
Anmeldelser

MARTIN GOODMAN, *Judaism in the Roman World: Collected Essays*, Brill, Leiden, 2007, xi + 275 sider, € 104.

I en tid hvor forskningen blir stadig mer spesialisert, blir det vanskeligere og vanskeligere å beholde den store oversikten. Historikeren Martin Goodman i Oxford er en av de som makter dette. Han er en betydelig bidragsyter innenfor både romersk og jødisk historie. Han beveger seg uanstrengt fra de romerske historiografer via Josefus og Dødehavsrullene til Mishna og Talmud – og fra litterære kilder til epigrafisk og arkeologisk materiale – og han behersker sekundærlitteraturen på de ulike felter tilsynelatende like overbevisende. Innenfor studiet at antikkens jødedom har han bidratt til en vesentlig perspektivendring: Mens man tradisjonelt har operert med dikotomien jødedom–hellenisme, har Goodman løftet frem det romerske som et tredje brennpunkt.

Hans samling av artikler om antikkens jødedom kunne derfor vanskelig hete noen annet enn *Judaism in the Roman World*. Boken inneholder nitten artikler fra perioden 1990–2006. Min viktigste innvending mot boken er faktisk at den ikke er vesentlig mer omfattende. I nevnte tidsrom har nemlig Goodman produsert diverse artikler som er sentrale i forhold til bokens tema og som til dels er vanskelige å få tak i, men som desverre savnes i denne artikkelsamlingen. Nettopp ønsket om å tilgjengeliggjøre slike artikler nevnes i forordet som en motivering for utgivelsen.

Med dette forbehold er det likevel ikke vanskelig å anbefale Goodmans artikkel-samling. Han skriver lett, ledig og elegant om til dels kompliserte problemstillinger. Han har en fascinerende evne til å lese kildene med friske øyne og stille velbegrunnede spørsmål ved tradisjonelle oppfatninger i forskningen. Ikke sjelden fokuserer han på begrensningene i kildematerialet og følgerig hvor mye vi ikke vet. Men så greier han likevel å hente ny kunnskap ut fra kildene, nettopp ved å avstå fra å presse mer ut av dem enn det han finner grunnlag for. For eksempel: I Apg 2 taler Jesu disipler til jøder fra alle kanter av den kjente verden. Men når begynte jøder i diasporaen å reise på pilegrimsreiser til Jerusalem i stor skala? Kildene belegger slik masseturisme først på Herodes den stores tid, og Goodman forklarer fenomenet som et resultat av Herodes' gründeraktivitet. Han foreslår følgelig at den storstilte utbyggingen av templet er å forstå som en økonomisk velkalkulert investering i infrastruktur.

Det ville selvsagt føre for langt å gi en presentasjon og vurdering av de enkelte artiklene. I stedet vil jeg peke på noen vesentlige punkter der Goodmans bidrag supplerer og/eller korrigerer den tradisjonelle standardfremstillingen av jødisk historie og religion i antikken.

I noen tilfeller peker artiklene frem mot det som i dag har rukket å bli en konsensus i forskningen. Fariseerne betraktes for eksempel ikke lenger som de direkte forløperne for den rabbiniske bevegelse. Følgelig betraktes heller ikke den "overlevering fra fedrene" som fariseerne befattet seg med, som identisk med "den muntlige Tora" hos rabbinerne. Goodman påpeker i denne forbindelse at Mishna nettopp ikke presenterer fariseerne som forløpere for den rabbiniske bevegelse; kun Rabban Gamaliel II og hans sønn Simon fremstår i kildene som både fariseere (henholdsvis i Apg og hos Josefus) og rabbiniske *chakhamim*. Goodmans forklaring er at det åpenbart var mulig å tilhøre mer enn bare én jødisk retning (jfr. Josefus, *Ant.* 18.4, 23 om overlappingen mellom fariseerne og "den fjerde filosofi"). For det andre peker Goodman på at "overleveringen fra fedrene" neppe representerer en fariseisk, muntlig lærertradisjon, men snarere den overleverte praksis som jøder flest forholdt seg til. Det fariseerne så gjorde, var å understøtte denne overleverte praksis med eksegetiske og ideologiske begrunnelser. På dette punktet finnes det klare fellestrekk mellom fariseere og *chakhamim*, mens det langt senere konseptet "den muntlige Tora" imidlertid representerer en helt annen tenkemåte.

Synet på jødisk proselyttisme er et annet eksempel på at Goodman har fått stort gjennomslag i forskningen. Han erkjenner at det finnes belegg for jødisk misjonsvirksomhet fra siste del av det andre århundre evt., men problematiserer punkt for punkt de vanligste argumentene for at slik virksomhet pågikk i det andre templets tid. Jeg må nøye meg å referere tre av disse punkter: I tråd med annen nyere forskning antar Goodman at de jødisk-hellenistiske skrifter som tidligere ble betraktet som misjonslitteratur, snarere er skrevet for et jødisk publikum. Han peker videre på at hasmoneernes massekonvertering av idumeere og andre folkegrupper har en parallell i romernes praksis med å gi borgerrettigheter til italienske forbundsstater, og dessuten foregikk i Israels land – der hensynet til landets renhet (5 Mos 12,1–3) kan ha fungert som teologisk begrunnelse. Til slutt det mest interessante i mine øyne: Et nøkkelbelegg for jødisk misjon finnes i Matteus 23,15, der Jesus hevder at fariseerne og de skriftkloke "drar over sjø og land for å verve en eneste *prosælyton*". Goodman argumenterer godt for at *prosælytos* her ikke brukes i den tekniske betydningen "proselytt", men i den mer generell betydningen "tilhenger".

Mens Goodmans synspunkter i noen tilfeller representerer dagens konsensus i forskningen, er diskusjonen i andre tilfeller fremdeles svært åpen, for eksempel når det gjelder spørsmålet om Qumran-samfunnet var essener. Et vanlig argument for essenerhypotesen er at alternative hypoteser som knytter Dødehavsrullene til saddukeerne, fariseerne eller urkirken, fremstår som langt mindre overbevisende. Goodman påpeker imidlertid – helt korrekt – at Josefus ikke presenterer et komplett bilde av de ulike retninger innenfor jødedommen under siste del av det andre templets tid. Det er følgelig mer sannsynlig at Qumran-samfunnet representerer en hittil ukjent form for jødedom, i følge Goodman.

En relativt ny artikkel (2006) om saddukeerne presenterer synspunkter som trolig vil bli grundig debattert i tiden som kommer. Saddukeerne betraktes gjerne som

representanter for den prestlige overklasse, helleniserte i livsstilen, pragmatiske i forhold til romerne og konservative i teologien. Fordi de var sterkt knyttet til templet i Jerusalem, forsvant de fra den historiske scenen etter templets fall i år 70 evt. Goodman viser hvordan kildene motsier dette bildet på vesentlige punkter: Saddukeerne var for det første ikke konservative (som fariseerne), men radikale antitradisjonister og bibelfundamentalister. Denne *sola scriptura*-ideologien forklarer hvorfor de til stadighet problematiserte hverandres oppfatninger og manglet innflytelse over det brede lag av folket, slik Josefus hevder. Dessuten: Verken Josefus eller de rabbinske kildene knytter saddukeerne til overprestene, slik Apg 5,17 gjør. Goodman mener at denne teksten i beste fall belegger at saddukeerne var på overprestens parti i dette enkelttilfellet. Og dersom denne brikken faller ut av det tradisjonelle bildet, rives flere andre brikker med i fallet: Da forsvinner grunnlaget for å betrakte dem som både økonomisk privilegerte, kulturelt helleniserte og politisk pragmatiske i perioden før det jødiske opprøret. Dermed er det heller ikke nødvendigvis slik at saddukeerne mister sin maktbase og dermed sin innflytelse etter år 70.

Hva skjedde så med mangfoldet av jødiske retninger etter templets fall? Den tradisjonelle oppfatningen er altså at fariseismen videreføres i rabbinsk jødedom, mens saddukeerne og esseerne raskt forsvinner ut av bildet. Shaye Cohen har så argumentert for at det rabbinske akademi i Javne representerte et økumenisk prosjekt der man etter templets fall forsøkte å forene kreftene og legge bak seg splittelsen i ulike partier. Goodman mener imidlertid at mangfoldet vedvarte, selv om rabbinsk litteratur (desverre, sett fra historikerens perspektiv) gir lite informasjon om et slikt mangfold. Mens oldkirkens kristne utviklet en detaljert heresiologi, avslører tannaitiske kilder liten interesse for andre former for jødedom. Bak samlebetegnelsen *minim* kan vi derfor kanskje skimte ikke bare jøde kristne, men også for eksempel saddukeernes og esseernes fortsatte eksistens. Merk at Josefus på 90-tallet omtaler fariseerne, saddukeerne og esseerne uten å antyde med ett ord at disse gruppene hører fortiden til. Og også Justin Martyr forutsetter at det finnes ulike jødiske grupper på hans tid. Som Goodman påpeker: "Arguments from silence are particularly valueless once the silence has been broken, however faint the sound" (s. 156).

Goodman påpeker i flere artikler at vesentlige endringsprosesser i jødedommen ofte i avgjørende grad skyldtes den romerske statsmakten. Ødeleggelsen av Jerusalems tempel er selvsagt det meste opplagte eksemplet. Goodman peker videre på den kanskje meste avgjørende årsaken til at templet – i motsetning til hva som var vanlig – ikke ble bygget opp igjen innen rimelig tid: Ikke bare det flaviske dynasti, men også keiser Trajan legitimerte seg med henvisning til den jødiske krig. Håpet om en restaurert tempelkult levde imidlertid trolig videre helt frem til 300-tallet, helt til kristendommens inntog som statsreligion endret rammevilkårene på nytt. Et tredje eksempel: Keiser Nervas justering av prinsippene for innkrevingen av *fiscus Judaicus* kan ha hatt avgjørende betydning for jødisk identitet. Goodman antar at Nervas reform innebar at den som hadde forlatt jødedommen, ikke lenger ble avkrevet betaling. Resultatet var at jødiskhet ble noe man kunne velge bort, men også noe man kunne slutte seg til. I den

forbindelse påviser Goodman at kategorien proselytt faktisk synes å være ukjent for romerne før Nervas tid. Sett fra et romersk perspektiv var jødedommen i utgangspunktet en nasjonal-etnisk størrelse – hvis skikker enkelte valgte å adoptere, til andres store forargelse. Den slags ble under Domitian fordømt som ateisme. Det var imidlertid først i det andre århundre at romerske forfattere oppfattet at gode romere faktisk kunne forlate fedrenes guder og slutte seg til jødedommen i den forstand at de faktisk ble for jøder å regne.

Imitasjon av jødiske skikker var imidlertid ikke den eneste måten for hedninger å nærme seg jødedommen; Goodman peker på at det å bringe frem ofre for jødernes gud trolig var langt mer nærliggende. Kanskje den enorme “synagogen” i Sardes i utgangspunktet var et hedensk tempel for den jødiske gud? Goodman løfter frem denne muligheten primært for å illustrere for lite vi med sikkerhet vet om disporajødedommen i det andre til fjerde århundre.

På ett punkt mener Goodman imidlertid at kildematerialet er mer enn tilstrekkelig til å trekke en klar konklusjon: Når mosaikkgulvene i Galileas synagogeruiner fremstiller zodiaken med solguden i sentrum, så kan dette ikke være annet enn avbildninger av Israels Gud; alle andre forklaringer avvises som forlegenhetsløsninger. Fremstillingene av Guds hånd i forbindelse med Gen 22-motivet i Bet Alfa viser at figurative avbildninger av Gud faktisk var mulige. Solen var dessuten et standardsymbol for monoteisme i (sen)antikken (jfr. Konstantin), og det er svært usannsynlig at jøder brukte dette motivet uten hensyn til dets konvensjonelle betydning. Denne konklusjonen synes like overbevisende som den er oppsiktsvekkende, og som sådan er den representativ for Goodmans omfattende arbeid med jødedommen i den romerske verden.

*Gunnar Haaland, førsteamanuensis dr. theol.
Møllesvingen 8 D, NO-0854 Oslo*

* * * * *

KASPER BRO LARSEN, *Recognizing the Stranger. Recognition Scenes in the Gospel of John*, Brill, Leiden – Boston, 2008, 265 sider, 99 €.

Da vi i midten af 1990'erne forberedte Gads Bibel Leksikon (1998), stod de mulige forfattere til artiklen om Johannesevangeliet ikke i kø. Det var lige omvendt, da det oprindelige Gads Danske Bibelleksikon (1966) blev skrevet. Da var Johannesevangeliet stadig forskernes yndling; det var en generation af nytestamentlige forskere, der stadig var præget af den dialektiske teologi, der forstod Johannesevangeliet som det *teologiske* evangelium, mens de tre synoptiske evangelier var uden særpræg. For den generation af forskere, der var kommet til i løbet af 70'erne og 80'erne var Markusevangeliet derimod blevet yndlingsevangeliet. Med dets knappe stil og fokus på begivenhederne

var det lige tiltrækkende for narrative og politiske teologer, mens Johannes ofte blev opfattet som noget tågesnak.

I dag er tiderne skiftet igen. Inden for de sidste par år er der kommet tre danske ph.d.-afhandlinger, der handler om Johannesevangeliet, mens der ikke er kommet nogen om de synoptiske evangelier. Det drejer sig om Jesper Tang Nielsen, Gitte Buch Hansen og Kasper Bro Larsen, hvis afhandling nu er kommet som bog på Brills forlag. Det er tre meget forskellige afhandlinger, men måske hænger den fornyede interesse for Johannesevangeliet sammen med den postmoderne erkendelse af, at alt er fortolkning. For hvis der er et skrift, der ikke alene praktiserer, men også tematiserer fortolkning, er det Johannesevangeliet.

Selv om Kasper Bro Larsens metodiske udgangspunkt er semiotikken, hører hans undersøgelse til i en litteraturhistorisk sammenhæng. Det er velkendt, at *genkendelsen* spiller en væsentlig rolle i antik litteratur, både i tragedierne og i romanerne og ikke mindst i *Odysseen*, hvor Odysseus' hjemkomst gennemspilles i tre genkendelsesscener: med hans gamle amme, sønnen Telemakos og hustruen Penelope. Kasper Bro Larsen opfatter ikke blot disse genkendelsesscener som et fortællemæssigt motiv, men som en egentlig mini-genre (*type-scene*) karakteriseret ved bestemte genkommende træk. Og han mener at kunne identificere en lang række af disse *type-scenes* i Johannesevangeliet. Det er ikke så sært, da et gennemgående tema i evangeliet er erkendelsen af Jesus som Guds åbenbarer. Kasper Bro Larsens umiddelbare forgængere i den johannæiske genkendelsesscene-forskning er den berømte Alan Culpepper, der i sin tid introducerede den litterære analyse i Johannes-forskningen, og den mindre kendte Jo-Ann Brant, der har undersøgt sammenhængen mellem evangeliet og det græske drama. Kasper Bro Larsen mener imidlertid at have et sikrere metodisk udgangspunkt ved at bestemme genkendelsesscenen som en genre.

På mange måder er bogens første, teoretiske kapitel det mest interessante. Det indeholder tre grundlæggende diskussioner. Den første drejer sig om det græske begreb om genkendelse: *anagnorisis*. Den spiller en vigtig rolle i Aristoteles' *Poetik*. Sammen med begrebet *peripeti* er det blevet standardtermer i moderne dramaturgisk teori. Men Kasper Bro Larsen gør opmærksom på, at *peripeti* ikke uden videre er det dramatiske forløbs afgørende vendepunkt – the *point-of-no-return*. Sådan bruger man ofte udtrykket, men det hedder *metabasis* hos Aristoteles. *Peripeti* er derimod en særlig form for *metabasis*, nemlig det vendepunkt, der finder sted, uden at personen er klar over det. Derfor er samspillet mellem *peripeti* og *anagnorisis* afgørende i tragedien. *Anagnorisis* er heltens erkendelse af, hvordan sagerne virkelig står – på et tidspunkt, hvor det er for sent at ændre dem. Det er en vældig interessant og oplysende redegørelse for Aristoteles' dramatiske teori. Men den har ikke så meget med Johannesevangeliet at gøre, for her drejer det sig om 'genkendelsen' af en person.

Inden vi når så vidt, vil Kasper Bro Larsen udarbejde en semiotisk teori om genkendelse. Det forløber ikke uden problemer. Hans udgangspunkt er A. J. Greimas' narrative semiotik. Her skelnes mellem fortællingens *pragmatiske* og *kognitive* niveau.

På det pragmatiske niveau sker de faktiske transformationer, mens det kognitive niveau handler om aktørernes forståelse af begivenhederne. Der er således ikke tvivl om, at det pragmatiske niveau er primært i forhold til det kognitive. Forståelsen angår det, der sker på det pragmatiske niveau. Alligevel vil Kasper Bro Larsen hævde, at det kognitive niveau udgør 'A-plottet' i Johannesevangeliet. Det er klart, at meget udspiller sig på det kognitive niveau i Johannesevangeliet, og at ændringer i aktørernes forståelse kan medføre ændringer i deres gøren. Men hvis der skal være tale om en narrativ analyse, må det vises, hvordan det kognitive niveau indvirker på det pragmatiske. Det synes jeg, Kasper Bro Larsen kommer alt for nemt omkring ved. I virkeligheden henlægger han snarere analyseniveauet til det diskursive plan, der handler om forholdet mellem tekst og læser, samtidig med at han fastholder, at analysen er narrativ.

Til gengæld er hans semiotiske redegørelse for selve genkendelsen yderst interessant. Den angår forholdet mellem *synen* og *væren*. Genkendelsen forudsætter, at den genkendte fremtræder med en dobbelt synen: både en forklædning, der skjuler hans væren, og et mærke, der røber hans sande væren. Kasper Bro Larsen argumenterer overbevisende for, at begge dele må være med. Jesus i Johannesevangeliet er både *sarx* og *doxa*, både menneskeligt kød og guddommelig herlighed. Og genkendelsen består i at se herligheden gennem menneskeligheden. Man kan derfor ikke hævde, at Jesus fuldstændig har tømt sig for guddommelighed i inkarnationen, som Bultmann mente, for så ville der ikke være noget at genkende. Der er to måder, hvorpå den sande væren kan røbe sig: *Showing*, dvs. personens identitet vises gennem noget konkret – et ar i Odysseus' tilfælde og de mirakuløse handlinger for Jesus' vedkommende, og *telling*, dvs. personen giver sig selv til kende eller røbes af andre. Men genkendelsen forudsætter en eller anden form for forudviden om den sande væren, for at den kan ses og høres. Måden man opnår den på, kalder Kasper Bro Larsen *whispering*. Han skriver, at termen er valgt i mangel af bedre, og jeg synes ikke den er heldig. Pointen er jo ikke kommunikationsmåden – om der hviskes eller råbes – men tidspunktet: at det skal ske før mødet med den genkendte, og privilegeringen: at nogle ved på forhånd, mens andre ikke ved. Det rører efter min mening ved et meget vigtigt punkt i fortolkningen af Johannesevangeliet, nemlig spørgsmålet om evangeliets determinisme: Er nogle på forhånd udvalgt til at forstå, mens andre er udvalgt til ikke at forstå? Den grundlæggende diskussion tager Kasper Bro Larsen desværre ikke op.

Det tredje emne i første kapitel er udarbejdelsen af en genrebeskrivelse. Kasper Bro Larsen identificerer i de antikke genkendelsesscener fem *moves*, der således definerer genren: 1) Mødet mellem den, der skal genkendes, og den/dem, der skal genkende ham/hende. 2) Kognitiv modstand: Den/de, der skal genkende, kan eller vil ikke genkende. 3) Mærket vises: Et eller andet, der definitivt røber identiteten, kommer frem: et ar, en genstand, en erindring, et vidnesbyrd eller en særlig kunnen (kun Odysseus kan spænde buen; kun Gud kan gøre mirakler) bryder den kognitive modstand. 4) Genkendelsens øjeblik. 5) Ledsagende reaktioner – ofte i form af følelsesudbrud og fysisk omfavnelser. Ved hjælp af denne genredefinition er projektet at foretage en sam-

menlignende analyse af de johannæiske genkendelsesscener i forhold til genkendelsesscenerne i den antikke litteratur i øvrigt.

Der er imidlertid et – efter min mening stort – problem forbundet med det projekt. Der er nemlig slet ikke tale om gen-kendelse i Johannesevangeliet, for aktørerne kender ikke Jesus på forhånd. Det er Kasper Bro Larsen naturligvis meget vel klar over – ja, det har ligefrem givet titlen til hans bog: *Recognizing the Stranger*. Genreforventningen er imidlertid, at genkendelsesscener handler om genkendelse af personer, som 'genkenderne' på den ene eller anden måde kender (til) på forhånd. Det er ikke tilfældet med Jesus (bortset fra opstandelsescenerne), og måske går sammenligningen med Odysseus og Orestes og de andre genkendte fejl af den grundlæggende problematik i *kendelsen* af Jesus som Guds åbenbarer. Det er en helt anden forudsætning, der er på spil i de johannæiske scener end i de homeriske genkendelser af den forklædte Odysseus. Det er her, den kognitive determinisme kommer ind i billedet, som rummer en teologisk opfattelse, der ikke har noget med gen-kendelse at gøre. Harold Attridge har gjort det moderne at tale om genre-*bending* i Johannesevangeliet, dvs. Johannes vrider de antikke litterære genrer, så de passer i hans teologiske kram. Det tror jeg er en meget moderne idé; i antikken *bendede* man ikke genrerne, det var ikke en del af 'kontrakten' mellem læser og publikum. Måske var den manglende genre-respekt i de nytestamentlige skrifter, herunder Johannesevangeliet, ligefrem med til at bringe dem i foragt blandt de dannede.

Nuvel, i de følgende tre kapitler gennemgår Kasper Bro Larsen (gen)kendelsesscenerne i Johannesevangeliet. I andet kapitel etableres Jesus i den narrative verden (Joh 1-4). Derefter møder han indædt kognitiv modstand fra 'jøderne' (Joh 5-19). Endelig er der en række egentlige *genkendelsesscener* efter opstandelsen (Joh 20-21). Her viser sig endnu en afvigelse fra den genremæssige norm, idet den 'ledsagende reaktion' ikke skal være fysisk omfavelse, men viderebringelse af budskabet om den opstandne (jf. scenen med Maria Magdalene Joh 20,11-18). I det perspektiv er evangeliet i sig selv en 'ledsagende reaktion', idet det netop sørger for at bringe budskabet videre til dem, der ikke længere selv kan se og høre.

Det er overbevisende og velfunderet eksegesi, vi her præsenteres for. Selvfølgelig kan man være uenig hist og her i detaljen – fx mener jeg, at den samaritanske kvinde er nået længere i erkendelsen af, hvem Jesus er, end Kasper Bro Larsen vil indrømme hende. Men grundlæggende læser man og lader sig belære af Kasper Bro Larsen. Det er bogens afgørende kvalitet. Men måske er der også en snert af kritik i den iagttagelse. For bliver man i grunden så meget klogere på Johannesevangeliet? Både Jesper Tang Nielsen og Gitte Buch Hansens afhandlinger indeholder så provokerende fortolkninger, at jeg i første omgang står af og tænker: Det er *way out*. Men de bliver ved med at rumstere og får mig måske efterhånden til at se anderledes på evangeliet, end jeg gjorde før. Kasper Bro Larsens afhandling er ikke foruroligende på samme måde. Det er både godt og skidt. Jeg vil uden betænkelighed anbefale mine studenter at læse Kasper Bro

Larsens bog, for de får ordentlig besked om Johannesevangeliet, og de kan lære, hvordan god eksegesi ser ud. Men lidt vildskab savner jeg måske. Måske ...

Geert Hallböck, lektor, cand.theol.
Afdeling for Bibelsk Eksegesi, Københavns Universitet

* * * * *

ANDERS KLOSTERGAARD PETERSEN, JESPER HYLDAHL og EINAR THOMASSEN (red.),
Mellem venner og fjender. En folkebog om Judasevangeliet, tidlig kristendom og gnosis,
Forlaget Anis, København 2008, 335 sider, kr. 289.

Begrepet "gnostisisme" er et omstridt tema, vel egnet til å skape kontroverser innen akademia, såvel som i den allmenne offentlighet. Et eksempel på dette var den sensasjonalistiske publiseringen av *Judasevangeliet* påsken 2006, som den aktuelle antologien, *Mellem venner og fjender*, tar sitt utgangspunkt i. De fleste av bokens bidragsytere har i likhet med undertegnede bakgrunn i *The Nordic Nag Hammadi and Gnosticism Network* (NNGN), og mange av dem har høyt ansette internasjonale publikasjoner innen gnostisisme og tidlig kristendom. *Mellem venner og fjender* er det sjette bindet i bokserien "Antikken og kristendommen", et samarbeidsprosjekt mellom Det teologiske fakultet i Århus og forlaget Anis, som har som siktemål å presentere aktuell forskning for et videre publikum. Boken presenterer seg som en folkebok i tysk tradisjon, hvor hensikten er å gjøre den komplekse forskningstradisjonen rundt gnostisisme tilgjengelig for folk flest. Det lykkes den langt på vei med.

Boken er organisert i to hoveddeler, hvor den første handler om *Judasevangeliet* (heretter JE) og dets historiske kontekst, mens den andre tar for seg det videre begrepet "gnostisisme". Avslutningsvis får vi en artikkel om moderne kristne konspirasjonsteorier.

Den første delen åpner med René Falkenbergs meget habile oversettelse av JE. Oversettelsen er skrevet i et tilgjengelig språk, og er gitt overskrifter som hjelper leseren å følge handlingen. Det er også vedlagt sluttnoter som gjør rede for valgene som er tatt i steder der teksten er uklar. I all hovedsak følger Falkenberg de kritiske rettelsene til *National Geographic*s første oversettelse, av bl.a. April DeConick i *The Thirteenth Apostle* (2007) og John Turner, nå utgitt i *The Gospel of Judas in Context* (red. M. Scopello; 2008). Likevel utelates visse mindre rettelsler, slik som Judas' spørsmål "Mester, er min sæd også underlagt herskerne?" (46,6), som nok egentlig er et utrop: "Mester, min sæd vil aldri herske over herskerne!" De fleste av disse valgene er imidlertid gjort rede for i notene.

Det neste bidraget er "Genskrevet skrift", av Anders Klostergaard Petersen, som på svært nyansert vis behandler JE som del av en "flydende bibel", altså den myteskaping som skjer rundt bibelske figurer og motiver, og som innebærer både NT, og

apokryfe tekster. Petersen viser hvordan Judas-figuren ikke finnes hos Paulus, men dukker opp som en narrativt nødvendig figur hos evangelistene, og hvordan JE bygger på disse motivene i sin egen versjon av Judas. I likhet med de øvrige bidragene ser ikke Petersen på Judas som "helten" i sitt eget evangelium, men han er heller ikke entydig en negativ skikkelse. Ifølge Petersen brukes Judasfiguren i en "gnostiserende" kristendom som et retorisk virkemiddel til å kritisere en gryende *mainstream* kristendom, representert i JE av de øvrige apostlene. Derfor framstilles den tradisjonelle "bad guy" her som en som har dypere innsikt om Jesus' natur. Likevel er forfatteren for avhengig av NT til fullstendig å kunne renvaske Judas, og han blir dermed til syvende og sist plassert sammen med den onde skaperguden Saklas. En mulig innvending mot påstanden om at Judas' kunnskap om Jesus' herkomst i JE gir ham en positiv rolle, er at også i Mark. 1:23-24 og Luk. 4:33-34 gjenkjenner en demon Jesus som Guds sønn, og Judas blir jo nettopp identifisert som en "trettende demon" i JE. Likevel har nok Petersen rett når han påpeker at Judas fyller den rollen Peter normalt har, som førstemann blant disiplene og privilegert mottager av åpenbaring fra Jesus, og at han derfor fungerer narrativt som protagonist selv om han ikke oppnår endelig frelse.

Nils Arne Pedersen gjenforteller i "Historien om *Judasevangeliet*" den dramatiske røverhistorien rundt kjøpet og publiseringen av JE av *National Geographic*. Deretter tar han for seg kirkefedrenes kjennskap til JE, intertekstuelle bånd til NT, og til sist hans egen lesning av teksten. Også Pedersen stiller seg bak den negative tolkning av Judasfiguren, og fokuserer i sin artikkel på astrologiske motiver bak de tolv apostlene og den trettende demon i teksten, som han mener blir brukt som polemikk mot nattverd og apostolisk suksessjon. Pedersen loser leseren kyndig gjennom den kompliserte resepsjonen av JE blant kirkefedre og heresiologer, og artikkelen utfyller dermed Petersens mer nytestamentlige lesning godt. Til slutt diskuteres det hvorvidt den overleverte teksten av JE er det samme Judas' evangelium som Ireneus kjente til, hvor Kain ble sagt å være fra den høyeste makt. Pedersen mener at siden vår tekst er Setiansk kan det neppe være snakk om den samme teksten, men foreslår at delene som er mer positive til Judas kan stamme fra denne eldre versjonen, mens en senere Setiansk redaksjon igjen har fordømt Judas til evig fortapelse.

Neste artikkel, "Kongerigets hemmeligheter – et forsøk på en fortolkning af *Judas-evangeliet*" av René Falkenberg, er bortimot en kommentar på JE, og man kan undres hvorfor ikke denne følger direkte etter oversettelsen. Som tittelen antyder, brukes begrepet "kongerike" som nøkkel for å forklare kosmologien i JE, samt Judas' endelige posisjon i denne kosmologien. Falkenberg hevder at det viktigste elementet i JE er en dualisme mellom to kongeriker, to grupper vesensforskjellige guder, og to slekter. Bruken av begrepet "dualisme" er litt uklar i denne sammenheng, men likevel fungerer Falkenbergs todeling av disse tre kategoriene til å belyse den kosmologiske systemtenkingen i teksten. Mest spennende er kanskje konklusjonen, hvor Falkenberg foreslår at Judas faller inn i en "Sabaoth-typologi", kjent fra *Om verdens opprinnelse* (Nag Hammadi II 5) hvor en av den onde verdensherskerens sønner får en slags oppreising, og blir hevet til herskerposisjon i kosmos. En ytterligere støtte for hypotesen som ikke

nevnes, er at JE bruker en versjon av listen over herskere over underverdenen (52,4 f) som man finner paralleller til i *Johannesapokryfen* (NH II 2), *Den hellige bok om Den store usynlige ånd* (NH III 2), og nettopp *Om verdens opprinnelse*, som påpekt av Turner (2008). Begge de to førstnevnte identifiserer Sabaoth med Adonaios, som nevnes som den femte i JE's liste. Sabaoth typologien er dermed sannsynligvis kjent av forfatteren av JE, som kan ha gjort bruk av den på sin egen måte. Meg bekjent er ikke den mulige parallellen mellom Sabaoth og Judas tatt opp andre steder, og man skulle gjerne sett den behandlet videre.

Einar Thomassens "*Judasevangeliet og gnosticisismen*" avrunder bokens første del. Her behandles først definisjonsspørsmålet om gnostisisme, hvor Thomassen anbefaler en typologisk tilnærming med kjennetegnene 1) dualisme, 2) vekt på gnosis, og 3) menneskets indre guddommelighet. Imidlertid unngår Thomassen å essensialisere disse kjennetegnene, og viser isteden til variasjoner over f.eks. konseptet om en separat skapergud, hvor han deler inn i kampmyter og fallmyter, og viser til forskjellige fallmyter innen gnostiske tradisjoner som Valentinianisme og Setianisme. Thomassen plasserer Judasevangeliet innen den Setianske tradisjonen, og hevder at Judas-figuren blir brukt som en spotsk polemikk mot den kristne forestillingen om at Jesus var son-offeret som frelset mennesket. Ifølge JE er alle ofringer av det negative, og Judas' ofring av Jesus gjør ham derfor til den verste offerprest. Judas blir altså en slags parodi på offertanken i ortodoks kristendom, en tanke Thomassen også har utviklet videre i en artikkel i den ovennevnte *The Gospel of Judas in Context*.

Boken når ingen klar konsensus om Judas-figuren, men den viser forbilledlig hvor vanskelig det er å komme til én enkel tolkning. Lakuner i teksten gjør flere oversettelser usikre, og det er derfor uklokt å være for bastant i spørsmålet om Judas entydig er en helt eller skurk. I motsetning til de steile frontene mellom de to leirene i dette spørsmålet i den amerikanske forskningslitteraturen, makter de nordiske forskerne i denne boken å ha to tanker i hodet samtidig. Likevel stiller alle seg bak den kritikken *National Geographic* i den siste tid har mottatt for sin sensasjonalistiske rensking av Judas.

Den neste hoveddelen av boken begynner med to bidrag som igjen tar opp begrepet "gnostisisme", en problemstilling både Thomassen og Falkenberg alt har vært inne på. Jesper Hyldahl skisserer i sin "Gnosis og gnosticisisme som religiøst fænomen" problemene ved begrepet, og de to hovedretningene Valentinianisme og Sethianisme. Deretter foreslår han et historisk hendelsesforløp i tre etapper som må ligge bak en setiansk tekst som *Johannesapokryfen*: 1) Et brudd i den gresk-romerske filosofiske tradisjonen om guddommelig harmoni, 2) dennes møte med 1 Mosebok i en konflikt mellom "bibeltro jesustilhengere" og "det græsk-romerske, filosofisk anlagte parti", hvor de sistnevnte hevdet en underlegen skapergud, og 3) tidligere gnostiske tekster gjenskrives for å passe overens med det tilblivende NT i det andre århundret. Det finnes uklarheter her, f.eks. hvor i kildene man skal finne det gresk-romerske filosofiske utgangspunktet for gnosis. Videre synes det som ubegrunnede påstander at et jødisk miljø ikke skulle være i stand til å "fremkomme med så bizarre fortolkninger af deres

gamle, ærverdige skrifter”, (s. 175) eller at den hedensk-filosofiske gruppe skulle finne “Den Jødiske Bibel... inderlig ligegyldig” (s. 177). Resten av artikkelen redegjør for gnostikernes “fundamentale modsætninger i forhold til den almindelige opfattelse i kirken” (s. 179) innen teologi, kosmologi, antropologi og soteriologi. Denne delen framstiller gnostikerne ut fra et heresiologisk perspektiv som kjettere som avvek fra “ordinære kristne” (s. 180) ved å “omtyde Bibelens ord” (s. 181).

Det neste bidraget, “Gnosticisme” av Antti Marjanen, gjennomgår kronologisk den historiske bruken av begrepet gnostisisme, og begynner med den heresiologiske tilnærmingen, som polemisk framstiller gnostikere som kjettere i en genealogi som går tilbake til erkeketteren Simon Magus. Etter opplysningstiden tar en typologisk tilnærming over, og gnostisisme ses som en egen religion parallelt med jødedom og kristendom, og man søker etter dens opprinnelse i f.eks. persisk religion. Den typologiske modellen opphører ikke, og kan fremdeles finnes hos forskere som Birger Pearson, men suppleres også av Bentley Laytons kategorisering etter selvbenevnelse. Til slutt tar Marjanen opp Karen King og Michael Williams avvisning av begrepet i sin helhet. Marjanen selv hevder at, skjønt man gjerne kan analysere “gnostiske” tekster uten betegnelsen “gnostisisme”, kan begrepet fremdeles brukes som en heuristisk forskningsmessig konstruksjon uten analytisk forklaringspotensiale. Begrepet skal da kun brukes til å kategorisere tekster, etter kjennetegnene “bibelsk demiurgi” og en lære om sjelens opphav i og retur til en transcendent guddommelig sfære. Etter dette, lister Marjanen opp alle kilder som besitter disse trekkene og diskuterer deres tradisjonstilhørighet. Artikkelen gir slik en god og konsis oppsummering av forskningshistorien bak “gnostisisme”, samt en nyttig oversikt over kilder som hensiktsmessig kan kategoriseres under begrepet.

Anders-Christian Lund Jacobsen viser i “Sand og falsk kristendom i andet århundrede” hvordan forestillingen om en enhetlig urkristendom som senere splittes opp er en konstruksjon, og at utviklingen snarere er motsatt, med en økende ensretting etter hvert som kirken vokser. Imidlertid finnes det tidlig en viktig idé om kristen enhet, og denne brukes flittig retorisk når kirkefedrene skal definere ortodoksi. Dette er ifølge Jacobsen det første grunnelement i kirkens organisasjonsoppbygging, som også er avhengig av tekstlig kanonisering, normative bekjennelser, en fast embetsstruktur, og en aktiv kommunikasjon (s. 215). Det påpekes dermed at ortodoksi er noe som vokser fram som en prosess, og at man derfor ikke kan finne fram til “sann” kristendom gjennom historiske studier, kun teologisk argumentasjon (s. 229). En mulig innvending er at Jacobsen får det til å virke som om den kristendommen som etter hvert ble ortodoks kun ble det som følge av overlegen teologi og organisering, og ignorerer dermed den rollen maktutøvelse spilte når kristendommen ble offentlig sanksjonert. Gitt Jacobsens avgrensning til det andre og tredje århundret er imidlertid dette forståelig.

Petersens andre bidrag, “‘Gnostisk kristendom’ som kristendom”, diskuterer hvordan heterodoksi blir skilt ut fra ortodoksi i løpet av kampen for å definere og besitte “den sanne kristendom”. Det som retorisk er blitt kalt gnostisisme er derfor historisk å anse som likeverdige forsøk på å erobre den sanne kristendom. Petersen demonstre-

rer dette overbevisende ved å lese to “gnostiske” tekster, *Ptolemaios’ brev til Flora* og *Sandhedens evangelium*, som fullverdige kristne eksegeser av nytestamentlige tanker, samtidig som han unngår å være for apologetisk ovenfor tekstene.

Hugo Lundhaug klarer seg utmerket uten gnostisisme-begrepet i sin “Fødsel, transformation og opstandelse som en kristus – *Filipevangeliets* rituelle fortolkning af Johannesevangeliet”. I likhet med Petersen viser han her hvordan en tekst tradisjonelt ansett som gnostisk gir full mening i et nytestamentlig perspektiv, og plasserer teksten i en intern kristen debatt om viktige teologiske punkter. Lundhaug tar leseren med inn i en rik og kompleks intertekstualitet, som til tider kan være vanskelig å følge, men som belønner den tålmodige leser. Imidlertid står spørsmålet om tradisjonstilhørighet ubesvart tilbake. Lundhaug legger nemlig ikke bare gnostisisme-begrepet tilside, men utelater også enhver referanse til Valentinianisme, som de fleste affilierer *Filipevangeliet* med, også Marjanen (s. 197). Det nevnes innledningsvis at teksten henvender seg til en gruppe av insidere (s. 268), men hvem disse insiderne er forblir uavklart bortsett fra at de er kristne. Teksten dateres også langt senere enn det som er vanlig (2.- 3. årh.), idet den settes i kontekst av den origenistiske striden i slutten av det fjerde og begynnelsen av det femte århundre (s. 277).

Thomassens andre bidrag i boken, “Kilder og arbeidsredskaber til studiet af gnosticismen”, er en nyttig oversikt over utgivelser av primærkildene tidligere nevnt av Marjanen, samt den viktigste sekundærlitteraturen. Med sin vekt på fransk og tysk litteratur er mye av litteraturen ikke umiddelbart tilgjengelig for folk flest, og er kanskje bedre egnet for studenter som vil påbegynne dypere studier. Dette oppveies imidlertid med en oversikt over utgivelser av gnostiske skrifter i skandinaviske språk.

Bokens siste artikkel er “Kristne konspirationer – De nye og nyfundne Jesusfortællinger” av Marie Vejrup Nielsen. Denne tar for seg den moderne resepsjonen og funnene av gnostiske skrifter, og viser hvordan disse utøver en betydelig fascinasjon på populærkulturen, spesielt eksemplifisert ved *Da Vinci mysteriet*. Suksessen til denne boken har nok vært en avgjørende faktor for at *Judasevangeliet* ble lansert for offentligheten på den sensasjonelle måten det ble, og Nielsen undersøker hva det er som pirrer folks nysgjerrighet ved slike nyoppdagede skrifter. En verdifull observasjon hun kommer med er at det i liten grad er teologien i JE som vekker oppsikt, men selve fokuset på personen Judas samt den uvante framstillingen av Jesus. Dette personfokuset, nærmest for kjendishysteri å regne, samt en narrativ om kirkens undertrykkelse og hemmeligholdelse av apokryfe evangelier, er det som ligger bak populariteten til disse gamle skriftene. Nielsen bidrar med dette til å aktualisere bildet av JE, samt å gå forbi de akademiske debattene til å se på hvordan teksten oppfattes i populærkulturen.

Et overgripende tema som må tas opp er de forskjellige bidragenes tilnærming til begrepet “gnostisisme”. Flere av artiklene har sin egen definisjon av begrepet, og den uenighet som råder kan sees i den vekselvise bruk eller ikke av anførselstegn når begrepet anvendes. Boken fører ikke til en endelig avklaring av begrepet, noe som heller ikke er å forvente av en bok som henvender seg til et allment publikum. Man kan endog si at de varierende meningene reflekterer den aktuelle tilstanden i forskningen.

Likevel oppleves det tidvis som flere hester som trekker i forskjellige retninger, og man griper seg selv i å ønske at redaktørene hadde foretatt en provisorisk avgrensning av begrepet som alle artikkelforfatterne kunne forholde seg til. Tilnærmingene varierer fra Lundhaug (som ikke nevner begrepet i det hele tatt) og Petersen (som anbefaler å avskaffe begrepet, à la Williamson & King, men likevel bruker det i anførselstegn), til Nielsen som anvender begrepet relativt uproblematisk. Undertegnede heller mot Marjanens forslag om å bruke begrepet som en heuristisk konstruksjon, men vil gjerne legge til Thomassens typologiske kjennetegn om en frelsende gnosis. Så lenge man har klart for seg at man har med en kunstig kategorisering å gjøre, et begrep som ikke svarer til en empirisk identifiserbar essens, kan man forhåpentligvis etter hvert fjerne gnostisismen fra de keitete anførselstegnene, slik Petersen ønsker seg (s. 246).

Som grunnleggende innføring fungerer boken bedre enn mye av det som er tilgjengelig på engelsk for det internasjonale marked, slik som Birger Pearsons tendensiøse *Ancient Gnosticism* (2007), Elaine Pagels lettvinde *The Gnostic Gospels* (1979), eller Hans Jonas' utdaterte *The Gnostic Religion* (1958). Spesielt eksemplarisk er det at gnostisismen blir satt inn i en videre kristen kontekst enn det som er vanlig i generelle framstillinger. Om enn ikke alle bidragene er like lett tilgjengelig for folk flest, vil nok alle etter å ha lest boken føle seg klokere både på begrepet "gnostisisme" - med eller uten anførselstegn - samt den mangfoldige tidlige kristendom i sin helhet. Det danske folk kan dermed være godt fornøyd med å ha fått en folkebok av dette kaliber.

*Christian Bull, stipendiat i Religionsvitenskap
Universitetet i Bergen – AHKR*

* * * * *

JØRN BORUP, *Japanese Rinzai Zen Buddhism: Myōshinji, a living religion*, Numen 119, Brill, Leiden 2008, xii, 314 sider, samt illustrasjoner, 119 €.

Jørn Borup har gjort et imponerende stykke forskningsarbeid med sitt detaljerte og mangefasetterte studium av Myōshinji, som er den største grenen av Rinzai zen i Japan. Myōshinji er også navnet på denne grenens hovedkloster i Kyoto, og boken omhandler derfor både denne sentrale institusjonen og dens mange undertempler og virksomheter i Japan, med deres internasjonale forgreninger.

Borups anliggende er ikke å beskrive praktfull arkitektur og kunst, slik andre har gjort om tilsvarende klostre i Kyoto.¹ Han er heller ikke interessert i å presentere en rendyrket zen-spiritualitet, for han har oppdaget, at den slags idealisering stort sett er mentale konstruksjoner uten basis i virkeligheten. Undertittelen "a living religion" er

1 Se f. eks. Gregory P.A. Levine, *Daitokuji: The Visual Cultures of a Zen Monastery*, Seattle: The University of Washington Press, 2005.

derfor ikke et slagord om vitaliteten i zen, men signaliserer at han vi gi en virkelighetsnær analyse av det levende livet i en buddhistisk tradisjon som i høyeste grad er institusjonalisert og formalisert, på godt og ondt. I en slik kontekst er det også rom for en realistisk beskrivelse av forsøkene på å fornye zen og nærme seg de klassiske "rene" idealene.

Med en slik ambisjon om å beskrive mangfoldet er det ikke unaturlig at Borup velger en metodologisk pluralisme. Det nytter ikke bare med tekster og historiske dokumenter, man må ty til antropologi, sosiologi, personlig tilstedeværelse og deltaende observasjon, ikke minst møte med mennesker. Borup har brukt sine forskningsopphold i Japan godt og har fått en imponerende oversikt over en broget historie, en kompleks organisasjon og et mangfoldig religiøst liv. Bare den som selv har forsøkt seg på forskning med et så krevende språk som japansk, i en så fremmed og uoversiktlig sosial og religiøs kontekst som japansk buddhisme er, og med de begrensninger (og noen fordeler) man har som utlending, skjønner hvor krevende et slikt studium er. Jeg er ikke i stand til å vurdere detaljene i hans analyser – alle grener av buddhismen har sine særegenheter – men mitt inntrykk er at Borup er nøyaktig både i helhet og detaljer. Bare det å få med seg de mange buddhistiske lesemåtene av begreper og uttrykk som avviker fra tradisjonelle lesemåter, er et godt stykke arbeid. Jeg har ikke systematisk lest korrektur på japanske begreper, men har underveis kommet over to feil: *Hana no sonô* skal være *Hana no sono* (s. 27), *Manninkô* vil normalt leses *Banninkô* (s. 239, om da ikke Myôshinji har en helt spesiell lesemåte).

Boken har en oversiktlig struktur. Første kapittel gir en historisk oversikt over Myôshinji: fra den legendariske opprinnelsen på 1200-tallet, knyttet til keiser Hanazono og utviklingen av religiopolitiske systemer og hierarkiske strukturer; via oppblomstringen i Tokugawa-tiden (1600-1868), da Myôshinji ble integrert i det altomfattende *danka*-systemet, der enhver japansk husholdning skulle registreres i en buddhistisk struktur; videre til Meiji-tidens (1868-1912) reformbevegelser frem til våre dagers buddhisme og dens ulike strukturer, organisasjoner, og bevegelser. Underveis ser vi hvordan ulike strukturer utvikles til et nettverk av hierarkier, maktstrukturer, organisasjoner og religiøse aktiviteter. Hovedinntrykket er at vi på denne måten får en god oversikt over en ganske uoversiktlig virkelighet.

Annet hovedkapittel går nærmere inn på menneskene bak institusjonene og strukturene. Hvem er egentlig zenbuddhister? I Borups analyse er det ikke så mange som er opptatt av meditasjon. Jeg husker selv den enorme skuffelsen til en håndfull franske disipler av den kjente zenmesteren Deshimaru Taisen som hadde fulgt mesteren til Japan for å komme i kontakt med kildene. De var førstegrøden av hans virksomhet i Europa, intenst opptatt av meditasjon, og var rystet over at selv profesjonelle zenbuddhister i så liten grad praktiserte zazen. Borup gir en god oversikt over ulike typer munk og prester, lekfolk med forskjellig grad av engasjement og deltakelse. Han viser i hvor stor grad det som i litteraturen beskrives som spontan og fri sannhetssøken og meditativ praksis, er innvevet i rituelle og sosiale strukturer som ikke gir så mye rom for individualitet. Vi får et godt inntrykk av rangordninger og maktstrukturer og

autoritære ordninger, en buddhisme som etablert og gjennomorganisert og kanskje fanget i sine egne strukturer. Samtidig lar han oss møte enkeltpersoner og bevegelser som på ulike måter forsøker å fornye zen innen de etablerte rammene: noen kjente munkere som Shakyu Sôen, Yamada Mumon og Harada Shôdô, eller intellektuelle, kritikere og våkne lekfolk som D.T. Suzuki, Hisamatsu Shin'ichi, Tokiwa Gishin og andre. Til slutt får vi også møte en håndfull vestlige buddhister som på ulike måter har engasjert seg i denne delen av buddhismen.

Tredje kapittel, som handler om religiøs praksis, er det absolutt største og mest omfattende. Det er ikke helt lett å kategorisere slik praksis under standardkategorier som lære, ritualer og undervisning (doctrine, rituals, education), ikke minst fordi så mye av det religiøse livet er ritualisert. Bortsett fra viktige avsnitt om "Zen ideas and practice" og "Religious education" handler det meste av kapittelet om ulike former for ritualisert praksis, om det gjelder munkeliv og ordinasjon, et mangfold av riter for både lekfolk og presteskap, inkludert messer, meditasjon, religiøse fester og feiringer, overgangsriter, og ikke minst det rituelle livet som er knyttet til død, sjelemesser og neste liv. Igjen blir det tydelig at zenmeditasjon aldri har vært en utbredt praksis – bortsett fra spesielle anledninger der meditasjon inngår, er det bare en minoritet (8 %) av presteskaper som mediterer jevnlig. I denne delen av boken har Borup også gjort bruk av sine spørreundersøkelser.

Bokens siste lille kapittel forsøker å oppsummere det hele ved å vise hvordan et stort mangfold med en virksomhet som ser ut til å sprengte rammen for buddhismen (plural Zen, inclusive Zen, umbrella Zen), likevel blir mer eller mindre zen'ifisert ved en romslig hermeneutikk.

Borups bok er nyttig som en hjelp til å forstå litt mer av det utrolig mangefasetterte livet i en viktig gren av japansk buddhisme. Den som ønsker seg en bok om "the spirit of Zen" blir kanskje skuffet, slik forfatteren selv ble overrasket over hvor vanskelig det var å finne en "ren" zen. Hans opprinnelige engasjement merkes dog i hans respektfulle beskrivelse av tradisjonen i dens mange utforminger. I så måte blir boken en hensynsfull og nyttig virkelighetsorientering. Jeg har selv vært i kontakt med mange av de miljøene Borup beskriver og kjenner noen av de personene han omtaler, men har aldri hatt oversikt over historien og det kompliserte nettverket av hierarkier, organisasjoner og insititusjoner Myôshinji står for. Det har jeg nå. Som sagt kan jeg ikke vurdere enkelthetene i hans analyse, men alt tyder på at hans fremstilling er troverdig og vederheftig. Takk for det!

*Notto Reidar Telle, professor, dr.theol.
Universitetet i Oslo*

* * * * *