeches, they made sure that their traditions of manhood were secured. In contrast, the need for collecting the traditions and, equally important, the history of a people haunted by conquering powers from near or far, created the Hebrew Bible. Through intensive training and a securing of the tradition, the Jewish culture maintained a relationship with both language and text in a passionate and embodied experience of the written language that created the religious modus of Judaism.

Bibliography

Bilde, Per

1988 *Flavius Josephus, between Jerusalem and Rome*, JSOT Press, Sheffield

Cohn-Sherbok

1992 *The Blackwell Dictionary of Judaica*, Blackwell, Oxford

Davis, Philip

1998 *Scribes and Schools*, SPCK, London

Ehrenberg, Victor

1965 *Polis und Imperium*, Artemis, Stuttgart

Gazzaniga, Michael et al.

1998 Language and the Brain in: *Cognitive Neuroscience, The Biology of the Mind*, W. W. Norton, New York

Goody, Jack

1977 *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, Cambridge

Grabbe, Lester L.

2004 *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, Vol. 1, Continuum International Publishing Group, London

Hezser, Catherine

2001 *Jewish Literacy in Roman Palestine*, Mohr Siebeck, Tübingen

Harris, William V.

1989 *Ancient Literacy*, Harvard University Press, Cambridge Mass.

Homer, Bruce & Olson, David R

1999 Literacy and Children's Conception of Words, in: *Written Language and Literacy*, Vol. 2

Levy, Gabriel

2008 Domestication of Folk Psychology, in: Reader for *A Cognitive Approach to Revelation*,
Aarhus Universitet

Marcus, Ivan

1996 *Rituals of Childhood*, Yale University Press, New Haven Conn.

Olson, David R.

1994 *The World on Paper*, Cambridge University Press, Cambridge

Richlin, Amy

1997 Gender and Rhetoric: Producing Manhood in the Schools, in: Dominik, William J. (ed.),
Roman Eloquence, Routledge, London

Rives, James B.

2007 *Religion in the Roman Empire*, Blackwell Pub., Malden MA

Scribner, S. and Cole, Michael

1981 *The Psychology of Literacy*, Harvard University Press, Cambridge Mass.

Whitehouse, Harvey

2004 *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, AltaMira Press, Walnut Creek, California

Source Material

Josephus: *Contra Apionem*, Translated by Thackeray, H. St. J., Cambridge 1956

Pirke Avot/Talmud, Sifre on Deuteronomy 11, 3, from: Goldin, Judah, *The Living Talmud*, 1955,
Yale University Press

Horace, *Satires*, I, IV, from: The Loeb Classical Library, Warmington E. H. (ed.), London, 1960

Quintilian, *Institutio Oratoria*, Book I, I, from: The Loeb Classical Library, ibid., 1959