

Hans J. Lundager Jensen

Claude Lévi-Strauss, *La potière jalouse*, Plon, Paris 1985, 314 s., 85 F.

I 1955 publicerede Lévi-Strauss en berømt og berygtet artikel, "La structure des mythes"¹, som skitserede den strukturelle myteanalyse og dermed indvarslede den udvikling, som over den lidt større anlagte artikel om Asdiwalmyten² kulminerede i de fire store bind *Mythologiques* om den amerikanske mytologi. En berømt artikel, fordi man her mente at finde en bekvem og overkommelig indgang til de nye perspektiver; her så man med let fattelige eksempler, hvordan myten var en mediering af uforenlige modsætninger ved forskydning til koder, hvor mediering er mulig (der er ingen formidlende term mellem liv og død, men mellem planteædere og rovdyr har man ådselsæderen raven!), og her fandt man en overraskende analyse af den Ødipusmyte, som psykoanalysen havde givet en alt for sakrosant status. Men også berygtet, fordi samme Ødipusanalyse i høj grad var problematisk ved at plukke arbitrært valgte elementer ud og samstille dem, så den passede til en teori om det ktonisks betydning, som senere er blevet forladt; og i særlig grad berygtet, fordi Lévi-Strauss her leverede en såkaldt "kanonisk relation" (der senere blev til en "kanonisk formel"), der hævdede og ville vise, at transformationen gennem en gruppe af myter måtte ende med en drejning, så det, der betegnede, selv blev betegnet, og det, der blev betegnet, selv blev betegnende - alt imens een af størrelserne blev negeret!

Den herostratiske formel så altså sådan ud:

$$fx(a) : fy(b) :: fx(b) : fa^{-1}(y)$$

-hvilket har givet samtlige lévi-straussologer grå hår i hovedet, fordi hverken eksempler eller den følgende forklaring bragte nogen klarhed. Lige så lidt hjalp det, at Lévi-Strauss siden hen - ved enkelte lejligheder - erklærede, at han skam stadig anså formelen for gyldig.³ Det bedste forsøg på at få mening ud af denne gåde var at opfatte den som formel for et mytisk fortælleforløb⁴ (hvilket ikke var dens hensigt), altså noget i retning af gangen i Enuma elish, hvor myten først modstiller "termerne" Tiamat og Marduk med "funktionerne" kaos og kosmos, for der-

Anmeldelse

næst at lade Marduk overtage kaoskræfterne og besejre Tiamat og endelig lade Tiamat selv være materialet i det kosmos, der står tilbage som forløbets resultat:

$$\text{kaos (Tiamat) : kosmos (Marduk) :: kaos (Marduk) : Tiamat}^{-1} \text{ (kosmos)}$$

Lévi-Strauss' nye bog, *La potière jalouse*, er nu først og fremmest bemærkelsesværdig ved, at den eksplicit griber tilbage til denne gamle artikel. Der insisteres nu eksplicit på den "kanoniske formel"; bogen drøfter mytesproget generelt; og den slutter med Ødipus - ikke myten ganske vist, men Sofokles' tragedie. Men dermed er *Mythologiques* ikke glemt. De forudsættes vel ikke direkte bekendt; men der henvises flittigt til dem, og det vil gøre læsningen af *La potière jalouse* noget besværlig for den, der måtte vælge den som indføring i det hele værk.

Eet af de bemærkelsesværdige træk i *Mythologiques* var, at et meget stort antal myter fra begge amerikanske kontinenter påvistes at tilhøre samme gruppe, ja i grunden udgøre een myte, hvis meddelelse var at fortælle den menneskelige realitets oprindelse som etableringen af den rette afstand mellem himmel og jord. Den tidligere mulighed for passage blev afbrudt, og køkkenilden stod tilbage som et pant, der på een gang garantede en kosmisk kontinuitet (ilden på jorden har himmelsk oprindelse) og markerede afstanden til guderne (hvem man ofrer røg) og til naturen (som man spiser, tilberedt over ilden, men som også lokker menneskene til at opgive kulturen og reglerne). Identitetens oprindelse i og med forskellene i verden! Kun et mindretal blandt de undersøgte myter (mere end 800) handlede eksplicit om køkkenets oprindelse. Men de øvrige gjorde det indirekte, enten ved at tematisere andre sider af køkkenets filosofi (honning og tobak, f.eks.), ved at tematisere den kosmiske adskillelse eller på anden måde, f.eks. ved systematisk at invertere myterne om køkkenilden. Når udgangspunktet i artiklen om myternes struktur var, at myten omfatter alle sine varianter, og at der til varianter regnes de myter, der vender op og ned på udgangspunktet, måtte resultatet blive een myte. Dermed kunne der også etableres forbindelser mellem kulturer, der i øvrigt geografisk, teknisk og ideologisk lå hinanden fjernt. Bevægelsen fra de sydamerikanske kulturer, hvor udgangspunktet blev taget, til de nordamerikanske, foregik imidlertid i et sindigt tempo i *Mythologiques*; først godt inde i det tredje bind blev det

skridt taget, der gjorde det muligt at følge den ene myte fra Gé-indianerne på Matto Grosso i Brasilien over Tukuna ved Amazonflodens øvre løb og Arapaho på den nordamerikanske prærie til udgangspunktets ("fuglereplyndrermyten") genopdukken i Oregon. Selv om mange af de indfødte kulturer blev inddraget i analysens gang, måtte flere alligevel forblive upåagtet, heriblandt en så fremtrædende kultur som Jivaro.

Undersøgelsen af den amerikanske mytologi er således ikke afsluttet, men først begyndt. I *La potière jalouse* drejer det sig om et nyt tema, pottemageriets oprindelse, som er specielt godt repræsenteret netop hos Jivaro. Men her er berettigelsen i at pendle frem mellem Syd- og Nordamerika taget for givet. Dette - og det meget store antal myter, som er inddraget - gør, at der ikke er tale om nogen let læst bog.

Udgangspunktet er altså pottemageriets oprindelse. I een af Jivaro-myterne hedder det, at Solen og Månen levede på jorden og var gift med een og samme kvinde. Hun foretrak imidlertid den varme sol for den kolde måne, der derfor blev fornærmet; den klatrede ad en lian op til himlen. Kvinden søgte at følge ham, men blev styrtet tilbage til jorden. Derved tabte hun leret i den kurv, hun havde taget med. Selv forvandlede kvinden til en natrav. Siden steg også Solen op til himlen; men Månen flygtede fortsat; derfor ses Solen kun om dagen, Månen kun om natten. Denne fortælling, der er bogens "referensmyte", er som alle myter ætiologisk. Den fortæller oprindelsen af adskillelsen mellem himmel og jord og mellem sol og måne; af pottemagerleret; af natravnen; og af den ægteskabelige jalousi og strid. For jivaroerne siger, at hvis Sol og Måne havde kunnet enes om deres fælles kone, ville jivaroerne også kunne i dag. Men sådan skulle det ikke være, og derfor har man kun uendelig kævl og strid.

Denne myte er som sagt kun een variant blandt flere. En anden og vigtig udgave findes hos Achuar, der er nabo til Jivaro; her hedder det blandt andet, at kvinden, der bliver til natravnen, var en stor slughals, der forbeholdt sig selv alle de modne agurker og kun overlod sin mand de umodne; da hun blev slynget ned på jorden, spredtes hendes ekskrementer hid og did og blev til de forskellige former for ler.

Det spørgsmål, som herefter stiller sig, og som er bogens emne, er: hvorfor denne kombination af en kosmisk adskillelse, lerets - og dermed pottemageriets - oprindelse, natravnen og jalousien? Svaret ligger i andre myter, der kombinerer to eller flere af disse temaer og tilføjer nye. På et

Anmeldelse

givet tidspunkt vil denne tematiske udvidelse alligevel synes at stoppe, gruppen begynder at lukke sig; man opdager, at mange af de nye temaer allerede implicit var til stede ved udgangspunktet. Vi kan se hvordan ved at følge analysen et stykke vej.

Den oprindelige, kosmiske "skabelse", som jivaromyten fortæller om, reflekteres i pottemagerens arbejde. Fælles for dem er overgangen fra det kontinuerlige til det diskontinuerlige. Utallige myter demonstrerer dette temas betydning. Man kan blot tænke på selve ordet "kosmos", det ordnede; orden forudsætter diskontinuitet, afstand mellem helhedens dele. Man kan tænke på Enuma elish eller Genesis' første skabelsesberetning, hvor den ordnede verden - afstanden mellem vand og land, himmel og jord o.s.v. - opstår af vandets enshed; eller Babelsmyten, hvor menneskenes enshed sprænges til folkeslagenes mangfoldighed. Temaet er i øvrigt gennemgående i *Mythologiques* og med rette. For det er ganske tankevækkende, at myten på denne måde reflekterer selve betydningens - sprogets - oprindelse; sprog er at opsplitte den kontinuerlige realitet i diskontinuerlige kategorier. Først derved får verden betydning. Men betydningens pris er en afstand til den reelle realitet, som først ophæves i døden, materiens, kontinuerlighedens og betydningsløshedens sejr ... Også pottemageren danner et formet produkt af en uformet materie. At arbejde med ler er at gentage den oprindelige skabelse i det små. Denne overgang fra det uformede til det formede er, som Lévi-Strauss siger, oftest iværksat af "krævende, jaloux og hadefulde guddomme" (og så kan man ikke lade være med at tænke på den gammeltestamentlige Jahve, der er en *El qana*, en "nidkær", "jaloux", "skinsyg" gud!). Sådan er i hvert fald pottemageriets guddommelige herskerinde i de sydamerikanske forestillinger. Hun er en velgørerske, for så vidt hun overgiver menneskene leret og viden om dets anvendelse; men samtidig er hun en streng herre, krævende og jaloux, der omgærdter sin kunst med alle tænkelige tabu og forskrifter, eller som søger at fastholde sine initierede hos sig, undertiden ved at dække dem til med ler.

Men hvorfor natravnen? En stor gruppe af myter gør faktisk denne fugl til komponent i fortællinger om forskellige former for ægteskabelig strid og jalousi. Der er altså tale om et gennemgående, mytisk topos. Men årsagen til denne stabile association hidrører fra, hvad Lévi-Strauss kalder en "empirisk deduktion".⁵ Natravnen er en enegænger, den synger kun om natten; når den åbner sit meget store næb, ser det ud, som

om hele hovedet spaltes (og i achuarmyten var natravnen en slughals). Natravnen konnoterer altså *oralitet*. (En mundurucumyte fortæller om en strid mellem ægtefæller, der skyldes, at manden nægtede at spise sin kones mad og forlangte at blive madet som en fugleunge af sin mor. Helten, der således hænger fast i det orale stadium, forvandler sig til en natravn.)

Pottemageriet er forbundet med jalousien og jalousien med natravnen - og man ser konturerne af et system dukke op. På den betingelse vel at mærke, at natravnen er forbundet med pottemageriet. Men det er den ikke, ikke direkte i hvert fald. Her er det så, at den "kanoniske formel" dukker op for første, men ikke sidste, gang i bogen. Natravnen kan ved en empirisk deduktion associeres med jalousi (den er en enegænger, ikke selskabelig, og oral, d.v.s. en slughals, der ikke deler med andre, eller en infantil størrelse, der ikke kan indgå i et ægteskab); men der er ingen anledning til på samme måde at slutte til dens forbindelse med pottemageriet. Derimod er der en anden fugl, der byder sig til: "pottemagerfuglen"⁶. Den forekommer i hele Sydamerika og adskiller sig i enhver henseende fra natravnen. Natravnens skrig lyder om natten (myterne hævder: kun på visse årstider, kun ved måneskin: den kalder på sin fjerne ægtefælle); pottemagerfuglen er meget og hyppigt talende, særligt hannen og hunnen i et redebyggende par indbyrdes. Natravnen bygger ikke rede, men lægger sine æg på jorden; pottemagerfuglen har sit navn efter den imponerende konstruktion af ler med flere kamre, som den fremstiller. Empirien lægger således op til i pottemagerfuglen at se natravnens modsætning: ikke en enegænger, men et selskabeligt væsen, indbegrebet af ægteskabelig harmoni - og en pottemager. Hvilket bekræftes af myterne. Således fortæller en tukunamyte, at ene af alle menneskene besad i sin tid en gammel kone ilden, som hun havde fået af natravnen, der gemte den i sit næb. Da de andre indianere forlangte at få del i dette kulturgode, hævdede den gamle, at hun kun tilberedte sin mad ved at lægge den ud i solen. Den udflugt forekom natravnen i den grad morsom, at den måtte le højt. Indianerne så da, hvor ilden var, og krævede fuglens næb op for at få fat i den. Siden da har natravnen sit store næb, og menneskene har ilden. Men en matacomyte fortæller om en anden modalitet af ilden: en ild, som ikke var skjult, men kun alt for synlig, for den stod ud af bagdelen på "ildkæmpernes" børn. Pottemagerfuglen, der overværede denne scene, kunne ikke bare sig for latter. I fornærmelse beklagede børnene sig til deres forældre,

Anmeldelse

der som hævn satte ild til hele verden. Som man ser, forbindes i det ene tilfælde natravnen med en oral ild, der er skjult, og som bliver til køkkenets konstruktive ild; i det andet tilfælde forbindes pottemagerfuglen med en anal ild, der er synlig for enhver, og som bliver til den kosmiske katastrofes destruktive ild. Kort sagt: natravnen betegner jalousi; kvinden betegner pottemageri; men mens kvinden også betegner jalousi (som hun gør i jivaromyten og som pottemageriets herskerinde), betegner natravnen ikke pottemageri. Pottemagerfuglen kunne stå på den "manglende plads", men gør det ikke, for den optræder ikke eksplicit (d.v.s. som "term", som betegnende) i myterne om pottemageriet, men kun i en gruppe myter, der transformerer myterne om natravnen. Men den er ikke derfor fraværende fra gruppen af myter om pottemageriet, siger Lévi-Strauss; den er til stede, men kun som "funktion" (som det, der betegnes): for hvad betegner pottemageriet, om ikke alt det, som pottemagerfuglen står for, og som er natravns modsætning. Pottemageriet, der i den første relation er det, som kvinden betegner, bliver således i den anden relation det, der selv betegner; og det, den betegner, er natravns modsætning.

Formlen er altså:

$$\text{jalousi}_{(\text{natravn})} : \text{pottemageri}_{(\text{kvinde})} :: \text{jalousi}_{(\text{kvinde})} : \text{natravn}^{-1}_{(\text{pottemageri})}$$

Pottemagerfuglen hører således til gruppen af myter om pottemageriets oprindelse, men kun indirekte. Men dens rolle i denne gruppe er nødvendig for Lévi-Strauss' analyse, for det er kun via den, at forbindelsen mellem natravnen og pottemageriet kan etableres - og det er på sin side forudsætningen for, at det giver mening at tale om en "gruppe" i prægnant forstand.⁷ Altså kort sagt: natravnen er faktisk forbundet med pottemageriet, men som dettes modsætning.

Dermed er det første skridt i analysen af jivaromyten gjort; mange følger, og det er desværre ikke muligt her at hænge på til slutningen. Men vi kan vælge een tangent - som ikke er den mindst betydningsfulde i bogens udfoldelse, skal det siges - og den vil tjene os som genvej direkte hen til bogens konklusion.

Som sagt betegner natravnen jalousi og grådighed i kraft af en empirisk deduktion. Men i een af versionerne om pottemagerlerets oprindelse blev leret forklaret ikke som indholdet af en kurv, men som eksk্রে-

menter fra den kvinde, som forvandlede til en natravn. Det er tilsyneladende ikke kun oraliteten, der kan associeres med denne fugl, men også analiteten? Ja, men denne gang i kraft af en "transcendental deduktion", d.v.s. en slutning, der ikke længere har nogen støtte i empirien, men som er en logisk operation, i dette tilfælde en systematisk forskydning af det, som den empiriske deduktion tillod at slutte. Er oraliteten een gang etableret som tema, kan man næsten forudsige muligheden for variationer. Et hypotetisk system, omfattende kropsåbninger, lukkethed og åbenhed, indoptagende og udstødende, ruller sig ud af sig selv. Og hvad er i det tilfælde den orale grådighed transponeret til analiteten, om ikke anal umådeholden åbenhed, som i achuarmyten? Og Natravnen spiller faktisk i en gruppe nordamerikanske myter (algonkin) rollen som den, hvis kraftige pruttet splitter en talende og mobil klippe i tusinde stykker (her bør det imidlertid tilføjes, at Lévi-Strauss nævner, at denne funktion ved Natravnen kan skyldes lyden af dens vinger; spørgsmålet er altså, hvor "transcendental" deduktionen i dette tilfælde er). Og i de to myter om hhv. den konstruktive og den destruktive ild, der modstillede Natravnen og Pottemagerfuglen, blev oraliteten og analiteten eksplicit bragt i spil. Denne tematik viser sig dermed at være en konstant i de myter, som er forbundet med referensmyten.

Det næste spørgsmål er derfor, om der findes en figur, der i kraft af en empirisk deduktion inverterer natravnen inden for kropsåbningernes kode; om der altså findes en mytisk figur, der konnoterer anal tilbageholdenhed? Det gør der: dovendyret. Dets afføring er regelmæssig, med lange intervaller, altid på samme sted. Denne ejendommelighed har de indfødte, fortræffelige zoologer som de er, ikke kunnet undgå at hæfte sig ved og reflektere over. Det har heller ikke undgået deres opmærksomhed, at dovendyret kun spiser en ganske bestemt slags blade; hvilket i den mytiske spekulation bliver til, at det spiser meget lidt eller slet intet. Endelig er dovendyret associeret en bestemt kulturel aktivitet: vævningen. Dovendyret er ikke kun en implicit modsætning til natravnen. Det forekommer i samme mytiske kontekst, den jivaromyte, som hele undersøgelsen begyndte med. Dovendyret er i en af versionerne det første offer for hovedjagten, jivaroernes bekendte speciale, og det giver anledning til krigens oprindelse og folkeslagernes adspaltning (spaltningen af jivaroer i forskellige grupper). Altså i eet og samme mytekompleks: kosmisk adskillelse, associeret med natravnen, og demografisk adskillelse, associeret dovendyret (men Babelsmyten, hvorpå

Anmeldelse

opmærksomheden henvendtes ovenfor, kombinerer også præcis temaerne kosmisk og demografisk adskillelse; det er måske ikke så usædvanligt - men kan man undertrykke en undren over, at de også her skal bringes i forbindelse med netop *leret*?). Bevirker Natravnen afstanden mellem himmel og jord, truer Dovendyret omvendt med at fremkalde en højst uønsket forbindelse mellem jorden og underverdenen. Forhindres dyret nemlig i langsomt at klatre ned og forrette sin nødtørft på jorden, risikerer man - siger myterne - at dets ekskrementer vil ramme jorden som en komet, jorden ville da snurre rundt eller åbne sig og sluges menneskene, eller den ville fremkalde oversvømmelse og drukne alle. At kunne "holde sig" er imidlertid et tegn på kultur, som de sydamerikanske indianere sætter højt (og som sætter dem højere end de hvide!). Man brækker sig om morgenen for at fjerne resten af føde i kroppen; afføring foregår om natten, ikke om dagen. I en ideologi, der - jaloux! - vogter over grænsen mellem natur og kultur, bliver det "at træde af på naturens vegne", som også vi siger, mere end almindelig prekært. Dovendyret er derfor et mønstervæsen; og derfor betegner det samtidig faren ved, at dets vaner forstyrres.

Analysen fortsætter langt endnu. Med transformationen fra ekskrementer til kometer og forbindelsen mellem jord og underverden (der supplerer den relation mellem himmel og jord, som myten om Natravnen tematiserede) åbnes vejen til nordamerikanske myter; analysen slutter i Kalifornien, hvis trickstere fungerer, som dovendyret gør i Sydamerika; myterne om pottemageriets oprindelse forbindes med myter om solen og månen, og der oprulles et højst kompliceret system af kropsåbninger, rør, beholdere og det, der indeholdes. Som sagt: vi må springe af her og ile direkte til slutningen.

Det orale og det anale er altså ikke Freuds opdagelse alene. Før Freud blev feltet formuleret med langt større differentiering i de amerikanske myter. Dette er dog ikke hovedpunktet i den kritik af den psykoanalytiske myteforståelse eller myteudnyttelse, som bogen, næppe overraskende, lægger op til. Freud pegede på det orale og det anale med samme ensidige genialitet, som Max Müller i sin tid pegede på kosmologien, dagens sejr over natten o.s.v. Men som det ikke var muligt at fremtrylle kosmologi i alle myter, er det heller ikke muligt at fremtrylle seksualitet over alt. Myten er mangesidig, "mangekodet". Hver kode peger på andre, lader sig oversætte til andre: den ægteskabelige jalousi genfindes i adskillelsen mellem himmel og jord og i folkeslagernes oprindelse,

krigen og hovedjagten; pottemageriet kan oversættes til forholdet mellem to fugle; det orale og det anale kan oversættes til forholdet mellem natravn og dovendyr, der kan oversættes til forholdet mellem (anti)-pottemageri og vævning. Myten jager gennem koderne i et tempo, hvor analysen - for slet ikke at tale om læseren - kan have svært ved at følge med. Det er da en fejl at privilegere een kode som særlig vigtig frem for alle andre. Hvad værre er: man går glip af mytens anliggende. For hvad myten i grunden vil - hvilket er det samme, som *La potière jalouse* vil - er at få verden til at hænge sammen. Ikke andet. Nedslående givetvis for mange. Men det var den belønning, Lévi-Strauss gav den, der havde kæmpet sig vej (en fascinerende vej, bør det tilføjes) gennem første bind af *Mythologiques, Le cru et le cuit*: myterne rummer ingen positiv belæring, ingen kerne, intet budskab fra det antropologiske urdyb, som de primitive kulturer så let forveksles med. Budskaber er der ganske vist i mængde: vogt din afføring (for ellers kommer naturen og tager dig!), lav kun ensfarvede perlekæder (vogt dig for forførelsens glidende overgange!), luk din menstruerende datter inde (kroppens kraft svider ellers marken af!) o.s.v. Men i alt dette ikke budskabet. For når man ikke tager een enkelt kultur på ordet, og hvordan skulle man kunne det?, men indser, at det ene sæt myter, det ene sæt budskaber forbinder sig med det næste, som forbinder sig med det næste, så svinder budskabernes betydning ind, netop i kraft af deres ophobning, og tilbage bliver en formel struktur: oppe-nede, åbent-lukket, kontinuitet-diskontinuitet o.s.v.

Og dog er der vistnok en slags meddelelse; den nemlig, at verden er en struktur, en helhed, hvis dele er placeret i forhold til hinanden i en kombination af afstand og sammenhæng, og hvis relationer ikke kan flyttes uden katastrofer. Som slægtskabssystemet adskiller og forbinder familier i en gensidig solidarisk udveksling af individer, og som arbejdsdelingen forbinder kønnene i en solidarisk udveksling af goder, således er himmel og jord adskilt (der er ingen lian længere at klatre op ad - som der ikke længere er den stige af pile, som for de indfødte på kysten af staten Washington var vejen til at røve den himmelske ild, som der ikke længere er et Sinaj, hvor den udvalgte kan stå om ikke ansigt til ansigt, så dog i det mindste ryg til ansigt med Jahve), og dog har vi læret, ilden, toraen tilbage, og hvergang ilden tændes, leret formes, toraen læses, bekræftes vi i, at der findes et formidlende punkt mellem det kontinuerlige og det diskontinuerlige kaos.

Anmeldelse

Som der ingen privilegeret kode findes, således heller ingen privilegeret myte. Hvad der står fast, er strukturens faktum, ikke kodernes og meddelelsernes mængde. Derfor er psykoanalysens forgabelse i Ødipus gal, siger Lévi-Strauss til sidst. Strukturen i Sofokles' Kong Ødipus er ikke bundet til det seksuelle tema; den genfindes f.eks. i et fransk lystspil fra slutningen af forrige århundrede, Labiches "En italiensk stråhat": samme gåde, der stilles om identiteten, samme meddeler, der ved, men hvis viden ikke tages til efterretning, samme omvendning, hvor det eftersøgte opløses i en uventet identitet. Lévi-Strauss parodierer her sig selv, og han ved det. Men anliggendet er seriøst nok: fascinationskraften i Kong Ødipus ligger ikke i, at denne myte frem for alle andre forunderligt nok skulle vide, at mennesket dybest set ønsker at besidde sin mor og dræbe sin far; fascinationen ligger i forløbet, forløbet fra uorden til orden, fra de adspaltede elementer til deres ordning, fra den usikre spørgen til sandhedens opdukken. Dette forløb kender vi kun alt for godt, takket være den klassiske kriminalromans uendelige og vulgariserende gentagelser (hvor få dog går så langt som genrens førstefødte, der straks bryder med den fundamentale regel, at detektiven ikke må være morderen!). Og dog er det her, Ødipus - som så mange andre - fastholder os: ikke i den endelige sandhed (hvad Ødipus er), men i vejen dertil. Ligesom med Natravnen ...

Noter

1. På engelsk: "The Structural Study of Myth", i: *Journal of American Folklore*, 78, 1955; siden på fransk i *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958.
2. "La Geste d'Asdiwal", 1958, i: *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris 1973.
3. *Du miel aux cendres*, Plon, Paris 1966, 212; *L'Homme nu*, Plon, Paris 1971, 482. 551; jf. *La voie des masques*, Plon, Paris 1979, 88.
4. E.K. & P. Maranda, *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*, Mouton, Haag 1971, 16-94. Se også den danske *Tegneserier. En Ekspansions historie*, GTM 1973, 108-10.
5. Jf. *Du miel aux cendres*, 31; *L'Origine des manieres de tables*, Plon, Paris 1968, 53; *L'Homme nu*, 498.
6. *Furnarius*, på dansk også "Ovnfugl".
7. Til denne procedure, jf. *Le cru et le cuit*, Plon, Paris 64, 205. "Gruppe" er at tage i logisk forstand, en helhed med forudsatte transformationsregler. Men

dette begreb, ligesom "funktion", "transformation" o.s.v., har væsentligst metaforisk status (jf. ib. p. 38f).

Hans J. Lundager Jensen
Kandidatstipendiat, mag.art.
Institut for Gammel Testamente
Aarhus Universitet

Anmeldelse

Ole Holten Pind

John Blofeld, *Taoismens Mysterier*, Borgen 1984, 228 s.

Der ville næppe have været nogen rimelig grund til at anmelde John Blofeld's *Taoismens Mysterier* (oversat af Claus Bech efter: *The Secret and Sublime - Taoist Mysteries and Magic*, London 1973) inden for dette tidsskrifts rammer, hvis det ikke var fordi bogen på væsentlige punkter er et tidstypisk eksempel på den omsiggribende vulgarisering, der præger den populære litteratur om "Østens filosofi og religion".

Den stigende vestlige interesse for "Østens visdom" og bogmarkedets deraf følgende behov for salgbar litteratur om emnet har inden for de sidste årtier resulteret i, at åndrige mystagoger, folkelige faustnaturer og komparerende skønånder, for hvem lighed er alt og forskel intet, har kunnet invadere et felt, hvor alment tilgængelige, men fagligt forsvarlige fremstillinger desværre er en følelig mangelvare.

Anmeldelse

John Blofeld's bog er på sin vis sympatisk, men den mærkes af den populære litteraturs generelle træk: en utidig hang til det "mystiske" og "magiske", ligegyldighed over for filologiske problemer og historiske sammenhænge, der ledsages af en iøjnefaldende mangel på elementær filologisk beherskelse af stoffet og ubegrundede påstande om centrale forestillingers identitet på tværs af deres forskelligartede historiske kontekst og betydning.

Således hævder Blofeld stik mod velfunderet viden, at *tao* (vejen) "af andre mystikere kendes som guddommen, sunyata eller nirvana" (p. 8), og det på trods af, at *śūnyatā* (tomheden) i historisk perspektiv først får sin fulde betydning i Mahayanabuddhismen og den efterfølgende periodes filosofiske kontroverser. Endelig er der intet historisk belæg for, at *tao* skulle være kategorialt identisk med *śūnyatā*, *nirvāṇa* eller guddommen i mystikkens betydning. Der er adskillige andre eksempler i bogen på lignende åndfuldheder.

Blofeld's udgangspunkt er for så vidt interessant og vedkommende. Han har angiveligt villet sammenfatte sine oplevelser fra omfattende rejser rundt til taoistiske klostre i Kina for mere end 30 år siden. Men det er i realiteten umuligt at få et overblik over, hvor forfatteren har været og hvilke klostre, han har besøgt, for han undlader konsekvent at informere om sine rejser ud fra den tvivlsomme begrundelse, at han ikke vil trætte læseren med rene rejsebeskrivelser. Af samme grund har han givet det udseende af, at oplevelser, der i virkeligheden har forskellig oprindelse, kun skyldes nogle få mennesker og steder, der - ifølge Blofeld - skal betragtes som poetiske konstruktioner.

Som forsvar for den "poetiske sandhed" hævder han, at den i det mindste beror på, hvad han har set og oplevet med egne øjne og ører (at selvsyn ifølge Blofeld står sandhed og viden nærmere end filologernes arbejde ved skrivebordet er en erkendelsesteoretisk plathed, som jeg ikke ser nogen grund til at kommentere), og at bogen ikke er fiktion, men kendsgerninger hyllet i et meget tyndt slør af fiktion.

Alligevel kan man desværre ikke undgå at få den mistanke, at forfatterens rejser og samtaler er af samme stof som den "poetiske sandhed", han påberåber sig som princip for sin fremstilling. Erfaringens virkelighed har tilsyneladende forenet sig med poesien og blevet ren poesi.

Det betyder naturligvis ikke, at der ikke ligger realiteter til grund for bogen. Blofeld hævder, at han har suppleret sine oplevelser med læsning af taoistiske tekster på kinesisk og/eller i engelsk oversættelse. Og det

skal indrømmes, at mangt og meget i bogen virker suppleret. F.eks. de meget frit oversatte citater fra *Tao Te Ching* (11 og 73?), der forekommer i en af forfatterens konstruerede samtaler (pp. 124-5).

Selv om Blofeld åbent indrømmer, at der er sinologer, hvis kendskab til oldkinesisk er bedre end hans eget, har han valgt at præsentere læseren for sine egne oversættelser af *Tao Te Ching*. *Chuang tzu* citerer han i Burton Watson's glimrende oversættelse. På trods af at forfatteren konsekvent undlader at angive, hvor i de to værker citaterne forekommer, har jeg påtaget mig det besvær at identificere samtlige citater fra *Tao Te Ching* og jævnført dem med den kinesiske tekst. *Tao Te Ching* er en dunkel og særdeles vanskelig tekst, der rummer et utal af semantiske og syntaktiske problemer. Men problemer af filologisk art ser Blofeld tilsyneladende stort på.

Der er da heller ikke tale om egentlige oversættelser, men i næsten alle tilfælde om meget frie parafraaser, der i nogle tilfælde er direkte misvisende og knapt genkendelige som sådanne. F. eks. er oversættelsen af det første kapitel af *Tao Te Ching* (p. 194) særdeles problematisk. Jeg skal ikke gå i enkeltheder; det vil føre for vidt inden for de givne rammer, for oversættelsen af dette kapitel har været stærkt omdiskuteret og lader sig næppe fastslå med absolut sikkerhed på grund af at den kinesiske tekst objektivt set åbner for flere muligheder. Det er f.eks. ikke ligegyldigt om *wu ming* betyder "det navnløse" eller "ikke-væren betegner..." Begge dele er mulige. Der må altså argumenteres for den valgte løsning ud fra sammenhængen.

Kort sagt, det er ikke en bog man kan anbefale som indføring i taoismen. Men som poesi er bogen ganske indtagende.

Ole Holten Pind
cand.mag.
Ny Munkegade 52
8000 Aarhus C.

Anmeldelse

Jan Hjärpe

Margit Warburg, *Iranske Dokumenter*, Rhodos, København 1985, 150 s.

Åtskilliga av de iranska flyktingar som kommit till Skandinavien under de senaste åren är bahā'īs, anhängare av bahā'ismen. Genom Margit Warburgs *Iranske Dokumenter* har vi nu fått en dokumentsamling som belyser deras prekära ställning i Iran efter revolutionen 1979. Den ger exempel på de konkreta fallen.

Men för att förstå de förhållanden som bahā'īs i Iran lever under, tror jag att vi först måste se hur deras juridiska status i landet definieras. Då blir samlingens dokumenter inordnade i ett begripligt mönster.

Utgångspunkten måste bli landets Grundlag, som antogs vid en folkomröstning i anslutning till firandet av Ta^Cziya - ^CĀshūrā' i månaden Muharram år 1400 (enligt månkalendern; den 24 Ābān 1358 enligt den nuvarande iranska solkalendern, och månadsskiftet november-december 1979 efter vår tideräkning).

Revolutionen hade funnit sin legitimering och sitt tolkningsmönster i traditionen om Imam Husayns uppror (680 e Kr) och död vid Kerbela, och det var därför naturligt att dess ledare valde att förlägga folkomröstningen om konstitutionen till de dagar då åminnelsen av Husayns död firades.

Men med den nya Grundlagen kom ytterligare en företeelse in, så att säga på köpet. Det var något som ingalunda var en självklarhet för alla i revolutionen engagerade: Den traditionella islamiska Shari^Ca-rätten, så som den tolkades i den dja^Cfaritiska rättsskolan, skulle härnäst vara landets lag. Därmed lades makten i händerna på just dem som ses som specialister på *fiqh*, "jurisprudensen", i denna speciella utformning av Shari^Ca-rätten: *ulamā'*, "de lärde", i just denna *madhhab* ("rättsskola"), de shi^Citiska *fuqahā'*, "teologerna-juristerna". Det blev således ett mulornas välde. De är efter revolutionen inte längre förkunnare av revolt och revolution, utan de av staten erkända auktoriteterna på tolkningen av Guds Lag.

"Sann islam är *ulamā'*s islam", heter det i ett motto som ofta upprepas i propagandan. Det ständiga uppreparandet visar att tesen är om-

stridd och ingalunda accepteras av alla. Men konstitutionen ger uttryckligen rätten åt ^Culamā, specialisterna, att *definiera* vad som är lagligt och vad som är olagligt. "Landets lag" är inte de stiftade lagarna i och för sig, utan den gudomliga Lagen, den islamiska Sharī^Ca, men med den uttryckliga preciseringen att det är ^Culamā som skall tolka den.

I Grundlagens 2:a artikel anges den ideologiska basen för republiken, och där betonas särskilt

nödvändigheten att lyda Guds befallningar (*amr Allāh*) (2:1),

och för att det skall ske, måste man ansluta sig till

... den kontinuerliga (sic!) tolkningen (*idjtihād*) av *fuqahā'* ('the Clergy')... som de utför på grundval av Boken (=Koranen) och de ofelbaras *sunna*. (2:a)

"De ofelbara" är de 12 shī^Citiska imamerna, och därmed har man alltså preciserat vilken rättsskola som representerar "Guds befallningar", enligt Konstitutionens synsätt, och att det är specialisterna, *fuqahā'*, inom den som tolkar och definierar "Guds befallningar" och anger hur de skall tillämpas. Detta tolkningsföreträde utformas i de nya institutioner som Grundlagen nämner, framför allt det Bevakande Rådet. Det framgår också av artiklarna 4 och 5, och artikel 107. Det är på grundval av dem, som Khomeini har givits den högsta makten att avgöra vad som är rätt och fel, lagligt och olagligt.

Artikel 72 inskränker parlamentets lagstiftningsrätt. Nationalförsamlingen är inte suverän:

Den nationella rådslagsförsamlingen har inte rätt att stifta lagar som går emot principerna och reglerna i landets huvud-*madhhab* (dvs den dja^Cfaritiska rättskolan) eller Konstitutionen. Det Bevakande Rådet skall avgöra detta enligt artikel 96.

Reglerna för detta finns i artiklarna 91 och 94. Det är likaså Bevakande Rådet som godkänner och underkänner kandidaterna vid valen.

Statens uppgift definieras i artikel 8 med Koranorden: *amr bi-l-ma^Crūf wa nahy^C an al-munkar* ("att påbjuda det goda och utplåna det otillbörliga"). Detta sätt att se på statens *raison d'être* är det viktigt att vi lägger märke till.

Anmeldelse

Artikel 12 fastslår att republikens officiella madhhab är den dja^cfari-tiska och att denna artikel i Konstitutionen inte kan ändras - alltså inte ens av en enig folkvilja! Om sådan skulle finnas.

Där nämns också de övriga madhāhib (rättsskolor) av islamisk Shaṛī^ca som är tillåtna när det gäller kultutövning, fostran, och familjerätt: Ḥanafī, Shāfi^cī, Malikī, Ḥanbalī, och Zaydī. Artikeln utesluter inte möjligheten av att också andra madhāhib än de uttryckligen nämnda skulle kunna tillämpas.

I artikel 13 anges så vilka de tillåtna icke-islamiska religionerna är:

De iranska zoroastrierna, judarna (kaḫmī = Mose-anhängarna), och kristna är de enda tillåtna minoriteterna, vilka, inom lagens gränser har frihet att utföra sina religiösa riter, och i vad avser de personliga förhållandena och läroarna, handla enligt deras ordningar.

Artikel 14 deklarerar att Staten skall

behandla icke-muslimerna i enlighet med god moral och islamisk rimlighet och rättvisa, och skall upprätthålla deras mänskliga rättigheter.

- men med en högst betydande inskränkning:

Denna princip skall tillämpas endast beträffande dem som inte är inblandade i konspirationer och aktiviteter som är mot islam eller mot den Islamiska Republiken Iran.

Och vad som skall anses vara "mot islam" definieras alltså av de islamisk-dja^cfaritiska fuqahā³, teologerna-juristerna.

Artikel 61 behandlar polis- och domstolsväsendets väsentliga funktion, och fastslår att det skall följa islams regler och ha att avgöra mål och upprätthålla

allmänna rättigheter och utföra och tillämpa rättvisa och upprätthålla Guds gränser (*hudud*).

Det sista syftar på Shaṛī^ca-rättens straffregler, innefattande prygel-, stympnings- och dödsstraff för vissa särskilt i Koranen nämnda brott.

"Guds Lag", så som den bestäms till sitt innehåll av specialisterna, dvs de ledande teologerna, upphäver även regeringsdekret eller andra av myndigheter utfördade regler, om konflikt skulle uppstå (artikel 170).

Mullornas makt är med andra ord oerhörd.

De nu anförda artiklarna i Irans nuvarande Grundlag får direkta konsekvenser för bahā'īs.

Eftersom de tillåtna religionerna är endast fyra, islam, zoroastrism, judendom och kristendom, är det inte tillåtet att bekänna sig till någon annan religion. Det är inte heller tillåtet att förklara sig religionslös.

Detta innebär i sin tur att *religionstillhörighet* i juridisk mening inte avser vad man tror på eller håller för sant, livsåskådning och liknande, utan anger en *juridisk status*. Existensen av någon annan religion än dessa fyra är således definitionsvis något "otillbörligt" (*munkar*), och Statens uppgift är att "påbjuda det goda och utplåna det otillbörliga".

Hävdar alltså bahā'īs att deras religion är en annan än någon av de fyra, är de i och med det illegitima. Trots att de uttryckligen bekänner sig till en monoteistisk lära, är de då, ur juridisk synpunkt, *mushrikūn*, "polyteister", vilket innebär att de inga rättigheter har, och att de skall bekämpas.

Å andra sidan kan man hävda, att alla medborgare, som inte tillhör någon av de tre tillåtna minoritetsreligionerna, definitionsvis är muslimer till sin juridiska status. De som nu är bahā'īs har förut varit muslimer (även om det var i tidigare generationer). Det är olagligt enligt traditionell Shari^ca att lämna islam. Hävdar man alltså att man inte är muslim, utan bahā'ī, är man i och med det kategoriserad som *murtadd*, "avfälling". Straffet för apostasi, likaså enligt traditionell Shari^ca, är döden för män, och för kvinnor fängslande - och senare, efter längre betänketid med kroppsliga bestraffningar - döden. Alternativet är bara ett: att återgå till islam.

Om man då i stället hävdar att bahā'ismen är en *islamisk* sekt, faller det på att den saken inte accepteras av ^culamā', inte av teologerna, inte av Bevakande Rådet, och inte heller av högste *faqih*en, Khomeini själv. Innehållsbestämningen av termen "muslim" är ju deras uteslutande privilegium. De "muslimer" som i ord och handling visar sig inte vara i samstämmighet med fuqahā's tolkning av vad islam är, blir då - definitionsvis - *munāfiqūn*, "hycklare", som likaså, efter Profetens föredöme i Medina, skall avslöjas och bekämpas.

Anmeldelse

Ur juridisk synpunkt är det således helt klart att det räcker med att deklarerat sig som baha'i för att ställas utanför samhällets skydd, utan medborgerliga rättigheter, och med klar risk att dödas. Att vara baha'i är alltså ett brott i sig. Genom att förklara sig "muslim" utplånar den tidigare baha'in "brottet" och får en muslims medborgerliga rättigheter - under förutsättning att en erkänd *faqih* godtar hans förklaring, och skriftligen intygar att han/hon är muslim. Detta senare villkor finns nämnt i de dokument och notiser som vi har fått från Iran: Det är mul-lorna, "the clergy", som hela tiden erkänns som den tolkande auktoritet. Det innebär - lite påfallande - att juridisk sett "muslim" blir man inte genom den egna bekännelsen, utan först genom mullans intyg.

I och med att baha'is står utanför det juridiska systemet, gäller inte heller deras familjerätt.

Äktenskap mellan baha'is är alltså ogiltiga, och deras samliv blir då definierat som *zina*, "hor". Det räknas till *hudud*-brotten, där alltså Guds straff skall tillämpas enligt Grundlagen (artikel 61). *Zina*-brottens straff enligt den traditionella Shari^ca-tolkningen är i lindriga fall prygel, och i svårare döden (stenande).

Barnen är inte heller legitima: myndigheterna kan alltså ta dem från föräldrarna för att ge dem en islamisk uppfostran. Någon föräldrarätt kan man inte ha då familjerätt saknas. Detsamma gäller arvsrätten. Arv kan bara ske *inom* en religion, inte mellan personer av olika religioner. Eftersom baha'is förfäder var muslimer (eller av annan tillåten religion), är all ärvd egendom den islamiska statens. En *murtadd* har ingen arvsrätt.

Det är vidare illegitimt att en av icke-tillåten religion får pengar av den islamiska staten, eller andra förmåner. Det gäller alltså lön, försäkringar, pensioner osv. Allt sådant blir "stöld" ur den islamiska *ummas bayt al-mal*, och måste återlämnas.

Konfiskeringen av egendom, och yrkesförbudet, är alltså formellt helt i enlighet med den gällande lagen. Illegitimt är också att ge "avfällingarna" skolundervisning och andra liknande förmåner.

Om en baha'i är i en sådan position, att han/hon kan påverka andra, eller bevisligen gör det, avsiktligt eller oavsiktligt, innebär det aktivitet riktad "mot islam" vilket rubriceras som *ifsad*, "spridande av korrup-tion", dvs verksamhet som förstör samhällets grund. Det kallas också att man "bekämpar Guds Sändebud", dvs man undergräver Muham-meds auktoritet. I båda fallen kan man med hänvisning til Koranens or-

dalydelse (5:33/37) hävda att straffet är minst förvisning, och i första hand döden.

Förföljelserna mot bahā'īs i Iran är således i allt väsentligt formellt lagliga, baserade på Grundlagens uttryckliga principer, och på den dja^cfaritiska Sharī^ca-traditionen, så som den tolkas av de traditionalistiska ^culamā' som nu är de ledande i Iran. Förföljelserna gäller bahā'is-
men i sig. Det primära brottet är att *vara* bahā'ī.

Men myndigheter och allmänhet är samtidigt medvetna om att förföljelserna och den juridik de baseras på strider mot omvärldens rättskänsla, och även mot de islamtolkningar som (den icke accepterade) oppositionen i Iran har. Det är också fråga om en kamp om makten: Är ^culamā's "tolkningsföreträdare" verkligen sann islam?

Inför omvärlden och inför den egna allmänna opinionen ger man därför också *andra* skäl för åtgärderna mot bahā'īs, och man betonar de skälen starkare ju längre bort från Iran som man riktar sin propaganda.

Den vanligaste apologin för åtgärderna mot bahā'īs är anklagelsen för spioneri för Israels och Stormakternas räkning, och för "zionism" i allmänhet. Grunden för detta är vissa yttre omständigheter: Det faktum att religionsgrundaren - genom den turkiske sultan-kalifens order - kom att bo, dö och begravas i Haifa, liksom hans son och sondotterson, de första ledarna. Religionens Högsta Råd har också sitt säte där, och dit, till Baha'ullahs grav, vallfärdar bahā'īs. Haifa ligger numera inom det som är staten Israel, och alltså vallfärdar bahā'īs "till Israel". Sektens ledning finns i Haifa, och gåvor och bidrag sänds dit - det görs till intäkt för att bahā'īs är i den israeliska statens tjänst och stöder den.

Anklagelsen blir trodd: Det hör till det mänskliga psykets egenheter att man i stället för många olika motståndare och fiender ser en enda: de många utgör en enda konspiration; USA, Sovjet, Saudiarabien, Paven, Israel, och bahā'īs - i grunden är det en och samme fiende, Shaytan-i buzurg, och förenade i en och samma konspiration.

Amsagorna om att det förekommer sexuella oegentligheter vid bahā'īs' gudstjänster hör däremot till sådan propaganda som är avsedd för inhemskt bruk enbart.

Bakom diskrimineringen och förföljelserna kan vi naturligtvis också spåra vissa ekonomiska och sociala drivkrafter, förutom spelet om makten. Generaliserande kan vi rubricera bahā'īs i stort sett som tillhörande "övre medelklass". Utbildningsnivån är hög, analfabetismen obefintlig, den internationella orienteringen stor; den sociala ställningen följakt-

Anmeldelse

ligen över genomsnittet. En minoritet av det slaget (de utgör cirka 1% av Irans befolkning) är naturligtvis särskilt utsatt vid en revolution som för de grupper till makten som tidigare varit eftersatta, eller, som i mul-lornas fall, upplevt en successiv social deklassering i takt med samhäl-lets modernisering och sekularisering.

Margit Warburg, dansk religionssociolog, har nu alltså sammanställt dokument från Iran. De belyser det som hänt bahā'īs där i och med re-volutionen. Det är tidningsklipp, frågeformulär, officiella rundskrivel-ser, avskedssedlar, domstolsprotokoll osv. Såväl originaltexten i faksi-mile som översättning ges. Ord och speciella företeelser förklaras i no-ter. Det finns också en inledning med en liten historik över baha'ismen. Det hela är omsorgsfullt gjort, vederhäftigt, och lågmält presenterat. Dokumenten talar för sig själva.

En recensent har ju till uppgift också att finna fel, och rätta dem. Kanske kan man tolka vad som skrivits ovan som en kritik: Själva Grundlagen av 1979 är det viktigaste dokumentet beträffande bahā'ī-frågan i Iran, och den finns inte anförd bland dokumenten i samlingen. Men nu är den saken avklarad.

I övrigt är det inte mycket jag funnit att klaga på. Det rör sig om de-taljer utan större betydelse, några små transkriptionsfel, eller felskrivnin-gar.

I ett fall vill jag erbjuda en alternativ tolkning, s. 70, där det i öve-rsättningen (s. 73) heter att bahā'īn bör böja sig inför "Islams kors". Det egendomliga uttrycket förklaras i en not som "endnu ett exempel på vestlig inflytelse". Men själva texten är mycket otydlig på det här stäl-let, och jag undrar om man inte skall läsa *ṣalāt* i stället för *ṣalīb*, och översätta "böja sig i islams bön".

Generellt kan man kanske klaga på att översättning och noter nästan uteslutande tar fasta på ordens "sekulära" innebörder, och inte nämner vilka associationer de ger till Koranen eller till islamisk tradition. Det gäller ord som t ex *Tūghūt* och *mustaḏ'afīn*, som båda är korantermer. Och det gäller också att koranallusioner i den löpande texten inte har noterats. Det mest påfallande exemplet på det är i domstolsprotokoll och tidningsnotiser vid dödsdomar, då en stående formel ofta kommer igen (t ex s. 134, jfr översättningen s. 137):

"Han dömdes som en som bekämpar Gud och Guds Sändebud
och som en som sprider fördärv (*mufsid*) på jorden."

Vagn Andersen

Det är en hänvisning till Koranens uttrycklig ordalydelse (som alltså tillämpas i domstolens dom):

”Men deras lön som bekämpar Gud och Hans Sändebud och som sprider fördärv på jorden, den är att de skall dödas eller korsfästas eller få hand och motsatt fot avhuggna, eller förvisas”.

(Sura 5:33/37)

Det är värdefullt att vi nu har tillgång till det här urvalet av dokument. Och kanske är det värdefullt också att utgivaren låtit dem tala för sig själva utan att hon ger obehövliga moraliska kommentarer. Sådant ligger annars nära till hands. Dokumenten utgör en förskräcklig läsning, inte bara för att de vittnar om diskriminering och våld - det finner vi ju dessvärre dokumenterat från hela världen - men om diskriminering och våld som utförs med gott samvete, och som man på fullt allvar hävdar är ett ”påbjudande av det goda och utplånande av det otillbörliga”.

Men vi får inte heller glömma, att de företeelser som beskrivs också kritiserats mycket starkt av muslimer med annan syn på religionens innehåll och funktion än den nuvarande regimens i Iran.

Jan Hjärpe
Professor
Teologiska Institutionen
Universitetet i Lund

Anmeldelse

Vagn Andersen

Johannes Sløk, *Da Gud fortalte en historie*, Forlaget Centrum, Århus 1985, 137 sider, kr. 145,-.

Med nærværende lille bog har Johannes Sløk, som det fremgår af forordet, ønsket at levere en caprice før tæppefald. Den knytter sig i tematik

Anmeldelse

tæt til de to foregående bøger *Det religiøse sprog* (1981) og *Den kristne forkyndelse* (1983), men er dog ikke så meget en videreførelse som et forsøg på endnu engang i varieret form og kort sammenfatning at præsentere den teologiske anskuelse, forfatteren med årene har arbejdet sig frem til. Uden tyngende lærdom, uden vidtløftigt noteapparat og retarderende faglige diskussioner med *creti* og *pleti*, udfører Sløk sit eget anliggende, gennemspiller sit grundtema og modulerer det for fornøjelsens skyld i nye variationer. Det er der kommet en let og elegant komposition ud af, inden afgang fra instituttet dediceret de yngre kolleger med behørig tak for skyldig inspiration, men vel også som en drilsk påmindelse om, hvad det virkelig vil sige at skrive i bedste forstand pædagogisk og alment-forståeligt: i overlegen stofbeherskelse ubesværet at formidle sine resultater til en bredere offentlighed.

Målt på de normer er der ikke noget at sige bogen på. På sin egen genres præmisser er den en fuldendt perle. På den anden side hensætter netop selve genren anmelderen i et tidsskrift som dette i betydelige vanskeligheder. Det er ikke let at komme i et diskuterende forhold til en bog, der på sin vis under ét er en antropologisk-sprogfilosofisk afhandling, et lynkursus i nytestamentlig teologi og - i al villet enfoldighed - en folkelig opbyggelsesbog; uden at den dog for alvor vil lade sig bedømme på nogen af disse kategorier.

Skal et spørgsmål imidlertid rejses, forekommer det mig, at det må gå på selve sammenhængen imellem bogens to dele. Det lader sig høre, som Sløk udfolder det i bogens første fire kapitler, at selve den menneskelige eksistens i en vis grundlæggende henseende har fortællingskarakter. Det lader sig også høre, som bogens sjette og sidste kapitel redegør for det, at det nytestamentlige frelsesbudskab fundamentalt er at læse som en af Gud fortalt historie. Problemet er imidlertid, hvordan de to fortællinger - mit livs historie og Guds historie - nærmest forholder sig til hinanden. Her synes det mig, at Sløk - trods det indskudte femte kapitel, der vel i nogen grad vil besvare det spørgsmål - lader sin læser i stikken. Med hvilken nødvendighed kalder mit livs historie på Guds historie som sit svar? Hvis det altså er Sløks mening, at den gør det. Og hvis det ikke er Sløks mening, at der foreligger en sådan nødvendighed: Hvad skal vi så med Guds historie? Det må dog være det afgørende teologiske problem.

Jeg har ingen særlige indvendinger imod de første fire kapitler af Sløks bog. Jeg kan stort set tilslutte mig det hele - alt, hvad der her an-

tropologisk og sprogfilosofisk udvikles: (1) at menneskelivet fundamentalt betragtet er forløb eller tid, (2) at jeg selv intet andet er end det til enhver tid givne perspektiviske midtpunkt for forløbet, (3) at dette perspektiviske midtpunkt er ét med den umiddelbare oplevelse i forståelsens sproglighed, (4) at mit liv i kraft deraf i dobbelt forstand er fortælling, nemlig dels den *levede* fortælling, der alene kan "vise sig" i eksistensens tidslige forløb, dels den *genfortalte* fortælling, hvori jeg retrospektivt fortolkende forsøger at fastholde kontinuiteten i mit liv, og (5) at det sluttelig betyder, at *faktisk* og *fiktiv* fortælling ikke kan adskilles, for så vidt som min i ethvert øjeblik retrospektivt fortolkende og i den forstand *fiktive* genfortælling af den forløbne historie i samme åndedrag er den fortolkende forståelse, hvormed jeg lever frem i min *faktiske* histories næste øjeblik.

Alt det kan jeg meget vel forstå, og alt det kan jeg fuldt ud tilslutte mig. Som den kombination af Søren Kierkegaard og Karen Blixen det vel dybest set er, indser jeg også meget godt, at det strengt taget betyder, at enhver bliver sin egen histories fange, *faktisk* fanger sig selv i sin egen *fiktion*. Ligesom jeg indser, at just denne pointe - at enhver fanges i sin egen fortællings fælde - meget vel kunne gøres til hermeneutisk nøgle for en form for eksistential interpretation af såvel arvesyndsdogmet som det nytestamentlige frelsesbudskab. Det er muligt, at det også er Sløks teologiske grundtanke. I så fald gennemfører han den imidlertid, så vidt jeg ser, ikke med gennemskuelig klarhed i den foreliggende bog.

Han gør i stedet noget andet. Temmelig abrupt og uden forklarende mellemregninger springer han fra analysen af selve eksistensens fortællingskarakter over til en gennemgang af den nytestamentlige mytiske fortælling om Guds historie med en påstand om, at jeg i den skulle have en stedfortrædende historie, som jeg ved en lidet gennemsigtig form for identifikation skulle kunne høre og tilegne mig som min egen.

Misforstå mig ikke. Det er ikke, fordi jeg ikke værdsætter Sløk som ekseget. Og det er ikke, fordi jeg ikke i eksempelvis Sløks gennemgang af nogle udvalgte Jesus-lignelser ser fine små prædikener, som jeg udmærket kan læse og høre til privat opbyggelse. Det, jeg savner, er imidlertid en teoretisk redegørelse for, hvad denne mytiske fortælling - og Sløk gør meget ud af, at fortællingen er uhjælpeligt mytisk - egentlig kommer min eksistentielle fortælling ved. Eller - såfremt jeg må indrømme, at den mytiske fortælling virkelig kommer min eksistentielle fortæl-

Anmeldelse

ling ved - i det mindste en teoretisk forklaring på, at den faktisk gør det.

Lad nemlig også alt det ovenfor sagte om min eksistentielle historie være sandt - jeg får dog svært ved at bortforklare, at min eksistentielle historie er indfældet i den offentlige verdenshistorie. Jeg får kort sagt svært ved at bortforklare, at den sproglige forståelse, hvori jeg fortolkende gennemlever min eksistentielle historie, er et produkt af min historiske placering, af det sprog, den tradition og den omfattende verdensfortolkning, som jeg på mit ganske bestemte sted i historien er født ind i. Som levende i det Herrens år 1985 får jeg dermed også meget svært ved at løbe fra, at jeg er barn af *sækulariseringens* historie og dermed ikke uden videre let tilgængelig for den påstand, at en mytisk historie skulle rage min eksistentielle historie.

Nu forstår jeg jo ganske vist, at den narrative teologi forholder sig polemisk til den sædvanlige klippefaste distinktion imellem *fakticitet* og *fiktio*n. Det er jeg fuldt ud med på; men at det i sig selv skulle løse det stillede problem, godtager jeg ikke uden videre. Lad Nietzsche have ret i, at vi i omfattende forstand lever i fortolkninger og i den forstand i fiktioner; det ophæver dog ikke - ej heller hos Nietzsche -, at vi - så at sige inden for fiktionernes univers - er i stand til at skelne mellem vedkommende og brugbare fortolkninger og rene skipperkrøniker. Skulle man derfor af selve det forhold, at vi i omfattende forstand lever i fiktioner, drage den konklusion, at da alt alligevel er fiktive fortællinger, kan man lige så godt abonnere på den første den bedste myte og gøre den til sin private frelseshistorie, må jeg bedømme det som en lidt for nem udvej. Det forekommer mig nok, at det hos Svend Bjerg bliver svært at finde noget afgørende kriterium for en distinktion mellem "sande" og "falske" fortællinger. Om det hos Peter Kemp og Johannes Sløk imidlertid ikke forholder sig lidt mere kompliceret, er dog et åbent spørgsmål.

Et indicium derpå synes det mig for Sløks vedkommende at være, at han - i og med, at han klart privilegerer den kristne myte - dog også anstrenger sig for at konkretisere den i myten indeholdte eksistenstolkning og applicere den på et moderne menneskes verdenserfaring. Det sker ganske vist yderst kortfattet og ikke uden hjælp af en del retoriske fif, og alt i alt forbliver det *teoretisk* uafklaret, om der består nogen nærmere relation mellem min eksistentielle historie og den specifikt nytestamentlige myte end imellem min eksistentielle historie og en hvilken som helst anden myte. Endelig forbliver selve distinktionen imellem en

overleveret religiøs myte og en rent æstetisk fiktion for mig at se uklar. Hvis man ikke vil forklare sig nøjere, end det her sker, bliver det svært at se specielle grunde til, at en rent kunstnerisk fiktion ikke skulle kunne udfylde akkurat samme funktion som eksistentiel identifikationshistorie.

Nu kan man ganske vist have programmatisk grund til at nivellere skellet imellem religiøs mytologi og æstetisk fiktion. Det står mig ikke helt tydeligt, om det egentlig er Sløks intention. Er det imidlertid intentionen, fordrer det i hvert fald tre kommentarer. For det første er der ikke meget, der tyder på andet end, at i kulturer eller historiske epoker, hvor en religiøs mytologi har behersket verdenstolkningen, har den ingenlunde haft en æstetisk fiktions svævende uforbindtlighed, men været oplevet som indiskutabel skinbarlig virkelighed. Det betyder for det andet, at når en moderne bevidsthed forholder sig æstetisk distanceret til en overleveret mytologi, afslører den sig indirekte som et barn af den sækulariseringshistorie, der allerede *har* frataget myterne den virkelighedsstatus, de engang havde. Og det rejser for det tredje - såfremt den skildrede æstetiserende distance faktisk skulle være ens position - det spørgsmål, om man ikke for hæderlighedens skyld skulle sige det ligeud - med alle de risici for ens teologiske og kirkelige troværdighed, det måtte indebære.

Det var imidlertid et sidespring. Jeg skal ikke pådutte Sløk den just skitserede opfattelse. Har jeg ellers forstået det hele ret, gør det for Sløk en ikke uvæsentlig forskel, at det akkurat er *Gud*, der har fortalt historien. Men det rejser så også spørgsmålet, hvad selve dette ord betyder, eftersom det øjensynligt er det, der gør hele forskellen mellem sand myte og blot æstetisk fiktion. Her hjælper det ikke til afklaring, men tværtimod til forplumring, med Svend Bjerg i al uspecificeret tale om "fortælling" eller med Peter Kemp at kreere det hybride abstraktum "myto-poesi". Med hensyn til betydningen af ordet Gud fristes man for Sløks vedkommende til foreløbig at konkludere, at det *inden for* en fiktion tjener den rent retoriske funktion om den selv at hævde, at den *ikke er* nogen fiktion. Det lader sig høre, at teologien i den forstand i sidste instans ender i et spørgsmål om *retorisk autoritet*, men det kunne så også nok have fortjent en nøjere udredning. På det punkt kan effektueret retorik ikke erstatte retorisk teori.

Så vidt jeg har forstået det hele, mener den narrative teologi i al almindelighed sig ude over og højt hævet over eksistensteologien. Om det

Anmeldelse

nu også skulle være Sløks opfattelse, tør jeg ikke sige. Det forekommer mig, at Sløk også i den sidste bog er og bliver eksistensteolog i den forstand, at det i sidste instans bliver et aldeles ubegrundet subjektivt valg, hvilken myte man vil høre som sin personlige frelseshistorie. Ja, det forekommer mig rent ud sagt, at den narrative vending, eksistensteologien her har taget, er et tilbageskridt i forhold til eksempelvis den bultmannske eksistensteologi. Bultmanns program for en eksistential interpretation af det nytestamentlige kerygma havde dog teoretiske ressourcer til at klarlægge en strukturel korrespondance imellem min eksistentielle historie og den bibelske historie og i den forstand også kriterier for skelnen imellem vedkommende og uvedkommende mytologi. Thi heller ikke Bultmann har jo nogensinde nægtet, at Det ny Testamente uophæveligt er en mytologisk bog; han har aldrig nogensinde villet "afmytologisere" i betydning af at eliminere myten, men netop ville *interpretare* det uhjælpeligt mytiske eksistentialt. I forhold dertil er og bliver det mig gådefuldt, hvad der skulle være vundet ved med Sløk (117 f.) at polemisere imod interpretation til fordel for den rene lytten - udover, at jeg ser, at man derved fanges så fundamentalt i oplevelsens øjeblik, at enhver *forståelsens distance*, enhver mulighed for i troen at skelne imellem realitet og illusion, principielt ophæves.

Når det er sagt, skal jeg gerne medgive Sløk, at han kunne replicere, at Bultmanns teologi ender i en analog problematik. Thi fastholder Bultmann end stædigt en relation imellem *tro* og *forståelse*, så udmunder hans teologi vel også i sidste instans i et spørgsmål om *retorisk autoritet*. Nemlig i den forstand, at ordet Gud for Bultmann egentlig intet andet betegner end selve det forkyndte ords autoritet, og at denne autoritet akkurat ikke er objektivt identificerbar, men kun til stede i det afgørelsens øjeblik, hvor jeg troende bøjer mig for det forkyndte ord som havende autoritet over mig. For så vidt koncentrerer hele teologiens sag og mening sig også for Bultmann i den lydige lytten. Forskellen turde imidlertid være, at Sløk faktisk objektiverer autoriteten som myte, mens Bultmann lader det bero på forkyndelsen selv, om den har autoritet eller ej. Men det er heller ingen ringe forskel. For det er en forskel i tillid til ordet: om man tiltror det magt til - på sækulariseringens og interpretationens vilkår - selv reelt at skabe, hvad det nævner: sin egen autoritet og forståelighed, eller om man - hinsides al forståelighed - vil forhåndsetablere autoriteten i noget forud for og uafhængigt af ordet givet, nemlig i dets mytekarakter. I det valg synes det mig - for

Henning Lehmann

en moderne bevidsthed - at afgøres, om ordet Gud overhovedet betegner en realitet eller ej.

Vagn Andersen
lektor, lic.theol.
Institut for Kristendomskundskab
Aarhus Universitet

Anmeldelse

Henning Lehmann

De apostolske Fædre i dansk oversættelse med indledninger og noter under redaktion af Niels Jørgen Cappelørn, Niels Hyldahl, Bertil Wiberg, Det danske Bibelselskab 1985, 350 sider + 1 kort, kr. 248,00.

De apostolske Fædre i oversættelse med indledning og noter ved Søren Giversen, Museum Tusulanums Forlag 1985, 2 bind: 276 + 328 sider, kr. 280,60.

Når der på samme tid udkommer to oversættelser til dansk af "de apostolske fædre", tilblevet ved 10 lærdes anstrengelser og omfattende 954 sider trykt tekst, og når det drejer sig om et tekstcorpus, som sidst blev fordansket for mindre end 40 år siden, er det svært at undgå at anstille visse "formidlingsøkonomiske" overvejelser. De "egentlige" forfattere, Clemens, Ignatius og alle de anonyme, har jo måttet lægge ryg til 18-1900 års anmeldervirksomhed, ikke altid med topkarakterer til alle, hvad angår det teologiske niveau. En indholdsvurderende anmeldelse skal derfor ikke gives her, men det bør noteres som noget glædeligt, at tidlige kristne tekster på denne måde gøres tilgængelige for den "almindelige", ikke græsk-kyndige læser.

Det "formidlingsøkonomiske" problem ligger naturligvis i et sideblik til det væld af historisk og teologisk interessante tekster, også fra den ældste kirkes tid, som henligger uoversat til dansk - sammenholdt med, at der investeres forskertid, -kræfter og penge i to genoversættelser 37

Anmeldelse

år efter Peter Schindlers oversættelse. Bevares, Schindlers fordanskning fra 1948 havde sine svagheder og ejendommeligheder, herunder indimellem et noget manieret sprog, og den er i dag antagelig ikke så let at finde på boghandlernes diske. Men den står dog på landets biblioteker, og den er såmænd ganske anvendelig. Vi har jo imidlertid fri næring herhjemme, så når Museum Tusulanums Forlag vil investere i Giversens to bind, og Bibelselskabet vil strække kanonbegrebet så langt, som Bauers Wörterbuch zum NT rækker, er det naturligvis i en vis forstand et irrelevant spørgsmål, hvad kræfterne og midlerne kunne have været brugt til. Når dette lands beskedne totalvolumen af kræfter tages i betragtning, kan det dog være svært at se bort fra det spørgsmål om koordinering, prioritering og planlægning, der er antydnet under det såkaldt ”formidlingsøkonomiske” aspekt.

Jeg afstår fra en opsporing af fejl i detaljerne. Fejl kan da findes, men anmelderens hovedbudskab til læseren må være, at der her foreligger to gode oversættelser til dansk af de apostolske fædre; oversætternes navne borger i sig selv for kvaliteten: Giversen oversætter, som det er fremgået, i splendid isolation; Bibelselskabets oversætterteam består af Bent Noack, Niels Hyldahl, Martha Byskov, Niels Thomsen, Søren Agersnap, Mogens Müller, Per Bilde og Geert Hallböck, og for det indledende kapitel står Bertil Wiberg.

Oversættelserne er meget forskellige, både i stil og sprog og med hensyn til, hvad der lægges vægt på i indledning og kommentering. Egentlig realkommentering er der ikke tale om. Når bortses fra enkelte mere omfattende noter - ofte snarest religions-, kirke- eller teksthistoriske ekskurser - hos Giversen, er noteapparatet i begge udgivelser i det væsentlige begrænset til en registrering af bibelcitater, enkelte henvisninger til andre kilder, nogle kortfattede overvejelser af sproglige problemer samt enkelte bemærkninger om historiske forudsætninger m.v. Og så i indledningerne til de enkelte skrifter er Giversen den mest udførlige, idet han ofte ud over de nødvendige oplysninger om skriftets datering, dets forfatter, dets historiske kontekst og opbygning i tilgift har et ganske fyldigt anvendelses-, udgivelses- og oversættelseshistorisk kapitel. Svarende hertil har han en 20 siders litteraturliste over for Bibelselskabets 1½, og han har henimod 40 sider registre, hvor Bibelselskabet nøjes med en 2 siders forkortelsesliste; endvidere medtager Giversen ud over det ”egentlige” tekstcorpus også Papias-, Presbyter- og Quadratusfragmenterne overleveret hos Irenæus, Euseb m.fl.

I nogle studiesammenhænge er der således ingen tvivl om, at Giversen giver læseren mest. Hvis man derimod sammenholder de to oversættelser ud fra kriteriet: et letløbende, nogenlunde nutidigt dansk, er det nok Bibelselskabets oversætterteam, der står med flest palmer.

Et eksempel kan bedre end mange kommentarer illustrere de to oversættelsers - og Schindlers - særpræg og dermed nogle af deres fortrin eller svagheder. Jeg har valgt afsnit 2 og begyndelsen af afsnit 3 i Ignatius' brev til menigheden i Filadelfia.

Peter Schindlers oversættelse lyder:

Men I, som det sande Lyses Børn, fly Splid og slet Lære. Følg i eet og alt Jeres Hyrde som rette Faar. Thi ofte hilder Ulvene, som ser tillidsindgydende ud, gennem ond Attraa dem, som løber, og fanger dem. Dog, Eders Eendragtighed vil bevirke, at de ikke faar Held med sig. Hold Jer fra disse Giftplanter, som Jesus Kristus ikke dyrker, fordi de ikke er plantede af hans Fader. Ikke at jeg hos Jer har truffet Splittelse - men en Filtration har der været.

Søren Giversen oversætter:

Flygt derfor som børn af sandhedens lys fra splittelse og forkerte lærdomme. Og hvor hyrden er, der skal I følge som får. For mange ulve, der foregiver at være troværdige, tager ved en ulykkelig lyst Guds løbere til fange, men de skal ikke finde nogen plads i jeres enhed. Hold jer derfor borte fra de slette planter, som Jesus Kristus ikke dyrker, fordi de ikke er Faderens udplantninger. Ikke fordi jeg har fundet splittelse mellem jer, men tværtimod udrensning.

I Bibelselskabets udgave er det Niels Thomsen, der står for Ignatius-brevene. Han gengiver:

I børn af sandhedens lys, sky splittelse og vranglære! Hvor hyrden er, der skal I følge efter som får. Der er mange ulve, der virker tillidsvækkende, men som med hjælp af slette lyster tager dem til fange, der løber Guds løb. Men når I er forenede, er der ingen plads til dem. Hold jer fra de dårlige urter, som ikke er dyrket af Jesus Kristus, fordi de ikke hører til det, Faderen har ladet gro frem. Ikke fordi jeg har fundet splittelse hos jer; snarere er der sket en renselse.

Nogle få kommentarer:

"Fly", "flygt", "sky": Flest points til Thomsen; "flygt" har en

Anmeldelse

anden valør; ”fly” var vel allerede i 1948 mere poetisk og højtideligt end Ignatius er på dette sted.

”Ond Attraa” er selvfølgelig antikveret; ”ved en ulykkelig lyst” lyder helt overbærende, men det er Ignatius ikke her. Og hvordan skal man beskrive sprogetonen i ”med hjælp af slette lyster”? Er det ikke, hvad man må kalde kirkeolddansk eller halvhomiletisk kancellistil? - Og det i en oversættelse fra Bibelselskabet, hvor man er vant til at jage en dansk digter i benene på eksegeter og den slags godtfolk, når de giver sig til at oversætte tekster. Her savnes en Højholt. Med hjælp af slette lyster, ik’ å’, Susanne? Indtil videre holder jeg - trods den antikverede glose på Schindler her. Ond attrå, Gitte! Det ved man da, hvad er. Og hvis man ikke ved det, kan man høre, hvad Ignatius ville have sagt med det.

Så er der det gode ord *theodromos*, vistnok opfundet af Ignatius, mener Bauer og andre lærde. Her sjusker Schindler og glemmer *theo*-, men oplyser, at ”Atlet-Billedet er hyppigt hos Paulus”. Det er jo så sandt, som det er sagt, og Giversen har da også til sine ”Guds løbere” henvisningerne: Gal 5,7; 1 Kor 9,24-26. Thomsen har ingen noter til ”dem ... der løber Guds løb”. Læseren kan selv tænke sit. Hvis han kan og vil.

Og så kommer vi til planteskolebillederne og botanikken. ”Dårlige urter” har Thomsen fået på torvet; ”slette planter” har Giversen hentet. ”Hold jer fra disse Giftplanter”, sagde Schindler karsk, da han stod over for *apekhesthe ton kakon botanon*, mens Faderens *fyteia* næsten for ordret hos Giversen bliver til ”udplantninger”, hvor Schindler og Thomsen vælger en relativsætning til omskrivning. Er der nogen, der oversætter forkert? Nej. Men balancen mellem godt dansk og præcis gengivelse, oversætterens mareridt og lyksalighed, hvad med den - er man helt lykkelig ved nogen af de tre gengivelser?

Endelig, hvad der vel er Ignatius’ hovedbegreb i tilbageblikket på mødet med filadelfierne: *apodylismos*. ”Filtration”, ”udrensning”, ”renselse” siger vore tre oversættere, og disse tre ord betyder vel omtrent det samme? Ja vist, men syntaksen (”men en ...”, ”men tværtimod”, ”snarere...”) giver efter mit bedste øre en helt forskellig klang til udsagnet, ja faktisk forskellig indhold deri.

Sådan må det naturligvis være, når tre forskellige oversættere går i gang. Men hvad savner læseren, især den læser, der er henvist til en oversættelse og vel sjældent har anledning til at anstille komparative analyser af de tre fordanskninger? - Han savner efter nærværende anmelders

bedste skøn just nogle reelt kommenterende noter, der kunne søge at give et vist historisk indblik i, hvad der skete ved Ignatius' møde med filadelfierne, og kunne prøve at svare på, om Ignatius her - in concreto - er en metaforisk knudemand eller en sprogligt og teologisk kreativ forfatter, i bekræftende fald hvordan og hvorfor, og som kunne indvie læseren i lidt af den indre dialog, oversætteren må have ført, før han traf sit valg af danske gloser. Hvad er der f.eks. på færde hvis/når Ignatios Theoforos opfinder ordet *theodromos*? Det ville i hvert fald jeg gerne have hørt Giversens og Thomsens bud på.

Der går jo nemlig formentlig mindst 37 år, før en eller ti lærde igen får den tanke at søge at åbne de apostolske fædres verden for informationsalderens børn, eller hvem vi er nået frem til i året 2022. Derfor kan anmelderen ikke løsrive sig fra sit "økonomiske" ræsonnement: Tænk, hvilke informationer de 10 kunne have udbredt for vore øjne! På 954 sider! Hvis de havde slået sig sammen om een oversættelse og delt arbejdet med en egentlig kommentering, specielt måske af ord- og begrebsvalg på dansk.

Det kan være ubilligt at anmelde en bog med bemærkningen: Jeg ville hellere have haft en anden bog. Men her må det dog tages i betragtning, at vel har vi som før nævnt fri næring på det danske bogmarked, men vi står jo ikke i ordets egentlige forstand over for "free lance" oversættere, der skulle have konkurreret på et frit marked af læsere, der tørstede efter en ny oversættelse af netop disse tekster. Vi står over for oversættelser, der er blevet til, dels under Bibelselskabets halvofficielle auspicer, dels for størstedelen udarbejdet af medarbejdere ved vore teologiske fakulteter, altså bøger, der reelt for en stor del er blevet udgivet for hel- og halv-offentlige midler og fra "værksteder", hvor man har tradition for ret grundige behovs-, kapacitets- og kvalitetsvurderinger, før man giver sig i kast med større oversætterarbejder, det være sig pseudopigrapher, Luther-skrifter eller bibeltekster. Og derfor kan det ikke være helt ubilligt at konstatere, at ressourceanvendelsen og "udbredelsen af kendskabet til videnskabens arbejdsmetoder og resultater", som det hedder i styrelsesloven, kunne have været planlagt mere hensigtsmæssigt.

Måske er disse betragtninger Jeronimus-agtige. Så lad os da glædes over den 'embarras de richesse', der ligger i hele to oversættelser af de tekster, der iflg. Bibelselskabets forlagsmeddelelse "næst efter Det nye Testamente udgør vor vigtigste kilde til kirkens ældste historie", idet

Anmeldelse

mangfoldigheden i stil, genre, niveau m.m. måske var kommet bedre til udtryk, hvis man også i denne kontekst havde talt om "kilder" i flertal.

Henning Lehmann
Rektor, lektor, dr.phil.
Institut for Kirkehistorie
Aarhus Universitet