

## DISPUTATS OM "DEN FORTÆRENDE ILD"

*Det Teologiske Fakultetsråd ved Aarhus Universitet antog den 26. juni 2000 en afhandling forfattet af lektor Hans Jørgen Lundager Jensen til forsvar for den teologiske doktorgrad. Antagelsen skete på baggrund af indstilling fra et bedømmelsesudvalg bestående af professor, dr.theol. Kirsten Nielsen (formand), professor, dr.phil. Armin W. Geertz og professor, dr.theol. Niels Peter Lemche. Afhandlingen, Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente, er udgivet på Aarhus Universitetsforlag og anmeldt i dette nummer af Religionsvidenskabeligt Tidsskrift.*

*Forsvaret fandt sted den 10. november 2000. Niels Peter Lemche og Kirsten Nielsen var udpeget som officielle opponenter, og desuden opponerede ex auditorio Armin W. Geertz, lektor, dr.theol. Ole Davidsen og adjunkt, ph.d. Pernille Carstens. Nedenfor bringes en udvidet udgave af den uofficielle opposition ved Armin W. Geertz efterfulgt af et svar fra Hans Jørgen Lundager Jensen.*

### 'Fra Brasilien til Hellas'

#### - bemærkninger til Hans J. Lundager Jensens disputats

Armin W. Geertz

Hans Jørgen Lundager Jensens disputats er af en sådan karat, at den fortjener at blive læst og diskuteret ikke kun i de religionsfaglige og teologiske kredse, men også i de øvrige humanistiske kredse. Afhandlingen er ganske enkelt et imponerende værk. Det er en lærd og skarpt analytisk læsning af både Det Gamle Testamente (GT) og andre tekster. Afhandlingen er for det meste skrevet i et godt og klart sprog. Man føler sig belært om mange ting undervejs, hvad enten det drejer sig om metodiske og teoretiske spørgsmål, filologiske diskussioner af hebraiske gloser eller om fortolkninger af GT, nærorientalsk, græsk eller indiansk mytologi. Man får ligeledes et rigt indblik i Lundager Jensens tankegang, logik og humor. Jeg anser dette foreliggende encyklopædiske værk for analogt med den komparative religionsvidenskabs grundlægger F. Max Müllers værk, *Chips from a German Workshop*. Den foreliggende afhandling er en slags *Chips from a Danish Workshop* forstået som et dygtigt arbejde udført af en billedhugger, som efterlader fliser, spåner og savsmuld under sin hektiske aktivitet. Dette næsten ekvilibristiske arbejde har dog en bagside. Mens normaleksegeten vader i spåner, fordi der lige er nogle detaljspørgsmål, man godt kunne tænke sig at tage op - en aorist eller to, som helst skulle kunne oversættes rigtigt - er Lundager Jensen langt foran og oven i købet på den anden side af kloden, og læseren efterlades derfor nogle gange i spånerne. Afhandlingen kræver meget af sin læser, for man skal ikke alene være fuldt fortrolig med verdenslitteraturen, men man skal også huske alle afhandlingens del-analyser og selv sam-

menholde dem! Der er ingen opsummerende afsnit, som hjælper læseren til at få og opretholde overblik. Jeg kommer tilbage til det manglende opsummerende og konkluderende kapitel.

I dette monumentale værk er der mange delanalyser, som fortjener refleksion og kritisk diskussion. Men det er der for lidt plads til her. Hvis man f.eks. skulle gå alle Lundager Jensens togter i alverdens religioner, ritualer og litteratur efter, vil det kræve års intensivt arbejde. Lundager Jensen er encyklopædist, en moderne udgave af de franske oplysnings-encyklopædister eller af den engelske Frazer-tradition. Man kommer derved nogle gange i tvivl, om det er GT eller hele verdenslitteraturen, der står til analyse. Og andre gange ophobes detaljerede eksempler på bekostning af en velvalgt nuancering, problematisering eller lignende. Sidstnævnte kommer jeg også tilbage til.

#### Hvor er hovedtesen henne?

Lundager Jensens projekt er dristigt. Afhandlingens teser er faktisk ikke særligt emnespecifikke, men mere metodologiske. Det kan godt være, at det er på sin plads i en afhandling om GT. Men denne metodologiske vægtning betyder desværre, at diskussionerne af afhandlingen kommer til at kredse om divergerende fagsyn, metodeholdninger, kildeopfattelser og videnskabssyn, som endnu ikke er blevet ført til ende, siden strukturalismen meldte sig på banen for en del årtier siden. Til trods for at Lundager Jensens metodologiske overvejelser er sofistikerede, og at han evner at beskrive forskellige tilgange og teorier korrekt og præcist, kommer man uvægerligt til at skændes om koder, niveauer, lokaliseringen af disse afslørede strukturer osv. Dette er efter min mening ærgerligt, fordi der i afhandlingen faktisk forekommer et hav af teser, som fortjener eksplicitering, systematisering og systematisk diskussion. Dette uheldige røgslør går f.eks. ud over, hvad jeg opfatter som afhandlingens hovedtese, nemlig at hovedbudskabet i Gen 2-3 (og stort set i resten af GT) er, som afhandlingens titel siger, "Den fortærende ild". For at finde frem til meningen med titlen, som i øvrigt intetsteds forklares, skal man igennem godt og vel de første 300 sider, og dernæst 150 sider til for at komme til pointen. På side 441 får vi en nogenlunde sammenhængende tese:

Derfor er Sinajbegivenheden en gentagelse af det arketyriske scenarie, hvor ilden blev ført til jorden. Som *k<sup>l</sup>bôd jhw*, den fortærende ild, bosætter sig i helligdommen og antænder alterets evige ild, således manifesterer Jahve ifølge Deuteronomium sig selv i skikkelse af ilden på jorden for en tid. Som denne begivenhed i et udsnit af den amerikanske mytologi er ensbetydende med oprindelsen af den menneskelige orden - en orden, der essentielt er køkkenets, men som kan symboliseres også af andre kulturelle goder - således er Jahves nedstigning det moment, hvor Israel realiseres som folk og som samfund. I Sinajbegivenheden mødes den præstelige og den deuteronomiske teologi. Ilden på bjerget er fællesmængden og - i bogstaveligste forstand - det gammeltestamentlige brændpunkt.

Så klart kan det siges, og det skulle have været placeret på afhandlingens allerførste side. Der er ligeledes en meget god opsummering af dette synspunkt på side 463, første

afsnit. Noten til citatet på side 441 er derimod et eksempel på unødvendig detailophobning og spekulation.

Jeg vil i de næste afsnit se lidt på de fremsatte teser. Som Lundager Jensen skriver på side 10-11 er afhandlingens sigte at vise; (1) at de gammeltestamentlige tekster “på trods af deres forskellige herkomst og genretilhørsforhold tilhører et fælles, semantisk univers, dvs. at disse tekster direkte eller indirekte henviser til hinanden og angår dimensioner af samme problematik”; (2) “at GT rummer en problematik af ‘ontologisk’ karakter, der angår oprindelsen til og bevarelsen af den nødvendige - og i den forstand også ‘gode’ - verden eller værensorden”; (3) “at denne problematik er central i mindst samme grad som (og måske endog mere end) den national-etniske problematik”; (4) “at de gammeltestamentlige teksters konstruktion af den nødvendige værensorden nok i den konkrete udformning er unik ..., men at den er blevet til på grundlag af strukturer og principper, der ikke er unikke, og som derfor ikke tilhører en specifikt gammeltestamentlig (endsige ‘israelitisk’) begrebslighed, men som hører hjemme på et antropologisk, dvs. trans- eller sub-etnisk niveau”.

Tese 2 og 3 går mere på indholdssiden end metodesiden, men de befinder sig på et så abstrakt niveau, at man må spørge sig selv om, tesaerne siger noget specielt om GT i forhold til så mange andre religioner.

Tesaerne opfølges af kommentarer til afhandlingens “metodiske dimension”, som dels er en “tekstlæsningspraksis, der er inspireret af den strukturelle myteanalyse”, dels en “komparativ tekstlæsning, der ikke begrænser sig til GT’s nærorientalske kontekst, men som også kan inddrage narrative og rituelle tekster og temaer fra kulturer, der står i et fjernere (undertiden meget fjernt) forhold til den gammeltestamentlige”. Såvel tesens som metodens nytteværdi afgøres ved en konstatering af, hvorvidt de virker: “the proof of the pudding is in the eating”. Da det ikke angives, hvorledes vi skal afgøre, om budningen smager godt, betragter jeg udtalelsen som ret tom. Spørgsmålet er ikke, om det virker - for det forsøger Lundager Jensen overbevisende at vise, at det gør - men om det kan efterprøves og gentages af andre, og det er en helt anden sag.

Afhandlingens måske største løfte formuleres efter min mening på side 21, hvor Lundager Jensen siger, at der er tale om “en art teologisk dybdegrammatik, der kan formuleres igennem forskellige ‘koder’ (i strukturalistisk forstand).” Denne grammatik opnås på strukturalistisk vis først ved en analyse af de gældende koder i teksterne vedrørende f.eks. dyr, planter, klima osv., dernæst af kodernes relationer til hinanden og endelig af relationstyperne, f.eks. overlapninger, spejlinger, inversioner osv. (s. 24). Til slut ser man på de forskellige myters relationer, f.eks. redundans, supplement, skift af kode, inversion, dvs. forskellige former for transformationer (s. 25). Denne tilgang kræver det arbitrære valg af en referensmyte (s. 26) og - ikke at forglemme - normalt en art ætiologisk myte, hvor den ætiologiske pointe danner udgangspunktet for selve analysen (s. 106). Alle disse metodiske faser, startpunkter og greb kan diskuteres, og herom har de fleste slag stået i forskningshistorien.

Hvor er koderne henne?

De strukturalistiske analyser virker arbitrære til trods for den anerkendelsesværdige nærlæsning af kildematerialet. Modkritikken er, at sådan er det med alle teksttolkninger, uanset hvilke metodiske tilbøjeligheder man hælder til. Men man havner samme sted hver gang: 'Hvor befinder disse koder sig?' Selv Lundager Jensen stiller spørgsmålet indirekte ved at spekulere over, hvordan det kan være at der findes større strukturelle ligheder mellem GT og indianske myter i Brasilien end GT og mesopotamiske tekster (f.eks. s. 76). Og jeg må indrømme, at efter et par hundrede siders analyse af Gen 2-3 og Hesiod som en "transformationsgruppe" (s. 170; s. 339), begynder jeg også selv at undre mig.

Lundager Jensens bud er varierende og på god strukturalistisk vis kendetegnet ved negation, forskydning, tvetydighed, parentes og forveksling. Følgende udsagn er typiske:

1. Negation (s. 103, note 142): "Mindre oplagt, men principielt ikke umuligt ... er det tillige at forskyde det ontogenetiske perspektiv fra puberteten til fødslen; en sådan mulig og mere psykoanalytisk inspireret læsning ville da se haven ... som moderlivet ..." osv.

2. Forskydning (s. 388): "Endelig er der naturligvis den mulighed, at vi her har at gøre med det, som i en anden skole ville kaldes en arketype: et transkulturelt og transindividuel skema, der sætter sig spontant igennem i forskellige kulturer, fordi det foreligger givet i et vist dybdeniveau i den menneskelige psyke overhovedet."

3. Tvetydighed (s. 388): "Jeg skal ikke påtage mig at vælge i dette velkendte dilemma, selv om den førstnævnte hypotese både intuitivt og med henvisning til de påviste forbindelser mellem amerikansk og eurasiske mytologi forekommer mig den mest nærliggende."

4. Parentes (s. 394): "Udgangspunktet var alene en formodning om, at en bestemt problematik - kulturens oprindelse begrebsliggjort igennem den alimentære kode - i en vis typologisk (eller måske arketyrisk?) forstand forbandt gammeltestamentlig med græsk og endog amerikansk, mytisk tænkning ..."

5. Forveksling (s. 387): "Det ligger uden for min kompetence såvel som uden for dette arbejdes grænser at argumentere for det utvivlsomme slægtskab mellem amerikanske og eurasiske myter. Men det forekommer mig, at det ikke principielt kan udelukkes, at den sammenhæng, der synes at strække sig fra det centrale Brasilien til Hellas, er reel." Her ligger forvekslingen mellem det geografiske, det semantiske og det kulturelle.

Er det i fortællerens eller kun i analytikerens hoved, at disse koder og strukturer findes? Svaret er begge dele. Lévi-Strauss' bricoleur skaber rigtignok nye kombinationer af tegn, men der er snarere tale om myter, der fortæller sig selv gennem mennesker - uden at de selv ved det - end mennesker som fortæller myter. Lundager Jensen siger det samme:

Det vigtige forbliver efter min mening fortællingen selv; den har sit eget liv, med eller imod dens forfatter(e)s intentioner og motiver, en egen struktur, og, antager jeg og forsøger jeg at vise i denne afhandling, en reel indvævedhed i et mentalt landskab, der strækker sig igennem GT og videre ud, og hvis objektive eksistens er uafhængigt af de forestillinger, en eller flere forfattere må have haft. (s. 45f)

Længere henne i samme kapitel skriver han, at der er

ingen modsætning mellem antagelsen af en forfatter, der på én og samme tid litterært gestalter et værk og samtidig (bevidst og/eller ubevidst) lader sig lede af og formulerer visse generelle temaer, skemaer og strukturer, der lægger op til en komparativ, strukturel analyse. (s. 69)

Det ville være nærliggende her at spørge til Lundager Jensens mytedefinition. Der er flere af slagsen spredt rundt i afhandlingen, hvilket gør mytebegrebet noget diffust (se f.eks. en definition på s. 22, informationer om funktioner og bestanddele på s. 23ff, en definition på s. 92, note 126, og om myte kontra filosofi på s. 101). Men jeg vil ikke bruge plads på dette spørgsmål her. Man kan imidlertid konstatere, at der sker en hypostasering af mytebegrebet i afhandlingen, hvilket følgende citat viser:

Den [dvs. myten] vælger med en søvngængeragtig sikkerhed, der hverken skyldes dens 'forfatter(e)' eller 'redaktor(er)' eller dens eventuelle særlige tradition, men dens genre, der er universel, nøjagtigt de koder, der vælges i myter ellers .... (s. 131)

Tegn og koder påstås at ligge på et dybt niveau i fortællestoffet, så dybtliggende, at de er universelle. Når Lévi-Strauss er blevet spurgt om dette problem, svarer han, at de findes i menneskets sind eller ånd (*l'esprit humain*). Han taler om ubevidste strukturer, ligesom grammatiske regler i et sprog. Kulturelle fakta er de konkrete (og bevidste) manifestationer af menneskesindets grundlæggende strukturer. Lévi-Strauss opfatter sindet som mediator mellem natur og kultur, primært på de områder, der dels består af de empiriske relationer til naturen (gennem folketaksonomier), dels af de sociale relationer i kulturen (gennem slægtskabssystemer). Men han mener også, at det ubevidste styrer, hvorledes erfaring og hukommelse organiseres. Naturen og det ubevidste er for Lévi-Strauss determinerende for kulturen og det bevidste. Det ubevidste system hviler i sig selv som et selvregulerende system. Opgaven består således i at finde frem til dette selvregulerende system, der i lighed med Golems færd i Warszawas jødekvarterer går sin ubevidste gang i fortællerens udsagn.

#### Hvor er vi henne?

Én af grundene til, at jeg var med i denne afhandlings bedømmelsesudvalg, var bl.a. at jeg skulle kontrollere Lundager Jensens anvendelse af de mange eksempler fra oprindelige folks religioner, herunder især de nord- og sydamerikanske indianeres religioner. Som han skriver på side 29, har afhandlingen "en amerikanistisk slagside i forhold til mytologier ... fra andre dele af kloden, som med samme ret havde kunnet inddrages". Denne amerikanistiske slagside skal stort set opfattes som et referat af Lévi-Strauss' redegørelser for hans analyser af det indianske fortællestof. Lundager Jensen inddrager også andre kilder, men de er, i lighed med Lévi-Strauss' arbejde i øvrigt, ofte anden- og tredjehåndsgengivelser af myter og ritualbeskrivelser. Det svækker naturligvis afhand-

lingen på et punkt, hvor den ellers står stærkt, nemlig fordybelse i og nærlæsning af primærkilderne. Så når Lundager Jensen undrer sig over de slående ligheder, som findes mellem Brasilien, Hellas og GT - i modsætning til andre kulturer - stiller jeg mig alene på grund af kildeproblematikken skeptisk over for dem.

Det er imidlertid indlysende, at hvis man forlangte fortrolighed med samtlige af de kilder, som anvendes, ville afhandlingen aldrig været blevet skrevet, og det ville dog have været et tab for forskningen. Lundager Jensen erkender selv problemet på side 37, hvor han skriver: "Afhandlingen her begiver sig ganske vist ikke ud i selvstændige analyser af det komparative materiales kontekster, men gennemgående er der tale om materiale, hvis kontekst er analyseret af sagkyndige forskere." Det er rørende med en sådan tiltro, og der er vel ikke andet at gøre. På den anden side er Lundager Jensens brug af litteraturen i forbindelse med disse kulturer en pudsig blanding af forældede værker (f.eks. *Handbook of American Indians North of Mexico* på s. 578, note 25) og state-of-the-art diskussioner (f.eks. Kehoe-diskussionen s. 576-577 samt den lange note 22). Ligeledes stammer en del af hans oplysninger fra ældre syntetiserende oversigtsværker som Baumann, Hoebel, Hultkrantz, Frazer osv. Jeg vil ikke forfølge denne problematik yderligere, men blot markere, at det er et problem, og at Lundager Jensen selv er klar over det.

Jeg vil i stedet se nærmere på, hvordan det komparative nogle gange spiller ind. I sidste kapitel på side 576ff opremses en række beskrivelser af, hvordan man behandler jagtbytte i forskellige jægerkulturer. Grunden til at de inddrages her er, at Lundager Jensen forsøger at gøre op med, hvad han kalder en "hårdnakked præmis" i megen gammeltestamentlig forskning, nemlig at den essentielle grundstruktur i forholdet mellem Jahve og menneskene er dét, der adskiller GT fra andre kulturers gudsyndyrkelse (s. 575). Han vil tværtimod vise, at samme struktur typisk forekommer i jægerkulturers religioner. Han ser så på forestillingerne om "vildtets herre" eller herskerinde og de meget omhyggelige ritualer, som anvendes i forhold til nedlagte byttedyr. Eksemplerne (s. 576-581) tages fra græsk kultur, navajo-indianerne, babylonsk mytologi, aztekerne, de sydindiske nayaka'er, zuni-indianerne, mandan-indianerne, Thompson-indianerne, algonkin-kulturer, seneca-indianerne, Miami-indianerne, inuiterne, cheyenne-indianerne, pawnee-indianerne osv., altsammen i løbet af fem sider og en del meget lange fodnoter. Eksemplerne kommer som en ophobning uden klar mening. Afsnittet på side 581 øverst understreger dette:

De just nævnte tilfælde af metafysisk forurening ligger ikke fjernt fra den gammeltestamentlige forestillingsverden. I den præstekriftlige kontekst vil *at*-ofrene fjerne kontaminationen af helligdommen (placeret i 'lejrens' centrum), så *k<sup>l</sup>bôd jhwh* ikke drager bort og dermed fjerner velsignelse og beskyttelse fra sine dyrkere. I Sednaritualet drejer det sig altså om et menneskes nødvendige rejse til guddommens bolig i det fjerne, der er rigdommens kilde, for at rense for menneskelig kontamination, mens det i den præstelige kult drejer sig om en fortsat menneskelig renselse af rigdommens kildes bolig for at komme guddommens bortrejse i forkøbet; hos Cheyenne må forurenere forlade samfundet for en tid, samtidig med at pilene renses.

Vi får med andre ord nogle iagttagelser over GT efterfulgt af sednaritualet - hvilket blot fortæller, at det er anderledes hos eskimoerne - efterfulgt af en meningsløs bemærkning om cheyenne-indianerne.

Man får langt om længe pointen nederst på s. 581, nemlig at alle eksemplerne består af "et asymmetrisk forhold mellem på den ene side levnedsmidlernes kilde ... og på den anden side menneskene, der er modtagere af de materielle goder." Men når man læser videre, får vi det pågældende system leveret i en formaliseret model, som tilsyneladende drejer sig om noget helt andet, nemlig at den mest basale semantiske akse er forholdet mellem "periodicitet og durativitet, dvs. antiperiodicitet" (s. 582). Derfor synes jeg ikke modellen samler de forudgående afsnit særligt godt eller indlysende.

### Hvor er dybdegrammatikken henne?

Lundager Jensen har lovet os en dybdegrammatik, og min påstand er, at afhandlingen ikke leverer varen. Vi får til gengæld en række delstudier, som alle kan bidrage til en sådan grammatik. Men inden jeg kommer ind på dette problem, skal vi lige se på de positive og negative sider ved Lundager Jensens fremgangsmåde.

Et fremragende eksempel på, hvorledes Lundager Jensen går til værks i sit sammenlignende projekt, er 6. kapitel: "Mellem himmel og jord" (s. 345-450). Kapitlet drejer sig om Moses på Sinajbjerget set i lyset af Lévi-Strauss' analyse af de indianske fortællinger om Fuglereplyndreren og Star Husband-myten. Undervejs læser vi også om den romerske *flamen dialis*, Prometheusmyten i dens græske og kaukasiske varianter, kampen mellem Marduk og Tiamat i *Enuma elish*, vediske, keltiske og nordiske kampmotiver, kinesisk, aztekisk og andre indianske ritualer, det amerikansk-japanske "grædende barn"-motiv samt fortællingen om David og Goliat. I løbet af kapitlet fremkommer mange spændende iagttagelser, og kapitlet afsluttes med det, jeg tidligere omtalte som afhandlingens hovedtese om den fortærende ild.

Et mindre heldigt eksempel er den allerede omtalte forvirrende inddragelse af alt fra GT-tekster til navajo-indianernes jagt ritualer i sidste kapitel. Men denne fremgangsmåde har alligevel en god mening, nemlig at afdække GT-mytologi og -religionens grammatik som tidligere nævnt. Så vidt jeg kan se, får vi imidlertid ingen sammenhængende redegørelse for denne grammatik.

En grammatik består for det meste af et sprogs syntaks, morfologi, semantik og fonologi. De strukturer og processer, som Lundager Jensens analyse afdækker, er ikke en grammatik i ordets sædvanlige forstand, men snarere (for det meste) ubevidste regler og procedurer. Undersøgelsen går ud på at bevidstgøre grammatikken bag en given kulturs semantiske og kommunikative domæner. I dette tilfælde drejer det sig om teologien i GT. Som allerede nævnt er proceduren først at koderne analyseres, dernæst at koderne relateres til hinanden og relationstyperne gennemgås. Til slut ser man på de forskellige myters relationer.

Med en så omstændelig procedure, leder man forventningsfuldt, men forgæves, efter det samlende overblik over GT's teologiske grammatik. I min opposition gennemgik jeg

et udvalg af de ca. 70 diagrammer, opstillinger og tegninger, som med rette hører til en sådan grammatik. Jeg forsøgte at systematisere dem i grupper. Da denne gennemgang er bedre egnet til forevisning med overheads og levende ord, vil jeg her blot nævne nogle af typerne.

1. Eksempler på *aktanter* er opstillingen af dyrene (s. 113) i fire kategorier - de naturlige og de kulturelle, som må spises og ikke må spises; en aktant over de centrale begivenheder, som førte til oprindelsen af menneskets nuværende tilstand (s. 150); og transformationen af den kosmiske konjunktion mellem himmel og jord afspejlet i den seksuelle kodes kombination (s. 500).

2. Et eksempel på et *inverteringsforhold* findes på s. 519 i forbindelse med Elias- og Lot-fortællingerne.

3. Den berømte *kanoniske formel* anvendes på Samson- og David-fortællingen (s. 375) og forskellige forhold i Gen 2-3 (s. 100 og 188).

4. En række *armaturer* anvendes til at eksemplificere den tredimensionale ontologi (s. 85), en antropologisk model (s. 122), Edens have som tredje sted (s. 139), fortællingen om Sauls synd og død (s. 169) og påskemåltidet og *jôm hakkippurim* (s. 242).

5. Det *skrå, lagdelte diagram* anvendes til at illustrere det kosmologiske skema i fire niveauer i Gen 2-3 (s. 87), den paradoksale parallelitet mellem erotikken og kulden (s. 313 - dette diagram ligner mest en kollision), en centripetal-centrifugal konfiguration i forbindelse med kundskabens træ og Edens have (s. 140), overgangen fra livet i haven til livet på marken med implicit årstidskode (s. 187) og endelig overleveringen af de 10 bud (s. 422).

6. Den sidste type opstilling er transformationsgrupperne: om jernalderen i Hesiods *Værker og dage* og i Gen 2-3 (s. 380); fire fortællinger hvor israelitter og filistre konfronteres (s. 375), en gruppe bestående af Abrahams offer og Lots offer (s. 493), og endelig hvorledes to teo-topologier forenes i en komplementær struktur (s. 316).

Hvis man, som jeg, har en forkærlighed for diagrammer, opstillinger og tegninger, er denne afhandling det rene guf. Formålet med min gennemgang af typerne var at få Lundager Jensen til at levere den omtalte dybdegrammatik. Han svarede overraskende, at den står aftegnet på side 582. Han kan selv forklare nærmere i sit svar til dette indlæg.

### Hvor er konklusionen henne?

I den engelske opsummering skriver Lundager Jensen om afhandlingens sidste kapitel - som i et normaleksegetisk arbejde vil bestå af konklusioner, opsummeringer osv. - følgende (s. 653): "The last chapter, 'Postscript: The inexhaustible storehouse', does not render a formal summary of the results of the work (sufficiently noted in the course of the work and in no need of repetition)". Efter 653 siders læserslid, virker denne udtalelse lidt flabet!

Omtalte efterskrift, som ellers efter min mening skulle have været en opsummerende konklusion, hedder: "Efterskrift: Det udtømmelige forråd". Som titlen antyder, er der mere tale om efterveer af det udtømmelige forråd af afkodninger end om en egentlig afslutning på værket. Kapitlet drejer sig angiveligt om afhandlingens tematik, nemlig



den “spændingsfyldte komplementaritet imellem den (himmelske) guddom Jahve, der fra sin uforanderlige, durative evighed velsigner menneskene ... i disses foranderlige, periodiske jordiskhed” (s. 567). Det drejer sig om Jahves kommunikation til menneskene, som trues af “den kontaminerende urenhed”. På denne side omtales Lundager Jensens pointe om Jahve, der er frelser for at kunne velsigne. Kapitlet er ikke særligt langt, men der presses som allerede nævnt en hel del ind i det fra hele GT, kana’anæisk religion og fra side 576ff også fra en række jægerkulturer.

Efter forsvaret forklarede Lundager Jensen, at afhandlingens efterskrift var en bevidst litterær efterligning af eller spil over Lévi-Strauss’ afsluttende finale på sit storslåede fire-bindts værk om indiansk mytologi (1964; 1966; 1968; 1971). Jeg må skuffe Lundager Jensen med, at denne subtilitet var gået min næse forbi. Jeg tror, man skal være Lévi-Strauss-freak for at fange den. Der er imidlertid i det seneste nummer af *Current Anthropology* udkommet et interview ved Marcello Massenzio (2001) med den store mester, hvor Lévi-Strauss bl.a. besvarer spørgsmål om afslutningen på omtalte værk:<sup>1</sup>

MM: The “Finale” of *The Naked Man* [1981 (1971)] fascinated me very much. This book concludes your tetralogy, and looking back at the huge work you have produced you write a very articulate assessment of it. This final reflection has to do with the primordial opposition between being and nothingness that is the source of all the other oppositions contained in myths. It is a famous opposition—the “to be or not to be” pronounced by Hamlet—and you add, “Between being and nothingness it is not humankind’s place to choose.” Would you mind explicating your point of view?

CLS: Here I’m going to respond directly: no! Because at the end of that work I allowed myself a kind of daydream, and I would be at a loss to comment on it. Like the mind in myths I gave myself free rein, and I wrote some sentences that probably aren’t worth very much and don’t mean much either, except that at the end of this enterprise I had a sense of its vacuity—a sense that reducing thousands of myths to a sort of common form was a little bit, on an infinitesimal scale, reducing the story of humankind itself, with its many different cultures and civilizations, which in apparently irreducible forms all meant the same thing and which, like the myths, will one day disappear without a trace—a kind of pessimistic reaction at the end of a very long effort that I realized probably had no real justification except the one I have always given myself, of never being bored!

MM: This time I disagree! I think that the end of *The Naked Man* is the most beautiful part of your tetralogy. This time the author is not the best judge of his work.

CLS: The author is *never* the best judge, in my opinion. (s. 422)

Lévi-Strauss’ ydmyge svar skal være de afsluttende ord i det egentlige indlæg.

Jeg vil slutte med at takke og lykønske Lundager Jensen for et meget underholdende og utroligt lærd værk. Der er ikke alene et væld af spændende ideer og klare analyser, men også en række pragtfulde sproglige nyskabelser og udsagn som polysemisk kode-

---

<sup>1</sup> Marcello Massenzio, “An Interview with Claude Lévi-Strauss”, *Current Anthropology* 42 (3), 2001, 419-425.

pluralisme (s. 129), big-bang figur (s. 140 - et mere dynamisk diagram ville dog have været på sin plads!), tidens krumninger (s. 175), transcendentale deduktioner (s. 230), fastfood/slowfood (med diagram! - s. 232), den tidligere omtalte “teo-topologi” og mit favorit udsagn: “Edens have som mislykket projekt” (s. 87).

Armin W. Geertz  
 Professor, dr.phil.  
 Institut for Religionsvidenskab  
 Aarhus Universitet

### Svar til Armin W. Geertz

Hans J. Lundager Jensen

Blandt alle gode grunde til ikke at stille sig selv op som dommer over sit eget værk er den erkendelse, der blev knæsat i Schleiermachers hermeneutik, og som Claude Lévi-Strauss gør til sin egen, kun én. Men denne grund udelukker på den anden side forhåbentlig ikke, at også forfatteren kan deltage i en debat; det er i alt fald en forudsætning for disputatsforsvarets rationale og ligger vel også bag indbydelsen fra *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* til at replicere på Armin Geertz bidrag, der er en udvidet udgave af hans indlæg fra forsvarshandlingen 10. nov. 2000. Men en sådan replik kan alligevel næsten ikke undgå at antage karakter af selvapologi. Et forsonende moment her er så de omfangsmæssige begrænsninger, som med al rimelighed er lagt på dette indlæg fra redaktionens side. Jeg er desuden helt med på en række af de betæneligheder og reservationer over for min afhandling, som Armin Geertz anfører. Det vil være overflødigt at medgive, at gammeltestamentlige tekster og forskning i afhandlingen står på et andet niveau end de, der kommer fra andre områder, at overvejelser over årsagerne til eventuelle sammenhænge mellem forskellige kulturers mytologier uundgåeligt må have noget svævende over sig i denne sammenhæng, osv. Der kunne nævnes mange andre indvendinger, som ikke er medtaget i Armin Geertz' indlæg, givetvis bl.a. fordi et bedømmelsesudvalg deler kritikpunkterne mellem sig, og nogle af disse blev fremført af de andre opponenter. Den største og vigtigste indvending, hvis jeg selv skal nævne én, er den formelle, men for brugen af bogen helt afgørende, at bogen ikke har et stikordsregister. Der er kun én forklaring herpå: den slettest tænkelige, at arbejdet dermed oversteg mine kræfter på det tidspunkt, da bogen skulle gøres færdig til trykning.

En fuld drøftelse af alle Armin Geertz' kritikpunkter ville forudsætte, at selve disputatsgenren kunne diskuteres, og dét rækker pladsen ikke til. Jeg holder mig derfor til et antal af hovedpunkterne.

Armin Geertz savner *opsummerende afsnit*. Jeg vil selv mene, at der er en hel del; men de er ganske vist ikke udhævet typografisk som sådanne. Resultaterne af analysen af afhandlingens “referensmyte”, fortællingen om Edens have i Gen 2-3, er gentaget så mange gange, fordi det var nødvendigt at genkalde dem, hver gang en ny tekst skulle relateres til den, at en opsummering her forekom mig at ville overstrabadsere tålmodig-

heden hos enhver læser. Jeg formodede, at det samme ville gælde de øvrige centrale analyser: af påskemåltidet i kap. IV, af herlighedens nedstigning og forholdet mellem den præsteskriftlige helligdom og Gen 2-3 i kap. V, af Sodomafortællingen i kap. VII. Men måske ligger problemet på et mere principielt niveau. Selv om det nok er at gå for vidt med Simonis (1980, 263) at hævde, at en strukturel myteanalyse slet ikke kan resumeres, er det rigtigt, at den egner sig dårligt til det. Analysen i alle dens led og ræsonnementer *er* sagen; at opsummere er at springe led over, og at springe led over er at forråde hele ideen. Det er måske for lidt desuden at henvise til det engelske resume; men det står der, og jeg følte det lidt overflødigt at skrive et ekstra.

Armin Geertz har reservationer over for afhandlingens *teser*: Der er nok et antal "hovedteser", men de synes ikke særligt "emnespecifikke", snarere "metodologiske" - selv om det muligvis kan være på sin plads i en afhandling om GT. Hvis "emnespecifik" her betyder det, der har med mytiske og rituelle indhold (motiver og temaer) at gøre, så skyldes det flimrende indtryk, som afhandlingen måske kan give, at det metodiske og det indholdsmæssige her i den grad betinger hinanden, at den ene side ikke kan tænkes uden den anden. Men hvad der gælder for al strukturel myteanalyse, er, at det er en praksis. Der ville ikke være nogen pointe i - det ville formentlig slet ikke være muligt - at skrive en afhandling, der plæderede for den strukturelle myteanalyses relevans for udforskningen af GT, uden at det blev vist på et konkret materiale. Og omvendt kan dette materiale kun vises med denne teori. Det er der ikke noget underligt i; Jupiters fire måneder kunne kun iagttages med en kikkert; temperatur kan kun måles med et termometer. Og strukturel myteanalyse er ikke tidligere anvendt i forbindelse med GT i det omfang, som afhandlingen her forsøger, og som efter min mening, og efter alle analogier at dømme, er den måde, hvorpå denne tilgang først egentlig kommer til sin ret. Men dette betyder ikke, at hovedvægten nødvendigvis kommer til at ligge på det metodiske; i min afhandling ligger hovedvægten entydigt på det indholdsmæssige.

De indholdsmæssige teser befinder sig imidlertid, ifølge Armin Geertz, på et så abstrakt niveau, at man kan spørge, om de siger noget specielt om GT i forhold til så mange andre religioner. Svaret er her, at det gør de, for så vidt det har været en eks- eller implicit præmis for megen gammeltestamentlig forskning, at GT netop var en dannelse *sui generis* i forhold til andre religioner; man har understreget dens særstilling i forhold til andre nærorientalske religioner (der på deres side ofte er blevet betragtet som en enhed), og i størstedelen af det 20. århundredes forskning har det stort set, med Claus Westermann som en blandt få markante undtagelser, været udelukket at inddrage helt andre, herunder oprindelige folks religioner. At bidrage til at bryde op på denne isolatation er et af afhandlingens formål. Dermed håber jeg, at den også kunne yde gengæld til megen religionsvidenskabelig inspiration ved at gøre en række centrale, gammeltestamentlige tekster og fænomener mere tilgængelige for fx en religionsfænomenologisk interesse.

Det er korrekt læst, at analysen af den fortærende ild i den præsteskriftlige Sinajperikope er et centralt sted i afhandlingen, og at det er der, relevansen af afhandlingens hovedtitel viser sig. Men at stille hypotesen herom frem på afhandlingens allerførste side, som Armin Geertz foreslår (eller forlanger), ville fremstillingsmæssigt have budt

på så store vanskeligheder, at jeg valgte denne mulighed fra. Også her var det ikke kun målet, men også og måske navnlig vejen ad hvilken, der var vigtig; Sinaj er heller ikke det eneste mål, for den strukturelle myteanalyse er en vandring igennem et materiale, hvor der nok er højdepunkter og bjergtoppe under vejs, men ikke ét mål og ét bjerg, der skal nås. Andre milepæle er analysen af den alimentære kodes betydning i Gen 2-3, forståelsen af påskemåltidet som et undtagelsesmåltid i forhold til måltidsofferet, Moses-skikkelsens gentagelse af visse træk af den amerikanske fuglereplyndrer, Dekalogens tvetydigheder, den deuteronomiske Sinajperikopes særlige stilling, Sodomafortællingen som en inversion af Gen 2-3 osv. Jeg vurderede, at det kun ville optage unødigt plads og skabe en unødvendig redundanseffekt at sætte alt dette op i afhandlingens begyndelse. Desuden, men her tangerer jeg en problemstilling om disputatsgenren generelt, ville det afgørende hæmme fremstillingen af analysens vej igennem materialet, der gerne, i et eller andet omfang, måtte ligge så tæt som muligt på selve analysearbejdet. Hovedtitlen forklares, vil jeg mene, på s. 446, hvor det fremgår, at Jahve selv er den fortærende ild. Også hvad titler angår, er der rum for overvejelser om disputatsen som *bog* snarere end som *rapport* - overvejelser der ikke kan udfolde sig her. Jeg indskrænker mig til at tilføje, at afhandlingen også har en meget lidt mystificerende undertitel.

Hvad *koderne* og spørgsmålet om, hvor de befinder sig, angår, er der efter min mening tale om et sæt af forskellige problemstillinger, der i Armin Geertz' kritik synes at glide noget over i hinanden. Jeg vil forsøge at holde dem adskilt og diskutere dem enkeltvis. Den første problemstilling er, at de strukturalistiske analyser kan virke arbitrære (selv om det muligvis er sådan med alle teksttolkninger). Jeg vil ikke her insistere voldsomt på forskellen mellem "analyse" og "tolkning"; derimod skal det siges klart, at et arbitrært indtryk bestemt ikke kan være tilfredsstillende, formentlig ikke for nogen form for tekstanalyse, i hvert fald ikke for en strukturel analyse, og slet ikke for en afhandling, der, vil dens forfatter mene, analyserer bestemte, strategisk udvalgte tekster igennem temmelig grundigt over mange sider og med mange detaljer. Men hvordan undgås da indtrykket af vilkårlighed, hvis det på forhånd medgives, at der ikke kan være tale om 'bevis' i nogen strengere forstand, og at vi accepterer nødvendigvis at måtte tage til takke med blødere kategorier som 'sandsynlig', 'rimelig', 'godt argumenteret', 'kohærent', osv.? Hvis vi på forhånd antager, at et givet korpus af tekster som fx det gammeltestamentlige ikke besidder egenskaber, som adskiller det afgørende fra lignende korpusser i andre kulturer (en triviell præmis i denne diskussion), og hvis det herefter ved hjælp af bestemte metodiske greb som fx den strukturelle myteanalyses (dvs. analyser af fortællingens koder og deres termer og relationerne imellem koderne) lader sig hævde, at en tekst som Gen 2-3 besidder et vist antal egenskaber, som ikke er trivielle - trivielle i betydningen 'velkendte og accepterede af alle sagkyndige forud for undersøgelsen' - kan den faktiske tilstedeværelse af disse egenskaber da ikke bekræftes, hvis det med de samme greb kan påvises, at andre tekster inden for samme korpus besidder de samme ikke-trivielle egenskaber? Nu er det påviseligt ikke trivielt at hævde, at den alimentære kode er til stede og dominerende i Gen 2-3 - en analyse, der for så vidt kan stå for sig selv, og som jeg ikke selv kan se noget arbitrært ved. På hvad måde virker det da arbitrært at påvise, at den alimentære kode er dominerende til stede i en lang række andre

gammeltestamentlige tekster, eller at disse varierer de koder, der er til stede i Gen 2-3? At der derimod kunne ligge andre koder, andre betydninger *også* i disse tekster - hvis det er dét, indvendingen går på - så er det i så fald en indvending, der går min udgave af den strukturelle analyse forbi. I et tilstrækkeligt fyldigt korpus vil der altid være betydningspotentialer, som en konkret analyse ikke kan indfange; men det dementerer ikke de resultater, der er opnået. På den ene side er mytens verden lukket; på den anden side er analysearbejdet uendeligt (Lévi-Strauss 1971, 565f).

Én ting er, om det giver mening at analysere fortællinger ud fra koder og termer, og hvilke der i givet fald er tale om - det er en 'eksegetisk' problemstilling - en anden er, efter min mening, spørgsmålet om, hvor disse koder 'befinder sig', som snarest er af kognitionsteoretisk art. Men koderne befinder sig givetvis ikke på et så 'dybt' sted, at de skulle være universelle, sådan som Lévi-Strauss ifølge Armin Geertz skulle mene. Det er fx ikke universelt at tænke og fortælle kulturens oprindelse i den alimentære kode, selv om både Gé'ernes, Hesiods og den gammeltestamentlige mytologi gør det. Mig bekendt er det ikke tilfældet hverken i den nordiske mytologi eller i den variant i romersk legendarisk historie, der gør det ud for en egentlig mytologi. Hvad der *er* 'dybt' og universelt, er selve dette at tænke igennem koder og koders termer, at strukturere termene i binære, ternære og andre konfigurationer og at danne metaforer ved at lade koderne spejle hinanden. Nogle koder er mere udbredte end andre, og nogle er givetvis universelle (rummets fx, jf. metaforforskningen). Men det er en empirisk problemstilling på et andet niveau end min afhandlings.

En tredje problemstilling er det spørgsmål om tematiske kontakter mellem forskellige kulturer, der nødvendigvis må stille sig, når man står over for ligheder og paralleller, der på den ene side er slående, men som på den anden side synes at besidde så konkrete træk, at det ville være mindre sandsynligt at antage, at der skulle være tale om tilfældige, gensidigt uafhængige dannelser, der kun ville besidde en 'typologisk' lighed. Visse mytiske temaer strækker sig påviseligt hen over Beringstrædet og findes både i Asien og i Nordamerika. Lévi-Strauss' *Mythologiques* er også interessante ved, at Lévi-Strauss på trods af sin erklærede hensigt om at holde sig til amerikanske kulturer ikke kan undgå at tage andre i betragtning. Da også jeg i min afhandling tillader mig at bryde ud af mit korpus' umiddelbare, kulturelle kontekst, mente jeg ikke at kunne undlade at omtale problemet, selv om jeg ikke har andet bud end min tro på, at kulturelle kontakter ikke kan udelukkes. Den tvetydighed, der måtte være tale om her, er helt på genstandens side; at gøre opmærksom på det kan vel ikke i sig selv være tvetydigt? Og at antage, at der kan ligge en menneskelig kontakt bag kulturelle ligheder, kan vel ikke *i sig selv* være en sammenblanding af geografi, semantik og kultur.

En fjerde problemstilling er endelig spørgsmålet om det tilladelige i det, Armin Geertz kalder "hypostaseringen" af mytebegrebet. Der er to ting at sige. Den ene er, at en sådan hypostasering under alle omstændigheder er retorisk uundgåelig; hvis 'myten' strengt taget ikke kan gøre noget, så kan et kirketårn heller ikke hæve sig over byens tage, en forskning kan ikke udvikle sig, en krig ikke bryde ud, en religion ikke omfatte trosforestillinger og ritualer. Den anden og vigtigere er, at jeg faktisk betragter myter i analogi med sprog og andre kollektive fænomener (og andre traditionelt-legendariske

fortællinger - en mytedefinition i strengere forstand ville formentlig gøre mere skade end gavn, og hverken Dumézil eller Lévi-Strauss, for her kun at nævne den strukturelle myteforsknings to største navne, opererer med et prægnant mytebegreb). Det er efter min mening en god arbejdshypotese at betragte myten som et selvstændigt niveau, der, som allerede Durkheims "samfund", besidder en status *sui generis*, dvs. er en størrelse, der står mellem de indre psykiske og de ydre materielle realiteter. Ifølge denne betragtning er myterne på den ene side utvivlsomt menneskeskabte; men på den anden side er det mytiske aldrig skabt af noget enkelt individ. Som sproget og 'samfundet' er myten et fænomen med hvad man måske kunne kalde en real-transcendent status, fordi den altid allerede eksisterer forud for individet, som et ydre i forhold til det mytefortællende og -lyttende og -traderende individ, og som stadig findes, efter at individet ikke længere er. En undersøgelse af myternes tradering - snarere end af myternes indhold - vil muligvis vise, at det er frugtbart at anskue dem som en særlig udgave af det 'memetiske' egetliv; i så fald er de enkelte individer, inklusive deres mentale apparat, fortsat bærere i durkheimsk forstand, snarere end producenter.

Til sidst et ord om den fraværende teologiske grundgrammatik. For det første optræder det ord kun (så vidt jeg ved) det ene sted i hele afhandlingen. For det andet er det formuleret på en sådan måde - "en mere abstrakt basis, en art teologisk grundgrammatik" (s. 21) - at det skulle være rimeligt klart, at der ikke var tale om en grammatik i streng forstand, men om et sæt af strukturer og kombinationsprocedurer af temmelig basal betydning for meget forskellige, teologisk vægtige dele af GT. For det tredje, men det skal kun tilføjes som kuriositet, svarer Armin Geertz' begreb om grammatik til den definition, Salmonsens leksikon giver, mens mit begreb snarere svarer til Encyklopædiens; forskellen er, at den sidstnævnte ikke indbefatter fonologi og semantik, og at den oven i købet nævner, uden at tage afstand hertil, en bredere betydning: "ordet grammatik bruges ... undertiden om selve den mekanik til sprogproduktion, der findes hos alle mennesker". For det fjerde er de mange modeller ikke ment som bidrag til en grammatik, men alene som visuelle og synkrone sammenfatninger af konkrete relationer i de tekster eller den problemstilling, der omhandles det pågældende sted - til hjælp for de læsere, som bryder sig om den slags, jf. den brug, Lévi-Strauss gør i *Mythologiques* (Lévi-Strauss 1971, 566). For det femte er modellen s. 582 faktisk det nærmeste bud, jeg kunne og kan komme på en model, der på den enklest mulige måde sammenfatter den teo-antropologiske problemstilling i GT, som GT har til fælles med så mange religioner. Det er i denne sammenhæng ikke ganske dækkende at sige, at når den basale akse er periodicitet og durativitet, så drejer den sig om noget helt andet end levnedsmidlernes kilde og menneskene som modtagere af goderne. Modellen modstiller den durative overflod og den durative mangel, altså rent liv over for ren død, om man vil, og placerer menneskene midt imellem, i deres periodiske væren, og som modtagere af goderne i begrænsede mængder.

Det er imidlertid rigtigt, at det sidste kapitel har en særlig stilling i afhandlingen. Det er ikke en konklusion, men et kapitel, der, som man kan sige på fransk, står *en guise d'une conclusion*. Og det er også rigtigt, at jeg tillod mig en vis dobbelttungethed i dette kapitel, efter at afhandlingen var ført til ende. Jeg følte trang til at se ud over, også langt

ud over, det univers, afhandlingen havde drejet sig om, at foretage et dyk ned i noget, som nogle har formodet var en religionens urtid, og se helt frem til nutidens folkekirkelige gudstjenestepraksis - og placere GT midt imellem. Det hele er for så vidt alvorligt nok ment. Men jeg ville ikke samtidig give afkald på en vis effekt af satyrspil. Som det forhåbentlig fremgår, omend indirekte (men de to første noter placerer nu problemstillingen temmelig entydigt), er kapitlet også en hilsen til Frazer og Lévi-Strauss - kun lidt til den sidstnævntes storslåede "Finale" i afslutningen på *L'Homme nu*, hvor inspirationen bortset fra det musikalsk-hvirvlende ved selve ordet 'finale' egentlig kun angår kapitlets allersidste sætning, men mere til det sidste kapitel om "mytternes moral" i *Mythologiques*' bind 3, der også kunne have været en afslutning på det hele, og som selv også er en hilsen til Frazer. Man kan sige, og man har virkelig også sagt, meget nedladende om Frazers *The Golden Bough*, og det meste af det med al ret. Men Frazers værk forbliver, i lighed med *Mythologiques*, og i lighed med religionens virkelige verden, et udtømmeligt forråd af informationer og problemstillinger, og den svimmelhed, der kan melde sig under læsningen af de mange eksempler, bør man efter min mening ikke altid glemme eller fortrænge. Lige så rigtigt det under bestemte forskningskonjunkturen kan være at gribe kulturer og deres religioner an som enestående og unikke danser - og det har den gammeltestamentlige i øvrigt frem for nogen gjort - lige så rigtigt kan det efter min mening være at hæfte sig ved det, der forbinder dem og, set med et tilpas fjernt blik, forener dem.

Dette perspektiv er ét af de steder, hvor religionsvidenskaben og teologien kan mødes, hver på sin grund, hver med sine interesser. I hvert fald kan teologien slet ikke undvære religionsvidenskaben i det omfang, den vil forstå sin egen genstand som religion. Også derfor er jeg meget taknemmelig for, at Armin Geertz ikke kun som amerikanist og kender af oprindelige folks religion, men også som internationalt anerkendt religionsvidenskabsmand, har taget sig tid til et grundigt og kritisk eftersyn af en afhandling, der vil være teologisk relevant og samtidig loyal over for den religionsvidenskab, uden hvilken den aldrig havde set dagens lys.

Hans J. Lundager Jensen  
Lektor, mag.art. et dr.theol.  
Institut for Religionsvidenskab  
Aarhus Universitet

## Litteratur

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1964 *Le Cru et le cuit*, Paris.

1966 *Du Miel aux cendres*, Paris.

1968 *L'Origine des manières des tables*, Paris.

1971 *L'Homme nu*, Paris.

SIMONIS, YVAN

1980 *Claude Lévi-Strauss ou "la passion de l'inceste". Introduction au structuralisme*, Paris.