

## Elitær teologi og folkelig resonans i Patriarkfortellingen<sup>1</sup>

*Professor, dr. theol. Kåre Berge*

*Abstract:* The purpose of this article is to define the relation between the elite and the public aspects in the Genesis story. My contention is that an ethnic (national) myth, in order to fulfill the purpose of creating a national sentiment, needs to hit “the deep popular cord,” or the element of *longue durée*, of “the long-term relationship between national past, present and future” (A.D. Smith). It is important to ask: How far, and by what means, is the national history of the Bible written for the public *sentiment*? At this point, I introduce modern research on ‘public/social memory’, as a still mainly virgin field of research that has good prospects of solving at least parts of this issue, given a broad memory research perspective that includes material and textual evidence as well as the surrounding culture and modern culture interpretation. I argue that one aspect of Gunkel’s tradition-historical approach, together with modern studies of public/ amily religiosity in Israel, and with modern folklore studies, may reveal the text’s relationship to this popular cord and a collective cultural identity. My main concern, however, is to show how the basic building block in this regard is a pool of folk motifs, which seem to appear when people express their ethnic or national identity and their claim of ownership to a piece of land.

*Key words:* Social memory – Ethnic myth – Tradition – Origin story – Genesis.

1. Artikkelen går tilbake på et foredrag på det gammeltestamentlige Seniorseminar ved Teologisk Fakultet, Århus Universitet, efteråret 2005, her vesentlig bearbeidet og fremfor alt utfylt med et avsnitt om sosial erindring. Temaet ble videre diskutert i en lesegruppe over bøker av J. Assmann, som vi etablerte etter mitt opphold ved fakultetet: P. Carstens, H.J. Lundager Jensen, og doktorandene L. Feldt og J. Varhaug.

## I. Den nasjonale identitet – et elitært produkt

Første Mosebok lar seg beskrive som en *etnisk myte*. Begrepet “myte” brukes da i betydning av en etnisk eller nasjonal opphavsfortelling. Den forklarer for den aktuelle gruppen, meningen i gruppens delte erfaringer (virkelige eller konstruerte), og eksemplifiserer og belyser de verdier den bygger på.<sup>2</sup> Med kulturforskeren og egyptologen J. Assmann forstår vi den som en spesiell erindringsfigur som funksjonelt er rettet mot nåtiden. Det er en måte å uttrykke en gruppes kollektive identitet på, gjennom å forankre den i et opphav som ligger vesentlig lenger tilbake enn det han kaller biografisk viten, et tidsrom som strekker seg over maks 3-4 generasjoner, eller 75-80 år. I motsetning til den biografiske viten, den dagligdagse, det Assmann kaller den kommunikative hukommelse, har den etniske myte sitt “sete i livet” i det seremonielle, i ritualene og festene, og den ivaretas og formes av en elite, spesialister på det kulturelle hukommelse.<sup>3</sup>

Videre påpeker han at dette *mytos* kan ha to funksjoner. Det kan virke funderende, altså fremstille aktuell virkelighet som urgammelt, gudvillet og meningsfylt, og det kan fungere kontrapresentisk og kontrafaktisk ved å fremheve den gylne fortid og dermed relativisere det presentiske. En fortelling kan ha begge funksjoner.

I blant bruker forskere begrepet “chartermyte” for å betegne Penta-teukens fremstilling som myte, og dermed introduseres den funksjonalistiske forståelse av etnisk myte.<sup>4</sup> Som sosialt og politisk *charter* har myten en pragmatisk logikk, idet den både fremtrer som en modell *av* en samfunnsstruktur, og som en modell *for* dens legitimitet og etos. Denne pragmatiske logikk er det forskeren som avslører, fra et såkalt *etic* ståsted, i betydning “utenfra” i motsetning til et *emic* ståsted, altså fra gruppens egen synsvinkel, hvor det dreier seg om hva gruppen selv er oppmerksom på. I nasjonalismeforskningen vil man i tillegg gjerne hevde at den politiske eller intellektuelle elite var mer eller mindre bevisst om denne pragmatiske logikk. Dermed var den for så vidt fristilt, slik at eliten var herrer over det nasjonale kon-

2. Slik Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism* (London: Routledge 1998), 187.

3. Jan Assmann, *Das Kulturelle Gedächtnis*, 2. utg. (München: Beck 1997), 48ff, 70ff.

4. Slik K. van der Toorn, “The Exodus as Charter Myth”, *Religious Identity and the Invention of Tradition*, red. J.W. van Henten og A. Houtepen (Assen, NL: Royal van Gorcum 2001), 113, som straks tilføyer: “As a charter myth, the Exodus tradition is indeed invented tradition.” Se også K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel* (Leiden: Brill 1996), 182, 287ff.

strukt, med stor frihet til å kunne forme “den nasjonale myte”. Denne oppfatning er rådende hos en gruppe forskere som har understreket at nasjonalitet er et *elitært* fenomen. Det var denne elite som utformet de nasjonale myter med det formål å legitimere en politisk-sosial struktur eller handling. Befolkningen for øvrig derimot, vil ikke oppdage hvordan det forholder seg, selv om de kan ha en forståelse av at ikke alt i myten er sant i historisk forstand.

Det er liten tvil om at Genesis, som Pentateuken generelt, er skapt av prester og skrivere, altså en elite knyttet til hoffet og templet i persisk tid. Spørsmålet er likevel hvorledes dette elitære skal presiseres i forhold til det som vi innledningsvis vil kalle “det folkelige”.

En rekke moderne forskere betoner at Pentateuken som nasjonal myte har et elitært opphav. Således innrømmer P.R. Davies at komposisjonen nok kan inneholde tradisjonsmateriale. Men navnet “Israel”, den fiksjonære, genealogiske identiteten som vi finner i GT, migrasjonshistoriene, tanken om kultisk renhet og hellighet, skyldes immigrantelitens kreative arbeid i det persiske Yehud, for å legitimere denne elites krav på lederskap i det gjenreiste tempelsamfunn.<sup>5</sup> Davies antyder også at immigranteliten kan ha vært klar over at de konstruerte en “ikke-realtet”: Denne elite var kanskje klar over sin fremmede opprinnelse i forhold til Landet, men hele deres *raison d'être* impliserer at de hørte til der. Slik får vi også her inntrykk av at eliten mer eller mindre kunne stille seg utenfor det nasjonale konstrukt.

Davies' oppfatning finner vi igjen hos E.T. Mullen, Jr. Pentateuken er en ideologisk respons, et “charter” forfattet av én gruppe under og etter eksilet, som fikk hegemoniet og ble normerende for det etnisk-religiøse fellesskap.<sup>6</sup>

Davies og Mullen forutsetter en ganske direkte sammenheng mellom den nasjonale mytes fortellingsinnhold, og den sosiale virkelighet. Fordi eliten var immigranter, har også “Israel” sitt opphav som immigranter. En slik direkte forbindelse er neppe berettiget, for *mellom* disse befinner det seg et “tredje rom” av etnisk erindringsarbeid som legger premissene for utformingen av nasjonale eller etniske myter.

Bak Davies' og Mullens forklaringsmodeller finner vi tesen om “invented tradition”, et teorigrunnlag som spesielt er uttrykt hos E.

5. P.R. Davies, *In Search of 'Ancient Israel'*, JSOT.S 148 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1992), 117.

6. E. Theodore Mullen, Jr., *Ethnic Myths and Pentateuchal Foundations* (Atlanta, GA: Scholars Press 1997), 72f.

Hobsbawm.<sup>7</sup> Hobsbawms studie relaterer seg imidlertid ikke til antikken, men til de europeiske nasjonalstatene i det 19. århundre. Grovt sagt inntar han en “modernistisk” eller “top-down”-posisjon i synet på hvordan disse oppsto. Hobsbawms egen posisjon er ganske sammensatt, men hans “resepsjonshistorie” er mye mer ensidig. Med en viss grad av tendensiøs gjengivelse, kan vi også si at det var en form for manipulasjon, skjulte agenda og strategier, som ligger bak den nasjonale myte. Nasjonalismen var nærmest en maskerade med falske pretensjoner, sier B. Anderson med referanse til E. Gellner.<sup>8</sup>

## II. Nasjonalbevissthetens almene gjennomslagskraft

Den mest omfattende kritikk av “top-down-modellen” som grunnlag for å forstå den moderne nasjonalisme, kommer fra nasjonalismeforskeren Anthony D. Smith.<sup>9</sup> Nasjonalismen kan ikke forstås uten et nasjonalt *sentiment*, nærmest av religiøs art, som bare kan betraktes over *la longue durée*, sier han og knytter videre an til Ernest Renans berømte foredrag om nasjonsbegrepet fra 1882.<sup>10</sup> Eliten må, hvis den ønsker å utøve noen innflytelse på massenes nasjonsbevissthet, presentere en fortelling som har emotiv resonans og et sannhetsinnhold, sier Smith, noe som selvsagt ikke må forveksles med objektiv historisk sannhet. Skal man tale om “invention” av nasjonal bevissthet, må

7. *The Invention of Tradition*, red. Eric Hobsbawm og Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press 1983). Hvor viktig Hobsbawm er for diskusjonen om religiøs identitet og tradisjonsdannelse i bibelsk sammenheng, ser vi i Henten og Houtepen 1999. Hobsbawm figurerer også i Assmann 1997, 83.
8. Benedict Anderson, *Forestilte Fellesskap* (Oslo: Spartacus Forlag 1996), 19, Henten og Houtepen 1999, 44f og Anthony D. Smith, *Nationalism: Theory, Ideology, History* (Cambridge: Polity Press 2001), 80f.
9. Blant en rekke titler, se Anthony D. Smith, *Chosen Peoples* (Oxford: Oxford University Press 2003), og *Myths and Memories of the Nation* (Oxford & N.Y.: Oxford University Press 1999), se også Steven Grosby, *Biblical Ideas of Nationality Ancient and Modern* (Winona Lake: Eisenbrauns 2002).
10. “What is a Nation?” senest i Homi K. Bhabha, *Nation and Narration* (London & N.Y.: Routledge 1990), 8-22: “A nation is a soul, a spiritual principle” som beror på to ting, en felles skatt av erindringer og en felles vilje i nåtiden til å leve sammen. Renan, som særlig forholder seg til Tyskland og Frankrikes historie, fremholder imidlertid også utsettelsen av minnet, glemselen, som en viktig forutsetning, spesielt hva gjelder nasjonalismen i Frankrike. Blant felles erindringer trekker han frem fedrekulten og erindringen om felles lidelse som spesielt viktig (s. 19f).

man, i følge Smith, bruke ordet i betydning av en rekombinasjon av eksisterende elementer (Smith 1999, 46).

Med dette forskyver vi perspektivet fra elitens nasjons- og etnisitetsbyggende virksomhet og "top-down-modellen", til den almene gjennomslagskraft og de samlende, nasjonale og etniske kvaliteter i den nasjonale diskurs som sådan. For denne artikkelen vil temaet være: Hva er det ved Genesis' kvaliteter som etnisk/nasjonal myte, som har almen eller folkelig resonans? Vi opphever ikke dermed instrumentaliseringen av nasjonalitetsmytene; vi velger bare en annen innfallsvinkel.

Hvor relevant er den moderne nasjonalitetsdebatten for de bibelske fortellinger? Kan vi regne med å finne et nasjonalt sentiment i den juddaiske befolkning på den tid de bibelske, nasjonale fortellinger ble til, en nasjonalfølelse av den type A.D. Smith forutsetter for moderne nasjonalstater? Sosialantropologen E. Gellner, som for øvrig vektlegger det elitære aspekt ved nasjonalismen, påpeker at det i de såkalte "advanced agrarian-based" kulturer, ikke finnes noen faktorer som skaper kulturell homogenitet, men tvert imot en rekke faktorer som skaper diversitet.<sup>11</sup> Imidlertid kan man i blant erfare presteledede tiltak for religiøs forening, sier han, men da er det presteskapets ønske om å styrke sitt monopol over magi, ritualer og frelstenkning, som er forklaringen.

Anthony D. Smiths påstand om at Israel, i hvert fall i det annet tempels periode, var relativt samlet hva gjelder offentlig kultur (Smith 1999, 107), er i beste fall altfor generell. Gellners modell, derimot, synes treffende.<sup>12</sup> Den persiske provinsen Yehud med kanskje ikke mer enn 13-20.000 innbyggere,<sup>13</sup> besto av en betydelig andel farmere i små, ubefestede landsbyer, preget av økende fattigdom, og en urban eliteklasse fortrinnsvis i Jerusalem. Prestene utgjorde nok et relativt selvstendig maktsystem som sikkert ga mulighet for intern spenning og drakamp. Forholdet til provinsmyndighetene (guvernøren og hans stab) var nok preget både av konkurranse og samhandling. Det er uklarhet omkring eiendomsrettene til jord. Man kan ikke se bort fra den opposisjonelle kraft i en segmentær (og der-

11. Ernest Gellner, "Nationalism and the Two Forms of Cohesion in Complex Societies", *Culture, Identity and Politics*, red. Ernest Gellner (Cambridge: Cambridge University Press 1987).

12. Jon L. Berquist, *Judaism in Persia's Shadow* (Minneapolis: Fortress 1995) og, avhengig av ham, Paula McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel* (Louisville, KY: Westminster/John Knox 1999), 190ff.

13. Tallene er meget tentative, her basert på C.E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study*, JSOT.S 294 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1999), 201.

med delvis egalitær) familie-jordbruks-struktur, som i hvert fall etter hvert kom i betydelig økonomisk nød og avhengighetsforhold til aristokratiet.

Hva menes med at Genesis er et elitært produkt? Med "elite" mener vi her, kort sagt, "de nasjonale strateger", "nasjonalistene", de som konstruerer en helisraelittisk nasjon og knytter sentrale, teologiske elementer opp mot dette hele Israel.

Spørsmålet er så hvordan "det elitære" ved Pentateuken som elitær myte skal forstås, og hvilket forhold de nasjonale strateger, den elite som formet dette skrift, hadde til den nasjonale myte de har produsert. Kan vi akseptere at dens elementer er valgt og generert av eliten på den måten som Davies og Mullen indikerer? Videre: I hvor stor grad forutsetter denne nasjonale myte det som Smith kaller "public", "the deep popular cord", "the relationship of shared memories to collective cultural identities", eller det element av *longue durée*, av "the long-term relationship between national past, present and future", som skal gjøre etnisk-nasjonal myte i stand til å skape et *sentiment* av nasjonal bevissthet?<sup>14</sup>

### III. Sosial erindring

Det viktigste middel til å komme på skuddhold av denne problemstilling for øyeblikket, er begrepet "kollektiv/sosial erindring" (engelsk *memory*). Begrepet stammer i denne omgang fra den franske *Annales*-skolen, men det forbindes særlig med Maurice Halbwachs (1877-1945) og hans verk *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) og *La Mémoire collective* (utkom posthumt i 1950).<sup>15</sup> I GT-vitenskapen har hittil bare en liten del av erindringsforskningen vært i funksjon, nemlig spørsmålet om tradisjonenes alder.<sup>16</sup> Men dette er nærmest

14. Bhabha (1990), 3 bruker uttrykket "national-popular sentiment" for det samme, som alternativ til det funksjonalistiske, "the ideological apparatus of state power".

15. Hans fremstilling er også tilgjengelig i den forkortede M. Halbwachs, *On Collective Memory* (Chicago: University of Chicago Press 1992); for en presentasjon av annales-skolens relevans for Israels historieforskning, se H. Barstad i *Understanding the History of Ancient Israel*, red. H.G.M. Williamson. Proceedings of the British Academy Bd. 143, (Oxford: Oxford University Press 2007).

16. Finkelstein og Mazar, i *The Quest for the Historical Israel*, red. Brian B. Schmidt (Atlanta: Society of Biblical Literature 2007), bruker begrepet "memory" en rekke ganger nettopp i denne mening. De reflekterer ikke over dets betydning.

bare en bisak i dagens erindringsforskning. Hensikten med denne artikkelen er å sette denne i spill.<sup>17</sup>

Foruten det franske opphav, har begrepet sin bakgrunn i antikken og middelalderen, med en kortvarig oppblomstring igjen omkring romantikken og nasjonalismen.<sup>18</sup> La meg kort nevne følgende trekk som dominerende i erindringsbegrepet:

- Det er gjennomgående knyttet til sted (herunder arkitektur og monumenter, senere teoretisert i landskapsfilosofien) og bilder (ikonografi: forbinder erindring og persepsjon), idet sted og bilder skaper enhet og sammenheng i de erindrede fragmenter.<sup>19</sup>
- Kroppen er en viktig erindringsbærer (det Connerton kaller “embodied memory” – erindring gjennom ritualer og adferd).<sup>20</sup>
- Det er tilknyttet sjels- og sanselivet mer enn til menneskets intellektuelle side, forbundet med fortelling og myte (paradiset, nasjonens opphav og lignende), med poesi, visdom, mystikk og det okkulte, senere også gjennom romangenren.
- I perioder er erindringsbildet dominert av tanken på de døde (dødekult, fedredyrkelse, senere monumentalisering av de døde helter og martyrer).
- Manipulering av erindring, ikke minst glemselsmanipulering, spiller en rolle i middelalderen (ekskommunikasjon som utslettelse av kjetternes navn), i forbindelse med den franske revolusjon og under fremveksten av nasjonalismen.

17. På dette punkt er jeg avhengig av Pernille Carstens, "Seeing and Seeking God in His Temple. The Theology of the Dwelling God", *Gis.Hurgul-Za-at-Ta-Ra. Festschrift for Folke Josephson*, red. Gerd Carling (Göteborg: Meijerbergs Arkiv för svensk ordforskning 2006), som introduserer erindringstemaet på rituelle prosesjoner.

18. For erindringsbegrepets utvikling se Frances A. Yates, *The Art of Memory* (London: Pimlico 1966; reprint 2006). I antikken er begrepet knyttet til retorikken, mens det i middelalderen særlig med Thomas Aquinas blir forstått som et etisk begrep.

19. Man har gjerne sagt at tingenes (nærmest intellektuelle eller logiske) orden spiller en sentral rolle i det klassiske erindringsbegrepet, under henvisning til legenden om Simonides, “den første oppfinner av erindringens kunst” (Cicero, *De Oratore* II, lxxxvi). Det er stedets orden det er tale om. Simonides husket hvor de ulike personene *satt*. Derfor heter det også: sic fore, ut ordinem rerum locorum ordo conservaret, slik skal det være, at stedenes orden bevarer tingenes orden.

20. Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge University Press 1989).

I motsetning til hva man kunne tro, er ikke det kollektive erindringsbegrep et typisk redskap for studium av populærkultur og folkløse.<sup>21</sup> Ikke bare begrepsrefleksjonen, men også saken den fanger inn, er først og fremst et elitært, urbant, aristokratisk og byråkratisk fenomen. Fra gammelt av tilhører det kongen. Erindringsarbeid tilhører gjerne den utdannede del av kulturen (skrivere, forfattere, kunstnere). En del moderne forskere hevder likevel at begrepet – i motsetning til historiebegrepet – tilhører det “folkelige” og muntlige. Således sier både Van Dyke og Alcock,<sup>22</sup> og Dan Ben-Amos,<sup>23</sup> at erindringsbegrepet forskyver interessen fra det monumentale til det hverdagslige og har potensial til å belyse marginaliserte gruppers fortid, dem som historien har fortiet. Videre spiller studier av erindringsprosess i muntlige kulturer en rolle i erindringsforskningen. Men i forhold til Bibelen støter vi stadig på kildeproblematikken, for GT er elitær litteratur. Og i moderne diskusjon om begrepet har nettopp monumenter og bygninger (arkitektur) en fremtredende rolle.<sup>24</sup>

Man sier gjerne at erindringsforskningen som historisk disiplin studerer “the presence of the past”, altså hvordan fortid eller nåtid håndterer *sin* fortid, eller rettere sagt, sin erindring om fortid. I den senere tid er det kollektive erindringsbegrep i stor grad forstått i analogi til individets psykologiske prosesser av læring, memorering og amnesi.<sup>25</sup> Man har forbundet den kollektive erindringsprosess med nostalgisk tilbakeskuen på en gylden fortid, eller med skyld- og traumbearbeidelse. I siste tilfelle vektlegger man helst glemselsarbeidet i erindringsprosessen. Et typisk eksempel er hvordan man i gjenoppbygningen av de ennå tomme steder i Berlin etter 1989, har håndtert fortid som en del av samtidens måte å gjøre opp med, ta vare på, eller bli kvitt traumat fra fortiden. Derfor kalles erindring også i blant “present past”. Særlig når det gjelder moderne erindringsarbeid, handler det om hvordan samtiden forstår seg selv under inntrykket av forti-

21. Jacques Le Goff, *History and Memory*, oversatt av S. Rendall og E. Claman (N.Y.: Columbia University Press 1992), 68.

22. *Archaeologies of Memory*, red. R.M. Van Dyke og S.E. Alcock, (London: Blackwell 2003).

23. I *Cultural Memory and the Construction of Identity*, red. Dan Ben-Amos og Liliane Weissberg (Detroit: Wayne State University Press 1999).

24. Se for eksempel flere av artiklene i *The Art of Forgetting*, red. Adrian Forty og Susanne Kuchler (Oxford: Berg 1999).

25. Rett nok understreker flere forskere at man ikke må sammenligne kollektiv erindring med individets psykologiske prosesser (Le Goff (1992), 3), men likevel påpeker både han og flere, at kunnskap herfra kan belyse aspekter ved kollektiv erindring, om enn i overført mening!



den: om å finne balanse, "bli befridd" fra fortiden, bli forsonet med den, eller om å leve med den under en ny forståelse av virkelighet.

Man må imidlertid spørre hvor langt antikkens knapphetsverden med fokus på å overleve, lar seg tolke i slike psykoanalytiske kategorier. Likevel møter vi i Bibelen erindringen både som erindring om en gylden fortid, og i form av skyldarbeid. Det siste er meget påfallende i den deuteronomistiske litteratur.

I bibelstudiet er erindringsforskning først og fremst egnet til å klarlegge hvordan Bibelen faktisk fremtrer som erindringsarbeid, og hvordan den skaper erindring. Skal vi finne det folkelige og populære, må vi gå omveier og spørre hvordan våre (elitære) kilder kan avdekke det folkelige. Det kan vi bl.a. gjøre ved å sammenligne med etnografisk materiale som vi faktisk vet fungerer overfor et bredt, allment publikum.

Erindring karakteriseres i blant med det engelske begrep *palimpsest*. Ordet betegner et stykke pergament som det er skrevet noe på, som så delvis viskes ut og overskrives. I overført mening brukes det på redigerte tekster, slik vi kjenner det fra GT. I arkeologi og byarkitektur er dette "written-over"-elementet tydelig hvor deler av eldre bygninger brukes for å gi pondus og tradisjon til nyere byggverk, men også i mer analog forstand når gamle graver, skulpturer og monumenter blir gjenstand for adorasjon eller ærbødighet i senere generasjoner. I boken *Archaeologies of Memory* har både L. Meskell og M. Prent vist hvordan man henholdsvis i Egypt og på Kreta i førkristen tid, bevarte en kulturell kontinuitet så lenge det var sammenheng i de kommemorative seremonier knyttet til de aktuelle steder. Men når seremoniene opphørte, ved at bosettingen avvikles og nye innvandrere kom til, ble også den kulturelle forbindelsen brutt og vi fikk det Meskell kaller en hybrid. Man konfronteres med et landskap som bærer historiske erindringer, som inspirerer til ny kult eller adorasjon, men man forstår ikke å tolke erindringenes fragmenter. Dette er ikke sosialt minne i betydning av en kontinuerlig (men likevel foranderlig) kunnskap. Det skapes en ny mening knyttet til de gamle symboler, hvor bare svært små brokker av den gamle kunnskapen overlever. Til sist bruker arkeologer og moderne erindringsforskere *palimpsest* om erindringspolitikk i stort, særlig knyttet til byplanlegging, monumentalisering og musealisering av historien. Arkitektur ble allerede i den eldste kjente refleksjon over erindring (fra gresk og romersk førkristen tid), forstått som den viktigste erindringsbærer, idet man plasserte de ulike elementer som skulle erindres, i forestilte bygninger og byggverks ulike rom, som man så mentalt gikk igjennom i en viss rekkefølge. I den grad de forestilte byggverk endres, vil erindringen

påvirkes, noe som illustrerer hvordan samtidens håndtering av erindring påvirker erindringsprosessen.

Det skal understrekes, med P. Nora, at erindring bare eksisterer i levende samfunn.<sup>26</sup> Det dreier seg om at fortiden har mening – her og nå. I den forstand kan vi si at det er et folkloristisk og sosiologisk trekk ved den, særlig fordi erindringsforskning ikke kan isolere seg til tekststudium, men må ta hensyn til hvordan hele samfunnet arbeidet med sin selvforståelse.<sup>27</sup> For GT-forskningen er det spesielt viktig at når bibeltekstene forstås som kulturelle artefakter, *er de fragmenter av en kultur*.<sup>28</sup> Som kulturelle koder er de således annerledes enn når de leses som litterære koder. I siste tilfelle er man vant til å finne koherens og et indre, lukket univers i tekstene. Slik kan man ikke tenke når de forstås som kulturelle artefakter. De er meningsbærere bare som brokker av en kultur, og må tydes i lys av mange andre kulturelle artefakter. Koherensbegrepet mister mye av sin relevans, fordi kultur aldri er koherent, men alltid et system i ubalanse og endring på grunn av konkurrerende krefter og interesser. Slik må man også lese tekstene artefaktuelt.

I bibelforskningen kan vi fastslå at GT som erindringsarbeid ble til i en kultur hvor spenningen mellom det lokale og globale var påtagelig, enten det nå var i forhold til de mesopotamiske imperier eller en felleskultur i det østlige middelhavsområde. Det er vanlig i dag å se Pentateuken som et produkt blitt til i møtet mellom global assyrisk, babylonsk og persisk imperialkultur og lokale palestinsk-judaiske tradisjoner. Dette “tredje rom” må man vie oppmerksomhet når man studerer Pentateuken som kulturelt artefakt. Man taler også om “the middle ground” – et begrep etablert av indianerforskeren R. White og overtatt av C. Gosden.<sup>29</sup> I den forstand bør man betrakte Pentateuken som en hybrid, som del av en “ny” kultur. Hybriditet i denne sammenheng betyr “to (eller flere) eksisterende kulturer møtes og blandes gjennom interaksjon og materiell utveksling” (Gosden) og resultatet er noe tredje som verken er den “opprinnelige” lokale eller den imperiale – bare med den tilføyelse at disse vel knapt har latt seg

26. P. Nora (fransk historiker, f. 1931) er kjent for sine verk om fransk identitet og erindring, og særlig for å ha introdusert begrepet “lieu de mémoire”.

27. Chris Gosden, *Archaeology and Colonialism* (Cambridge: Cambridge University Press 2004); John Moreland, *Archaeology and Text* (London: Duckworth 2001; reprint 2003).

28. Tekster som “artefakter, monument og palimpsest” må leses sammen med alle andre indikasjoner på livsytringene i en kultur. I stedet for å hypostasere verket, er det vårt anliggende å gjøre det til en integrert del av det samlede univers av kulturytringer.

finne i ren form, nettopp fordi det hele tiden skjer en gjensidig utveksling. Det vil være galt å si at Genesis tegner en lokal etnisk identitet, selv om den bærer lokale erindringer. Hvis Gosdens modell er korrekt, må vi regne med at det nettverk som sto for dette delte kulturelle miljø, også kalt “agency” for å betone menneskers og institusjoners aktive deltakelse i prosessen, var en økonomisk, politisk og kulturell elite (Gosden 2004, 41ff; 60-72). Således er vi heller ikke her uten videre i kontakt med det folkelige.

#### IV. Sted og ritual som sosialt minne

Erindringens forankring i steder og monumenter ser vi meget tydelig i patriarkhistorien. Ved Sikems helligsted er erindringen knyttet til Orakel-Egen og et alter som minner om landløftet til Abraham (1 Mos 12,6-7), deretter reises et alter mellom Betel og Ai, videre i Hebron ved Mamres Ege, 13,18. Senere er det brønner som er erindringsbevarende (21,30-31 og 26,33), en grav (kap. 23 og 25), en stenstøtte (masseba) (28,18ff), og en stendynge og igjen en masseba (31,51-52), samt et alter (33,20 og 35,7-8). Uten forbindelsen mellom disse erindringsmarkerende steder blir de enkelte “tradisjoner” – hva enten de er gamle eller oppfunne – bare erindringsbrokker. Helheten skapes av linjen mellom stedene.

Sted og objekter fungerer som sentrale erindringsbærere. Man har nærmest gått ut fra at objekter, en eller annen form for monumental eller artefaktuell gjenstand, støtter erindringen, og at tapet av slike resulterer i tap av erindring. Men det finnes former for erindring som ikke er avhengig av monumenter og objekter av varig art. Susanne Küchler beskriver en seremoni fra Melanesia (i Forty and Küchler 1999, 53ff). Erindringsbærende figurer lages for en spesiell rituell anledning i den hensikt å skulle ødelegges under seremonien. På den ene siden symboliserer ritualet den endelige avslutning på det konkrete erindringsarbeid omkring bestemte døde personer. I den forstand bekreftes tesen om at ødeleggelse av erindringsmarkerende objekter tjener glemselen. Men på den annen side skaper denne ødeleggelse eller “begravelse” av figurene faktisk reproduktive og generative

29. R. White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815* (Cambridge: Cambridge University Press 1991); Gosden (2004). Takk til Bo Dahl Hermansen og Anne Marie Carstens (Københavns Universitet) og Pernille Carstens (Århus Universitet) som har gjort meg oppmerksom på denne saken, og som har tilført meg mye av den aktuelle informasjonen om erindringsforskning som et tverrfaglig prosjekt.

ressurser som “gjør all fortid like nærværende”. Poenget er at det finnes en erindring som eksisterer uten slike varige monumenter. For å tale i økonomiske termer: denne erindring kan ikke forstås i analogi til materiell eiendom. Det er en mental heller enn en materiell ressurs, sier Küchler, idet hun taler om en verden som eksisterer “der ute”, som utgjøres av det hun kaller frisatte, glemte erindringer, som alltid kommer fra et annet sted, som er der som en ikke-forankret, mobil kraft. Idehistorisk tar Küchler her opp Aristoteles’ begrep *mne-me*, evnen til å huske tilfeldigvis noe man tidligere har opplevd, og fra A. Assmann, begrepet “animatorisk erindring”, hvor fortid, nåtid og fremtid, avstand og nærhet, kollapser i ett eneste øyeblikk “sprunget ut av en lineær og narrativ tidskonstruksjon”. For vår bruk er det avgjørende at dette settes i spill i den rituelle feiring. Küchler omtaler det som en oppvekkelse og en performativ erfaring, momentan og punktuell, og som er en “enlivened past”.

I Pentateuken er Exodustekstens påskeritual en kombinasjon av offentlig (elitær) narrativ instruksjon og privat utførelse. Den foreskrevne praksis forårsaker fortids og nåtids sammenfall “i ett enkelt punkt som er sprunget ut av en lineær og narrativ tidskonstruksjon” som er utfordsfortellingen. Selv om ritualet er forankret i en “monumental” narrativ skapt av den skrivekyndige elite, vil det foreskrevne ritual, idet det praktiseres i de enkelte familier, utøve en selvstendig memorerende funksjon som eliten bare delvis har kontroll over. Med A. Assmanns modell kan man si at ritualet skaper et bilde av fortiden som nok bestemmes av den fortelling det er runnet av, men bildet skapes momentant og punktuelt, som en “animatorisk oppvekkelse” av fortiden. Det er en ustabil erindring således at hver ny påskefeiring er en selvstendig gjenkallelse, med evne til å sette i spill både glemsel og ny hukommelse. Erindring, i den grad den monumentaliseres, kan betraktes som en handelsvare og et politisk maktmiddel fordi monumenter og arkitektur gjerne er forbeholdt dem med kapital og politisk makt. Erindring i ritualer, og særlig private ritualer, unnslipper langt på vei denne monopolisering.

Denne distinksjonen mellom typer av erindring er viktig også for studiet av Genesis og Exodus, fordi den gir oss et redskap til å beskrive forskjellen på de to bøker. I Exodus kan man ikke si at det er monumenter og bestandige objekter som er støtte for erindringen, knapt nok bestemte steder. Derimot spiller ritualet en avgjørende rolle. Påskeritualet og de tilknyttede ritualer skal for all fremtid sette i spill en erindring som ikke er knyttet til varige materielle fremstillinger og monumenter som i Genesis. Denne erindringen er i egentlig forstand mobil og immateriell som Küchler påpeker. Dette er understreket i 2 Mos 13,9 og 16, hvor erindringen fremstilles som en mental sak som

enten periodisk gjøres nærværende gjennom et bestemt ritual, eller konstant gjøres nærværende gjennom memoreringen av toraen.

I boken *Forestilte fellesskap* reflekterer B. Anderson over hvordan nasjonal bevissthet oppsto og vedlikeholdes. Det er erfaringen av *samtidighet*, sier han; opplevelsen av at vi har en felles nåtid, en idé om at vi lever våre liv parallelt med andre mennesker vi ikke har møtt, sier han. Andersons objekt er den borgerlig-liberale nasjonalstat som vokste frem i Europa på slutten av 1700-tallet, og ikke den etnisk-autoritære, og forklaringen er i bunn og grunn en analyse av den moderne kapitalisme. Som sådan kan den selvsagt ikke brukes som forklaringsmodell på et fenomen i GT. Men samtidig er det slående at det nasjonale i Exodus – til forskjell fra Genesis – skapes av en *samtidighet*, i dette tilfellet ikke av avisene og andre media som følge av boktrykkerkunsten, slik Anderson påpeker for 1700-tallets nasjonalstater, men av – påskeritualet.

I Exodus sprenger "Israel" alle grenser for hvor mange personer enkeltmennesket kan ha personlig kjennskap til. Hvis vi bruker Andersons modell, trenger man for nasjonal identitet noe som etablerer *en felles nåtid*, noe som skaper en tidssammenheng på tvers av tidslinjens lengderetning (fra fortid til nåtid til fremtid). Gjennom den oppstår *kalendarisk sammentreff*, skapt gjennom noen ritualer som foreskrives for all fremtid. La meg nevne to: Påskeritualet og sabbaten. Ved begge deler skapes det for første gang i Pentateukens fortelling, ritualer som binder en hel nasjon, et helt folk, sammen på tvers av tidsaksen: De feirer påske og sabbat på en helt bestemt tid, og de gjør det samme på denne bestemte tiden. Begge deler feires i hjemmene. Det er altså ikke samlingen som skal skape enheten, men vissheten om at man gjør dette samtidig med mange andre, og at vi til sammen utgjør "Israel". Det nasjonale identitetsskapende element er meget sterkt betont i 12,43-50; se også 12,25-27a.

I patriarkhistorien derimot finner vi bare ett av israelittenes ritualer, nemlig *omskjærelsen*. Typisk nok er dette ikke egnet til å skape den samme erfaring av felles nåtid. Det er intet kalendarisk sammentreff, ritualet finner sted på et bestemt tidspunkt i enkeltmenneskets, ikke nasjonens liv. Enheten her skapes av helt andre mekanismer, som vi delvis skal komme tilbake til (genealogisk struktur).

## V. Ontologien som nasjonalmytens gjennomslagskraft?

Hva kan vi lære av moderne sosialantropologi om forholdet mellom det elitære og det folkelige eller almene i produksjonen av nasjonale fortellinger? Antropologen B. Kapferer har studert den voldelige, reli-

giøse nasjonalisme på Sri Lanka, og undersøkt hvordan denne henter sin *passion* og legitimitet fra nasjonale og etniske myter og legender.<sup>30</sup> For ham er det avgjørende for nasjonalmytens folkelige appell, at det må være en overensstemmelse i den ontologiske logikk, mellom myten og dens adressater.

Kapferer kritiserer både myte-som-charter-modellen, og den såkalte "top-down"-modellen for forståelse av nasjonalisme, men bare visse sider av den. Kritikken gjelder den tanke at eliten skulle være fri i forhold til mytenes logikk. Mytens kraft ligger i dens totale logikk eller ontologi. I følge Kapferer, blir det galt å avmytifisere legendene ved å sortere mellom mytisk og historisk realitet. Men det blir også galt å "redusere myten til pragmatisk utilitarisme" (Malinowski). Mennesker kan ikke gjøre frie valg i det mytiske materiale ut fra uavhengige sosiale og politiske interesser, sier han, og fortsetter: Myten har kraft og emosjonell styrke fordi dens logikk og måte å resonnerer på, er forbundet med måten menneskene allerede orienterer seg på i sine liv. Til sist blir det galt, sier han, å forutsette at folkemassen skulle oppfatte nasjonalistenes nasjonale myte som historisk sann, for at den skal ha sin kraft. For det er ikke mytenes sannhet i denne mening som gir dem kraft; heller ikke det at de skulle være del av folkets historietradisjoner, men det at de korresponderer med erfaringen i det hverdagslige liv. Den nasjonale ideologi kan få spesiell kraft når den inneholder en fundamental værenslogikk som også konstituerer personenes erfaringer i hverdagslig praksis (Kapferer 1988, 19ff, 115). Sett fra dette synspunkt, blir også de nasjonalistiske ledere en del av de "troende", og man kan ikke spille ledere ut mot "the public" og "the popular".

Kapferer påpeker at en strukturalistisk analyse av de mytiske tradisjoner vil klarlegge denne værenslogikk, og dermed mytenes "legitimerende kraft". Med dette er vi i ganske overordnede, almene ontologiske koder som likevel har sitt nedslag i konkrete narrative temaer. Men hvorfor da *disse* fortellingene? Og hvor frie var de nasjonale strateger? Den strukturalistiske dybdedimensjon av etniske myter er ikke den eneste forklaringen på deres almene gjennomslagskraft. Etter vårt syn er det, i tillegg til den ontologiske korrespondanse med hverdagslivet, også noen tradisjonelle narrative *topoi* som gir den etnologiske opphavsfortellingen sin gjennomslagskraft som etnisk myte. Således fastslår J. LeGoff, med henvisning til studier av muntlige kulturer, at det han kaller "etnisk erindring" (altså i muntlige samfunn), befinner seg et sted mellom ord-for-ord-nivå og de dype strukturer som man-

30. Bruce Kapferer, *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia* (Washington: Smithsonian Institution Press 1988), spesielt s. 40-48.

ge mytologiekspertes studerer. Det dreier seg om “the narrative dimension and ... other structures at the level of particular events” (LeGoff 1992, 57).

Hos T.L. Thompson er Kapferers aspekt rendyrket (uten dog referanse til Kapferer), slik at tradisjonenes *longue durée* er lagt helt til side. For ham er bibelhistoriens fortellinger “a cluster of metaphors reiterating transcendent reality”.<sup>31</sup> Samme terminologi bruker Kapferer, rent bortsett fra at han ikke knytter det til en transcendent realitet.<sup>32</sup> Thompson fremholder på den ene side, at Patriarkhistorien, sammen med den videre historiefortelling, er en “opprinnelsesmyte”. Men på den annen side behandler han den ikke som en “chartermyte”. Bibelens fortelling reflekterer hverdagslivets erfaringer og en logikk som samsvarer med disse. Dermed fremtrer den som litteratur som søker å finne mening og logikk i de dype konflikter og frustrasjoner i hverdagslivet. Historien blir derfor en illustrasjon av skapelsen, og av menneskelivets betingelser under det gode og det onde, mellom kaos og orden, hybris og skjebne, eller også mellom Torah-ulydighet og straff. Den strukturalistiske metodikk er ikke så synlig hos Thompson. I stedet konsentrerer han seg om fortellingenes litterære *topoi* og fortellingskronologien.

Thompson påpeker de folkløstiske motiver i fortellingene. De konkrete motiver som bærer fortellingene, er i stor grad folkelige *topoi*, så som den yngste sønns forrang fremfor den eldste, konflikten mellom konkurrerende hustruer, og andre “trickster stories” særlig knyttet til Jakobsfiguren. Spørsmålet om vi så kan skille ut noe som skulle vise til historien, og annet som uttrykker fromhet og teologi, besvarer Thompson således med et tydelig *Nei*. Her er han helt på linje med Kapferer. Kritikken mot chartermytemodellen fastslår videre at eliten ikke er fristilt fra mytenes logikk. Også den elitære ideologi eller teologi er bundet av de motiver og den logikk som tradisjonelt kjennetegner en etnisk myte.

## VI. Jakten på “den folkelige fortelling” i tradisjonell bibelforskning

I den historisk-kritiske forskning er det de muntlige tradisjoner som har vært veien til det folkelige. Som en samling av *Sagen*, var fortel-

31. Thomas L. Thompson, *The Mythic Past* (London: Basic Books 1999), 20.

32. S. 42: Kapferer påpeker hvordan nasjonalismens ideologiske rasjonalisme tar “events which are nothing more than metaphors of a greater cosmic argument” og tillegger den en faktisitet den ellers ikke hadde.

lingene i Genesis, ifølge H. Gunkel, folkelige fortellinger.<sup>33</sup> Tradisjonene hadde anonymt opphav. De var produkter av ubevisste, kollektive prosesser i folkelivet. De hadde overlevd på folkemunne gjennom generasjoner. De var urgamle allerede da de ble nedskrevet.

Nyere studier av spørsmålet har avvist at man kan etablere en urtekst bak en spesifikk fortelling i dens muntlige overlevering, og så å si beskrive dens livshistorie, i hvert fall for fortellingene i Genesis. For Fedrehistorien har vi ikke kriterier for å identifisere muntlige forstadiet til tekstene, som har overlevd på folkemunne med relativt stabilt innhold gjennom lengre tid.<sup>34</sup>

På et annet punkt står Gunkel sterkere. Han hevdet at *die Sage* handler om "de ting som lå folk på hjertet, om det personlige og private", den taler altså om det folk kjenner seg igjen i, og som står hverdagslivet nær. I genesiskommentarens tredjeutgave betrakter Gunkel patriarkene som folkelige eventyrskikkelser. Disse fortellinger fører oss ned under "den høyere religion", ned til religionen i "die urwüchsigste Form", sier han (3. utg. s. lxxi). Gunkel forutsetter at mange fortellinger reflekterer folkegruppers erfaringer. Han har trolig ikke rett, men samtidig tar han bare delvis feil: Mange fortellinger forløper etter et tradisjonelt mønster når folkegrupper skal fortelle sine historier. De er etnologiske, som Gunkel sier, idet de vil forklare folkelige forhold, og de er etymologiske, men altså ikke slik at vi kan dissekere dem for historiske erindringer. Også på den måten at han ser den folkelige histories form som poesi, fortelling og myte, forbundet med visdom og mystikk, tilknyttet sjels- og sanselivet mer enn til menneskets intellektuelle side, treffer Gunkel sentrale elementer i det moderne erindringsbegrep.

En annen måte å se etter det folkelige på, er å se etter *en folkelig religiositet*. Patriarkfortellingene bevitner en sosial realitet av familien som sete for religiøse erfaringer.<sup>35</sup> Den nasjonale elite, de nasjonale strateger, er bundet av en almen religiositet, forstått av K. van der Toorn og R. Albertz som en familiereligiositet. For å skape det nasjonale enhetsbånd, må de skape den nasjonale enhet ut fra denne familiereligiositet og omforme den til en nasjonal religiositet med per-

33. H. Gunkel, *Genesis*. 1.utg. 1901, se særlig 3. utg. 1910.

34. R.S. Hendel, *The Epic of the Patriarch* (Atlanta: Scholars Press 1987); Patricia G. Kirkpatrick, *The Old Testament and Folklore Study*, JSOTS 62, (Sheffield: Sheffield Academic Press 1988), og Harald Martin Wahl, *Die Jakobserzählungen*, BZAW 258, (Berlin: W. de Gruyter 1997).

35. Se S. Balentine, *The Torah's Vision of Worship* (Minneapolis: Fortress 1999), 103f, men særlig Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels in Alttestamentlicher Zeit*, ATD Erg.reihe 8 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992) og Toorn (1996).



spektiver på hele landet og det folk som skal utgjøre denne enhet. Det gjøres i Genesis ved å bruke de typiske trekk fra familiereligiositeten: genealogier, lokal kulturpraksis, osv. Disse religiøse erfaringer kan ha urgamle røtter og sitte dypt i folkelivet. Det skiller gjerne mellom offisiell religion og populær eller personlig religiøsitet, statsreligion og lokal religion, familiereligion og offisiell religion, eller mer presist mellom “the cosmology of the élite and the liturgy of the state” på den ene side, og “the religious practices performed by the family” på den annen.<sup>36</sup> Således hevder van der Toorn at Jakobstradisjonen reflekterer tradisjonene fra det segmentære, førstatalige samfunn hvor familiereligionen spilte en stor rolle. Familiereligiositeten besto tradisjonelt av fedrekult og dyrkelse av familiens (lokale) gud. Fedrekulten er langt på vei undertrykt i bibelfortellingene, men fedrenes gravsted, løfter og velsignelse fyller i stor grad den samme funksjonen som fedrekulten, idet fedrene beskyttet og forsterket ættelinjenes identitet og dens arverett til landet.<sup>37</sup>

Hvem var så bæreren av disse tradisjonene? Det var det “the landed gentry”, de gamle israelittiske familiene, som eide mye land og formet en slags nobilitet, som delvis sto i opposisjon til kongedømmet (Toorn 1996, 301). I så fall, er også denne tradisjon elitær og aristokratisk; dog ikke forankret i den intellektuelle elite, ikke hos “de nasjonale strateger”. Hva van der Toorn egentlig diskuterer, er de enkelte religiøse trekk og ikke fortellingene. Tradisjonen korresponderer med en almen, hverdagslig erfaring av familiereligiositet. Fedrefortellingene indikerer en religionsform som samsvarte med en tradisjonell, almen praksis som har forløpt gjennom lang tid. I den forstand er fortellingene preget av tradisjonens *longue durée*.

I en ny studie tillegger M.S. Smith 700-tallet omtrent samme funksjon som Davies, Mullen o.fl. tillegger persertiden, hva gjelder forholdet mellom det folkelige og det elitære i formingen av den kulturelle erindring. Han påpeker at familieerindring fikk stadig mindre betydning i forhold til den fremvoksende skriftaktivitet og den sentrale religiøse praksis, sammenlignet med den sentrale elites “gjenomtenkte endringsprosess av elementer fra eldre fortelling”; men den opphører ikke å spille en rolle.<sup>38</sup> For Smith er denne kollektive, kulturelle erindring, overstyrt av elitens bevisste forandring av dette

36. Se for eksempel Toorn (1996), 2f; Ronald Hendel, *Remembering Abraham* (Oxford: Oxford University Press 2005), 25ff, med henvisning til B. Halpern; se også s. 32f.

37. Se Toorn (1996), 199, 207-11, 300f. Augustine Pagolu, *The Religion of the Patriarchs*, JSOT.S 277 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1998) nedtoner imidlertid gravstedenes religiøse betydning i fedrehistorien.

38. Mark S. Smith, *The Memoirs of God* (Minneapolis: Fortress 2004), 138.

minne. Dette er den avgjørende forutsetning for etableringen av monoteismen i Israel.

På denne bakgrunn må det elitære fremfor alt knyttes til det nasjonale og monoteistiske trekk ved Israels religiøse tradisjon, men også familiereligionens elementer var båret av kulturelle spesialister og ikke bare av familiene, samtidig som den elitære, teologiske monoteisme utvilsomt *ble* til en kollektiv, almen erindring. Men for hvem ble de det? Var det kun eliten, og hvem var denne elite? Bildet vårt er ennå ikke nyansert nok til å svare på det. – I det følgende vil vi se hvordan Genesis og særlig Fedrefortellingen som helhet, med sin nasjonale og “monoteiserende” karakter, fremtrer som en nasjonal / etnisk myte preget av noen “folkelige” eller “populære” *topoi*.

## VII. Tradisjonelle “topoi” i den nasjonale fortelling

Etnologiske opphavsmyster, migrasjonsfortellinger, myter om en gyllen fortid osv., har en iboende struktur og logikk som synes å strukturere hverdagslivets erfaringer i relativt felles, nasjonalt / etniske mønstre. Et knippe av relativt tradisjonelle motiver eller *topoi* dukker opp når man skal fortelle om nasjonens fortid. De er tradisjonelle i den forstand at de forekommer i denne type fortellinger i forskjellige kulturer. En tilnærming til tekstene i Genesis ut fra de nasjonale myte-tradisjoner, kan forklare hvorfor det ut av fortellingen stiger en nasjon forankret i et fedreland, hvorfor et territorium er blitt til et *ethnoscape*;<sup>39</sup> hvordan grensene mot andre folkeslag (i etnisk-nasjonal forstand) blir trukket; og hvordan viktige kulturelle kjennetegn på nasjonen blir definert.

Det er selvsagt problematisk å foreta tematiske sammenligninger, men det lar seg forsvare så lenge disse er sjangerbestemt til etnisk-nasjonale opphavsmyster. La meg gi noen få eksempler og først se på forholdet mellom Urhistorien og Fedrehistorien.<sup>40</sup> I de såkalte etnisk-nasjonale opphavsmyster verden over vil vi svært ofte støte på en

39. Begrepet er hentet fra A. D. Smith, som også bruker uttrykket “geobody”. Til teori, se Denis E. Cosgrove, *Social Formation and Symbolic Landscape* (Madison: The University of Wisconsin Press 1998) som tar utgangspunkt i landskapsteining i renessansens Italia; et bredere perspektiv hos Christopher Tilley, *A Phenomenology of Landscape* (Oxford: Berg 1994).

40. At det mytiske (i urhistoriens forstand) og det historiske (i fedrehistoriens forstand: fiksjon eller virkelig) smelter sammen i Genesis, har Richard H. Moe, “In the Beginning: Myth and History in Genesis and Exodus”, *JBL* 109 (1990), 577ff gjort gjeldende.

forankring i den kosmiske urtid.<sup>41</sup> Genealogiske nettverksfortellinger i den muntlige kultur gjør heller ikke noe skille mellom historisk fedretid og en mytisk preget urtid. I tradisjonelle samfunn, basert på muntlig kommunikasjon, er tid og rom mer eller mindre ett. Det som er langt borte, vil her måtte oppfattes som noe som har skjedd for lenge siden. Ens samtidige må være folk det går an å treffe og snakke med. *Nå* er det samme som *her*. Andre land og riker finnes nok, men bare i sagnets fjerne "det-var-en-gang"-verden, sier sosialantropologen Anders Johansen.<sup>42</sup> Sosial avstand utmåles i genealogisk dybde, fremholder han. Fortidens begivenheter blir utlagt i det omliggende landskap slik at en reise i landskapet vil være en bevegelse fra nær mot stadig fjernere slekt. Gjennom en felles stamfar vil andre klaner som lever langt borte og så å si hinsides manns minne, kunne innlemmes i kretsen av mennesker "som oss". Andre folkegrupper, derimot, har tilhold i kulturhøernes tidsalder. De er vesener av et annet slag, de sedvanlige normer gjelder ikke for dem. Slik kan man også beskrive 1 Mos 1-11.

Syndflodmyten er et klassisk antropologisk fenomen og et tradisjonelt *topos*.<sup>43</sup> Edmund Leach fastslår at flodfortellingenes funksjon er å ødelegge den første skapelse og starte det vi kan kalle sann tid.<sup>44</sup> Den redundans som vi forventer i det mytiske mønster, med stadig gjentakende fenomener av de samme (binære) opposisjoner, deriblant humant – superhumant, og dødelig – udødelig, preger også Urhistorien. Susan Niditch påpeker at de tre tekstene 1 Mos 2-3; 6,1-4 og 11,1-11, deler en tradisjonell, kosmogonisk morfologi hvor en ideal

41. Navajo-indianerne forteller om hvordan den eksisterende verden ble til ved at skapningen krøp ut av eller oppsteg fra underverden, Jerrold E. Levy, *In the Beginning: The Navajo Genesis* (Berkeley: University of California Press 1998).

42. Anders Johansen, *All Verdens Tid* (Oslo: Spartacus Forlag 2001), 356ff. Jan Vansina, *Oral Tradition as History* (London: James Currey 1985), 128, bemerker om Ainu-folket i Sakhalin: "Qualitative notions of 'long ago' or 'almost now' correspond to the qualitative notions of 'far away' and 'near by'".

43. *The Flood Myth*, red. Alan Dundes (Berkeley: University of California Press 1988). Se også Westermanns Genesis-kommentar, bd. 1, samt Sir James George Frazer, *The Folk-Lore in the Old Testament* (London: Macmillan and Co. 1923), med en stor samling av flodfortellinger fra antikken og nyere tid.

44. Edmund Leach, "Anthropological Approaches to the Study of the Bible During the Twentieth Century", *Humanizing America's Iconic Book*, red. G.M. Tucker og D.A. Knight (Chico, CA: Society of Biblical Literature 1982), 80f.

verden avløses av en "real" virkelighet, hvor forholdene er vesentlig dårligere, men likevel levelige.<sup>45</sup> I det trefoldige kosmogoniske mønster opptrer først kulturgrunnleggerne (4,17ff), så forbannes Kana'an (9,25-27) og folkeslagene brer seg fra Noahs sønner Jafet, Kam (inkludert Kush med Nimrod som rådde over Babel, Assur og Ninive, Misrajim og Kana'an med alle de inkluderte folkegruppene, med angitt lokalisering) og Sem. Etter tredje omgang møter vi Sems etterkommere igjen, men nå i nesten rett nedadstigende liste til Terach, Abrahams far. Etter hver forekomst av det tradisjonelle, kosmogoniske mønster, etableres det forhold på jorden som kommer nærmere israelittenes egen verden. Den grå urtid var kulturgrunnleggerens tid. Til denne tid hører også vesener av en annen type, 1 Mos 6,1-4, som er en blanding av guder og mennesker. I neste akt opptrer de store folkeslag i Mesopotamia, Egypt og Afrika, samt kana'aneerne, som dermed blir stående i en særstilling. Allerede her blir det også klart at de er forbannet.

Som forventet fra tradisjonelle etnisk-nasjonale myter, møter vi fra 11,27 migrasjonsfortellingen.<sup>46</sup> Slike fortellinger gjør det klart at man opprinnelig ikke hørte til i landet, men kom hit, gjerne på befaling fra sin stammegud, og gjerne fordi de opprinnelige innbyggerne ikke var verdige til å ha landet, et fremtredende trekk i Deuteronomium. Fortellingens etno-mytske hensikt er å legitimere retten til landet.

Gjennom kombinasjonen av fedreløfter og ekteskapsmønstre definerer Genesis så hvem som er de rette arvinger til Landet, og gjennom dette etableres det også ulike grader av slektskapsnærhet til de forskjellige folkegruppene Israel hadde i sin omkrets. Vi kan trygt si at sosial avstand utmåles i genealogisk dybde. At karakterene i Israels opphavsfortelling opptrer i incestøse relasjoner, er ikke uforenlig med at det settes andre incestgrenser for de senere etterkommere. Det er vanlig at de mytske opphavsfigurer har incestøse relasjoner.<sup>47</sup> Det ser

45. Susan Niditch, *Folklore and the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress Press 1993). For redundansen i urtidsmytene, se Edmund Leach, *Genesis as Myth and Other Essays* (London: Jonathan Cape 1969), 11 og 22. David E. Bynum, *The Daemon in the Wood* (Cambridge: Harvard Center for the Study of Oral Literature 1978) omfatter en type fabelfortellinger "the daemon in the wood", eller bedre et antall forskjellige fabelmønstre som alle tilhører denne hovedgruppe, som bl.a. har likhetstrekk med Samson-fortellingen og 1 Mos 2-3.

46. Vansina (1985), 22-25 understreker hvor alment dette er som folkelig *topos*.

47. For ett eksempel, se Levy (1998), 100. For tekstene i 1 Mos, se R.A. Oden, Jr., *The Bible without Theology* (San Francisco: Harper & Row 1987), 77.

imidlertid ut til at forfatterne har vært opptatt av denne problematikk, i og med at både Sarah og Rakel, men derimot ikke Rebekka, omtales som ufruktbar.<sup>48</sup>

Genealogier er et "charter for action", altså et politisk symbol, og ikke et historisk dokument.<sup>49</sup> Det genealogiske mønster i Fedrehistorien er et konstruert, elitært produkt, brukt for å skape et hel-israelitisk konsept i etterseilsk tid. Men samtidig spiller genealogiene en særlig stor rolle i mindre, akefale, altså egalitære samfunn.<sup>50</sup> Ved store, statlige enheter er genealogiene ikke like egnet. I følge A. Cohen "objektiviserer" akefale samfunn gjerne det genealogiske ideal gjennom rituell praksis eller fedrekult.<sup>51</sup> Blant andre symboler som gjerne går sammen med det genealogiske og demarkerer etniske grenser, fremhever Cohen for øvrig tanken om å være et "utvalgt folk", samt moralsk eksklusivitet; noe som igjen samstemmer med A.D. Smiths beskrivelse av nasjonale og etniske myter.

I GT tar fedreløftene langt på vei fedrekultens plass som etnisk skilende element, idet de kobles sammen med 1) hvordan utveksling av kvinner skal foregå (endogamt ekteskap mellom kryssøskenbarn), og 2) ved at man ikke forlater jorden. Nå fungerer struktureringen av et-

48. Til incestproblemet, se Leach (1969), 15ff. Hans kobling av incest og stammødrenes manglende fruktbarhet er utfoldet mer i detalj av Mara E. Donaldson, "Kinship Theory in the Patriarchal Narratives: The Case of the Barren Wife", *JAAR* 49 (1981), 77ff.

49. Abner Cohen, *Two-Dimensional Man* (London: Routledge & Kegan Paul 1974), 69, og særlig R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World* (New Haven: Yale University Press 1977). Tidlige sammenligninger av genealogiene i Genesis med primitive stammesamfunn (vesentlig afrikanske) er A. Malamat, "King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies", *JAOS* 88 (1968), 163ff; Idem, "Tribal Societies: Biblical Genealogies and African Lineage Systems", *Archives Européennes de Sociologie* 14 (1973), 126ff. Diskusjonen har særlig vært knyttet til spørsmålet om hvilket samfunn det *førstatlige* Israel var. F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen Das Königtum*. WMANT (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1978) fastslår for eksempel, at det førstatlige Israel var et agrarisk, segmentært samfunn, vesentlig som de afrikanske samfunn.

50. Se særlig J. Middleton & D. Tait i *Ethnologische Texte Zum Alten Testament Band 1: Vor- Und Frühgeschichte Israels*, red. Christian Sigrist og Rainer Neu (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1989), 63ff, 73. Walker Connor, *Ethnonationalism* (Princeton: Princeton University Press 1994) påpeker hvor viktig tanken om en *kinship group* er for de psykologiske og emosjonelle dimensjoner ved etnonasjonal identitet (s. 74).

51. Cohen (1974), 69-71, hvis referanse er arabisk landsbykultur i det 20. århundres Israel.

nisitet omkring endogami best for mindre samfunn, selv om materialet ikke er helt entydig.<sup>52</sup> For større samfunn fremholder Cohen at endogami enten blir oppløst, eller må kombineres med andre symbolske former for å veie opp svekkelsen av det endogame. I GT ser vi tilsvarende. Det endogame blir bare vektlagt i Genesis, så lenge vi har for oss fortellingen om et lite antall individer innenfor en storfamilie. Når vi kommer til Exodus, forsvinner det endogame, til og med for Moses, og som erstatning kommer de ritualer som sikrer nasjonal enhet. Hvor tradisjonelt koblingen av genealogier, ekteskapsideal, eiendomsrett til jorden, og avgrensning fra andre, rivaliserende folkegrupper, er som folkelig fortellemotiv, understrekes av J. Vansina, som også påpeker det karakteristiske i at striden mellom grupper gjerne bunner i rivalisering om kvinner (Vansina 1985, 19f). La meg gi ett sosialantropologisk eksempel.

I sitt feltarbeid blant Kashin-folket i Burmas høyland, fant E. Leach en sterk sagafortellingstradisjon, ivaretatt av prestene.<sup>53</sup> Hva interesserer oss her, er hvordan ættelinje og eiendomsrett til landet er forrent. Samfunnet oppviser et detaljert system for hvilke grupper man legitimt kan gifte seg med.

Leach påpeker at eiendomsretten i de aktuelle landsbysamfunnene er nært forbundet med fortellinger angående en ættestrid, noe som igjen impliserer at man erkjenner at man ikke hadde noen "opprinnelig" rett til jorden, men fikk den gjennom en strid med andre (Leach 1977, 89-95).

Litterærkritikerne har gjerne betraktet 1 Mos 34, om det mulige giftermålet mellom Dinah og Sichem, som et innskudd som ikke har noe der å gjøre. Folkloristisk betraktet stemmer det ikke. Kana'aneerne står i et klart motsetningsforhold til israelittene. Enhver form for allianse med kana'aneerne er utelukket. Tradisjonelt er det dermed bare å forvente at det dukker opp en strid om giftermål og en konflikt om en pike.

Vi kan ikke hevde at genealogiene fører oss tilbake til en forstatlig tid. Vi kan heller ikke hevde at fortellingene om migrasjon, eiendomsrett og ekteskap fører oss tilbake til en slik tid. Hva vi derimot kan konstatere, er at forfatterne av Genesis benytter seg av motiv som sett fra en antropologisk synsvinkel, synes vanlige i etniske og nasjonale myter. Dette er kjente motiv fra andre muntlige kulturer og mindre stammesamfunn, motiv som grupper bruker når de beskriver sitt opphav, sin eiendomsrett til jorden, og sin avgrensning overfor

52. Cohen (1974), 118, se også s. 70; men dog s. 24f for nyanser.

53. Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma* (London: The Athlone Press 1977; reprint 1986), 190 o.fl.

andre grupper. Erindringsbearbeidelsen – hva som enn måtte ligge av historisk “sannhet” i denne – skjer ved hjelp av *topoi* som vi vil forvente å dukke opp i fortellinger om slike tema, som er spesielt egnet til å uttrykke og kanskje skape et populært, alment sentiment.