

ONTOLOGISK URENHED I GAMMEL TESTAMENTE

Af Hans J. Lundager Jensen

1. Kategorier af urenhed: moralsk og ontologisk

Interessen for urenhed er ulige fordelt i GT. Problematikken spiller en stor rolle i de såkaldt præstelige tekstlag i Pentateuken¹ og hos profeten Ezekiel, der et langt stykke tænker i præstelige kategorier. At der uden for dette relativt begrænsede tekstkorpus ikke er nogen markant direkte interesse for fænomenet i dets snævrere og mere »tekniske« form, fremgår af fraværet af det specifikke vokabular, der har med urenhed at gøre. Derimod forekommer der fænomener, der umiddelbart er beslægtede med *problematikken* urenhed (fx varsomhed over for profane personers nærhed til hellige steder og aktører og deslige).²

»Uren«, hebraisk *tāme'*, forekommer i to generelle sammenhænge i GT. Dels kan termen »uren« bruges til at betegne visse forbudte og forkastelige handlinger af moralsk/religionspolitisk art: navnlig afgudsdyrkelse (fx Lev 20,3; Jer 7,30; Ez 5,11), men også illegale seksuelle relationer (Lev 18,24-30) og drab (Deut 21,23).³ Dels bruges samme term til at klassificere visse tilstande, som, i hvert fald i første omgang, ikke synes at have nogen moralsk eller religionspolitisk relevans, men som snarere synes at hænge sammen med grundvilkår ved det normale, menneskelige liv. Artiklen her drejer sig om urenhed i denne sidstnævnte, ikke-moralske, betydning, som jeg her vil benævne »ontologisk«. ⁴ I det følgende vil jeg kun tage den urenhed i betragtning, der er betegnet med termen *tāme'*. Beslægtede fænomener, fx »profaning«, ville kræve en særlig undersøgelse.⁵

Den moralske urenhed kan sætte sig på mennesker (Lev 18,24,30; Sl 106,39; Ez 36,25), landet (Lev 18,25,27f; Deut 21,23; Jer 2,7; Ez 36,17) og Jahves helligdom (tabernaklet, hhv. templet) (Lev 20,3; 2 Krøn 36,14; Jer 7,30; Ez 5,11). Ontologisk urenhed hæfter sig ved dyre- og menneskekroppe, ved genstande⁶ samt ved helligdommen, jf. nedenfor.

Den vigtigste tekstsammenhæng til belysning af den ontologiske urenhed er tekstblokken Lev 11-15, der indgår i de præstelige forordninger, der i de-

Ontologisk urenhed i Gammel Testamente

res narrative ramme formidles til Israel ved Sinaj, og som er tiltænkt en evig og uforanderlig gyldighed. Her omhandles urenhed i forbindelse med døde dyrekroppe (kap. 11), fødsler (kap. 12), såkaldt »spedalskhed«, *šāraʿat*⁷ (kap. 13f) og udflåd fra kønsorganer: normal sædafgang og patologisk udflåd (gonoré) for mænd, menstruation og længerevarende blødninger for kvinder (kap. 15). Et enkeltstående kapitel (Num 19), der angår et renselsesritual for urenhed i forbindelse med døde menneskekroppe, herunder menneskeknogler og grave, indeholder vigtige informationer om urenhed ved lig – en form, der kan betragtes som en variant af urenhed ved døde dyrekroppe (Wright 1992b, 730f). Eftersom fødsler i GT selv betragtes som en variant af urenhed ved kønsorganer (Lev 12,2.5; jf. Milgrom 1991, 733; Wright 1992b, 731), er der tre hovedkilder til ontologisk urenhed ifølge den præstelige tænkning:⁸

- (1) døde kroppe (visse døde dyrekroppe og alle døde menneskekroppe)⁹
- (2) »spedalskhed«
- (3) udflåd fra kønsorganer¹⁰

Ontologisk urenhed i sig selv er naturlig og uundgåelig; at fjerne døde dyr, at røre ved døde mennesker, at have sædafgang eller menstruation er alle i sig selv uundgåelige og udramatiske foreteelser. Men i de præstelige tekster er urenheder under alle former ikke desto mindre en fare, fordi den kontaminerer helligdommen (tabernaklet, hhv. templet), der er Jahves eller hans *kābōds*, hans herligheds, bolig (Milgrom 1976). Urenheden overføres ikke kun ved den urenes fysiske kontakt med helligdommen, men også ved undladelse af renselse fra urenhed. Derfor er umiddelbar renselse under alle omstændigheder nødvendig, også selv om den urene ikke nødvendigvis står for at skulle aflægge helligdommen et besøg (Milgrom 1991, 270.311.946).

2. Teorier om rationalet bag urenhed

Det er et oplagt spørgsmål, om der ligger et rationale »bag« den naturlige urenhed – findes der en logisk begribelig enhed bag dette »vild tanke«, der kategoriserer døde kroppe af mennesker samt visse døde dyr sammen med visse hudsygdomme samt udflåd fra kønsorganer?

Tidligere udbredte teorier behøver ikke at diskuteres her – herunder forestillingen om, at urenhed markerer en skillelinie til andre folkeslag, således at

fx svinet, der var offerdyr andre steder, derfor tabuiseres i GT (således endnu Ringgren 1982, sp. 353). Dels var okse, får og ged, de basale offerdyr i GT, ikke mindre typiske offerdyr i andre nærorientalske og mediterrane kulturer. Dels er fænomener, der er urene i GT, også urene i tilgrænsende kulturer (fx er mandlig sæd en kilde til urenhed i Mesopotamien,¹¹ i Sydarabien,¹² Grækenland,¹³ i Indien (*Manu* V,135) og i Japan (Gundert 1943, 20); overalt i Nærorienten finder man forbud om at betræde helligstedet efter samleje (Milgrom 1991, 932f), herunder i Grækenland¹⁴ og i Islam.¹⁵ Død kan betragtes som den mest udbredte kilde til urenhed overhovedet (Preston 1987, 94). Der er påfaldende lighedspunkter imellem urenhed i GT og i Indien, fx at forurenede skåle af træ (GT) eller af bronze (Indien) vaskes, mens skåle af ler erstattes (Lev 11,32f; Dumont 1980, 49).¹⁶ Urenheden i forbindelse med lig har slående lighedstræk med forestillingerne hos Navajo og andre Apacher, hvor man forurenes ved at være i samme rum som den afdøde (Opler 1983, 377f); her, som i Polynesien (Preston 1987, 94) og Japan (Gundert 1943, 20) undgås eller rives det hus ned, hvori en person er afgået ved døden. Gundert, *ib.*, sammenfatter hovedkategorierne for urenhed i Japan med sygdom, død og kropslig udflåd (jf. Lidin 1985, 29). Fra ptolemæisk tid kendes fra Egypten en tekst, ifølge hvilken de, der er forurenede ved samleje, fødsel, abort og menstruation, skal betale en særlig afgift, før de betræder et tempel.¹⁷

To teorier har domineret den aktuelle debat om et muligt rationale som begrundelse for den fælles klassifikation af de tre umiddelbart forskelligartede kilder til urenhed. Ifølge den ene teori er urenhed et udtryk for marginalitet og uklassificerbarhed; ifølge den anden teori er urenhed i alie tilfælde associeret med død.

2.1. Urenhed ≈ uorden

Ifølge Mary Douglas' (1966; 1975) antropologisk baserede teori klassificeres det som urent, som ikke svarer fuldt til sin kategori, hhv. det som er mangelfuldt i forhold til dens tildelte plads i en given tilværelsesorden. Kategorier og tilværelsesorden er her at forstå som kulturelt definerede klassifikationsprincipper. Ifølge denne teori er kamel, hare, klippeggravling og svin urene, fordi de i forhold til et forudgivet ideal, der fordrer både »kløftede hove« og »drøvtygning« som kriterium for større landdyr, mangler enten det ene eller det andet af disse to kriterier (Lev 11,2-8), mens hovdyr¹⁸ og rovdyr

Ontologisk urenhed i Gammel Testamente

(»dyr der går på poter«, v. 27) er urene, fordi de mangler begge kriterier. Dyr i vandet, der ikke har finner og skæl, er mangelfulde (og klassificeres som afskyelige); dyr, der har vinger og »fire ben«, er mangelfulde, fordi deres bevægelse er en blanding af at gå og at flyve; landdyr, der kryber på jorden, går ikke fuldstændigt; dyr, der går på »hænder«, sammenblander ben og hænder.¹⁹ Det urene ifølge denne teori er dermed det hybride, det der falder uden for sin klasse.

Som kriterium for klassifikation af tilladte dyr som føde er Douglas' teori fortsat interessant. Men af flere grunde er den ikke acceptabel som forklaring på fænomenet urenhed i GT.²⁰ For det første sammenblander teorien kategorierne afskyelig og uren og benytter kriterier, der er relevante for kategorien afskyelig til at fortolke kategorien uren – to kategorier, der strengt taget ikke har noget med hinanden at gøre, jf. note 9. For det andet forklarer den ikke eksplicit urenhed ved »spedalskhed« og ved udfåd.²¹ For det tredje definerer Douglas urent alene i forhold til kategorien helligt (*qādōš*), som omvendt defineres som det hele og fuldstændige.²² Her blander Douglas to kategorier sammen. Som Jacob Milgrom med rette insisterer på (Milgrom 1991, 1001), er den umiddelbare modsætning til helligt i den præstelige sammenhæng ikke urent, men derimod *profant* (*hol*). Hvis dette ikke var tilfældet, ville det, der ikke var helligt, automatisk være urent. Men denne slutning er lige så absurd som at antage, at det kød, der klassificeres som afskyeligt, også er urent. Punktet er vigtigt og giver anledning til en lidt nærmere overvejelse over forholdet mellem ren/uren og hellig/profan.

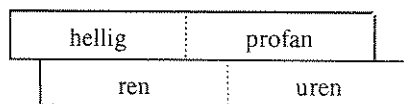
2.1.1. Hellig og profan, ren og uren

Det er rigtigt, at helhed og fuldstændighed i visse tilfælde er en forudsætning for at kunne være i nærheden af det hellige, dvs. helligstedet. Mænd af præsteslægt, der har en legemsfejl (*mûm*), kan ikke gøre tjeneste som præster (Lev 21,17-23), og i øvrigt offereguede dyr (okse, får, ged),²³ der ikke er lydefri (*tāmîm*), kan ikke bringes som offer (Lev 22,20-26).²⁴ Men det betyder ikke, at fraværet af lydefrihed dermed gør en person eller et dyr uren. Et pukkelrygget mandligt medlem af Arons slægt kan ganske vist ikke være præst; men han er ikke af den grund uren, og han kan spise af offerkødet, der er forbeholdt af præsterne og ikke tilgængeligt for lægfolk. Den umiddelbare modsætning til hellig er altså ikke uren, men derimod profan (*hol*; dansk

oversættelse: »uhellig«). Mangelfuldhed er ikke ensbetydende med urenhed, kun med profanitet (Milgrom 1991, 721).

Lige så lidt som mangelfuldhed i sig selv er ensbetydende med urenhed, lige så lidt indlysende er det, at fuldstændighed i sig selv skulle være ensbetydende med hellighed. For det første er præsten uden legemsfejl og det lydefri offerdyr ikke »hellige«²⁵ i og med deres fejlfrihed; lydefriheden betyder blot, at disse kroppe er modtagelige for en rituel transformation, der gør dem »hellige«: præsten ved at blive salvet, dyret ved at blive slagtet og parteret ved helligstedet ifølge de rituelle regler. For det andet rummer helligdommen selv et slående eksempel på sammenblanding af kategorier. For mens sammenvævning af uld og hør andre steder i GT betragtes som en uacceptabel sammenblanding af kategorier på linie med to slags husdyr, der parrer sig med hinanden, en mark tilsået med to slags korn eller okse og æsel spændt for samme plov (Lev 19,19; Deut 22,11), så er tabernaklets inderste telduge og det kostbare forhæng, der afgrænser dets *adyton*, det allerhelligste, fra forrummet, netop vævet med tre slags purpurfarvet uld samt linned (Ex 26,1.31) (Haran 1978, 160). Hvad der karakteriserer tabernaklets materialer, er kostbarhed og eksotiskhed (guld, sølv, purpur, røgelse) eller bestandighed (akacietræ).

Douglas er langt fra den eneste, som har sammenblandet de gammeltestamentlige kategorier hellig og ren eller betragtet dem som kvasisynonymer. En medvirkende årsag hertil har givetvis været, at visse litterære lag i GT ignorerer forskellen, således at kategorien ren tømmes for indhold.²⁶ I den egentlig præstelige tænkning skelnes der imidlertid imellem to se nantiske akser: hhv. helligt/profant og urent/rent (jf. Lev 10,10). Milgrom (1991, 732, jf. 616) har defineret forholdet mellem begrebsparrene indbyrdes og relateret de to akser ved hjælp af flg. model, hvor den stiplede linie angiver mulighed for overgang fra én status til sin modsætning:

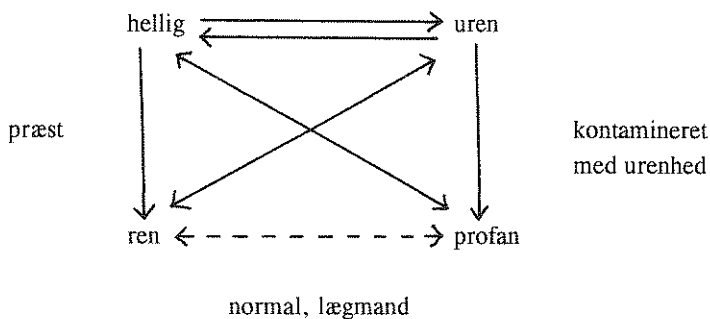


Denne model gengiver kun ufuldkomment de logiske relationer imellem systemets fire termer. Men ved at følge Milgroms egne definitioner af termer

Ontologisk urenhed i Gammel Testamente

og relationer kan forholdet formentlig reformuleres i nedenstående strengere model.

De semantiske akser hellig/profan og ren/uren er relateret på forskellige måder. Dels er de begge konstrueret som *kontradiktioner*, dvs. med en prægnant term og en neutral term, der kun betegner fraværet af den prægnante term: Profanitet er fravær af hellighed, lige som renhed er fravær af urenhed. Dels er den prægnante term i begge tilfælde dynamisk og (med visse begrænsninger) kontaminerende: Såvel noget helligt som noget urent kan overføre deres kvalitet på noget andet.²⁷ De to akser er imidlertid interrelateret på flere måder. Det hellige og det urene udgør tilsammen en *kontrær* relation, for det hellige er i princippet inkompatibelt med det urene.²⁸ Omvendt udgør det profane og det rene en *subkontrær* relation, for de kan uden videre være tilstede samtidig. Det fremgår endelig heraf, at de to akser er forbundet i kraft af *implikationer*. Eftersom helligt er inkompatibelt med urent, skal det hellige være rent, men ikke omvendt: Alle bør være rene, men ikke alle bør være præster; tilsvarende er det urene altid profant (eller skal være det).²⁹ Forholdet mellem de to akser kan altså formuleres som en semiotisk firkant:



I dette system betegner kombinationen ren og profan dermed den normale, udramatiske tilstand. Alle er uden videre rene og profane, hvis de ikke netop er enten præster (der er rene og hellige) eller kontamineret med urenhed (fordi de har rørt ved døde dyr, er »spedalske«, har haft sædafgang osv.).

2.2. Urenhed ≈ død

En alternativ teori, der vil finde et fælles rationale for de forskellige former for urenhed, mener, at de alle i én eller anden forstand er associeret med kvaliteten »død« i modsætning til helligt, som er associeret med »liv«. ³⁰

I nogle tilfælde er forbindelsen mellem urenhed og død indlysende nok – det gælder i det mindste for den form for urenhed, der skyldes døde kroppe. Vanskeligere forholder det sig med »spedalskhed« og udflåd. Kapitlerne om »spedalskhed« siger ikke, at det drejer sig om en dødelig sygdom. ³¹ Hvad udflåd angår, kan længerevarende blødninger og evt. gonoré måske siges at konnotere »død« (selv om teksten ikke siger det – ifølge Mark 5,25 helbreder Jesus en kvinde, der har lidt af blødninger i tolv år; døden er altså ikke nødvendigvis nært forestående i dette tilfælde). Men hvorfor skulle sædafgang og menstruation konnotere »død« – for slet ikke at nævne fødsler?

Teoriens tilhængere mener, at sædafgang og blod ved menstruation og fødsler betegner tab af »livsvæske« (Wenham 1983, 434: »*life liquids*«), dvs. formindskelse af liv, dvs. død. Den, der lider tab af livsvæsker, har en »aura af død« omkring sig.

Imod denne teori kan man rette flere indvendinger. Den første og vigtigste er, at forestillingen om en »livsvæske« er opfundet til lejligheden; den har ingen støtte i nogen gammeltestamentlig tekst. Ydermere er det ikke tab af blod i almindelighed, der gør uren, men menstruationsblod; men hvorfor skulle blod i almindelighed så ikke også være en »livsvæske«? Desuden gør også sædafgang ved samleje uren; men hvorfor skal sæd, der skaber liv, da betragtes som tab af liv? ³² Og endelig bliver begge parter i et samleje uren på lige fod; men i det omfang, det overhovedet er relevant at tale om tab af livsvæske, er det vel kun manden, der mister noget her?

Hvis det således ikke forekommer overbevisende at sidestille eller identificere urenhed med »død«, er det tilsvarende en forsimpning at sidestille eller identificere hellighed med »liv«. I hele GT, og ikke mindst i de præstelige skrifter, er netop helligheden omgivet med en »aura af død«, en forestilling der er selve grundlaget for de rituelle regler, som regulerer den præstelige kult. Arons to ældste sønner dræbes af Jahves lid, da de frembærer et illegitimt røgelsesoffer (Lev 10,1f). Ypperstepræsten forbydes adgang til det allerhelligste med henvisning til dødsfaren (Lev 16,2); selv når han betræder tabernaklets forrum, truer døden, og derfor skal hans kappe være forsynet med

Ontologisk urenhed i Gammel Testamente

ringlende klokker (Ex 28,35); levitterne (tempeltjenere) indsættes for at forhindre, at det øvrige lægfolk nærmer sig helligdommen og dør (Num 1,53; 8,19); og levitterne selv vil dø, hvis de kommer i berøring med de højhellige *sancta* (Num 4,15; 18,3). Det går som en rød tråd igennem ikke kun de præstelige tekster, men hele GT, at hellighed er potentielt dræbende (jf. Wright 1992a, 246).

I argumentet for, at urenhed essentielt skulle være associeret med »død«, indgår antagelsen af, at israelitterne opfordres til at afvise urenheden med det formål at integreres i det hellige (som en *imitatio dei*, Milgrom 1991, 731; jf. Firmage 1990, 184f). Men i den præstelige tænkning *stricto sensu* ville dette være meningsløst, for lægfolk, herunder levitter, skal netop, i egen interesse, holde en respektfuld *afstand* til det hellige. Det hellige er i denne tankegang et rum, hvor Jahve kan være til stede,³³ således at Jahves velsignelse formidles ud i den profane verden, der omgiver helligstedet. I andre lag i GT (dels i Deuteronomium, dels i Hellighedsloven), er det ganske vist anderledes: Der er hellighed en kvalitet, der er gældende, henholdsvis skal gælde, for Israel. Men den præstelige problemstilling, der er ontologisk, idet den essentielt angår forholdet mellem det guddommelige og det menneskelige, ophæves dermed ved at blive brugt i en etnisk og politisk ideologi, der angår forskellen mellem to kategorier af mennesker, israelitter og ikke-israelitter.³⁴

3. Urenhed ≈ periodisk liv

Mit eget forslag til et fælles, underliggende rationale bag fænomenet urenhed i den præstekriftlige sammenhæng ligger tæt på den forståelse, der er fremsat af David P. Wright. Han kalder den ontologiske form for urenhed for »tilladt urenhed«; den har at gøre med »død, kønsliv, sygdom og kult«,³⁵ og den er tilladt, fordi den er »naturlig og nødvendig« (Wright 1992b, 730. 739). Wright relaterer denne ontologiske basis for fænomenet urenhed til »syndefaldsberetningen« (Gen 2-3), hvis tematik er strukturelt parallel til urenhedens problematik: det første menneskepar bortvises fra Edens have, fordi menneskene ved dem har fået status af dødelige, hvilket er inkompatibelt med Guds hellighed (Wright 1992b, 739).³⁶

Jeg tror, at Wrights forklaring i princippet er korrekt; men den kan formentlig formuleres mere præcist. Wrights sammenfatning af kilderne til urenhed fordrejer realiteten en anelse: Mens »død« og »kønsliv« er antagelige

som overordnede kategorier for to af de tre kilder, er den tredje, »sygdom«, ikke korrekt. I de præstelige tekster gør sygdomme i almindelighed ikke uren – det drejer sig kun om den særlige sygdom, der kaldes »spedalskhed«, og som viser sig på overflader: menneskelig hud, på læder og tekstiler samt på husvægge. Der er et ejendommeligt træk ved »spedalskheden«: Hvis den dækker hele kroppen, er den angrebne person ren. Her er det afgørende kriterium tilsyneladende ikke selve symptomet på »spedalskhed«, men forskellen mellem sund og angrebet hud.³⁷

De to andre hovedkilder til urenhed – døde kroppe og udfåd fra kønsorganerne – er i deres ikke-patologiske former helt normale, dagligdags fænomener. Det vil være for svagt at sige, at de blot er en del af det normale liv; i virkeligheden *definerer* de ligefrem det reelle liv: Intet animalsk-menneskeligt liv uden død og dermed døde kroppe, intet liv uden udfåd fra kønsorganerne. De to fænomener forholder sig som afslutning og begyndelse på enhver livscyklus.

Som vi har set, er det ikke korrekt at sidestille urenhed med »død« eller hellighed med »liv«; urenhed kan bringe liv (sædafgang, menstruation), og helligheden kan være dræbende. Forholdet mellem det hellige og det urene kan ikke begrundes i en simpel modsætning mellem liv og død; ikke desto mindre er det givetvis i disse kategorier, det inkompatible mellem det hellige og det urene skal bestemmes.

Her kan en kort overvejelse over kroppen måske hjælpe. For den ontologiske urenhed gælder i alle tilfælde kroppe: døde kroppe (de fleste landdyr, alle mennesker), »spedalskhed« på overflader (hud, tekstiler, skind, husvægge); samt to typer udfåd fra kroppen, begge relateret til børnefødsler (for den sædafgivende mand og den menstruerende kvinde er modne og i princippet fertile). Urenheden kommer ikke specielt fra kroppens overflade, som det fremgår; men den sætter sig på overflader, navnlig menneskers, for det er derfra, den kan transporteres videre til helligdommen, der er Jahves bolig.³⁸ At »spedalskhed« kan ramme såvel menneskehud som husvægge, peger på en analogi mellem kroppen og huset, som vil kunne bekræftes af andre passager i GT.³⁹ Når urenheden sætter sig på helligdommen, sætter den sig ikke kun på Jahves hellighed, der er et hus (*bajit*), subsidiært et telt (*'ohæl*; i begge tilfælde er boligen analog til menneskenes boliger); den sætter sig dermed også, i metaforisk forstand, på hans jordiske krop, for i helligdommen forenes krop

Ontologisk urenhed i Gammel Testamente

og hus, da Jahve, eller herligheden, selv er tilstede som en sky inde i helligdommen (Ex 40,34; Lev 16,2). Men helligdommen er netop hellig, da dens overflade er blevet manipuleret med en materie, der åbenbart er urenhedens modsætning, nemlig den aromatiske salvningsolie – den hvormed også præstens krops overflade præpareres for at opnå, i hvert fald delvis, kompatibilitet med herlighedens nærvær.⁴⁰

Analogien mellem den menneskelige krop og helligdommen er navnlig vigtig, fordi det er igennem den, at den basale forskel mellem Jahve og menneskene artikuleres. Jahve må forlade sin helligdom, hvis forureningen når et vist punkt; dette indebærer imidlertid kun, at han ikke længere er blandt menneskene (subsidiært Israel) – det implicerer derimod ikke, at han ikke er til. Anderledes med menneskene: Forlader deres livsånde deres kroppe, er de døde. Men mens Jahves bortdragen kun er mulig, ikke nødvendig, er menneskenes individuelle død en nødvendighed, også selv om Jahve fortsat bebor sit hus. Til gengæld vil menneskene ved deres bortgang have genereret en følgende generation, der vil befolke det rum, som de selv må forlade. Og dette sker netop *i kraft af* den urenhed, der er af en sådan beskaffenhed, at Jahve ikke kan befinde sig i samme rum som den. Urenheden er altså ingenlunde i særlig grad associeret med »død«; tværtimod er liv og død solidariske og komplementære kategorier i den verden, som menneskene bebor.

I stedet for at se rationalet i den principielle uforenelighed mellem hellig og uren som en simpel forskel mellem liv og død, er det derfor mere nærliggende at se den som forskellen imellem *to* former for »liv«. Hverken døde kroppe eller udflåd fra kønsorganer er compatible med Jahve eller hans herlighed, der bebor det hellige rum,⁴¹ for mens menneskene lever og nødvendigvis frembringer urenhed og dør, men først efter at have født børn, der selv vokser op og frembringer urenhed, er guddommen Jahve netop den, *der ikke føder børn og som ikke ældes og dør*. Den ontologiske forskel, som betegnes med kontrasten mellem hellighed og urenhed, er kontrasten mellem liv uden død og liv med død, mellem individuel udødelighed og en kollektiv udødelighed, der inkluderer individuel dødelighed; eller med andre ord kontrasten mellem en *durativ* og en *periodisk* væren.

Det er muligvis igennem denne modsætning, at *kvindernes* særlige position i GT skal forstås. Det er en helt uproblematisk og derfor utematiseret forudsætning i GT, at kvinder ikke kan være præster. Selv om kvinder kan

deltage i kultforsamlinger, er den typiske lægmandsforsamling de israelitiske mænd; forud for Jahves tilsynkomst på Sinaj pålægges det mændene at holde sig fra kvinder i to dage, givetvis for at undgå urenhed ved sædafgang (Ex 19,15).⁴² Og når kvinden pålægges en dobbelt urenhedsperiode, når hun føder et pigebarn (Lev 12,5), er den mest nærliggende grund den, at hun tilføjer verden endnu en kvinde, altså endnu en skabning, der genererer periodisk væren.

Ifølge dette forsøg på at rekonstruere en grundpræmis for den israelitiske tænkning (der her overskrider den snævert præstelige, for den gælder på dette punkt også for resten af GT) er kvinder mærket med det periodiske på en mere udpræget måde, end mænd er. Kvinderne er med andre ord dybere rodfæstet i den reelle tilværelse end mændene; derfor kan mændene stå Jahve nærmere.⁴³ Som præsterne, mænd af Arons slægt, formidler imellem Jahve og folket som helhed, således formidler mændene i visse situationer imellem Jahve og resten af folket, dvs. kvinder og børn. Det betyder, at kvinder i større grad end mænd er hjemhørende i en bestemt kategori: Som Jahve i den præstelige tænkning hører hjemme i det hellige og *kun dér* (for bevæger han sig uden for det hellige rum, bliver han dræbende), således hører kvinderne mere end mændene hjemme i det profane rum, fordi de mere end mændene på deres krop inkarnerer den periodicitet, der er den mest basale forskel mellem det guddommelige og det reelle liv. Men det betyder endelig også, at mændene er mediatorer imellem Jahve og kvinderne, dvs. det kontinuerte og det periodiske, fordi de selv er lidt af begge dele: udsatte for urenhed i mindst samme grad som kvinderne (og snarest mere: sædafgang forekommer hyppigere end menstruation), og dog ikke som kvinderne udstyret med en krop, der inkarnerer det periodiske og det, som giver liv i den reelle verden.

I slutningen af *L'origine des manières de table* foretager Lévi-Strauss en oversigt over tabuiseringer af bl.a. menstruerende kvinder i amerikansk mytologi (herunder den undertiden langvarige isolation ved den første menstruation), og foreslår her som konklusion, at det »farlige« ved menstruationen er dens indbyggede risiko for en periodicitet, der går skævt (Lévi-Strauss 1968, 421). Kvindens krop er et særligt stærkt udtryk for selve kategorien periodicitet i amerikansk mytologi og måske i det hele taget (i betragtning af den kvasi-universelle udbredelse af tabuer i forbindelse med menstruation) ifølge Lévi-Strauss. Endog den mytisk-metafysiske begrundelse er her parallel til

Ontologisk urenhed i Gammel Testamente

den gammeltestamentlige tanke: »Besmittelse« ved menstruationsblodets urenhed risikerer at medføre hungersnød, vildtets forsvinden, sygdomme osv. på andre, og tidlig alderdom, sygdom eller død for den person selv, der bryder tabuerne. Kort sagt truer bruddet på tabuerne med at bringe kosmos, hvis basis netop er periodiciteten, i fare. Men det indebærer, at det er *menneskene* – ved deres »urenheder«, kunne vi sige med den israelitiske tænkings begrebsinventar – *der truer kosmos*, og ikke en virtuelt kaotisk omverden, der truer menneskene; for det er i særlige situationer, når den menneskelige krop er i en særlig »stærk« tilstand som fx ved den første menstruation, at den truer omverdenens regelmæssige gang. I Lévi-Strauss' redegørelse står menneskene og naturen over for hinanden som to »stærke« magter, der så at sige »svinger sammen«, hvis den menneskelige periodicitet, frem for alt menstruationscyklussen, følger den ydre verdens periodicitet.

GT følger grundlæggende samme ræsonnement, for også her truer urenheden den ordnede verden – ikke ved, at en kaotisk magt udefra truer menneskenes verden, men ved, at en kaotisk magt, som er en del, en helt nødvendig og uadskillelig del, af menneskenes verden, truer den verden, der ligger uden for menneskene, og som menneskene er helt afhængige af. Men i GT medieres forholdet igennem en tredje instans, Jahve, der ikke selv er periodisk. For menneskenes urenheder, der ifølge den præstelige tænkning truer med at forurene Jahves helligdom, fremkalder som sin konsekvens velsignelsens modsætning: forbandelsen, der netop er ophævelsen af den ydre verdens periodicitet: tørke, dårlig høst, pest osv. (fx Lev 26,19f.25).⁴⁴

Dette er et grundparadoks i en religiøs tænkning, hvis basale inspiration forekommer mig at være fælles for oldtidens mediterrane og nærorientalske rum på den ene side og den amerikanske mytologi ifølge Lévi-Strauss på den anden side. På den ene side gælder grundlæggende, at verden opretholdes af en magt, der er transcendent i forhold til menneskene selv, det være sig naturen eller naturen formidlet igennem en guddommelig melleminstans, og denne magt er uendeligt meget »stærkere« end menneskene, der opretholdes af den. Sagt i gammeltestamentlige, præstelige termer: Fordi Jahve er livets kilde, må han være anderledes end det liv, han beforder. I kulten, der er bundet til stedet, formuleres i den spatiale kode, hvad der i myterne gælder i den temporale kode: Som mytens verden, der er ophav til den reelle verden, nødvendigvis er anderledes, omvendt, monstrøs og på afstand, således er den

instans, der gør den reelle tilværelse mulig, ikke selv en del af den reelle tilværelse eller underlagt dennes vilkår. Kult og myte er begge genereret af samme logiske forhold: differensen, ikke-identiteten, imellem årsag og virkning, den jordiske værens oprindelse og dens vedvaren.⁴⁵

Men på den anden side gælder også, at menneskene på ét punkt er »stærkere« end disse samme magter. For ganske vist kan menneskene hverken skabe eller opretholde verden; men de kan bringe den i uorden og evt. fremkalde dens destruktion – og det sker, når menneskene lader deres egen væren invadere det fristed, som den transcendent magt forbeholder for sig selv for sin fortsatte opretholdelse af væren. Og da har de, der er de første til at nyde godt af en verden, der er til at leve i, selv umuliggjort dens opretholdelse.

Dette forhold er ikke etisk, selv om den inkluderer en etik, eller kan det, for i GT genererer også eklatante brud på Jahves vilje som sagt urenhed. Forholdet er snarere ontologisk, for det grunder sig i inkompatibiliteten mellem oprindelsen og det givne, det transcendent og det immanente, det guddommelige og det jordiske. Men som Lévi-Strauss påpeger i samme sammenhæng, er det nærliggende at se tabuerne omkring menstruationen og de andre renhedsregler i sammenhæng ikke med eksplicit etiske forskrifter, men derimod med regler for *god opførsel* generelt⁴⁶ – alt det man gør, fordi det gør man, ikke fordi det er eksplicit påbudt, endsige formuleret i nogen »lov«, men fordi kulturen, det civilisatoriske overhovedet, forud for alle kulturspecifikke regler, består i dette overhovedet at underlægge sig regler for adfærd. Forud for etikken, der regulerer individets adfærd over for andre mennesker, ligger en slags »præ-etik«, der regulerer individets adfærd over for den materielle verden – Emma Gad før Kant.

Reglerne i forbindelse med urenhed i GT hører hjemme her, for de er præ-etiske regler for, hvordan man skal gebærde sig i et rum, der ikke er en del af ens eget daglige liv, men som samme liv ikke desto mindre er essentielt afhængigt af. Det er ikke forbudt at menstruere, at have sædafgang, at flytte sit døde æsel eller bære sine døde forældre til graven; der er ikke engang baggrund for at mene, at disse handlinger skulle være »imod Jahves vilje« eller lignende. Men det er forbudt at lade effekten af disse nødvendige handlinger invadere det rum, hvor den magt opretholder sig, der overhovedet gjorde det muligt, at der var en krop, der kunne menstruere eller have sædafgang, der tilvejebragte et æsel, der kunne dø, forældre der skulle begraves.

Ontologisk urenhed i Gammel Testamente

Og denne magt, der kan det, må selv være af en sådan beskaffenhed, at den ikke selv menstruerer, har sædafgang eller dør.

Derfor er det nærliggende for Euripides, hvis forestillinger om urenheden deler grundstruktur med de præstelige skrifter i GT, at lade Artemis forlade sin døende yndling, fordi hendes guddommelighed i kraft af de guddommelige love er inkompatibel med den menneskelige død.⁴⁷ Og derfor må Jahves herlighed forlade sin jordiske bolig, hvis de evigt akkumulerende urenheder, som kommer fra menneskene og som uundgåeligt klæber til denne bolig, når over et vist kritisk punkt.

Noter

1. De præstelige tekstlag er ikke i sig selv litterært konsistente. I forbindelse med diskussionen af urenhed er det nødvendigt at insistere på den indholdsmæssige forskel mellem den position, der forekommer i de tekstlag, der i den eksegetiske tradition kaldes »Hellighedsloven« (forkortet H) og den øvrige tekstmængde, kaldet »Præsteskriftet« (forkortet P) i snævrere forstand; det drejer sig om den særligt kultiske del af litterærkritikkens kilde P. Typisk for H er en etnisk-nationalistisk tematik, der er beslægtet med den deuteronomistiske (jf. note 26 nedenfor). Den principielle sondring mellem H og P indebærer i øvrigt ikke uden videre en overtagelse af den meget bastante teori om, at fx *hele* Lev 17-26 skulle tilhøre H; typisk H er i virkeligheden kun nogle helt bestemte rammeformuleringer (der endog varierer indbyrdes; det drejer sig om formuleringer som således Lev 11,43-45; 18,24-30; 19,1-4; 20,22-26; 22,31-33; jf. Blenkinsopp 1992, 223f). Til sondringen mellem P og H, jf. Knohl 1995; Milgrom 1991, 13-30 og mange andre steder).
2. Vokabular er ikke altafgørende; men alligevel. Wright 1996, søger at påvise en markant interesse for kultiske eller kultisk relaterede temaer som hellighed og urenhed i de såkaldt jahvistiske litterære lag i Genesis. Belæggene er imidlertid så magre, at konklusionen må være den modsatte: På trods af talrige oplagte lejligheder til at indføre en eksplicit kultisk-renhedsmæssig tematik *undlader* disse tekster at benytte sig af denne. Det betyder som sagt ikke, at disse tekster af den grund er principielt isolerede fra den problematik, der evt. ligger under kultens, hellighedens og renhedens tematik, tværtimod; men de griber den an fra en anden synsvinkel.
3. Fuldstændig fortegnelse over alle tilfælde i Wright 1992b.
4. Subsidiært »naturlig«, som Parker 1983, 32.
5. Lev 20,3 sidestiller forurening og profanering: den, der »giver et af sine børn til Molok«, gør Jahves helligdom uren og vanhelliger Jahves hellige navn (jf. Ez 23,38). Grundlæggende gælder, at mens forurening påfører en ren overflade en uønsket overflade, flytter profanering noget helligt ud i det profane rum. I de egentlige P-skrifter er termen for pro-

- fanering *mā'al* (den danske oversættelse med »troløshed« er formentlig misledende), i H anvendes termen *hillel* (Milgrom 1991, 320; 366).
6. Navnlige eller evt. udelukkende fremstillede genstande: sadler (Lev 15, 9), tøj og skind (Lev 11,25; 15,15), senge (Lev 15,5,26), åbne kar af ler og træ (Lev 11,33; 15,12; Num 19,15), sække (Lev 11,32), telte (og underforstået huse; Num 19,14,18), en bunke korn, hvortil der er kommet vand (Lev 12,38). Procedurerne for forurenede genstande er forskellige: lerkar skal knuses, tøj, skind, sække og genstande af træ skal vaskes; huse og genstande, der er forurenede af menneskelig, skal renses ved bestænkelse med det særlige »renselsesvand«.
 7. Sygdommen er ikke det, der i vore dage forstås ved spedalskhed, og som i oldtiden, fra og med Alexander den Stores tid, kaldtes *elephantiasis*, nu »Hansen's disease«; på menneskehud kan der være tale om en slags psoriasis (Milgrom 1991, 816f; Wright & Jones 1992, 278).
 8. I det følgende kan jeg ikke komme ind på spørgsmålet af grader af urenhed i GT. At urenheden kan forekomme i flere grader, fremgår af de forskellige konsekvenser af urenhed - såvel for den, der selv frembringer urenheden, som for den, som urenheden overføres til, og i sidstnævnte tilfælde afhængigt af, under hvilke former overførelsen sker. Således er en mand, der har haft samleje med en menstruerende kvinde, selv uren i syv dage, mens den, der sætter sig på et sæde, som har været benyttet af en menstruerende kvinde, kun er uren til solnedgang osv. GT har derimod ikke et differentieret begrebsapparat til systematisk at betegne graderne af urenhed.
 9. Lev 11 angår ikke kun »urene dyr« (dvs. *døde* dyrekroppe; der er ikke et begreb om »urene dyr« *per se* i GT; og fx er svin ikke mere »urene« end fx kameler eller hunde), men også kød, der i øvrigt ikke må spises. Termen for det sidstnævnte er »afskyeligt« (*šəqəš*). Forskningen har ofte betragtet det som hip som hap, om kød er »urent« eller »afskyeligt« (fx Freedman/Welch, sp. 462f). Men dels er terminologien konsistent i kapitlet, dels giver kapitlet kun mening, hvis »afskyeligt« kød *ikke* gør uren. Præmissen for renhedsreglerne er, at en person, der har været i berøring med noget urent ikke kan komme i helligdommen samme dag. Hvis »afskyeligt« var identisk med »uren« ville berøring med selv et dødt insekt gøre deltagelse i kulten umulig. De to problematikker: dyrekadavere, der gør uren, og former for kød, der ikke må spises, er formentlig behandlet i samme kapitel, fordi de naturligvis har et fælles punkt: kød, der gør uren, må ikke spises. Milgrom 1991, forekommer mig inkonsistent i synet på de afskyelige dyr. Nogle steder antager han, at de gør uren ved spisning, men ikke ved berøring (p. 656; jf. Wright 1992b, 731); andre steder synes det at fremgå, at de slet ikke gør uren (*ib.*, 657, 659; jf. Firmage 1990, 206), hvad der for mig at se er den mest sandsynlige forståelse.
 10. Urenheden gælder altså ikke »seksualitet« i bred forstand, men netop sædafgangens fysiologiske faktum. Ved gennemført samleje er kvinden dermed uren på lige fod med manden. Det er til gengæld irrelevant, om samlejet har været socialt acceptabelt eller irregulært, fx incestuøst eller homoseksuelt.
 11. Jf. *Chicago Assyrian Dictionary*, *I/J*, 56; van der Toorn 1989, 348f; Preuß 1995, sp. 590.

Ontologisk urenhed i Gammel Testamente

12. *Ancient Near Eastern Texts*, 3. ed., 1969, 665: Harim-inskriften, der nævner samleje med menstruerende kvinder, med barselskvinde, tøj forurenet med sæd (jf. Milgrom 1991, 311).
13. Parker 1983, 32f og *passim*: de tre »naturlige« urenheder i Hellas er fødsel, død og seksualitet. Parker understreger frem for alt den ontologiske inkompatibilitet mellem de græske guder og det urene - ikke fordi guderne er »rene«, men netop fordi de er guddommelige (s. 33, 52, 58, 65, 74, 91, og jf. s. 67). Parkers oversigt overbeviser om, at der er talrige og slående overensstemmelser mellem græske og gammeltestamentlige forestillinger om urenhed, overensstemmelser, der mig bekendt endnu ikke er undersøgt systematisk (fx indgår græske paralleller ikke med nær den vægt, de burde, i Milgrom 1991, der ellers ikke sparer på komparativt materiale).

Parkers egen forståelse af rationalet bag den naturlige (ontologiske) urenhed er derimod problematisk; i kraft af ritualiseringen og den i det mindste stiliserede isolation af den urene (under alle omstændigheder isolation fra helligdomme) foreslår han på baggrund af Van Genneps ritualskema (*ib.*, 59f) at se urenheden ved fødsel og død som en »irresistible 'irruption of the biological into social life'« (med en formulering hentet fra Dumont) (*ib.*, 63). Dette er i princippet korrekt og også relevant for GT, jf. nedenfor. Men det har ikke umiddelbart noget at gøre med Van Gennepe, for den ontologiske urenhed i Grækenland såvel som i GT omfatter også en så lidet spektakulær form for det biologiskes uimodståelige invasion af det sociale som sædafgang. Parker kan kun inddrage Van Gennepe ved at sondre kønslivets urenhed (»The Works of Aphrodite«) fra urenhed ved fødsel og død - på trods af, at han selv andetsteds, og med større ret, insisterer på at se dem som sammenhængende (*ib.*, 74).
14. »'Apart from Egyptians and Greeks' says Herodotus, 'almost the whole of the rest of mankind copulate in sacred places and go into shrines without washing after sleeping with a woman'« (Parker 1983, 74) - et udsagn der formentlig er mere sagligt, hvad angår grækere og egyptere, end hvad angår den øvrige del af menneskeheden.
15. Reinhart 1990, 9.14.21.
16. Jf. Grete Schmidt Andersens artikel om singhalesisk urenhed i nærværende nr. af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*: »bestemte fødevarer, menstruation, fødsel og død«.
17. »Purification«, Hastings, ed., *Encyclopedia of Religion and Ethics* 10, 1918, 481.
18. Hovdyr er ikke nævnt eksplicit i Lev 11; men jf. at æsler og heste ikke er offerdyr i GT, og at æsler eksplicit ikke kan ofres (Ex 13,13).
19. Douglas tager her fejl; *kap* betyder ikke »hånd«, men fladen i hånd eller fod (Milgrom 1991, 726).
20. Milgrom 1991, 720f, rummer en detaljeret kritik af Douglas 1975, der også er relevant for Douglas 1966.
21. Ved »spedalskhed« kunne den måske gennemføres: uren er den, der er *delvis* ramt af »spedalskhed«, derimod ikke den, hvis krop er helt dækket af spedalskhed (Lev 13,17, jf. Willi-Plein 1993, 44); men jf. nedenfor.
22. Douglas følges af Willi-Plein 1993, 44.

23. Duer, der kan bringes som brændoffer (Lev 1), er åbenbart irrelevante i denne sammenhæng.
24. Med den undtagelse, at dyr med visse lyder faktisk kan bringes som et såkaldt »frivilligoffer«, men ikke som et »løfteoffer« (Lev 22,23) - til sondringen, der angår motivationen for at bringe et offer, jf. Lev 7,16; Num 29,39.
25. Offerdyret er ikke helligt, men kødet fra visse offertyper kan klassificeres som »helligt«, når det bliver til præstespise.
26. Dette sker, når kategorien »hellig« anvendes som etnisk-national term som betegnelse for »Israel« i H (»I skal være hellige for mig, for jeg, Jahve, er hellig...«, Lev 20,26; »Du er et folk, der er helliget JHWH din gud«) jf. den deuteronomiske som fx Deut 14,2; jf. »landets folks urenhed«, Ezra 6,21). Til den deraf følgende svækkelse af begrebet hellighed, se også Pedersen 1934, 210.
27. Ifølge Milgrom overføres (»kontaminerer«) hellighed ifølge P kun på ting, ikke på personer (således Milgrom 1991, 443-56, i modsætning til Levine 1989, 37f. 40; Haran 1978, 176. Lev 6,11.20 skal ifølge Milgrom oversættes »Hvadsomhelst, der rører ... bliver hellig« (Dansk oversættelse, 1992, har derimod »Enhver, som rører ..., bliver hellig«).
28. Dette er hovedreglen (»The sanctuary, for example, must at all times remain pure; impurity befalling it must immediately be purged, lest the whole community be blighted«, Milgrom 1991, 616). Der gælder dog visse modifikationer i praksis, for Helligdommen kan til en vis grad og i en vis periode acceptere forurening. Det årlige ritual *jôm hakkîp-purîm* (»forsoningsdagen«; Lev 16) er et årligt rensesritual af den urenhed, der i løbet af året har aflejret sig i helligdommen (Milgrom 1976); altså kan helligdommen netop tolerere en vis mængde urenhed, i det mindste i en periode (Milgrom 1976, 396; jf. 1991, 258: »The merciful God will tolerate a modicum of pollution«).
29. Derfor er forurening den mest effektive måde, hvorpå man kan profanere (desakralisere) et helligsted - som Josija, der profanerer helligdommen i Betel ved at brænde menneskekogler på alteret (2 Kong 23,16).
30. Wenham 1983, 433; Ringgren 1982, sp. 353f; Milgrom 1991, 767; 1002; også Douglas 1993, 23f. - Ringgren forbinder synd og urenhed; begge er »Äuß-rungen der lebensfeindlichen Wirklichkeit, die das Dasein durchdringt und immer wieder versucht, in das Gebiet des Göttlichen und Guten einzudringen ... Es gibt sozusagen eine Sphäre des Unheils und des Todes, die immer wieder das Menschenleben bedroht: das ist die Unreinheit, die Sünde, das Chaos« (ib., sp. 354, citeret fra Ringgren 1963, 128). I denne beskrivelse kommer paradokset i den ontologiske urenhed imidlertid ikke frem, for hvordan kan så regelmæssige og trivielle fænomener som sædafgang og menstruation være et kaos, som truer menneskelivet?
31. Det eneste positive argument synes at hentes i Num 12,12, som Milgrom henviser til, hver gang forbindelsen mellem »spedalskhed« og »død« skal begrundes (Milgrom 1991, 733. 819. 832. 1002), hvor Moses' søster Mirjam straffes med »spedalskhed«, og Aron beder om, at hun ikke »bliver som en dødfødt, hvis krop er halvt fortæret, når den kommer ud af moders liv«. Men stedet er ikke entydigt; det kunne dreje sig om en beskrivelse af kroppens udseende (»som en dødfødt...«); desuden er Mirjam helt dækket af hvide skæl

Ontologisk urenhed i Gammel Testamente

- en tilstand, der ejendommeligt nok gør, at den »spedalske« som nævnt tværtimod er ren (Lev 13,12-17). (Milgrom 1991, 819, henviser også til en rabbinisk sammenligning mellem en »spedalsk« og en død; men her nævnes den spedalske på linie med en fattig, en blind og en barnløs, og ingen af disse er urene eller i GT relateret til »død«).
32. Ringgren 1982, sp. 353, ser problemet, men forklarer det ikke; Milgrom 1991, 934, griber til Nahmanides (Rambans) forklaring om, at man ikke kan vide, om sæden spildes eller bliver til et barn (Leviticuskommentaren til Lev 15,11).
33. Jf. Wright 1992a, 245: »God's presence or appearance at a sanctuary at other times in its existence would have a continuing sanctifying effect«.
34. Ex 19,6 »I skal være et kongerige af præster og et helligt folk for mig« er metaforisk. »Præster« kan Israel være i overført forstand i en *enisk-politisk* kontekst; i *ontologisk* forstand har Israel netop præster til at være præster, så resten af folket, lægfolket, *ikke* behøver at være det. Jf. Deut 14,2: »For du er et folk, der er helliget Jahve din Gud; dig har Jahve udvalgt af alle folk på jorden som sit ejendomsfolk«; og Lev 20,26: »I skal være hellige for mig, for jeg, Jahve, er hellig, og jeg har skilt jer ud fra folkene, for at I skulle være mine« - med den karakteristiske stilforskel, at den første, deuteronomiske, tekst taler om Israels hellighed som et faktum, mens den anden tekst, fra H, formulerer en opfordring til at blive hellige.
35. Slagordsagtig i Wright 1996, 314: »All ritual impurities can be subsumed under the categories of sex and death«.
36. Wright 1996 skærper forholdet derhen, at Edens have også tematisk hævdes at være et helligsted (en tanke der også tidligere er blevet fremført, bl.a. Wenham 1986); men dermed mistes den væsentlige pointe, at helligstedet per definition er et mødested mellem den menneskelige og den guddommelige verden og at det derfor er bestemt af en stærkt ritualiseret adfærd, der skal tilvejebringe en mediering, der i princippet er paradoks. Edens have derimod tilhører helt og fuldt den guddommelige verden, uden mediering, uden ritualer; det karakteristiske ved Edens have i dette perspektiv er ikke de punkter, hvor det kan siges at »ligne« et helligsted (navnlig guddommens aktuelle nærvær), men netop alle dem, hvori den ikke ligner (intet præsteskab, intet alter, ingen tempelbolig, ingen hellige genstande, ingen røgelse, ingen offergaver, osv.).
37. Jf. note 21.
38. Ved fysisk berøring eller på afstand (Milgrom 1991, 270; 311).
39. Huset og kroppen er begge beholdere. Pladsen tillader i øvrigt ikke en nærmere redegørelse, men jf. den antropologiske model Gen: 2,7: Jahve blæser sin livsånd, *nīšmat hājītm*, igennem næseborene (også en kropsåbning) ind i figuren af »støv« (*āpār*, støv, jord, ler) - dvs. livsånden er inde i kroppen, som mennesket (livsånd + krop) er inde i huset; dvs.: livsånd < krop < hus.
40. Hvormed der antydes en virtuel olfaktorisk kode i kraft af korrelationen: hellighed : urenhed :: vellugt : stank - der dog ikke synes realiseret i GT, der ikke eksplicit forbinder ontologisk urenhed med stank (måske fordi den omtrent giver sig selv?). Kompatibiliteten er kun delvis, for ikke engang ypperstepræsten kan opholde sig i umiddelbar, umedieret nærvær med herligheden.

41. Kønsgorganer er inkompatible med hellighed: »Du må ikke gå op på mit alter ad trin, for at ikke dit køn skal blottes over det« (Ex 20,26); »Du skal lave linnedbukser til dem [præsterne] til at skjule deres kønsdele; de skal gå fra deres hofter ned over lårene« (Ex 28,42); »Præsten skal iføre sig linnedklæder, og han skal iføre sig linnedbukser for at skjule sine kønsdele« (Lev 6,3); »Han [ypperstepræsten] skal iføre sig en hellig linnedkjortel, og han skal have linnedbukser på for at skjule sine kønsdele« (Lev 16,4).
42. Kvinderne pålægges derimod ingen påbud om at udsondre de menstruerende blandt dem eller lignende; i sammenhængen tages det åbenbart for givet, at kvinderne ikke er tilstede. Jf. 1 Sam 21,5f.
43. Dette forhold bekræftes af helt andre tekstsammenhænge i GT: dels anvendelsen af aromater i GT, der modstiller den kultiske brug (Jahve vs mænd) med den erotiske (mænd vs kvinder) (Jensen 1988; 1997), dels fortællingerne om den anti-kulturelle helt Samson, der overvindes af kvinderne og jernet, der er kulturens og dermed den reelle verdens repræsentanter (Jensen 1995).
44. I andre dele af GT medieres forholdet også igennem Jahve, men ikke nødvendigvis igennem Jahves bolig.
45. Måske kan det særlige tilfælde, som »spedalskheden« er, belyses herigennem. Når den »spedalske« kun er uren, når han eller hun er delvis ramt, kunne dette paradoks forklares ved, at den modsætning, der i grunden definerer forskellen mellem det hellige og det urene, er modsætningen imellem det kontinuerte og det periodiske. Den urene krop er den, der inkarnerer modsætningen imellem normal hud og unormal hud. Hvis hele kroppen er unormal, repræsenterer den derimod det kontinuerte.
46. Man kan her bl.a. tænke på de mange regler, der regulerer og disciplinerer individets omgang med dets egen krop. De elaborerede regler for personer i særligt udsatte situationer som fx førstegangsmenstruerende betragtes her som et særtilfælde af en mere generel orden. Lévi-Strauss peger i sammenhængen (bordskikkens oprindelse) særligt på brugen af spiseredskaber (gafflen som mediator mellem mennesket og føden!). Jf. brugen af kamme og kløpinde som mediatorer mellem forskellige dele af kroppen: s. iv, jf. beklædningsgenstande som sandaler på fødderne for at forhindre direkte kontakt mellem krop og jord, hat for at forhindre øjenkontakt med solen osv.
47. Euripides, *Hippolytus*, 1437-9. »Hippolytus necessarily undergoes the pollution of death and Artemis necessarily shuns it; that is the inescapable difference between mortal and immortal« (Parker 1983, 33).

Litteratur

- Ancient Near Eastern Texts Relation to the Old Testament*, edited by James B. Pritchard. Third edition with supplements, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1969.
- Blenkinsopp, Joseph, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, (The Anchor Bible Reference Library), Doubleday, New York 1992

Ontologisk urenhed i Gammel Testamente

- Douglas, Mary, »The Abominations of Leviticus«, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge & Kegan Paul, London 1966.
- Douglas, Mary, »Dechiphering a Meal«, *Implicit Meanings*, Routledge & Kegan Paul, London 1975.
- Douglas, Mary, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993.
- Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications*, University of Chicago Press, Chicago 1980.
- Firmage, Edwin, »The Biblical Dietary Laws«, *Vetus Testament Supplements* 41, 1990, 177-208.
- Freedman/Welch, אֲשֶׁר שָׂאָה, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 1995, sp. 461-65.
- Gundert, Wilhelm, *Japanische Religionsgeschichte*, Gundert Verlag, Stuttgart 1943.
- Haran, Menahem, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, Clarendon, Oxford 1978.
- Jensen, Hans J. Lundager, »Forførelse og kult i Det gamle Testamente«, *Teologisk forum* 4, 1988, 6-8.
- Jensen, Hans J. Lundager, »Jernets alder. Samson, Amirani, Prometheus, kvinden og Djævelen«, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 26, 1995, 57-80.
- Jensen, Hans J. Lundager, »Erotik, kult og arbejde - ifølge Det Gamle Testamente«, *CekvinaNYT* 2, 1997, 3-6.
- Lévi-Strauss, Claude, *L'origine des manières de table*, Plon, Paris 1968.
- Lidin, Olof G., *Japans religioner*, Politikens forlag, København 1985.
- Knohl, Israel, *The Sanctuary of Silence*, Fortress, Minneapolis 1995.
- Milgrom, Jacob, »Israel's Sanctuary: The Priestly 'Picture of Dorian Grey'«, *Revue Biblique* 83, 1976, 390-99; repr. *id.*, *Studies in Cultic Theology and Terminology*, Brill, Leiden 1983, 75-84.
- Milgrom, Jacob, *Leviticus 1-16*, The Anchor Bible 3, Doubleday, New York 1991.
- Opler, Morris E., »The Apachean Culture Pattern and Its Origin«, *Handbook of North American Indians*, 10: *Southwest*, Smithsonian Institutions, Washington 1983, 368-92.
- Parker, Robert, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Clarendon, Oxford 1983.
- Pedersen, Johannes, *Israel III-IV*, Bramer, København 1934.
- Preston, James J., »Purification«, *The Encyclopedia of Religion* 12, 1987, 91-100.
- Preuß, Horst Dietrich, »תְּבִיאָה tō'abāh«, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 8, Kohlhammer, Stuttgart 1995, sp. 580-92.
- Reinhart, A. Kevin, »Impurity/No Danger«, *History of Religions* 30, 1990, 1-24.
- Ringgren, Helmer, »תָּמֵא tāmē'«, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 3, Kohlhammer, Stuttgart 1982, sp. 352-66.
- van der Toorn, K., »La pureté rituelle au Proche-Orient Ancien«, *Revue de l'Histoire des Religions* 206, 1989, 339-56.
- Wenham, J., »Why Does Sexual Intercourse Defile (Lev 15,18)?«, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 95, 1983, 432-4.

- Wenham, G.J., »Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story«, in: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies* (A), World Union of Jewish Studies at Jerusalem Academic Press, Jerusalem 1986, 19-25.
- Wilfl-Plein, Ina, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1993.
- Wright, David P., »Holiness (OT)«, *The Anchor Bible Dictionary* 3, Doubleday, New York 1992, 237-49 (Wright 1992a).
- Wright, David P., »Unclean and Clean (OT)«, *The Anchor Bible Dictionary* 6, Doubleday, New York 1992, 729-41 (Wright 1992b).
- Wright, David P., »Holiness, Sex, and Death in the Garden of Eden«, *Biblica* 1996, 305-29.
- Wright, David P. & Richard N. Jones, »Leprosy«, *The Anchor Bible Dictionary* 4, Doubleday, New York 1992, 277-82.

Summary

»Ontological Impurity in the Old Testament«. The article discusses the rationality behind the category ontological (or natural) impurity in the priestly parts of the Pentateuch in the Hebrew Bible. After a discussion of Mary Douglas' hypothesis from 1966, correctly rejected by Jacob Milgrom, and a semiotic reformulation of Milgrom's definition of holy/common and unclean/clean, the thesis of Milgrom and others, according to which impurity basically signifies »death«, is likewise rejected. As an alternative it is proposed that the basic difference between holiness and impurity consists in the difference between durative (transcendent) and periodic (human, terrestrial) life. This hypothesis meets Claude Lévi-Strauss' reflections on rationality of the taboo on menstruation in North American and other cultures; in both cases the rules of good behaviour are based on a reluctance on the side of human beings towards the material world (in the Hebrew Bible garanted by Yahweh), the good periodicity of which should be protected against the powers inherent in the human bodies.

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