

# DE FREMMEDE, DET GAMLE TESTAMENTE, VI

*Af Hans Jørgen Lundager Jensen*

## 1. Problemet: »os og de fremmede«; de tre bølgelængder<sup>1</sup>

Begivenhederne i Danmark de sidste par år har gjort det lige så påtrængende som tvivlsomt at reflektere over det spørgsmål, der er een af drivkræfterne i enhver religion, enhver ideologi, enhver selvforståelse, formuleret eller implicit, bevidst eller ubevidst: forholdet mellem de egne og de andre, os og de fremmede. Når de teoretiske temaer materialiserer sig og bliver til – evt. flaskekastende, pamfletskrivende, fjernsynstransmitterende – skinbarlig virkelighed, dvs. viser sig som det, de hele tiden har været, kan det om ikke andet godt så i det mindste give anstødet til en tilbagevendende til refleksionen, til at kaste et nyt, skærende lys på det, vi måske hele tiden har vidst uden at vide det ordentligt, eller dog uden at erkende den betydning, som det allerede erkendte i grunden har. Det gamle Testamente f.eks. – det er ikke nogen human bog, hvilket måske er klarere for os, der påviseligt lever i det historisk mindst humane århundrede, end det før har været. Vi kan ganske vist ikke andet end gå skævt på en tekst; men vi kan dog støde på nogle kanter, som er i den pågældende tekst. »De fremmede« i Det gamle Testamente er måske sådan en kant. »Vi« vil altid miskende »den anden«; og Det gamle Testamente selv er givetvis »en anden«, uanset det faktisk, at vi også er vævet ind i et forhold til netop den bog, som vi kun er med de færreste.<sup>2</sup> Men netop de flere tusind år og de flere tusind kilometer, der skiller os og Det gamle Testamente, giver os også en distance, der på sin vis er velgørende: vi kan lade os belære af en belæring, der kommer fra et sted, der ikke kun er vores, men også de andres.

Denne eventuelle belæring er ikke af en art, der direkte kan

## De fremmede, Det gamle Testamente, vi

omsættes i den daglige praksis, in casu: i spørgsmålet om os og de fremmede, som det stiller sig praktisk politisk. Her kan vi ikke støtte os til andet end den skrøbelige instans, der hedder sans for ret og rimelighed, og vi forskriver os dermed til en endeløs række af haltende kompromiser mellem det vi burde, og det vi kan; vi fortrænger det principielt inkonsistente i denne slingrekurs, og denne fortrængning er nødvendig for ikke at havne i konsekvensernes terror, in casu: enten oversvømmelsen af flygtninge eller de hermetisk lukkede grænser.

Problemet har altså flere niveauer - jeg vil sige »bølgelængder«. Det »kortbølgede« er det helt nærgående problem, som de andre stiller os i den daglige praksis: fra det differentierede køkken i børneinstitutionerne til flaskekasteri og hærværk. Det »mellembølgede« er det mere langsigtede spørgsmål om kulturel integration eller ej for indvandrere osv. Og problemets »langbølge« er endelig spørgsmålet om, hvordan kulturerne kan eksistere side om side, altså spørgsmålet om kulturernes identitet, om deres ret til at overleve og deres muligheder for det. Meget af den aktuelle debats forvirring ligger sikkert i, at disse tre bølgelængder ikke holdes ude fra hinanden. Men et forsøg på en klargøring af problemets omfang og principielle dybde må gå ud fra en sådan sondring; og det vil vise sig, at et valg af een mulighed på den ene bølgelængde ikke forudbestemmer valget af muligheder på de to andre. Der må være sammenhæng i tingene, vil man måske indvende? Jeg vil svare: ikke nødvendigvis. Det er f.eks. netop demokratiets styrke, at det ikke jager efter konsekvens. Men som det er eet af denne artikels ærinder at vise, kan selve denne grundindstilling have højst effektive konsekvenser for andre systemer.

Under alle omstændigheder kan vi, for så vidt vi er placeret i »kortbølgen«, intet lære af Det gamle Testamente; men det kan vi, eftersom vi i ikke ringere grad er placeret i »langbølgen«. Og ÷en lære, der ikke er »human«, og som i øvrigt heller ikke har med næstekærlighed at gøre, spænder os ud mellem de tre bølgelængder og tvinger os til at se vor fortrængning i øjnene.

## 2. Forholdet til de fremmede i Det gamle Testamente

Går man Det gamle Testamente efter for at se, hvilke holdninger der gives til de fremmede, overraskes man over det meget brede spektrum af muligheder. Her træffer man alle varianter – eller næsten – mellem et krav om kærlighed til den fremmede og et krav om de fremmedes udryddelse. Man kan godt forsøge at placere disse forskellige holdninger historisk i forhold til hinanden, eftersom de forskellige tekstlag, som Det gamle Testamente består af, udviser forskellige nuancer i opfattelsen af, hvordan forholdet mellem israeliter og de fremmede skal være. I lovsamlingerne i Pentateuken kan man således se, at det ældre lag (det afsnit med love, 2. Mosebog kap. 20-23, som kaldes »Pagtsbogen«) allerede betoner kravet om ikke at forulempe eller undertrykke dén fremmede, som bor blandt israeliterne;<sup>3</sup> i det lidt senere lag af lovtekster, som befinder sig i 5. Mosebog, begrundes kravet om retfærdighed over for den fremmede med, at Israel selv var fremmed en gang, nemlig i Ægypten.<sup>4</sup> I de seneste lovtekster (de såkaldt »præstelige«) rykkes endelig den fremmede og israeliten ganske tæt på hinanden, idet der for den fremmede gælder de samme kultiske forskrifter som for israeliten; dvs. den fremmede kan deltage i kulten på lige fod med israeliten, men er så også underlagt de samme regler for ofring, sabbat osv. Et eksempel på den udvikling i bestemmelserne for den fremmede, som man kan se i lovteksterne, kan bestemmelserne om kødspisning være. I 5. Mosebog siges det, at en israelit ikke kan spise et selvdødt dyr, men han kan give til en fremmed eller sælge det til en udlænding;<sup>5</sup> i 3. Mosebog (der tilhører det præstelige lag) derimod siges det, at hvis nogen spiser et selvdødt dyr, skal han vaske sig og være uren indtil aften – og denne regel gælder vel at mærke udtrykkelig både for israeliten og for den fremmede.<sup>6</sup> Højdepunktet i det positive forhold til den fremmede nås velnok i 5. Mosebog, hvori det hedder:

(Thi) Jahve jeres Gud er Gudernes Gud og Herrenes Herre, den store, vældige, forfærdelige Gud, som ikke viser personanseelse og ikke lader sig købe, som skaffer den faderløse og enken ret og elsker den fremmede og giver ham brød og klæder. Derfor skal I elske den fremmede, thi I var selv fremmede i Ægypten.<sup>7</sup>

## De fremmede, Det gamle Testamente, vi

Disse bestemmelser, der alle understreger kravet om at behandle den fremmede godt, gælder nu en særlig kategori af fremmede, nemlig her den, der er fastboende blandt israeliterne.<sup>8</sup> Men der findes jo andre kategorier. Og her stiller sagen sig noget anderledes.

Til de fremmede hører også de folk, der beboede Kana'an, da israeliterne iflg. traditionerne i Mosebøgerne og Josuabogen rykkede ind efter udvandringen fra Ægypten. Og til dem har 5. Mosebog, som just blev citeret, en helt anden holdning. En berømt passus herfra lyder:

Når Jahve din Gud fører dig ind i det land, du skal ind og tage i besiddelse, og driver store folk bort foran dig, hetiterne, girkasjiterne, amoriterne, kana'anæerne, perizziterne, hivviterne og jebusiterne, syv folk, der er større og mægtigere end du, og når Jahve din Gud giver dem i din magt, og du overvinder dem, så skal du lægge ban på dem. Du må ikke slutte pagt med dem eller vise dem skånsel. Du må ikke besvogle dig med dem, du må hverken give en af deres sønner din datter eller tage en af deres døtre til din søn; thi så vil de få din søn til at falde fra Jahve, så han dyrker andre guder, og Jahves vrede vil blusse op imod jer, og han vil udrydde dig i hast. Men således skal I gøre ved dem: deres altre skal I nedbryde, deres stenstøtter skal I sønderslå, deres Asjerastøtter skal I omhugge, og deres gudebilleder skal I opbrænde. Thi du er et folk, der er helliget Jahve din Gud; dig har Jahve din Gud udvalgt til sit ejendomsfolk blandt alle folk på jorden.<sup>9</sup>

Senere i samme kapitel vender teksten tilbage til kravet om ikke at vise de fremmede folkeslag nogen barmhjertighed: »Og alle de folk, som Jahve din Gud giver dig, skal du fortære uden skånsel«, hedder det.<sup>10</sup> Og interessant nok er begrundelsen for denne konsekvente aggression lige som i tilfældet med kravet om at vise den fremmede omsorg en henvisning til Israels erfaringer fra Ægypten:

Og skulle du sige ved dig selv: »Disse folk er større end jeg, hvor kan jeg drive dem bort?« så frygt ikke for dem, men kom i hu, hvad Jahve din Gud gjorde ved Farao og hele Ægypten, de store prøvelser, du selv så, tegnene og underne, den stærke hånd og den udstrakte arm, hvormed Jahve din Gud førte dig ud; således vil Jahve din Gud gøre ved alle de folkeslag, du frygter for.<sup>11</sup>

Hvordan kan 5. Mosebog nu rumme to så forskellige holdninger

til de fremmede: på den ene side kravet om at vise den fremmede kærlighed, fordi Gud selv elsker dem, og på den anden side kravet om at »fortære« (ordet der bruges, betyder slet og ret »spise«) de fremmede folk og siden intet have med dem at gøre? Grunden er, at vi her møder de fremmede i to helt forskellige »roller«: dels de, der bor enkeltvis blandt israeliterne og på disses nåde og barmhjerlighed, og som ikke udgør nogen trussel, og dels de, der står over Israel som større og stærkere folkeslag. På samme måde henvises der på to forskellige måder til Ægypten: i kravet om at behandle den fremmede retfærdigt henvises der til Israels ophold i Ægypten (hvor israeliterne eksisterede på ægypternes nåde og barmhjerlighed), mens der i kravet om den hensynsløse aggression over for de fremmede folk henvises til begivenhederne omkring israeliternes udvandring fra Ægypten. To forskellige situationer kræver to forskellige regler, der får deres begrundelse fra to forskellige erfaringer.

Ikke desto mindre står der en spænding tilbage. Går man lovteksterne efter i sømmene, viser det sig da også, at der ikke er tale om en tolerance i vores forstand. En sand tolerance vil jo sige, at man tør sætte sin egen eksistens, sin egen selvforståelse på spil i mødet med de andre – og det er der ikke tale om i lovteksterne. Tolerancen over for den fremmede forudsætter, at den fremmede dels ikke udgør nogen politisk eller religiøs trussel over for Israel, og dels rigtignok, at den fremmede hører til de svage, de »marginale« placerede i samfundet, på linie med de faderløse og enkerne – dvs. de besiddelsesløse – som de så tit nævnes sammen med. I teksterne om den voldsomme adfærd over for de fremmede folk kan man ved nærmere eftersyn se dette forhold meget tydeligt. På den ene side tales der om at »fortære« de oprindelige beboere af Kana'an. På den anden side gives der bestemmelser om, hvordan forholdet efter indvandringen skal være. Og her gælder, at der ikke må indgås ægteskabsforbindelser mellem israeliterne og disse fremmede folk. Årsagen hertil er klar: ægteskabsforbindelser vil medføre frafald fra Jahve. Man kan tillige – med en mere sociologisk betragtning – sige: ægteskabsforbindelser medfører gensidig, social solidaritet mellem de berørte familier, at man støtter hinanden med råd og dåd i

## De fremmede, Det gamle Testamente, vi

vanskelige situationer, og at man dermed binder sig til hinanden i et ubrydeligt interessefællesskab. Men da Israel netop er en størrelse, der af afsondret fra de andre folkeslag, i og med at det står i en særlig forbindelse til Gud, kan det ikke indgå i sådanne solidaritetsforbindelser med andre folk uden at forskertse denne særlige status. M.a.o.: Israels særlige status, dets identitet som et særligt folk blandt folkeslagene, står og falder med, at det holder sig selv afsondret fra de Fremmede. Dette lader sig sagtens gøre, når der kun lever enkelte fremmede blandt israeliterne, men det lader sig ikke gøre, når Israel møder en »blok« af fremmede folkeslag, der oven i købet er større og mægtigere end det selv. Tolerancen i lovteksterne over for den enkeltstående fremmede er altså kun mulig i kraft af den på forhånd sikrede identitet, i kraft af, at Israel på forhånd er afsondret fra de fremmede.

Dette korte overblik over forholdet til de fremmede – og jeg behøver ikke at understrege, at det er ufuldstændigt – kan måske suppleres med de forestillinger, som visse steder i Det gamle Testamente gøres mere generelt om forholdet mellem folket Israel og de fremmede folkeslag. I kapitlet i 2. Mosebog om mødet med Jahve på Sinaj bjerg træffer man en karakteristisk tanke. Her siger Jahve til Moses:

I har set, hvad jeg gjorde ved ægypterne, og hvorledes jeg bar jer på ørnevinger og bragte jer herhen til mig. Hvis I nu vil lyde min røst og holde min pagt, så skal I være min ejendom blandt alle folkene, thi mig hører hele jorden til, og I skal blive mig et kongerige af præster og et helligt folk.<sup>12</sup>

Udtrykket »kongerige af præster« er ganske vist enestående, men tanken bag er det ikke. Forestillingen er, at Israel, der er udvalgt af verdens skaber og jordens herre, dermed indgår i et særligt forhold til Gud: et særlig forhold der består i, at det indtager en formidlende stilling, en mellemposition, mellem Gud på den ene side og de fremmede folkeslag på den anden side.

Det er ikke underligt, at dette kommer særligt tydelig frem de steder, hvor Det gamle Testaments fremtidsforventninger udtrykkes, de såkaldt »eskatologiske« tekster, der beskriver den kommende

lykketid, hvor Jahve straffer de fremmede folkeslag for deres aggression og undertrykkelse af Israel og indfører den verdensorden, som rettelig bør herske. Netop fordi der er tale om en verdensorden, indbefatter den selvsagt også de fremmede. Den nye verdensorden er en fredstid: Israel og de fremmede skal leve i fred med hinanden. Hvordan forholdet mellem Israel og de fremmede folk mere præcist tænkes, gives der flere varianter af.

I en velkendt tekst – men kan den citeres for tit? – fra Jesajabogen hedder det:

*Engang skal det ske,  
at Jahves tempelbjerg står urokkeligt,  
højere end bjergene,  
hævet over højene.  
Alle folkene strømmer dertil,  
talrige folkeslag kommer;  
de siger:  
»Lad os drage til Jahves bjerg,  
til Jakobs Guds hus,  
så han kan lære os sine veje,  
og vi kan gå på hans stier.  
For belæringen kommer fra Sion  
og Jahves ord fra Jerusalem.«  
Han skal dømme mellem folkeslag  
og afgøre talrige folks stridigheder.  
De skal smede deres sværd om til plovjern  
og deres spyd til vingårdsknive.  
Folkene skal ikke løfte sværd mod hinanden,  
de skal ikke mere oplæres til krig.<sup>13</sup>*

Der skal altså herske fred mellem folkeslagene og Israel og mellem folkeslagene indbyrdes. Men dermed er ikke sagt, at Israel ikke længere indtager en særstilling i forhold til de øvrige folkeslag – tværtimod. Det, der vil blive ændret i den eskatologiske fremtid, er, at de andre folkeslag nu anerkender det forhold, der hele tiden har været gældende, nemlig Israels særstilling blandt folkeslagene, at

## De fremmede, Det gamle Testamente, vi

det, som det hed i 2. Mosebog kap. 19, er et »kongerige af præster«. Denne forestilling vidner et andet sted i Jesajabogen langt tydeligere om (stykket er ikke af samme forfatter som det just citerede):

*Fremmede skal vogte jeres får,  
udlændinge arbejde på mark og i vingård.  
Men I skal kaldes Jahves præster,  
Vor Guds tjenere skal man sige om jer.<sup>14</sup>*

Her er forholdet altså noget mindre idyllisk: de fremmede skal trække for israeliterne, der til gengæld skal nyde samme privilegier som præsterne i det historiske, israelitiske samfund.

Et sidste sted fra Jesajabogen skal endelig nævnes, fordi det i så at sige samme åndedrag nævner begge varianter, både den idylliske og den mindre idylliske.

Jahve viser barmhertighed mod Jakob og udvælger Israel på ny; han lader dem bo i deres eget land. Fremmede skal slutte sig til dem og høre til Jakobs hus. Folkene skal føre dem hjem, og Israels hus skal beholde folkene som slaver og slavinder i Jahves land. De skal have dem som fanger, som før holdt dem fangne, og de skal herske over deres tyranner.<sup>15</sup>

Her træffer man altså både en mindre betonet forskel mellem Israel og de fremmede (»fremmede skal slutte sig til dem og høre til Jakobs hus«) og en afgjort mere betonet forskel (»Israels hus skal beholde folkene som slaver ... «).

Med hensyn til opfattelsen i de eskatologiske tekster om forholdet mellem Israel og de fremmede kan man således konkludere, at der overalt er tale om en forskel, en afstand, der ikke overskrides. Intetsteds – eller næsten – forekommer den tanke, at den grundliggende forskel mellem Israel og de andre skal eller kan ophæves.<sup>16</sup>

Dette gælder i det hele taget for alle de varianter, som man træffer i Det gamle Testamente angående forholdet mellem Israel og de fremmede. Under det brede spektrum af forskellige holdninger, som findes i GT og som er bestemt af forskellige situationer (krig/fred, de fremmede blandt israeliter/de fremmede i konfrontation med



israeliter/israeliter blandt de fremmede), af forskellige »forfattere« på forskellige tidpunkter osv. – under alle disse variationer findes det fælles fundament, at Israel er noget særligt, at det er udvalgt blandt folkeslagene til at indtage en særlig nær position over for Gud, at dets identitet derfor består i og er forudsat af afstanden til og forskellen fra de andre folkeslag, de fremmede. Afstanden kan være ganske lille – som i kravet om at elske den fremmede –, den kan være betragtelig – som i forventningen om, at de fremmede vil blive sat til at udføre det korporlige arbejde, – eller den kan være enorm – som i kravet om at fortære de fjender, Israel møder på sin vej. Men afstandens faktum borttænkes sjældent eller aldrig.

Man kan derfor hævde, at Det gamle Testamente »i grunden« er en tolerant bog, eller man kan hævde, at den »i grunden« er skrækkelig chauvinistisk; men hvad man end vil mene herom, må man ikke spare sig for at dykke dybere ned i sagen og spørge, hvorfor forskellen mellem Israel og de fremmede nu også er af så afgørende betydning for Det gamle Testamente. Jeg har allerede antydnet svaret: det hænger sammen med spørgsmålet om, hvad en *identitet* overhovedet er for noget.

### 3. Mytens funktion

Som det vil være bekendt, forstår man med »ordet« myte normalt en fortælling, hvis begivenheder er henlagt til en urtid. I fortællingen indgår normalt guder eller andre overnaturlige væsener, men den kan også medtage mennesker og dyr. Mytens miljø er som oftest »urealistisk«: den beretter om handlinger og begivenheder, som ikke er dagligdags kost. Det mest afgørende er imidlertid – for mig at se – mytens slutpunkt, det den vil nå frem til. Og denne slutning er typisk indstiftelsen af en eller flere sider af den realitet, der erfares i dagligdagen.<sup>17</sup> Og denne realitet kan være alt fra stinkdyrets buskede hale til himmelhvælvingens oprettelse. Det gennemgående er her ikke realitetens større eller mindre betydning for menneskene, men at udgangen på myten er, at verden »falder i lave«, at der etableres en orden. For den mytiske tanke er verden en orden. Og en orden vil sige et system af forskelle. Det »urealistiske« miljø, som mytens

begivenheder udspilles i, fungerer som kontrast til den ordnede verden, som mytens når frem til. Det »urealistiske« miljø er meget ofte fremstillet i myten som en situation, hvor forskellige størrelser har en omgang med hinanden, som ikke eksisterer i den erfarede realitet. Dette er f.eks. udgangspunktet for een af de myter, som den græske digter Hesiod bringer om den nuværende menneskeheds oprindelse. I sit værk *Arbejder og dage* fortæller han således, at menneskeheden oprindeligt levede i en lykketilstand, hvor forskellen mellem guder og mennesker var minimal: menneskene kendte ikke arbejdet, marken gav af sig selv føden, sygdom fandtes ikke. Menneskene (dvs. *mændene!*) levede side om side med guderne. Da så menneskene skiltes fra guderne, blev menneskene hensat til en ynkelig tilstand, hvor ilden ikke fandtes. Titanen Prometheus stjal da ilden fra Zeus; men Zeus svarede igen ved at prakke mændene kvinden på, den Pandora, som siden åbnede kassen med den menneskelige eksistens' ulykker. Hesiods myte - eller rettere sagt myter, for han kombinerer flere forskellige - er temmelig kompliceret, men tanken er klar nok: først levede menneskene (stadigvæk: mændene!) sammen med guderne (afstanden mellem guder og mennesker var minimal); i næste omgang blev menneskene fra denne fortræffelige tilværelse stødt ud i en tilstand, der nærmest var dyrisk: fjernt fra guderne, uden den ild, som er en fundamental betingelse for at eksistere som menneske. Siden opnåede menneskene ilden, men måtte til gengæld modtage kvinden og den daglige tilværelses ulykker. Dette er mytens slutpunkt - og det er den realitet, som Hesiod kendte. Mennesket er nu indsat i en kosmisk orden, hvor det står så at sige spændt ud mellem guderne på den ene side og dyrene på den anden side. Med dyrene har menneskene det til fælles, at de begge er fjernt fra guderne; men menneskene er nærmere guderne, end dyrene er; for menneskene træder i forbindelse med guderne igennem ilden, nemlig igennem offerilden. I denne myte er menneskenes identitet således defineret som midtpunktet mellem guder og dyr.<sup>18</sup>

Denne triade: dyr - mennesker - guder, er ganske almindelig i myter, og den træffes særdeles ofte i primitive myter. Man kan sige generelt, at mennesket her bestemmes som kulturen, der er placeret

mellem naturen og det overnaturlige.

Et andet karakteristisk træk ved myten er, at den »urealistiske« urtilstand ofte beskrives som en verden, hvor de elementer, som verden består af, var fordelt anderledes, altså på en »u-naturlig« måde. I en udbredt myte fra Sydamerika om ildens oprindelse fortælles det således, at oprindeligt var ilden ikke i menneskenes, men i jaguarens besiddelse. Dengang spiste jaguaren sin føde tilberedt, mens menneskene måtte spise sin føde rå. Myten forklarer nu, hvordan ilden blev overført fra jaguaren til menneskene, sådan at jaguaren blev en »rå-æder«, mens mennesket siden da har kunnet tilberede sin.<sup>19</sup> Et tilsvarende eksempel findes i den babylonske mytologi: i en sen-præsten Berossos, ult. 4. årh. - primo 3. årh. - variant af beretningen om, hvordan guden Marduk skabte verden, hedder det, at der oprindeligt fandtes utallige vanskabninger, mennesker med vinger og hestehove, tyre med menneskehoveder, hunde med fire kroppe og med fiskehaler osv. Men da den nuværende verden blev skabt og lyset opstod, gik disse væsener til grunde.<sup>20</sup> Den mytiske urtid er her en verden, hvor kropsdelene er fordelt anderledes end i vor verden. Disse væsener måtte nødvendigvis gå til grunde, for i vor verden er tyrehoveder kombineret med tyrekroppe, hundehaler med hundekroppe, menneskekroppe med menneskefødder osv. Skabelse af verden betyder fastlæggelse af en orden, der bestemmer hvert enkelt elements tilknytning til andre elementer. Derfor forekommer disse »u-naturlige« kombinationer heller ikke - og hvis de gør det alligevel, blev de af babylonerne betragtet som meddelelser fra guderne, som krævede en særlig fortolkning.<sup>21</sup>

Jeg kan ikke her fordybe mig i mytens funktion. Formålet med at foretage denne afstikker omkring myterne er at vise to karakteristiske træk ved myterne: for det første tænker de verden som en orden, hvor hvert element er sat på sin plads og defineret i forskel til de andre elementer; for det andet er mytens realitetsopfattelse dermed statisk. Myten kender ingen historie i vor forstand, ingen dynamisk verden hvor en orden går under og en ny orden opstår, for selv sidenhen at blive afløst af en tredje osv. For myten er der kun to tilstande: urtilstanden, hvor der gjaldt een orden, og den nutidige

## De fremmede, Det gamle Testamente, vi

realitet, hvor der gælder en anden orden. Og mytens opgave er altså at fremstille den første orden og forklare, hvorfor den blev skiftet ud med den anden, nutidige orden. Alt, hvad der ligger mellem urtiden og nutiden, har ingen interesse, fordi også den var bestemt af den nutidige orden. Alle begivenheder af »historisk« karakter – krige, migrationer, sygdomme, hungersnød – bliver glemt eller afsætter sig kun som spor, når een version af myten om realitetens indstiftelse bliver skiftet ud med en anden. De primitive har ingen historie – dvs.: de har vel en historie, men de kendes ikke ved den.<sup>22</sup> Dette er meget tydeligt netop hos Berossos:

Berosus held to the traditional Mesopotamian view that civilization was not a product of history of all. Instead, its core was a body of basic principles dealing with various areas of civilized life known to the gods and communicated by them to man at a particular place, Babylon, at a particular time, 432.000 years before the Flood. Before man recieved this knowledge, he lived as an animal without law; after he recieved it he was civilized. Civilization, thus, was the result of divine revelation, not human activity. Moreover, insofar as the basic principles of civilization was concerned, that revelation, which Berossus dated to the first year of the reign of the first king of Babylon, was complete. It contained 'everything which is connected with the civilized life.' In short, the beginning of history was also its end since everything thereafter could only be, and quite explicitly was, preservation, exegesis and application of that initial revelation to life.<sup>23</sup>

Denne iagttagelse er vigtig, fordi det samme forhold genfindes i vigtige strata i Det gamle Testamente, hvis såkaldte »historiskhed« ellers ustandseligt fremholdes; lovtæksternes indplacering i Pentateuken, hvor de skal forestille at være givet til Moses ved Sinaj (2.-4. Mosebog, hhv. repeteret af Moses før overgangen over Jordan i 5. Mosebog), viser, at i hvert fald den efterreksilske tora-religion havde et syn på erhvervelsen af den konstitutive viden i tidernes morgen, der var helt analogt med Berossos' (men her naturligvis i *Israels* tid, ikke verdens tid), hvorefter alt andet alene består i den praktiske gennemførsel, korrektioner af afvigelser osv. (ligesom også det uundgåelige suppleringsarbejde i den jødiske »mundtlige lov«, *halaka*, blev givet Moses på Sinaj.<sup>24</sup> Den deuteronomistiske doktrin (eller rettere de

deuteronomistiske doktriner) ser det ikke anderledes: de historiske begivenheder dømmes efter hvilket forhold, de står i til de i fortiden etablerede normer; Jahves eksklusivitet begrundes i udfrielsen af Ægypten (Dom 2,12, 1 Kong 9,9) eller af udfrielsen fra Ægypten og indtagelsen af landet (Jos 24; Dom 6,8-9; 2 Kong 17,7-8). Unægtelig dynamiseres forholdet mellem den etablerende urtid og den realiserende »historiske« tid noget i Det gamle Testamente, for så vidt etableringen af det davidiske dynasti netop sker ikke før, men *i* »historien«; men dels er beretningen om Davids og Salomos regimer givet i en form, der påfaldende nærmer sig den, den etablerende urtid beskrives i (i Det gamle Testamente og andetsteds), og dels fungerer den standard, som David repræsenterer, for resten af kongetiden som et yderligere paradigme, der supplerer de allerede nævnte.<sup>25</sup> Men også her kan det nye i davidsdynastiets etablering afdæmpes, nemlig ved at understrege, at dette ideal ikke er andet end det ideal, der etableredes ved Sinaj.<sup>26</sup> I den standende diskussion om, *hvor* essentiel historiskheden egentlig er for Det gamle Testamente, har Hans Heinrich Schmid ramt forholdet temmelig præcist, når han i et foredrag<sup>27</sup> fremhæver, at over for en bred forskningskonsensus om, at »Det gamle Testamente er en historiebog. Det præsenterer en historie ledet af Gud fra verdens skabelse til menneskesønnens komme« eller at i Det gamle Testamente er »historien åbenbaringsens vigtigste medium« osv., bør man snarere hævde, at

history itself is not the main theme of Old Testament tradition and theology under which everything else is to be subordinated. Instead, the main theme is the basic question of all human thinking, namely, the question of how the world can achieve and maintain order, justice, righteousness and peace. This question is based on the general human conviction that only such an order makes life possible, life in the true sense.<sup>28</sup>

Når det er mytens opgave at beskrive, hvordan en uomgængelig realitet blev til, ligger det i sagens natur, at denne realitet også bliver uomgængelig i den forstand, at den er den bedste – ikke nødvendigvis den bedst tænkelige (i Hesiods myte tænkes jo urtilstanden som langt lykkeligere end den nuværende realitet) – men den bedst

## De fremmede, Det gamle Testamente, vi

mulige på den etablerede realitets præmisser. Og deraf kommer det, at alle folkeslag, alle samfund, alle stammer betragter deres egen samfundsform som den eneste rigtige.

Lévi-Strauss skriver i denne sammenhæng:

Da den store tyske etnolog Curt Unkel, bedre kendt under navnet Nimuendaju, som blev givet ham af de brasilianske indianere, til hvem han havde viet sit liv, vendte tilbage til de indfødtes landsbyer efter et længere ophold i et civiliseret område, brast hans værter i gråd ved tanken om de lidelser, som han måtte have gennemgået så langt fra det eneste sted, hvor livet efter deres mening var værd at leve.<sup>29</sup>

Hvordan man betragter sig selv som kulturens midtpunkt og de andre som afvigelse og laverestående, illustrerer forholdet mellem de to betegnelser »eskimo« og »inuit«. »Eskimo« er europæernes betegnelse: ordet betyder »den der æder rådt« (for europæerne at se forholdet grønlænderen sig altså til europæeren som jaguaren til mennesket i den sydamerikanske myte. »Inuit« derimod er grønlænderens egen betegnelse, og den betyder »mennesker«.<sup>30</sup> For grønlænderen at se er forholdet altså det stik modsatte: det er dem, der i egentligste forstand er mennesker - de andre (os altså) er det ikke.

### 4. Det gamle Testamente som myten om Israels oprindelse

Myter af den slags, hvor mennesket bestemmes som skæringspunktet mellem det guddommelige og det dyriske, er ikke ukendte for Det gamle Testamente. Et helt oplagt tilfælde er i det mindste syndefaldsmyten i 1. Mosebog. I det hele taget kan man betragte de første elleve kapitler af 1. Mosebog som Det gamle Testaments udgave af myterne om, hvordan kulturen, dvs. menneskenes verden, blev til. Også Det gamle Testamente kender altså forestillingen om den menneskelige verden generelt i dens forhold til naturen og det overnaturlige - den tanke, som vi så udfoldet hos Hesiod.

Men disse elleve kapitler - den såkaldte »Urhistorie« - vejer ikke tungt i forhold til resten af Det gamle Testamente. Fra og med det tolvte kapitel i 1. Mosebog, hvor Abraham træder frem på scenen, er det ikke længere menneskeheden som sådan, der interesserer Det

gamle Testamente, men det er een særlig gruppe af menneskeheden, der kommer i fokus. Det er derfor, at fortællingen om Babelstårnet i 1. Mosebog kap. 11 står som afslutning på Urhistorien. For her får vi en højst nødvendig meddelelse om, hvad der skete med den menneskehed, der blev overladt til sit eget arbejde og til sin egen overlevelse efter syndefaldet, den menneskehed, der lige som hos Hesiod måtte forlade den guddommelige verden og begynde at producere sin egen føde ved arbejdet i marken. Denne menneskehed, fortæller Babelsmyten, blev spaltet i de forskellige folkeslag, hvert med sit sprog. Og dermed er forudsætningen skabt for, at Jahve kan udvælge eet af dem – det kommende Israel – som sit særlige folk, sin særlige ejendom. Resten af de fortællende dele af Mosebøgerne beretter herefter om, hvordan dette ene folk blev til, dels i kimform som een familie – nemlig patriarkernes – *i* det forjættede land, og dels som et allerede etableret folk, men *uden for* det forjættede land, nemlig i ørkenen.

Hvordan denne etablering af folket sker, er en højst interessant sag; men den kræver desværre en så lang udredning, at jeg ikke kan komme ind på den i denne forbindelse. Det korte af det lange er imidlertid, at efter Abraham tænker Det gamle Testamente ikke i modsætningen natur – kultur, men erstatter denne modsætning med en anden. »Kulturen« – dvs. den menneskelige tilværelse som sådan, det altså, som menneskene har tilfælles, uanset deres nationale tilhørsforhold – spaltes i to nye kategorier, hhv. de fremmede og Israel.<sup>31</sup> Fra nu af forholder de fremmede sig til Israel som naturen forholder sig til kulturen i myterne. Som menneskene, kulturen, i myterne står mellem naturen og det guddommelige, således står Israel mellem de fremmede og Jahve. Og dermed kan Israel kaldes »et kongerige af præster«.

##### 5. Universalisme og partikularisme: det logiske problem i GT og dets »løsning« i NT og i Islam

Adskillelsen mellem de fremmede og Israel forbliver en fundamental struktur i hele resten af Det gamle Testamente. Selv ikke i eskatologien, som ellers vil beskrive ophævelsen af striden mellem

## De fremmede, Det gamle Testamente, vi

Israel og de fremmede, vendes der konsekvent tilbage til Urhistoriens forestilling om menneskeheden, kulturen, som noget, der ikke inkluderer forskelle mellem folkeslagene. Men dermed opstår der en uopløselig spænding mellem udvælgelsestanken og skabelsestanken i Det gamle Testamente: iflg. udvælgelsestanken er Israel afsondret fra de fremmede, er ophøjet til noget særligt i forhold til de andre; men iflg. skabelsestanken er verden og mennesket skabt uden forskel i nationalitet. Denne spænding mellem partikularisme og universalisme står uopløselig tilbage. På den ene side skabte Gud verden uden tanke for forskellen mellem folkeslagene, uden tanke for, at der skulle eksistere et særligt udvalgt folk men særlige rettigheder og pligter i forhold til de andre. På den anden side vil der selv i den nyskabte, eskatologiske verden ikke ske en ophævelse af dette skel, der blev etableret i og med kaldelsen af Abraham.

Det er derfor karakteristisk, at de to verdensreligioner, der har Det gamle Testamente som sin væsentligste baggrund - nemlig kristendommen og Islam - begge bevidst vælger universalismen og afviser partikularismen. Og begge griber tilbage til Abraham, den skikkelse, hvor Det gamle Testamente foretager sit afgørende skridt fra universalisme til partikularisme. Både Paulus og Muhammed har set, at hvis en universalisme skal etableres på grundlag af Det gamle Testamente, er den farbare vej en nyfortolkning af Abraham, så han bliver stamfader ikke til et bestemt folk - i modsætning til andre folkeslag - men derimod til en bestemt *indstilling*, som alle kan dele, uanset nationalt tilhørsforhold. For Paulus bliver Abraham derfor stamfaderen til alle af tro, som det hedder i Romerbrevets fjerde kapitel. Og for Muhammed bliver Abraham den første monoteist og derfor *ḥatīl-'allah*, Guds ven.

I modsætning til jødedommen, der har fastholdt partikularismen og derfor har været tøvende over for mission, blev kristendommen og Islam begge stærkt missionerende religioner. Begge religioner betragter Israels rolle som udspillet, Det gamle Testaments beretning om Israels historie som et færdigt kapitel. Og begge religioner har jo unægtelig haft stor succes med deres forehavende. Men ikke fuldstændig succes.



## 6. Den »praktiske« universalisme

Den kristne og den muslimske universalisme er nemlig blevet overhalet af en anden magt, der også vil gøre alle folkeslag til sine disciple: teknikken, industrien, videnskaben, kort sagt det »moderne«.

For 40 år siden vakte Rudolph Bultmann furore ved at konstatere, at det verdensbillede, som findes i Det ny Testamente, ikke længere er vores og ikke længere kan opretholdes. Hans formulering er velkendt:

Man kan ikke benytte sig af elektrisk lys og radioapparater, man kan ikke i sygdomstilfælde gribe til medicinske og kliniske midler og samtidig tro på Det ny Testaments ånde- og mirakelverden.<sup>32</sup>

Det havde Bultmann helt ret i, og selv om hans konstatering dengang vakte megen opsigt, er der få idag, der vil finde noget chokerende deri. Derfor kan også denne verdens ajatollaer regere, som de vil. Har de een gang accepteret en del af moderniteten (og hvordan kan de andet?), må de før eller siden overgive sig. Vil Iran have amerikanske jagerfly, følger resten med: flyvepladser, veje, radar, telefon, teknikere og administratorer, læreranstalter, skoler osv. Ajatollaerne har på forhånd tabt. Også de vil før eller siden blive bragt på linie med resten af verden, på linie med moderniteten; også de vil før eller senere blive nivelleret ind i den moderne verdens enshed.

## 7. Natur og kultur

Det er nu påfaldende, at modernitetens nivellerings- og homogeniseringsproces virkelig antager universelle og totale dimensioner. Den har med samme kraft ramt de to store realiteter, som myten satte over for hinanden: naturen og kulturen. Rovdriften på naturen har medført en rivende tilbagegang i antallet af dyrearter: faunaen går sin sikre homogenisering imøde. Og rovdriften på naturen har tillige medført en rivende tilbagegang i antallet af menneskelige samfund. Etnograferne er blevet arbejdsløse; de primitive samfund eksisterer ikke længere.

## De fremmede, Det gamle Testamente, vi

Vi er altså i dag såvel medarbejdere i som samtidig måbende tilskuere til en helt konkret universalisme, der med en skæbnens ubønhørlighed ophæver forskellen mellem os og de fremmede. En universalisme, der ikke på overfladen behøver at være brutal; den kan tværtimod opføre sig uhyre civiliseret og venligt. Den har oven i købet sine ideologiske fortalere af menneskelige humanister, der ser det som en stor gevinst, at alle kan træde i kontakt med alle. Et typisk ideologisk udtryk er her forestillingen om det universelle *sprog*, en idé, der er blevet fremført i to forskellige udgaver, dels i forestillingen om et universelt videnskabssprog (for når der kun gives een fornuft, bør der også findes et sprog, hvori denne fornuft kan kommunikeres ud til alle, der gider lytte) – og dels i forestillingen om et universelt dagligsprog, hvori man kan konversere med alle – esperanto f.eks.

Man kan altså for så vidt – på længere sigt – spare sig integrationsinitiativer. Moderniteten sætter sig igennem helt af sig selv.

Man kan derfor også spare sig den modsatte holdning: man kan spare sig for at begræde den ultraeffektive universalisering. Gråden forbliver nostalgi. Men derfor er man ikke tvunget til at spare sig for at tænke. Tænke på, hvad der går tabt ved universaliseringen. Det er ganske vist ikke så lige til at sige præcist, hvori tabet består. For hvad skal vi med rigdommen af dyrearter, hvad skal vi med rigdommen af menneskelige samfund? Det er ikke sådan til at sige, hvad vi skal med dem, og dog ved vi, at vi udfører og overværer et uerstateligt tab i rigdom. Vi ved, at det forholder sig sådan, uden at kunne forklare, hvori tabet egentlig består. Men denne rådvildhed skyldes, at vi her er nået et punkt, hvor det gode og det skønne, etik og æstetik ikke er til at holde ude fra hinanden – altså en etik ikke *post paradisum*, men *post Babel*.

### 8. Protesten mod universalismen: jødernes eksempel

Det bedste eksempel, jeg kender, på, at nogen har modsat sig niveleringen, er jødefolket. Netop ved at fastholde Det gamle Testaments afvisning af den konsekvente universalisme, er det lykkedes jøderne at eksistere som et folk indtil vore dage. Jøderne er et hi-

storisk paradoks: altid har det været svagere end de andre, dem på hvis nåde og barmhjertighed de har eksisteret: erobret, udplyndret og bortført eller tvunget til emigration af hver eneste stormagt i historiens løb: babylonere, persere, syrere, romere, de europæiske stormagter – igennem århundreders ufattelige uretfærdigheder og ufatteligt brutale overgreb har de formået at forblive identiske med sig selv, at forblive forskellige fra de andre. Hvorfor? Fordi de som alle samfund, der tror på sig selv, med samme urokkelige naivitet som dem betragter sig som verdens centrum, som dem, der inkarnerer det rette menneskelige samfund.

Alle de andre stormagter er gået til grunde, har opgivet deres ideologiske fundament, har opgivet den naive selvtilfredshed, der er forudsætningen for at bevare sig selv intakt. Og dette viser, hvad identitet er: identitet er at sætte grænser, at oprette et skel mellem sig selv og de andre, at postulere en afstand mellem den position, som man selv befinder sig i, og så en anden position, den der er forskellig fra een selv: naturen over for kulturen, Israel over for de fremmede, mand over for kvinde, arbejder over for kapitalist, elev over for lærer osv. Eksemplernes antal er uendelig. Og dermed er identitet også det at fravælge muligheder: at afvise at kunne gøre, sige, mene dette eller hint. Derfor hedder det også ustandseligt i Mosebøgernes love: du må *ikke*. Hvorfor må jeg ikke? Fordi *hvis* du gør det, falder du ud af din position, bliver til alt muligt og ingen ting.

Lad mig nævne eet eksempel på denne bevidsthed om afstandens nødvendighed. Dette stammer fra een af dette århundredes største jødiske videnskabsmænd, tysk-israeleren Gershom Scholem.<sup>33</sup> I midten af tresserne gjorde han et stort indtryk på den tyske intelligens (et essay af Jürgen Habermas viser det)<sup>34</sup> ved skarpt at afvise en påstand om, at der på trods af nazi-tidens rædsler gennem århundreder havde fundet en såkaldt »tysk-jødisk« samtale sted – en samtale, som velmenende og pro-semitiske tyskere efter krigen kunne henholde sig til, og hvormed de kunne overbevise sig selv om, at jødeudryddelsen ikke viste essensen af forholdet mellem tyskere og jøder. Scholem afviste som sagt dette som en illusion. Aldrig, indvendte han, havde

## De fremmede, Det gamle Testamente, vi

der fundet en samtale sted mellem tyskere som blok og jøder som blok. Under visse perioders tolerante maske havde der til stadighed gjaldt det princip, at man nok ville medgive jøden som enkeltindivid alle rettigheder; men jødefolket som sådan skulle ingen indrømmelser have. Vi genfinder her forholdet mellem den fastboende fremmede og den ydre fjende, som vi så i 5. Mosebog. Det afgørende her er imidlertid, at tolerancen aldrig kom så vidt, at man kunne acceptere den fremmede - in casu jøden - når han var og forblev fremmed; men kun, når man kunne være sikker på, at han var eller var i færd med at blive som een selv. Og netop dette bevidste eller ubevidste krav er det, at Scholem måtte gøre op med.

### 9. Den langbølgede og den kortbølgede vold

Og hermed er vi i det morads, jeg talte om til at begynde med. Vi står *ikke* i den overskuelige og nemme situation, at vi skal tage stilling for eller imod volden, for eller imod fremmedhadet. Vi står derimod i en langt mere uoverskuelig situation, hvor vi skal tage stilling til *to* slags vold, *to* slags fremmedhad: den kortbølgede vold, der vil cementere afstanden mellem os og de fremmede - og den langbølgede vold, der vil nedbryde skellet mellem os og de fremmede og gøre os alle ens. Moradset er, at vi er fremmedhadere - at *alle* er fremmedhadere - uanset hvad de gør. At vi er fremmedhadere, hvis vi selv overhovedet *er* noget som helst. For som sagt: at være er at være noget bestemt - og dermed have valgt de fleste muligheder fra som uacceptable.

Man vil måske indvende: er det da ikke muligt at finde en formel, hvor man kan leve i fordragelighed med hinanden - fastholde sig selv med en ikke-naiv bevidsthed om, at andre modeller kan være lige så gode, altså leve med bevidstheden om, at valget fundamentalt er tilfældigt? Jeg ved det ikke - ingen historisk erfaring synes at give denne mulighed en chance som andet end en kort episode.

### 10. Det ene og det andet Testamente

I dette morads, som vi står i, er der dog et teologisk faktum, der er bemærkelsesværdigt. Det gamle Testamente, partikularismens bibel

- lod Urhistorien stå: den holdt en dør på klem til universalismen. Hvilken uvurderlig ærlighed: en gigantisk tekstblok, der med sin fortale negerer sig selv, et helligskrift, der på forhånd har trukket tæppet væk under sig. Og på den anden side den kristne kanon, universalismens bibel, hvor Det gamle Testamente og et enkelt folks historie er et færdigt kapitel - som det alligevel lod stå. En uvurderlig ærlighed: en religion, der ikke er mere sikker på sig selv, end at den lader sin modsætning stå uantastet. I kanons faktum står vi over for en slags dialektik, der ikke er en teoretisk monolit, der ophæver alle modsætninger, men en art tøvende og ubeslutsom dialektik, - som derfor er ærligere og virkeligere. Kanons faktum er dermed også en udfordring til ikke at blive for hurtig færdig med det, vi ikke sympatiserer med eller ikke forstår. Og her står Det gamle Testamente med dets partikularisme og chauvinisme, med dets nationale og kulturelle narcissisme endnu som en udfordring til at påtage os dén dobbelttænkning, dét logiske og moralske morads, som vi altid allerede er sat i.

## Noter

1. Artiklen udspringer af et foredrag om »Det gamle Testaments syn på de fremmede«, der blev holdt ved et studiekursus i kristendomskundskab ved Løgumkloster Højskole, august 1985 - samme sommer, som den danske racisme slog til.
2. Iflg. en meningsmåling, der blev refereret i pressen i marts 1987, spiller Bibelen en rolle for 17% af befolkningens liv. (Når det kommer til religion, er der ganske vist sjældent grænser for våseri; det er derfor ikke underligt, at våseriet kan antage kvantificerede former).
3. »Den fremmede (*ger*) må du ikke undertrykke eller forulempe«, Ex 22,21<sup>a</sup> (BH v. 20<sup>a</sup>). Tilføjelsen: »thi I var selv fremmede i Ægypten«, er en tilføjelse (Martin Noth, *Das 2. Buch Mose. Exodus* (Das Alte Testament Deutsch 5), 1958, 1984, 151), en deuteronomistisk tilføjelse (Ernst Jenni, Claus Westermann (Hrsgb.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (THAT) I, 1984, art. »gür«, sp. 412).
4. »Du må ikke bøje retten for den fremmede (*ger*) og den faderløse, og du må ikke tage enkens klædning i pant. Men kom i hu, at du var

## De fremmede, Det gamle Testamente, vi

- træl i Ægypten, og at Jahve din Gud udløste dig derfra.« (Dt 24,17-18a).
5. »I må ikke spise noget selvdødt dyr. Du kan give det til den fremmede (*ger*) inden for dine porte, så han kan spise det, eller du kan sælge det til en udlænding (*nākrî*). Thi du er et folk, der er helligt din Gud.« (Dt 14,21).
  6. »Enhver, der spiser selvdøde eller sønderrevne dyr, det være sig en indfødt eller en fremmed (*ger*), skal tvætte sine klæder og bade sig i vand og være uren til aften; så er han ren.« (Lev 17,15).
  7. Dt 10,17-19.
  8. I artiklen *gur* i THAT (jf. note 3) præciseres det, at »*Der ger unterscheidet sich von Ausländer im allgemeinen, dem nokrî oder zâr, dadurch, dass er der niedergelassene Fremde ist, der sich für eine gewisse Zeit im Land etabliert hat und dem daher ein besonderer Status zuerkannt wird.*« (sp. 410). Noth (op. cit.) oversætter *ger* med *Gastfreund*.
  9. Dt 7,1-6.
  10. Dt 7,16.
  11. Dt 7,17-19.
  12. Ex 19,4-6a.
  13. Jes 2,2-4 (oversættelsen her og af de to følgende profet-citater er iflg. Bibelselskabets prøveoversættelse, bortset fra, at »Herren« er erstattet med »Jahve« og »Hærskarer« med »Sebaot«; til teksten: Benedikt Otzen, »Hvis jeg glemmer dig, Jerusalem ... ' Jes 2,2-5 og Sionideologien«, i Knud Jeppesen og Frederick H. Cryer (udg.), *Tekster og tolkninger*, 1986, 67-81.
  14. Jes 61,5-6.
  15. Jes 14,1-2.
  16. Et sådant sted er Jes 19,23-25: »På den dag skal der være en vej fra Ægypten til Assyrien. Assyrerne skal komme til Ægypten og ægypterne til Assyrien. Og ægypterne skal dyrke Gud sammen med assyrerne. På den dag skal Israel, som er den tredje sammen med Ægypten og Assyrien, være en velsignelse midt på jorden. Jahve Sebaot skal velsigne dem og sige: 'Velsignet være mit folk Ægypten, mine hænders værk Assyrien og min ejendom Israel«. Stærkt omdiskuteret er flg. tre steder; Sefanja 2,11b: »Fra folkenes fjerne øer skal de komme og tilbede ham, hver fra sit sted«; Sefanja, 3,9: »Derefter vil jeg igen give folkene rene læber, så de alle kan påkalde Jahves navn og dyrke ham i fællesskab« (W. Rudolph, *Kommentar zum Alten Testament* XIII,3, 1975, anser begge steder for »ægte« og uden tvivl sig-

- tende på en reel universalisme; til 3,9 kan man sammenligne med Svend Holm-Nielsen, *Tolvprofetbogen fortolket*, Det danske Bibelselskab 1985, 137 f, der nærmest mener, at sammenholdt med 3,10 (»Fra landet bag Nubiens floder kommer mine landflygtige tilbage med offergaver til mig«) må 3,9 dreje sig om den landflygtige del af Israel; Rudolph, op. cit. 292, antager derimod, at begge vers drejer sig om fremmedfolkene, og at »mine landflygtige« i 3,10 er et indskud af en »jødisk partikularist«; endelig Mal'aki 1,11: »Fra øst til vest er mit navn stort blandt folkene. Overalt bringer man røgofre i mit navn og rene offergaver, for mit navn er stort blandt folkene, siger Jahve Sebaot.«; det er naturligvis ikke godt at vide, hvad profeten kan have ment med det, og derfor foreslår R. Martin-Archard, *Israël et les nations. La perspective missionnaire de l'Ancien Testament*, 1959, 39-42, at der er tale om retorik, der skal beskæmme den sløje kulturdøvelse i Jerusalem; Rudolph, *Kommentar zum Alten Testament* XIII,4, 262, og Holm-Nielsen, op. cit., 267, ser derimod her en uforbeholden universalisme.
17. Derfor drejer det sig her heller ikke om myten som »genre« (der efter alt at dømme er en umulig forestilling), men om »det mytiske«, dvs. det spil af symbolske relationer, der sikrer den relative kohærens, stabilitet og bestandighed imellem en kulturs forskellige elementer (Jean-Pierre Vernant, »Der reflekterte Mythos«, in *Mythos ohne Illusion*, 1984 (fransk 1980), 7-11, jf. Pierre Smith, »Stellungen des Mythos«, ib., 47-67.
  18. Jf. Jean-Pierre Vernant, »A la table des hommes. Mythe de fondation de sacrifice chez Hésiode«, i Marcel Detienne og Jean-Pierre Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, 1979, 37-132; id., »Le mythe prométhéen chez Hésiode«, *Mythe et société en Grèce ancienne*, 1981, 177-194; jf. id., »Entre betes et dieux. Des jardins d'Adonis à la mythologie des aromates«, ib., 141-176; jf. Marcel Detienne, »Pratiques culinaires et esprit de sacrifice«, ib., 7-35.
  19. Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, 1964, 74-86.
  20. Stanley Mayer Burstein, *The babyloniaca of Berossos*, Sources from the Ancient Near East I,5, 1978, 14. En sammenlignelig forestilling hos Empedokles (trag. 61), se J. Mejer, *Filosofferne før Sokrates*, 1971, 172.
  21. For babylonerne kunne guderne meddele sig til menneskene direkte (uden om tegnene på offerdyrenes indvolde) ved dyrs usædvanlige opførsel og ved dyriske og menneskelige misfostre (A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, 2. ed., 1977, 217 f). Fra de meget omfattende lister over misfostre

## De fremmede, Det gamle Testamente, vi

- (*Summa izbu*) kan man nævne flg. (teoretiske!) tilfælde: »Når et får føder fem unger, én med fårehoved, én med løvehoved, én med hyænehoved, én med hundehoved, én med fårehoved, så vil der finde mord sted i landet« (B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* 2, 1925, 263).
22. Jf. Claude Lévi-Strauss, *Mythos und Bedeutung*, 84, 123, 225, 259; om *épet* som overgangsform mellem »mytens stationære struktur« og »historiens åbne fremtid«, se id., »Ordre et désordre dans la tradition orale«, *Paroles données*, 1984, 150-157. Historiens fravær i de primitive samfund understreges også af Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*, 1981, 74 ff.
23. Burstein, op. cit., 7. Det samme abrupte forhold mellem mytisk tid = lovens etablering og menneskenes tid = lovens »persistens« understreges meget klart for de sydamerikanske »skovsamfunds« vedkommende af Pierre Clastres, »Mythes et rites des Indiens d'Amérique du Sud«, *Recherches d'anthropologie politique*, 1980: »l'ordre de la Loi, comme institution du social (ou du culturel), est contemporain non pas des hommes, mais d'un temps d'avant les hommes, il s'origine dans le temps mythique, pré-humain, la société trouve sa fondation à l'extérieur d'elle meme, dans l'ensemble des règles et instructions léguées par les grands ancêtres ou les héros culturels souvent désignés, les uns et les autres, du nom de Père, Grand-Père, ou Notre Père Véritable« (p. 65 f) ... »La société, instituée comme telle dans l'acte fondateur des ancêtres mythiques, réaffirme sans cesse, par la voix des leaders et des chamanes ou par la moyen des pratiques rituelles, sa volonté de persévérer en son être culturel, c'est-à-dire de se conformer aux normes et règles léguées par les ancêtres et transmises par les mythes« (p. 67). Som et frapperende udslag af dette heterogene forhold mellem mytisk urtid og menneskelig real tid fremhæver Clastre forskellen mellem disse *mytiske* »forfædre«, der fejres ritisk og mytisk, og omgangen med samfundets døde, som disse samfund på ingen måde dyrker (»forfædre dyrkelse« i vanlig forstand er altså her ukendt), men tværtimod søger på enhver måde at skaffe sig af med – om det så er ved endo-kannibalisme, der fratager den døde den sidste forankring i det menneskelige rum (ib., 66-70).
24. Jf. *Encyclopaedia Judaica*, Vol, 7, 1972, art. »Halakhah«, sp. 1157 f.; Günter Stemberger, *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit (70 n. Chr. bis 1040 n. Chr.)*, 1979, 126-131 (»Offenbarung vom Sinai«).
25. Den centrale tekst om davidsdynastiets guddommelige sanktion, hvorved det hæves op til paradigme, er 2 Sam 7; en del af Judas



- konger dømmes eksplicit efter denne standard, således Abija (1 Kong 15,3), Asa (1 Kong 15,11), Amazja (2 Kong 14,3), Akaz (2 Kong 16,2), Ezekias (2 Kong 18,3), Manasse (2 Kong 21,7), Josias (2 Kong 22,2); resten dømmes implicit, idet de gør som deres fader, ligesom Akabs hus osv.
26. Således om Salomo (1 Kong 9,4.6.9) og Ezekias (2 Kong 18,6).
  27. »The Notion of History in the Old Testament and in the Ancient Near East«, fotokopieret ved Institut for Gammel Testamente, Aarhus Universitet, marts 1987.
  28. Jf. Hans Heinrich Schmid, »Jahweglaube und altorientalisches Weltordnungsdenken«, *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie*, 1974, 31-63. I artiklen »Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil. 'Schöpfungstheologie' als Gesamthorizont biblischer Theologie«, ib., 9-30, subsummeres lov, politisk dominans, social retfærdighed og alt muligt under stikordet »skabelse«; men dermed forsvinder ganske vist den *supplering* af skabelsen, som består i udvælgelsen af folket og dets differentiering fra folkeslagene ved lovens overdragelse; Sinajbegivenheden indstifter en ny orden, der indlejres i den første uden at dementere denne (hvilket er forudsætningen for, at skabelses- og udvælgelsesteologiske udsagn kan stå side om side (f.eks. Ps 33; 136), men unægtelig heller ikke uden spændinger. Men det Gamle Testaments egenart består for en stor del netop i denne partikularisme og dermed i spændingen mellem denne og skabelsesteologiens universalisme – og dette bliver ikke tilstrækkeligt klart hos Schmid, heller ikke i den tilføjede note (p. 29), hvor han indrømmer, at hele problematikken i grunden var bedre tjent med at betragtes som en »ordningstematik«.
  29. Claude Lévi-Strauss, »Race et culture«, *Le regard éloigné*, 1983, 26.
  30. *Gyldendals fremmedordbog*, 9. udg., 1983.
  31. André Caquot, »Religions Sémitiques comparés«, *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, 1968, 118.
  32. Rudolph Bultmann, »Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung«, in H. W. Bartsch (Hrsgb.), *Kerygma und Mythos* 1, 1948, 18.
  33. Gerschom Scholem, »Wider den Mythos von deutsch-jüdischen 'Gespräch'«, *Judaica* 2, 1970.
  34. Jürgen Habermas, »Die verkleidete Tora. Rede zum 80. Geburtstag von Gerschom Scholem« (1978), *Politik, Kunst, Religion*, 1978, 127-143.

### Summary

*"Foreigners, the Old Testament and us". On the basis of examples of attitudes towards foreigners in the Old Testament, the internal tension between a tendency to eliminate the differences between Israel and foreigners and an insistence on maintaining the fundamental distance between Israel and foreigners, even in eschatological perspective, is presented. The a priori assumption of the Israelitic understanding of themselves is not a differentiation between nature and culture (between the non-human and the human), but between the human in general and the specifically Israelitic. This difference cannot be transgressed without the break-down of the Israelitic system. Identity is understood here as establishing differences. But the dialectic between the Old Testament beginnings which are negated by the history of Israel, continues in the New Testament which negates the history of Israel and yet which allows the Old Testament to remain as an equal part of the canon. The practical universalism (modernism) of the Western world and the eradication of ethnic differences is thereby partly anticipated as a problematic in the Christian canon and partly given an important corrective.*

**Hans Jørgen Lundager Jensen**  
Lektor, mag. art.  
Institut for Gammel Testamente  
Aarhus Universitet