

Jämförande religionshistoria

Den allmänna betydelsen av termen religionshistoria är studiet av religioner i deras historiska sammanhang. Ämnet religionshistoria kan sägas åsyfta att samla fakta om, systematisera och förklara all världens religioner. All världens religioner? Dessvärre inte. Denna allmänna definition har aldrig blivit helt etablerad, utan religionshistoria betyder idag oftast det historiska studiet av världens alla religioner *förutom* kristendomen. De som studerar kristendomen kallar sig nämligen vanligtvis med ett övergripande namn för teologer (sällan kristendomshistoriker eller dylikt). Denna uppdelning mellan religionshistoria och teologi går tillbaka på sent 1800-tal då det fanns starka krafter som inte ville tillåta att undervisningen och forskningen om kristendom vid teologiska fakulteter besudlades av föreläsningar om hedniska religioner såsom hinduism och ”fetischism”. Det historiska studiet av icke-kristna religioner placerades därför på humanistisk fakultet. Det historisk-kritiska synsättet är numera så etablerat att det kan vara svårt att inse vilken avmystifierande kraft det har inneburit på religionsvetenskapens område och i hur hög grad det kolliderade med den teologiska, apologetiska traditionens försvar för kristna myter. Även idag finns det emellertid många som värnar om vanföreställningen eller fördomen att kristendomen är något helt unikt, det vill säga något som *a priori* inte får blandas samman med eller jämföras med andra religioner.¹

Religionshistoria betyder alltså oftast studiet av världens och historiens alla religioner med undantag av kristendomen. Inom ämnet självt existerar också en spänning som färgar av sig på ämnets identitet. Antingen kan ämnet uppfattas först och främst som ett ämne som så djuplodande som möjligt ska beskriva och belysa utvecklingen av enskilda religioner genom historien. ”Religionshistoria” fungerar då närmast som en paraplybeteck-

ning för islamologi, judaistisk, studiet av buddhism, studiet av antikens religioner et cetera. Eller så kan ämnet ses som ett övergripande projekt där syftet primärt är att *jämföra* religioner med avseende på att besvara ”stora” frågor om religionens väsen och dess relation till begrepp som ”kultur”, ”samhälle”, ”fantasi”, ”vana”, ”upplevelse”, ”auktoritet” med flera. Det är om denna sistnämnda, jämförande religionshistoria, som detta kapitel handlar. När detta skrivs befinner sig den jämförande religionshistoriska forskningen, efter ett halvsekel av framgång, i ett slags identitetskris och texten nedan avspeglar måhända detta genom att mer vara ett utslag av sökande efter principer än visshet över ämnets existensberättigande och kunskapsintresse.

När det gäller studiet av myt, för att ta ett exempel, kan den konkreta religionshistoriska metoden kallas *mytografi*. I första hand syftar en sådan mytografi till att återge de mytiska berättelserna så korrekt som möjligt (vilket så gott som alltid innebär att översätta dem). Det innebär att genrebestämma dem (”Är det verkligen fråga om en myt?”); att placera dem i en relevant kontext (socialt och rituellt); att fastställa deras ålder och ursprung samt att kartlägga deras spridning inom kulturen (”Vem berättar för vilka?”). Mytografen tjänar främst till att beskriva det partikulära, att sätta in myterna i sitt rätta sammanhang, och förutsätter därför kunskaper i språk och historia.

Religionshistoria har emellertid ambitionen att häva sig över det partikulära och empiriska. Jag skulle till och med vilja hävda att lika lite som vi kan förstå en myt utan att rekonstruera dess kontext, kan vi förstå den utan att samtidigt arbeta på en mer generell, ”transkontextuell” nivå, på en nivå ovanför de verkliga sammanhangen. Om allt bara kan förstås utifrån sin kontext – vilket man ofta hör humanister säga sinsemellan – blir nämligen i slutändan all kunskap omöjlig, eftersom vi då sitter



Aba! At last, the fruit is being served! Foto: Eddy Van/Flickr.

fast i vår egen partikulära kropp. Om man konsekvent intar ett perspektiv som enbart syftar till att återskapa kontexten, skriver antropologen Hans Peter Duerr, ”förstår man överhuvudtaget ingenting – ty förståelse och insikt innebär att *bortse* från det accidentala, det variabla, från förpackningen”². Religionshistorikern Wendy Doniger (O’Flaherty) uttrycker samma insikt på sitt eget sätt:

Det är faktiskt så att jämförelser mellan saker som vi tillstår att de har något gemensamt utgör grunden för hela vårt sätt att försöka begripa världen, för vår intellektuella taxonomi, för vårt överlevnadssystem. Grottmänniskan som funderade: ”Den här sabeltandade tigern påminner en hel del om den där lejonet som jag såg igår, kanske kommer även detta djur att försöka äta upp mig”, är vår förfader. Den som tänkte: ”Jag har minsann aldrig sett ett sådant här djur förut: gårdagens lejon hade inga ränder, men det har den här... Det är visst någon skillnad i manen också. Jag undrar om...”, överlevde inte för att föra sina gener vidare till oss.³

Förståelse och kunskap förutsätter att människor kan häva sig över sitt enskilda öde och skapa sig en föreställning om – och ord och uttryck för – allmänmänskliga betingelser. Den jämförande, abstraherande kunskap som religionshistorikerna

försöker producera på detta sätt är ett slags kunskap som inte alls existerade inom de religiösa traditionerna själva, utan något som de som studerar religion skapar för sin egen (och sina läsares) skull.

Idag företräder flera amerikanska religionshistoriker, enkannerligen Jonathan Z. Smith, Bruce Lincoln och Russel T. McCutcheon, en sådan ”aktivistisk” eller ”konstruktivistisk” forskningssyn. Detta synsätt innebär alltså att de betonar att forskaren medvetet och självreflexivt konstruerar sitt objekt utifrån vissa bestämda kunskapsintressen, vissa bestämda frågor och vissa bestämda teoretiska antaganden. Jonathan Z. Smiths numera flitigt citerade inledning till *Imagining religion* (1982) kan stå som emblem för synsättet:

Om vi har tolkat de arkeologiska och textmässiga lämningarna korrekt har människan haft hela sin historia på sig att föreställa sig [*imagine*] gudar och umgänget med dem. Men människan, närmare bestämt den västerländska människan, har bara haft de senaste få seklen på sig att föreställa sig religion. Det är görandet av denna andra ordning, reflexiv inbillningskraft som är den främsta sysselsättningen för alla som studerar religion. Det innebär att medan det finns en häpnadsväckande mängd fakta, fenomen, mänskliga upplevelser och uttryck som i

en eller annan kultur, utifrån ett eller annat kriterium kan kallas religiösa, så finns det inga fakta om religion. Religion är endast produkten av forskarens studier. Den är skapad för att tjäna forskarens analytiska syften genom dennes föreställda jämförande och generaliserande göromål. Religion har ingen egen existens utanför akademien. Av denna anledning så måste den som studerar religion, och i synnerhet religionshistorikern, vara ständigt självmedveten. Det är faktiskt denna självmedvetenhet som utgör hans främsta expertis, hans främsta studieobjekt.⁴

En humanistisk vetenskap måste med andra ord alltid pendla mellan noggranna beskrivningar och allmänna satsar och förklaringar. För att möjliggöra kunskaper av mer allmän karaktär arbetar därför religionshistoriker komparativt samt strävar efter att skapa begrepp och teorier som kan fungera som bryggor mellan världens olika religioner och kulturer.

Det kan vara användbart att understryka de olika delmålen (beskrivning, jämförelse, förklaring) genom att, som religionshistorikern Russel T. McCutcheon, diskutera forskningen i termer av olika nivåer. Verkligheten är (som buddhisten skulle kunna uttrycka det) botten. På den första nivån beskrivs de delar av verkligheten som framstår som religiösa med hjälp av *emiska* termer, det vill säga med ord och uttryck hämtade från de grupper som undersöks. På andra plan bestäms teoretiskt vilka kriterier som krävs för att något ska få kallas ”religiöst” och därmed komma i fråga som undersökningsobjekt. På detta plan blir också den religiösa verkligheten återbeskriven (*redescribed*) med vetenskapliga termer, analyserad och förklarad. På vindsvåningen kan sedan forskaren sitta och reflektera över sina teorier, metodiska utgångspunkter och intressen.

Jämförelser

Allt sedan den religionshistoriska forskningen grundades på 1800-talet har den kännetecknats av att den arbetar komparativt, att den försöker jämföra religiösa element över kultur- och språkgränser.⁵ Grundaren av ämnet religionsvetenskap, Friedrich Max Müller, formulerade satsen: ”Den som känner en, känner ingen.”⁶ Müllers syfte var främst att genom jämförelser av religiösa fenomen skapa förståelse för och fördragsamhet med andra religiösa traditioner än den kristna. Men det komparativa arbetet kan naturligtvis utföras med andra mål

för ögonen; så har till exempel många nyandligt färgade författare använt jämförelser för att påvisa det mänskliga psykets enhet. Religionshistorikerna är inte upphöjda över jordiska intressen utan har sin egna mål:

Precis som när det gäller varje annan metodisk undersökning, så gäller det för studiet av religion att man genom jämförelsen för samman olikheter inom ramen för forskarens medvetande, för forskarens egna intellektuella anledningar. Det är forskaren som gör deras samvaro – deras ”likhet” – möjlig, inte något ”naturligt” släktskap eller några historiska processer. [...] Detta innebär att jämförelser inte nödvändigtvis avslöjar för oss hur sak och ting verkligen ”är” [...] utan precis som med modeller och metaforer avslöjar jämförelser hur saker och ting kan begripas, hur de kan, med Max Blocks användbara term, bli ”återbeskrivna” [*redescribed*]. En jämförelse är en uppsåtlig överdrift i kunskapens tjänst. Inom ramen för skillnader lyfter den fram och utmärker tydligt vissa egenskaper – uttryckt i den retoriska formen att de är ”lika” i något stipulerat avseende – så som varande av intellektuell betydelse. Jämförelse gör så att det blir möjligt för oss att ”åter-skåda” fenomen som våra data, i syfte att lösa våra teoretiska problem.⁷

I syfte att tillfredsställa vår religionshistoriska nyfikenhet – ”Varför i all sin dar har människor föreställt något övernaturligt, och vilka effekter har det fått på dem?” – söker vi alltså efter likheter och olikheter bland världens religioner.

Men det jämförande arbetet är dessvärre svårdefinierat. Filosofiskt kan man nämligen argumentera för att allting egentligen kan sägas likna vad som helst, bara man väljer ett tillräckligt generellt perspektiv. (Om inte på något annat sätt så liknar föreställningen om enhörningar den japanska kejsaren Hirohito II genom att båda har existerat i rummet.) Men många likheter som observeras genom jämförelser är ytliga, det vill säga tar fasta på likheter som inte är essentiella, träffande eller vidkommande från ett övergripande perspektiv. Wendy Doniger har retat upp sig på denna ”fluellenism”:

Många komparativister lider av vad som har kallats ”fluellenism” efter kaptan Fluellen, Shakespears walesare som insisterade på att jämföra Alexander den store med den unge Henrik V. När andra försökte peka på skillnader mellan de båda männen, insisterade Fluellen: ”Det existerar en flod i Makedo-

nien och det existerar till yttermera visso även en flod vid Monmouth... De äro lika såsom mina fingrar voro lika varandra... Jag talar endast i bilder och jämförelser." Fluel-len-typer förförs alltid av ytliga sammanträffanden, vilka kan vara slumpmässiga eller på annat sätt meningslösa. Vad innebär det, till exempel, att samma mening betyder "tåget har anlänt" på finska och på ungerska, men att den del av meningen som betyder "tåget" på finska betyder "har anlänt" på ungerska, och vice versa? När den ansvarsfulla komparativisten konfronteras med sådana fakta måste hon skrika: "Vik hädan Satan."⁸

Det är svårt att övertyga en person som har bestämt sig för att en tekopp och en elefant är mycket lika (eftersom båda har öron) om motsatsen. "Lika" måste diskuteras gentemot något tredje, gentemot en bakgrund: Lika utifrån vilket perspektiv, utifrån vilka kriterier, utifrån vilket kunskapsintresse? Något är alltid "mer likt än" eller "likt med avseende på". Det är valet av detta tredje ("måttstocken") som placerar jämförelsen på skalan ytlig–djup.

Vilka jämförelser är då djupa och relevanta för religionshistorikerna? Det är inte lätt att slå fast. Att jämföra den kristna tradition som säger att det är en ynnest att bli befruktad av Gud med den tillika antika traditionen där det om de romerska kvinnorna

heter att de var tvungna att "bestiga Jupiters hatade bädd" (*Aeneaden* xii:143) har kanske – för att ta ett exempel mer eller mindre ur luften – vissa möjligheter att ge god utdelning. I båda fallen berättas det ju om liknande händelser (gudar förenas med kvinnor), men samtidigt värderas dessa olika. Likheterna säger i detta fall något om religion i allmänhet (gudomlig härkomst, för Jesus likväl som för romerska dynastier, ger status) medan olikheterna förefaller mer svärförklarade (det faktum att Jupiter oftast våldtog, medan *Spiritus sanctus* betedde sig så gentlemannamässigt att Guds moder förblev *virgo intacta* är fortfarande en skillnad inom mytens värld och kan knappast förklara den kulturella skillnaden i den moraliska bedömningen av gudarnas samvaro med människor). Vilka principer, vilket perspektiv och vilket val av bakgrund som ger störst utdelning är dessvärre, som sagt, svårt att nagla fast. Kanske finns det bara ett slitsamt sätt: att läsa de böcker som söker jämföra världens religioner och i sin tur jämföra dessa olika jämförelser – att lägga den franske revolutionären, medborgare Charles François Dupuis *Origine de tous les cultes, ou la religion universelle* (1794) jämte den katolske romantikern Georg Friedrich Creuzers *Symbolik und Mythologie der alten Völker* (1819), den stillsamme textforskaren Friedrich Max Müllers *Comparative mythology* (1856)



Caodist service. Foto: Ant & Carrie Coleman/Flickr.

jämte den radikale antropologen James Frazers *The golden bough* (1894), den bohemiske sociologen Max Webers *Wirtschaft und Gesellschaft* (1925) jämte den nyandlige psykoanalytikern C.G. Jungs *Wandlungen und Symbole der Libido* (1925), den fascistvänlige religionshistorikern Mircea Eliades *The sacred and the profane* (1959) jämte den humanistiske religionshistorikern Jonathan Z. Smiths *Map is not territory* (1978) – och försöka utröna vilken som har förklarat mest utifrån frågan om hur och varför människor har föreställt något övernaturligt, och vilka effekter har det fått på dem.

Religionshistorisk terminologi

Trots en rad olikheter i teori och metod har jämförande religionshistoria etablerat en rad användbara termer. Hur dessa exakt definieras är som alltid lite olika, nedan följer dock en lista över termer som jag hoppas att jag inte definierar allt för egensinnigt.

Religion

Det finns lika många definitioner av religion som det finns forskare (se inledningen till denna antologi). Personligen föredrar jag att tänka på religion som en kultur eller en ideologi eller en retorisk tradition där människornas önskningar, värderingar och preferenser presenteras som en övernaturliga auktoritets önskningar, värderingar och preferenser. ”Urscenen” för religionernas tillkomst utspelas sig då när någon grottmänniskan sa ”Ja, men det är ju inte bara jag som vill det... Det är ju... Gud ... som har sagt att det ska vara så!” Religion kan analytiskt delas upp i diskurs (predikan, dogmer, myter et cetera), praktiker (etik, etikett och ritualer), institutioner och den övergripande religiösa gemenskapen.

Myter

Berättelser som uppfattas som (bokstavligen eller bildligen) sanna inom en religiös grupp. De äger därför en stor auktoritet och hjälper till att fostra en social sammanhållning. Myterna framförs ofta i rituella sammanhang och deras innehåll kan till exempel vara hur världen skapades (kosmogoni), hur den är uppbyggd (kosmologi), hur människan skapades (antropogoni), hur samhället och dess klasser, kön och grupper skapades (sociogoni), hur gudarna skapades (teogoni), hur gudavärlden är uppbyggd (teologi), hur världen och människorasen kommer att gå under (eskatologi, apokalyps) eller hur de kommer att räddas (soteriologi). Myter

kan skiljas från legender och sägner som utspelar sig i ett närmare förflutet och i en bekant miljö, liksom från sagor vilka inte uppfattas som sanna av publiken.

Ritualer

Handlingar som på ett eller annat sätt försöker knyta den övernaturliga sfären till den mänskliga. I vissa sammanhang är ritualerna nästan helt spontana, i andra är de minutiöst regisserade. Deras betydelse för att skapa en religiös, oftast också en social och emotionell, identitet hos dem som ingår i religionen kan knappast överskattas. Kalendariska riter, samfundsriter, övergångsriter, initiationsriter och divination är exempel på *olika sorters ritualer*. Offer, extas, bön och/eller meditation ingår ofta som *komponenter* i ritualerna, liksom ibland predikningar, sånger, dans och fysiska övningar.

Kalendariska riter

Dessa ritualer följer växlingarna mellan årstiderna, de olika faserna hos solen eller månen eller andra utvecklingsfaser i naturen (till exempel tiden för skörd). I vilken mån dessa riter syftar till att påverka och ingripa i naturen, vilket inte sällan är det uttryckliga skäl som anhängarna till religionen anför för att utföra dem, är omtvistat. Vissa forskare hävdar nämligen att de kalendariska riterna visserligen knyter an till naturen men att det verkliga skälet till att de utförs är socialt. Trots att dessa ritualer uttryckligen sägs utföras för att till exempel framkalla regn är alltså enligt dessa forskare det verkliga syftet att lugna och svetsa samman samfundet.

Samfundsriter

Ritualer vars uttryckliga syfte är socialt. Syftet kan till exempel vara att ära samfundet eller institutionen, att ena en social grupp som lever under påfrestande villkor eller att symboliskt ge utlopp för sociala motsättningar.

Övergångsriter

I samband med avgörande steg i en människas liv, som födelse, pubertet, äktenskap och död, utförs ofta speciella ritualer (övergångsritualer eller *rites de passage*) vilka följer en liknande dramaturgi av separation, gränstillstånd (det så kallade *liminala* stadiet, vilket ofta innebär ett upp-och-ner-vändande av personens sociala egenskaper genom att till exempel män ikläddes kvinnokläder) och integration av individen i sitt nya sociala sammanhang.

Initiationsriter

Ett slags (mer eller mindre) frivilliga övergångsriter då individen inträder i en speciell religiös gemenskap, till exempel inträder i det prästliga ämbetet, går in i en munkorden eller ansluter sig till ett hemligt sällskap.

Divination

Spådomskonst där deltagarna eller den religiösa experten (oraklet) försöker utröna en människas eller en grups framtida öde. Det kan också handla om att avgöra en individs eventuella skuld (ordal, gudsdom). Ritualen kan vara mycket enkel eller bygga på ett extremt komplext slumpsystem.

Offer

En mycket omdiskuterad form av ritual där föremål eller varelser förstörs eller konsumeras. Det kan handla om ett svärd som läggs ner i en grav, eller en ox eller en oblat som äts upp. I äldre religionshistorisk litteratur ansågs det mycket viktigt att skilja på (a) gåvooffer där människorna ger något till gudarna, (b) konvivieoffer där offermaten förtärs av människorna i en fiktiv måltidsgemenskap med gudarna, (c) kommunionoffer där offermaten sägs symbolisera gudarna och förtärs av människorna samt (d) soningsoffer där något skadligt (sjukdom eller barnlöshet till exempel) symboliskt överförs på ett offerdjur som dödas eller fördrivs.

Bön

Ritualkomponent varigenom människor försöker nå en övernaturlig makt med hjälp av ord. Dessa ord kan antingen vara formaliserade eller mer fria. De kan antingen uttalas starkt eller svagt eller endast framkallas mentalt inom den bedjande själv. De kan förekomma lika väl vid offentliga ritualer som privata. Syftet är ofta att be den övernaturliga makten om hjälp. Bönen kan vara en ren begäran om hjälp eller så kan den innehålla element av ömsesidigt utbyte ("Om Du gör mig frisk, lovar jag att bli en bättre människa/offra ett får vid Ditt altare/ bli pilgrim eller dylikt).

Meditation

Ritualkomponent varigenom människor försöker nå en övernaturlig makt eller gå upp i denna makt med hjälp av mentala övningar. Dessa övningar kan utföras med eller utan paraferalia (radband, bilder på religiösa ledare, *mandalor* et cetera) och med varierande grad av omgärdande rituella för-

beredelser. De åtrådda mentala tillstånden beskrivs ofta antingen i termer av koncentration och insikt eller lugn och frid.

Extas

Ritualkomponent där deltagare i en ritual radikalt förändras med avseende på socialt beteende och motoriskt rörelsemönster. Många ritualer har som syfte att försätta en eller flera deltagare i extatiska tillstånd. Detta uppfattas som ett bevis för övernaturlig närvaro och det förekommer inte sällan profetiska uttalande under extasen. Orden trance och besatthet är i det närmaste synonyma med ordet extas.

Magi

En term som får sin mening i kontrast till termen religion, men som numera oftast uppfattas som förlegad. Den har dock sitt värde om den används för att beteckna ritualer där deltagarna eller de religiösa experterna (se nedan) medvetet försöker att styra eller manipulera en övernaturlig kraft. Religion uppfattas då som ett mer "ödmjukt" förhållningssätt, där deltagarna underkastar sig en gudomligt given ordning. Skillnaden mellan magi och religion är dock inte en artskillnad, utan en gradskillnad.

Mystik

En lurig term som numera ofta används apologetiskt för att skilja mellan "äkta" religion och religiöst utanverk. Den "äkta" religionen, den mystiska (inte mystiska!), beskrivs då som baserad på individuella upplevelser och erfarenheter. Inte sällan kretsar beskrivningarna av mystik runt udda personer vars religiösa erfarenheter målas upp som den egentliga surdegen i religionernas liv och utveckling. Erfarenheternas samband med religiösa institutioner och sociala villkor ignoreras som regel. Ordet "mystik" är idag så impregnerat av förutfattade meningar och tjusarkraft att termen förmodligen döljer mer än den avslöjar.

Gudar

Övernaturliga varelser som åberopas i myter, under ritualer och av religiösa institutioner och gemenskaper. Gudarna kan ha skapat världen (ibland för att sedan lämna den åt sitt öde, så kallade *deus otiosus*-gudar). De kan ingripa i den eller de kan leva sitt eget liv tämligen ointresserade av människornas bestyr. Termer såsom andar betecknar ofta övernaturliga varelser som sägs vara underordnade en

mäktigare gud, en så kallad höggud. ”Gud” med stor bokstav är ett egennamn – föreställningen om denna gud har sin egen historia, men betecknar som regel högguden inom kristendomen eller en höggud inom en vidare krets av religioner som ingår i något slags religionsdialog med kristna företrädare. Monoteism är tron på *en* gud, polyteism på flera (vilka samsas i ett panteon), henoteism är tron att *en* gud passar mig men förnekar inte att andra människor kan ha andra gudar och panteism är tron att gud är allt eller genomsyrar hela verkligheten. Gudarna kan beskrivas som djurlika (te-riomorfa), människolika (antropomorfa) eller vara identiska med till exempel himmelska fenomen eller uppfattas mer filosofiskt-abstrakt (”det oändliga”, ”varat”, ”kärlekens grund” et cetera).

Själ

Människans övernaturliga identitet eller innersta väsen. Föreställningarna om själens form och funktion varierar kraftigt (eller saknas helt) bland världens religioner. Vanligt är att man tänker sig själen som ett slags livsprincip (en ande som i ”andedräkt”) och/eller som en övernaturlig kropp som kan röra sig fritt oberoende av den materiella kroppen (en frisjäl).

Tabu

Regler och föreställningar som innebär att en person eller ett föremål måste undvikas. Företeelser som uppfattas ha stor emotionell och/eller social betydelse, såsom lik, gravida kvinnor och kungar, kan bli föremål för en rad invecklade tabuföreskrifter.

Experter

Religiösa experter, specialister eller proffs kan man kalla den grupp som får en del eller hela sin inkomst av att utföra ritualer och tjänstgöra som auktoriteter i religiösa frågor. Termen präster leder ofta tanken fel, liksom för övrigt andra kristna termer såsom kyrka och församling. Det är ofta vettigt att skilja mellan experter som bevarar en religiös tradition (”präster”) och experter som påstår sig ha unik direktkontakt med en övernaturlig sfär (”profeter”). När experterna äger den högsta makten i ett samhälle talar vi om *teokrati*.

Slutord

Den kristet konfessionella forskningen har sedan länge kämpat mot att se kristendomen – eller åt-

minstone någon favoritversion av kristendomen – som en religion bland många. Denna uppfattning om kristendomens unicitet har medfört en dubbel uppsättning termer inom religionsvetenskapen: De kristna andarna kallas för änglar, den kristna ritualen för liturgi, de kristna myterna för evangelium eller dylikt, och så vidare. Denna dubbla uppsättning hindrar ofta på förhand dem som intresserar sig för att jämföra religioner från att se likheter mellan kristendom och andra religioner – och det är ju också det som är meningen.

Noter

¹ Se Jonathan Z. Smiths lilla fina bok *Drudgery divine* (1990) om den retoriska användningen av ”unik” i samband med tal om kristendomen och jämförandet som grund för all kunskap.

² Duerr 1986:106. Denna insikt menar dock Duerr är ”ett mytiskt perspektiv”!

³ Doniger 1998:28. Översättningarna från engelska är mina egna.

⁴ Smith 1982:xi.

⁵ Smith 1990:108.

⁶ Müller 1874:12.

⁷ Smith 1990:51f.

⁸ Doniger 1998:64.

Referenser och litteraturtips

- Creuzer, Georg Friedrich. 1819. *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*. Leipzig. Heyer und Leske.
- Dupuis, Charles François. 1794. *Origine de tous les cultes, ou religion universelle*. Paris. H. Agasse.
- Doniger, Wendy. 1998. *The implied spider. Politics and theology in myth*. New York. Columbia University Press.
- Duerr, Hans Peter. 1986. *Satyricon*. Eslöv. Symposion.
- Eliade, Mircea. 1959. *The sacred and the profane. The nature of religion*. New York. Brace.
- Frazer, James George. 1894. *The golden bough. A study in comparative religion*. New York. Macmillan.
- Jung, C. G. 1925. *Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*. Leipzig.
- Müller, Friedrich Max. 1873. *Introduction to the science of religion*. London. Longmans, Green & Co.
- Smith, Jonathan Z. 1982. *Imagining religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago. University of Chicago Press.
- . 1990. *Drudgery divine. On the comparison of early Christianities and the religions of Late Antiquity*. Chicago. University of Chicago Press.
- Weber, Max. 1925. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen. J. C. B. Mohr.

Av stort intresse för frågan om den jämförande forskningens problem och möjligheter är även:

Carter, Jeffrey R. 1998 ”Description is not explanation.

- A methodology of comparison”. I *Method and theory in the study of religion*, 10. [Mycket sofistikerad, vetenskapsteoretisk diskussion om jämförelsens grunder.]
- Eliade, Mircea. 1958. *Patterns in comparative religion*. London. Sheed and Ward. [Den klassiska sammanfattningen av den jämförande forskningen rön från första halvan av 1900-talet.]
- Lincoln, Bruce. 1991. *Death war, and sacrifice. Studies in ideology and practice*. Chicago. University of Chicago Press. [Formidabel komparativist briljerar i indoeuropeiska studier, för att sedan, i kapitlet ”Two Paths”, tappa tron på hela projektet ...]
- . 1994. *Authority. Construction and corrosion*. Chicago. University of Chicago Press. [... men återkommer senare i böcker som denna med komparativa anslag – nu inte längre för att restaurera ur-myter, utan för att lära sig något genom att jämföra olika situationer i deras historiska sammanhang.]
- Puhvel, Jaan. 1987. *Comparative mythology*. Baltimore. John Hopkins. [Summerar fint det traditionella sättet att jämföra indoeuropeiska myter och legender.]
- Smith, Jonathan Z. 1993. *Map is not territory. Studies in the history of religions*. Chicago. University of Chicago Press. [Religionshistorisk mästare som sällan skriver enkelt men alltid klokt.]

Stefan Arvidsson
Linnéuniversitetet