

Asyl i Antikken

En idéhistorisk undersøgelse af asylrettens grundlag i antikken
Om den fremmede, gæstevenskab og ukrænkelighed



INDHOLDSFORTEGNELSE

INDLEDNING, PROBLEMFELT OG METODE	1
1 DEN ISRAELITISKE TRADITION FOR ASYLRET	7
1.1. Indledning til den israelitiske tradition for asylret	7
1.2. Asylretten i snæver forstand - om tilflugtsbyerne og inddæmning af blodhævnen	11
1.3. Asylret i bredere forstand - om fremmederfaringen, eksilet og gæstevenskabet	15
1.4. Begrebet om den fremmede	20
1.5. Forpligtigelsen til fordrivelse af de fremmede - den negative asylret	23
1.6. Mellem inklusion og eksklusion, gæstebud og forfølgelse	24
1.7. Opsummering og konklusion på kapitel 1	25
2 DEN GRÆSKE TRADITION FOR ASYLRET	27
2.1. Indledning til den græske tradition for asylret	27
2.2. Asylbeskyttelse som praksis	32
2.3. Asyl som norm	40
2.4. Rettens udvikling og filosofien om det gode menneske og venskabet	54
2.5. Opsummering og konklusion på kapitel 2	63
3 DET ETISKE OG NÆSTEN I DET NY TESTAMENTE	66
3.1. Indledning til det etiske og næsten i Det Ny Testamente	66
3.2. Kristendommens udspring fra den antikke jødedom	72
3.3. Jesusbevægelsen og det etiske - den radikale næstekærlighed som substituerende for en egentlig asylret	76
3.4. Opsummering og konklusion på kapitel 3	86
4 DEN ROMERSKE TRADITION FOR ASYLRET	88
4.1. Indledning til den romerske tradition for asylret	88
4.2. Beskyttelse og loyalitet - familie, patronage og venskab	90
4.3. Myterne, den fremmede og statsborgeren	95
4.4. Asylpraktikker i en romersk kontekst	98
4.5. Refleksioner over asylretten i forhold til romerrettens grundlag	102
4.6. Opsummering og konklusion på kapitel 4	104
KONKLUSION OG PERSPEKTIVERING	106
ENGLISH SUMMARY	110
LITTERATURLISTE	I

INDLEDNING, PROBLEMFELT OG METODE

Om opgavens genstandsfelt, metodiske valg og analytiske snit

Genstandsfelt og problemformulering

Asylretten er i dag vigtigere end nogensinde før. Ifølge FNs Flygtningekommissariat (UNHCR) er der i dag på verdensplan mere end 25 millioner flygtninge,¹ og diskussionen omkring flygtnings ret til asyl er derfor højaktuel, ikke mindst inden for de europæiske nationalstater, der til stadighed tiltrækker en betragtelig del af de internationale flygtningestrømme. Den europæiske diskussion omkring asylretten koncentrerer sig aktuelt langt overvejende om to hovedspørgsmål: hvorvidt står anerkendelsen af asylretten i et modsætningsforhold til opretholdelsen af et højt velstandsniveau og national-kulturel sammenhængskraft i nationalstaten, og - i relation hertil - hvorledes (hvor lempeligt eller restriktivt) bør nationalstaten forvalte flygtnings ret til asyl? Dermed sættes asylretten sædvanligvis i relation til en samfundsaktuel og nutidig spørgehorisont. Det samme gælder i vid udstrækning inden for en juridisk kontekst, hvor asylretten typisk præsenteres som et nutidigt problemkompleks, der i al væsentlighed ikke rækker længere tilbage end til Genèvekonventionen af 28. juli 1951 om flygtnings retsstilling, hvori der først og fremmest gives et folkeretsligt fundament for håndhævelsen af flygtnings rettigheder. Samlet set fremstilles og diskuteres asylretten altså typisk som et moderne fænomen, der sættes i relation til aktuelle problemstillinger.

Hvad der imidlertid yderst sjældent bliver debatteret eller reflekteret over er, hvad asylretten egentlig er for en størrelse: hvad er det for forestillinger, der ligger bag ideen om at yde beskyttelse til forfulgte, og hvor kommer disse forestillinger fra? Hvilket grundlag er ideen om at yde beskyttelse til fremmede funderet på? Og hvordan og hvorfor opstod ideen om asyl? Det er i ønsket om at foretage en sådan refleksion, at jeg i nærværende opgave ønsker at foretage en undersøgelse af grundlaget for asylretten, ved at anskue asyl som et idéhistorisk fænomen, der indplaceres i en idéhistorisk spørgehorisont.

Det turde imidlertid være klart, at en udtømmende undersøgelse af asylrettens idéhistorie ikke lader sig gennemføre inden for rammerne af et speciale. Genstandsfeltet vil simpelt hen være for bredt, kildematerialet for stort og fremstillingen vil nødvendigvis blive af en størrelse, der langt overgår det antal sider, der er til rådighed i specialet. En afgrænsning af genstandsfeltet er derfor helt nødvendig. Da det som sagt er *grundlaget*, jeg er interesseret i, hvilket vil sige de grundlæggende forestillinger, normer og ideer, der tilsammen konstituerer fundamentet for opkomsten af en egentlig asylret, har jeg valgt at afgrænse undersøgelsen til den periode, hvori asyl for første gang optræder i europæisk kulturhistorie - i antikken. Der er selvsagt et umådeligt spring fra moderne tid til antikken, men ønsker man som jeg at foretage en egentlig grundlagsdiskussion omkring asyl, giver det god mening at tage afsæt i denne for europæisk kulturhistorie generelt - og for asylretten specifikt - tidlige og på mange måder konstituerende periode. Med nærværende opgave ønskes således foretaget en undersøgelse af asylretten i antikken, der tager afsæt i følgende problemformulering:

Hvorvidt og hvordan blev asyl praktiseret og begrundet i antikken?

¹ Jf. UNHCRs rapport 2007 *Global Trends. Refugees, Asylum-seekers, Returnees, Internally Displaced and Stateless Persons*.

I forhold til denne problemformulering skal jeg straks foretage en præcisering. For det første skal det bemærkes, at jeg i problemformuleringen udtrykkeligt giver udtryk for, at omdrejningspunktet for undersøgelsen er 'asyl' og ikke 'asylret'. Det kan synes som en detalje, men det er vigtigere, end man måske umiddelbart kunne foranlediges til at tro. For hvad jeg ønsker at undersøge er som sagt grundlaget for asylretten, og dette grundlag udgøres af en række praktikker og forestillinger, der ikke alle relaterer sig til et retsbegreb. Asyl optræder ikke kun som ret, men også som pligt, norm eller noget helt tredje, og derfor har jeg fundet termen 'asyl' mere dækkende og retvisende i forhold til det kildemateriale der inddrages. Hvad jeg ønsker at finde frem til, er således en asylretstænkning eller forestillinger om asyl i antikken, der ikke nødvendigvis befinder sin inden for en retslig sfære, men som ikke desto mindre må ses i relation til og som en del af fundamentet for asylrettens opkomst som kodificeret ret.

Dernæst skal jeg ydermere foretage en tidslig og geografisk præcisering. Når jeg ønsker at foretage en undersøgelse af asyl i antikken, må det rimeligvis gøres nogenlunde klart, hvad der forstås ved antikken. Som periode betegner antikken typisk tidsrummet fra det 8.-7. århundrede f. Kr. og frem til det 5.-6. århundrede e. Kr. Afgrænsningen er ikke tydelig, fordi der kort sagt ikke er enighed om, hvornår perioden begynder eller afsluttes. Den lidt løse definition, der her er angivet, tjener imidlertid udmærket som en lidt løs ramme, der så at sige vil blive udfyldt i løbet af opgaven. Geografisk skal der ydermere foretages den præcisering, at når jeg taler om antikken, er der tale om antikken i Europa. Her melder sig imidlertid straks en uklarhed, for hvad der hører til Europa er - igen - et spørgsmål om, hvilken optik der anlægges, og følgelig et spørgsmål, der er blevet besvaret forskelligt utallige gange igennem historien fra antikken og frem til i dag. Inden for oldtidskundskaben er der en udtalt tendens til at regne Middelhavsområdet med til europæisk oldtid og samtidig nedtone betydningen af de nordeuropæiske kulturkredse. Græsk og romersk kultur bliver følgelig det primære fikspunkt i antikken, de øvrige folk og kulturer i Middelhavsområdet det sekundære, og alt herudover optræder typisk som mere perifert for den samlede, europæiske oldtidshistorie. Jeg har i tilrettelæggelsen af opgaven fulgt denne tendens, og når jeg taler om europæisk antik, er det således langt overvejende antikken i Sydeuropa og i Middelhavsområdet, der hentydes til.

En idéhistorisk tilgang

En undersøgelse af asyl i antikken kan selvsagt lægges an på mange måder. I denne opgave har jeg valgt at lægge undersøgelsen an som et idéhistorisk arbejde, og jeg skal kortfattet præcisere, hvad jeg forstår ved denne tilgang, samt pege på nogle af de implikationer, jeg mener en sådan tilgang indebærer. Jeg læner mig i den forbindelse op ad Johannes Sløks idéhistoriske programskrift *Hvad er idéhistorie* fra 1968.

Idéhistorie bygger først og fremmest på den forudsætning, at det meningsfuldt kan lade sig gøre at isolere og undersøge et specifikt udsnit af historien. I en dansk, idéhistorisk kontekst er et sådant udsnit tidligere blevet betegnet som 'en kulturel situation' (Sløk 1968:12). Videnskabsteoretisk er det vigtigt at gøre sig klart, at en sådan isolering aldrig er indeholdt i det historiske forløb selv, men altid vil være en vilkårlig konstruktion. Idéhistorisk periodisering ikke er en eksakt videnskab, men et spørgsmål om et aktivt valg fra forskerens side, der typisk afhænger af kildevalg, historiografisk ståsted og forskningsoptik, og de analytiske snit kan således lægges, hvor det findes mest hensigtsmæssigt i forhold til den idéhistoriske undersøgelses genstandsfelt. Formålet med denne afgrænsning er at identificere strukturer af mere eller mindre ensartet karakter, der tilnærmelsesvis udtrykker en almen idé inden for den afgrænsede periode, der arbejdes med (Sløk 1968:13). Den almene idé vil typisk komme til udtryk inden for en lang række forskelligartede felter så som det religiøse, det retslige, det litterære og det filosofiske

(Sløk 1968:33), og idéhistorikerens opgave er nu at afdække, hvordan den idé eller det idékompleks der undersøges, kommer til orde inden for disse forskellige felter. Det er den indbyrdes afhængighed - den strukturelle funktionssammenhæng om man vil - mellem disse umiddelbart adskilte felter, som grundlæggende er det idéhistoriske anliggende (Sløk 1968:62).

Når det her påpeges, at den idéhistoriske undersøgelse helt overordnet angår forskellige udtryk for en 'almen idé', peges der på et begreb, som har fundet så forskelligartede anvendelser, at en tilbunds gående afklaring ikke er mulig. Jeg skal dette forbehold til trods dog alligevel skitsere, hvad der i denne sammenhæng sigtes til med begrebet. Ideen har først og fremmest en ontologisk status, når det kommer til udtryk i konkrete fænomener med en faktisk struktur. I denne sammenhæng kan der være tale om konkrete asyllove, et konkret bygningsværk der yder beskyttelse til den fremmede, eller en litterær tekst med en asyltematik. Sådanne juridiske, arkitektoniske eller litterære fænomener kan imidlertid trække på samme abstrakte idé om beskyttelse, og som sådan er der tale om en mental struktur, hvormed ideen får en erkendelsesmæssig status. Forstået sådan er den almene idé spændt ud i en art dialektik mellem det ontologiske og det erkendelsesteoretiske, fænomenet og ideen, og den idéhistoriske opgave bliver følgelig dels at afdække de konkrete fænomener inden for den periode der arbejdes med, som udtrykker den almene idé, dels at afdække den almene idé, der betinger samhørigheden mellem de konkrete fænomener.² Ud fra disse kortfattede og grundlæggende refleksioner over det idéhistoriske arbejde følger:

- ▶ At når jeg afgrænser mig til at undersøge asyl i antikken, er der tale om et analytisk snit, som jeg selvsagt finder fuldt ud meningsfuldt, men som ikke desto mindre er en aktivt konstrueret afgrænsning.
- ▶ At undersøgelsen vil blive lagt 'bredt' an, forstået således, at forskellige og umiddelbart adskilte felter så som det religiøse, det retslige og det litterære inddrages i undersøgelsen med henblik på at afdække en indbyrdes afhængighed og sammenhæng mellem konkrete fænomener inden for de forskellige felter, der viser tilbage til en almen idé om asyl.
- ▶ At der i overensstemmelse med det forrige overvejende vil blive anlagt en syntetiserende læsning, hvor de tekster der inddrages læses sammen i det omfang det er muligt uden at krænke den filologiske minimalforpligtigelse på de enkelte teksters særegenhed, og hvor religiøse, retslige eller litterære fænomener, der står i relation til en asylretstænkning, vil blive sat i forbindelse med hinanden.

Analytiske valg og fikspunkter

For analytisk at kunne undersøge hvorvidt og hvordan asyl blev praktiseret og begrundet i antikken, har det været nødvendigt at foretage en fokusering af undersøgelsen. Derfor har jeg udvalgt fire analytiske fikspunkter, som vil blive behandlet i undersøgelsen. Der er her tale om en udvælgelsesproces, der ikke nødvendigvis er 'naturlig' eller ikke kunne have været lagt anderledes an, men som jeg mener at have foretaget på et kvalificeret grundlag efter at have foretaget en omfattende litteratursøgning omkring

² Sløk bemærker i denne forbindelse: '*Det bliver et spørgsmål om skøn, hvilken status der under disse omstændigheder har primat. Er det den kulturelle dannelse [det konkrete fænomen] der skaber det enkelte menneskes erkendelsesteoretiske idé om den, eller er det denne idé der skaber den kulturelle dannelse? Jeg vil overlade spørgsmålet til hvem der gider besvare det.*' (Sløk 1968:46). Jeg skal i den forbindelse gøre det klart, at jeg har lige så lidt veneration for at forestå en afklaring af dette spørgsmål, som det tilsyneladende er tilfældet for Sløk. For sagen er jo - og det er selvsagt det, som man aner i Sløks bemærkning - at det ikke giver nogen videre mening at pege på, hvad der kommer først, ideen eller fænomenet. Fremfor en entydig kausalitet fra det ene til det andet, er der snarere tale om en gensidighed, og vi skal i denne sammenhæng lade det blive ved det.

opgavens genstandsfelt. De fire fikspunkter er som følger: (1) den israelitiske tradition, (2) den græske tradition, (3) Det Ny Testamente og (4) den romerske tradition. Hvert af de fire fikspunkter vil blive behandlet i et selvstændigt kapitel, og de fire kapitler vil tilsammen gøre det ud for den analytiske del af opgaven. Jeg skal her kortfattet argumentere for, hvorfor jeg har valgt netop disse fire fikspunkter.

Når jeg i kapitel 1 har valgt at se nærmere på en israelitisk eller gammeltestamentlig kontekst, skyldes det primært to aspekter: For det første udgør Det Gamle Testamente en for antikken enestående tekstsamling, hvori der blandt fremskrives en retslære, der synes at være interessant i forhold til en undersøgelse af asyltænkning i antikken. For det andet udgør Det Gamle Testamente og den israelitisk-jødiske tradition udgangspunktet for kristendommens senere opkomst og udvikling, der som bekendt fik umådelig stor indflydelse på europæisk kultur og tænkning fra antikken og frem til i dag. Et udgangspunkt for at forstå, hvordan mennesket, det etiske og forpligtigelsen over for den fremmede tænkes i Det Ny Testamente og i kristendommen, er derfor den israelitisk-jødiske tradition og Det Gamle Testamente. Inddragelsen af den israelitiske tradition skyldes således dels traditionens egen relevans i antikken, dels at den leder frem til kristendommen. Hermed også antydning, hvorfor jeg i kapitel 3 har valgt at inddrage og fokusere på Det Ny Testamente. Enhver undersøgelse af den etiske tænkning eller ansatser til retsnormer i antikken, der ikke er opmærksom på Det Ny Testamente og kristen etik, vil efter min opfattelse være mangelfuld.

Derudover inddrager jeg i kapitel 2 og 4 henholdsvis den græske og den romerske tradition. Om græsk kultur og tænkning i antikken kan det ganske ukontroversielt gøres gældende, at grækerne på mange punkter opnåede et enestående højt niveau, der ikke blot formåede at øve indflydelse på samtiden, men også fik kolossal betydning for den senere udvikling inden for europæisk kultur og tænkning. Det være sig inden for filosofien, dramaet, matematikken, retorikken, politologien, æstetikken og kunsthåndværket. Som på så mange andre områder forekommer det således sandsynligt, at grækerne har inspireret den senere udvikling inden for asylretten, og på den baggrund synes det oplagt at forestå en undersøgelse af, hvorvidt og hvordan man i den så omfangsrige og mangefacetterede græske tradition kan identificere en asylretstænkning. Endelig har jeg afslutningsvist valgt at fokusere på og inddrage den romerske tradition for asyl i kapitel 4 af flere årsager. For det første var romerriget på mange måder arvtager - eller i hvert fald stærkt inspireret - af græsk kultur. Det gælder blandt andet inden for litteraturen og dramaet, ligesom det - og i denne sammenhæng nok så vigtigt - gælder inden for filosofien og til dels retstænkningen. En inddragelse af den romerske tradition ligger således på visse områder i naturlig forlængelse af en inddragelse af den græske. Indlemmelsen af den romerske tradition i opgaven er dog ikke kun motiveret herved, men skyldes også det faktum, at romerriget på mange måder kan karakteriseres som Europas første egentlige retssamfund, og at romerretten juridisk set kom til at påvirke den europæiske retsudvikling og retsvidenskab op igennem historien frem til i dag. Også derfor synes det nærliggende at undersøge, hvorvidt og hvordan asyl kommer til udtryk i en romersk sammenhæng. Endelig spiller det naturligvis ind, at romerriget indtog en helt unik rolle i antikken, som den dominerende magtfaktor igennem århundreder. I sin storhedstid var romersk kultur således nær ved synonymt med europæisk kultur, hvilket har bidraget til, at jeg har valgt at inddrage den romerske tradition.

De fire kapitler, hvori de fikspunkter jeg her har beskrevet behandles, adskiller sig på en række punkter fra hinanden. For kapitlerne om henholdsvis den israelitiske tradition og Det Ny Testamente gælder det, at de langt overvejende er baseret på respektive Det Gamle Testamente (her især Moseloven) og Det Ny Testamente (her især Evangeliet). I begge kapitler foretages en analyse og en diskussion af dele af disse skrifter, og kapitlerne får følgelig en overvejende teologisk karakter. Anderledes forholder det sig med kapitlerne om henholdsvis den græske og den romerske tradition; begge kapitler er baseret på et større

kildemateriale, der spænder fra mytologiske tekster, historiske værker og retstaler, over filosofiske skrifter, klassiske tragedier og lovsamlinger. I koblingen mellem de forskelligartede tekster får kapitlerne følgelig en mere kulturhistorisk karakter. Til trods for at kapitlerne således har forskellig karakter, og at hver enkelt kapitel ganske naturligt ydermere vil have sit eget særpræg på grund af forskellene i de traditioner kapitlerne behandler, er der igennem hele opgaven tale om en samlet idéhistorisk, analytisk tilgang.

Litteratursøgning, inddragelse og anvendelse af kilder

I udarbejdelsen af nærværende opgave, er der blevet foretaget en omfattende litteratursøgning. I forhold til inddragelse af relevant sekundærlitteratur skal det først og fremmest bemærkes, at det ikke har været muligt at finde frem til tidligere behandlinger af asylretten i antikken. Det betyder, at det ikke har været muligt at tage afsæt i tidligere fremstillinger, herunder i de referencer sådanne fremstillinger eventuelt måtte indeholde. Jeg har derfor måtte foretage en bred afdækning i forhold til de valgte fikspunkter angivet ovenfor, og i den forbindelse har jeg anvendt Det Kongelige Biblioteks database (REX), Statsbiblioteket, Roskilde Universitetsbibliotek, Danmarks Elektroniske Fag- og Forskningsbibliotek (DEFF) samt den internationale tidsskriftsdatabase Journal Storage (JSTOR). Jeg har derudover henvendt mig til en række forskere inden for de enkelte traditioner med henblik på at få hjælp til yderligere litteraturhenvisninger. I forhold til arbejdet med den israelitiske tradition har jeg således været i korrespondance med overrabbiner for Mosaisk Trossamfund i Danmark Bent Lexner, professor i socialpsykologi ved Roskilde Universitetscenter Lasse Dencik og undervisnings-adjunkt i teologi på Københavns Universitet Karen Martens. I forhold til arbejdet med den græske tradition har jeg været i korrespondance med professor i teologi ved Københavns Universitet Troels Engberg-Pedersen og dr. phil ved Roskilde Universitetscenter Jens Høyrup. Under udarbejdelsen af kapitel 3 om det etiske i Det Ny Testamente har jeg været i tæt dialog med universitetspræst cand. theol. Ulla Pierri Enevoldsen, og endelig har jeg i forbindelse med udarbejdelsen af kapitel 4 om den romerske tradition været i korrespondance med henholdsvis professor i retshistorie ved Københavns universitet Ditlev Tamm, professor i retsvidenskab ved Wien Universität Richard Gamauf samt professor i retsvidenskab ved Universität zu Köln Andreas Wacke.

I arbejdet med litteratursøgningen har jeg i forhold til sekundærlitteraturen dels forsøgt at identificere generel sekundærlitteratur om antikken med henblik på en bred orientering, dels forsøgt at finde frem til akademisk litteratur, der specifikt behandler asyl i relation til en israelitisk, en græsk, en nytestamentlig eller en romersk kontekst. I forhold til litteratur, der behandler generelle forhold i antikken, er opbudet ikke overraskende overvældende, mens litteraturen der specifikt omhandler asyl i antikken derimod er særdeles sparsom. En samlet fremstilling omkring asyl i antikken synes som sagt fraværende, og i forhold til de enkelte fikspunkter eller traditioner, foreligger der blot et mindre antal forskningsartikler samt enkelte bøger (Rigsby 1996; Schlesinger 1933). De tilgængelige og relevante sekundærtekster er så vidt muligt blevet inddraget, men på grund af det sparsomme udbud har jeg i stort omfang været henvist til primærlitteraturen.

I forhold til primærlitteraturen har jeg således dels måtte inddrage respektive Det Gamle og Det Ny Testamente, dels en lang række forskelligartede oldgræske og romerske tekster. Da jeg har valgt en idéhistorisk tilgang, hvor jeg forsøger at identificere sammenhænge mellem forskellige umiddelbart adskilte felter, og da sekundærlitteraturen på ingen måde konsekvent har kunne vise vej ind i primærlitteraturen, har jeg måtte læse meget bredt inden for oldgræsk og romersk litteratur, for derigennem at blive fortrolig med de tekststeder, hvor en asylretstænkning eller et asylmotiv springer frem. En betragtelig del af arbejdet med denne opgave har således bestået i slet og ret at identificere,

fremskaffe, læse og analysere antik litteratur, der relaterer sig til asylretten. Denne arbejdsproces har imidlertid bevirket, at jeg i høj grad baserer min undersøgelse på primærkilder, og da jeg har ønsket at dette forhold også fremstillingsmæssigt blev reflekteres i opgaven, har jeg i vidt omfang ladet de enkelte primærtekster komme til orde, for eksplicit at tage afsæt i - eller gå i dialog med - teksterne. I den forbindelse skal det bemærkes, at jeg forventer at læseren har et vist forhåndskendskab til såvel antikken som til antikkens litterære kilder, da en egentlig indføring vil være for omfattende og derfor uigennemførlig i denne sammenhæng. I forhold til inddragelse af primærlitteratur skal det ydermere bemærkes, at der langt overvejende er tale om tekster, der oprindeligt er affattet på henholdsvis hebræisk, oldgræsk eller latin. For at gøre det så transparent for læseren som muligt, hvilke nøgletermer fra originalsprogene jeg løbende beskæftiger mig med i oversættelse, er alle nøglebegreber første gang de optræder i opgaven anført på dansk, efterfulgt af en parentes med en fonetisk gengivelse med latinske bogstaver samt den originale stavemåde på originalsproget. I det omfang disse begreber atter måtte optræde, gengives de kun på dansk, med mindre jeg har vurderet, at læseren kan være i tvivl om, hvilket nøglebegreb der er tale om på originalsproget.

I forhold til inddragelse af litteratur igennem opgaven, skal det bemærkes, at jeg har valgt at indlede hvert kapitel med en angivelse af, hvilken litteratur der vil blive taget i anvendelse i kapitlet. Jeg har valgt denne fremgangsmåde for at gøre det så gennemskueligt for læseren som muligt, på hvilket grundlag jeg baserer de enkelte kapitler. I de tilfælde, hvor den anvendte litteratur nødvendiggør bemærkninger eller forbehold, er sådanne ligeledes anført her. I litteraturangivelsen sondres der mellem primær- og sekundærlitteratur, og sekundærlitteraturen opdeles ydermere i bøger og forskningsartikler. Da jeg igennem hele opgaven anvender en række opslagsværker, ordbøger, (fag)encyklopædier og bibler, har jeg valgt ikke at lade disse blive nævnt i indledningen til hvert kapitel. Da de således tages i anvendelse i opgaven, uden tidligere at være blevet præsenteret som den øvrige litteratur, skrives de konsekvent med deres fulde titel, så det er helt klart, hvilke værker fra litteraturlisten bagerst i opgaven, der henvises til.

1. DEN ISRAELITISKE TRADITION FOR ASYLRET

Om den fremmede, andethed, gæstevenskabet og den etiske fordring

1.1. Indledning til den israelitiske tradition for asylret

Kort om kilder, læsemetode og terminologi

I dette kapitel vil der blive foretaget en undersøgelse af, hvorvidt og hvordan asylretten skrives frem i en israelitisk retstradition. Bredere vil det ydermere blive undersøgt, hvorvidt og hvordan den fremmede tænkes ind i en andenrelateret etik eller egentlig fremmedret.

Den primære kilde til en udredning af den israelitiske tradition for asylret – såvel som retsnormer generelt i jødedommen - er Det Gamle Testamente (GT).³ Som tekstsamling udgør GT et omfattende materiale, men som kilde er den samtidig problematisk. GT er tydeligvis et redigeret værk affattet af en række forfattere, og der foreligger således et dateringsproblem og en uigennemsigthed i forhold til de forskellige teksters ophav (Jensen 1998:16). Teksterne er ofte modsætningsfulde, og alene af den grund er det problematisk at tale om én israelitisk retstradition, i hvert fald i nogen entydig eller objektiv forstand (Larsen 2007:35).

At teksterne indeholdt i GT ydermere ikke er udtryk for historieskrivning i moderne forstand, kan der ikke være nogen tvivl om, idet den adskillelse mellem fakta og fiktion, som er en forudsætning herfor, ikke var til stede på affattelses- eller redigeringsstidspunktet. Dette forhold har man i forskningstraditionen inden for israelitisk religionshistorie indtil for omtrentlig en generation siden, håndteret ved at forudsætte, at teksterne dog indeholdt 'en historisk kerne' som kunne udtrages af fortællingerne i GT (Jensen 1998:14). Evnen til at kunne afdække denne 'historiske kerne' stiller store dele af den moderne forskning sig imidlertid i stigende grad kritisk over for - her især den såkaldte Københavnerskole, en teologisk forskningstradition inden for den gammeltestamentlige forskning, der netop er kendetegnet ved en bestræbelse på at adskille det historiske og det litterære, det faktuelle og det fiktive.⁴ Hans J. Lundager Jensen indfanger i en overordnet formulering den historiske kritik, som denne bestræbelse udspringer af: *'Hvorfra ved vi (mener vi at vide), at der i oldtiden fandtes et 'Israel', der havde en religion, som vi kan beskrive? Fra ét og kun ét sted: fra GT. At drive 'israelitisk religionshistorie' er på forhånd, forud for enhver kritisk undersøgelse, at afgøre sig for, at det billede af fortiden, som GT giver, grundlæggende er korrekt.'* (Jensen 1998:13). En stor del af den hidtidige forskning har altså taget dét for givet (Israel / israelitisk religion / den

³ Det skal bemærkes, at jødedommen ikke anerkender betegnelsen 'Det Gamle Testamente' i teologisk forstand, da termen forudsætter, at der findes et nyere, hvilket jødedommen ikke anerkender. Til trods for at jeg medgiver, at der således er indlejret en kristen, nytestamentlig optik i termen 'Det Gamle Testamente', vælger jeg alligevel at bruge denne betegnelse frem for den mere neutrale 'den hebræiske bibel'. Ikke ud fra et ønske om at etablere eller fastholde et kristent ståsted, men slet og ret fordi 'Det Gamle Testamente' og adjektivet 'gammeltestamentlig' er standardterminologi på nudansk, i modsætning til 'den hebræiske bibel', der let virker unødigt kunstfærdigt.

⁴ Københavnerskolen er i en dansk kontekst i særlig grad blevet repræsenteret af professor i teologi Niels Peter Lemche (se f.eks. Lemche 2006), professor i teologi Hans Lundager Jensen (se f.eks. Jensen 1998) og professor Thomas L. Thomson.

tidlige jødedom), som det var forskningsens ærinde at undersøge, og denne forudindtagede antagelse har været understrømmen i projektet om at finde frem til 'den historiske kerne'.

Intentionen i store dele af den nyere forskning generelt, og hos forskere inspireret af eller knyttet til Københavnerskolen specifikt, er at forholde sig anderledes kildekritisk til GT, herunder også til selve grundantagelserne om Israel og den israelitiske religion. I tråd med denne intention er hovedtendensen i forskningen aktuelt at indtage en 'minimalistisk position' i forhold til det historiske, hvor kun de dele af GT, der kan findes belæg for i uafhængige kilder eller arkæologiske fund, accepteres som egentlig historisk (Jensen 1998:15).⁵

Hvis man, i tråd med bestræbelsen i Københavnerskolens teologiske forskning, stiller sig åben over for genstandsfeltet og anvender gængs kildekritisk metodik på israelitisk religionshistorie, må man, ifølge Jensen, erkende, at mangt og meget i GT ikke kan bekræftes af supplerende kilder, men at det historiske indhold i GT tværtimod med forskningen i stigende grad synes at erodere bort; spørgsmålet om datering af de forskellige skrifter er i dag langt mere åbent end for 40 år siden, og den nærorientalske arkæologi har overordnet ikke kunne bekræfte, at den historie, der fortælles i GT stemmer overens med virkeligheden (Dever 1990). Det betyder nødvendigvis ikke, at der ikke eksisterer en historisk kerne i nogle af fortællingerne i GT, men at vi kan ikke vide det ud fra de kilder, der foreligger.

Fastholder man denne nyere, minimalistiske position, må man som udgangspunkt anskue langt størstedelen af teksterne i GT som overvejende litterære tekster. Nogle forskere (f.eks. Davies 1992) har følgelig også valgt at fokusere på teksterne intentionelle dimension, hvad *formålet* har været med at nedfælde teksterne, fremfor at indlade sig på en ofte udsigtsløs diskussion omkring, hvorvidt teksterne afspejler faktiske sagsforhold i deres samtid eller ej. Ved at lægge tyngdepunktet i læsningen på en undersøgelse af formålet med teksterne, teksterne *funktion* i samtiden, indskrives de uundgåeligt i en religiøs-politisk sfære. I en sådan optik, må GT helt overordnet læses som religiøst-politiske partsindlæg, der overordnet plæderer for at fastholde og fremme dyrkelsen af én og kun én guddom - Jahve - primært i den form, hvorunder han blev dyrket i Jerusalem (jf. Jensen 1998:17). GT bliver dermed som autoritativt skrift grundstammen i forsøget på at konstruere/konsolidere et forestillet trosfællesskab (jf. Andersons begreb om *the imagined community* i Anderson 2003) - nationen Israel.⁶

Når jeg i det følgende inddrager en række gammeltestamentlige tekster, vil jeg behandle dem i den her skitserede optik: ud fra den grundforståelse, at der er tale om litterære tekster - fortællinger. Mange af fortællingerne kan karakteriseres som 'ætiologiske fortællinger', der forklarer eller udlægger oprindelsen af noget, og jeg vil følgelig læse dem således. Jeg vil ydermere lægge den holdning til grund, at der altså er tale om tekster affattet af en forfatter-/redaktørkreds, der muligvis, muligvis ikke, indeholder en historisk kerne. Hvor stor denne kreds har været, eller om de har haft magt, som de har haft agt, kan vi ikke sige noget om med sikkerhed. Dermed turde det fremgå, at jeg videnskabsteoretisk og forskningshistorisk læner mig op ad Københavnerskolens kritik, ligesom jeg fortrinsvis anlægger en litterær optik i behandlingen af de gammeltestamentlige tekster. I denne teoretiske og metodemæssige indplacering ligger et valg af læse- og fortolkningsmetode, der er vigtigt at have in mente, i forhold til vurderingen af de konklusioner, der her måtte drages.

⁵ Det skal dog påpeges, at der er forskere, som fortsat insisterer på den historiske troværdighed i størstedelen af GT (se f.eks. Kofoed 2005).

⁶ Dermed ikke sagt, at alle de højst forskellige tekster i GT udelukkende er formuleret som 'nationalistisk propaganda' - om end nogle af teksterne eller dele heraf kan læses således - idet vi genremæssigt finder alt fra myter, kultiske legender og biografier til retsanaler, sange og salmer m.m. (jf. bl.a. Dever 1990:4). Hvad jeg pointerer er derimod, at set over ét har GT i sin helhed haft en religiøs-politisk funktion, som opbyggelig og konsoliderende for nationen Israel, og at de mange tekster forskelligartetheden til trods må læses med denne dimension in mente.

Med de ovenstående bemærkninger og forbehold in mente, mener jeg trods alt, at det er muligt at indkredse en tænkning, der specifikt omhandler asylretten i GT og generelt opfattelsen af den fremmede. Men det er klart, at mit teoretiske ståsted byder mig ikke at tage israeliterne som sådan til indtægt for en sådan tænkning - for slet ikke at tale om en eventuel håndhævelse af retten - , men først og fremmest at tilskrive den en dominerende magtpositions (forfatternes og redaktørernes) præferencer inden for det israelitiske samfund på redigeringsstidspunktet.⁷

GT består af Mosebøger (*Tôrāh*)⁸, Profeterne (*Neviim*) og Skrifterne (*Ketubim*), i alt 24 bøger der tilsammen udgør Den Hellige Skrift som i den israelitiske tradition optræder under forkortelsen *Tanak*. Jeg vil langt overvejende koncentrere min analyse omkring Mosebøgerne, der, som de fremstår, overordnet er optaget af Guds pagtslutning med Israel, og hvor der for første gang i en israelitisk kontekst gennemføres en identifikation af de religiøse forskrifter med de moralske love (Friediger 1938:14). Det siges imidlertid ofte, at det er i profetskrifterne, man finder den smukkeste forkyndelse af etikken (Otzen 1984:81 f.), og et tekststed som f.eks. Mika 6, 8 fremhæves i den forbindelse hyppigt. Hvorfor så ikke inddrage Profeterne? Her er svaret, at det etiske i profetskrifterne nok kan være smukt, men typisk er formuleret i meget generelle vendinger. En egentlige morallære forefindes først og fremmest i Mosebøgerne, hvorfor jeg langt overvejende vil koncentrere mig herom.

Kildemæssigt er Mosebøgerne, ifølge hovedtendensen i forskningstraditionen, forfattet på baggrund af tre hovedkilder mellem år 500 og 31 f. Kr.⁹ Mosebøgerne udgør således også i sig selv et problematisk kildemateriale, og man bør i lyset heraf derfor tage de nødvendige forbehold for de konklusioner der drages i det følgende. I forhold til dateringen skal jeg i øvrig gøre opmærksom på, at jeg flere steder i det følgende bruger termen 'affattelsestidspunktet' om Mosebøgerne eller dele heraf. Hermed refereres således til det tidsrum, inden for hvilket Mosebøgerne er affattet, og følgelig ikke til et bestemt årstal, da forskningen som sagt ikke har kunne indkredse et sådant med sikkerhed. Til trods for at det således ikke er særlig klart, hvilket 'tidspunkt' der strengt taget er tale om med termen 'affattelsestidspunkt', anvender jeg alligevel denne term for fremstillingsmæssigt at kunne skelne klart mellem senere tider og det tidsinterval, inden for hvilket Mosebøgerne er affattet. I det omfang jeg inddrager andre dele af GT, gør jeg det klart, at der her er tale om tekster, der muligvis (sandsynligvis?) er forfattet på et andet tidspunkt, ud fra et ønske om at gøre fremstillingen så transparent for læseren som muligt. I forhold til inddragelsen af andre tekster fra GT end Mosebøgerne, skal det ydermere pointeres, at selve analysen af asylretten i GT udelukkende foretages med udgangspunkt i Mosebøgerne, mens de andre tekster fra GT, der refereres til, udelukkende inddrages for at underbygge, perspektivere eller drage paralleller til analysen af asylretten i Mosebøgerne.

I min behandling af de tekststeder jeg inddrager fra Mosebøgerne, vil jeg overvejende foretage en syntetiserende læsning, hvor jeg 'læser teksterne sammen'. Det betyder, at når der i 2. Mosebog 21, 12-14 tales om tilflugtsbyerne, som jeg i øvrigt straks skal vende tilbage til, og der i 4. Mosebog, 35, 10-13 tales videre herom, så forudsætter jeg, at teksterne trods en mulig - endog sandsynlig - forskellighed i

⁷ At det er berettiget at tale om en dominerende magtposition finder sin begrundelse deri, at de tekster vi har fået overleveret jo er udtryk for én religiøs-politisk grupperings sejr over eventuelle konkurrerende positioner, hvilket i sig selv vidner om en magtvidens elite i det jødiske samfund. Men også selve det faktum, at kun et fåtal beherskede skriftsproget på affattelsestidspunktet, hæver forfatterkredsen/redaktørerne op til en elite i oldtidens jødiske landbrugskultur.

⁸ I den græske oversættelse *pentateuken*, 'fem-bogen'. Flere steder i Biblen benævnes Mosebøgerne også slet og ret Loven.

⁹ De tre hovedkilder er *Jahvisten* (500-300-t f.kr), *Deuteronomisten* og *Præsteskriftet* (begge 330-31 f. Kr.). Ifølge den traditionelle, tidligere gammeltestamentlige forskning medregnes en fjerde kilde - *Elohisten* - som moderne forskning imidlertid underkender skulle udgøre en selvstændig kilde (jf. professor i teologi Thomas L. Thomson i *Den store danske encyclopædi*, artiklen 'Mosebøgerne', bind 13 p. 450).

forfatter- /redaktørkreds, meningsfuldt kan læses sammen. Igen er det klart, at de konklusioner, der her drages med baggrund i Mosebøgerne, må vurderes i lyset af dette valg af læsemetode.

Terminologisk vil jeg igennem opgaven anvende termen 'israelitisk' som betegnelse for de forhold der gør sig gældende i Mosebøgerne. At tale om noget egentligt 'jødisk' på affattelsestidspunktet er en anakronisme, noget sådant opstår først på et senere tidspunkt, hvor det israelitiske er blevet konsolideret, selvberørende. Sprogligt er 'israelitisk' er en afledning / adjektivisering af 'Israel', der imidlertid har en mængde betydninger og konnotationer (se bl.a. Davies 1992:50; Jensen 1998:275). Hans J. Lundager Jensen opsummerer et sted tre hovedbetydninger, nemlig (1) Israel som folket der nedstammer fra patriarkerne og har Jahve som guddom; (2) Israel som det land Jahve har stillet til rådighed for sit folk og (3) Israel som Nordriget, den del af Davids og Salomos rige, der får hovedstad i Samaria (Jensen 1998:275). Jeg vil i opgaven overvejende benytte betegnelsen 'israelitisk' i den første betydning - netop i forlængelse af mit valg af læsemetode, hvor jeg som sagt læser teksterne som litterære, religiøse, politiske indlæg - som et ideologisk-nationalt prædikat.

Endelig skal jeg gøre et par terminologiske / etymologiske bemærkninger. Som nævnt, er det overordnet intentionen gennem opgaven at undersøge, hvordan antikkens tradition for asylret er blevet tænkt og praktiseret. Opgaven vil således blive struktureret som en idéhistorisk undersøgelse, hvori jeg vil forsøge at identificere brud eller sammenhænge imellem de forskellige traditioner. Her er det vigtigt at bemærke, at der sprogligt består en relation mellem det oldgræske *ásylo* (*ἀσυλον*) og det senere latinske *asylum*, som jeg senere vil vende tilbage til i afsnittene om henholdsvis den græske og den romerske tradition for asylret. En idéhistorisk undersøgelse af asylretten i en græsk og latinsk kontekst kan derfor til dels struktureres som en terminologisk udredning. Med det israelitiske forholder det sig imidlertid anderledes, idet der ikke er nogen sproglig / etymologisk relation mellem det oldgræske *ásylo* (*ἀσυλον*) og asylretten, som den forefindes i GT. GT er oprindeligt skrevet på hebraisk, der ikke som oldgræsk og latin tilhører den indoeuropæiske sprogæt, men derimod den afroasiatiske.¹⁰ Rent sprogligt findes roden *asyl* med andre ord ikke på hebraisk, hvorfor *asyl som term* ikke har noget at gøre med den gammeltestamentlige asylret. Den israelitiske tradition adskiller sig derfor fra de øvrige traditioner i nærværende opgave på dette punkt. Dét betyder imidlertid ikke, at *asyl* som idé eller praksis er fraværende i GT, hvilket jeg skal forsøge at påvise i det følgende, blot at den gammeltestamentlige asylpraksis sprogligt skrives frem i andre termer / begreber, der så at sige tilsammen semantisk set i nogen grad substituerer et *asylbegreb*.

Kapitlets opbygning

Efter nærværende indledning (1.1.) til den israelitiske tradition for asylret, hvori jeg kort har fremlagt en række betragtninger omkring kilder, læsemetode og terminologi, vil jeg fremanalysere, hvorledes asylretten eksplicit skrives frem i Mosebøgerne (1.2.). Herefter vil jeg i et større perspektiv identificere og fremanalysere, hvordan den fremmede generelt forstås i GT, langt overvejende i Mosebøgerne, og jeg vil i den forbindelse koncentrere mig om fremmedret, eksil og gæstevenskab (1.3.), for derefter at gå helt tæt på det israelitiske begrebet om den fremmede (1.4.). Dernæst vil jeg modstille gæsteretten og inddragelsen af den fremmede i israelitisk sociallære med forpligtigelsen til at fordrive den fremmede (1.5.), for derefter at reflektere over og opsummere på dette modsætningsforhold (1.6.). Kapitlet vil herefter kort blive opsummeret, og der vil blive konkluderet på analysens vigtigste resultater (1.7.).

¹⁰ Enkelte dele (dele af henholdsvis Ezras bog og Daniels bog) er dog skrevet på aramaisk, der imidlertid er nært beslægtet med hebraisk (Jensen 1998:10).

Anvendt litteratur

Som det måske turde fremgå af det foregående, inddrager jeg slet og ret GT - og her langt overvejende Mosebøgerne - som primærlitteratur. Derudover inddrages yderligere en del sekundærlitteratur. Som en generel indføring i israelitisk historie inddrages Michael Grants *The history of Ancient Israel* (Grant 1984). I forhold til en belysning af forskningstraditionen og det videnskabelige arbejde med gammeltestamentlige tekster inddrages primært Hans Lundager Jensens *Gammeltestamentlig religion. En indføring* (Jensen 1998), Per Bildes *En religion bliver til* (Bilde 2006), Niels Peter Lemches *Det Gamle Testamente mellem teologi og historie: en diskussion om to hundrede års forskning i Det Gamle Testamente* (Lemche 2006) og Lester L. Grabbes *Leviticus. Old Testament guide* (Grabbe 1993). Som baggrundmateriale anvender jeg i mindre omfang Philip R. Davies *In search of ancient Israel* (Davies 1992) og William G. Devers *Recent archaeological discoveries and biblical research* (Dever 1990). I forhold til historiske perspektiver fra den antikke jødedom inddrages Benedikt Otzens *Den antikke jødedom. Politisk udvikling og religiøse strømninger fra Alexander den Store til Kejser Hadrian*. I forhold til etik i jødedommen generelt inddrages henholdsvis M. Friedigers *Grundtræk af Jødedommens Etik* (Friediger 1938), samt Mihail Larsens *Menneskerettighedernes historie* (Larsen 2007), der også anvendes i forhold til belysning af rets- og kulturhistoriske forhold generelt. Som baggrundslitteratur i forhold til jødedommens etik og en videreudvikling heraf læses og inddrages kortfattet Emmanuel Levinas' *Difficult freedom* (Levinas 1990), *Entre nous: On thinking-of-the-other* (Levinas 1998) og *Humanism of the other* (Levinas 2003). I forhold til en diskussion om det universelle i den gammeltestamentlige fremmedret inddrages Eva Maria Lassens *Religion og menneskeret. Om Jødedom, Kristendom og Islam* (Lassen 2002) kort, og om retsudviklingen i oldtiden generelt inddrages ligeledes kortfattet Rollin Chambliss' *Social thought* (Chambliss 1979). I forhold til en kortere refleksion over nationsbegrebet nævnes helt kort Benedict Andersons *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism* (Anderson 2003) og Ernest Gellners *Nations and nationalism* (Gellner 2006). Til en belysning af blodets betydning inddrages på samme vis helt kort Mary Douglas' *Purity and danger* (Douglas 2002). Til belysning af fremmedbegrebets rolle i jødedommen inddrages Esther Benbassa og Jean-Christophe Attias' *The Jew and the other* (Benbassa og Attias 2004), og i samme forbindelse nævnes Sigmund Freuds skrift *Manden Moses og læren om én Gud* (Freud 1969) helt kort. I forhold til asylretten i GT inddrages William H. C. Propps *The anchor bible. Exodus 1-18* (Propp 1998) samt en række forskningsartikler, nærmere bestemt Christoph Auffarths *Protecting strangers: establishing a fundamental value in the religions of the ancient near east and ancient Greece* (Auffarth 1992), Jerome F. D. Creachs *Yahweh as Refuge and the Editing of the Jewish Psalter* (Creach 1996), Moshe Greenbergs *The biblical concept of asylum* (Greenberg 1959) og Ralph Mathews *Cities of refuge* (Mathews 2003).

1.2. Asylretten i snæver forstand - om tilflugtsbyerne og inddæmning af blodhævn

Asyl i GT manifesterede sig grundlæggende som et forsøg på at ophæve eller inddæmme traditionen for blodhævn ved uforsægtligt drab ved at give asyl til uforsægtlige drabsmænd.¹¹ (Greenberg 1959:125 ff.; Roper 2002:9; Matthews 2003:10; Religion in Geschichte und Gegenwart 1998 opslaget 'asyl' bind I:865; Theologische Realenzyklopädie IV:318; The JPS Torah Commentary vol. 5 / Numbers p. 291). Sagt kort kan

¹¹ Ved blodhævn forstår vi grundlæggende det, at dén, der havde forskyldt en anden skade eller død, selv skulle lide en tilsvarende skade eller døden – uafhængig af om der var tale om forsægtligt manddrab eller ej – ofte sammen med vedkommendes slægt.

man udtrykke det således, at mord eller manddrab skulle gøres til et juridisk anliggende, frem for et familiært privat (Greenberg 1959:126).¹²

Ved forsætligt mord kender vi den gammeltestamentlige gengældelsesret (*lex talionis*) om 'øje for øje, tand for tand' (2. Mosebog 21, 24; 3. Mosebog 24, 20; 5. Mosebog 19, 21).¹³ Hvor denne symmetri mellem forbrydelse og straf i et moderne perspektiv måske forekommer brutal, må den ikke desto mindre ses som et civiliserende princip, sammenlignet med traditionen for blodhævn, hvor hele slægter blev udryddet.¹⁴ Ved at skelne mellem forsætligt og uforsætligt mord indføres en vigtig retslig skelnen i GT, og det er i dén forbindelse, at ideen om asyl opstår.

'Den, der slår en mand ihjel, skal lide døden. Har han imidlertid ikke tragtet ham efter livet, men Gud lod det ske ved hans hånd, kan han flygte hen til et sted, jeg vil anvise dig. Hvis nogen derimod begår overgreb mod en anden og snigmyrder ham, skal du tage ham væk fra mit alter, for at han kan lide døden.'

- 2. Mosebog 21, 12-14.

Der gives altså beskyttelse ved uforsætligt mord, da det forstås som Guds¹⁵ vilje, hvorfor drabsmanden ikke bør straffes med døden, men kan søge beskyttelse ved et nærmere bestemt tilflugtssted. Sondringen mellem det fortsættelige og det uforsættelige svarer til, hvad vi i moderne termer betegner som henholdsvis subjektiv og objektiv skyld. I 4. Mosebog 35, 10-34 beskrives det, hvordan asylretten skal gælde i seks byer, tre på hver side af floden Jordan, der således skal fungere som de omtalte tilflugtssteder:

'Herren talte til Moses og sagde: Tal til Israelitterne og sig til dem: når I går over Jordan til Kana'an, skal I udvælge jer nogle byer, der skal være tilflugtssteder for jer. En drabsmand, der uforsætligt har slået nogen ihjel, skal kunne flygte dertil. Byerne skal være tilflugtssteder for jer mod blodhævneren, så drabsmanden undgår at blive dræbt, før han stilles for menighedens domsstol. Af de byer I afgiver skal de seks være tilflugtsbyer. De tre skal I afgive øst for Jordan, og de tre i Kana'an; de skal være tilflugtsbyer.'

- 4. Mosebog, 35, 10-13. Se også 5. Mosebog 4, 41-43.

¹² Modstillingen mellem det familiære og det juridiske indfanger essensen af asylretten for drabsmænd som beskrives i det følgende, men det er vigtigt at have for øje, at familie-begrebet i GT er flertydigt. Ved 'familie' forstås (1) nogle steder i GT en kernefamilie på omkring syv medlemmer, mens det (2) andre steder betyder en storfamilie med 3-4 generationer. Endelig opfatter Israel (her: som folk / nation) sig (3) som én stor slægt med Jakob som stamfader. Modstillingen mellem det familiære og det juridiske er således gyldig i den første og muligvis i den anden, men ikke i den tredje betydning af familie-begrebet. I forhold til nærværende tre-deling af familiebegrebet trækker jeg her delvist på Niels Peter Lemches kapitel om 'det israelitiske stammesamfund' i dennes *Det Gamle Israel* (Lemche 1986).

¹³ Gengældelsesretten genfindes siden hen i en lang række (også nutidige) sammenhænge, hvor det første kærlighedsbud i Det Ny Testamente (NT) nok er såvel den mest indflydelsesrige såvel som den kendteste udgave, hvilket jeg senere hen vil komme ind på. Vi kender også til gengældelsesretten fra lovtækt tidligere end GT, eksempelvis i Ur-Nammu, den sumeriske lovtækt der normalt dateres til mellem 2100 og 2050 f. Kr., samt i den babylonske Hammurabis lov fra omkring 1780 f. Kr. (se eksempelvis S 196; 197; 200). For Hammurabis lov gælder det, at gengældelsesretten ikke blot figurerer sporadisk, men gælder som alment princip for tildeling af straf (Chambliss 1979:23; Larsen 2007:33).

¹⁴ Blodhævnen er ingenlunde et israelitisk fænomen. I nordisk kontekst kender vi bl.a. blodhævnen fra de islandske sagaer, der beretter om, hvordan hele æter blev udraderet. Njals saga og Erik Skallagrímssons saga leverer begge eksempler herpå. Blodhævnen har endvidere i en europæisk kontekst optrådt på blandt andet Sardinien, Korsika og Balkan.

¹⁵ Når jeg anvender termen 'Gud' i forbindelse med GT, refereres der selvsagt til den israelitiske gud, Jahve (YHWH).

Asylretten er altså her knyttet til bestemte byer, der er underlagt de israelitiske menigheders jurisdiktion.¹⁶ Den asylsøgende opnår en midlertidig beskyttelse mod blodhævneren i tilflugtsbyen¹⁷, men kun indtil spørgsmålet om forsætlighed er blevet afgjort af en domstol, hvis opgave det er at fortolke reglerne om forsætlighed, der angives i forlængelse af ovenstående tekststed (4. Mosebog 35, 16-25. Se også Josvabogen 20, 1-9 herom). Ved 'domstol' må vi her forestille os et ældsteråd eller en del af præsteskrabet, og vi må således ikke lade os foresvæve en sekulariseret og uafhængig retsinstitution, med udgangspunkt i hvordan termen 'domstol' klinger for et moderne øre i det 21. århundrede. For så vidt domstolen finder, at den asylsøgende skal beskyttes mod blodhævneren, er der tale om en præciseret – men også begrænset – beskyttelse:

'Menigheden skal redde drabsmanden fra blodhævnerens hånd og bringe ham tilbage til den tilflugtsby, han var flygtet til. Der kan han blive boende, til ypperstepræsten dør [...] Men hvis drabsmanden forlader den tilflugtsbys område, hvortil han er flygtet, og blodhævneren træffer ham uden for tilflugtsbyens område, så kan blodhævneren slå drabsmanden ihjel; der foreligger ikke blodskyld.'

- 4. Mosebog, 35, 26-28.

At menigheden skal yde drabsmanden beskyttelse indtil ypperstepræsten dør, betyder ikke at han derefter er fredløs, tværtimod. Med ypperstepræstens død opnår drabsmanden endelig amnesti for sin gerning (Greenberg 1959:126). Indtil amnestien opnås, er beskyttelsen geografisk afgrænset til tilflugtsbyen. I den forstand er asyl i tilflugtsbyen en art internt eksil (Propp 1998:235). Man kan spørge sig selv, hvad ypperstepræstens død strengt taget har at gøre med drabsmanden? Svaret handler om skyld og soning; når ét menneske slår et andet menneske ihjel, er vedkommende, i en gammeltestamentlig kontekst, altid skyldig i en vis grad. Af 5. Mosebog fremgår det netop, at menigheden har pligt til at beskytte den drabsmand, der har slået ihjel uforsætligt, idet han jo '*ikke er skyldig til døden*' (5. Mosebog 19, 6. Min understregning). Det uforsætlige drab er altså forbundet med skyld, om end ikke til døden. I moderne termer ville vi sige, at drabet altid er forbundet med objektiv skyld altid, men ikke nødvendigvis med subjektiv skyld. Det er således spørgsmålet om strafudmåling og beskyttelse, ikke det objektive skyldsspørgsmål som sådan, asylretten drejer sig om. At drabsmanden opnår endelig amnesti ved ypperstepræstens død, skal på denne baggrund sandsynligvis forstås således, at ypperstepræstens død udligner den død - og derved soner den skyld - drabsmanden har forvoldt.¹⁸ Af tekstuddraget fra 4. Mosebog ovenfor fremgår det også, at hvis blodhævneren møder drabsmanden uden for asylet og slår ham ihjel, så foreligger der ikke blodskyld, netop fordi der dels er tale om en

¹⁶ Der skal her tages forbehold for, at det ikke er klart, hvornår man kan tale om en egentlig 'menighed', hvilket selvsagt også afhænger af definitionen af menighedsbegrebet. Jeg vælger her, også i mangel af et bedre alternativ trods alt at bruge menighedsbegrebet, i øvrigt i overensstemmelse med den nyeste, danske autoriserede Bibel-oversættelse.

¹⁷ De såkaldte 'tilflugtsbyer' kunne ifølge Creach (Creach 1996:61) ud fra et hebraisk filologisk synspunkt mere korrekt omtales som 'redningsbyer'. Jeg vælger her fortsat at bruge den gængse term på dansk, 'tilflugtsbyer', idet litteraturen herom stort set konsekvent anvender denne term, i øvrigt i overensstemmelse med den nyeste, danske autoriserede Bibel-oversættelse og ydermere udmærket svarende til den standardiserede engelske oversættelse fra hebraisk, *cities of refuge*.

¹⁸ Det er ikke utænkeligt, at blodet spiller en central rolle i den amnesti, der opnås med ypperstepræstens død, i den forstand at ypperstepræstens blod soner drabsmandens skyld, analogt til 3. Mosebog 17, 11. '*For kødets liv er blodet, og det har jeg givet jer til at komme på alteret for at skaffe soning for jer; det er blodet, der skaffer soning, fordi det er livet.*'

geografisk betinget asylret, dels fordi drabsmanden der blev slået ihjel ikke var skyldfri (Greenberg 1959:127). En uforsætlig handling fratager altså ikke gerningsmanden for (objektiv) skyld.¹⁹

I den gammeltestamentlige eksegese skelnes ofte mellem (1) de juridiske og (2) de religiøse, kultiske og etiske love i Mosebøgerne. I forhold til den asylret, der gives med tilflugtsbyerne i de før omtale tekststeder, er der overvejende tale om juridiske love. Hertil skal det dog siges, at man med nogen ret kan hævde, at denne sondring er udtryk for en moderne kategorioverførsel, idet man applicerer moderne kategorier, der forudsætter en skillelinje mellem det religiøse og det verdslige, som netop ikke var til stede i den tidlige israelitiske religion. En mindre kompliceret inddeling af lovene i GT, er opdelingen mellem apodiktiske og kasuistiske love.²⁰ Ser vi rent sprogligt på de formuleringer, hvor Gud kræver tilflugtsbyerne etableret, jf. de ovenfor anførte tekststeder, er der tale om kategoriske bud og således om apodiktiske love.

Om graden og udformningen af asylrets ukrænkelighed i tilflugtsbyerne

Med tilflugtsbyerne etableres et helligt rum for beskyttelse af uforsætlige drabsmænd, men – hvilket er vigtigt - ikke ved ophøjelse / helliggørelse af asylanterne. Beskyttelsen eller kravet om ukrænkelighed er ikke knyttet til drabsmanden som retsperson i absolut forstand, men til drabsmanden inden for et geografisk afgrænset område. Dermed placeres asylretten i et krydsfelt mellem en territorial asylret (i tilflugtsbyen, men ikke for alle) og en personlig asylret (for alle uforsætlige drabsmænd, men kun i tilflugtsbyen).²¹ Den skelnen, som en forfatter-/ redaktørkreds med asylretten i Mosebøgerne indfører mellem det forsætlige og det uforsætlige, er et forsøg på en adskillelse mellem stammetraditioner og retsorden. Og vel at mærke en retsorden, der indebærer et vist forhold mellem den guddommelige og den verdslige magt, om end de ikke kan holdes klart adskilt, grundet fraværet af en skillelinje mellem det religiøse og det verdslige, som nævnt ovenfor. Den guddommeligt indstiftede asylbeskyttelse omfatter de skyldige (uforsætlige, men skyldige) drabsmænd, og dog fremgår det samtidig, at asylretten ikke sætter den verdslige retsorden ud af kraft med et ubegrundet, teokratisk forbud, idet drabsmanden skal have sin sag prøvet for en domstolslignende instans. Asylet skal således ikke forstås som et magisk-sakralt tabu inden for et givent territorium, der tillader beskyttelse af enhver uden hensyn til skyld (jf. *Theologische Realenzyklopädie*, opslaget 'asyl'), men som en ret, der kan træde i kraft efter domstolene fortolkning af de religiøse foreskrifter.

¹⁹ Denne tankegang ses endnu tydeligere i 1. Mosebog, 21, 28-33: '*Når en okse stanger en mand eller en kvinde, skal oxen stenes, og man må ikke spise dens kød. Oksens ejer skal gå fri af straf.*' Ikke en gang et dyr er skyldfrit, om end det ikke giver mening at skelne mellem forsætligt / uforsætligt (subjektivt / objektivt) på dyrets vegne. En tanke, der viser tilbage til 1. Mosebog: '*Men kød med liv i, med blod i, må I ikke spise. Og jeres eget blod vil jeg kræve hævn for; af ethvert dyr vil jeg kræve hævn for det, og af ethvert menneske vil jeg kræve hævn for et menneskes liv*' (1. Mosebog 9, 4-6). Bemærk, at der her tales om hævn, mens der andre tekststeder, som anført ovenfor, tales om en egentlig gengældelsesret. Mens spørgsmålet om strafudmåling (for menneskeartens vedkommende) handler om forsætlighed, er dette tilsyneladende ikke tilfældet for andre arter. Skyldspørgsmålet i sig selv synes at være givet på forhånd med visse handlinger, uanset hvem der udfører dem, eller hvorfor de udføres.

²⁰ Ved 'kasuistiske love' forstås: hvis X så Y. (F.eks. 2. Mosebog 21, 28: '*Når [X] en okse stanger en mand eller kvinde ihjel, skal [Y] oxen stenes*'). Formelt (formallogisk) skal der altså være en antecedent og en konsekvent til stede i sætningen, forbundet af en materielimplikation, X→Y. Ved 'apodiktiske love' forstås et kategorisk imperativ som f.eks.: '*du må ikke forbande Gud*' (2. Mosebog 22, 27).

²¹ I tidligere forskning findes det synspunkt, at asylretten i tilflugtsbyerne ikke kun gjaldt for den uforsætlige drabsmand, men for alle der måtte have brug for beskyttelse (Landau 1994:50 f.). Der synes imidlertid ikke at være belæg for dette synspunkt i GT. I *Midrash* (Midrash Rabbah) henvises der primært tre gange til tilflugtsbyerne (om end der er flere henvisninger, som imidlertid kun helt perifert nævner tilflugtsbyerne), og heller ikke her beskrives tilflugtsbyerne, som tilflugtssted for andre end den uforsætlige drabsmand (*Mishpatim* XXX:16; *Vaethchanan* II:26-30; *Masse* XXIII:10-14). Jeg mener således, at der er tale om en fejllæsning / -interpretation, og fastholder derfor, at asylet i tilflugtsbyerne kun gjaldt for den uforsætlige drabsmand.

At en asylansøger ikke automatisk nyder beskyttelse uden skelen til vedkommendes gerninger, blot fordi denne befinder sig i guddommelighedens / helligdommens nærhed, fremgår også af det tidligere citerede tekststykke fra 2. Mosebog 21, 12-14, hvor der i forbindelse med tilflugtsbyerne tales om alterbeskyttelse eller alterasyl: *'Hvis nogen derimod begår overgreb mod en anden og snigmorder ham, skal du tage ham væk fra mit alter, for at han kan lide døden.'* Det er ikke entydigt, om 'alter' her blot fungerer som et billede på Guds beskyttelse, eller om det skal forstås bogstaveligt som et alter. Læses tekststykket bogstaveligt, er det interessante i denne sammenhæng ikke blot den omtalte skelnen mellem *'snigmorderet'* og det uforsætlige mord, men også afvisningen af en absolut asylret eller ukrænkelighed ved den hellige sfære; alterbeskyttelsen bliver nemlig i så fald afhængig af en fortolkning af spørgsmålet om forsætlighed, hvorved den verdslige retsordens fortolkning og den guddommelige asylret som apodiktisk lov tænkes sammen.²² Det forekommer således forkert at sige, at asylretten er en dispensation af den verdslige lov, som hævdede af tidligere forskning (Mathews 2003:3). Der er snarere tale om, at den verdslige retsorden fortolker af spørgsmålet om, hvorvidt den guddommelige asylret træder i kraft eller ej. Creach siger om helligdommene, at *'It is clear that the sanctuary was a place of security'* (Creach 1996:60 f.), men han kommenterer ikke på, om der er tale om sikkerhed i absolut forstand, eller om visse handlinger så at sige kunne ophæve helligdommens asylgivende virkning, som f.eks. snigmorderet.²³ Snarere end at fungere som et fristed fra lov og orden, mener jeg, at fremskrivningen af den gammeltestamentlige asylret er at læse som et udtryk for forfatter-/redaktørkredsens vilje til at tage et vigtigt skridt i retning af en mere human retspleje, hvor det verdslige og gejstlige i samspil opretholder en asylret.²⁴

1.3. Asylret i bredere forstand - om fremmederfaringen, eksilet og gæstevenskabet

Jeg har i det forrige beskrevet, hvordan asylretten i snæver forstand optræder i Mosebøgerne i GT. Det er imidlertid vigtigt at bemærke, hvad der mere abstrakt er på spil her. For reglerne om det uforsætlige mord og beskyttelse af drabsmanden handler i et videre perspektiv om at yde beskyttelse til en særlig gruppe ud fra en retfærdighedsbetragtning; det er ikke retfærdigt, at den uforsætlige drabsmand skal straffes lige så hårdt, som den, der dræber med fortæt, for graden af skyld er en anden, hvorfor straffen

²² Der er flere eksempler på, at alteret ikke er beskyttende / giver asylret i absolut forstand. Se f.eks. 1. Kongebog 1, 50-53 hvor Salomo lader Adonija hente ned fra alteret. Se også 1. Kongebog 2, 28 hvor Joab med ringe held forsøger at gøre Adonija nummeret efter.

²³ Interessant nok angiver Creach, hvilke tekststykker han lægger til grund for at hævde, at det er 'klart', at helligdommene altid ydede sikkerhed. Således henviser han til Salmernes bog, salme 73; salme 23, 6 og salme 61, 5 (Creach 1996:62 note 33). I Salme 73 beskriver jeg-fortælleren (Asaf?) vejen fra det syndige til det dydige liv, og jeg formoder, at Creach henviser til salmen pga. de to sidste vers, der lyder: *'For de, der er fjernt fra dig, går til grunde, du tilintetgør alle, der er dig utro. Men at være Gud nær er min lykke, jeg tager min tilflugt til Gud Herren, så jeg kan fortælle om alle dine gerninger.'* Det forekommer mig ikke indiskutabelt 'klart', at vi her får leveret et slående bevis på helligdommenes absolutte beskyttende virkning, tværtimod synes det svært ikke at se *'tilflugt til Gud Herren'*, som et eksempel på en religiøs retorik, hvor *'tilflugten'* fungerer som metafor for en sjælelig / indre-psykologisk proces. Samme uklarhed gør sig gældende i de to andre salmer Creach refererer til. Endelig et det ikke uproblematisk at tage de tre salmer til indtægt for at udgøre ét argument, da salmernes kontekst ikke er den samme.

²⁴ Creach diskuterer et sted, hvordan de mange metaforiske henvisninger til Gud som et ly, en klippe, et højt tårn - kort sagt med Creach: *'Yahweh as refuge'* - skal forstås. (Creach 1996:60-63). Udspringer den metaforiske tale om Gud som beskyttelse så af praktiske beskyttelsesforanstaltninger som tilflugtsbyerne? Creach er afvisende: De tekststeder, hvor Gud med den hebraiske term *hasâ* beskrives som et tilflugtssted (med den ene eller anden metafor) tales der ikke om flugt til et helligdommens asyl (f.eks. 1. Kongebog 1, 50-53 som kommenteret ovenfor). De tekststeder, hvori tilflugtsbyerne beskrives (se ovenfor), anvendes det hebraiske verbum *nûs* for at søge tilflugt, og det hebraiske substantiv *miglat* for tilflugtssted. *Miglat* bruges derimod aldrig i beskrivelsen af Gud som tilflugtssted. Begrebsbrugen adskiller sig med andre ord i GT, når der henholdsvis tales metaforisk om Gud som tilflugtssted, og om tilflugtsbyerne. Det synes derfor ikke sandsynligt, at den metaforiske tale, især fremtrædende i Salmernes bog, bunder i de praktiske beskyttelses-foranstaltninger, som tilflugtsbyerne udgjorde.

også må være det. Dermed er asylretten knyttet til en retsopfattelse, der bygger på princippet om gengældelsesret, men også til en mere generel sociallære om hvem der rimeligvis skal hjælpes, og dermed står asylretten i relation til resten af det etiske univers og kodeks i den israelitiske religiøsitet. I det følgende skal vi brede undersøgelsen ud og se, hvordan Gud i Mosebøgerne beordrer sit folk til at beskytte en anden - og i forhold til asylretten helt central - udsat gruppe, nemlig de fremmede. Hvor det forrige har omhandler asylretten i GT i snæver forstand, lad så det følgende være en behandling en asylretten i bredere forstand.

Mosebøgernes bestemmelser om den/de fremmede kan ikke forstås som et isoleret fænomen, men må dels ses i forhold til fortællingen om det israelitiske folk og den fremmede, der kommer til udtryk i GT. Hele GT er gennemsyret af temaer om adskillelse fra hjemlighed, livet i diaspora, mødet med det fremmede og identiteten / identifikationen som den fremmede. Det ser vi allerede i 1. Mosebog, (1. Mosebog 3, 1-24), hvor mennesket ifølge fortællingen uddrives fra Edens have til et sted, der er det fremmed. Også det israelitiske folks stamfader, Abraham, bliver af Gud beordret til at gå i eksil. Det bliver den pris han må betale for at grundlægge nationen, og det er her den israelitiske Odysseé begynder.²⁵ Abrahams efterkommere udvandrede efter sigende fra Kaldea til Kana'an, hvor det israelitiske folk bosatte sig på fremmed land. Gud selv var fremme i dette land, for '*Herren kommer fra Sinai*' (5. Mosebog 33, 2). Da sult og fattigdom hærgede Kana'an gik Abrahams efterkommere i eksil i Egypten, hvor karakteren Moses, landets kommende lovgiver, blev født på fremmed jord.²⁶ Det forjættede land, Kana'an, bliver for evigt fremmed for Moses, der aldrig selv når at sætte fod på dets jord; efter at have ledt sit folk ud af Egypten og frem til det Guds velsignede land gennem 40 års ørkenvandring, dør han samme aften, som de ankommer til Kana'an. Historien om Moses inkarnerer diaspora-erfaringen, som en symbolsk repræsentation, et sindbillede på andetheden eller fremmederfaringen i dét at være israelit og senere jøde.²⁷ Og det legendariske eksil blev i den israelitisk-jødiske selvforståelse beviset på, at den israelitiske religion også kunne eksistere uden for Palæstina og tempelkulten i Jerusalem, og således ikke (længere) var geografisk afgrænset (*Biblens kulturhistorie* bind 4, p. 237).

At til stadighed større dele af forskningen i dag er enige om, at ørkenopholdet rent faktisk aldrig har fundet sted (se f.eks. Grabbe 1993:22; Dever 1990:24; Jensen 1998:14), er her uden betydning; Ørkenopholdet, Syndfloden og Noahs ark, skabelsen af verdensaltet - her er tale om teologiske begivenheder, ikke historiske. Det vigtige er her, at en forfatter-/redaktørkreds har konstrueret - eller overtaget og rekonstrueret - en ætiologisk legende, der dels har haft en ideologisk-nationalt opbyggelig

²⁵ Termen Odysseé er her selvsagt lidt ude af kontekst, men samtidig er det svært - i en litterær læsning - ikke at se Mosebøgerne som parallel til Homers Odysseé, som en dramatisk hjemstavnfortælling, som en narration om ud og hjem. Stiller man spørgsmålstegn ved, hvorvidt adskillelse, fremmedhed og diaspora er centrale elementer for det israelitiske folk i GT, behøver man blot retorisk at spørge sig selv, om dette folk var blevet det samme - i selvforståelsen såvel som i en ekstern optik - hvis de var blevet i Kaldea? Var Odysseus, om han var blevet hjemme?

²⁶ At Moses i israelitisk selvforståelse er jøde, selv om han er født på fremmed territorium, baserer sig på princippet om etnisk / national inklusion (i en moderne kontekst: statsborgerskab) gennem blod, *jus sanguinis*, ikke gennem jord, *jus soli* - et nødvendigt princip for et folks selvopretholdelse, der mestendels har levet i diasporaen.

²⁷ I moderne tid har spørgsmålet om andetheden i israelitisk/jødisk identitet fortsat optaget især jødiske intellektuelle - med eller uden udgangspunkt i spørgsmålet om karakteren Moses' identitet. Var Moses egypter? Var selv det israelitiske folks største søn, manden der på Sinai talte med Gud, en ikke-israelitisk jøde? Ikke hvis man forstår etnisk inklusion via netop *jus sanguinis*, men ikke desto mindre er det bl.a., hvad Freud diskuterer i en sen afhandling (i øvrig forfattet i eksil), hvori han i forordet rammende bemærker '*At frakende et folk den mand, som det selv anser som sin største søn, er ikke noget, man gør med let hjerte, især ikke når man selv tilhører dette folk.*' (Freud 1969:19). Man kunne forsigtigt spørge sig selv, om den anden ikke altid er present, både immanent i selvet og som adskilt anden, i den israelitiske erfaring? Er der ikke en fremmedheds-erfaring, historisk set særegen for netop jøderne? Dét synspunkt forfægtes i hvert fald af Benbassa og Attias, der skriver: '*The other is always another self: a mirror and, at the same time, a foil. This is doubtless a rather widely applicable truth. Yet it may well apply the more powerful to a group that has historically been a dispersed minority, and therefore been vulnerable and naturally inclined to feel both attracted and threatened by the majority in the society in which it lives.*' (Benbassa og Attias 2000:X).

funktion for israeliterne, dels legitimerede datidens *landnahm*, og endelig fungerer som begrundelse for opfattelsen af den fremmede. Konstruktionen af en historisk oprindelse - det genuine med tilbagevirkende kraft - har til alle tider været et magtfuldt redskab i en politisk/religiøs/ideologisk kamp om nutiden. Nationalismen og den nationale retorik går altid forud for nationernes opbygning (*nation-building*), som påpeget adskillige gange inden for nationalismeforskningen af fremtrædende forskere som Ernest Gellner og Benedict Anderson: '*Nationalism is not the awakening of nations to self-consciousness: it invents nations where they do not exist.*' (Gellner 1965:169; se også Andersson 2003:6 for en tilsvarende holdning). Israeliterne og den tidlige jødedom er i denne sammenhæng ingen undtagelse.²⁸ I hvor høj grad der på affattelsestidspunktet rent faktisk (historisk) kan tales om en egentlig nation, er ikke entydigt, men at legenderne tilsammen fungerer som forfatter-/redaktørkredsens 'programskrift' (Jensen 1998:17) for en sådan er tydeligt.

Adskillelsen fra hjemmet (Eden, Kaldea, Kana'an), livet i eksilet (Kana'an og Egypten) og identiteten som fremmed er således manifesteret hos det israelitiske folks stamfædre (Adam, Abraham og Moses).²⁹ At adskille fremmederfaringen fra israeliterne ville være at adskille det israelitiske folk fra de legender, hvis primære funktion netop har været at afgrænse og konsolidere det israelitiske og israeliterne som et folk. At adskille fremmederfaringen og diasporaen fra fremmed- og asylretten i bredere forstand ville være at negligere den begrundelsesstruktur, som retten træder frem igennem og indskrives i, hvilket jeg i det følgende skal forsøge at påvise.

I Mosebøgerne bliver den ætiologiske legende om eksilet i Egypten eksplicit det kollektive udgangspunkt for begrundelsen af gæstevenskabet og en gammeltestamentlig andenrelateret etik, som asylretten er et eksempel på.³⁰ Det er netop fordi de behandlede dig som fjende eller slave i de fremmedes land, og fordi du husker det (for det er din pligt at huske det), at du ikke vil behandle den fremmede i blandt dig, som en fjende eller slave.

²⁸ At tale om det israelitiske samfund indenfor rammerne af nationsbegrebet (eller svagere, men nok mere korrekt: begrebet om en proto-nation) i forfatter-/redaktørkredsens fremstilling i Mosebøgerne, er helt berettiget, om end langt størstedelen af den moderne nationalisme-forskning fokuserer på mere moderne tid. Anderson definerer et sted (Anderson 2003:36) tre præmisser, der skal være til stede, for at man kan tale om en nation: (1) der skal være et skriftsprog til stede, der giver privilegeret adgang til en række for fællesskabet ontologiske sandheder; (2) samfundet skal være 'naturligt' organiseret under en øvrighed, der regerer under kosmologisk eller guddommelig sanktionering; (3) der skal være en naturlig sammenkobling til stede mellem kosmologi og historie. I den israelitiske selvforståelse, som den skrives frem i Mosebøgerne, er alle tre betingelser til stede; (1) det hebraiske skriftsprog med dets særlige status, (2) præstestanden eller ældsterådet som øvrighed og (3) sammenkoblingen af Gud, landet og det udvalgte folk i Mosebøgernes legender / fortællinger. Gellner, som citerer ovenfor, giver i hovedværket *Nations and nationalism* to tentative, overordnede definitioner på, hvornår det er berettiget at tale om 'nationen': (1) '*Two men are of the same nation if and only if they share the same culture, where culture in turn means a system of ideas and signs and associations and ways of behaving and communicating.* (2) *Two men are of the same nation if and only if they recognize each other as belonging to the same nation.*' (Gellner 2006:6 f). Det synes umiddelbart klart, at israeliterne - eller mere præcist: i hvert fald den del af israeliterne, der udgjorde forfatterkredsen/redaktørkredsen, samt deres tilhængere - som social gruppe lever op til Gellners definition af et nationalt fællesskab. Opsummerende er det således ikke historisk klart, om der på affattelsestidspunktet fandtes et fællesskab, som vi i dag ville betegne 'en nation', men derimod tydeligt, at GT generelt og Moseloven specifikt plæderer for og taler inden for rammerne af en national forestillingsverden.

²⁹ Ser man fremad, illustreres fremmed- og eksilerfaringen yderligere derved, at samtlige af de store, israelitiske værker er skrevet i eksil: Talmud i Babylon, Maimonides i Sefarad osv.

³⁰ Se 2. Mosebog 22, 21; 2. Mosebog 23, 9; 3. Mosebog 19, 33; 5. Mosebog 10, 18. Når jeg skriver 'andenrelateret' er det for at præcisere distinktionen mellem den del af etikken, der omhandler ens egen person (det selvrelaterede, hvad det enkelte menneske bør gøre i relation til sig selv) og den del, der omhandler omgangen med andre mennesker (hvad det enkelte menneske bør gøre i relation til andre).

'En og samme ordning skal gælde for jer og for de fremmede, der bor som gæst hos jer; det skal være en eviggyldig ordning for jer, slægt efter slægt. For Herrens ansigt gælder det samme for de fremmede som for jer. Der gælder én og samme lov og én og samme forordning for jer og for de fremmede, der bor som gæst hos jer.'

- 4. Mosebog 15, 15-16.

Hvis den fremmede og israeliten er lige for Gud i Kana'ans land, så er det måske også fordi selv Guds udvalgte folk er fremmed for ham - selv når de opholder sig på det land, han har anvist dem:

'Der må ikke sælges land uigenkaldeligt, for landet er mit; I er fremmede og tilflyttere hos mig.'

- 3. Mosebog 25, 23.

Fra dette tekststykke i 3. Mosebog synes eksilet ikke at være til at flygte fra. I Guds øjne er eksilet eller fremmedheden knyttet til det at være israelit (Benbassa og Attias 2000:45). At eksilet fungerer som begrundelse for den etiske fordring over for den fremmede i GT skal ikke kun forstås som funderet på smertelig erfaring: *'Den fremmede må du ikke udnytte eller undertrykke. I var jo selv fremmede i Egypten'*. (2. Mosebog 22, 20. Også 2. Mosebog 23, 9). Den fremmede skal også behandles som en ligemand, som en gengældelse af gæstevenskabet i almindelighed, og gengældelse af den gæstfrihed, hvormed Faraos åbnede porten til sit land i særdeleshed, da jøderne flygtede fra Kana'ans land. Egypten var ikke altid udelukkende synonymt med forfølgelse eller trældom, selv om det i sidste ende var, hvad det blev. En egentlig sammenfatning af indholdet i gæstevenskabet, finder vi ikke i hverken Mosebøgerne eller GT som helhed. Guds bud om den israelitiske menigheds forpligtigelse på gæsten træder imidlertid tydeligt frem mange steder i Mosebøgerne og i GT.³¹ At anerkende gæsten er en anerkendelse af fremmed- eller eksilerfaringen i ens egen tradition.³² Gæstevenskabet er en praksis for inklusion, hvorved den fremmede / gæsten anerkendes som ligeværdig med værten (2. Mosebog, 12, 49; 4. Mosebog, 15, 16). Ligestilling gælder både rettigheder og pligter:

'Dette skal være en eviggyldig ordning for jer: I den syvende måned, på den tiende dag i måneden, skal I spæge jeres legeme, og I må ikke udføre noget arbejde; det gælder både landets egne og de fremmede, der bor som gæst blandt jer.'

- 3. Mosebog, 16, 29.

Hvis pligterne ikke udføres, eller hvis påbuddene ikke overholdes, modtager gæsten samme straf som værten. I den forstand er gæsten qua gæstevenskabet ikke ukrænkelig, men ligestillet:

³¹ Se f.eks. 1. Mosebog 19, 6-9; Dommerbogen 19, 23-24.

³² Det skal her bemærkes, at en del af den tidligere forskning afviser, at buddet om at imødekomme den fremmede er begrundet på eksilerfaringen, og at der således - som jeg argumenterer for - skulle være tale om en utilitaristisk begrundelse, der overordnet følger 'den gyldne regel' / reciprocitetsetikken (Auffarth 1992:198.). Jeg finder imidlertid ikke nogle argumenter eller kildemæssige belæg for en sådan afvisning, hvorfor jeg på dette punkt er uenig med Auffarth og fortsat fastholder, at der består en dyb forbundethed mellem den tidlige, israelitiske gæsteret og den i israelitisk selvforståelse så vigtige eksilerfaring.

*'Hvem som helst af Israels hus og af de fremmede, der bor som gæst blandt dem, som spiser blod – mod ham, der spiser blod, vil jeg vende mig og udrydde ham fra hans folk.'*³³

- 3. Mosebog, 17, 10.

Gæstevenskabet omhandler ikke kun beskyttelse mod overgreb, men også inddragelse i de festlige højtider:

'Du skal glæde dig under festen sammen med din søn og datter, din træl og trælkvinde, og sammen med levitterne og med de fremmede, de faderløse og enkerne, som bor i dine byer.'

- 5. Mosebog, 16, 14.

Inddragelse af de fremmede i festen³⁴ er blevet udlagt som en art kærlighedsbud over for den fremmede (se eksempelvis *Jewish encyclopaedia* vol. XI p. 480), og Gud siger da også selv, at han *'elsker'* den fremmede (5. Mosebog, 10, 17-18). I en mere samfundsmæssig eller social optik er det værd at hæfte sig ved, at den fremmede her indskrives i en israelitisk sociallære, der fordrer, at den fremmede på linje med faderløse og enker skal inkluderes i samfundets sociale liv. For såvel den fremmede som for de faderløse og enkerne gælder det, at de kun i ringe grad eller slet ikke har en familie i snæver forstand (jf. note 12), og det er dette forhold, som det israelitiske samfund her bliver påbudt at tage hensyn til.

At gæstevenskabet på retfærdigvis er blevet holdt i hævd, argumenterer forfatter-/redaktørkredsen for gennem en række fortællinger i Mosebøgerne. Det gælder f.eks. i 1. Mosebog 18, 1-8, hvor Abraham byder de tre gæster velkommen, vasker deres fødder og giver dem mad - eller just derefter i 1. Mosebog 19, 1-8, hvor Lot foretrækker at ofre sine døtre frem for at lade Sodomas indbyggere krænke de fremmede, der er gæster under hans tag. Alvoren i at overholde gæstebuddets pligter ser vi umiddelbart herefter, hvor Gud lader hele Sodoma gå til grunde, netop fordi gæstebuddet ikke bliver overholdt.

Med gæstevenskabets ligestilling af jøden med den fremmede, og med påbuddet om ikke at *'udnytte eller undertrykke'* den fremmede (se citatet ovenfor), synes GT umiddelbart at fundere en universel, etisk

³³ Forbuddet mod at spise blod kan fortolkes på flere måder. Dels kan det ses i sammenhæng med forbuddet mod at dyrke andre guder, idet indtagelse af blod indgik i tidligere (og muligvis samtidige) totemistiske religioners kanibalisme. I den fortolkning fungerer forbuddet som en grænsedragning mellem 'den hedenske omverden' og den israelitiske religiøsitet. Forbuddet kan ydermere ses, som et generelt udtryk for, at blodet som et billede eller symbol på livet er helligt, jf. 3. Mosebog 17, 14: *'for blodet er livet i alt kød; det er dets liv'*. I forlængelse heraf og mere abstrakt, må forbuddet generelt ses som en del af hele den omfattende skelsættelse eller grænsedragning, der gennemsyrrer Mosebøgerne: Guds proto-handling i Genesis er at sætte skel: efter lysets skabbelse, blev det som det første skilt fra sin modsætning, mørket. Alt grupperes eller afgrænses af Gud efter sin kategori eller art, og disse må ikke overskrides. Det er bl.a. på denne baggrund vi finder forbuddet mod kønslig omgang med dyr (3. Mosebog 18, 23) eller spisereglernes sondring mellem de vanddyr, der må anvendes som føde, og de, der er 'afskyelige', det vil sige uden skel og finner (3. Mosebog 11, 9-12). Grænsedragningen går igennem Mosebøgerne (især 3. Mosebog) og disse grænser må ikke overskrides, da konsekvensen ellers i kosmologisk forstand bliver kaos. Jeg trækker her til dels på antropologen Mary Douglas' behandling af emnet i hendes komparative religionsstudie *Purity and danger* (Douglas 2002), hvori hun grundlæggende er optaget af de kategorier, grænser og klassifikationer, som et givent samfund benytter. Jeg er i denne israelitiske sammenhæng helt enig med hende, når hun konkluderer, at termerne rent/urent (lovligt/ulovligt, sikkert/farligt) overordnet tjener til at indkredse forfatterkredsens/redaktørkredsens/folkets ideologisk-nationale bevidsthed og selvforståelse. (Douglas 2002, især kapitel 3, p. 51-72).

³⁴ Der refereres i passagen til løvhyttefesten, der i det gamle Israel var en af de tre valfartsfester, hvor jøder fra nær og fjern drog til Jerusalem. De to andre valfartsfester er henholdsvis påsken og pinsen, og alle tre fester er omfortolkninger af, hvad der oprindeligt var kana'anæiske højtider, der omhandlede landbruget, altså en art agrare fester (jf. Otzen 1984:87; 161 f.).

fordring.³⁵ En fordring om at holde gæstevenskabet i hævd, der i det store billede må ses som konkretiseringer og variation af kærlighedsbuddet, som det fremgår af 3. Mosebog 19, 18: *'Elsk din næste som dig selv'*. Det israelitiske gæstevenskab må ydermere, og i henhold til ovenstående citat fra 5. Mosebog 16,14, ses som en del af en sociallære, hvor påbuddene om at overholde denne kan læses som en prøvelse stillet af Gud til sit folk om at udvise retskaffenhed (Auffarth 1992:193 ff.). I en sådan læsning indeholder israelitternes overholdelse af gæstevenskabet et element af prøvelse.

I forhold til inklusionen af den fremmede, skal man dog ikke være blind for, at når folket under trusler om straf opfordres til at følge lovene, og de fremmede iblandt dem underlægges de samme love, ja så handler det *også* om at få så mange som muligt til at følge buddene og dermed fastholde forfatterkredsens/redaktørernes/præsteskabets magtposition, der har haft interesse i en skriftlig fiksering af lovene for den bredest muligt kreds.

1.4. Begrebet om den fremmede

Når vi her umiddelbart synes at kunne udlæse en universel etisk fordring angående den fremmede, melder der sig imidlertid en terminologisk usikkerhed, for er 'den fremmede' som omtales i de ovenstående tekststykker nu strengt taget *enhver* fremmed? Her må vi se nærmere på begrebet om 'den fremmede', der i de ovenstående tekststykker fra Mosebøgerne – ligesom mange andre steder GT – er en oversættelse af den hebraiske term *ger* (גֵּר).³⁶ *Ger* betyder mere præcist 'den fremmede, som bor iblandt os', afledt af det arabiske *jâr*, der betyder 'den beskyttede fremmede' (*The JPS Torah Commentary* vol. 5 / Numbers p. 398 ff.), hvilket til tider understreges i den hebraisk-bibelske sprogbrug ved at anvende termen *ger toshav*, idet *toshav* kan oversættes i retning af 'beboende, residerende' (*The Jewish political tradition* vol. 2:XXVI).³⁷ Den fremmede forstået som *Ger* står således i en mellemposition mellem en indfødt og en fremmed, uden den umiddelbare beskyttelse og adgang til de privilegier, der gives med det blodsbeslægtede. Status og privilegier afhang således af, hvordan og i hvilken grad israelitterne

³⁵ Det er imidlertid vigtigt at bemærke, at 'universel' her skal forstås som en etisk fordring, der rækker udover det israelitiske samfund og inkluderer fremmede (ikke-jøder, personer fra andre stammer, riger mv.) i det etiske univers, hvor gæstevenskabet og den tilnærmelsesvis retlige ligestilling gælder. 'Universel' i denne forstand inkluderer imidlertid ikke kvinder eller slaver, der rettmæssigt på hver sin måde og i forskellig grad konsekvent tildeles færre rettigheder end frie mænd i GT. Forestillingen om en egentlig ligestilling mellem kønnene er fundamentalt ukendt for persongalleriet i GT (bemærk blot det maskulines primat i skabelsen af mand og kvinde i 1. Mosebog, 2 18-24, eller den velsignelse, som hver ortodoks mandlig jøde må gentage hver morgen, hvori indgår ordene: *'Velsignet er du, evige Gud, universets hersker, for ikke at have skabt mig som kvinde' / 'Baruch Atah Adonai, Eloheinu Melech ha-olam, shelo asani isha'*). At holde slaver ansås for moralsk uproblematisk, om end der var regler for hvordan disse skulle behandles (bl.a. Friediger 1938:60 f., der dog synes at fremstille forholdet mellem herre og træl i et noget romantisk lys). Denne opfattelse er ingenlunde eksklusiv for israelitterne, men gjorde sig gældende overalt blandt folkene/kulturerne i Lilleasien og rundt om Middelhavet (fønikerne, grækerne, perserne m.v.) i hele oldtiden, om end andre aspekter ved slavens status divergerede over rum og tid (/geografi og periode). Når jeg her i en antik kontekst bruger termen 'universel' er det således ikke i den (meget) moderne betydning, hvor universel inkluderer alle mennesker, som i Menneskerettighedsdeklarationen fra 1951, hvor ethvert menneske tilskrives rettigheder alene på grund dets tilhørsforhold til menneskearten. Denne begrænsede - og derfor, indrømmet, noget særegne - betydning til trods, bruger jeg alligevel her termen 'universel', da det der her er anliggende, jo netop er asylretten, den fremmedes ret til beskyttelse, hvorfor universel således referer til alle etniske / religiøse grupper, og ikke til forskellige samfundsklasser, som slaver eller frie mænd.

³⁶ I samtlige af de tekststykker jeg i dette afsnit refererer til gælder det, at 'den fremmede' er oversat fra den hebraiske term *ger* (2. Mosebog 12, 49; 2. Mosebog 23, 9; 3. Mosebog 16, 29; 3. Mosebog 19, 33; 4. Mosebog 15, 15; 4. Mosebog 15, 16; 5. Mosebog 10, 18). Krydscheckning foretaget via henholdsvis *LXX – a comprehensive bilingual concordance of the Hebrew and Greek texts of Ecclesiastes* og *The Interlinear Bible. Hebrew – Greek – English*.

³⁷ Termerne *gerim* og *nokhrim* finder også anvendelse i Biblen, men i de tekststeder jeg her / nedenfor diskuterer, er det termen *ger*, der ligger til grund for termen 'den fremmede'.

håndhævede gæstevenskabet (jf. udlægningen i Theologisches Wörterbuch zum alten Testament, Band I: 984),³⁸

Afledt herfra er *ger* i post-bibelsk hebraisk netop således blevet tilskrevet en betydning, der *ikke* betyder *enhver* fremmed – den fremmede som sådan – men derimod *dén*, der er konverteret til eller lever i overensstemmelse med jødedommen, proselytten. På en og samme tid en naturaliseret fremmed og en jøde, der forbliver fremmed (Benbassa og Attias 2000:49). At blive jøde for en ikke-jøde, vil på post-bibelsk hebraisk sige at blive en *ger*. Paradoksalt nok synes den bedste måde at blive jøde på for en fremmed at blive til en fremmed, en *ger*. For at være jøde er på et fundamentalt plan at være fremmed (Benbassa og Attias 2000:49 f.). Fremmederfaringen i det israelitiske er således indeholdt i begrebet *ger*, som Milgrom³⁹ beskriver i en redegørelse for *ger*-begrebet i det omfattende værk *The JPS Torah Commentary*:

'Israel regarded itself a ger both in its own land (during the time of the forefathers; Gen. 14:13;23:4) and in Egypt (Exod. 2:22; Lev. 19:34). Moreover, since the land belonged to God, Israel's status upon it was theologically and legally that of ger (Lev. 25:23).

- *The JPS Torah Commentary* vol. 5 / Numbers p. 398.

Men hvis den etiske fordring over for den fremmede i GT kun så at sige omhandler fremmedheden hos jøderne selv, bliver den fremmede som sådan – enhver anden fremmed – så ekskluderet fra gæstebuddet og den etiske forpligtigelse? I så fald, hvordan skal vi så forstå for eksempel kærlighedsbuddet i 3. Mosebog 19, 18, der lyder:

'Du må ikke hævne dig på dine landsmænd eller bære nag til dem; du skal elske din næste som dig selv. Jeg er Herren!'

Her er det springende punkt selvsagt, hvordan vi skal forstå 'din næste' – gælder det også kun næsten inden for det israelitiske samfund, ligesom det syntes at være tilfældet med 'den fremmede' *ger*? Igen må vi gå tæt på begreberne: 'Næste[n]' er her oversat fra det hebraiske *rea* (רֵעַ), der betyder noget i retning af 'nabo'. *Rea* kan både betyde den fremmede som sådan, ligesom det kan betyde landsmand (Benbassa og Attias 2000:75 ff.) Det synes altså stadig ikke klart ud fra de hebraiske begreber, om den fremmede *ger* eller næsten *rea* skal forstås som de-etnificeret og universel – eller blot som en etisk fordring inden for det israelitiske samfund. Ser vi imidlertid nærmere på begrebsbruken – ikke kun på de sproglige definitioner – synes den flere steder at indikere en åbning mod en universalistisk fortolkning af den etiske fordring, der inkluderer den fremmede som sådan. En sådan begrebsbrug finder vi for eksempel i 3. Mosebog 19, 33:

'Når en fremmed bor som gæst i jeres land, må I ikke udnytte ham. Den fremmede, der bor som gæst hos jer, skal være som en af landets egne, og du skal elske ham som dig selv. I var jo selv fremmede i Egypten.'

Kunne man fortolke tekststykket således, at jøderne her blot forbydes at udnytte den nyligt konverterede *ger*, samt forpligtiges til at byde ham velkommen som havde han altid været jøde? En sådan fortolkning synes anstrengt, for selv den nyligt konverterede *ger* er vel – som jøde – ikke 'gæst' i det land Gud anviste jøderne? Den nyligt konverterede *ger* bor vel heller ikke som 'gæst hos jer'; hans ophold skal vel netop som nyligt konverteret ikke være midlertidigt, men permanent, ligesom man ikke konverterer til jødedom 'som gæst', men permanent? Skabte Gud ikke også *mennesket* – ikke jøden – i sit eget billede?

³⁸ I *dén* henseende kan den fremmedes retsposition hos israeliterne (*ger*) sammenlignes med den fremmedes retsposition hos grækerne (*metoik* / μέτοικος), hvilket jeg skal vende tilbage til i næste kapitel.

³⁹ Jacob Milgrom, Professor Emeritus ved Berkeley University of California og redaktør af kommentarbindet til 4. Mosebog i *The JPS Torah Commentary*.

(1. Mosebog 1, 26-27). Er der ikke noget i ethvert menneske, skabt i Guds billede, der udelukker, at den etiske fordring fra Gud kun skulle gælde et fåtal? Tidligere overrabbiner og dr. phil. M. Friediger lægger netop passagen om menneskets skabelse i Guds billede til grund, når han hævder, at fordringerne i den israelitiske etik gælder for – og over for – alle mennesker. En styrkelse af argumentet ligger for Friediger deri, at vi alle nedstammer fra det første, gudskabte menneskepar, hvorfor enhver opdeling eller graduering af det etiske rum mellem forskellige grupperinger af mennesker er kunstig. I en spidsformulering hedder det her: *'Universalismen hører med til jødedommens struktur* (Friediger 1938:28 f.).

I en mere moderne kontekst lægger den jødiske filosof Lévinas, der netop argumenterer for en andetheds-etik baseret på et israelitisk-jødisk teologisk grundlag i det 20. århundrede, ligeledes skabelsen til grund, når han siger, at det er i mødet med den andens ansigt, at *'the foreigner is one, toward whom one is obligated'* (Lévinas 1990:173). Det er det andet mennesket i Guds billede, der knytter os til dette menneske: *'In my relation to the other, I hear the word of God. I'm not saying that the other is God, but that in his or her face I hear the word of God.'* (Lévinas 1998:110). I den etik Lévinas dikterer, er 'den anden' netop *enhver anden*, men aldrig en abstrakt anden; det er det konkrete ansigt i den konkrete situation, der forpligtiger mennesket. I en spidsformulering, der skal indfange den etiske fordrings ophævelsen af afstanden mellem selvet som subjekt og den anden som objekt, skriver Lévinas: *'I is the other'* (Lévinas 2003:60). Meningen synes klar nok: etikens semantik illustreres ved at sprænge den sproglige begrænsning og lade jeget og den anden smelte sammen, grammatisk ved at gøre den uudtalte anden til subjekt for verballet; den anden bliver, hvad jeg er. Lévinas repræsenterer således på linje med Friediger en fortolkning af etikken i GT, hvor den fremmede skal forstås universelt, slet og ret som ethvert menneske. Inden for denne fortolkning behøver den uforsætlige drabsmand, der søger asyl i tilflugtsbyen, således ikke at være jøde, for at hans anmodning om beskyttelse imødekommes, og asylretten i GT synes således de-etnificeret, universel, ligesom gæstebuddet og fremmedretten synes at inkludere enhver, uanset religiøst, etnisk eller familiært tilhørsforhold.

I tråd hermed er det inden for menneskerettighedsforskningen i en dansk kontekst blevet hævdet af seniorforsker lic.phil. Eva Maria Lassen, at de gammeltestamentlige, bibelske love fremhæver den fremmedes lighed for loven, i tråd med ikke-diskriminationsprincippet i menneskerettighedskonventionen, der per definition gør krav på at være de-etnificeret, universel (Lassen 2000:48 f.).⁴⁰ Til trods for visse forbehold – *'den fremmedes stilling i samfundet var ikke entydig'* (Lassen 2000:47) - fremgår det, at Lassen på linje med Friediger og Lévinas forstår gæstebuddet og den etiske forpligtigelse over for den fremmede i universel forstand.

Milgrom tager i *The JPS Torah Commentary* diskussionen op og er ikke afvisende overfor at forstå gæstebuddet og beskyttelsen af den fremmede i universel forstand, om end han påpeger, at jøden og den fremmede ikke er sidestillet som retssubjekter i enhver henseende af den grund – en udlægning han baserer på Ibn Ezra.⁴¹ Milgrom siger eksplicit om 4. Mosebog, 15, 15, et af de helt centrale tekststykker som både Lassen og jeg selv refererer til, at

'The injunction that "there shall be one law for you and for the resident stranger" should not be misconstrued. It applies only to the case given in the context; it is not to be taken as a generalization'

- *The JPS Torah Commentary* vol. 5 / Numbers p. 399.

⁴⁰ Lassen refererer i sin argumentation eksplicit til præcis de tekststeder i GT, som jeg tidligere har angivet ovenfor (2. Mosebog 23,9; 4. Mosebog 15, 15-16), hvorfor hendes konklusioner er helt sammenlignelige med diskussionen her.

⁴¹ Ibn Ezra eller Abenezra (1092 eller 1093-1167) var jødisk (her ikke israelitisk, men netop jødisk) videnskabsmand i middelalderen og beskæftigede sig bl.a. med astronomi, filosofi og lingvistik. Ibn Ezras bibelkommentarer har haft endog meget stor indflydelse på den jødiske tradition for eksegesi.

Konteksten, som Milgrom refererer til i citatet, er her specifikt de afgrøde- og drikkeofre, som beskrives i 4. Mosebog 15. Milgrom pointerer herefter forskellen mellem jøden og den fremmede; den religiøse lov forpligtiger den fremmede på de religiøse *forbud*, men ikke til de *performative bud*.

'The ger is bound by the prohibitive commandments but not by the performative ones. For example, the ger is under no requirement to observe the festivals.'

- *The JPS Torah Commentary* vol. 5 / Numbers p. 399.

Hvis den tilnærmelsesvis ligestilling mellem jøden og den fremmede kun gælder for specifikke forhold, som Milgrom hævder, er en universel etisk fordring, som Friediger, Lévinas eller Lassen forfægter eksistensen af, så alligevel fraværende? I hvert fald kan man konstatere, at der ved siden af de ovenfor citerede tekststykker, findes en række bud i Mosebøgerne, der peger i en radikalt anden retning.

1.5. Forpligtigelsen til fordrivelse af de fremmede - den negative asylret

Parallelt med den etiske forpligtigelse over for den fremmede, rummer Mosebøgerne også en række bud, der fordrer fordrivelse og folkemord. Der er her tale om bestemmelserne for erobringen af det forjættede land (Kana'an, det nuværende Palæstina), som Gud gav israelitterne, og som fordrer udryddelse af de fremmede stammer eller folkeslag (*goyim*), der beboede landet.⁴² I 2. Mosebog finder vi således opfordringen til at uddrive de fremmede:

'Jeg vil lade dit landområde gå fra Sivhavet til Filisterhavet, og fra Ørkenen til Eufratfloden; jeg vil give landets indbyggere i jeres magt, og du skal drive dem bort foran dig. Du må ikke slutte pagt med dem og deres guder. De må ikke blive boende i dit land, for at de ikke skal få dig til at synde imod mig. Dyrker du deres guder, bliver det en snare for dig.'

- 2. Mosebog 23, 31-33.

Her er gæstevenskabet love tilsyneladende sat ud af kraft, for 'de må ikke blive boende i dit land'. I 5. Mosebog præciseres det herefter, at alle andre religiøse grupper end jødernes selv skal forfølges i bestræbelserne på at underlægge sig landet:

'Nej, sådan skal I gøre med dem: Deres altre skal I rive ned, deres stenstøtter skal I knuse, deres Ashera-pæle skal I hugge om, deres gudebilleder skal I brænde.'

- 5. Mosebog 2, 5.

Citatet må i en samfundshistorisk optik dels ses i relation til forfatter- / redaktørkredsens ideologisk-nationale dagsorden i Mosebøgerne, der som tidligere nævnt har (haft) en nationsopbyggende funktion for nationen Israel; forstået således er buddet om fordrivelsen af de fremmede og deres religiøsitet en bestræbelse på at konsolidere og afgrænse det israelitiske i en mere entydig forstand. Buddet om fordrivelse omhandler sandsynligvis ydermere - og i forlængelse heraf - den magtkamp, som israelitterne helt konkret havde med alternative religiøse grupperinger, der i præstestandens perspektiv har repræsenteret en fare for afgudsdyrkelse (deraf de mange påbud i Mosebøgerne om ikke at dyrke afguder), og derigennem en udfordring til den israelitisk institutionaliserede politisk-religiøse magt. I 5. Mosebog kap. 7 opfordres endegyldigt til folkemord.⁴³

⁴² De syv folk: amoritterne, girgashitterne, hittitterne, hivvitterne, jebusitterne, kana'anæerne og perizzitterne.

⁴³ Begrebet 'folkemord' er selvsagt en anakronisme i denne sammenhæng.

'Du må ikke slutte pagt med dem og ikke vise dem barmhjertighed [...] Du skal ikke tilintetgøre dem hurtigt, for så bliver de vilde dyr dig for talrige. Herren din Gud vil overgive dem til dig og bringe en stor forvirring over dem, til de er udryddet. Han vil give deres konger i din magt, og du skal udrydde deres navn under himlen. Ingen skal kunne holde stand imod dig; du skal få dem alle udryddet.'

- 5. Mosebog, 7, 2; 22-24.

De her citerede tekststykker fra Mosebøgerne fremviser en etnisk-religiøs betinget opdeling af rettigheder eller moralkodeks, legitimeret af jødernes privilegerede status som Gud udvalgte folk, der er blevet tildelt det forjættede land Kana'an. I israelitisk selvforståelse er der her tale om en hjemstavnsret, der tilsyneladende nyder forrang over den andrerelaterede etik i alle dens former. Relationen mellem Israel og andre folk, mellem jøden og ikke-jøden, bliver her parallel til begrebsparret græker-barbar i en hellensk kontekst.

1.6. Mellem inklusion og eksklusion, gæstebud og forfølgelse

Det teologiske, etiske og politiske spændingsfelt mellem på den ene side den tilsyneladende universelle, etiske fordring (inklusionen af den fremmede i det etiske univers) og på den anden side den retslige og moralske distinktion mellem jøder og fremmede begrundet i en hjemstavnsret (eksklusionen fra samme), har været til diskussion i den rabbiniske litteratur (bl.a. *The Jewish political tradition* vol. 2:441-561, især 505-511).⁴⁴

En plausibel udlægning af dette spændingsfelt, der synes at finde belæg i 5. Mosebog 19, 1-5 lyder, at Mosebøgerne rent faktisk foreskriver en andenrelateret universeletik, der fordrer opretholdelse af gæstevenskabet og tilnærmelsesvis ligestilling mellem jøden og den fremmede in abstractum, så længe jøderne bor i det land, Gud har givet dem, mens de bud der opfordrer til fordrivelse og undertrykkelse af fremmede kun gælder i forhold til erobringen af landet.⁴⁵ I 5. Mosebog 19,1-5 står der således:

'Når Herren din Gud udrydder de folk, hvis land Herren din Gud vil give dig, og du fordriver dem og bosætter dig i deres huse, skal du give tre byer en særstilling i det land, Herren din Gud vil give dig i eje. Du skal afstikke vejen til dem og dele det landområde, som Herren din Gud giver dig i eje, i tre dele. Enhver drabsmand skal kunne søge tilflugt der. Om drabsmanden, der skal kunne bevare livet ved at søge tilflugt der, gælder følgende: den drabsmand, der har slået sin næste ihjel uforvarende og uden tidligere at have næret fjendskab mod ham. [...] Så bliver der ikke udgydt uskyldigt blod i det land, Herren din Gud vil give dig i eje.'

- 5. Mosebog 19, 1-10.

Her ser vi netop det paradoksale forhold, at Gud, i forfatter- / redaktørkredsens fremstilling, fordrer forfølgelse af den fremmede i det forjættede land, parallelt med kravet om oprettelse af asylgivende tilflugtsbyer - med den begrundelse, at der ikke skal udgydes uskyldigt blod i landet (!). Forestillingen om at yde beskyttelse til den uforsætlige drabsmand med henblik på at inddæmme blodhævnen og yde retfærdighed til de uforsætlige drabsmænd, tænkes her sammen med fordrivelsen af den fremmede. Heraf følger, at den etiske forpligtigelse til at behandle den fremmede tolerant og retfærdigt suspenderes af hjemstavnsretten. Dermed synes enhver tale om den fremmedes *ret* illusorisk; snarere er der tale om

⁴⁴ Diskussionen på især p. 505-511 er spredt, og angiver først og fremmest relevante talepositioner inden for feltet. Der henvises bl.a. til den rabbiniske litteratur, hvor især den store rabbiner Marmonides (1135-1204 e.kr) samt Meiri (1249-1316) og Kook (1865-1935) har bidraget med kommentarer omkring universeletik vs. forskelsbehandling. Jeg vil af hensyn til opgavens omfang ikke forfølge den rabbiniske diskussion, men blot fremhæve den pointe, at emnet er blevet gjort til objekt for diskussion i den rabbiniske litteratur, hvorfor det således har udgjort – og fortsat udgør? – et dilemma i den gammeltestamentlige eksegese.

⁴⁵ Denne udlægning forfægtes eksempelvis aktuelt af rabbinatet i Danmark.

en social-religiøs *pligt* blandt jøderne til at inkludere den fremmede i det etiske univers, når først erobringen og en territorial dominans er gennemført.

Jeg skal ikke plædere yderligere for en endelig konklusion eller entydighed i spørgsmålet om universeetik versus forskelsbehandling. Snarere mener jeg, man må konstatere, at GT generelt og Mosebøgerne specifikt under ét udgør en sammensat, redigeret og derfor flerstemmig tekst, hvori den etiske grundholdning til den fremmedes ret svinger mellem universeetik og forskelsbehandling. En svingning, der er blevet opretholdt af en lang række modsatrettede religiøse, historiske, politiske og sociale processer internt i de israelitiske samfund, og som til stadighed er inkluderet i fortolkningerne af begreberne om 'den fremmede', 'naboen' eller 'næsten'.

Tvetydigheden desuagtet synes det imidlertid klart, at der parallelt med ekskluderende og etnisk-religiøst betingede chauvinistiske forestillinger, er ansatser til eller en forestilling om en universeetik – ja, måske ligefrem en art religiøs humanisme? – der senere forædles og finder udfoldelse i en asylret, der rækker ud over den snævre beskyttelse af den uforsætlige drabsmand. Ikke mindst med kristendommens omfortolkning af loven sker der et skred i opfattelsen af det universelle, som for alvor får betydning for asylrettens udvikling, hvilket jeg skal vende tilbage til i kapitel 3.

1.7. Opsummering og konklusion på kapitlet 1

I kapitel 1 er det blevet påvist, hvordan asylretten i Mosebøgerne eksplicit kommer til udtryk i forbindelse med inddæmning af blodhævn. I Mosebøgerne beskrives det, hvorledes Gud fordrer, at der i en række tilflugtsbyer skal gives asyl til den uforsætlige drabsmand, således at denne ikke bliver offer for blodhævn. Der er tale om en territorial asylret, der eksklusivt gælder for tilflugtsbyerne, og som generelt må ses som tilhørende de apodiktiske og juridiske love i Mosebøgerne. Den territoriale asylret i tilflugtsbyerne er sanktioneret af Gud, men Gud fordrer ikke, at enhver i disse byer bør være ukrænkelig mod overgreb; ukrænkeligheden gælder kun for den uforsætlige drabsmand, og asylrets territorium er således ikke ukrænkeligt i absolut forstand. Immanent i den territoriale asylret er en forestilling om retfærdighed, der forstås som en symmetrisk relation mellem forbrydelse og straf: den uforsætlige drabsmand er skyldig, men ikke skyldig til døden, hvorfor han har ret til beskyttelse mod blodhævn.

I kapitel 1 er der ydermere blevet påpeget, hvordan beskyttelse i Mosebøgerne ikke kun knyttes til den uforsætlige drabsmand - Gud fordrer også, at den fremmede ikke må udnyttes. Israelitterne skal elske den fremmede som sig selv, og over for loven fordres det, at den fremmede ligestilles med israelitterne. Den fremmede skal på samme måde som enker og faderløse børn inddrages i højtiderne og inkluderes dermed i den sociallære, som Gud fordrer praktiseret af sit folk. Den fremmede opfattes som gæst, og gæstevenskabet eller gæsteretten bør holdes i hævd. Sammenfattende bør den fremmede altså kunne finde asylbeskyttelse blandt israelitterne og under loven. Der er blevet argumenteret for, hvordan bestemmelserne om den fremmede begrundes med israelitternes egen fremmed- og diasporaerfaring, og i den forstand er der tale om en fremmedret og en andenrelateret etik, der bygger på et reciprocitetsprincip. Der er ydermere blevet argumenteret for, at udstrækningen af denne fremmedret dog er noget uklart, al den stund at det ikke er entydigt, hvordan begreberne om 'den fremmede' og 'næsten' - *ger* og *rea* - skal forstås. Det er blevet påpeget, hvordan fortolkningstraditionen ikke sjældent fortolker fremmedretten universelt, således at den inkluderer alle fremmede, men det fastholdes, at begreberne om 'den fremmede' og 'næsten' også kan læses mere snævert.

Endelig er der blevet argumenteret for, at bestemmelserne omkring ligebehandling af den fremmede står i et spændingsforhold til Guds fordringer i Mosebøgerne om at fordrive og slå de fremmede ihjel, der

begrundes med forestillingen om Israel som Guds udvalgte folk. Spændingsforholdet illustrerer en konflikt mellem ligestilling og forskelsbehandling, der ikke synes at finde nogen endelig afklaring i Mosebøgerne. I forhold til asylretten synes det dog tydeligt, at der i Mosebøgerne i hvert fald er en strømning - ét spor - der peger frem mod en universel ligestilling og beskyttelse af den fremmede, for så vidt man tolker begreberne om 'næsten' og 'den fremmede' bredt.

2. DEN GRÆSKE TRADITION FOR ASYLRET

Om helligdommenes beskyttelse, om eksilering, asyl og venskabet

2.1. Indledning til den græske tradition for asylret

Kort om 'det græske' og kosmologisk forskelle mellem det israelitiske og det græske

I dette kapitel der vil der blive foretaget en undersøgelse af, hvorvidt og hvordan asylretten kommer til udtryk i en græsk kontekst i antikken. Undersøgelsen vil dels omfatte en identifikation og udlægning af konkrete asylpraktikker, dels en analyse af, hvordan asyl som norm indtager en relevant position i det kosmologisk-religiøse, i den homeriske digtning og i den græske tragediedigtning. Hvor der i kapitel 1 udelukkende blev taget udgangspunkt i GT, vil der i kapitel 2 blive inddraget en lang række forskelligartede skrifter, og kapitlet vil således have en anden og mere kulturhistorisk karakter end det foregående. Igennem kapitlet vil der blive trukket tråde tilbage til den israelitiske asylretstænkning i kapitel 1, ligesom der der vil blive inddraget perspektiver, der peger frem mod de kommende kapitler.

Indledningsvis skal det gøres klart, at når jeg i kapitel 2 anvender samlebetegnelsen 'det græske' er det principielt set problematisk. Den græske kulturhistorie strækker sig over flere tusind år, og de enkelte perioder herunder adskiller sig fra hinanden i styreform, religion, kosmologi, organisering, befolkningens etniske, sproglige og kulturelle sammensætning, intellektuelt stadie og teknisk-kunstneriske udviklingsniveau. Selv om man udelukkende ser på 'den græske oldtid', er der tale om perioden fra omkring 700 f. Kr. hvor statsformen *polis* (πόλις) tager form, og frem til 395 e. Kr. hvor romerriget deles og Grækenland kommer til at høre under det Østromerske Rige – altså en periode på mere end tusind år. Derved bliver det meget let enestående uklart, hvad 'det græske' egentlig henviser til. Den tidlige egyptisk-babylonsk inspirerede totemisme, den kretensiske moderkults matriarkalske religiøsitet, den chtoniske kult, den olympiske mytologi, orfismen og den pythagoræiske talmystik er alle 'græske'. Det samme gælder for det spartanske regimes militariserede og stærkt antiindividualistiske statskultur, det skånsomme tyranni under Peisistratos eller Athens spæde demokrati efter Kleisthenes reform. Er den doriske arkitektur mere 'græsk' end den joniske, eller er den geometriske vasekunst mere 'græsk' end den senere orientaliserede i *Magna Graecia*?

Det må i høj grad tilskrives eftertidens historiografiske tilbøjeligheder, at 'det græske' ofte fremstilles som en enhed. Sat på spidsen kunne man hævde, at det måske mest karakteristiske træk ved 'det græske' netop er den umådelige *diversitet*, dels mellem de forskellige geografiske områder, der inkluderes i forestillingen om, hvad der er græsk, dels mellem de forskellige historiske perioder og endelig mellem de forskellige folkeslag og bystater. Men også denne betragtning forudsætter jo allerede en enhed, inden for hvilken diversiteten optræder. Det er nærliggende at se fremstillingen af det græske, som en konstruktion konciperet i et historiografisk paradigme, der hører nationernes tid til. Men at bruge termen 'nation' om de græske bystater, endsige at tænke dem sammen som en national sammenslutning, er en anakronisme.⁴⁶ I græsk oldtid finder man riger, kongedømmer, bystater og løse sammenslutninger af etnisk, sproglig, politisk eller religiøs karakter – ikke nationer. Derfor må man vogte sig for i fremstillingen at forstå den græske mangfoldighed i en samlende, national optik. Vel var der en fælleskultur, som helt

⁴⁶ Jf. diskussionen om nationsbegrebet i kapitel 1.

overordnet inkluderede de græsktalende folk, og som i al væsentligt baserede sig på fællesskabet om de olympiske guder, det chthoniske og det dionysiske, den homeriske litteratur, sportsstævnerne i Olympia og oraklet i Delphi som panhellenisk institution (Rohde 1959:289f.). Men dels var en fælles stat fuldstændig fraværende, dels var forskellene mellem de forskellige græsktalende stater ofte større end lighedspunkterne. Det mentale, administrative og politiske centrum var og blev bystaten, og en abstrakt forestilling om et egentligt samlet Grækenland var ikke til stede på noget tidspunkt i oldtiden.⁴⁷

Problemet bliver nu, hvorledes vi skal forsøge at indkredse en græsk kultur – og herunder i denne sammenhæng: specifikt en græsk tradition for asylret og generelt en græsk retstænkning – hvis vi ikke kan tale om 'det græske' som en afgrænset størrelse? Vi står her ved et metodisk afgrænsningsproblem i tid og rum, der imidlertid ingenlunde er eksklusivt for det græske, eller for oldtiden for den sags skyld. I den moderne antropologi og kulturforskning er der til stadig ingen enighed om, hvordan man kan operere med et differentielt kulturbegreb, hvor kultur forstås som noget, der adskiller grupper af mennesker fra hinanden, netop på grund af afgrænsningsproblemet.⁴⁸

Jeg skal på denne baggrund her præcisere, at når jeg taler om en 'græsk tradition', så afgrænser jeg mig til at beskæftige mig med den del af oldtidshistorien, der vedrører de *græsktalende områder / bystater*, samt med en række *tekster*, der er forfattet og foreligger på oldgræsk. Med hensyn til valget af primærtekster, er de ældste, græske tekster jeg inddrager de homeriske epos, der sandsynligvis foreligger i en eller anden form fra det 8. århundrede f. Kr., og i hvert fald i en redigeret tekstudgave udarbejdet under tyrannen Peisistratos og hans sønner i det 6. århundrede f. Kr., mens den seneste er Plutarchs *De ædle grækere og romeres liv*.⁴⁹ Dermed spænder de tekster, jeg her inddrager, således over adskillige hundrede år. Når dertil kommer, at de ydermere sandsynligvis er forfattet helt forskellige steder,⁵⁰ må det derfor retfærdigvis medgives, at der også her er tale om en konstruktion, når jeg taler om 'den græske tradition' og læser teksterne sammen. Altså ikke blot i den forstand, at enhver historisk – herunder også idéhistorisk – skildring nødvendigvis altid er en art konstruktion qua valget og fortolkningen af kilderne, hvilket nu engang er et vilkår efter årtiers positivismekritik generelt og inden for historiografien specifikt, hvor man for længst endegyldigt har gjort op med Rankes illusoriske ideal om at skrive *wie es eigentlich gewesen*, men også i den forstand, at 'det græske' i sig selv af de ovenfor beskrevne grunde er en funktionel fiktion. Der er altså tale om en analytisk afgrænsning og udvælgelse af tekster, og det er her vigtigt at pointere, at jeg med denne udvælgelse har lagt nogle analytiske snit, som jeg mener er relevante til en belysning af genstandsfeltet, vel vidende at disse kunne være lagt anderledes, og de konklusioner der drages i kapitlet må således ses på denne baggrund.

⁴⁷ Det tidspunkt, hvor grækerne kommer nærmest på at etablere en fælles statslig eller overstatslig organisation, var vel efter perserkrigene, hvor de joniske byer indgik i forbund med Athen – det athenæiske forbund. Dette stod imidlertid i opposition til den spartanske liga, der anført af Sparta omhandlede en lang række stater på Peloponnes. Havde det Athenske folkestyre og den spartanske junta kunne enes om en fælles politik over for perserne, havde der muligvis opstået et reelt panhellenisk overstatsligt organ. I stedet opstod to stridende alliancer, hvis *raison d'être* var militært forsvar, ikke en fælles kultur.

⁴⁸ Zygmunt Bauman giver i *Culture as Praxis* (Bauman 1991) et godt overblik over implikationerne af – og problemerne med – det differentielle kulturbegreb. I moderne tid blev afgrænsningsproblemet i den tidlige antropologi i det 19. århundrede erkendt af bl.a. teoretikere som Franz Boas, hvis idé om et 'holistisk kulturbegreb' vidner herom. I moderne tid viser striden omkring, hvorvidt og hvordan kulturer kan afgrænses sig ikke mindst i den stadigt aktuelle disput mellem Samuel P. Huntington og hans teori om civilisationernes sammenstød fremført i *The clash of civilizations* (1996) på den ene side, og hans kritikere så som Edward Said, Francis Fukuyama og Amartya Sen på den anden.

⁴⁹ Som det fremgår under afsnittet 'anvendt litteratur', inddrager jeg også Diogenes Laërtius' *De mest fremtrædende filosofers liv og meninger* og Athenaeus' *Deipnosophistae* i udarbejdelsen af kapitlet, der begge skriver efter Plutarch. Da jeg imidlertid kun helt kort nævner disse to forfattere i noteform, angiver jeg derfor her Plutarch, som forfatter til den seneste, græske tekst i kapitel 2, som jeg reelt har arbejdet med.

⁵⁰ Af de her nævnte forfattere kom eksempelvis Hesiod kom fra Boiotien, Aischylos fra Attika og Aristoteles fra Stageira, Makedonien.

I forhold til arbejdet med asylretten i græsk oldtid som genstandsfelt, skal jeg på ét punkt ydermere foretage en præcisering. Når jeg i kapitel 1 har analyseret, hvordan asylretten træder frem inden for en israelitisk / gammel-testamentlig retstradition, er det vigtigt at gøre klart, at denne tradition på en række områder adskiller sig markant fra den græske, hvilket får betydning for asylretten. Som vi har set i kapitel 1, træder den israelitiske retstænkning frem og begrundes primært i Mosebøgerne, der i den israelitiske forfatter- / og redaktørkreds' selvforståelse er givet af Gud. Indenfor denne forestilling er retten et udtryk for Guds vilje, der præciseres i en række guddommelig regler og pligter. I den retsfilosofiske terminologi må vi således betegne etikken i GT som en teokratisk begrundet deontologisk etik - *deon* (δέον) er den oldgræske term for pligt - hvor det etiske som udgangspunkt består i at overholde disse pligter betingelsesløst. Den teokratiske retsforestilling var imidlertid ikke enerådende i oldtiden, og i Grækenland finder vi således den forestilling, at regler for menneskelig adfærd kan/skal⁵¹ henføres til naturens orden eller verdensordenen (*kosmos* / κόσμος), uden at reglerne af den grund opfattes som befalinger fra en personlig Gud. Denne forskel er udtryk for forskellige kosmologier. I den israelitiske kosmologis skabelsesberetning (*Genesis* / γένεση), er det kun én enkelt gud – Gud – der skaber verden i sin almagt, ikke ud fra allerede eksisterende elementer, men af intet.

'I begyndelsen skabte Gud himlen og Jorden [...] og Gud satte det skel mellem lyset og mørket, og Gud kaldte lyset dag, og mørket kaldte han nat. Gud gjorde hvælvingen og skilte vandet under hvælvingen fra vandet over hvælvingen: og Gud kaldte hvælvingen himmel. Derpå sagde Gud: "der kommer lys på himmelhvælvingen til at skille dag fra nat, og de skal være til tegn og til fastsættelse af højtider, dage og år" [...] Og således skete det: Gud gjorde de to store lys, det største til at herske om dagen, det mindste til at herske om natten, og stjernerne; og Gud satte dem på himmelhvælvingen [...].

- 1. Mosebog, 1, 1-17.

I den oldgræske skabelsesmyte, som vi finder beskrevet i det berømte skabelsesdigt *Theogonien* af Hesiod, som jeg senere skal vende tilbage til, er skabelsen noget anderledes beskrevet:

'Chaos er visselig opstået først, men siden derefter Gaia, bred over bringen, et urokket sæde for alle evige Guder, der bor på den sneklædte top af Olympos, tågede Tatarea dybt i vor jord med de vidtstrakte veje, Derefter Eros, skønnest af vækst blandt de evige guder, han, der lemmerne løser og udøver magt over alle guders og menneskers sind og hjerternes kløgtige fortsæt. Erebos fødtes af Chaos og dertil natten, den sorte, men af natten igen er dagen og æteren rundet, født af hende, da svanger hun blev ved Erebos' favntag.'

- *Theogonien* af Hesiod, 116-125.

Ideen om en teokratisk ret, skabt ud af intet som i GT, var fremmed for oldtidens grækere, der grundlæggende forstod 'skabelse' som et forhold mellem væren og forandring, såvel i mytologien som i

⁵¹ I antikken set over ét skelnedes ikke skarpt mellem 'er' og 'bør', hvilket utallige gange er blevet pointeret af eftertiden, ikke mindst med Moores begreb om den naturalistiske fejlslutning i *Principia Ethica* (Moore 1902 kap.2 §10) in mente. Tværtimod blev naturen som det, der er, hos mange af de antikke tænkere identificeret med, hvordan mennesket naturligt bør agere, hvilket jeg senere skal komme ind på i forhold til de naturretslige begrundelsesformer i græsk og romersk tænkning.

filosofien - *ex nihilo nihil fit*.⁵² I græsk mytologi forklares forholdet mellem væren og forandring, som foranlediget af guderne eller naturkræfter, der altid har været der, og den retsfilosofiske diskussion i græsk antik er således fremmed for den gammeltestamentlige eksegese, hvor den gudsgivne ret er skabt ud af intet, og handler i Grækenland snarere om, hvordan retten kan forankres i en ontologisk og kosmologisk evig orden. At retten hidrører fra en naturlig eller kosmologisk orden, er en grundforestilling i naturretten som retsfilosofisk traditionen, der helt overordnet umiddelbart adskiller sig fra teokratismen ved at erstatte Gud med naturen som førstebevæger eller første princip.⁵³ Distinktionen mellem den israelitiske og den græske kosmologi er vigtig at have in mente, når jeg i det følgende vil forsøge at udlægge, hvordan asylretten er blevet tænkt og praktiseret i en græsk kontekst.

Kapitlets opbygning

Efter nærværende indledning til den græske tradition for asylret (2.1.) vil jeg redegøre for og analysere de asylpraktikker, der gjorde sig gældende i en græsk kontekst (2.2.). Dernæst vil jeg gennem en litterær analyse af centrale værker fra det 5. århundredes tragediedigtning f. Kr. påvise, hvordan tematikker om eksil og asyl blev skrevet frem og tænkt, samt hvordan disse tematikker var helt centrale i den græske kosmologisk-religiøse tænkning i klassisk tid (2.3.) Ved således at have analyseret, hvorledes asyl kommer til udtryk både som praksis og som norm, synes der umiddelbart dermed redegjort for asylrets rolle i en græsk kontekst. For en større forståelse af den idéhistoriske udvikling i asylretstænkningen, er det imidlertid vigtigt at forstå, hvordan den græske retsudvikling og den filosofiske tænkning omkring det gode menneske og venskabet kom til at påvirke eftertidens tænkning, ikke mindst i romerriget. Derfor tilføjes afslutningsvist et kapitel om netop rettens udvikling og filosofien om det gode menneske og venskabet (2.4.), før kapitlet endeligt opsummeres og rundes af (2.5.).

Anvendt litteratur

I identifikationen og analysen af asylretten i en græsk kontekst, inddrages en del primærlitteratur. Det drejer sig om historiske værker eller biografier, herunder Plutarchs *De ædle grækere og romeres liv* vol. I., Herodots *Historie*, Thukydids *Den peloponnesiske krig* samt i mindre omfang Diodorus Siculus' *Bibliotheca historica* bog V. Derudover inddrages en enkelt af Demosthenes retstaler, *Against Aristocrates*. I forbindelse med den græske stoicisme nævnes helt kort Diogenes Laërtius' *De mest fremtrædende filosoffers liv og meninger* samt Athenæus' *Deipnosophistae*. Ligeledes helt kort refereres der til en række latinske tekster, der omhandler den græske stoicisme, nærmere bestemt Ciceros *De Finibus Bonorum et malorum* og Johannes Stobæus *Johannes Stobæi Anthologium* bog II. Derudover inddrages en række

⁵² Det skal bemærkes, at den mytologiske religiøsitet ingenlunde ophørte, og således også blev medtænkt, dyrket og institutionaliseret (templer, helligdomme) i arkaisk / sokratiske tid (480-323 / 450-399), der ofte ses som græsk antiks filosofiske højdepunkt. Platons dialoger er f.eks. fyldt med religiøse argumenter og henvisninger til den græske, polyteistiske mytologi, ligesom traditionen for divination, dvs. forsøget på at 'kigge guderne i kortene' gennem forskellige praktikker som konsultation af orakler og auguri, fortsatte. Alligevel var den filosofiske tænkningens afmytologisering af kosmologien et mentalt kvantespring, bl.a. derved, at hvor naturfænomener (forandring) i græsk mytologi blev forstået som gudernes personlige, vilkårlige viljeshandlinger, forsøgte den filosofiske tænkning fra de ioniske naturfilosoffer at etablere en forståelse af forandring, som udtryk for lovmæssigheder på baggrund af en ontologisk beskaffenhed. Allerede Hesiods *Theogoni*, der dateres til omkring ca. 700 f. Kr., kan ses som en begyndende afmytologisering. Fortællingen minder ikke om traditionel græsk mytologi, som f.eks. i de homeriske digte, men foregriber på sin vis naturfilosoffernes metode, idet fortællingen om verdens skabelse ikke bygger på den overleverede tradition, men på iagttagelser og erkendelser, som forfatteren selv har kunne gøre sig, hvor vidtløftige de end synes at være (jf. Høyrup 2001:60 f.).

⁵³ Det forhindrer imidlertid ikke, at man ikke kan formulere en naturret, der opererer med et religiøst naturbegreb som hos f.eks. Platon.

filosofiske tekster. Af Aristoteles inddrages de politologiske tekster *Athenæernes Statsforfatning* og *Statslære*, og der refereres ydermere kortfattet til Aristoteles' *Etikken*, *Metafysikken*, *Poetikken* og *Topikken*. Af Platon refereres der til dialogerne *Euthydemos*, *Faidon*, *Gorgias*, *Lovene*, *Lysis*, *Kriton*, *Menon*, *Staten* og *Theaitetos*. Jeg inddrager ydermere en større mængde værker fra den græske litteratur, herunder en del tragedier. Fra tragedielitteraturen inddrages Aischylos' tragedier *Agamemnon*, *Eumeniderne* (I trilogien *Orestien*), *Syv mod Thebe* og *Perserne*. Euripides' tragedier *Fønikerinderne*, *Herakles*, *Hippolytos*, *Ifgenia in Aulis*, *Ion* og *Medea*, samt del dele af tragedierne *Palamedes* og *Philoktetes*, der er overleveret og som læses i *Fragmentary plays II*. Endelig Sofokles tragedier *Aias*, *Antigone*, *Ødipus* og *Ødipus i Kolonos*. Af græsk litteratur inddrages ydermere de to homeriske epos *Iliaden* og *Odysseen*, samt Hesiods to skrifter *Theogonien* og *Værker og dage*.

Derudover inddrages en del sekundærlitteratur. Som en generel indføring i græsk kultur, historie og tænkning i antikken, læses og anvendes først og fremmest Peter P. Rohdes *Den græske kulturs historie* bind I-V (Rohde 1958, 1959, 1961, 1965 og 1966), og herudover John Boardmans *The Oxford history of Greece and the Hellenistic world* (Boardman 2001). Til generelt indføring i græsk filosofi i antikken inddrages Karsten Friis Johansens' *Den europæiske filosofis historie 1 - Antikken* (Friis-Johansen 1998) og i forbindelse med den etiske tradition i antikken specifikt inddrages henholdsvis Troels Engberg-Pedersens *Antikkens etiske tradition. Fra Sokrates til Marcus Aurelius* (Engberg-Pedersen 1996) og Julia Annas' *The morality of Happiness* (Annas 1993). I samme forbindelse har jeg brugt W. K. C. Guthries *A History of Greek Philosophy* som opslagsværk, og en enkelt gang refereres eksplicit til bind II (Guthrie 1962). En enkelt gang henvises til David Favrhholdts *Kinesisk filosofi* (Favrhholdt 1971). Til en generel indføring i antik kosmologi og videnskabelig tænkning trækkes på henholdsvis Helge Krag og Olaf Pedersens *Fra kaos til kosmos. Verdensbilledets historie gennem 3000 år* (Kragh og Pedersen 2002) samt Jens Høyrups *From Hesiod to Saussure, from Hippocrates to Jevons. An introduction to the history of scientific thought* (Høyrup 2004). Som baggrundslitteratur til belysning af retstænkning og -udvikling i antikken anvendes Hartvig Frischs *Magt og ret i oldtiden* (Frisch 1944) samt Mihail Larsens *Menneskerettighedernes historie* (Larsen 2007). I forbindelse med en diskussion af den almene retstilstand i Hellas inddrages en enkelt gang Henry Arderne Ormerods *Piracy in the ancient world: an essay in Mediterranean history* (Ormerod 1978). I forhold til udviklingen i det athenske demokrati specifikt inddrages Mogens Herman Hansens *Det athenske demokrati – og vores* (Hansen 2005), og i samme forbindelse inddrages ydermere et enkelt sted Robert A. Dahls *Om demokrati* (Dahl 2000). Til belysning af græske asylpraktikker, inddrages henholdsvis Eilhard Schlesingers *Die griechische Asylie* (Schlesinger 1933) og Kent J. Rigsbys *Asyilia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World* (Rigsby 1996). Til en belysning af græsk religiøsitet i antikken med særligt fokus på symbolsk forurening, inddrages Robert Parkers *Miasma. Pollution and purification in early Greek religion* (Parker 1983), og til belysning af forholdet mellem symbolsk forurening specifikt inddrages Mary Douglas' *Purity and danger* (Douglas 2002). I forbindelse med analysearbejdet med de græske tragedier inddrages henholdsvis Otto Gelsteds *Græsk drama* (Gelsted 1957) og Otto Foss' *Den græske tragedie* (Foss 1976). Helt kort nævnes derudover i forbindelse med opfattelsen af tragedien gennem tiden Nietzsches *Tragediens fødsel* (Nietzsche 1996), Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (Hegel 1972) og Ulrich von Wilamowitz-Möllendorffs *Euripides: Herakles. Einleitung in die griechische Tragödie* (Wilamowitz-Möllendorffs 1959).

Endelig inddrages en række forskningsartikler. I forhold til en bredere diskussion omkring beskyttelse eller mere specifikt om asylretten i en græsk kontekst inddrages Sheila L. Agers *Asyilia. Territorial inviolability in the Hellenistic world* (Ager 1998), Christoph Auffarths *Protecting strangers: establishing a fundamental value in the religions of the ancient near east and ancient Greece* (Auffarth 1992), Moshe Greenbergs *The biblical concept of asylum* (Greenberg 1959) og Peter Landaus *Tradition des Kirchenasylys* (Landau 1994). Til belysning af asyl og eksil som temaer i græsk litteratur inddrages Elizabeth Belfiores

Xenia in Sophocles' Philoctetes (Belfiore 1994), Michael Gagarins *The poetry of justice: Hesiod and the origins of Greek law* (Gagarin 1992) og ikke mindst Robert Gormans *Poets, Playwrights, and the Politics of Exile and Asylum in Ancient Greece and Rome* (Gorman 1994). I forhold til belysning af en diskussion omkring prægning af mønter og asyl inddrages perifert Louise Robert *Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques* (Robert 1948). Til belysning af det græske bystatsdiplomati i antikken inddrages M. B. Wallaces *Early Greek "Proxenoï"* (Wallace 1970). En enkelt gang nævnes i forbindelse med Platons dialog *Lysis* om venskabet Morten Thannings artikel *Filosofiens venskab - Om Lysis' befrielse og løsningen på Lysis* (Thanning 2005).

2.2. Asylbeskyttelse som praksis

Tidlig asylbeskyttelse

Helt tilbage fra megalithkulturen finder vi helligdomme, der yder en form for beskyttelse. Disse helligdomme finder vi på den største af de græske øer, Kreta. Her er der tale om mure eller jordvolde i cirkelform, der omgiver et helligt sted, og som i datidens religiøse forståelse fungerede som religiøse værn (Rohde 1958:45). Inden for et sådant værn, var man i den mytologisk-religiøse selvforståelse beskyttet mod mennesker og onde ånders indflydelse. Uden for helligdommene var ofringer til guderne en måde, hvorpå man kunne opnå beskyttelse, idet guden som gengældelse for ofret måtte yde beskyttelse til den, der havde forestået ofringen. Ofringerne afspejlede dermed en religiøs gengældelsesstruktur.

'Gud' eller 'Guderne' var i megalithtidens kretensiske kultur en flertydig størrelse. For det første var totemismen udbredt. I totemismen står mennesket i relation til sit totem, ofte – men ikke kun - en afbildning af et dyr, således at afbildningen ikke *ligner* dyret men *er* dyret, og mennesket kan *blive* dette dyr, f.eks. ved at spise det eller ofre (til) det.⁵⁴ Den underliggende forestilling er her, at alting – menneske, dyr, ting – har samme substans, er konsubstantielt. Ud over totemismen finder vi for det andet den store moderkult, hvor urmoderen dyrkes. Urmoderen blev ofte symboliseres ved et træ, idet træets evne til 'genopstandelse' hvert forår eller til forplantning i form af nye træer sået af frø fra det gamle, inkarnerede moderkultens udødelighedstro. Endelig var for det tredje troen på jordguder udbredt. En sådan jordgud var Hermes oprindeligt, gud for de vejfarende. Hans sendebud var en dæmon (*daimon*), der holdt til i stenhobe langs vejene, og som mentes at yde magisk beskyttelse til de vejfarende. 'Hermes' betyder muligvis oprindeligt 'ham fra stendynge' (Rohde 1958:70f). Beskyttelsen af de vejfarende er ingen egentlig asylbeskyttelse, om end beslægtet dermed, idet den, der ikke længere nyder hjemmets tryghed kan finde fred i det fremmede gennem gudernes beskyttelse. *Stenen* var her symbolet for beskyttelsen, og konnoterer som symbol i al sin uforgængelighed og uigennemtrængelighed gudernes evige beståen.

Fælles for disse tidlige former for beskyttelse bag jordvolde, gennem ofringer til guderne eller via stenhobe langs vejen er, at man ikke kan tale om *asylret* eller *-pligt*; For de former for religiøsitet – totemismen, moderkulten, troen på jordguder - der er ophav til de her beskrevne former for religiøs beskyttelse, fungerede som naturkræfter. Naturkræfter giver ingen ret, de *er* slet og ret. Derimod kan man i forhold til de cirkelformede murer eller jordvolde tale om et asyl i betydningen 'et fristed' (*sanctuary*), der

⁵⁴ En sådan tankegang, hvor indoptagelse af et andet væsen foregår gennem fordøjelsen (kannibalismens kongstanke) bør ikke være fremmed for en moderne, kristen kulturkreds, hvor nadveren i en kirkelig sammenhæng til stadighed indtager en helt central rolle.

i den religiøse selvforståelse yder beskyttelse mod krænkelser. I forestillingerne om den beskyttelse, der opnås gennem ofringer, er det den enkelte der forestår ofringen, som eksklusivt ydes beskyttelse.

Forekomsten af disse former for asylbeskyttelse afspejler et samtidigt behov for beskyttelse. Her må vi huske på, at krigen - ikke freden - var normaltstanden, og at den fremmede som udgangspunkt var fuldstændig retsløs: Enhver kunne angribe ham til lands eller til vands (sørøveri var da som senere meget udbredt⁵⁵), berøve ham sin ejendom, og tage ham til fange for at få løsepenge eller bruge ham som slave (jf. Schlesinger 1933:11; *Historisches Wörterbuch der Philosophie* vol. III p. 1215).

Asylbeskyttelsen fra homerisk tid – eksilering og fortsat inddæmning af blodhævn

Også i en græsk kontekst kædes asyl til dels sammen med det uforsætlige drab, men i en græsk kontekst handler sammenkædningen imidlertid om symbolsk forurening. Allerede hos Homer finder vi forestillinger om symbolsk urenhed og hører følgelig om forskellige former for renselsesritualer⁵⁶, men først i efterhomerisk tid bliver enhver blodudgydelse opfattet som symbolsk forurening, der ikke blot gør gerningsmanden 'uren' (*miasma* / μίασμα) men også dennes familie og ofrets by (Frisch 1944:126 ff.; Greenberg 1959:128).⁵⁷ Den uundgåelige symbolske forurening til trods, skelnede man også i en græsk kontekst mellem det forsætlige og det uforsætlige drab - i en lovgivningsmæssig sammenhæng dog først i klassisk tid⁵⁸ - og her finder vi loven om det uforsætlige drab gengivet af den athenske politiker Demosthenes (384-322 f. Kr.) i hans retstale *Mod aristokraterne*:

'Og hvad påbyder loven? At den mand, der er blevet dømt for uforsægtligt manddrab, på visse anviste dage må forlade landet via en foreskrevet rute, og forblive i eksil indtil han har forsonet sig med en af slægtningene til den afdøde. Først da tillader loven ham at vende tilbage, ikke som han finder for godtbeholdende, men på en bestemt måde; loven byder ham at ofre og rense sig selv, ligesom den giver andre anvisninger for hans fremfærd.'

- Demosthenes XXIII. 72-73, *Mod aristokraterne* (min oversættelse).

Af talen fremgår det, at drabsmanden må eksileres og forblive i eksil, indtil han forsones med en af afdødes slægtninge. Derefter kan gerningsmanden vende hjem. Loven foreskriver endvidere at drabs-

⁵⁵ Se Ormerod 1978, *Piracy in the ancient world*.

⁵⁶ Vi hører hos Homer for eksempel om håndvask før bønner (*Odysseen* II. sang vers 261) og om rengørelse af et offerbæger med svovl, før det tages i anvendelse (*Iliaden* XVI. sang vers 228). I *Iliaden* hører vi også et sted Hektor udtale: 'Ofre den funklende vin til Zeus med urene hænder, det tør jeg ikke. At bede til tordenskyernes herre med sine hænder besudlet af død og af blod er umuligt.' (*Iliaden* VI. sang vers 266-268). Hektor illustrerer dermed et vigtigt aspekt ved hellige handlinger hos grækerne: Et helligt sted skal være *hagnos* (ἁγνός), der som indoeuropæisk term betyder 'hellig', men som på oldgræsk også betegner alt, som er det modsatte af *miasma*, altså 'rent'.

⁵⁷ I efterhomerisk tid finder vi hos Herodot i dennes *Historie* en tydelig illustration af, hvordan forestillingen om at blodskyld kræver renselse er blevet indarbejdet (Herodot I. XXXV.) At den symbolske forurening ikke blot gjaldt gerningsmanden, men også for det sted, hvor der blev udgydt blod, ser vi blandt andet i Platons (427-348/347 f. Kr.) dialog *Faidon*, et sted hvor Faidon forklarer Ekehrates om grunden til, at Sokrates henrettelse blev udskudt: 'Nu er det endvidere skik, at i hele denne tid, fra afrejsen til festen har fundet sted, skal byen holdes fri for besmittelse; ingen henrettelse må finde sted [...] Derfor måtte Sokrates også tilbringe lang tid i fængslet efter dommen, inden han blev henrettet.' (*Faidon* 58 B). Og i Euripides' *Ødipus* er Theben ramt af 'blodskyldspet', som først ophører når byen 'renses' ved at finde og landsforvise kong Laios' drabsmand (Ødipus vers 95-101). Til trods for at jeg i det forrige afsnit har koncentreret mig om skyldselementet ved uforsægtligt drab i GT, skal det bemærkes, at forestillingen om blodsudgydelse som en handling, der forsager urenhed og støder Gud fra sig i en givent territorium, også var en almen udbredt teologisk forestilling i GT (*The JPS Torah Commentary* vol. *Numbers* p. 291). Forestillingen om blodet som urent og truende i forhold til det sakrale, videreføres i nogen grad i den kristne kirke, hvilket blandt andet antropologen Mary Douglas tidligere har beskrevet (Douglas 2002:75 ff).

⁵⁸ Med 'klassisk tid' refereres her til ca. 490-323 f. Kr. Perioden indledes med perserkrigens, som tog sin begyndelse i 490 f. Kr. og sluttede med den makedonske konge Alexander den Stores død i 323 f. Kr.

manden bør ofre til guderne og rense sig, samt efterleve en række forskrifter givet med loven, og kun derved kan den urenhed, som blodudgydelsen medførte, renses (jf. også Parker 1983:114). Heri ses både en fortsættelse af og et brud med den israelitiske tradition for asylret. Ligesom i GT fordrer loven, at drabsmanden går i eksil, og eksilet i landflygtighed bliver dermed i den græske tradition det egentlige asyl mod forfølgelse for drabet. Men hvor der i GT i loven fokuseres på skylden, der sones ved ypperstepræstens død, er det den symbolske urenhed som drabet udgør, og som 'renses bort' ved forsoning og rensesritualer udøvet af drabsmanden, der er i centrum i den græske tradition. For godt nok foreligger der også blodskyld ved mord i en græsk tradition, men skyldsspørgsmålet handler her lige så meget om at placere et ansvar for renselsen, som det handler om det moralske aspekt. I forhold til det tidligere afsnit om den israelitiske tradition skal det nævnes, at dét at blive dømt til landflygtighed ikke er en straf, der optræder i gammeltestamentlig lov, idet et sådant eksil ville indebære at være afskåret fra Gud og i værste fald at være tvunget til at tilbede andre guder (se bl.a. 1. Samuelsbog 26, 29). En gammeltestamentlig pendant optræder kun i form af forvisning fra drabsmandens egen by til en af de omtalte tilflugtsbyer.⁵⁹

Asylretten findes imidlertid i græsk oldtid også i en række andre betydninger, der ikke har noget at gøre med uforsætlige drab, og som adskiller sig fra GT. Inden vi går videre, er det midlertidigt nødvendigt at gøre kort ophold ved de hebraiske termer, der anvendes i GT. Når der i GT tales om de omtalte tilflugtsbyer, så anvendes den hebraiske term *Miglāt* (מִגְלַת) for 'flugt'. Fra den første oldgræske oversættelse af GT i det 2. århundrede f. Kr. - Septuaginta - kan vi spore, hvordan *Miglāt* blev oversat til oldgræsk. Af Septuaginta fremgår det, at *Miglāt* blev oversat med termen *phygadeytērion* (φυγαδευτήριον), der ligeledes betyder 'flugt' eller 'landflygtighed' - og altså ikke med den oldgræske term for asyl - *ásylon* eller *asylia* (ασυλον eller ασυλία), (jf. Schlesinger 1933:4).

Dét betyder altså, at den asylret, som jeg i kapitel 1 har påvist var til stede i tilflugtsbyerne, ikke er blevet forstået som 'asyl' af grækerne på oversættelsestidspunktet af Septuaginta. Ja faktisk findes den oldgræske term for asyl slet ikke anvendelse i den græske oversættelse af de tekststeder i GT, hvordan israelitiske asylret beskrives. Det betyder *ikke*, at grækerne ikke har forstået tilflugtsbyernes beskyttende funktion, eller at vi retrospektivt ikke kan betegne denne funktion som en form for asylret, men derimod at den oldgræske term for asyl var reserveret for en anden betydning. Nuvel, hvis ikke *ásylon* svarer til det hebraiske *Miglāt*, hvordan skal vi så forstå det? Hvad er det så for en betydning begrebet dækker over på græsk? Her er primært tale om to former for beskyttelse eller ukrænkelighed, der betegnes med den oldgræske asylterm, *ásylon* (Schlesinger 1933:4):

'Vi kalder denne form for asyl det personlige, fordi det kun er virksomt, for de personer der er blevet det tildelt, og stiller som modsætning det lokale asyl, der er bundet til et sted, og som gælder for enhver, der befinder sig på dette sted.

- Schlesinger 1933:53⁶⁰ (min oversættelse).

Frem for Schlesingers term 'lokalt asyl' vælger jeg at bruge termerne 'territoriant asyl' eller 'territoriant ukrænkelighed' (jf. bl.a. Rigsby 1996), da jeg finder dem mere dækkende. Vi skelner altså her mellem to

⁵⁹ Hvor drabsmanden i en græsk kontekst bl.a. ved at ofre til guderne kan udfri sin skyld, er et kødeligt offer af et dyr utænkeligt i en gammeltestamentlig kontekst på grund af forbuddet mod at sammenligne menneskets og dyrets liv; kun et andet menneskes liv kan sone drabsmandens skyld (Greenberg:130). Det er denne tankegang, der kommer til udtryk i 4. Mosebog, hvor drabsmanden først opnår amnesti ved ypperstepræstens død. I dén forstand repræsenterer asylet i gammeltestamentlig forstand en venten, et limbo mellem skyldens indtræden og frem til den endelige udsoning af blodsskylden.

⁶⁰ Se også Rigsby 1996:19, 30.

betydninger af *ἀσυλον / ασυλια*: Personlig asyl og territorialt asyl / ukrænkelighed. Jeg skal i det følgende forsøge at godtgøre, hvad begreberne nærmere bestemt dækker over

Territorialt og personligt asyl

Det territoriale asyl kender vi i en græsk kontekst kildemæssigt til fra forskellige sider: dels fra forskellige officielle dokumenter fra 260erne f. Kr. og frem til år 22 e. kr., hvor retten til territorialt asyl ophæves ved dekret af kejser Tiberius (Rigsby 1996:19, 580-586), dels fra inskriptioner på templer, og endelig fra mønter dateret fra omkring det 2. århundrede f. Kr. og frem, idet man i en række bystater prægede mønter med ordlyden '*hellig og ukrænkelig*' (*ἱερὰ καὶ ἄσυλος / hiera kai asylos*) (Rigsby 1996:3).⁶¹ Ud fra de numismatiske og epigrafiske kilder kender vi således primært til den territoriale asylret i de sidste par århundreder f. Kr., men i den græske litteratur finder vi en lang række tidligere eksempler.⁶²

Territorialt asyl kunne gælde for bystater (*poleis / πόλεις*) eller ved hellige steder (*hieros / ἱερός*)⁶³ (Rigsby 1996:5). Ved hellige steder forstås først og fremmest templer, statuer af guderne samt de landområder, der i overensstemmelse med datidens religiøse praksis var blevet dedikeret til guderne for at takke (mildne, prise) disse, og dermed var gået fra at være en del af det sekulære rum til helligt territorium (Rigsby 1996:9).

⁶¹ Rigsby fremlægger minutiøst de kendte kilder (Rigsby 1996:41-586), og jeg skal her ikke komme videre ind på alle de inskriptioner, mønter og breve der gennemgås, da dette hører under et decideret arkæologisk (epigrafisk, numismatisk) studium, men blot generelt henviser til Rigsby for nærstudier af de enkelte byer eller templer. Rigsby bemærker i øvrigt, at lignende vidnesbyrd om territorialt asyl ligeledes forefindes i en egyptisk kontekst, men først under Ptolemaios XIII. (61/62 f. Kr. - 47 f. Kr.), og således altså først påbegyndt langt senere end i en græsk kontekst (Rigsby 1996:21).

⁶² Et eksempel er her, jf. Rigsby, bystaten Plataea, der allerede så tidligt som i år 479 f. Kr. blev erklæret hellig og ukrænkelig. Rigsby anfører her, at han her bygger på Thukydides (Rigsby 1996:25), men giver ingen kildehenvisning. Jeg antager, at Rigsby her sigter til Thukydides *Den pepeloponesiske krig* bog II, 71 ff., hvor det fremgår, at den spartanske general Pausanias, som tak for Plataeas indsats i den græsk-persiske krig, erklærer Plataea for helligt og ukrænkeligt område. Efterfølgende fremgår det imidlertid hos Thukydides - hvad Rigsby undlader at bemærke - at Pausanias' erklæring om territorialt asyl eller ukrænkelighed ikke havde en entydigt afskrækkende virkning; i 431. f. Kr. forsøgte Theben således at få en 5. kolonne til at revoltet mod styret i Plataea, for at få bystaten Plataea med i en thebansk-spartansk militæralliance mod Athen, hvilket dog mislykkedes og i første omgang endte i et blodigt opgør. Efterfølgende belejrede thebanske og spartanske tropper Plataea, og spartanerne blev da mindet om Pausanias' hellige erklæring godt 38 år tidligere. Spartanerne svarede, at de ville hæve belejringen, hvis og kun hvis Plataea ville forholde sig neutralt i krigen mod Athen, hvilket Plataea dog nægtede. Hverken Plataea, spartanerne eller thebanerne synes således at forstå det territoriale asyl som absolut, om end spartanerne tydeligvis ikke var glade for beskyldningerne om at have brudt en hellig ed.

⁶³ *Hieros* betyder 'helligt sted', mens 'tempel' i snæver forstand ofte betegnes med termen *Ho naós (ὁ ναός)*. Når jeg anvender og henviser til termen *hieros*, er det fordi denne betydningsmæssigt bredere term her stemmer overens med konteksten, idet det territoriale asyl på hellige steder primært - men ikke kun - omfattede templer, hvilket jeg straks kommer ind på. Det skal her yderligere bemærkes, at der i forbindelse med fortolkningerne af det oldgræske territoriale asyl har været nogen diskussion om vigtigheden af at skelne mellem templer og bystater. Den inden for numismatikken store autoritet Ezechiel Spanheim (1629-1710) (der i parentes bemærket intet har at gøre med det berømte 'eckhelske system' til ordning af græske mønter, idet dette er udviklet af den lidt senere Joseph Hilarius Eckhel (1737-1798)), fortolker det territoriale asyl i templer, som et asyl for flygtninge, hvorimod han forstår bystaters ukrænkelighed, som immunitet / ukrænkelighed fra krig (Spanheims gengivet i Rigsby 1996:5). Rigsby mener imidlertid at der er tale om samme form for asyl, uanset om det gælder for bystater eller templer, hvorved 'asyl' blot får betydning af 'ukrænkelighed', om det så er over for krig eller vold og forfølgelse i al almindelighed (Rigsby 1996:20). Rigsby bygger bl.a. på den observation, at hvorvidt bystaten påberåbte sig ukrænkelighed eller ej, ofte synes at afhænge af, om der var placeret et tempel i eller uden for bystaten: hvis templet var placeret i bystaten, anså man det tilsyneladende for en unødigt fordobling også at erklære bystaten for ukrænkelig, hvorimod det kunne være en mulighed, hvis de til bystaten tilknyttede templer var placeret uden for bystaten. Observationen er i øvrigt ikke hans egen, men blev øjensynligvis første gang gjort i 1948 (Louise Robert i *Hellenica* 1948:67). Jeg skal af omfangsmæssige begrænsninger her ikke forfølge diskussionen yderligere.

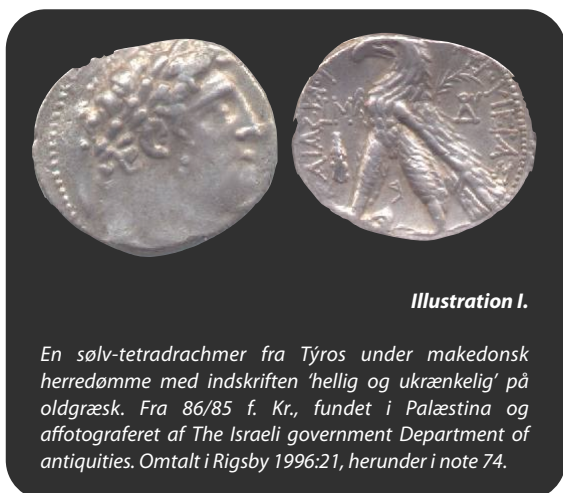


Illustration I.

En sølv-tetradrachmer fra Týros under makedonsk herredømme med indskriften 'hellig og ukrænkelig' på oldgræsk. Fra 86/85 f. Kr., fundet i Palæstina og affotograferet af The Israeli government Department of antiquities. Omtalt i Rigsby 1996:21, herunder i note 74.

Det territoriale asyl begrundes altid med dydighed og ærefrygt for guderne, hvorfor bystater og templer konsekvent påberåbte sig ukrænkelighed med reference til disse. Det er præcis en sådan påberåbelse af at være under guddommelig beskyttelse, vi ser i prægningen af mønter med ordlyden 'hellig og ukrænkelig'.⁶⁴ I forhold til templerne, hvor det territoriale asyls ukrænkelighed ofte blev proklameret ved inskriptioner på eller nær templet, kan man spørge sig selv, hvad disse proklamationer af ukrænkelighed skulle til for? Strengt taget var *alle* templer per se ukrænkelige (Rigsby 1996:20), hvorfor proklamationerne logisk set synes unødvendige. Den tidligere forskning har været meget uenig herom, og buddene har været mange.⁶⁵

Sammenfattende for de tidligere, forskellige teorier har været, at de har haft et utilitaristisk udgangspunkt: hvilken nytteværdi har der været i en erklæring om ukrænkelighed? Rigsby går imod den tidligere forskningstradition og hævder, at formålet slet og ret har været at understrege, at man i templet priser en guddom, og at dette indebærer ukrænkelighed af templets territorium, da det står under denne guddoms beskyttelse - en intention helt på linje med tanken bag prægningen af mønter med ordlyden 'hellig og ukrænkelig'. Det bagvedliggende 'motiv' har med andre ord blot været at understrege ukrænkeligheden og ære guddommen. Til trods for, at alle templer som udgangspunkt var hellige og ukrænkelige, var visse templer mere hellige - og dermed mere ukrænkelige - end andre. Det tydeligste eksempel er nok Apollons tempel i Delphi, distinkt fra hundredevis af andre Apollon-templer, men også Hemitheas tempel i Karia havde en særlig status, hvilket den græske historiker Diodorus Siculus (omkr. 90-30 f. Kr.) et sted illustrerer:

'I senere tid nød Hemitheas tempel så stor tilslutning, at det ikke blot blev æret i særlig grad af de omkringliggende beboere eller naboregionerne, folk kom også langvejs fra af hengivenhed dertil for at ære templet med bekostelige ofre og tilegnelser [af genstande eller landområder]. Og vigtigst af alt: da perserne var den dominerende magt i Asien og plyndrede alle de græske templer, var Hemithea og området omkring den eneste helligdom, de ikke lagde hænderne på. Og røverne der plyndrede alt på deres vej lod alene denne helligdom urørt, og det til trods for, at der ingen mur var omkring, og plyndringen ikke ville have medført nogen fare'

- Diodorus Siculus *Bibliotheca historica*, bog V. III. LXIII. (min oversættelse).

Når en forfulgt person ville søge om asylbeskyttelse i en bystat eller ved et helligt sted, foregik det i praksis gennem bønfoldelse (*hikesia* / ἱκεσία). I hvert fald fra homerisk tid og frem kunne ethvert

⁶⁴ Fortrinsvis - men ikke kun - græsktalende bystater på Sicilien. En del mønter med samme prægning og fra samme periode kommer desuden fra Syrien, der som bekendt ikke nød selvstændighed i de sidste århundreder op til år 0, men først var under indflydelse af Alexander den Store, for derefter at være underlagt Byzans og siden hen Rom.

⁶⁵ (1) En forklaring på, hvorfor nogle templer 'skiltede' med asylbeskyttelse, lyder, at alle templer kunne yde beskyttelse ved bønfoldelse (her: *hikesia* / ἱκεσία) til den bønfoldne flygtninge (her: *hiketes* / ἱκέτης), der kom med en retfærdig / retfærdiggjort anmodning om beskyttelse, mens kun få templer kunne yde beskyttelse til flygtninge, der rent faktisk var skyldige (*asyilia* / ασυλία). (2) En anden forklaring går på sædernes forfald, der har gjort det nødvendigt at minde eventuelle forfølgere - pirater, soldater, landevejsrøvere - om, at templerne er hellige. (3) En tredje går på, at asyl-proklamationen var en varsling om et forsvarssamarbejde, forstået således, at alle de templer, der skiltede med asyl, ifølge teorien ville hjælpe hinanden med at forfølge eventuelle forulempere af et tempel. (4) Endelig lyder en fjerde forklaring, at proklamationen af asyl ikke blot betød ukrænkelighed, men var en metafor for økonomisk, juridisk autonomi. Gennemgangen og diskussionen af de forskellige positioner forefindes i Rigsby 1996:13-25, og de forkastes alle, med forskellige kildemæssige begrundelser. Jeg skal ikke forfølge dette spor yderligere, da en videre undersøgelse vil kræve et større nærstudie, men blot gøre det klart, at diskussionen er til stede i den akademiske litteratur.

menneske søge en græker om beskyttelse, ved at falde på knæ og bønfalde, samt eventuelt klappe eller gribe den anden om knæene. Denne praksis er blevet udlagt, som en social foranstaltning til beskyttelse af udsatte, der fungerede i stedet for kodificeret lov og retsorden, i tiden før noget sådant vandt indpas (Auffarth 1992:202), og denne traditionelle, mellemmenneskelige praksis blev bibeholdt i forbindelse med det territoriale asyl; når en forfulgt person anmodede om asylbeskyttelse, skete det således typisk ved bønfaldelse og knæfald, og også hellige statuer blev typisk klappet på knæ eller fødder, eller slet og ret omfavnet, hvis en forfulgt søgte beskyttelse ved en sådan (se illustration II nedenfor).⁶⁶



Illustration II.

Motiv fra en græsk vase dateret omkring 440-430 f. kr. Motivet illustrerer, hvorledes Aias efter den trojanske krig river Cassandra bort fra en statue af Athenes, hvor hun søger alterbeskyttelse. Vasen er opstillet på Musée du Louvre, Paris.

Hvis bønfaldelsen blev stillet til et menneske - en repræsentant for bystaten eller et tempel - og denne indvilligede i at yde beskyttelse til den bønfaldende, svarede 'rejs dig op' som en symbolsk gestus (Rigsby 196:10).

Beslutningen om hvorvidt anmodningen om asyl skulle imødekommes var - i hvert fald i princippet - ingenlunde arbitrær; hvis den forfulgte var uretfærdigt forfulgt, og således kunne retfærdiggøre sin anmodning om beskyttelse, havde den forfulgte *ret til* asylbeskyttelse.⁶⁷ Ved statuer eller områder indviet til en guddom, var der selvsagt ingen direkte øvrighed at søge beskyttelse hos, og her har det været op til forfølgernes moral og gudfrygtighed at vurdere, hvorvidt det ville være retfærdiggjort at fjerne den asylsøgende person eller ej.

Hvis en asylansøger først fandt asylbeskyttelse på et helligt sted, og derefter blev fjernet med magt, var der tale om en krænkelse af helligdommen, der faldt under reglerne om helligbrøde (*hierosylia* / ἱεροσυλία). Den der havde krænket helligdommen var herefter hjemfalden til gudernes straf for at have sat sig op mod guderne (*hybris* / ὕβρις), hvilket ikke var noget man generelt tog

⁶⁶ Også Homers *Odysséen*, XXII. sang vers 330, hvor Femios overvejer om han skal falde om alteret eller Odysseus om foden; Se endvidere regissør-bemærkningerne i Aischylos' *Eumeniderne* vers 231-235, hvor Orestes holder Pallas Athenes fødder for at søge beskyttelse; En berømt scene finder vi ydermere i Aias' bortførelse af Kassandras (se illustration II.), da Cassandra efter Trojas fald klamrer sig til en statue af Athene, jf. bl.a. Homers *Iliaden* VII. sang, samt senere i en romersk reception i Vergils *Aeneiden*, I. sang vers 39-41 og II. sang vers 413-414, hvor der hentydes til Aias ugerning, der siden hen fik Athene til at knuse dele af grækernes flåde som hævn for den ugudelige krænkelse af asylretten (også *Odysséen* IV. sang vers 499).

⁶⁷ Det var præcis disse nuancer, disse forbehold over for kriminelles ret til beskyttelse i asylretten, som romerne ikke forstod, men tog for at være en uforbeholden asylret, hvilket som sagt bevirkede, at denne blev ophævet i år 22. e. Kr.; romerne antog, at templerne var fyldt med kriminelle, skyldnere og bortløbne slaver, der ubetinget nød beskyttelse mod statsmagtens håndhævelse af loven, hvilket vi bl.a. finder belæg for hos den romerske senator og historiker Tacitus (56-117 e. Kr.), hvilket vil blive uddybet i kapitel 4.

let på i græsk oldtid.⁶⁸ Vi hører således et sted i den græske litteratur om, hvordan det i samtidens religiøse selvforståelse kunne få alvorlige konsekvenser enkelte at krænke den territoriale asylret: '*arme og ben vil således skrumpes ind på den der forulemper helligdommen*'.⁶⁹ Et konkret, litterært eksempel på en overtrædelse af den territoriale asylbeskyttelse i templerne finder vi hos den græske historiker Thukydides, (460/455-400 f. Kr.), der et sted beskriver, hvordan athenæerne i den peloponnesiske krig skændede bøoternes Apollon tempel (*Den peloponnesiske krig* bog IV. XCVII.-XCVIII.). Thukydides fortæller, at bøoterne via sendebud klagede til athenæerne med henvisning til den pan-hellenske tradition for ikke at skændte templer i krigstid. Athenæerne svarede efterfølgende tilbage, at de blot havde anvendt, men ikke mente at have skændt templet - hvilket kun delvist var rigtigt - ligesom de ikke underkendte den fælles tradition for templers ukrænkelighed. Hvad enten man tager den historiske værdi i historien for gode varer, eller her kun læser Thukydides beretning som en moralsk fortælling, så illustrerer såvel bøoternes anklage som athenæernes forsvar (i krigstid!) og Thukydides fremstilling i det hele taget, historisk eller litterær, hvor alvorligt det territoriale asyl i templerne er blevet opfattet. I og med at krænkelser af det territoriale asyl ved hellige steder forstås som helligbrøde, vi må forstå det på linje med den alterbeskyttelse, der - som tidligere nævnt i kapitel 1 - figurerer i GT og senere i kristendommen. Det territoriale asyl ved hellige steder var defineret negativt, som *frihed fra* forfølgelse. Dét bevirkede, at det territoriale asyl i templerne potentielt ikke blot kunne fungere som fristed for uskyldigt forfulgte eller udsatte grupper, men også for kriminelle og bortløbne slaver, og for at undgå en sådan undergravning af bystatens sekulære retsorden, var asylet - ligesom det territoriale asyl i tilflugtsbyerne i GT - ikke absolut; den asylsøgende måtte *søge* beskyttelse i templet, og templets øvrighed kunne så beslutte sig for at imødekomme eller afvise anmodningen, hvilket afhang af, om anmodningen kunne retfærdiggøres.

Vender vi os nu mod byerne, betød det territoriale asyl i bystaten, at denne var et fristed for krig, neutralt territorium. Og som et fristed kunne bystaten som sagt blive anmodet om at yde beskyttelse til forfulgte, en anmodning bystaten kunne efterleve eller afvise, for her var ikke tale om en asylret i samme forstand, som når en flygtning kom til templet med en retfærdig sag og kunne påberåbe sig den religiøst betingede asylret over for templets øvrighed. Når det er sagt, har bystaten alligevel været bundet af den moralsk-religiøse norm om at overholde gæstevenskabet eller gæstebuddet (*Xenia* / ξενία) – som vi i en græsk kontekst ikke mindst kender fra den store autoritet Homer, hvilket jeg straks skal vende tilbage til nedenfor i afsnittet 'asyl som norm' - og i de situationer, hvor en asylsøgende flygtnings forfølgere har

⁶⁸ Da perserne under ledelse af Darius stod for at angribe en række græske byer på fastlandet, dannede Sparta og Athen som bekendt en historisk alliance for at bekæmpe den indtrængende fjende sammen. Men da dagen oprandt i år 480 f. Kr., hvor perserne skulle stoppes ved Marathon, udeblev spartanerne af religiøse årsager, idet de mente, det ville krænke guderne at indlede et felttog før fuldmåne. Og da perserne ti år senere i 480 f. Kr. under ledelse af Xerxes angreb grækerne og tabte stort ved Salamis, den persiske hærs overlegenhed til trods, blev det efterfølgende udlagt af grækerne således, at perserne havde tabt, alene fordi de havde krænket guderne; dels havde Xerxes beordret de græske templer destrueret, dels havde han indledt angrebet ved at krydse Hellesponten via to pontonbroer. Det katastrofale ved sidstnævnte anskueliggør Aischylos i sit drama *Perserne* fra 472 f. Kr., hvori han lader Darius sige om sin søn, Xerxes: '*Han [Xerxes], som håbede Hellesponten, trællelig i lænker lagt, i dens løb at stemme guders hellige havstrøm, Bosporus! Han, som skiftede vand til land og bandt med hamrede fodjern fast sundets brede flod og byggede mægtig vej for megen hær, han, en dødelig – vanråds-drevet – ville over hver en gud, selv Poseidon, øve vælde! Viser det dog ej, min søn syg på sjælen?*' (Darius om Xerxes i Aischylos' *Perserne*, vers. 695-701). Xerxes fejl består her i at begå *hybris* (ὑβρις). Mennesket må kende sin plads som et dødeligt væsen med begrænsninger (hvilket et af de mest berømte credoer fra oraklet i Delphi – 'kend dig selv! – præcis er et udtryk for, i modsætning til hvordan udsagnet i moderne tid ofte fejlagtigt fortolkes som et oplæg til psykologisk introspektion), og prøver man at lave om på gudernes bestemmelser, er man hjemfalden til straf, der tildeles af *Nemesis* (νέμεσις). Hvad Aischylos fortæller os i citatet ovenfor er altså, at Xerxes straffes for ikke at have respekteret havguden Poseidon, ja for at forsøge at lave om på den guddommelige orden (*kosmos* / κόσμος) og med pontonbroerne omdefinere, hvad der er land og hvad der er hav. At denne forklaringsmodel ikke bare har foresvævet Aischylos alene, men har forekommet grækerne indlysende rigtig, finder vi et vidnesbyrd om i det faktum, at fremførelsen af *Perserne* i 472 f. Kr. var blandt de skuespil, der blev præmieret (Rohde 1962:124).

⁶⁹ Således citerer Papuas fra Henssler et græsk tekststykke (*Formen des Asylrechts und ihre Verbreitung bei den Germanen*, Ortwin Henssler 1954. Refereret i *Theologische Realenzyklopädie*, bind 4. p. 318).

truet bystaten med krig for at få udleveret flygtningen, har gæstevenskabets forpligtigelser uden tvivl foresaget et dilemma mellem politik og religiøsitet, hvilket da også er eksemplificeret flere steder i den græske litteratur.⁷⁰ Det er ikke svært at forestille sig, at den territoriale beskyttelse (neutralitet), der gjaldt i byerne, generelt ikke altid er blevet respekteret, de mange krige og interne stridigheder de græske bystater var involveret i taget i betragtning, hvilket sagen om Platara nævnt tidligere da også viser (se note 62 ovenfor). Udover den politisk-religiøse afvejning, som bystaten har måtte foretage i forbindelse med en anmodning om territorialt asyl, spillede asylansøgerens eventuelle blodskyld og den deraf afledte symbolske forurening også en rolle; skulle man gæste en flygtning, der var symbolsk uren på grund af blodskyld, eller ej? Som oftest gjaldt princippet '*men det skete i en anden by*', for *miasma* gjorde sig som udgangspunkt kun gældende inden for det territorium, hvor blodet var udgydt (jf. Parker 1983:118) - deraf jo hele ideen om eksilering fra åstedet som virkningsfuld renselse - men i hvert fald i litteraturen finder vi ikke desto eksempler på bystater, hvis øvrighed synes at vægre sig ved at give asyl til mennesker, der er blevet symbolsk forurenede gennem blodskyld eller deslige.⁷¹

I det omfang forfulgte blev imødekommet og fik asylbeskyttelse i en bystat, skyldtes det altså langt overvejende den mytologisk-religiøse gæsteret. Vi må forestille os, at gæsteretten og traditionen for territorial asylbeskyttelse kom i anvendelse for en lang række forskellige samfundsgrupper, men fra det 5. århundrede f. kr. og frem, blev gæsteretten ikke mindst særlig vedrørende for athenæiske politikere. På dette tidspunkt indføres nemlig en politisk tradition for eksilering - *ostrakismen* (ὄστρακισμός) - der opstår som et element i det athenæiske demokrati. Ostrakismen blev ifølge Aristoteles (384-322 f. Kr.) indført, som et politisk redskab i Athen til beskyttelse af demokratiet imod tyranniske statsmænds forsøg på statskup, omkring år 500 f. Kr. af Kleisthenes.⁷² Ostrakismen har sit navn efter *ostrakon* (ὄστρακον), der betyder potteskår, og som blev anvendt som stemmeseddel, når der på Folkeforsamlingen (*ekklesia* / ἔκκλησία) skulle stemmes om, hvilke statsmænd der skulle eksileres. Når det skete, blev den uheldige sendt i landflygtighed i 10 år, men mistede til gengæld hverken statsborgerskab, formue eller ejendom, og blev efter sit ophold i landflygtighed atter betragtet som fuldgældig borger (Rohde 1961:87). Ostrakismen er givetvis ikke kun blevet anvendt som et middel til at forsvare demokratiet, men også som et strategisk redskab til at eliminere politiske modstandere for en længere periode. Sikkert er det i hvert fald, at ostrakismen har medført, at de eksilerede athenæere har måtte søge bolig og beskyttelse i de omkringliggende bystater. At de ofte har fået denne beskyttelse, ved vi med nogenlunde sikkerhed på grundlag af de informationer, vi har omkring en række af de statsmænd, der rent faktisk levede i landflygtighed. Det gælder f.eks. Euripides (480-406 f. Kr.), der for en tid måtte tage ophold i Syracus, for Alkibiades (450-404 f. Kr.) som blev eksileret hele to gange og dels tog ophold i Sparta, dels i Persien, ligesom det gælder for Themistokles (524-459 f. Kr.) der ligefrem blev tilbudt asyl af perserne efter at være

⁷⁰ Se f.eks. Herodot bog 1, 157 f.; I tragediedigtningen, se bl. a. Aischylos' *De bønfoldne* (eller *Hiketides*), hvor Danaos' halvtreds døtres er på flugt fra deres fætre, og søger asylbeskyttelse hos kong Pelasgus i Argos, der på den ene side kvier sig ved udsigten til krig med forfølgerne, men på den anden side følger sig nødsaget til at anmode en tilsyneladende retfærdig anmodning om territorial asylbeskyttelse - et dilemma kong Pelasgus ekspliciterer i vers 342. Same tematik ses også i Sofokles' *Ødipus i Kolonos*, vers. 924-928, som jeg senere skal vende tilbage til i afsnittet 'Asyl som norm'. I forbindelse med gæstevenskabet som norm i en græsk kontekst, skal det ydermere bemærkes, at eksistensen og håndhævelses af gæstevenskabet er blevet set (og brugt), som et argument imod, at den mellem menneskelige grundtilstanden var krig, ikke fred, som normalt antaget i litteraturen omkring græsk oldtid (Schlesinger refererer til sådanne indsigelser (Schlesinger 1933:11)). Jeg mener en sådan argumentation er fejlagtig, dels fordi jeg ser de forskellige asylpraktikker som udtryk for et behov for beskyttelse, dels fordi det på baggrund af de tilgængelige, historiske kilder er åbenlyst, at landeveys- og sørøveri var særdeles udbredt i såvel klassisk som hellenistisk tid (se bl.a. Ormerod 1978).

⁷¹ Se f.eks. Sofokles' *Ødipus i Kolonos*, hvor de ældre mænd fra Kolonos i form af koret skrækslagene vil jage Ødipus væk, frem for at give ham asyl, da de indser hvem han er (vers. 220-230).

⁷² Aristoteles skriver om ostrakismens indførelse, at det har været en nødvendighed for at bibeholde folkets velvilje over for folkestyret, efter at Solons love er blevet tilsidesat (*Athenæernes statsforfatning* kapitel 22).

blevet eksileret fra Athen. Ostrakismen indebar således ikke blot en praksis for eksilering, men følgelig også et behov for beskyttelse i de omkringliggende bystater, hvor den midlertidigt statsløse kunne blive gæstet, og dermed har traditionen for eksilering betydet et øget fokus på opretholdelsen af gæstevenskabet.

I forhold til bystater skal det afslutningsvist påpeges, at vi i græsk oldtid ydermere finder en ikke-religiøs praksis, der omhandler ukrænkelighed, og som tidligere er blevet sat i forbindelse med det territoriale asyl. Nærmere bestemt drejer det sig om bi- eller multilaterale aftaler mellem bystater, hvor to eller flere bystater forpligtigede sig til at beskytte hinandens statsborgere, f.eks. handlende. I disse tilfælde er der tale om et forsøg på at opretholde en mellemstatslig retssikkerhed (*Theologische Realenzyklopädie*, bind 4:315-328), og ikke en guddommelig asylret eller norm om gæstevenskab. Bi- eller multilaterale aftaler fandt også indpas, når et antal bystater accepterede en specifik territorial ukrænkelighed af et givent territorium i forbindelse med afholdelse af festivaler og de olympiske lege. Hér bliver det territoriale asyl en art hellig våbenstilstand (*ekecheiria* / ἔκεχειρία), der kun gælder for en kort tid.⁷³

Denne sidste form for territorielt asyl leder os naturligt frem til det personlige asyl, som vi tidligere så Schlesinger sætte over for det territoriale asyl. Det personlige asyl var udelukkende et sekulært fænomen, idet bystaten kunne tildele visse borgere immunitet, ofte som en del af andre privilegier (Rigsby 1996:19; Schlesinger 1933:5). Rigsby og Schlesinger nævner begge det personlige asyl og angiver begge, at vi kildemæssigt har dokumenter tilbage fra arkaisk tid (ca. 720 – 480 f. Kr.), der beskriver denne tradition. I modsætning til det territoriale asyl, er det personlige asyl ikke begrundet med dydighed og ærefrygt over for guderne (Rigsby 1996:19), men i et ønske om etablering af gode, mellemstatslige diplomatiske kanaler, idet denne form for asyl langt overvejende blev tildelt *proxenos* (προξενος). En *proxenos* var en borger i en stat, der 'føjte venskab' over for en anden stat og frivilligt opfyldte en række funktioner for denne anden stat, som til sammenligning i moderne tid varetages af konsulater og ambassader. Typiske ville en *proxenos* vejlede borgere fra 'venskabsbyen', ligesom hans bolig skulle være åben for gesandter. En *proxenos* kan således betegnes som 'en bystats officielle gæsteven i en anden by' (jf. Wallace 1970:189). Termen *Proxenos* er en afledning af *Proxenia* (προξενία), som er betegnelsen for hele denne diplomatiske samfundsinstitution, hvori et element var, at bystaterne tildelte de officielle gæstevenner personligt asyl - immunitet eller ukrænkelighed - som vi kender det fra nutidens ambassadører og konsulter. Mange bystater havde officielle gæstevenner, og til de mere kendte hører f.eks. Cimon (510-450 f. Kr.), der var Spartas gæsteven i Athen umiddelbart før den første peloponnesiske krig. *Proxenia* må nok forstås, som en institution etableret af strategiske hensyn til samhandel og diplomatiske forbindelser, men i en kulturanalytisk optik er det samtidig en sekulær institutionalisering af gæstevenskabet som religiøs / moralsk norm.

2.3. Asyl som norm

Om det moralske i den homeriske digtning og de græske tragedier

Hvor jeg i det forrige overvejende har fremlagt den asylpraksis, der rent faktisk har eksisteret i Hellas i antikken - om end jeg har tilladt mig at drage paralleller til litteraturen - vil jeg i det følgende påvise, hvorvidt asylet i en græsk, litterær sammenhæng er blevet tematiseret samt hvilken rolle asylet spillede i digtningen. Vi bevæger os således i det følgende fra en overvejende historisk til en overvejende litterær

⁷³ Bestemmelserne omkring våbentilstand i forbindelse med festivaler kender vi i øvrigt, som tidligere nævnt, bl.a. fra Platons *Faidon* 58b.

kontekst, og hvor jeg i det forrige har forsøgt at identificere en asylpraksis, vil jeg her koncentrere mig om asyl som norm.

Som jeg vil påvise i det følgende, udgør eksilering og asylbeskyttelse i græsk oldtid et væsentligt tema i den græske tragediedigtning, som den kommet til udtryk i klassisk tid hos de tre store tragediedigtere Aischylos (526-456 f. Kr.), Sofokles (496-406 f. Kr.) og Euripides (480-406 f. Kr.). De tre dateres ofte i relation til slaget ved Salamis i 480 f. Kr.; Aischylos var med i selve slaget, Sofokles fik som seksten- eller syttenårig yngling æren af at anføre koret ved sejrsmiddagen og Euripides blev efter sigende født samme dag, som slaget stod. Ud over den anekdotiske værdi deri, består også det faktum, at de tre tragediedigtere tilhører hver sin generation: Aischylos tilhørte frihedskampens generation, der oplevede overgangen fra Hippias tyranni til Kleisthenes demokrati; Sofokles tilhørte generationen under det athenæiske demokratis storhedstid, og Euripides den generation, hvis samtid ikke mindst var under påvirkning af den spirende rationalisme, der i samtiden bl.a. kondenserede sig i den filosofiske tænkning (jf. Foss 1976:33). Jeg skal senere vende tilbage til den demokratiske og rationalistiske udvikling, vigtigt er det her blot at bemærke, at generationsforskellene også har betydning for den måde, hvorpå det moralske tænkes, hvilket jeg skal forsøge at påvise i det følgende.⁷⁴

Når jeg i det følgende tager de litterære temaer om asyl og eksil i tragediedigtningen op, så er det vigtigt at bemærke, at der selvsagt er en relation mellem den historiske virkelighed og litteraturen. Det gælder for eksempel åbenlyst i forhold til ostrakismen, som et politisk vilkår i bystaten, og den litterære tematisering af eksil (jf. Gorman 1994:407f.).⁷⁵ Man skal dog besinde sig på, at tragediedigtningen blev opført som en kultisk-religiøs handling, hvori tilskuerne i kraft af deres tilstedeværelse var deltagende,⁷⁶ og at disse opførelser på ingen måde var forsøg på en egentlig naturalistisk gengivelse af den politiske virkelighed og endnu mindre ren underholdning; de temaer der blev taget op i tragedierne havde en kosmologisk-religiøs betydning, og eksil-asyl temaet i tragediedigtningen har derfor ganske givet fundet

⁷⁴ Spørgsmålet om det moralske er måske strengt taget et spørgsmål om, hvori selve 'det tragiske' i tragedien består? Man kan i hvert fald argumentere sobert for, at det moralskes status er tæt knyttet til opfattelsen af det tragiske som sådan. Spørgsmålet om det tragiskes væsen er imidlertid så omdiskuteret og beskrevet, at det ikke kortfattet lader sig undersøge endelige gengive det allerede skrevne i blot tilnærmelsesvis faktuel størrelsesorden, hvorfor denne vej til en undersøgelse af det moralske synes uforenelig i denne sammenhæng. Her skal blot for illustrationens skyld i stikord nævnes nogle få af buddene på en definition af 'det tragiske' i eftertidens receptionshistorie: Aristoteles giver med det berømte citat fra *Poetikken* tragedien en målretning, ved at definere den ud fra dens virkning som rensende (*katharsis* / κάθαρσις): '...ved at vække medlidenhed og frygt fuldbyrder renselsen af den slags følelser' (Aristoteles *Poetikken* 1449b 27f.); Hegel så bl.a. tragediens væsen i en mulig syntetiseres af tragediens altid manifesterede modsætningerne (se bl.a. Hegel 1972 / *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Teil III., §144. Se også Bradley 1950:69-99 om Hegels tragedieteori), mens Nietzsche fandt kernen af det tragiske i en dionysisk modsætning til det appolinske (Nietzsche 1996 [1972] / *Die Geburt der Tragödie*). Endelig gav det 19. århundredes stærkt indflydelsesrige tyske filolog Wilamowitz-Möllendorff, der i øvrigt var en heftig kritiker af Nietzsches teori om tragediens fødsel, en noget klinisk og konstaterende definition: 'En attisk tragedie er et i sig selv afsluttet stykke heltesagn, digterisk bearbejdet i ophøj stil, til at opføre af et attisk kor af borgere og to til tre skuespillere, og udgørende en del af den offentlige kultus i Dionysos' helligdom' (Wilamowitz-Möllendorff 1959:108). Buddene på, hvordan det tragiske skal forstås er således mange. Jeg mener man helt overordnet kan skelne mellem (1) det tragiske som en æstetisk-etisk kategori, og (2) som en fællesnævner for (dele af) tragedierne episke forløb. I denne måske lidt snusfornuftige men enkle og brugbare sondring følger jeg bl.a. Otto Foss (Foss 1976:285 f.). Jeg vil imidlertid tillade mig den begrænsning ikke at tage denne omstændige diskussionen yderligere op, men udelukkende koncentrere mig om det moralske for sig. Om end jeg som sagt anerkender slægtskabet mellem det tragiske som sådan og det moralske specifikt, mener jeg mig retfærdiggjort i min afgrænsning af den stund, at mit ærinde ikke er tragediens / det tragiskes ontologi, men slet og ret en identifikation og udfoldelse af eksil-asyl tematikken som en del af det moralske element i tragediedigtningen.

⁷⁵ Som Gorman skriver i en spidsformulering: 'The politics of exile in classic literature reflected the politics of exile in society' (Gorman 1994:408).

⁷⁶ Hvilket bl.a. ses derved, at tragedierne blev opført ved to lejligheder, nemlig ved de to hovedfester for Dionysos. Det vil nærmere bestemt sige henholdsvis 'lenæerne' i januar-februar og 'de store dionysier' i marts (Foss 1976:18). Det bør her bemærkes, at opførelserne ingenlunde var små kammer spil for en håndfuld udvalgte, men at Dionysos-teatret i Athen kunne rumme omkring 12.000 tilskuere.

indpas, ikke blot fordi det har haft en væsentlig betydning i de græske tilskueres bevidsthed, men også fordi det rummer moralsk-religiøse normer, der er en del af det kultisk-religiøse. I forhold til eksil og asyl som fænomener, er der med andre ord et vist overlap mellem den politiske og den dramatiske virkelighed, men ikke en entydig kausal følge.

Tragediedigtningen henter sit materiale fra myterne i de homeriske digte, om end der ikke nødvendigvis er tale om en 'ren reception' af det homeriske univers, af karakterne eller tyngdepunkt i de forskellige fortællinger,⁷⁷ hvilket fremstår tydeligst - men ikke alene - hos den yngste af de tre tragediedigtere, Euripides. Grundmaterialet er dog de homeriske digte, og publikum har således været fortrolige med de forskellige heltesagn og slægtssagaer, tragediedigtningen behandler (Gelsted 1957:32 f.).⁷⁸ Ikke mindst i Athen, efter at tyrannen Peisistratos i det 6. århundrede havde fået indført, at Homers digte *Iliaden* og *Odysseen* officielt skulle læses højt hvert år af ioniske rapsoder. Tragediedigterne var helt bevidste om arven fra den homeriske sagnverden, og Aischylos betegnede således sine egne skuespil, som '*smuler fra Homers rige bord*'.⁷⁹ Vi skal derfor kort vende opmærksomheden mod Homer, før vi går til den egentlige analyse af tragediedigtningen.

Som antikkens største digter med en unik særstatus i verdenslitteraturhistorien og en kolossal virkningshistorie, lader det sig retfærdigvis ikke gøre kortfattet at opsummere den homeriske digtning. Jeg skal derfor her blot nævnes nogle få karakteristika ved det mytologisk-religiøse univers Homer skriver frem - nærmere bestemt om det moralskes status - der i høj grad går igen i tragediedigtningen, og som er relevante i forhold til eksil-asyl tematikken. Den homeriske digtning får omstruktureret og rangordnet de eksisterende olympiske guder i en sådan grad, at der slet og ret kommer en ny religion ud af det, og det er denne religion vi finder som rammen om de episke handlingsforløb, vi kender så godt fra *Iliaden* og *Odysseen*. Homer skrev fra et overklasseperspektiv, og den menige borger interesserede ham ikke.⁸⁰ Den homeriske digtning, og deraf afledt den senere tragediedigtning, er derfor beretninger om helte, guder og kongeslægter. I tragediedigtningens reception af de homeriske karakterer, udspiller karaktererne forskellige tragiske handlingsforløb, der danner rammen om det egentlig: en diskussion og udfoldelse af centrale begreber i den olympiske mytologi, så som ære, skyld og dyd. Her er det vigtigt at forstå, at disse centrale begreber ikke er utilgængeligt-abstrakte men nærværende og dennesidige (Foss 1976:29). Begreberne bliver 'vist frem' i kontekstualiseret form ved at blive opført: Hvad skal kong Ødipus gøre, da han indser det incestuøse i sit ægteskab? Er Medeas hævn over Jason retfærdiggjort? Hvorfor handler Faidra så slet over for sin stedsøn Hippolytos? Under den episke form ligger så de mere abstrakte spørgsmål som: Hvem er skyldig (hvad er skyld?), hvad kan retfærdiggøre hævnen (hvori består

⁷⁷ Et af de tydeligste eksempler på, hvordan det homeriske univers kan omdefineres, er f.eks. Odysseus-karakteren. I Sofokles' alderdomstragedie *Philoctetes* ser vi, hvordan Sofokles lader Odysseus overtale og udnytte den unge Neoptolemos (vers. 54-111) til lumpent at franarre den strandede helt Philotektes hans guddommelige bue - en handling så forkastelig, at Neoptolemos føler sig kaldet til at give Odysseus en moralsk opsang, vel vidende at det kan koste ham livet, da sagens rette sammenhæng går op for ham og han får gransket sin samvittighed (vers 1224-1263). I Euripides' tragedie *Palamedes* (som desværre kun er bevaret i fragment, se *Selected fragmentary plays* vol. II 2004:92-104) er Odysseus tilsvarende blevet reduceret fra Homers tapre helteskikkelse til en egennyttig løgner, da han uretmæssigt beskylder Palamedes for rænkespil med kong Priamos. Scenen er gået tabt i sin helhed, men refereres flere steder (se f.eks. Euripides' version af *Philoctetes* vers 789d 8-9, der ligeledes foreligger i fragment i *Selected fragmentary plays* vol. II 2004:19). De fleste transformationer eller revurderinger af karaktererne hos tragediedigterne er dog som oftest af mere subtil karakter, men som eksemplet Odysseus illustrerer, ikke altid.

⁷⁸ Homer selv hentede primært stof til sine digte fra den kretensisk-mykeniske tid og kulturkreds, der således gennem Homer, tragediedigtningen og dennes senere arvtagere, har haft en umådelig virkningshistorisk indflydelse på digtningen og dramaet i europæisk kultur. Hvis nutidens europæiske kulturer er børn af Hellas, er det europæiske drama i lige så høj grad barn af det kretensisk-mykeniske.

⁷⁹ Til trods for dets berømmelse, synes dette citat ikke at figurere på skrift før det bliver gengivet af forfatteren og grammatikeren Athenaeus (det. 2. årh. e. Kr.) i dennes *Deipnosophistae*, bog VIII. 347 C-D.

⁸⁰ Læst ud fra hans overleverede skrifter; om Homer selv ved vi stort set intet.

retfærdiggørelse?) og hvad er den rette handling (hvordan erkender mennesket det rette?). Disse og beslægtede spørgsmål af moralsk karakter brænder på den ene side klart igennem den episke handling i tragedierne, men på den anden side synes de ikke besvaret af en egentlig etisk teori eller en klar moralfilosofi; ofte synes guderne at handle decideret amoralsk, blive hævngherrige, vredes eller lade hånt om menneskenes skæbne (Rohde 1961:127; Larsen 2007:47 ff.; Foss 1976:74), og flere gange er de åbenlyst uenige om, hvad der er ret og uret, hvilket skyldes, at guderne ikke er etiske væsener i egentlig forstand.⁸¹ I det homeriske univers hersker en verdensorden (*kosmos* / κόσμος) skabt af guderne, og guderne er vogtere og opretholdere af denne orden. Forbryder mennesket sig imod den, straffes det i reglen hårdt – hvad enten det sker med fuldt overlæg eller helt utilsigtet.⁸² For gudernes straf er ingen moralsk gengældelse, men en genopretning af den kosmologiske orden via en straf, der svarer til og afbalancerer menneskets ugering (Rohde 1959:24). Den kosmologiske orden er ikke retfærdig eller retfærdiggjort, men er et vilkår for mennesket. Dermed finder vi ingen egentlig immanent eller transcendent systematiseret etik i det homeriske univers, som tragediedigterne arver og henter deres stof fra. Det tætteste vi kommer noget sådant er nok, når den stærkes ret understreges gang på gang. Som f.eks. når vi i en passage i begyndelsen af *Iliaden* bevidner, hvordan Agamemnon truer Achilleus. Her demonstreres den stærkes ret - magt som ret:

'Ligesom Foibos Apollon berøver mig Chryses's datter, som jeg nu agter at sende herfra på mit skib med mit mandskab, kommer jeg selv til dit telt og tar din blussende pige fra dig, den æresbevisning du fik. Så kan du vel fatte hvor meget stærkere jeg er end dig! Og andre kan dy sig for at stå frem som min lige og prøve at måle sig med mig!'

- Homers *Iliade*, I. sang vers 182-187.

Man må, med en parafrasering af Agamemnons ord, lære magtens ret - ikke som retfærdig, men som en pragmatisk erkendelse, der afskrækker mod opsætsighed. Det er således vi må forstå de olympiske guder; de er kræfter man må acceptere, på linje med naturkræfterne, til hvem man heller ikke kan fremsætte moralske krav (jf. Foss 1976:74) - naturkræfterne er blot, hævet over menneskelige moralisering. Dermed ikke sagt, at der ikke findes moralske normer, blot at disse ikke refererer til nogen større forståelse eller begrundelse af retfærdighed, end hvad der falder i guderne smag og passer ind i den kosmologiske orden. Én af de moralske normer, der går igen i en række af tragedierne, er som nævnt normen om at give asyl til værdigt trængende, som en udbygning af gæstevenskabet, hvor en eller flere personer loves beskyttelse mod repressalier. Gæstevenskabets overholdelse var - ligesom vi så det i GT med fortællingen om Sodomias udslettelse - ikke noget man tog let på i græsk oldtid; selve gudernes overhoved Zeus var værnegud for gæstfriheden, og hos Homer ser vi flere gange, hvordan en underkendelse af gæstevenskabet får frygtelige følger, og hvordan straf eller ulykke forklæres på denne baggrund. Således i *Odysséen*, hvor Odysseus udlægger den besejrede kyklops fald:

'Derved fik du dig løbet en gruelig staver i livet, bæst, som det ikke generer at æde de gæster der kommer hjem til dig selv! Det er hævnnet af Zeus og de øvrige guder.'

- Homers *Odysséen*, IX. sang vers 477-479.

⁸¹ Gudernes uenighed om det etiske udgør f.eks. hele indholdet i tragedien *Eumeniderne* af Aischylos, hvor Apollon og Eumeniderne (hævn gudinder fra Hades) strides om, hvorvidt Orestes modermord er retfærdiggjort eller ej, hvilket jeg senere skal vende tilbage til.

⁸² Medea er et litterært eksempel på en person, der udøver uret med fuldt overlæg, mens Ødipus eksemplificerer den utilsigtede forbrydelse, da han er uvidende om sin synd på gerningstidspunktet. For en elaborering heraf, se umiddelbart nedenfor hvor jeg kort kommer ind på både tragedierne *Medea* og *Ødipus*.

Eksil- og asyltematikken i tragediedigtningen hos Aischylos, Sofokles og Euripides

I tragediedigtningen er det bemærkelsesværdigt, at de mest markante beretninger om slægters undergang begge skyldes knægtelse af gæstevenskabet (*Xenia* / ξενία). Det gælder således for det første for Menelaos' slægt, der beskrives i tragedierne *Agamemnon*, *Sonofferet* og *Eumeniderne*,⁸³ hvori vi erfarer at den ti år lange belejringskrig mod Troja oprindeligt skyldtes den trojanske kongesøn Paris' overtrædelse af gæstevenskabet (*Xenia* / ξενία), idet han som gæst hos kong Menelaos røvede dennes hustru Helena.⁸⁴ Og det gælder for det andet for beretningen om slægten Laios' undergang, der beskrives i tragedierne *Ødipus*, *De syv mod Theben* og *Antigone*, idet det tragiske handlingsforløb indledes med, at kong Laios som gæst hos kong Pelops kidnapper, forulemper og dræber dennes søn, hvorved han ligesom prins Paris forbryder sig mod gæstevenskabet.⁸⁵ Gæstevenskabet prises ofte højt i de homeriske epos⁸⁶, og i tragediedigtningen skrives gæstevenskabet ofte frem som moralske norm i form af en eksil-asyl tematik, der kan identificeres hos alle tre af de store tragediedigtere, hvilket jeg her skal påvise.

Kronologisk og logisk set går eksilet altid forud for asylbeskyttelsen, og således også i de klassiske tragedier. Eksilet optræder her typisk som den strengeste straf for en mangfoldighed af forbrydelser, hvoraf mord nok er den hyppigste.⁸⁷ At blive straffet med eksilering betød ikke blot at den eksilerede blev vist bort fra hjemstavn, venner, familie m.v., men også at denne blev adskilt fra de guder, hjemlandet var helliget (jf. Gorman 1994:403). I den forstand kom eksilering også delvist til at fungere som en art religiøs ekskommunikation. Eksilering er i tragediedigtningen således altid forbundet med stor sorg, som Euripides lader koret udtrykke med al tydelighed på vegne af Medea i tragedien af samme navn:

'Her er mit land, her er mit hjem, her vil jeg bo, lad aldrig skæbnen gi mig et liv som nødstedt flygtning i et fremmed land, i dyb hjælpeløshed! Jeg vil hellere dø end være tvunget til et ensomt, ynkeligt liv. At miste sit hjemland er nok den største rædsel verden kender.'

- Koret i Euripides' *Medea*, 640-650.

I *Medea* lever Medea og hendes mand Jason selv som fremmede (*Xenoi* / ξένοι) i Korinth, hvor de har fået asyl af kong Kreon. Medea og Jason er tidligere flygtet fra Medeas fødeby Kolchis til Jasons fødeby Iolkos, hvor de imidlertid blev fordrevet for anden gang, og Medea og Jason lever således ved tragediens begyndelse som dobbelt-fordrevne asylanter i Athen. Livet i landflygtighed er alt andet end godt, og stykket indledes da også profeterende med sætningen: *'Hvis bare aldrig de var rejst!'*. Asylet yder dem beskyttelse, men ikke glæde; livet i eksil er psykisk opslidende, og asylantens fysiske sikkerhed aldrig garanteret. Det vidste Euripides' publikum kun alt for godt, og landflygtighedens hårdhed og følgevirkningerne heraf er et af tragediens helt centrale temaer. Det er præcis denne eksilets hårdhed, der

⁸³ Tilsammen udgør de tre tragedier den eneste overleverede tragedietrilogi, en helhed af tre dramaer, *Orestien* af Aischylos. Oprindeligt talte man om en 'tetralogi', en helhed af fire dramaer, hvoraf den sidste del var et satyrspil, men i dag anvendes som oftest blot termen 'trilogi', da man ser bort fra satyrspillet, hvilket jeg således også vil gøre i det følgende.

⁸⁴ I den første tragedie i trilogien, *Agamemnon*, siger koret det et sted ligeud: *'Så gæsted Paris Atreiders kongsgård og skænded bordet i gæstfri bolig, da værtens viv blev hans lette rov'* (vers 399-401).

⁸⁵ Forhistorien omkring kong Laios skulle efter sigende være beskrevet i tragedien *Laios*, der imidlertid er gået tabt for eftertiden. Vi kender dog til Laios' knægtelse af gæstevenskabet fra andre kilder, blandt andet fra Athenaeus' *Deipnosophistae* bog XIII. LXXIX. (men se også Apollodorus *Bibliotheca* III. V. V.).

⁸⁶ Se f.eks. *Odysséen* VIII. sang, hvor Alkinoos priser gæstevenskabet ved at give et gæstebud til ære for Odysseus, og i den forbindelse får en skjald til at prise gæsten højt.

⁸⁷ Uden for tragediens litterære verden har både Platon og Aristoteles diskuteret, hvilke forbrydelser der bør straffes med eksil. Diskussion har således tilsyneladende ikke været rent litterær, men også fundet vej til den filosofisk-politologiske diskussion i samtiden. (Platons *Staten* (primært bog 3, 8 og 9) og *Lovene* (primært bog 5 og 9) samt Aristoteles' *Den Nikomacheiske etik* (bog 10 kapitel 9).

tilsyneladende motiverer Jason til at ville gifte sig med Kreons datter, så hans børns fremtid sikres, for som Euripides lader ham sige til sin hustru:

'Jeg har jo sagt det ikke er af kærlighed til hende at jeg indgår dette ægteskab, men udelukkende for jeres fremtids skyld og for at skaffe kongelige brødre til de børn vi har og skabe tryghed for os alle.'

- Jason til Medea i Euripides' *Medea*, 593-597.

Rationalet virker måske umiddelbart overbevisende i sin fremstilling, men også kun umiddelbart, for selv gode argumenter (for de er gode) og kunstfærdig retorik kan ikke ændre på det skæbnesvangre i at bryde de hellige ægteskabseder, Jason tidligere har givet Medea.⁸⁸ Da det ikke lykkes Jason at overbevise Medea om, at han vil indgå ægteskab med Kreons datter for at skabe tryghed i det altid usikre eksil, tilbyder han Medea penge, hvis hun vil rejse bort, for *'på forhånd er et liv som statsløs farligt'* (vers. 460-465), som Euripides lader ham sige for endnu engang at understrege det farlige eksil og Jasons svigt. Medea afviser kategorisk, og Kong Kreon, der snart aner Medeas vrede over det forestående ægteskab, forviser hende fra asylet, således at hun atter må drage på flugt som statsløs (*apolis / ἄπολις*). Det er således Jasons svigt, drevet af eksilets usikkerhed, der i kombination med den tredobbelte forvisning udløser Medeas grusomme hævn i form af mordet på sine børn ved tragediens afslutning.



Illustration III.

Motiv fra en græsk vase dateret omkring år 400 f. kr., omtrentlig samtidig med Euripides' *Medea*. Motivet illustrerer, hvordan den atter eksilerede og statsløse Medea flygter fra Korinth. Under Medeas himmelvogn ses t.h. hendes dræbte børn henslængt på et alter, t.v. den martrede Jason. Cleveland Museum of Art, Cleveland. Foto: Gengivet Taplin 2007:122.

I Euripides' lidt yngre tragedie *Hippolytos* genfinder vi atter eksilet som straf; her straffes den ellers dydige og uskyldsrene yngling Hippolytos med eksilering af sin fader, Theseus. Den uskyldige Hippolytos har retmæssigt afvist tilnærmelser fra faderens anden kone, Faidra, under faderens fravær. Af sorg begår Faidra selvmord og skyder skylden på Hippolytos.⁸⁹ Ved Theseus' hjemkomst vredes han over sin kones død og straffer efterfølgende Hippolytos med eksilering - en straf faderen finder hårdere end døden:⁹⁰

'... thi hurtig død er lettest for en udådsmand. Nej, landsforvist fra fædreland, omflakkende på fremmed jord du udstå skal et møjsomt liv.'

- Theseus til Hippolytos i Euripides' *Hippolytos*, 1047-1049.

Det er i denne sammenhæng for os interessant at bemærke, hvorfor Hippolytos fader overhovedet har været bortrejst; han er besudlet med blodskyld - en historie vi her ikke skal komme ind på - og har for at rense sig måtte forlade sin by for at opholde sig i Trozen i ét år. I Theseus finder vi altså et - ganske vist litterært -

⁸⁸ I Euripides' fremstilling af Jasons formfuldendte forsøg på at retfærdiggøre sin udåd, synes vi at ane en indirekte kritik af sofismens ofte påståede retoriske udvanding af moralske dyder, her konkret i forhold til helligholdelse af eder.

⁸⁹ Tragediens tema er i øvrig helt parallelt til den gammeltestamentlige fortælling om konflikten mellem Josef og Potifar (1. Mosebog 39, 1-21.), ligesom en lignende forvikling udspiller sig i *Iliadens* VI. sang mellem Bellerophon og kong Proitos' hustru Anteia. Tragediens kvalitet ligger således ikke i tematikkens originalitet, men dels i Euripides' (set i den samtidige kontekst) vovede fremstilling af Faidra, der erotisk byder sig til, samt i skildringen af selve Hippolytos-karakterens idealtypiske renhed og intimitet med naturen.

⁹⁰ Om end han ender med at nedkalde gudernes straf over sin søn, hvorefter denne rent faktisk sønderrives og dør i slutningen, da Theseus har indset sagens rette sammenhæng ved Artemis' mellemkomst og bitterligt fortryder alt.

eksempel på eksilering som renselse af *miasma*, jf. Demosthenes retstale citeret i begyndelsen af kapitlet. Det er ydermere værd at lægge mærke til, at i *Medea* er eksilet i Korinth begrundet med en ugerning (faderflugten, brodermordet), mens Hippolytos eksileres som uskyldig. Hvorvidt skæbnen (*Moirae* / μοῖραι) har udset een til et liv i landflygtighed har således strengt taget ikke altid noget at gøre med skyld eller retfærd, og det samme gælder tilsyneladende for, hvorvidt den eksilerede får asyl i landflygtigheden eller ej.

Eksil-asyl tematikken skrives flere steder frem, som en fortælling om, hvordan den eksilerede vender tilbage fra sit asyl og kræver hævn – et fænomen, som sikkert har fundet inspiration i virkelige begivenheder i tragediedigternes samtid.⁹¹ Et sådant hændelsesforløb ser vi eksempelvis i Aischylos' *Syv mod Theben*, hvori Polyneikes vender tilbage og forsøger at fordrive sin bror Eteokles fra Theben. Polyneikes er forbitret over, at han som den ældste søn ikke besidder kongemagten i stedet for Eteokles. Frem for en tilværelse som regent, lever Polyneikes som eksileret, hvilket får ham til at fremsætte et løfte, der i stykket citeres af en budbringer over for Eteokles:

'Han [Polyneikes] stige vil på borgens tind, og, lyt udråbte til drot, han ønsker, ved en slagsang vildt berust, at møde og at dræbe dig og dø med dig; men, lever du, at hævne sig på dig, som har med hån forjaget ham, på samme vis igen.'

- Polyneikes løfte til Eteokles gengivet af et sendebud i Aischylos' *Syv mod Theben*, 790-800.

Temaet går igen i Aischylos yngre tragedie *Sonofret*, hvor den unge Orestes er blevet forvist fra sit hjemland, efter at Orestes moder og hendes nye mand - Klytimestra og Aigisthos – har myrdet Orestes fader og taget kongemagten. Tragedien starter med at Orestes vender tilbage og sværger hævn på sin faders grav og slutter med drabet på Klytimestra og Aigisthos. Handlingsforløbene i begge tragedier viser, hvorledes eksilering har kunne komplicere datidens politiske forhold, idet den herskende magtinstans, der har forestået eksileringen, aldrig har kunne vide sig sikker på, hvorvidt den eksilerede ville returnere fra sit asyl og hævne sig. Hvilket atter bevirker, at den bystat der bliver bedt om at yde asylbeskyttelse også har været stillet over for dilemmaet mellem på den ene side at holde gæstevenskabet i hævd og give den værdigt trængte person asyl, vel vidende at det kunne opfattes som en fjendtlig handling hos den flygtendes forfølgere, eller på den anden side at afvise asylansøgeren, netop for at undgå eventuelle forfølgeres vrede.⁹² I slutningen af *Sonofret* begynder Orestes at tvivle på rigtigheden af at have dræbt sin moder, og han indser samtidig, at han nu jages af hævingudinder, Eumenider. Han vælger derfor at flygte til Apollons alter i Delphi:

*'Nu går jeg min vej, til jordens navle, til Apollons tempellund, hvor alterilden evigt lyser. Jeg må fly for denne blodskyld.'*⁹³

- Orestes i Aischylos' *Sonofferet*, 1035-1038.

Scenen viser mindst to ting: dels illustreres det territoriale asyl ved templer og ved andre som jeg tidligere har været inde på, dels er det bemærkelsesværdigt, at Orestes ikke entydigt er *flygtet* fra eumeniderne; han *vælger* også at forlade sin borg, for at rense sig for blodskylden, så gudernes vrede ikke skal ramme

⁹¹ Hvilket f.eks. gælder for tyrannen Peisistratos søn Hippias (†490 f. kr.), der vendte tilbage til Athen med perserhæren i 490 f. Kr.

⁹² Det nok berømmeligste, historiske eksempel i antikken på det sidste - at asylanten afvises af frygt for eventuelle represalier fra forfølgeren - kender vi fra romerne; da Pompeius Magnus efter nederlaget til Cæsar ved Farsalos i år 48 f. Kr. flygter til Egypten, myrdes han straks ved landgangen af sine egyptiske venner, udelukkende af frygt for, at Cæsar skal føre krig mod Egypten, hvis der ydes beskyttelse til den forfulgte.

⁹³ Udtrykket 'jordens navle' refererer til den sten, der stod (og fortsat står) i Apollontemplet i Delphi. 'Navle' (*omphalos*), skal her forstås i mytologisk forstand som 'verdens midtpunkt'.

hjemstavnen.⁹⁴ Vender vi nu tilbage til eksil-asyl tematikken hos Aischylos, fortsætter fortællingen om Orestes i tragedien *Eumeniderne*, der ligger i umiddelbar forlængelse af *Sonofret*. Her følger vi Orestes flugt fra hævgudinderne, og flere aspekter ved Orestes flugt er interessante: For det første søger Orestes territorial asylbeskyttelse hos Apollon i dennes tempel, da det oprindeligt er Apollon, der har påbudt Orestes på retfærdigvis at tage hævn over sin moder.⁹⁵ At gæstevenskabets forpligtigelser også gælder for guder viser sig her, idet Apollon over for de forfølgende hævgudinder proklamerer:

'Men jeg skal værne ham som søgte ly hos mig; thi uheldsvanger er blandt guder og blandt mænd en hjemløs flygtnings jammer, når han bliver forrådt.'

- Apollon i Aischylos' *Eumeniderne*, 232-234.



Illustration IV.

Motiv fra en græsk vase fra 360 f. Kr. Motivet illustrerer, hvorledes Orestes søger beskyttelse i Apollons tempel i Delphi ved at klamre sig til Omphalos - verdens navle. Til venstre herfor ses Apollon (bemærk buen), og øverst th. anes en af de forfølgende hævgudinder, eumeniderne. opstillet på Museo Archeologico Nazionale, Napoli. Foto: © copyright the Trustees of the British Museum, London.



Illustration V.

Motiv fra en græsk vase fra 380/370 f. Kr. Motivet viser, hvorledes Apollon renser Orestes for hans blodskyld. I baggrunden ses eumeniderne. Vasen er opstillet på Musée du Louvre, Paris. Foto: Barbara McManus, 1999.

Twisten mellem Apollon, der vil beskytte Orestes, og eumeniderne, der vil straffe ham, illustrerer det dilemma / den potentielle konflikt mellem forfølger og asyl-giver, som jeg skitserede ovenfor. Orestes flugt er ydermere interessant derved, at Orestes både flygter for at blive rensset i religiøs betydning efter den 'forurenende' blodsudgydelse og for at få svar på, om han har handlet ret eller uret. Flugten omhandler altså både besmittelse/renselse og ret/uret. Men Orestes situation kan ikke afklares i Apollons tempel, dertil har man en tredje part nødvendig, og hvem kunne være bedre end visdommens gudinde, Pallas Athene? At det *må* afklares, om Orestes har handlet retfærdigt eller ej, er ikke til diskussion, for - som vi tidligere har været inde på i forbindelse med det territoriale asyl i templer - alterbeskyttelsen er ikke absolut, kun den flygtning, der kommer med en retfærdig sag, kan opnå asyl. Orestes må således fortsætte sin flugt til Athen hvor gudinden har til huse, og det er her illustrerende, at Apollon sørger for, at Hermes som de vejfarendes beskytter skal ledsage Orestes til Athen, hvorved Apollon opretholder sin asylpligt over for Orestes på rejsen til Athen. Endelig er det værd at hæfte sig ved, at Orestes ikke kræver fritagelse for straf, men blot beder visdommens gudinde om en dom, hvilket er det samme som at sige, at skyldsspørgsmålet må afklares, så den kosmologiske orden kan forblive intakt eller genoprettes, noget der helt klart er vigtigere end et enkelt menneskes skæbne:

⁹⁴ Alterbeskyttelsen genfinder vi i øvrig også i slutningen af *Medea*, hvor Medea flygter fra Jasons hævn med ordene: *'Jeg begiver mig ud til Heras helligdom i bjergene, for dér vil mine fjender aldrig vove at ta ud og skænde graven'* (*Medea* til Jason i Euripides' *Medea*, 1378-1381).

⁹⁵ Og her er 'retfærdighed' entydigt at forstå som gengældelse (jf. Foss 1976:97): Klytimestra må dø, fordi hun har forsoget mordet på Agamemnon.

Så døm da om jeg handler uret eller ret. Jeg tar' tilfreds din dom, den være som den vil.'

- Orestes til Pallas Athene i Euripides' *Eumeniderne*, 468-469.

Også hos Sofokles finder vi temaet om eksil og asyl.⁹⁶ I Sofokles' *Ødipus* fortæller kong Ødipus indledningsvist, hvordan Theben er ramt af ulykke⁹⁷ på grund af blodskyld, som kun kan renses bort ved at vise den tidligere konges - kong Laios' - drabsmand i eksil (*Ødipus* vers 95-101).⁹⁸ Senere hører vi om, hvordan kong Ødipus selv som ung gik i frivilligt eksil i Theben for at undgå den skæbne, der var blevet ham spået af oraklet i Delphi (*Ødipus* vers 771-795), og endelig erfarer vi i slutningen af tragedien, hvordan han blinder sig selv og beder om at blive eksileret i al sin ulykke, da han dels indser, at det er ham selv der uvidende og i selvforsvar mod overfald har været kong Laios banemand, dels - og væsentligst - at han er blevet ramt af den profeti om en uheldig skæbne, som han oprindeligt flygtede fra (*Ødipus* vers 1437-1438; 1520). Som en funktion af tilsyneladende ufortjent at være blevet offer for gudernes og skæbnens forgodtbefindende, fremstår Ødipus som en Job-lignende karakter, dog uden en endelige udfrielse, som det er tilfældet i GT.⁹⁹ Eksilet får i *Ødipus i Kolonos* for en umiddelbar betragtning tre forskellige betydninger: eksilet som straf (kong Laios' drabsmand skal straffes med eksilering), eksil som et værn mod skæbnen (Ødipus flugt til Theben) og eksilet som den mest ærefulde form for retræte (Ødipus efter at have indset sin skæbne). Som straf fungerer eksilet atter som et onde, mens det som tilsyneladende beskyttelse mod skæbnen er et gode. Som tragedien skrider frem, bliver det dog klart, at flugten fra skæbnen er illusorisk – hvilket overordnet er et hovedtema i stykket. Der er intet eksil, ingen asylbeskyttelse, der kan værne mennesket mod skæbnen, og tilbage forbliver eksilet således atter kun et onde, en straf til kong Laios' drabsmand, men dog et onde som Ødipus ærefuldt vælger, i et forsøg på ikke at nedkalde gudernes vrede over Theben.¹⁰⁰ Herefter er Ødipus nu afhængig af andres vilje til at yde ham asylbeskyttelse, hvilket da også står ham helt klart:

'Ak! Ak! Jeg elendige stakkel må bort. Mon der findes et land hvor jeg stakkel kan bo?'

- Ødipus i Sofokles *Ødipus*, 1309-1311.

Asylbeskyttelsen finder han i Athen i den yngre tragedie *Ødipus i Kolonos*, hvis handling ligger i umiddelbar forlængelse af *Ødipus*. Oversætteren af den danske udgave, som jeg her citerer fra, Henrik Haarløv, placerer eksil-asyl tematikken helt centralt, når han i forordet karakteriserer udviklingsforløbet i *Ødipus i Kolonos* således: '*Han [Ødipus] gennemfører sin livslange, trælse vandring; og til sidst times det ham*

⁹⁶ Kun syv af Sofokles' mere end 123 tragedier er bevarede, og heraf er det især de tre, der baserer sig på den thebanske sagnkreds, som er relevante i forhold til eksil-asyl tematikken. Jeg vil her begrænse mig til at inddrage henholdsvis *Ødipus* og *Ødipus i Kolonos*. Det skal her bemærkes, at *Ødipus* nogle gange optræder under sin latinske titel, *Ødipus Rex*, men jeg har her valgt slet og ret at titulere tragedien *Ødipus*, i øvrig i overensstemmelse med den danske oversætter jeg refererer til.

⁹⁷ 'Ulykken' består her i, som vi hører ved tragediens indledning (vers. 20-30), at høsten er slået fejl, at kvinder og dyr ikke kan nedkomme, samt at pesten hærger byen. Det er den mytologiske plage *loimos* (λοιμός), der til tider forenklet oversættes til 'pest', som her er på spil. *Loimos* er en plage forårsaget af blodskyld, og som altså omhandler indgreb i såvel reproduktionen som opretholdelsen af liv (Parker 1983:257). At både reproduktionen og opretholdelsen af liv mytologisk set påvirkes af uretmæssigt tab af liv (drab), illustrerer den forestilling, at hvis den kosmologiske orden og kraft forstyrres af menneskets ugerning, bryder den sammen indtil forstyrrelsen rituelt rettes op ved religiøs renselse og afstraffelse af den eller de skyldige. Retfærd og kosmos er i den forstand dybt forankret i hinanden.

⁹⁸ Bemærk her atter den underliggende tilstedeværelse af begrebsparret forurening - renhed (*miasma-hagnos* / μίασμα-ἄγνός), der, som fremhævet ovenfor, gjorde sig gældende i forhold til blodsudgydelse i efterhomerisk tid.

⁹⁹ GT, Jobs bog 42, 11-17. Det skal bemærkes, at Ødipus rent faktisk ender sine dage ved at blive opslugt af en guddommelig indgriben (*Ødipus i Kolonos* vers 1610-1666), der måske nok illustrerer en genrejsning af hans karakter grundet på det faktum, at Ødipus i sin livsbane i langt højere grad har været offer for skæbnen, end skyld i sin ulykke, men en udfrielse fra sine lidelser og ulykken i det dennesidige liv, som hos Job, oplever han ikke.

¹⁰⁰ Nøjagtig ligesom Orestes vælger at flygte til Delphi for ikke at nedkalde guderens vrede over hjemstavn.

– fra blindhed til klarsyn – at ny frem til et trygt ásylon'.¹⁰¹ *Ødipus i Kolonos* er altså ikke mindst en fortælling om at finde asyl. Dét finder *Ødipus* imidlertid ikke uden kvaler, for da han i første omgang i Kolonos uden for Athen henvender sig, vægrer man sig ved at give ham asyl af frygt for besmittelse (igen: *Miasma*) og deraf afledt gudernes vrede:

'Rejs dig, forføj dig sporenstregs fra vor jord! Belast dog ikke denne by med det at skulle yde sonebod'

- Korføreren i Sofokles' *Ødipus i Kolonos*, 233-237.

Det er den besmittelse *Ødipus* er bærer af, der afskrækker koret, og det bliver ikke bedre af, at scenen er henlagt til en hellig lund, der løber just uden for byen. *Ødipus* har som blind vandret til Kolonos med sin datter, *Antigone*. Nu dukker hans anden datter, *Ismene*, op og fortæller, at hun har hørt orakelord fra Delphi: *Ødipus* skal engang blive en bystatens frelser! Koret indvilliger nu i at give *Ødipus* asyl i Athen, og da kong *Theseus* efterfølgende støder til, fortæller *Ødipus* om den krig mellem Theben og Athen, som Oraklet har berettet om, og *Theseus* bekræfter korets løfte om at give *Ødipus* asyl. Det er her vigtigt, at *Theseus* ikke *kun* giver *Ødipus* asyl, fordi han ifølge oraklet kan være et aktiv i den forestående, profeterede krig; *Theseus* begrunder også - hvilket tilsyneladende bliver den langt mest tungtvejende årsag - beslutning dermed, at han selv har prøvet at være eksileret i fremmed land, en begrundelsesstruktur der bygger på gengældelsesretten, og som er helt parallel til den begrundelse vi finder i Guds bud til israeliterne om at behandle den fremmede ordentligt i GT:

'På egen krop erfared jeg, som du, hvordan det er at fostres op i fremmed hus; og så alene at sætte liv på spil i fremmed land. På stedet vil jeg derfor yde vennehjælp til én som dig, en fremmed som har mistet alt.'

- *Theseus* til *Ødipus* i Sofokles' *Ødipus i Kolonos*, 560-568.

Endelig er *Ødipus i Kolonos* nok et af de bedste eksempler i tragediedigtningen på konflikten mellem forfølger og asylgiver. For kongen af Theben, *Kreon*, der tidligere har billiget *Ødipus'* landsforvisning, har også fået nys om orakelordet og vil nu lokke *Ødipus* tilbage til Theben for at beskytte byen mod *Polyneikes*, der forbereder et stormløb. *Ødipus* er i øvrigt tidligere blevet opsøgt af netop *Polyneikes*, der under alterbeskyttelse i udlændighed - atter ser vi betydningen af den territoriale asylbeskyttelse - har forsøgt at overtale sin fader til at hjælpe med netop stormløbet mod Theben. *Ødipus* har imidlertid lige så lidt til overs for *Kreons* genvundne interesse for hans person, som han har veneration for sønnens krigeriske planer. Efter at være blevet afvist, truer kong *Kreon* med at bortføre *Ødipus* under tvang. Kong *Theseus*, der just forinden har lovet *Ødipus* asylbeskyttelse, sætter imidlertid gæstevenskabet og sin nyvundne gæstevæn (*Xénos / ξένος*)¹⁰² så højt, at han forsvarer *Ødipus* og dennes døtre, vel vidende at det kan udløse storkrig med Theben, med ordene:

¹⁰¹ Henrik Haarløvs forord i *Ødipus i Kolonos*, Museum Tusulanums forlag 1998:8.

¹⁰² Den græske term for gæstevæn, *Xénos* (ξένος) er en afledning af termen for gæstevenskab, *Xenia* (ξενία). Interessant er det imidlertid, at *Xénos* også kan betyde 'fremmed', en der står uden for (bystaten, fællesskabet, samfundet). Dermed er indlejret en tvetydighed i begrebet, der illustrerer det ambivalente forhold til den fremmede; den fremmede som en anderledes, der kan være en ven. Denne ambivalens ser vi brugt litterært i Sofokles' tragedie *Philoctetes*, hvor Sofokles lader *Neoptolemus* bruge termen *Xénos* (ξένος) udelukkende om *Philoctetes*, hans bedste ven, som *Odysseus* har overtalt ham til at narre, og som *Neoptolemus* derfor står i netop et tvetydigt eller ambivalent forhold til (se i den forbindele *Belfiores* uddybende artikel herom (*Belfiore* 1993)). Det er præcis denne tvetydighed, der gør asylansøgerens situation uafklaret, og det ved *Ødipus* kun alt for godt, når han appellerer til *Theseus* om at yde beskyttelse; *Ødipus* forsøger at retfærdiggøre sin anmodning, nøjagtig som asylansøgeren der søgte territorial asylbeskyttelse i et tempel uden for den litterære verden måtte kunne påvise at have en retfærdig sag, der gjorde ham til *Xénos-som-gæstevæn* fremfor blot *Xénos-som-fremmed*. Samme tvetydighed finder vi i det latinske begreb *hostis*, om end tvetydigheden der er skærpet, idet *hostis* både kan betyde 'ven' og 'fjende', hvilket jeg senere skal vende tilbage til i forbindelse med asylretten i romerriget.

'Hvis jeg betrådte Thebens jord - selv om jeg havde såre rimelige krav - jeg ville aldrig føre nogen bort med tvang mod den som herskede dér, da jeg jo ved fuldt vel, hvordan det anstår sig at træde op som gæst. Men du, [kong Kreon] du spreder vanry over Kadmos stad [Theben], som ellers prises højt.'

- Theseus til Kreon i Sofokles' *Ødipus i Kolonos*, 924-928.

Hvad der er på spil i citatet, ja i hele konflikten mellem Thebens kong Kreon og Athens kong Theseus, er et forsøg på at hævde magtens ret over for den guddommelige gæsteret, konflikten mellem forfølger og asylgiver, samt gæstevenskabet og asylbeskyttelsens betydning.

Som det turde fremgår i det forrige, er eksilet og asylbeskyttelsen aldeles manifest i tragediedigtningen. Karakterer som HIPPOLYTOS og POLYNEIKES har selv måtte finde beskyttelse i det fremmede, mens andre som MEDEA og ØDIPUS direkte loves asylbeskyttelse af henholdsvis kong AIGEUS og kong THESEUS – begge athenære, hvilket måske ikke er helt tilfældigt, da Athen historisk set havde en stolt tradition for at modtage flygtninge og yde asylbeskyttelse (Gorman 1994:414), hvad enten det så udelukkende har skyldtes medlidenhed eller også mangel på arbejdskraft.¹⁰³ Sofokles lader da også Ødipus benytte Athens renommé i sin bebrejdelse af koret, der indledningsvist ikke ville yde ham asylbeskyttelse i Athen:

'Hvad værd har vel berømmelse og herligt ry, når store ord og handling ikke går i spand? For alle hævder, at især Athens by er stedet, hvor der råder almen gudsfrygt, og man både vil og kan stå nødstedt fremmed bi.'

- Ødipus til koret i Sofokles' *Ødipus i Kolonos*, 258-265.



Illustration VI.

Motiv fra en græsk vase dateret 340erne f. kr. Motivet illustrerer Ødipus, der har fået asyl af kong Kreon, symboliseret ved Ødipus' placering på et alter, flankeret af sine døtre Antigone og Ismene. Øverst t.h. i billedet ses en hævn gudinde, som en påmindelse om Ødipus ugerninger. Foto: gengivet i Taplin 2007:101.

Forlader vi kort det litterære univers, kan vi kort konstatere, at Ødipus' bemærkning ikke - kun - er smiger, der skal føre til imødekomme af hans anmodning om asyl: I de to århundreder mellem år 1050 f. kr. og 850 f. kr. spillede Athen en vigtig rolle for forskellige migrationsbevægelser rundt om Ægæerhavet, da Athen som ofte neutralt territorium udgjorde et territorialt asyl (Rohde 1958:173 ff.). Og da spartanerne omsider i 460 f. Kr. fik bugt med heloternes slaveoprør, blev slaverne tilstået muligheden for at rejse hen hvor de ville - hvilket viste sig at være til Athen, der tog imod de fremmede og gav dem asyl (Rohde 1961: 30). Vel var både athenærerne specifikt og grækerne generelt arrogante over for andre folkeslag, der ikke talte græsk, hvorfor Makedonien og alt nordvest for Epeiros¹⁰⁴ da også blev betragtet som barbarland. Men arrogancen har eksisteret parallelt med en åbenhed over for (græsktalende) flygtninge, en håndhævelse af gæstevenskabet i form af personligt og territorialt asyl, som vi her har set ydermere indtog en centralt placering i den kultisk-religiøse tragediedigtning og derigennem i athenærernes bevidsthed.

¹⁰³ Sidstnævnte er et synspunkt Gorman tilskriver Thukydides, jf. dennes *Den peloponnesiske krig* bog I. Ydermere bør det tilføjes, at det nok heller ikke har været upopulært at lade det athenæiske publikum genkende deres egen dydige håndhævelse af gæstevenskabet i tragedierne, og det kan nok ikke udelukkes, at velvilje over for flygtninge som et tilbagevendende tema hos de konkurrerende tragediedigtere blandt andet har skyldtes dets popularitet hos tilskuerne.

¹⁰⁴ Et område, der omfatter området mellem det nutidige Grækenland og Albanien på Balkan-halvøen.

Udviklingsperspektivet i asyltematikken i tragediedigtningen og rationalismens indflydelse

Jeg har i det forrige forsøgt at påvise, hvorvidt og hvordan asyl som tematik var til stede i tragediedigtningen, ofte koblet til eksil, og man kunne på den baggrund nu spørge, om der inden for tragediedigtningen kan identificeres en udvikling i, hvordan asylt tænkes, beskrives eller begrundes? Jeg skal her forsøge at give en kort besvarelse af dette spørgsmål.

Hos Aischylos finder vi i henholdsvis *Syv mod Theben*, *Sonofferet* og *Eumeniderne* asyltemaet personificeret i karaktererne Polyneikes og Orestes; begge er de på uretfærdig vis blevet tvunget i eksil, begge har de fundet asylbeskyttelse i det fremmede, og begge vender de begge tilbage for at råde bod på den uretfærdighed, de hver især har været udsat for. Den moralske logik i det episke forløb synes på den baggrund at være, at den, der på uretfærdig vis er blevet eksileret fra sin hjemstavn vil finde beskyttelse - asyl - i landflygtigheden, ligesom den uretfærdige eksilering ikke forbliver ustraffet, men vil blive hævnnet, så den kosmologiske orden opretholdes i en afbalancering af ret og uret. I den forstand eksemplificerer asyltematikken hos Aischylos en fortsat opretholdelsen af de klassiske, homeriske normer. Og alligevel synes hele diskussionen om retfærdigheden ved Orestes modermord at introducere en forsigtig problematisering af den homeriske kosmologi, derved at Aischylos lader gengældelsesrettens struktur bryde sammen i *Eumeniderne*: Orestes har (retfærdigvis) gengældt fadermordet, og eumeniderne skal (retfærdigvis) gengælde Orestes' modermord. Derved er Orestes uskyldig og skyldig på samme tid, hvorved Aischylos synes at problematisere det forhold, at polyteismens opdeling af guddommelige 'resortområder' introducerer dobbeltstandarder for retfærdighedsbegrebet. Aischylos lader Pallas Athene bryde den gordiske knude ved at afholde en afstemning (!) om skyldsspørgsmålet, og sætter dermed bystatens retsorden ind som mediator, hvorved eumenidernes blodhævn bliver afværget, og Orestes opnår amnesti.¹⁰⁵ At Pallas Athene her i Aischylos' fremstilling er blevet delvis demokrat, skal nok ses som et udtryk for troen på det nysvundne demokrati, der karakteriserede Aischylos generation. Hele Aischylos' iscenesættelse af fortællingen om Orestes problematiserer således grundlæggende to ting: (1) For det første den 'moraliske uigennemsigtighed' der udspringer af polyteismen, og som skal ses i sammenhæng med, at det etiske i Aischylos' tragedier har en tendens til at samle sig om Zeus alene,¹⁰⁶ en tendens der er blevet udlagt som et monoteistisk træk ved Aischylos (Foss 1976:80), og som netop kan fortolkes som et ønske om en mere transparent, moralsk normativitet i den homeriske kosmologi. (2) For det andet ses en problematisering af den homeriske kosmologis moralske normer, der umiddelbart synes at tillade en uendelig regres af hævn med henvisning til gengældelsesretten. Ved at lade visdommens gudinde være den, der i samspil med Athens demokratiske retsorden standser blodhævnen og gengældelsesretten, appellerer Aischylos indirekte og i dramatisk form til en inddæmning af blodhævnen, på linje med Demosthenes retstale citeret i begyndelsen af kapitlet, der udtrykker det samme ønske, blot i en politisk form. Denne stille dobbelt-problematisering til trods er og bliver Aischylos dog i det store og hele traditionalist, men hans problematisering tages op hos Sofokles, der skærper kritikken.

Hos Sofokles finder vi som beskrevet asyltemaet i henholdsvis *Ødipus* og *Ødipus i Kolonos*, manifest i Ødipus-karakteren. Ødipus' eksilering er - i modsætning til Polyneikes og Orestes - umiddelbar retfærdigt begrundet i hans ugerninger: mord og blodskam. Alligevel fremstiller Sofokles sin Ødipus-karakter som et offer for skæbnen, og da han endelig finder asyl i Athen hos kong Theseus, gør Sofokles alt for at fremstille Theseus som en ærefuld vogter af gæstevenskabet og den nødstedtes beskytter - og netop *ikke* som en udådsmand, der på uretfærdig vis forsøger at trodse guderne ved at lindre den straf, som Ødipus

¹⁰⁵ Det skal her bemærkes, at amnesti står i relation til asyl i den forstand, at mens asyl set i et større perspektiv er en praksis, der gør den fredsløse fredshellig, er amnesti at forstå som en tilgivelse af den forbrydelse, der betinger fredløsheden, hvorved grundlaget for asyl fjernes.

¹⁰⁶ Se i denne forbindelse - udover *Orestien* - især tragedien *Agamemnon*.

retmæssigt må lide. Dermed synes Sofokles (1) for det første - og i forlængelse af Aischylos - indirekte at stille spørgsmålstejn ved rimeligheden i gengældelsesretten som moralsk norm i den homeriske kosmologi, der blindt kræver ugering hævn med ugering. For Ødipus har jo hele vejen igennem handlet i god tro, og den positive fremstillingen af såvel Ødipus som hans asylgivende redningsmand må ses, som Sofokles forsigtige problematisering af, at den klassiske gengældelsesret ikke sonder mellem netop at være i god eller ond tro - objektiv eller subjektiv skyld. En problematisering, der må ses, som en del af den generelt øgede interesse for karaktererne - mennesket - som vi finder hos Sofokles, sammenlignet med Aischylos' tragedier en generation tidligere.¹⁰⁷ (2) For det andet synes kritikken skærpet derved, at Sofokles med handlingsforløbet omkring Ødipus-karakteren indikerer, at det netop er gudernes driven gæk med mennesket, der er katalysator for uretten, ikke menneskene selv - et kættersk og farligt synspunkt, der ikke desto mindre synes antydning flere steder.¹⁰⁸ Problematiseringen kan ses, som en udvikling væk fra det traditionelle homeriske univers, men den er lavmælt, og i forhold til eksil-asyl tematikken må Sofokles således siges på én gang at reproducere og samtidig problematisere den homeriske normativitet: kategorierne 'eksil' og 'asyl' forbliver uantastede, men vi finder en holdningstilkendegivelse, hvor *rimeligheden* i eksilering som straf udfordres, på samme vis som den asylgivende gæsteven beskrives overordentlig positivt.

Euripides repræsenterer den yngste af de tre tragediedigtere og hører som nævnt til den generation, hvis samtid var præget af den spirende rationalisme og den deraf afledte filosofiske diskussion. Det mærker man hos Euripides derved, at de moralske normer eller deres opretholdere - guderne - i højere grad bliver sat i et kritisk lys. Ser vi på de tragedier, som jeg her har fundet relevante at inddrage, personificeres asyltematikken ved karaktererne Jason, Medea og Hippolytos. Jason er her af sekundær betydning, hvorfor jeg udelukkende forholder mig til de to sidstnævnte. Der er en afgrund til forskel mellem Medea og Hippolytos; Medea er den formørkede og stolte trolddomskvinde - vasemalerne symboliserer hende konsekvent med giftslanger (se illustration III.) - der delvist selvforskyldt lever et omflakkende liv i eksil, mens Hippolytos er den uskyldsrene yngling, der står ved begyndelsen af sin livsbane, da han eksileres. Hvorledes skal vi da forstå, at Medea gang på gang undflyr straf, mens Hippolytos kort efter sin eksilering sønderrives til døde? Ved at fokusere mere på karakterernes psykologiske problematikker - i forhold til Aischylos og Sofokles - øges læserens (beskuerens) interesse for, hvad der sker med dem, og her præsenteres det moralske netop som uklart, hvilket skal ses som en moralistisk kritik af guderne. Euripides lader andre steder pointen fremstå endnu tydeligere, end i de tragedier jeg her har inddraget for at belyse asyltemaet. Det gælder eksempelvis i tragedien *Herakles*, hvor Hera ud af had og fjendskab sender vanviddet (*Lyssa* / λύσσα) over Herakles, således at denne myrder sin hustru og børn (*Herakles* vers 875-915), blot for at komme til sig selv og erkende sit afsindige tab.¹⁰⁹ Kritikken er på samme måde tydelig i tragedien *Ion*, hvor Euripides først lader Apollon voldtage Kreusa (jf. antydningerne i vers 247-254;288), for senere at fornægte faderskabet til deres søn (jf. vers 429-450). Med disse to episoder fremstiller Euripides guderne, som mytens amoralske væsener fra verden af i går - den homeriske tid - der

¹⁰⁷ Formmæssigt ses denne forskydning bl.a. ved, (1) at Sofokles brugte flere skuespillere - Aischylos anvendte kun to, Sofokles anvendte tre - (2) at de fleste af Sofokles' tragedier fik navn efter hovedpersonen, hvorimod de fleste hos Aischylos fik navn efter koret, hvilket indikerer, at det dramatiske centrum i tragedierne i højere grad bliver karakteren/mennesket, samt (3) at dialogen rent kvantitativt kommer til at fylde mere på bekostning af koret.

¹⁰⁸ F.eks. i Sofokles' tragedie *Aias*, hvor Sofokles lader Athene forblinde Aias til at begå massakre på hærens kvæg (*Aias* vers 51-60), uden at der synes at være tilstrækkeligt grundlag derfor.

¹⁰⁹ En scene, der i øvrigt motivisk ligger i forlængelse af den tidligere nævnte scene i Sofokles *Aias*, hvor Athene forblænder Aias (jf. *Aias* vers. 51-60). Det skal i øvrigt bemærkes, at Euripides tydeliggør, at Hera handler åbenlyst uretfærdigt ved at lade vanviddets gudinde Lyssa proklamere, at hun er uenig med Hera og agerer mod sin vilje efter Heras ordre, når hun straffer Herakles (Euripides' *Herakles* vers 858-860).

ikke længere ukritisk kan godtages som vogtere af moralske normer.¹¹⁰ Euripides er ikke ugudelig, om end han ikke sjældent er blevet gjort til repræsentant for sofistikken (jf. Foss 1976:184), men i sin kritik er han særdeles ambivalent over for guderne, og det er denne kritik, der i mildere form udmønter sig i *Medea* og *Hippolytos*, når Euripides ikke lader karaktererne, deres handlinger og belønning eller straf hænge logisk sammen.

Sammenfattende kan man således konkludere, at der er en udvikling i det moralske fra Aischylos over Sofokles til Euripides; hos Aischylos finder vi en kritik af gengældelsesretten, samt af 'den moralske uklarhed', som polyteismen medfører for det menneske, der ønsker at leve dydigt. Denne kritik overtages af Sofokles, hvor den skærpes i og med antydningen af, at det moralske ikke blot er uklart, men også til tider fordærves af guderne, det sidste et element, som Euripides viderefører. I forhold til kategorierne eksil og asyl, finder vi en stort set uspoleret veneration for asylbeskyttelse - herunder for den beskyttende / asylgivende part - og fraværet af historier om misbrug af asylretten er påfaldende,¹¹¹ mens eksilering ofte bliver sat i forbindelse med uretfærdighed. Kritikken, og her især hos Euripides, peger frem mod et krav om moralsk gennemsigtighed, samt en begrundet eller sammenhængende moralitet eller etisk teori, hvilket må ses i forhold til et i samtiden tiltagende krav om retfærdighed og en spirende rationalisme. Jeg skal her kort uddybe, hvordan jeg mener kritikken relaterer sig til rationalismen.

Præcis hvornår og hvordan rationalismen opstod er ikke entydigt, men en tidlig ansats til den græske rationalisme finder vi hos Hesiod, der var omtrentlig samtidig med Homer, i det tidligere citerede skabelsesdigt, *Theogonien*¹¹² (se side 29). Heri beskrives verdensaltets tilblivelse som en theogoni: Læren om verdens tilblivelse kan ikke adskilles fra fortællingen om, hvordan de store naturguders stamtræ har udviklet sig (Kragh og Pedersen 2000:21). Det centrale er i denne sammenhæng imidlertid, at ikke alle Hesiods guder er egentlige personer i samme forstand som hos Homer (Rohde 1959:56), men slet og ret personificerede egenskaber eller abstrakte begreber.¹¹³ Det gælder for eksempel for Zeus 'børn' Eunomia, Dike og Irene, der betyder henholdsvis orden, retfærdighed og fred på græsk. Disse 'guder' eller begreber står hos Hesiod ofte i relation til hinanden, som forsigtige naturlige årsagsforklaringer, om end skrevet frem i mytens sprog, som illustreret i citatet på side 29: Uorden (*Chaos / χάος*) og natten forårsager tusmørket (*Erebos / ερεβος*), der selv sammen med natten forårsager dagen etc. Med denne begyndende begrebsabstraktion og et element af rationalisme i naturbeskrivelserne (jf. Høyrup 2001:61), finder vi i *Theogonien* et vigtigt skridt i retning mod rationalismen (Rohde 1959:56). Optagetheden af naturen

¹¹⁰ Euripides lader således i en usædvanlig skarp og klar passage Ion (en dødelig!) belære Apollon (en Gud!) om, hvordan han som gud burde opføre sig: 'Jeg må irettesætte Apollo; Hvad er der galt med ham? At bjergtage ugifte piger blot for at forlade dem? Avle børn blot for at se til når de dør? Handl ikke på denne måde! Søg godhed, eftersom du har kræfterne til det! Enhver dødelig som er gemen straffes af guderne. Hvorledes er det så retfærd, at du, som foreskriver lovene for de dødelige, selv er skyldig i lovløshed? Det vil aldrig ske, men jeg siger det alligevel: Hvis du blot betaler godtgørelse til de dødelige for dine voldtægter, du og Poseidon og Zeus, himlens hersker, vil du betale for dine forbrydelser med tomme templer. Du er skyldig i at forfølge dine egne lyster uden tanke for fremtiden. Aldrig mere skal nogen mand kalde mig ond for at gøre efter, hvad guderne finder acceptabelt: giv skylden til menneskenes lærere!' (Ion vers. 429-451).

¹¹¹ Medeas drab på sin beskytters - kong Kreons - datter er her en sjælden undtagelse.

¹¹² *Theogonien* må blandt andet ses som et forsøg på at strukturere den olympiske gudeverden og skabe klarhed over slægtsforhold og gudernes hierarki. Et forsæt man kun kan have forståelse og veneration for, al den stund at Hesiod i sit teologiske opklaringsarbejde når op på over 300 guder.

¹¹³ Det bør bemærkes, at alle de olympiske guder besad denne dobbelthed eller personifikation - både at være gud og kraft / evne. (Professor Karsten Friis Johansen bemærker et sted, at det nok også er derfor erklærede ateister var så sjældne i den græske verden, for at nægte Afrodites eksistens ville være det samme som at benægte erotikkens (Friis Johansen 1998:26)). Det centrale er altså her ikke så meget dobbeltheden, men det at nogle af guderne i Hesiods fremlægning stort set *udelukkende* er kraft eller evne, og derved bliver til abstrakte begreber.

genfinder vi i de efterfølgende århundreder hos naturfilosofferne.¹¹⁴ Det ser vi ikke mindst for Thales (635-546 f. kr.), der fremsatte hypoteser om vejrforhold, der stort set var rensset for mytiske forklaringer. Med hypotesen opstod almengyldige ideer om kausale forhold, og dermed tog Thales skridtet fra empirien til teorien.¹¹⁵ Med teorien introduceredes grundproblemet omkring forholdet mellem det partikulære og helheden, mangfoldigheden og enheden. For kredsen af naturfilosoffer manifesterede dette grundproblem sig primært som et spørgsmål om forholdet mellem den mangfoldige verden på den ene side og den ursubstans (*arkē* / ἀρχή), hvoraf livet udspringer på den anden. En ursubstans Thales forstod som vand, Anaximenes (585-525 f. Kr.) som luft, og Anaximander (610-546 f. Kr.) som et formløst stof han betegnede *apeiron* (ἄπειρον). Svarene er af ringe betydning for os, det interessante består i selve opkomsten af den teoretiske abstraktion.

Den er denne naturfilosofiske, rationalistiske tænkning, som jeg mener man tydeligt ser sætte dig igennem i tragediedigtningen i det 5. århundrede f. kr., som en tiltagende litterær kritik af manglen på et konsistent retfærdighedsbegreb i det mytologisk-religiøse. For i centrum af tragediedigtningens kritik finder vi samme grundproblem, som i naturfilosofien: hvordan relaterer den partikulære handling, dom eller skæbne sig til en etisk helhedsbetragtning? Tragediedigtningens kritik lyder indirekte her, at gudernes inkonsistente domme over mennesket konstituerer et arbitrært retfærdighedsbegreb, der ikke er tilfredsstillende, og at der er brug for en mere konsistent etisk teori.

2.4. Rettens udvikling og filosofien om det gode menneske og venskabet

Retsudviklingen frem til det 5. århundrede f. Kr.

Parallelt til tragediedigtningen, finder vi i det politiske også et krav om et større mål af retfærdighed, her dels forstået som et krav om retslig gennemsigtighed gennem nedskreven lov, dels som et borgerligt krav om en mere ligelig fordeling i samfundet på bekostning af adelen. Igen må vi tage udgangspunkt i Hesiod, der også i denne sammenhæng kan ses som en anstødssten for den videre retsudvikling. Hesiods overleverede forfatterskav indeholder ikke blot *Theogonien*, men også et - med moderne øjne - lille, besynderligt skrift med titlen *Værker og dage*. Et moralsk skrift om landbrug, der bringer husmandsråd om høstning og teologiske påmindelser sammen med en tilsyneladende aktuel arvesag mellem Hesiod og dennes bror. I skriftet finder vi netop et krav om at få loven (*nomos* / νόμος) nedskrevet, kodificeret, hvilket skal ses på den baggrund, at man på Hesiods tid retsligt baserede sig på den mundtligt overleverede sædvaneret. I tilfælde af tvist, skulle problemet løses af dommere indsat af adelen,

¹¹⁴ Jeg bruger her betegnelsen 'naturfilosoffer', da det er den gængse betegnelse i den filosofisk-videnskabelige tradition. Det skal dog bemærkes, at betegnelsen er lidt misvisende, derved at begrebet 'natur' (*fysis* / φύσις) sjældent er at finde i de overleverede tekst-fragmenter vi har fra 'naturfilosofferne', og i det hele taget først fandt anvendelse efter Heraklit (og altså således efter f.eks. Thales, Anaximander og Pythagoras). Selvom eftertidens reception har fokuseret så umådeligt meget på naturbegrebet, var det primært samlende for denne tidlige gruppe af filosoffer primært enhedstanken - deres opfatte af verdensaltet (*kosmos* / κόσμος) som ét stilstående kontinuum (det er ud fra denne opfattelse, at eksempelvis Zenons lidt kuriøse paradokser opstår). Jeg vælger alligevel at bruge betegnelsen 'naturfilosoffer' og vil ikke føre diskussion videre her. Blot skal det bemærkes, at jeg finder det terminologiske alternativ 'de førosokratiske filosoffer' endnu mere problematisk, da denne betegnelse snarere synes at være interesseret i eftertidens filosoffer, end i dem som betegnelsen angår, hvorved disse således blot reduceres til en ouverture for Sokrates' komme.

¹¹⁵ Thales selv har ikke efterladt sig noget på skrift - vi ved ikke om han overhovedet formulerede sig på skrift (Høyrup 2001:23) - hvorfor vi er henvist til sekundærkilder, der beretter om Thales' filosofi. Her giver især Aristoteles' 1. bog i *Metafysikken* en beskrivelse af de første filosoffer, hvoraf Thales beskrives som netop 'påbegynderen' (*Metafysikken* 1. bog, del 3, 5-6). Vi kender desuden til Thales fra bl.a. Platon (f.eks. *Theaitetos* 174A, hvori angives en næsvis anekdote om ophavet til Thales' teori om vandet som førsteprincip) og fra Herodot og Anaximander. På baggrund af sine meteorologiske hypoteser blev Thales bl.a. i stand til at forudse en solformørkelse i 585 f. kr., hvis vi ellers tager Herodots ord for pålydende (*Herodotus* 1, 74).

eupatriderne (εὐπατρίδαι), og det er ikke svært at forestille sig, hvordan små bønder som Hesiod har haft svært ved at komme igennem med retskrav over for adelen, eller hvordan den uskrevne lov er blevet bøjet i en sådan konstruktion. *Værker og dage* er da også blevet læst som én lang klagesang over den stærkes ret, som Hesiod bl.a. fremstiller i den berømte fabel om Høgen, der har fanget sangfuglen i sine klør, og udbryder:

'Kære, hvad skrider du for, i din overmands magt er du kommet, der, hvor jeg fører dig hen, må du følge mig, skønt du er sanger, føde du bliver, om så jeg det vil, eller sættes i frihed. Tåbe er den, som forsøger at sætte dig op mod de stærke.'

- Hesiods *Værker og dage*, 207-210.

Men *Værker og dage* er ikke en resignation. Tværtimod understreges det, hvor farligt det er at give efter for hovmod, og hvor langt bedre det er at følge retfærdigheden, der nok skal vinde hævd i den sidste ende:

'Lad overmod ikke få grobund [...] det er bedre at gå ad den anden bane, der leder til ret, for til sidst vil retfærd besejre overmod.'

- Hesiods *Værker og dage*, 213-218.

For mens den stærkes ret gælder for dyrene - naturens lov - , har mennesket fået retfærdigheden (*Dike / δίκη*), og den som følger retfærdigheden skal blive lykkelig (vers 277-285). Derved indføres en modsætning mellem magt og ret, og Hesiods krav om en nedskrevet lov er således et krav om en retfærdig ret. Skellet mellem magt og ret er ikke nødvendigvis nyt eller i nogen eksklusiv forstand Hesiods, men det er første gang vi i en græsk kontekst ser det nedskrevet.¹¹⁶ Hesiods ønske om en nedskrivning af loven blev ikke indfriet i hans levetid. Stik mod Hesiods ønske fik adelen tværtimod mere jord, der blev færre frie bønder, og et forarmet byproletariat voksede frem i byerne, hvilket medførte generel social uro. Omkring 620 fortog tyrannen Drakon en række reformer, der ikke dæmmede synderligt op for uroen, hvormed han indførte et adelsvælde. Drakons reformer blev de første nedskrevne love i Athen,¹¹⁷ hvorved Hesiods ønske om den skrevne lov blev indfriet. Fortsat generel social uro i Athen gjorde imidlertid den attiske adel betænkelig ved situationen, hvorfor man i 594 f. Kr. bad statsmanden Solon (638-558 f. Kr.) om at indtræde som arkont for at afværge en borgerlig revolution.¹¹⁸ Solon indførte en række reformer der blev kodificeret – *Solons lov*.¹¹⁹ Solon eftergav bøndernes opsparede gæld, og adskillelige genvandt derigennem friheden, ligesom mange økonomiske emigranter fik amnesti og kunne vende tilbage til Athen. Solon forbød også gældsslaveriet og gav borgerne større medbestemmelse i Folkeforsamlingen. Han etablerede ydermere *de fire hundrede mands råd*, der kort fortalt også var med til at svække adelen. Endelig demokratiseredes det politiske system derved, at man ikke længere behøvede at være adelsfødt for at nyde politiske rettigheder. Hvad han derimod ikke vovede var at forestå en mere ligelig fordeling af jorden, men Solons lov formåede trods alt at forhindre

¹¹⁶ Den stærkes ret blev i antikken noteret og gentaget (og nogle gange perspektiveret) utallige gange. Thukydid skriver således et sted: *'Det har altid været en gældende lov, at den svagere holdes under tvang af den stærkere.'* (Thukydid *Den peloponnesiske krig* bog I. LXXVI. II.). Euripides lader i tragedien *Fønikerinderne* fremføre en kritik af den stærkes ret med formuleringen *'Skal retten krænktes, kun for magtens skyld det ske. At handle fromt er ellers bedst.'* (vers 524-25).

¹¹⁷ Og bortset fra den tidligere militærlovgivning i Sparta, der tilskrives statsmanden Lykurg (Rohde 1959:64; Larsen 2007:57), også den første nedskrevne lov i Hellas.

¹¹⁸ Det kan måske forekomme en smule overraskende, at adelen således uden videre afgav magten til Solon, men man skal her huske på, at der i anden halvdel af det 7. århundrede havde været et betragteligt antal revolter mod adelen spredt over hele Hellas, begyndende med Sikyon (Rohde 1959:173), hvorfor den attiske adel nok har vurderet, at et egentligt borgerligt oprør var en særdeles realistisk mulighed, hvis ikke status quo ændredes.

¹¹⁹ Solons lov finder vi bl.a. gengivet af forfatteren Plutarch (46-127 e. Kr.) i dennes Solon-biografi i *De ædle grækere og romeres liv*, der her vil tjene som den primære kilde til Solon.

revolution og blev samtidig et skridt i retning af Athens demokrati. Sammenfattende rummer Solons lov en etisk stræben mod en højere grad af ligelig fordeling af magt og goder, og i den henseende går der en lige linje mellem Hesiods socialkritik og Solons lov.

Den videre retslige udvikling knytter sig især til statsmændene Kleisthenes (570-507 f. Kr.) og Perikles (495-429 f. Kr.). Kleisthenes var som politiker vokset op under diktatur i Athen. Først under Peisistratos – Kleisthenes svoger – og siden hen under dennes søn, Hippias.¹²⁰ Tiden under Peisistratos havde været mild, men det samme var ikke tilfældet under Hippias, og efter omstændigheder i 514 f. Kr., hvor Hippias' bror blev myrdet, udviklede diktaturet sig brutalt. Den midaldrende Kleisthenes tog affære og fik således i år 508 f. Kr. afsat Hippias med hjælp fra Sparta, hvorefter der opstod en dramatisk magtkamp, som Kleisthenes vandt.¹²¹ Hvad motiverne end har været, pragmatiske eller idealistiske, gennemførte Kleisthenes i 508/507 f. Kr. en reformeret forfatning, der i sin stræben efter en mere ligelig fordeling af magtet i bystaten ligger i forlængelse af Solon. Først og fremmest indførtes et nyt politisk system, der var af en sådan beskaffenhed, at Kleisthenes forfatning ofte tituleres som verdens første demokratiske forfatning.¹²² Kleisthenes forfatning indebar som tidligere nævnt indførelsen af ostrakismen, men også naturalisering af en stor del af Athens indvandrere / arbejdsimmigranter (*metoikerne* / *μῆτοικοσ*) der således blev athenæiske bystatsborgere. Naturaliseringen af indvandrerne må dels ses som en politisk manøvre, idet borgerskabet som samfundsklasse med ét voksede betragteligt, hvilket forskød den politiske magtbalance til fordel for borgerskabet på bekostning af adelen. Men det skal også ses i forlængelse af den athenæiske tradition for at holde gæstevenskabet i hævd, at indvandrere var velkomne i en sådan grad, at de kunne opnå borgerrettigheder – noget sådant ville eksempelvis være utænkeligt i det isolationistiske Sparta. Såvel eksilering som modtagelsen af den fremmede blev således mere fremtrædende, realpolitiske fænomener under Kleisthenes.

I de følgende hundrede år – altså i knap hele det 5. århundrede f. Kr. - blev demokratiet løbende konsolideret indtil år 411 f. Kr., hvor der på baggrund af nederlaget i den peloponnesiske krig opstod udbredt utilfredshed med demokratiet, og en magtelite indførte oligarkiet som styreform i Athen. Konsolideringen af demokratiet efter Kleisthenes skete ikke mindst under Perikles, der fra 460 f. kr. og frem til sin død i 429 f. kr. stod i spidsen for det athenæiske demokrati. Perikles forbedrede bl.a. borgernes

¹²⁰ Det vides ikke, hvornår Hippias præcis er født eller død, blot at han er fra det 6. århundrede f. kr.

¹²¹ Det dramatiske bestod sagt kort deri, at Kleisthenes indledningsvis modsatte sig, at hans politiske modstander Isagoras skulle indtræde som arkont i Athen. Kleisthenes blev støttet af et flertal i befolkningen, og Isagoras var nødsaget til at hente hjælp udefra, hvorfor han atter fik hjælp af Spartanerne til at fjerne Kleisthenes, der således måtte gå i eksil. Athens borgere gjorde imidlertid oprør, og Kleisthenes blev efter dramatiske omstændigheder kaldt tilbage og indtrådte som arkont. På dén baggrund blev Kleisthenes pålagt at udarbejde en ny forfatning, der i højere grad tilgodeså det brede borgerskab, og det er ikke svært at forestille sig, at der må have hvilet et vist pres på Kleisthenes efter årtiers diktatur og den dramatiske måde, hvorpå han var blevet pålagt sit hverv.

¹²² Kerneelementet i det nye system var *demen* (δήμος) - en art sogn eller kommune – og det vigtigste ved Kleisthenes nye forfatning var en nyopdeling af Attika (den græske halvø på Peloponnes, der havde Athen som centrum) i 139 demer, ændringer i lovene omkring borgerskab og dannelsen af femhundredemandsrådet. Jeg skal her ikke gå i detaljer med det politiske systems indretning, men blot henvise til den korte, men fine, beskrivelse hos P. Rohde (Rohde 1959:282 ff.) og generelt til Hansens udførlige udredning (Hansen 2005), hvori hovedtrækkene i Kleisthenes forfatning behandles (især Hansen 2005:9-38). Endelig skal det bemærkes og medgives, at det er problematisk at tale om, at Kleisthenes forfatning indførte et egentligt 'demokrati'; kvinder og ikke-borgere havde meget lidt medbestemmelse i samfundshenseende, ligesom slaveriet fortsat var udbredt og billiget. På den baggrund fremsættes ofte den påstand, at det græske *demokratia* (δημοκρατία) og det moderne 'demokrati' er tilnærmelses homonyme, men ikke synonyme størrelser, hvorfor det er en anakronisme at tale om det første som det andet. Jeg vil ikke gå videre ind i diskussionen, men dog insistere på fortsat i det følgende at tillade mig at betegne den attiske styrform som et 'demokrati' om end i en grov udformning - en holdning jeg i øvrigt deler med politologen og den aktuelt vel nok fremmeste demokratiforsker, Robert Dahl, som rammende har udtrykt: '*At benægte, at Athen var et demokrati, ville være som at påstå, at det, brødrene Wright opfandt, ikke var en flyvemaskine, fordi deres maskine har så ringe lighed med vore dages.*' (Dahl 2000:82).

muligheder for at udøve deres politiske rettigheder ved at betale borgerne for at fungere som dommere og rådmænd. Dermed kunne også den mindre bemidlede del af borgerne tage fri fra deres egentlige arbejde for at deltage i den demokratiske proces. Med Perikles var demokratiet - den demokratiske ånd - blevet et vartegn for Athen, og den hån mod det enkelte menneskes skæbne, som de Homeriske guder ofte giver udtryk for, var på det samfundsmæssige plan i høj grad blevet tilsidesat til fordel for et krav om en mere retfærdig stat, der gav muligheder til den enkelte (delen) for det fælles bedste (helheden). Det er dette krav om retfærdighed, som i Perikles' samtid også lyder fra Sofokles' tragedier, her ikke som et krav om social retfærdighed, men som et krav om symmetri mellem opførsel og skæbne, jf. den tidligere diskussion omkring Sofokles problematisering af de moralske normer i den homeriske kosmologi. Det fremgår bl.a. af Perikles gravtale, en tale Perikles holdt i 430 f. Kr. for de athenære, der var faldet i den peloponnesiske krigs første år. At den rationalistiske afmytologisering for alvor er sat ind, ses bl.a. derved, at Perikles bemærkelsesværdigt nok ikke nævner guderne i talen én eneste gang; bystaten Athen, med alle dens kunstneriske, militære og intellektuelle præstationer, er skabt af athenæerne selv (Friis Johansen 1998:113). Her er fremstillingsmæssigt tale om en nærmest autopoietisk forestilling, der ville have været utænkelig blot to hundrede år tidligere. Talen er gengivet hos Thukydide og her hører vi bl.a. at

'Den statsform, vi har, er ikke en efterligning af vore naboernes love. Nej, vor statsform er snarere selv et eksempel for andre end andres for os. Dens navn er demokrati, fordi styret ikke er samlet hos nogle få, men hos flertallet. Men medens lovene giver alle lige ret i privatsager, er det vurderingen af hver enkelt borger og hans anseelse på et eller andet felt, en kvalitetsvurdering mere end en fordeling på skrift, der bestemmer, om han foretrakkes i offentlige hverv. Ej heller danner fattigdom hos én, der kan gøre byen gavn, nogen hindring ved at holde hans gode kvaliteter skjult. Frihed hersker i vort offentlige liv.'

- Perikles gravtale gengivet af Thukydide. Citeret efter danske oversættelse i Hansen 2005:40.

Den retslige udvikling fra Hesiod til Perikles peger i samspil med rationalismens opkomst mod en accentuering af det enkelte menneske og retsforholdet mellem mennesker i bystaten, og udgør således et vigtigt fundamentet for den abstrakte, filosofiske diskussion om etikken og det enkelte menneskes livsførelse, der for alvor ses fra det 5. århundrede f. Kr. og frem.

Den filosofiske diskussion

Som vi har set, har mennesket - og således også israeliten og grækeren - fra tidlig tid stillet eller forholdt sig til etiske spørgsmål. Men den filosofiske etik, der opstår det 5. århundrede f. Kr. adskiller sig fra al tidligere (vestlig)¹²³ etisk tænkning ved sin systematik, hvor det systematiske består i en bestræbelse på logisk stringent og kohærent tænkning inden for et abstrakt begrebsapparat, som tænkningen (filosofien) er sig bevidst om og forpligtiget på, uden videre skelen til overleveret folketro eller mytologiske dogmer. Denne bestræbelse, og gennemførelsen heraf, som for alvor indtræder med Sokrates, Platon og Aristoteles, er et nybrud, der står på skuldrene af naturfilosoffernes spirende rationalisme og den retslige udvikling, jeg har forsøgt at gengive helt kort ovenfor, og som medfører en tænkning og en række skrifter, der adskiller sig fra tidligere tiders blotte sammenfatninger af 'livsvisdom'. Jeg skal her afslutningsvis slå ned på to for asylretten relevante begreber der træder frem i filosofien, nemlig begrebet om 'det gode' i relation til en andenrelateret etik, samt begrebet om 'venskabet'. Jeg vil se nærmere på, hvordan begreberne kommer til udtryk hos henholdsvis Platon, Aristoteles og stoikerne, og det skal straks slås fast, at intentionen her ikke er at gennemgå hvert af de to begreber minutiøst inden for hver af de tre positioner - platonisk, aristotelisk og stoisk filosofi - men derimod at inddrage de

¹²³ I kinesisk filosofi finder vi eksempelvis en etisk tænkning hos Konfucius, der i det 6. århundrede præsenterer en moralfilosofi, som siden hen blev nedskrevet af hans elever, de såkaldte 'konfucianske anekdoter' (*Lun Yü*). Se bl.a. Favrholt 1971, i denne sammenhæng især Favrholt 1971:29-41.

dele, der er relevante for en udvikling i opfattelsen af den anden (det andet menneske *in abstractum*) og dermed indirekte for, hvordan begreber som mennesket, fællesskab og ukrænkelighed, der alle relaterer sig til asylretten, senere bliver tænkt og praktiseret.

Det gode menneske

Antikkens etiske tradition er overordnet en 'dydsetik' og en 'lykkeetik'. Dyden (*arete* / ἀρετή) og lykken er knyttet sammen i den forstand, at der er sammenfald mellem det dydige, etiske liv og lykken. Den oldgræske term for lykke er *eudaimonia* (εὐδαιμονία), og man kan derfor med rette udlægge det sådan, at etikken er placeret i en eudaimonistisk ramme (jf. Engberg-Pedersen 1996:40; også flere steder hos Annas, f.eks. Annas 1993:224).¹²⁴ Fælles for de forskellige positioner er ideen om 'det gode liv' – der netop både skal forstås, som 'det lykkelige liv' og 'det moralsk rigtige liv'. Det er karakteristisk for traditionen, at definitionen af 'det gode' (*kalós* / καλός) – og herunder af det etiske – forankres i en definition af mennesket. Ved at begrunde eller beskrive det etiske med henvisning til menneskets natur, udformes antikkens etik som en form for naturalisme (jf. Engberg-Pedersen 1996:36; Annas 1993:136).¹²⁵ At begrunde det etiske med naturen er ikke nyt. Også hos Homer finder vi som anført en dyb forankring af de moralske normer i en kosmologisk orden. Men at begrunde det etiske med *menneskets* natur er afgørende forskelligt fra den homeriske kosmologi. Det betyder, at det etiske bindes uløseligt sammen med en specifik filosofisk antropologi, som umiddelbart ikke bare kan skæres fra. Og det betyder, at etikken ofte – nok især hos Platon og Aristoteles – begrundes med og udlægges i, hvad man kunne kalde 'moralpsykologiske' termer.

Dette ses tydeligt hos Platon, hvor det etiske netop kommer til at handle om lykken, der grundlæggende er at gøre det gode; i den platoniske antropologi stræber mennesket naturligt efter at blive lykkeligt, og således indirekte efter at gøre det gode. I den sene dialog *Gorgias* bestemmes det gode endog i sig selv, som menneskets egentlige mål (*telos* / τέλος), der ikke selv gøres for andre tings skyld.¹²⁶ Det gode har således intrinsisk værdi og er som mål alle andre (for)mål overlegent. Den person der er i besiddelse af det gode er lykkelig, for det gode er som det mest fuldkomne tilstrækkeligt. Spørgsmålet er så, hvordan man kommer i besiddelse af dette gode? Platons svar er: ved at være dydig bliver en mand god. Platon konstaterer dog samtidig i to forskellige passager (*Euthydemus* 280d4-7; *Menon* 88d4-89a2), at der kun er én ting, der er god (ét gode, én egentlig dyd), nemlig den praktiske indsigt eller fornuften (*epistêmê*, *phronesis* / ἐπιστήμη, φρόνησις). Den praktiske indsigt skal styre såvel de ydre goder, som de andre dyder. På baggrund af de to passager, synes dyden at kunne beskrives bedst som en indsigt, og dét at være dydig, som det at være indsigtfuld.¹²⁷ Sammenlagt betyder det således – sat på formel – groft sagt, at man skal have og praktisere praktisk fornuft for at være dydig, hvorved man bliver god og lykkelig.

¹²⁴ Symptomatisk giver Aristoteles da også et af sine hovedværker om etikken titlen '*Den eudaimoniske etik*' (*Ethica Eudemia*), og det er således ikke kun i eftertidens reception af antikkens etiske tradition, at lykken står helt centralt.

¹²⁵ Ved 'naturalisme' forstås her, at antikkens etiske teorier begrundes ved henvisning til naturen. I moderne etisk teori betegner 'naturalisme' imidlertid ofte en metaetisk position, løsrevet fra teoriens indhold og i et modsætningsforhold til etisk intuitionisme. Når jeg her anvender betegnelsen 'naturalisme' skal det udelukkende forstås i den første og ikke i sidstnævnte betydning.

¹²⁶ En afsluttende spidsformulering finder vi bl.a. i *Gorgias* 527A, men diskussionen omkring det gode og menneskets livsførsel er et gennemgående tema i hele dialogen.

¹²⁷ Sokrates er derved tæt på en uendelig regres, som pointeret af Troels Engberg-Pedersen (Engberg-Pedersen 1996:87). For er det ikke paradoksalt, hvis det gode er viden om det gode (eller dyden viden om det dydige?)?

Ved at naturalisere det gode, bliver 'dét at opføre sig godt' (i mere analytisk forstand: at handle ret) til en udlevelse af en naturlig del af dét at være menneske, og det er i den forstand, at etikken naturaliseres. I denne sammenhæng, hvor den overordnede interesse angår asylretten, er det vigtigt at pointere, at dette også gælder den anden-relaterede del af etikken, altså hvordan den enkelte bør forholde sig over for andre mennesker, og derfor kan Platons Sokrates flere steder således hævde, at det aldrig er rigtigt eller retfærdiggjort at gøre andet end godt mod andre (se bl.a. dialogen *Kriton* 48B-49C); det ville ikke blot i et større perspektiv være ulyksaliggørende, men også unaturligt for et lykkesøgende væsen som mennesket. For lykken er som nævnt tæt forbundet med dyderne - de fire kardinaldyder kender vi som visdom, mod, besindighed og retfærdighed¹²⁸ - og disse rummer klare, andrerelaterede aspekter, hvilket ikke mindst gælder for dyden retfærdighed (Annas 1993:223 f.).

Det turde være klart, at denne opfattelse - ikke mindst appliceret på en retslig kontekst, hvilket i øvrig delvist er tilfældet i dialogen *Kriton*, hvor omdrejningspunktet er en diskussion af, hvorvidt det kan retfærdiggøres at undfly sig statens straf - er en radikal tanke, samt et markant brud med dén traditionelle opfattelse, at ligesom det er moralsk rigtigt at hjælpe sine venner, på samme vis også er moralsk rigtigt at skade sine fjender (jf. Engberg-Pedersen 1996:57-59)¹²⁹, hvilket netop var kongstanken i den israelitiske gengældelsesret, hvor retfærdigheden som påvist forstås som en symmetrisk relation mellem forbrydelse og straf. Til trods for at Platons (og store dele af den øvrige) lykkeorienterede dydsetik ofte er blevet beskyldt for at være entydigt selvrelateret, finder det andrerelaterede altså tydeligt indpas.

Venskabet

Også hos Platons elev Aristoteles er lykken placeret i centrum af den etiske tænkning. I Aristoteles' *Etikken* udlægger Aristoteles det - sagt meget kort - således, at mennesket stræber efter det gode, og det gode er lyksaliggørende, som et fuldkomment og selvberørende endemål, og som kan identificeres af den indsigtfulde person (*ho phronimos* / ὁ φρόνιμος) med fornuften (her: *phronesis* / φρόνησις). Og ligesom hos Platon er der for Aristoteles en tæt sammenhæng mellem lykken og dyden, idet dyden er nødvendig for at blive lykkelig (*Etikken* 1098b). Dyden er imidlertid for Aristoteles ikke tilstrækkelig for at blive lykkelig, hertil har mennesket ifølge Aristoteles også brug for en vis mængde ydre goder (*Etikken* 1099a), idet lykken rummer nydelse, der bl.a. kan tilvejebringes via ydre goder. Hos Aristoteles bliver etikken som hos Platon altså også naturaliseret gennem en lignende antropologisk argumentation.

Aristoteles forstod tydeligvis mennesket som et socialt og politisk væsen (*zoon politikon* / ζῷον πολιτικόν, jf. *Statslæren* / *Politica* 1253a) inden for rammerne af bystaten, og derfor bliver et vigtigt moment i dét at blive lykkelig: venskabet (*philia* / φιλία).¹³⁰ Venskabet, som vi i det forrige har fundet i begrebet om gæstevenskabet i henholdsvis en israelitisk og en græsk kontekst, bliver i Aristoteles' *Etikken* behandlet selvstændigt og indtager en central plads, hvilket ikke mindst ses derved, at hele to ud af ti bøger i i *Etikken* - bog VIII. og IX. - primært er viet til en diskussion af venskabet. Og som det indledningsvist slås an

¹²⁸ *Phronēsis, andreia, sōphrosynē* og *dikaíosynē* (φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη og δικαιοσύνη).

¹²⁹ Denne traditionelle opfattelse gengives eksempelvis af Aristoteles i *Topikken*, ikke som Aristoteles egen opfattelse, men netop som et alment accepteret princip blandt lægfolk: 'At gøre godt mod ens venner og slet mod ens fjender er ikke modsætninger. Begge ting er efterstræbelsværdige og findes i en og samme karakter'. *Topikken* 113a2-a3.

¹³⁰ En forestilling, der foregriber Stoikernes lære om *oikeiōsis*, hvilket jeg straks skal komme ind på i det følgende. Om *philia* (φιλία) skal det i øvrig bemærkes, at det græske begreb er 'bredere' (/ begrebsextensionen er større) end hvad vi normalt forstår ved et moderne begreb om 'venskab', der typisk er mere intimt; også familiemedlemmer og kolleger som den enkelte altså ikke selv har valgt, men alligevel er forpligtiget på og står i rimelig tæt relation til, er vedkommendes *philoí* (φίλοι) (jf. Annas 1993:223 f.), hvilket også gerne skulle fremgå af min kortfattede elaborering af Aristoteles' venskabsbegreb.

i bog VIII.: ingen ville vælge at leve uden venner, selv om han havde alle andre gode ting (*Etikken* 1155a). Aristoteles opgør tre objekter for venskabet: godhed, nydelse og nytte, og i forlængelse heraf definerer Aristoteles tre former for venskab: godheds-venskaber, nydelses-venskaber og nytte-venskaber (*Etikken* 1156a). Nydelses- og nytte-venskaber er flygtige, mens godhedsvenskabet er det egentlige venskab, hvor man ikke er ven med en anden for sin egen skyld, men for vennens:

'Det fuldendte venskab er venskabet imellem gode mennesker, som ligner hinanden i dyd. For de ønsker det gode på samme måde for hinanden, for så vidt de er gode. Og gode er de af sig selv. Især de, som ønsker det gode for vennerne for disses egen skyld, er venner.'

- Aristoteles *Etikken* 1156b.

Man kan nu stille spørgsmålet, hvorfor man overhovedet skal gøre noget for vennens skyld? Hvis det etiske handler om ens egen lykke, hvorfor så denne tilsyneladende altruisme? Svaret ligger i sondringen mellem de forskellige objekter for venskabet; hvor nydelse og nytte er selvrelaterede objekter, er godheden både selvrelateret og andrerelateret. Det gode er selvrelateret i og med at det er godt for den, der gør det gode. Men det er også godt i sig selv, som Aristoteles siger det:

'Og hver især er god, både i sig selv og i forhold til vennen. For gode mennesker er både gode i sig selv og nyttige for hinanden.'

- Aristoteles' *Etikken* 1156b.

Det gode er simpelthen objektivt godt for alle mennesker – og derved også godt for andre end den, der gør det gode. Det betyder, at når den gode ven gør det gode, så er handlingen per definition *både god* for ham selv og for dennes gode ven. I moderne termer ville vi sige, at det subjektive og det objektive falder sammen i denne henseende (jf. Engberg-Pedersen 1996:164). Aristoteles' opdeling af objekter for venskabet, og følgelig forskellige venskabstyper, medfører, at kun et godhedsvenskab er et egentligt venskab, og da et godhedsvenskab kun kan komme i stand mellem gode mennesker, konkluderer Aristoteles, at slette mennesker strengt taget ikke kan være venner. For objektet for deres venskab vil være nydelse eller nytte, og det er med dét for øje, at de vil indlede et venskab. Hvis vennen ikke længere kan tilvejebringe nydelse eller nytte, vil venskabet høre op, og det er derfor klart – hævder Aristoteles – at personerne aldrig har været interesseret i hinanden *som personer*, men at venskabet har været en instrumentel relation for nydelse eller nytte (*Etikken* bog VIII. III.). Dette krav om moralsk og karaktermæssig symmetri i den nære relation til et andet menneske, er blandt andet noget af det, som Jesusbevægelsen senere gør op med, som vi skal se i kapitel 3.

Aristoteles sonderer i *Etikken* ydermere mellem, *hvem* der indgår venskab. Vi skal her ikke gå i detaljer, men bemærke, at især to typer venskab adskiller sig markant, nemlig venskabet mellem slægtninge og kammerater på den ene side, og venskaber der overvejende har karakter af fællesskaber på den anden.

'Ethvert venskab beror på fællesskab, som sagt. Man ville måske undtage det familiemæssige venskab og kammeratskabet. Men venskaber blandt borgere og stammefrænder og søfolk og tilsvarende synes i højere grad at ligne foreninger, da de synes at bygge på en slags aftale. Og til disse ville man vel også regne gæstevenskabet.'

- Aristoteles' *Etikken* 1161b.

Hvad Aristoteles siger til er, at det egentlige venskab bygger på lighed eller identitet som i tilfældet med godhedsvenskabet mellem moralsk gode mennesker (Engberg-Pedersen 1996:176). I forhold til gæstevenskabet ser vi, at det strengt taget ikke er et rigtigt venskab, men jf. citatet ovenfor er en slags 'aftale', et fællesskab mere end et venskab. Ligheden er med andre ord ikke stor nok til, at man reelt kan være ven med gæsten, den fremmede. Derved synes den moralske norm om gæstevenskabet hos

Aristoteles reduceret til et 'gæstefællesskab'. Et synspunkt, der falder fint sammen med Aristoteles forståelse af mennesket som et politisk dyr, hvor den politiske og sociale kontekst primært er inden for bystaten. Alligevel er der i Aristoteles' tænkning om venskabet en åbning mod det senere og helt moderne asylbegrebs universelle etiske fordring. For som vi hørte, indebærer venskaber og fællesskaber altid forpligtigelser over for den anden, og det er denne tanke om forpligtigende fællesskaber, der senere for alvor foldes ud. Også Platon har behandlet begrebet om venskabet, primært i dialogen *Lysis*, men behandlingen er ikke videre relevant i denne sammenhæng.¹³¹

Hos Aristoteles bliver venskabet - på den ene side - til en meget central begivenhed for mennesket, der står i relation til lykken, og som dermed måske umiddelbart kan synes langt 'større', end det venskab, der indgår i begrebet om gæstevenskabet. Men samtidig - og på den anden side - bliver venskabet hos Aristoteles ikke direkte knyttet til en moralsk forpligtigelse til at hjælpe den anden, den fremmede, som det er tilfældet i både det israelitiske og det græske gæstevenskab. For hos Aristoteles forbliver udgangspunktet det selvrelaterede, den enkeltes egen lykke. I den forstand bliver venskabet både 'større' og 'mindre' hos Aristoteles; på den ene side indskrives det i menneskets natur, på den anden side rummer det ingen moralske implikationer omhandlende hjælp til den værdigt trængende, ud over hvad der er sammenfaldende med den enkeltes egen lykke og hvad dyderne kræver af retskaffenhed. I dén henseende - fraværet af social eller moralsk forpligtigelse over for andre menneskers lykke - gælder det for både Platon og Aristoteles, at det er svært ikke at se den abstrakt-metafysisk lykkeorienterede filosofiske etik, som udfoldelsen af en aristokratisk optik, der undsiger sig den socialkritik og stræben efter retfærdighed, som vi finder hos både tidligere og senere tænkere.

Bystaten udgjorde indtil makedonernes erobring af Grækenland i år 338 f. Kr. det naturlige centrum for det politiske liv og filosofien, men med indlemmelsen af Hellas og bystaterne i det makedonske verdensrige, indtraf groft sagt en filosofisk dobbelt-reaktion: den 'indadvendte', individuelt lystorienterede epikuræisme og den mere 'udadvendte' stoicisme. Epikuræismen - opkaldt efter filosofen Epikur (341-271 f. Kr.) - udviklede en filosofi, hvor opnåelsen af lyst (*Hēdonē* / ἡδονή) blev forstået som det højeste gode. Ud fra denne præmis udvikledes den maksime, at den rette handling består i, hvad der efter sindrig overvejelse på kort og lang sigt, direkte og indirekte, sammenlagt giver det største mål af lyst for den enkelte. Det siger næsten sig selv, at de retsprincipper der kunne udledes heraf ikke var synderligt befordrende for en filosofisk udvikling af gæstevenskabet eller asylretten som etisk norm, der i en epikuræisk lystkalkule aldrig ville kunne blive andet og mere end en gengældelsesret funderet på købmandsregning, hvor asylret gives ud fra den ene præmis, at man en dag selv kunne få brug for (at opnå et større mål af lyst ved) at blive vel modtaget i landflygtighed. I bund og grund kan de retsprincipper, der følger af epikuræismen, reduceres til individualistisk lystkalkulationen appliceret på et samfundsmæssigt makroplan. Mens epikuræismen set i et større perspektiv var en hedonistisk reaktion på indlemmelsen af Hellas i det makedonske rige, der søgte 'indad' mod menneskets lyst, forholder det sig anderledes med stoicismen.

¹³¹ Platons Sokrates diskuterer i dialogen *Lysis* også, hvem der kan indgå venskab, og der sondres også her mellem forskellige typer venskab: (1) det erotiske forhold mellem elskere, (2) venskabet mellem to ynglinge, (3) forholdet mellem lærer og elev og (4) den positive indstilling over for tilstande (f.eks. sundhed) eller genstande. I forhold til hos Aristoteles holdes diskussionen her imidlertid tæt til det sociale; bystater, sømænd og andre mere abstrakte former for venskab eller fællesskab diskuteres ikke. Centralt i dialogen er Sokrates' tese om venskabet mellem det hverken gode eller onde og det gode, og som dialogen udvikler sig hævdes det, at egentligt venskab er filosofi, kærlighed til viden, idet kærligheden skrives frem som en metafor for filosofens stræben efter viden (*Lysis* 218A; jf. Thanning 2005:26). Venskabet beskrives som en relation, hvor den uvidende, som bevidst anerkender sin uvidenhed, stræber efter at ophæve den. Heri adskiller han sig i øvrigt fra Aristoteles' idé om, at kun gode kan være venner.

Stoa (στοα) er den oldgræske betegnelse for en overdækket søjlegang, og den første filosof, der normalt forbindes med stoicismen, var Zenon fra Kition (335-264 f. Kr.), der netop underviste i en sådan, nærmere betegnet i *stoa poikile*, den overdækkede søjlegang på nordsiden af forsamlingspladsen i Athen, hvorfor hans tilhængere fik navnet 'stoikerne'. Den græske stoicisme forbindes desuden typisk med filosoferne Chrysippos (omkr. 280-207 f. kr.) og Kleanthes (301-252/232 f. Kr.).¹³² Forskelle til trods kan stoicismen hos disse tænkere sammenlagt ses dels som en videreførelse, dels som et brud med de etiske teorier, vi finder hos Platon og Aristoteles.

Også for stoikerne er det etiske centreret om lykken; menneskets mål er at være lykkelig, og alt andet er underordnet lykken (jf. Stobaeus *Udvalg fra filosoferne* bog II. XVI-XVIII). At leve lykkeligt er at leve i overensstemmelse med dyderne og naturen, hvilket skal forstås i en noget særegen forstand, hvis udlægning nødvendiggør inddragelsen af det centrale, stoiske begreb *Oikeiōsis* (οἰκείωσις). Som led i argumentationen for den stoiske etik, anvender stoikerne det processuelle begreb *Oikeiōsis* (οἰκείωσις), der betyder noget i retning af 'socialisation', og som betegner den udviklingsproces ethvert menneske gennemløber fra fødsel til død (Engberg-Pedersen 1996:41). Mennesket opfatter på alle tidspunkter i livet, at noget *hører til* mennesket (*oikeion* / οἰκεῖον), mens andre ting er *fremmed* for det (*allōtrion* / ἄλλότριον). Hvilke ting der forekommer det enkelte menneske enten at være *oikeion* eller *allōtrion* ændres gennem livet alt efter udviklingsniveau, og pointen er nu, at det menneske, der er blevet socialiseret eller dannet retvist, som voksen vil blive sig sin fornuftsevne bevidst som det eneste, der i fundamental forstand hører til mennesket, er *oikeion*.¹³³ Fornuften er således det eneste egentlige gode, og lykken er således for mennesket at erkende sig selv som fornuftsvæsen og lade fornuften være styrende. Gør mennesket det, lever det også samtidig dydigt, for til syvende og sidst er der kun tale om én dyd, fornuften (*phronesis* / φρόνησις). Ved at begrunde dyderne, det gode og det etiske med menneskets fornuftsnatur, videreføres den naturalisme, som vi så hos både Platon og Aristoteles. Hvad det for stoikerne vil sige 'at leve i overensstemmelse med naturens orden' betyder her at leve i overensstemmelse med menneskets rationelle natur, analogt med hvordan den etiske / gode livsførelse hos Platon og Aristoteles består i at opnå en for mennesket naturlig balance/harmoni mellem de forskellige dele af sjælen. Stoicismen er imidlertid ikke blot en fortsættelse af de elementer vi så hos Platon og Aristoteles, med lykken i centrum, en naturalistisk begrundelsesstruktur og dyderne som det højeste gode. På afgørende punkter bryder stoicismen også med henholdsvis det platoniske og det

¹³² Ingen af disse tre filosofers respektive skrifter eksisterer i dag i deres fulde længe, hvorfor vi er henvist til mindre fragmenter og samtidige eller senere forfatters gengivelser - det være sig korte bemærkninger eller egentlige doxografier - af den tidlige, græske stoiske filosofi. Sådanne gengivelser finder vi blandt andet hos Diogenes Laërtius (år for fødsel og død ikke kendt) i hans *De mest fremtrædende filosofers liv og meninger* (her især 7. bog) og i Johannes Stobaeus (ca 5. årh. e. Kr.) i *Udvalg fra filosoferne* (her især 2. bog). Derudover gengives stoikerne af nogle deres modstandere (eksempelvis af Galen (129 - 200/216 e. Kr.)), ligesom der refereres til den græske stoicisme i flere af de romerske stoikers skrifter, hvilket gør sig gældende for for både Cicero (106-43 f. Kr.) - her især *De Finibus Bonorum et Malorum* (/ *Om det højeste gode og slette*) bog III. - , Epictet (ca. 55-135 e. Kr.) og Marcus Aurelius (121-180 e. Kr.). Selv om en række kilder således er til stede, er det ikke problemfrit eller på nogen måde lige for at uddestillere den græske stoicisme fra stoicismen som sådan, udelukkende på baggrund af primærtetekster. Jeg bygger i mine bemærkninger om netop den græske stoicisme på hhv. Stobaeus og Cicero, samt på sekundærlitteratur, hvilket - som tidligere nævnt - vil sige Julia Annas (Annas 1993) og Troels Engberg-Pedersen (Engberg-Pedersen 1996) samt i mindre omfang Mihail Larsen (Larsen 2007).

¹³³ På praksisniveau hører f.eks. næring og varme til mennesket på barnets udviklingstrin, som noget der nærer det (Cicero skriver flere steder i *De Finibus Bonorum et malorum* bog III. netop om, hvad der *hører til* barnet), mens f.eks. veltalenhed eller argumentationsevne hører til det voksne menneske, som noget den voksne ideelt set bør bestræbe sig på, som passende handlinger eller 'pligter' (*kathêkon* / Καθήκον). Ideen om *kathêkon* (Καθήκον) er parallelt til Aristoteles begreb om *ergon* (ἔργον) i *Etikken* (jf. Engberg-Pedersen 1996:42), der nogenlunde kan oversættes til 'formål' eller 'dyd' (men som dog ikke må forveksles med hverken *telos* (τέλος) eller *arete* (ἀρετή)). Til forskel fra det aristoteliske begreb om *ergon* (ἔργον) er der i stoikernes begreb om *kathêkon* (Καθήκον) indtænkt en udvikling, således at hvad der er menneskets *kathêkon* (Καθήκον) forandres gennem menneskets udvikling i livet.

aristoteliske. I forhold til det ontologiske niveau gælder det således, at fornuften ifølge stoikerne korresponderer med virkeligheden (*homo-logia* / ὁμολογία), hvilket er en noget anden opfattelse, end den vi finder i f.eks. Platons idélære (Engberg-Pedersen 1996:43 f.). I forhold til det etiske og vurderingen af, hvori lykken består, vender stoikerne tilbage til Platons tanke om, at mennesket ikke har brug for ydre goder, et synspunkt vi som sagt ellers så anfægtet af Aristoteles.

I denne sammenhæng vil vi imidlertid afslutningsvis koncentrere os om det for en videreførelse af asylretstanken så vigtige, at forestillingen om *Oikeiōsis* (οἰκείωσις) peger frem mod en universeletik, samt at begrebet om venskabet skærpes. Forestillingen om en universeletik indtræder med *Oikeiōsis*-begrebet og den tanke, at mennesket ideelt set indser, at det eneste, der fundamentalt set hører til mennesket, er fornuften (*phronesis* / φρόνησις), men at der på praksisniveau også er en række ting, der hører til mennesket som en art pligter (*kathêkon* / Καθήκον). Stoikerne var - jf. Cicero i *De Finibus Bonorum et malorum* bog III. XIX. LXII.-LXIV. - af den overbevisning, at mennesket ved den rette socialisation indser, at det må lade fornuften være det styrende princip, og med fornuften vil indse, at det for mennesket er naturligt og rigtigt - er *oikeion* for mennesket, som et fornuftens bud - at organisere sig i grupper og samfund, og i sidste ende at tænke hele menneskeheden sammen som ét samfund (hos Cicero: *communis humani generis societas*). Med denne kosmopolitiske tanke naturaliseres en etisk fordring om at slutte fællesskaber med andre mennesker, begrundet i den stoiske filosofiske antropologi, også selv om disse andre umiddelbart er 'fremmede' i snæver forstand, da menneskeheden er bundet sammen af den samme rationalitet og den samme evne til at erkende denne.

I tråd hermed udvides også begrebet om venskabet, i forhold til hvad vi tidligere har set. Stoikernes opfattelse af venskabet ligger grundlæggende i forlængelse af Aristoteles - ligesom hos Aristoteles forstås venskabet også som en form for fællesskab, og et egentligt venskab forekommer kun mellem gode mennesker - men den politiske dimension af begrebet om venskabet skærpes. For hos Aristoteles optræder muligheden for (godheds)venskabet kun mellem mennesker, der kender hinanden - heri ses den mentale ramme for tænkningen som udgjordes af bystaten - mens stoikerne hævder, at der kan indgås venskab mellem gode mennesker, deres herkomst og geografiske placering desuagtet (Engberg-Pedersen 1996:187). Det er i tanken om menneskeheden som ét samfund og i skærpelsen af tanken om venskabet, der kan indgås af ethvert godt menneske, at vi kan identificere stoicismen som en 'udadvendt' filosofisk reaktion på makedonernes erobring af Hellas. Og det er denne tanke, som via den romerske stoicisme finder indpas i romerloven, og blandt andet betinger et forbud mod umenneskelig behandling af *alle* mennesker. Dét vender vi tilbage til i kapitel 4, men inden da skal vi i kapitel 3 se nærmere på en anden, radikal fællesskabstænkning, nemlig den vi finder i Det Ny Testamente.

2.5. Opsummering og konklusion på kapitel 2

I kapitel 2 er der blevet foretaget en undersøgelse af, hvilke asylpraktikker der gjorde sig gældende i en græsk kontekst. Det er i den forbindelse blevet påpeget, hvordan forskellige former for religiøse værn fra tidlig tid blev taget i anvendelse uden for bystatens territorium, hvor den enkelte var retsløs og normalt tilstanden principielt var krig. De religiøse værn må ses, som opstået i fraværet af en egentlig, kodificeret asylret. Det er ydermere blevet påvist, hvordan der i en græsk kontekst i klassisk tid blev ydet asylbeskyttelse til uforsætlige drabsmænd mod blodhævn, derved at den uforsætlige drabsmand blev sendt i eksil, hvorved eksilet tjente som et asyl for drabsmanden. Denne praksis må ses, som en parallel til traditionen for asylbeskyttelse af den uforsætlige drabsmand i en israelitisk tradition, som påpeget i kapitel 1. I kapitel 2 blev der imidlertid argumenteret for, at eksileringen af den uforsætlige drabsmand i

en græsk kontekst i lige så høj grad er betinget af et ønske om at beskytte den bystat, hvori drabet blev begået, mod den symbolske forurening, der er knyttet til drabet, som eksileringen er et udtryk for et ønske om at beskytte drabsmanden. Hvor beskyttelse af den uforsætlige drabsmand i en israelitisk tradition primært handler om skyld-uskyld, handler det i en græsk tradition primært om renhed-urenhed.

I kapitel 2 er det videre blevet påvist, hvordan territorielt asyl også optræder i en sammehæng, der er løsrevet fra diskussionen om beskyttelse af den uforsætlige drabsmand, og som sprogligt betegnes med termen *ásylon*. Det blev påpeget, hvordan det territoriale asyl gjaldt i en række bystater, samt ved hellige steder så som ved templer, statuer og indviede landområder. I begge tilfælde var det territoriale asyl begrundet med gudsfrygt, og asylerne hævdede at stå under guddommelig beskyttelse. Ligesom i GT var den territoriale asylbeskyttelse i en græsk kontekst ikke absolut; den forfulgte måtte søge om asyl i templer og bystater, og kun hvis templets eller bystatens øvrighed fandt, at der var tale om uretmæssig forfølgelse, fik den flygtende lov til at nyde asylbeskyttelse. I den forbindelse blev det dog pointeret, at både templer og bystater generelt var bundet af gæstevenskabets almindelige forpligtigelser, og der blev i den forbindelse argumenteret for, at afvisning af flygtningen således kan have været problematisk af religiøse-kosmologiske grunde. Det er dog blevet gjort klart, at vi ud fra de tilgængelige kilder ikke ved, i hvilket omfang den territoriale asylbeskyttelse i en græsk kontekst er blevet overholdt. Det territoriale asyl må overordnet ses i forlængelse af og som en udbygning af gæstevenskabets. Endelig er det blevet påpeget, at vi i det græske også finder en tradition for at give personligt asyl, hvilket helt overordnet indebar, at borgere kunne tildeles immunitet mod retsforfølgelse. Den personlige asylpraksis var sekulær og var typisk relateret til bystatsdiplomati.

Efter at have påpeget, hvilke asylpraktikker der gjorde sig gældende i en græsk kontekst i antikken, blev der foretaget en undersøgelse af, hvorvidt og hvordan asylbeskyttelse i en græsk kontekst gjorde sig gældende som moralsk norm. Undersøgelsen blev lagt an som en litterær analyse af udvalgte værker fra den græske tragediedigtning, og det blev i den forbindelse påvist, hvordan asyl som tematik er fremtrædende i den græske tragedielitteratur. Det blev ydermere påpeget, at asylbeskyttelse som tematik ofte skrives frem i relation til eksilering, og typisk begrundes med gæstevenskabets som religiøs norm. Til forskel fra den israelitiske tradition begrundes gæstevenskabets i det græske imidlertid ikke med en reciprocitetsetisk argumentation. Livet i udlændighed skildres i tragediedigtningen konsekvent som problematisk, og inklusionen af den fremmede i en ny, beskyttende hjemstavn forstås følgelig som en prisværdig gestus. Samtidig er det dog tydeligt, at den fremmede også udgør en potentiel trussel, og deri ses i nogen grad en videreførelse af den israelitiske opfattelse af den fremmede som en ambivalent kategori. Endelig blev der identificeret en udvikling i, hvordan tragediedigterne fremstiller det moralske i deres reception af homeriske kosmologi. Her blev der argumenteret for, at asyltematikken i stigende grad - fra Aischylos over Sofokles til Euripides - illustrerer en kritik af den homeriske kosmologis manglende, etiske sammenhængskraft. En kritik, som er tydeligst hos Euripides, og som det blev argumenteret for må ses i relation til den spirrende rationalisme i Euripides' samtid: Hos Euripides fremstilles de homeriske guders amoralske forvaltning af menneskets skæbne som urimelig, og kernen i kritikken synes at være et krav om en sammenhængende teori om retfærdighed.

Herefter blev det belyst, hvordan et lignende krav fremsættes af Hesiod - kravet om et nedskrevet og dermed mere transparent retsgrundlag, der kan sætte ret i stedet for magt - og der blev antydning af en skitse over rettens udvikling fra og med Hesiod til Perikles' reformer i det 5. århundrede f. Kr. I den forbindelse blev der argumenteret for, hvordan denne retsudvikling i samspil med den spirrende rationalisme udgjorde et udgangspunkt for opkomsten af den filosofiske diskussion i det 5. århundrede, der gennem teori og begrebsabstraktion formåede at tænke retten fri af det mytologiske. I den forbindelse blev der i kapitel 2 afslutningsvis fokuseret på to filosofiske problemstillinger, der binder an til asylrettens videre

udvikling, nærmere bestemt diskussionen omkring det gode menneske og den andenrelaterede etik, samt den filosofiske diskussion omkring venskabet. Det blev her for det første påvist, hvordan venskabet hos Aristoteles forstås som centralt for lykken, og hvordan analysen af venskabet indeholder en åbning mod den forestilling, at mennesket er en del af et forpligtigende fællesskab med alle andre mennesker. Der blev efterfølgende argumenteret for, at denne forestilling overtages og tydeliggøres af stoikerne, der ikke tænkte mennesket så tæt sammen med bystaten som Aristoteles, men forsigtigt tænkte menneskeheden sammen som ét samfund. Refleksionerne over venskabet er i en større idéhistorisk optik vigtige, fordi de binder an til forestillingen om, at alle mennesker gennem delagtighed i et mellemmenneskeligt fællesskab har krav på beskyttelse mod uretmæssige krænkelse. Denne forestilling skal vi senere i kapitel 4 netop se anvendt, som en begrundelse for at beskytte slaver mod umenneskelig behandling. Endelig blev det i forhold til den filosofiske diskussion påvist, hvordan Platon fremsætter den for samtiden radikale tanke, at det altid er godt at gøre godt mod andre mennesker - en tanke, der i sin grundform binder an til næstekærlighedsetikken i Det Ny Testamente, som vi skal se nærmere på i næste kapitel.

3. DET ETISKE OG NÆSTEN I DET NY TESTAMENTE

Om den radikale næstekærlighedsetiks substituering af asylretten

3.1. Indledning til det etiske og næsten i Det Ny Testamente

Kort om formålet med kapitlet, kilder, læsemetode og forskningshistorie

Kristendommens opkomst i antikken blev en skelsættende begivenhed, hvis betydning for udviklingen af europæisk åndsliv ikke kan overvurderes. Det gælder generelt i forhold til europæisk idéhistorie frem til i dag, men det gælder også specifikt for senantikken, hvor kristendommen efter århundrederne med kristenforfølgelser - ikke mindst i romerriget - opnår en stadig større indflydelse, der når en foreløbig kulmination i 380 e. Kr. med ophøjelsen af kristendommen til statsreligion i romerriget under kejser Theodosius den Store (Bilde 2006:329; Gads Bibelleksikon p. 575 f.).¹³⁴ Enhver undersøgelse af etisk og retshistorisk tænkning i antikken, der ikke inddrager kristendommen, må således nødvendigvis overse en vigtig dimension. Ikke mindst på den baggrund, skal vi i det følgende se nærmere på en række teologiske aspekter ved kristendommen.

Alligevel må gøres en bemærkning specifikt i forhold til en undersøgelse af asylretten i antikken, for egentlige rettigheder er fraværende i NT. Jeg skal senere vende tilbage til dette aspekt, men indledningsvis bør det nævnes, fordi dette forhold umiddelbart leder frem til spørgsmålet om, hvorvidt ethvert forsøg på at identificere en egentlig *asylret* i NT så ikke vil være et omsonst foretagende? Er det ikke på forhånd givet, at det vi leder efter ikke er til stede? Mit svar vil være benægtende, ud fra den holdning at jeg helt overordnet i et idéhistorisk perspektiv finder det relevant at undersøge, hvorvidt den *asyltænkning* der kommer til udtryk i GT videreføres, forkastes eller drejes i den jødiske Jesusbevægelses etiske tænkning. For vel finder vi i NT ingen decideret *asylret*, men vi finder et menneskesyn og en etik, der bagudrettet er inspireret af det israelitiske-jødiske, og fremadrettet får stor indflydelse på, hvordan mennesket i stigende grad tænkes sammen med ligeværdighed og ukrænkelighed, og dermed får betydning for asylrettens videre udvikling. Det er med disse perspektiver in mente, at jeg har valgt at inkludere et kapitel omkring kristendommen i undersøgelsen.

Indledningsvis skal det allerede her terminologisk gøres klart, at betegnelsen 'kristendommen' er en endog særdeles mangefacetteret størrelse. Når jeg i kapitlet skriver 'kristendom' eller 'den tidlige kristendom', skal det i denne sammenhæng, hvor det jo gælder antikken, forstås som den indledende konsolideringsperiode fra Kristi død og frem til netop år 380 e. Kr., der religionshistorisk normalt betegnes som 'oldkirken'. Men også inden for oldkirken finder vi forskelle imellem de forskellige kristne grupperinger. Et fælles grundlag synes helt overordnet at være troen på Guds åbenbaring i Jesus Kristus,

¹³⁴ Det skal i den forbindelse bemærkes, at konsolideringsprocessen dog allerede i år 313 e. Kr. nåede et vendepunkt med legaliseringen af kristendommen under Konstantin den Store (272-337 e. Kr.).

der blev opfattet som den korsfæstede Messias,¹³⁵ og det er dette grundlag, der er kerneindholdet i den religion, der udvikler sig efter Jesu død med indstiftelsen af de første kristne menigheder. Jeg vil i kapitlet ikke koncentrere mig videre om de forskellige grupperinger, men først og fremmest tage udgangspunkt i, hvad der blev kristendommens primære, autoritative skrift, Det Ny Testamente, og her først og fremmest i evangelierne. I den idéhistoriske optik, jeg grundlæggende har valgt at anlægge igennem hele opgaven, er det teksternes ordlyd, forestillingsverden, budskab og ikke mindst virkningshistorie, der er det primære anliggende. Filologiske bemærkninger omkring teksternes tilblivelse, affattelsestidspunkter, redigering, lakuner og interpolationer kan vi i princippet se stort på, da vores interesse er betydningen af og i de foreliggende tekster. Ikke desto mindre er det alligevel nødvendigt kort at gøre en række religionshistoriske bemærkninger omkring teksterne, dels for at gøre det klart for læseren, hvilken karakter eller status de tekster som analysen baserer sig på har (historisk, mytologisk etc.), dels for at sætte de konklusioner der måtte drages i det følgende i det rette lys.

Igennem det første århundrede efter Jesu død affattedes en lang række 'kristne tekster' - tekster der forholdt sig til Jesus og apostlene, og som langt fra altid havde en enslydende teologi. Med tiden og af forskellige grunde indtraf efterhånden en tilnærmelsesvis ensretning i teologien i de kristne menigheder,¹³⁶ og den tekstsamling vi i dag kender som NT var omkring år 100 e. Kr. nogenlunde komplet (Wibeck 2007:33). I år 325 e. Kr. fandt kirken ledere på kirkekongregiet i Nikæa definitivt frem til, hvilke tekster der skulle udgøre den kristne Bibels anden hoveddel: Det Ny Testamente.¹³⁷ De 'kristne tekster', der blev valgt fra, og således ikke fandt optagelse i den kristne kanon, blev siden hen betegnet som (nytestamentlige) apokryfer (*apokryphus*/ ἄποκρυφος).¹³⁸ I blandt de 27 kanoniske skrifter der kom til at udgøre NT, finder vi først og fremmest de fire evangelier, beretninger om Jesu liv, død og opstandelse. Herefter følger NTs anden hovedgruppe, de apostolske breve.¹³⁹ En form for indledning til brevlitteraturen finder vi i NTs femte tekst, Apostlenes Gerninger, der ligesom evangelierne er et fortællende skrift, som beretter om tiden efter Jesu opstandelse, missionens opståen og kristendommens udbredelse.

Ser vi nærmere på evangelierne, der først og fremmest vil danne grundlag for analysen i nærværende kapitel, kan vi umiddelbart konstatere, at Marcus-, Lukas- og Matthæusevangeliet i deres beretninger er nogenlunde enslydende. Disse tre evangelier betegnes som de synoptiske evangelier. Inden for bibelforskningen er de synoptiske evangeliers tilblivelseshistorie og sammenhæng omdiskuteret, og problemet med at fastslå noget sikkert omkring tilblivelsen kaldes følgelig det synoptiske problem. De

¹³⁵ 'Messias' stammer fra det hebraiske *Māšīah* (מָשִׁיחַ), der betyder 'den salvede'. I GT bruges termen *Māšīah* primært om konger (f.eks. om Saul i 1. Samuelsbog 10,1 eller om perserkongen Kyros i Esajas bog 45,1), men kan også betyde en person udvalgt af Gud til at genoprette riget, altså en frelserskikkelse. Det er denne sidste betydning, der ligger i det kristne messias-begreb, når Jesus tituleres 'messias' eller 'Kristus' - hvilket strengt taget er synonyme betegnelser, da Kristus (*christos* / χριστός) er en direkte oversættelse af det hebraiske *Māšīah*.

¹³⁶ For en generel beskrivelse af indholdsdelen af gudstjenesten i de første kristne menigheder, ud fra hvilke man delvist får et billede af den praktiserede teologi, se Laursen 1994:398-412.

¹³⁷ I forening udgør de to hoveddele af Bibelen - GT og NT - en dobbelthet, der fik stor betydning for den senere retlige idéhistorie, for 'med Bibelen kunne de til enhver tid herskende og undertrykte finde autoritative belæg for deres respektive opfattelser i den hellige skrift. Som helhed rummer Biblen anbefalinger af alt fra brutale folkemord til ubegrænset næstekærlighed, og den kan bruges som legitimering af autoritært enevælde såvel som fuldkommen magtaskese' (Larsen 2008:90).

¹³⁸ I et vist omfang havde der i de forudgående århundreder reelt set eksisteret en art kristen kanon (jf. Bilde 2006:506-510), der i høj grad mindede om den officielle kanon fra 325 e. Kr.

¹³⁹ Det bør bemærkes, at 'apostolsk' sprogligt er afledt af 'apostel', der i den nytestamentlige sprogbrug får betydning af en særlig person, hvem det er betroet at forkynde evangeliet og grundlægge kristne menigheder. Flere apostle nævnes i NT, og især Peter og Paulus får overordentlig stor betydning for kirken opbygning. Paulus og Peter bruger begge betegnelsen apostel om sig selv (1. Romerbrev 1,1; Peters første brev 1,1). Oprindeligt er 'apostel' en substantivering af det græske verbum *apostéllein* (ἀποστέλλειν), der betyder 'at udsende'. De nytestamentlige apostle kan på den baggrund forstås som særligt udvalgte mennesker, der skal opbygge kirken, og den apostolske litteratur er således opbyggelige skrifter - både i moralsk og praktisk-teologisk forstand - til de nye, kristne menigheder.

fleste forskere inden for den nytestamentlige forskning er i dag tilhængere af to-kilde hypotesen som forklaringsmodel (Bilde 2006:399;413 ff.; Wibeck 2007:29), der anser Marcusevangeliet for at være det ældste, affattet omkring år 70 e. Kr. Hele Marcusevangeliet er stort set indeholdt i henholdsvis Matthæus- og Lukasevangeliet, der endvidere indeholder en række enslydende beskrivelser, som ikke forefindes i Marcusevangeliet, hvilket har ført til den udbredte forskningshypotese, at der ydermere må have eksisteret en samling Jesuord - den såkaldte *logiakilde* eller *Q*¹⁴⁰ - der sammen med Marcusevangeliet har ligget til grund for Matthæus- og Lukasevangeliet, men som siden hen er gået tabt. Det sidste af de fire evangelier, Johannesevangeliet, er sandsynligvis først skrevet omkring år 100 e. Kr., og er således sandsynligvis det evangelium, der er på størst afstand af Jesu levetid. De synoptiske evangelier afviger fra hinanden, men Johannesevangeliet afviger på væsentlige punkter fra fremstillingen i de synoptiske evangelier. Det gælder geografisk og tidsmæssigt, idet Jesus i Johannesevangeliet optræder langt mere i Judæa end i Galilæa, og hans virksomhed varer tre år i modsætning til i de synoptiske evangelier, hvor hans virksomhed sættes til omkring ét år. Men nok så vigtigt gælder forskellen også beretningerne, hvor Johannesevangeliet på den ene side rummer en mængde særstof¹⁴¹ og på den anden side har udeladt en række af de synoptiske evangeliers beretninger - jomfrufødslen hører vi f.eks. intet om i Johannesevangeliet. Endelig er både formen og sproget præget af en græsk-romersk hellenistisk tankegang, herunder til dels en græsk/platonisk dualisme og en stoisk logos-teologi. Skulle man på den baggrund vælge Johannesevangeliet fra som tekstgrundlag for en undersøgelse, står man imidlertid stadig med kildemæssige problemer; det tidligste af de synoptiske evangelier, Marcusevangeliet, er sandsynligvis skrevet omkring 40 år efter Jesu død, og er sandsynligvis primært baseret på mundtligt overleverede kilder. Vil vi 'tættere på' Jesu liv, er den del af de apostolske breve, der tilskrives apostelen Paulus - de paulinske breve - sandsynligvis affattet allerede omkring år 10-20 år efter Jesu død (Gads Bibelleksikon p. 368), men her hører vi imidlertid så godt som intet om Jesu liv, hvorfor vi altså er henvist til evangelierne. Som vidnesbyrd er evangelierne altså problematiske og dertil kommer, at vi må formode, at evangelisterne (forfatter- / redaktørkredsen) har været kristne med en åbenlys interesse i at fremstille Jesus, den mand de opfattede som Guds søn, i et vist lys. Vi har ingen grund til at tro, at det vi hører om i evangelierne nødvendigvis er den historiske sandhed om Jesus, og når jeg i det følgende skriver om Jesus og den tidlige kristendom, er det under den præmis, at det er inden for rammerne af de kristne kilders selvforståelse og ikke nødvendigvis den historiske virkelighed.¹⁴²

De kildemæssige usikkerhedsmomenter har forskningshistorisk haft stor betydning og har ikke mindst været anledningen til den forskningstradition, der går under betegnelsen 'Jesus-liv forskningen' (Gads Bibelleksikon p. 367). Nogle forskere inden for Jesus-liv forskningen har slet og ret betvivlet, at Jesus har eksisteret som historisk person, og har ud fra forskellige vinkler opfattet Jesus som en myte (Jesusmyten). Tidlige fortalere for en sådan skepticisme i den teologiske forskningstradition har især været forskere som Charles François Dupuis (1742-1809), Bruno Bauer (1809-1882) og Arthur Drews (1865-1935), der alle betragtede Jesus som en mytologisk karakter (Dupuis 2001: 214 ff. / kap. IX; Bauer 1877; Drews 1909:X-XI; Se også Wibeck 2007:22).

¹⁴⁰ Den lidt mystiske betegnelse 'Q kilden' har fået navn efter den tyske term for kilde, *Quelle*. Betegnelsen 'logiakilden' hidrører fra det faktum, at 'Q' indholdet i Matthæus og Lukas - hvilket altså ifølge to-kildehypotesens vil sige dét indhold i Matthæus og Lukas, der ikke kan genfindes i Markus, og som derfor antages at måtte stamme fra Q - overvejende er Jesu lovord. Ytringer eller tale hedder på oldgræsk *logia* (λογία) afledt fra termen *logos* (λόγος), og 'logiakilden' betyder derfor noget i retning af 'talesprogsilden' (jf. Bilde 2006:399).

¹⁴¹ Det gælder f.eks. brylluppet i Kana (Johannesevangeliet 2, 1-12), den samaritanske kvinde ved brønden (Johannesevangeliet 4, 1-42), kvinden grebet i ægteskabsbrud (Johannesevangeliet 8, 1-11) og opvækkelsen af Lazarus (Johannesevangeliet 11, 1-44).

¹⁴² Man kan spørge sig selv, om det overhovedet har betydning, hvorvidt Jesus har eksisteret eller ej, samt hvad han eventuelt har sagt eller gjort. I en idéhistorisk optik har det ikke nødvendigvis afgørende betydning, om de tanker og forestillinger vi i dag forstår som kristne er konciperet af Jesus eller en noget senere forfatter/redaktørkreds. Det afgørende må være forestillingerne i sig selv, samt den virkningshistorie de fik i kristendommen. For 'de kristne' stiller tingene sig noget anderledes: Kristendommens centrum er Jesus Kristus, Guds inkarnation der kom til verden for at frelse menneskene, blev korsfæstet og genopstod på tredjedagen. Kristen etik består uafhængig af Jesus, men savner i en kristen selvforståelse (inden for 'traditionel teologi') legitimitet, hvis man frakender Jesus real-eksistens.

Flertallet har dog anerkendt eksistensen af Jesus fra Nazareth som historisk person, men har bestræbt sig på at 'rense' fremstillingerne af Jesus fra kristne myter og litterære greb, for derved at få den historiske Jesus til at træde klart frem. Fortalere for dette projekt har været forskere som David Friedrich Strauss (1808-1874) - der dog også endte med at erkende især Johannesevangeliet for 'mytologisk' (jf. Bilde 2006:128) - Rudolf Bultmann (1884-1976), James M. Robinson (1980 -) og Ben F. Meyer (1927-1995) (jf. Wibeck 2007:89 ff.; Gads Bibelleksikon p. 267 f.). Fælles for Jesus-liv forskerne - uanset hvilken status Jesus tilskrives - har været en skarp skelnen mellem Jesus og den guddommelige Kristus-skikkelse i NT (jf. Bilde 2006:129), og et samlingspunkt har derfor også været en interesse for ikke-kristne kilder om Jesus, om end ud fra forskellige bevæggrunde: Skeptikerne har peget på, hvor få ikke-kristne kilder der egentlig er, og hvor lidt vi følgelig ved om Jesus, hvis vi betvivler den nytestamentlige fremstilling. Omvendt har de forskere, der har anerkendt Jesu eksistens, men som har ønsket at finde frem til en afmytologiseret Jesuskarakter, set muligheder for en korrektion af den kristne fremstilling. Ser vi nærmere på de ikke-kristne kilder, er det imidlertid begrænset, hvad de fortæller os. Hos den jødiske historiker Josefus (37/38-100 e. Kr.) finder vi en kort sætning, der en passant nævner Jesus. Josefus fortæller, at en vis Jakob i år 62 e. Kr. blev dømt til døden af synedriet for at have overtrådt Moseloven, og at denne Jakob var

'[...] bror til Jesus, som siges at være Messias'

- Josefus Flavius i *Antiquitates Judaicae*, bog XX. 200.

Udover dette minimalistiske vidnesbyrd hører vi kun om Jesus ét andet sted hos Josefus (*Antiquitates Judaicae* bog XVIII. 63-64). Der er imidlertid bred enighed om, at dette andet tekststykke, der omtaler Jesus i meget andægtige vendinger, er en senere kristen interpolation (Bilde2006:125 f.; Wibeck 2007:78-81), hvorfor jeg her ikke vil inddrage det. Af romerske kilder finder vi den romerske embedsmand Suetonius (69/70 - efter 130), der omkring år 120 e. Kr. skrev en biografi om de tolv romerske kejsere (*Romerske kejsere / De Vita Caesarum*) fra Julius Cæsar og frem. I forbindelse med uroligheder mellem jøder og kristne i Rom omkring år 49 e. Kr. skriver han:

'Jøderne, der på Chrestus' tilskyndelse idelig gjorde optøjer, forviste han fra Rom.'¹⁴³

- Suetonius i *Romerske kejsere* bog V. 25 / *De Vita Caesarum* p. 26.

Her finder vi altså både Kristus og de kristne grupperinger omtalt. Også den tidligere nævnte romerske historiker Tacitus nævner Jesus i værket *Annales*, der er skrevet mellem år 115 og 117 e. Kr. Her hører vi på samme vis om Jesus, som den person de kristne tog navn af, i forbindelse med en række omfattende brande i Rom, som kejser Nero gav de kristne skylden for:

'Nero placerede skylden hos [de kristne], hvilket medførte den mest omfattende tortur mod den udpegede gruppe, i folkemunde kaldet de kristne, forhadet for deres vederstyggeligheder. Kristus, fra hvem de har deres navn, led selv den hårdeste straf under Tiberius, i hænderne på en af vor prokuratorer, Pontius Pilatus.'

- Tacitus, *Annales* bog XV. 44 (min oversættelse).

Endnu en ikke-kristen kilde udgøres af et syrisk manuskript, der dateres til omkring år 73 e. Kr., tilsyneladende forfattet af en syrisk stoiker ved navn Mara Bar Sarapion. Han skriver:

¹⁴³ Det skal her bemærkes, at det er Suetonius - ikke mig - der i den originale, latinske tekst fejlagtigt staver kristus *Chrestos*. Han har tilsyneladende ikke forstået de teologiske aspekter i konflikten mellem jøder og kristne omkring en vis *Chrestos* - et normalt latinsk egenavn - og har således stavet det græske *Christos* (Χριστός) forkert.

Hvilken fordel havde athenæerne af at dræbe Sokrates? Sult og pest kom over dem som straf for deres brøde. Hvilken fordel opnåede menneskerne på Samos efter at have brændt Pythagoras? På et øjeblik dækkedes deres land af sand. Hvilken fordel opnåede jøderne ved at henrette deres konge? Straks derefter blev deres kongerige taget fra dem. Gud hævnede retvist disse tre vise mænd: athenæerne døde af sult, beboerne på Samos blev oversvømmet af havet. Jøderne blev ruineret, fordrevet fra deres land og spredt for alle vinde. Men Sokrates døde ikke for Gud; han lever videre i Platons undervisning. Pythagoras døde ikke for Gud; han lever videre i gudinden Heras statue. Ej heller døde den vise konge for Gud; han lever videre gennem den nye lov han havde givet.'

- Mara Bar Sarapion. Citeret efter fra Wibeck 2007:69 (min oversættelse).

At oplysningerne om Pythagoras er fejlagtige (se f.eks. Guthrie 1962:179) er her ikke interessant; det centrale er i denne sammenhæng, at vi hører om Jesus som jødernes konge, der teologisk set bliver identificeret med den nye lov, hvilket jeg straks skal vende tilbage til i det følgende. Både skeptikerne og forskerne på jagt efter den historiske Jesus er blevet skuffede over de ikke-kristne kilder: På den ene side omtales Jesus tilstrækkeligt mange gange til at vanskeliggøre skeptikernes hævde af Jesus som en kristen fiktion - på den anden side bliver Jesus netop næsten kun omtalt, hvilket så langt fra kan gøre det ud for et korrektiv til den omfattende beskrivelse af Jesus i NT. Langt størstedelen af den teologiske forskning medierer i dag de to yderpositioner og hævder således på den ene side, at den historiske Jesus har eksisteret, men at denne persons handlinger og holdninger på den anden side i al væsentligt ikke lader sig adskille fra den kristne fremstilling (Bilde 2006:127 ff.). Det er vigtigt at bemærke, at dette forhold ingeni lunde er eksklusivt for Jesus, men gælder for en stor del af persongalleriet i antikken - som med Sokrates: vi mener på baggrund af en række kilder at vide, at der har eksisteret en historisk person ved navn Sokrates, som vi imidlertid langt overvejende kun kender gennem Platons litterære fremstilling. I forhold til Jesus er vi således i et og alt henvist til Det Ny Testamente, og her især til de fire evangelier, der langt overvejende beskæftiger sig med den sidste tid i Jesu liv.

Kapitlets opbygning

Jeg vil igennem kapitlet undersøge, hvorvidt og hvordan vi kan identificere en andenrelateret etik i Det Ny Testamente, samt hvordan en sådan etik måtte relatere sig til de generelle bestemmelser om den fremmede og de specifikke bestemmelser om asylretten, som kommer til udtryk i GT. Jeg begynder dog ikke med at diskutere etik helt ude af sammenhæng, men indleder kapitlet med en periodemæssig og teologisk indplacering af Jesusbevægelsen,¹⁴⁴ for derefter at diskutere Jesu opgør med det israelitisk-jødiske lovbegreb og herigennem påvise, hvordan en andenrelateret etik finder indpas. Tyngdepunktet i kapitel 3 vil således ligge på det teologiske og vil i den henseende ligge i umiddelbar forlængelse af kapitel 1. Betyder det så, at den græske tradition for asylret er irrelevant i denne sammenhæng? På ingen måde. Det er klart, at der i forhold til det græske og det judeo-kristne er tale om to forskellige traditioner, jf. også mine tidligere bemærkninger om forskellige kosmologier. Men for det første skyldes opkomsten af de jødiske, reformistiske bevægelser, hvortil Jesusbevægelsen hører, historisk set i høj grad græsk-makedonsk indflydelse, som jeg senere vil argumentere for. For det andet er det netop interessant på visse punkter at holde den græske og den judeo-kristne tradition op mod hinanden, som komparative korrektiver, der repræsenterer to forskellige dimensioner ved antikken. Og for det tredje finder vi i romerriget en retstænkning, der er præget af både græsk filosofi og kristen teologi, og som ikke lader sig forstå uden en for-forståelse for netop begge disse traditioner.

Helt konkret vil jeg efter nærværende indledning (3.1.), der som det fremgår langt overvejende omhandler brugen af kilder, læsemetode og forskningshistoriske bemærkninger, give en kort indledning til den historiske og teologiske baggrund for den tidlige kristendoms opståen (3.2.) hvori jeg også vil

¹⁴⁴ Kort: den bevægelse, der opstod omkring Jesus fra Nazaret mens han endnu var i live. Jeg skal i det følgende komme nærmere ind på, hvad der karakteriserede Jesusbevægelsen.

forsøge at trække tråde tilbage til GT. Dernæst følger en analyse af næstekærlighedsetikken i NT (3.3.), hvori jeg argumenterer for, hvordan og hvorvidt denne træder i stedet for en retslig asyltænkning, og afslutningsvist opsummeres og konkluderes der på kapitlet (3.4).

Anvendt litteratur

Af primærlitteratur inddrages først og fremmest en række nytestamentlige tekster, og her i særlig grad de synoptiske evangelier. Da jeg løbende vil trække spor tilbage til GT, inddrager jeg også en række gammeltestamentlige tekster, ligesom jeg kortfattet inddrager en række gammeltestamentlige pseudepigrapher og gammeltestamentlige apokryfe skrifter. I forbindelse med en diskussion omkring det apokalyptiske inddrages også i mindre omfang tekster fra Qumransekten - de såkaldte Qumrantekster. Derudover inddrages Flavius Josefus' skrift *Antiquitates Judaicae* (*Jødernes historie*) samt hans *Bellum Judaicum* (*Den jødiske krig*) der nævnes helt kort. Ydermere inddrages Tacitus' *Annales* og endelig Suetonius' skrift *Romerske kejsere*, der nævnes helt kortfattet.

Derudover inddrages en del sekundærlitteratur. Som baggrundlitteratur i forhold til klassisk israelitisk religion og jødedom inddrages Michael Grants *The history of ancient Israel* (Grant 1984). Til belysning af den antikke jødedom inddrages langt overvejende Benedikt Otzens *Den antikke jødedom. Politisk udvikling og religiøse strømninger fra Alexander den Store til Kejser Hadrian* (Otzen 1984). Til en generel indføring i kristendommen såvel som i det teologiske / religionsvidenskabelige arbejde med nytestamentlige tekster inddrages Per Bilde's *En religion bliver til: en undersøgelse af kristendommens forudsætninger og tilblivelse indtil år 110* (Bilde 2006). For et forskningshistorisk overblik inddrages Sören Wibecks *Jesus. Jude, Rebell, Gud?* (Wibeck 2007). I forhold til netop forskningstraditionen henvises en enkelt gang til Bruno Bauers *Christus und die Cäsaren: Der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum* (Bauer 1877), Arthur Drews' *Die Christusmythe* (Drews 1909) og Charles François Dupuis' *The origin of all religious worship* (Dupuis 2001). Til belysning af især etikken i den kristne forkyndelse inddrages henholdsvis Johannes Sløks *Kristen moral før og nu* (Sløk 2002) og Villy Sørensen's *Jesus og Kristus* (Sørensen 1992). I samme forbindelse inddrages K. E. Løgstrups *Den etiske fordring* (Løgstrup 1956) en enkelt gang. For en perspektivering af diskussionen omkring det apokalyptiskes rolle i Jesusbevægelsen læses Bart D. Ehrmans *Jesus. En apokalyptisk profet* (Ehrman 2001), der også et sted nævnes helt kort, og i samme forbindelse inddrages H. H. Rowleys *The relevance of apocalyptic. A study of Jewish and Christian apocalypses from Daniel to the revelation* (Rowley 1947). For en indføring i de første kristne menigheders praktikker inddrages en forskningsartikel af Kirsten Rebecca Laursen, nærmere bestemt *Urkristendommen. Historiske og sociale forhold* (Laursen 1994). Til belysning af det nytestamentlige kærlighedsbegreb inddrages Anders Nygren's *Den kristne kærlighedstanke* (Nygren 1965). Endelig inddrages W. K. C. Guthries *A history of Greek Philosophy* bind I (Guthrie 1962) en enkelt gang.

I forhold til inddragelsen af henholdsvis Per Bilde (Bilde 2006) og Villy Sørensen (Sørensen 1992) skal det bemærkes, at der her er tale om repræsentanter for to modsatrettede forståelser af Jesusbevægelsen og den tidlige kristendom. Bilde og Sørensen mener begge, at Jesus skal fortolkes i sammenhæng med den antikke jødedom, men hvor Bilde repræsenterer en forståelse af Jesus, som en del af den eskatologiske og apokalyptiske antikke jødedom, tolker Sørensen Jesus som en ikke-apokalyptisk vandrefilosof præget af jødiske visdomstraditioner (Bilde 2006:130). Min forståelse og fortolkning ligger på dette punkt tættere på Bilde, hvilket også fremgår af nærværende kapitel (del 3.2. og 3.3.). Jeg inddrager alligevel Sørensen, da han efter min mening har gjort en række fine og brugbare betragtninger på områder, der ikke relaterer sig til diskussionen om det apokalyptiske, men er altså bevidst om, at diskrepansen imellem de to teoretikere jeg anvender er til stede.

3.2. Kristendommens udspring fra den antikke jødedom

Skitse over den historiske udvikling i den antikke jødedom

Ligesom i Hellas kom makedonerne også til at spille en rolle i Palæstinas historiske og religiøst-filosofiske udvikling. For med Alexanders erobring af perserriket i 330 f. Kr. indlemmedes Palæstina, der på det tidspunkt var underlagt perserne, i det græsk-makedonske verdensrige. Og dermed indledes den historiske periode, der inden for jødisk historieskrivning normalt betegnes som 'den antikke jødedom' (Otzen 1978:7), og vi skal herfra og i det følgende anvende betegnelsen 'jøde' fremfor 'israelit' i overensstemmelse med den traditionelle fagterminologi (se bl.a. Grant 1984:283-285). Indlemmelsen i Alexanders verdensrige bliver ikke blot begyndelsen til intensiv samhandel, men i særdeleshed også til et betydningsfuldt kulturmøde mellem øst og vest. At Alexander dør blot syv år senere, hvorefter imperiet splittes op mellem hans generaler, er i den sammenhæng ikke en begivenhed af betydning - immigranter, handelsvarer, likviditet, religiøse forestillinger og politisk tænkning flyder allerede mellem øst og vest (Otzen 1984:14).

Palæstina har historisk set næsten altid været kassebold mellem stormagter (se Grant 1984:163-210); Palæstina erobredes 'først' af henholdsvis assyrerne og babylonerne, så af perserne og siden hen af makedonerne. Fra omkring år 300 f. kr. og frem til omkring år 200 f. kr. var hele Palæstina underlagt de egyptiske ptolemæere - hvilket imidlertid langt fra blev en forhindring for den fortsatte udveksling mellem øst og vest. At der opstår et egentligt kulturmøde, en egentlig udveksling af andet og mere end handelsvarer og likviditet, hvor græske kultur reelt finder indflydelse i det jødiske, ses tydeligst derved, at der i de hellenistiske riger efter Alexanders død opstår en række bystater med status af *polis* og med forbillede i de græske *poleis* fra klassisk tid. Overklassen i disse bystater var fra begyndelsen overvejende grækere (Otzen 1984:15), der bibeholdt den for Orienten nye og eksotiske demokratiske styreform i bystaterne.¹⁴⁵ Bystaterne fungerede som militære centre og handelskolonier, og en del israelitter fandt efterhånden indpas i de nye bystatsdannelser og blev en del af den økonomiske overklasse. Dermed var den græske strømning medvirkende til at splitte den jødiske befolkning mellem de jøder, der omfavnede og blev en aktiv del af de nye, hellenistiske samfund, og de mere konservative jøder, der så den græske indflydelse som fordærvende eller truende.¹⁴⁶ Man kan med nogen ret her drage en parallel mellem denne jødiske dobbeltreaktion på den græske strømning (udadvendt hellenisme-begejstring vs. indadvendt konservatisme) og den græsk-filosofiske dobbelt-reaktionen på selvsamme makedoneres

¹⁴⁵ 'Demokratisk' skal her selvsagt stadig forstås med de forbehold, som jeg tidligere har gjort opmærksom på. Kvinder, slaver, børn m. fl. var således ikke inkluderet i 'demokratiet'.

¹⁴⁶ Splittelsen ser vi bl.a. tydeligt illustreret ved en misère i det 3. århundrede f. Kr. mellem den konservative ypperstepræst i Jerusalem, Onias II., der afsættes af ptolemæerne, og halvjøden Josef af tobiade-slægten (tobiade: søn af Tobias), der udnævnes som efterfølger; Onias II. var en del af det jødiske aristokrati og af fornem slægt, mens Josef blot var en *nouveau riche*, der havde haft succes med den opblussende handel, og som blev en del af det nye penge-aristokrati. Den 'moderne' gruppering af jøder støttede Josef, mens grupperingen af konservative misbilligede hans varetagelse af embedet som ypperstepræst. Konflikten er således kendetegnende for ambivalensen i det jødiske samfunds opfattelse af de nye, hellenistiske strømninger. Misæren kender vi bl.a. til fra Josephus' *Antiquities of the Jews / antiquitates Judaicae* bog XII., herunder især kap. 6. Benedikt Otzen beskriver ligeledes forløbet (Otzen 1984:15 f.), og Michael Grant ser i sin *The history of ancient Israel* Josef, som et symbol på den store interesse i det græske, som ikke mindst kunne ses hos den økonomiske overklasse (Grant 1984:201 f.).

erobring af Hellas i 338 f. Kr. under kong Philip II. (den udadvendte stoicisme vs. den indadvendte epikuræisme).¹⁴⁷

Omkring år 200 f. Kr. mister ptolemæerne grebet om Palæstina, og de syriske seleukider overtager magten. Oprettelsen af bystater med græsk forbillede fortsætter imidlertid under seleukiderne, bl.a. i Palæstina. I seleukidisk tid finder vi således græskdominerede bystater i bl.a. Gaza, Askalon, Jabne, Jaffa, Pella, Samaria og Marissa (Otzen 1984:16), hvoraf nogle stammer fra ptolemæisk tid, mens andre oprettes under seleukiderne.¹⁴⁸ I begyndelsen er forholdet mellem seleukiderne og de koloniserede jøder udmærket, bl.a. på grund af fritagelse fra skat, men allerede i 170'erne f. Kr. udbryder tilnærmelsesvis borgerkrig blandt den jødiske befolkning. De mange fraktioner og forviklinger til trods,¹⁴⁹ er borgerkrigens omdrejningspunkt overordnet modsætningen mellem de hellenistiske reformister og de mere konservative jøder (Otzen 1984:19). Modsætningen rummer også et element af klassekamp om magten; hvor de nyere *polis*-dannelser styres 'demokratisk' af folkeforsamling, råd og magistrat, ligger magten i det jødiske samfund traditionelt i ældsterådet og ypperstepræstembedet, der begge styres af en aristokratisk overklasse. I år 175 f. Kr. overtager Antiokus IV. hvervet som hersker over seleukidernes, og han intervenserer i den jødiske borgerkrig ved at indsætte en hellenistisk marionet som ypperstepræst - en Menelaos der ikke tilhører en af de slægter, som traditionelt har varetaget embedet - ligesom Jerusalem sættes under militæradministration. Seleukiderne opfører ydermere en *polis* klos op ad Jerusalem - *Akra* - og byens mentale splittelse bliver således fysisk manifest med den gamle tempelby Jerusalem og den nye *polis*, der tiltrækker og repræsenterer henholdsvis helleniserede og konservative jøder.

I år 168 f. kr. indtræder en række forordninger, der har til hensigt at tvangsassimilere de konservative jøder til hellenistiske standarder. Om det sker på initiativ fra de helleniserede jøder eller overvejende skyldes Antiokus IV. står til diskussion,¹⁵⁰ men skæbnesvangert bliver det i al fald; Der må ikke længere ofres på templets alter, overholdelse af sabatten og omskæring af drengebørn forbydes, og det bliver forbudt at være i besiddelse af de hellige, jødiske skrifter. Som følge af de repressive forbud udbryder der borgerkrig mellem de to grupperinger inden for jødedommen (Otzen 1984:25). Krigen afsluttes først endeligt i 142 f. kr. da det lykkes den konservative fraktion at fordrive seleukiderne fra *polis*en ved

¹⁴⁷ Synet på denne dobbelt-reaktion afhænger af, hvordan man ser hellenismen. I en kristen kulturkreds vil man i en moderne optik, formet af tænkning og kulturelle idealer, der viser tilbage til den græsk-romersk begejstrede renæssance, typisk være tilbøjelig til at se hellenismen som en overvejende positiv begivenhed - og dermed typisk se den konservative jødiske fraktion som reaktionær. Det er imidlertid vigtigt at holde sig for øje, at den 'konservative' fraktions skepsis udsprang af frygten for en borterodering af den (i deres selvpfattelse) sande, jødiske religiøsitet - en frygt der viste sig ikke at være ubegrundet, hvad tiden under Antiokus IV. vidner om, hvilket jeg straks skal komme ind på. Omvendt skal det påpeges, at det judæo-græske kulturmøde ikke entydigt var lig med assimilationskrav eller ensidig græsk indflydelse i Palæstina, men at jødedommen også kunne leve sammen med det græske; i diasporamenighederne i byer som Alexandria og Korinth blev den jødiske kultus fortsat, og jøderne som oftest respekteret som en *politeuma* (Πολίτευμα), hvilket vil sige en anerkendt, semi-autonom gruppe fremmede i *polis*en med bosættelsesret, der i vidt omfang udøvede selvjustits i forhold til gruppens medlemmer. Dette fænomen gjaldt ikke eksklusivt for Alexandria eller Korinth, men gentog sig i en lang række græske bystater (Otzen 1984:46 f.). I Alexandria ser vi i særdeleshed, hvordan jødedommen *interagerer med* (og altså ikke *assimilerer sig til*) græsk åndsliv med oversættelsen af GT - *Septuaginta* - i det 2. århundrede f. Kr., og senere i tiden omkring Jesu fødsel med den jødiske filosof Filon fra Alexandrias stort anlagte sammentænkning af jødedommen og græsk filosofi. Som brydningstid har hellenismen sandsynligvis båret virket dragende og truende på medlemmer af de jødiske samfund, som potentiel katalysator for enten udvikling eller afvikling af jødedommen, og ambivalensen i det jødiske samfund synes ikke svær at forstå.

¹⁴⁸ Ptolemæisk tid betegner perioden fra omkring 323-200 f. kr., mens seleukidisk tid betegner den efterfølgende periode fra omkring år 200-160 f. Kr.

¹⁴⁹ Flere underliggende konflikt-akser gjorde sig gældende: ptolemæiske tilhængere vs. seleukidiske tilhængere; den magtfulde slægt i østjordan Tobiaderne vs. den i Jerusalem dominerende slægt oniaderne; slægtsaristokratiet vs. pengearistokratiet (jf. Otzen 1984:19).

¹⁵⁰ I 1. Makkabæerbog, der hører til GTs apokryfe bøger, lægges ansvaret langt overvejende på Antiokus IV. (1. Makk 1, 41 f.), hvilket måske til dels kan skyldes, at det har været mere bekvemt for forfatter- / redaktørkredsen at placere ansvaret hos kolonisatoren, end hos en del af det jødiske samfund, som man må gå ud fra, at skriftet henvender sig til.

Jerusalem, *Akra*.¹⁵¹ Tempelkulten genoprettes, og det jødiske samfund bliver omdannet til et fyrstedømme, hvor regenten - i hvert tilfælde i begyndelsen - bestrider såvel kongetronen som ypperstepræsteembedet. Det bliver slægten *hasmonæerne*, der kommer til at sidde på magten i de kommende 80 år, og perioden fra 142-62 f. Kr. betegnes således *det hasmonæiske dynasti*. Hasmonæerne bestræber sig på en konsolidering af Palæstina, og omkring 100 år f. Kr. dækker det hasmonæiske rige samme territorium, som det fortælles om det legendariske Davids rige. De forskellige *poleis* mister deres privilegier, og den græske indflydelse stækkes. I år 63 f. Kr. falder det hasmonæiske dynasti fra hinanden, primært pga. interne stridigheder, og romerne besætter Palæstina under ledelse af Pompeius Magnus. Ved romernes mellemkomst vinder græske kulturstrømninger atter indflydelse i Palæstina, for Pompeius giver i år 37 f. Kr. halvjøden Herodes, som han har udråbt til konge over Judæa, fire områder at regere over: Judæa, Idumæa, Peræa og Galilæa - resten gives tilbage til de hellenistiske bystater, som hasmonæerne så ivrigt havde forsøgt at opløse (Otzen 1984:32). Herodes forstod imidlertid at positionere sig politisk i forhold til romerne og fik udvidet sin jurisdiktion til at gælde hele Palæstina - hvilket dog ikke formindskede den græsk-hellenistiske kulturstrømning, som Herodes var varm fortaler for; vel fik han opført et nyt tempel i Jerusalem, men byggeriet forestod parallelt med opførelsen af et Apollon-tempel på Rhodos, samt templer indviet til kejser Augustus i Samaria i Kæsarea, hvorved hellenismen således fik en renæssance under Herodes (Otzen 1984:33).

Opsummerende kan vi konstatere, at Palæstina som territorium, Israel som folk og jødedommen som teologi i den antikke jødedom er under voldsomt pres, samt at græske kulturstrømninger¹⁵² igennem hele den omtalte periode i udpræget grad er til stede. Spørgsmålet bliver nu, hvilken rolle det kommer til at spille for teologien i jødedommen?

Teologiske nydannelser i den antikke jødedom: de apokalyptiske bevægelser

For en umiddelbar betragtning synes jødedommen i antikken videreført med udvælgelsestanken og Loven som grundpiller, og med templet og synedriet som de bærende institutioner. Imidlertid opstår der en række jødiske bevægelser - de såkaldt apokalyptiske bevægelser - der ser gudsriget som nært forestående. Opkomsten af apokalyptiske forestilinger om de sidste dages snarlige komme, må i en religionssociologisk optik ses som et krisetegn; krisen, der i dette tilfælde er erobringer, udfordrende græske og romerske kulturstrømninger samt borgerkrig, er den katalysator, der sætter de apokalyptiske spekulationer i gang (Otzen 19874:131), og forventningerne om snarlig udfrielse eller messiansk frelse tjener til at bestyrke og trøste i krisetiden. Det apokalyptiske element er i udpræget grad kendetegnende for den antikke jødedom, og i dén forstand medførte de voldsomme omvæltninger i perioden ændringer i teologien.

Går vi lidt tættere på det apokalyptiske, finder vi at 'apokalyptik' kommer af det græske *apokalýptein* (ἀποκάλυπτειν), der betyder 'at afdække' eller 'afsløre'. I kristendommen henviser 'apokalypse' generelt til Johannes Åbenbaring i NT (*apokálypsis Iōánnou* / ἀποκάλυψις Ἰωάννου), men begrebet bliver i teologien også appliceret på GT, som en samlende betegnelse for de gammeltestamentlige tekster, der omhandler afdækning af de guddommelige hemmeligheder. Når man inden for forskningen taler om 'apokalyptikken', er det en religionshistorisk / teologisk fællesbetegnelse for en række apokalyptiske skrifter og for en række religiøse grupperinger, inden for hvilke det apokalyptiske står centralt. Forskningsmæssigt har man tidligere set den antikke jødedomms apokalyptik, som en direkte fortsættelse af den udbredte profetisme i profetskrifterne i GT (se f.eks. Rowley 1947:13 ff.), mens apokalyptikken i dag ofte betragtes som et overvejende nyt og selvstændigt træk i den antikke jødedom (Otzen 1984:137 f.;

¹⁵¹ For en udførlig gennemgang af borgerkrigen med alle dens forviklinger og dramatiske kampe, se Josephus' *Bellum Judaicum* (*Den jødiske krig*).

¹⁵² Samt i mindre grad persiske og egyptiske, hvilket jeg dog ikke vil komme ind på her.

Bilde 2006:69 ff.). Ser vi på, hvad der binder den 'klassiske' profetisme og den antikke jødedom apokalyptik sammen, er det først og fremmest det eskatologiske. Ved 'eskatologi' forstås 'læren om de sidste ting', afledt af *ta eschata* (τὰ ἔσχατα), der betyder 'de sidste ting', og - igen - *logos* (λόγος), der blandt en række betydninger også kan oversættes til 'lære'. Med 'læren om de sidste ting' henvises typisk til dommedag, Messias' komme, Gudsriget eller genoprettelsen af Israel. Det eskatologiske finder vi flere steder i profetskrifterne i GT (f.eks. Jeremias Bog 5, 15-17; Hoseas Bog 3,5; Mikas bog 5, 1-5), ligesom det altså som sagt er til stede i de apokalyptiske skrifter fra den antikke jødedom - hvilket omfatter de fleste af skrifterne fra den antikke jødedom overhovedet, om end apokalyptikken er tydeligere udtalt visse steder end andre, som f.eks. i Daniels Bog¹⁵³ samt uden for *kanon* i de to gammeltestamentlige pseudepigrapher De Tolv Patriarkers Testamente og Jubilæerbogen. Ser vi nu på, hvad der omvendt *adskiller* profetismen og apokalyptikken, er forskellen *omfanget af den eskatologiske begivenhed*; for profeterne er den eskatologiske begivenhed et *vendepunkt i historien* (Otzen 1984:162), der indvarsler en genrejsning af Israel, en ny pagtslutning eller lignende, mens den for apokalyptikerne er et *endepunkt for historien* - den eskatologiske begivenhed er verdens ende, og herefter kommer Gudsriget. Et enkelt citat fra 1. Enoks bog kan her illustrere, hvordan den eskatologiske begivenhed vitterligt forstås som 'den sidste ting' i verdensaltet, der her definitivt bryder sammen:

'Og i syndernes dage skal årene afkortes, og deres sæd forsinkes i deres land og deres marker, og enhver ting på jorden skal forandres og ikke komme til syne i deres tid. Og regnen skal holdes tilbage, og himlen skal opholde den. Og i de tider skal jordens frugt forsinkes og ikke vokse i rette tid og træernes frugt holdes tilbage i deres tid. Og månen skal ændre sin lov og ikke komme til syne til sin tid.'

- 1. Enoks bog, 80, 2-4.

Det synes således, at apokalyptikken på den ene side viderefører en eskatologisk tradition fra den tidligere profetisme, samtidig med at det eskatologiske indhold på den anden side drejes, hvorved apokalyptikken må ses som en reel, teologisk nydannelse inden for den antikke jødedom. Den apokalyptiske teologi praktiseredes ikke mindst af sekteriske grupperinger som essæere og Qumranmenigheden (se f.eks. Qumranteksten *Sekthåndbogen* (1QS) IV. 18-19) - sandsynligvis udbrydergrupper fra den jødiske modermenhed i Jerusalem,¹⁵⁴ der opstillede så strenge regler om renlighed, at de var nødt til at isolere sig i sekterisk afsondrethed.¹⁵⁵

Hvis man kort skal sige, hvad der kendetegner den antikke jødedom apokalyptiske tekster, er det ikke mindst en allestedsnærværende dualisme. Det gælder både for Daniels bog, det gælder for apokalyptiske pseudepigrapher som De Tolv Patriarkers Testamente og Jubilæerbogen, og det gælder for de sekteriske Qumrantekster. I den Qumrantekst der har fået titlen Krigsrullen (1QM), finder vi f.eks. et markant apokalyptisk-dualistisk udtryk om verdens undergang, nemlig som en udslættelseskrig, der begynder '*når lysets børn rækker hånden ud for at stride mod mørkets børns lod, mod Belials hær*' med den åbenlyse

¹⁵³ Daniels Bog er det eneste af de apokalyptiske skrifter fra den antikke jødedom, der blev optaget i GT. Skriftet er skrevet, som var det affattet i 500-tallet f. Kr., og indholdsmæssigt finder vi en række forudsigelser om fremtidige begivenheder, der kom til at passe med hvad vi ved fra andre kilder. I dag sætter forskningen affattelsestidspunktet til omkring år 160 f. Kr., hvilket forklarer skriftets 'forudsigelser' (Otzen 1984:133). Daniels Bog er sandsynligvis det yngste af skrifterne i GT.

¹⁵⁴ Med udbrydergrupper menes ikke mindst den såkaldt hasidæiske bevægelse, der opstod i 160'erne f. Kr. i forbindelse med makkabæeroprøret mod seleukidernes, og som sandsynligvis på et tidspunkt splittedes i to fraktioner: Farisæerne på den ene side og Qumranmenigheden og essæerne på den anden (Otzen 1984:126). Med termen 'modermenhed' menes de forskellige jødiske grupperinger, der teologiske forskelle til trods anvendte templet i Jerusalem som religiøst samlingspunkt. At disse grupperinger kunne være højest forskellige vidner den kendsgerning om, at de kristne i adskillige år efter Jesu død fortsatte med at samles om og i templet i Jerusalem (Laursen 1994: 398; se også Apostlenes Gerninger 3,1-11). 'Modermenhed' skal således forstås temmelig bredt.

¹⁵⁵ Om de mange og strenge renhedsregler, se f.eks. Qumranteksten *Sekthåndbogen* (1QS) VI.

modstilling mellem lys og mørke (1QM 1,1 / *Dødehavsskrifterne* p. 244).¹⁵⁶ Lignende udtryk finder vi utallige steder i hele den antikke, apokalyptiske litteratur, og dualismen er således indlejret i kernen af det apokalyptiske, nemlig i visionerne eller læren om *frelsen* (soteriologien);¹⁵⁷ det apokalyptiske forstås altid som indvarslingen af et positivt kommende, der står i modsætning til en negativt værende, hvorfor udfrielsen konsekvent defineres negativt: den apokalyptiske bevægelse *fra* mørket og lidelsen, mod et soteriologisk futurum. Dermed er vi også fremme ved det messianske motiv, for udfrielsen eller frelsen personificeres ofte i en forestilling om Messias - en tanke der er til stede allerede i de klassiske-israelitiske profetskrifter,¹⁵⁸ men som for alvor foldes ud i den antikke jødedom som en apokalyptisk eskatologisk messiasforventning (jf. Otzen1984:173; Bilde 2006:72). I et andet apokalyptisk skrift fra den antikke jødedom, det pseudoepigrafiske Salomos Salmer, finder vi i beskrivelsen af den eskatologiske begivenhed en sådan udfriende messias:

'Han skal slå jorden med sin munds ord for evigt, han skal velsigne Herrens folk i visdom med glæde; og han er ren for synd til at herske over et stort folk, til at revse fyrster og udrydde syndere ved ordets magt.'

- Salomos Salmer 17, 35-36.

3.3. Jesusbevægelsen og det etiske - den radikale næstekærlighedsetik som substituerende for en egentlig asylret

Apokalyptik og messianisme i Jesusbevægelsen og den tidlige kristendom

Jeg har i dette kapitel hidtil forsøgt at snævre perspektivet ind til Jesusbevægelsen - fra den splittelse der opstår blandt jøderne som konsekvens af nye græsk-makedonske strømninger, til den antikke jødedom apokalyptiske teologiske eskatologiske messiasforventning. Med messiasforventningen er vi fremme ved Jesusbevægelsen, for det var ikke kun de sekteriske bevægelser essæerne og qumranitterne, der tog apokalyptikken til sig - også i Jesusbevægelsen videreførtes et apokalyptisk element. I Markusevangeliet finder vi eksempelvis en tydelig apokalyptisk passage:

'Men i de dage efter denne trængsel skal solen formørkes og månen ikke skinne og stjernerne falde ned fra himlen og kræfterne i himlen rystes. Og da skal de se Menneskesønnen komme i skyerne med megen magt og herlighed. Og da skal han sende englene ud, og han skal samle sine udvalgte fra de fire verdenshjørner, fra jordens yderste grænse til himlens yderste grænse.'

- Markusevangeliet 13, 24-27.

Og tilsvarende hører vi hos Lukas:

'Når I ser Jerusalem omringet af hære, da skal I vide, at dens ødelæggelse er nær. Da skal de, der er i Judæa, flygte ud i bjergene; de, der er inde i byen, skal forlade den, og de, der er ude på landet, skal ikke gå ind i byen. For det er straffens dage, da alt det, som står skrevet, skal gå i opfyldelse.'

- Lukasevangeliet 21, 20-22.

¹⁵⁶ For Qumranmenigheden blev '*lysets børn*' specifikt forstået som menigheden, mens '*mørkets børn*' var at forstå som alle andre (Otzen 1984:172). Denne fortolkning af den apokalyptiske dualisme er særegen, men grundtanken om en fundamental splittelse mellem verden og gudsriget, de gode og det slette, lysets og mørkets kamp - ja hele billedsproget - gælder generelt for den antikke apokalyptik.

¹⁵⁷ Termen 'soteriologi' er sammensat af det græske *soteria* (σωτηρία) der betyder 'frelse' og *logos* (λόγος), der, som sagt, blandt en række betydninger også kan oversættes til 'lære'. Soteriologi betyder således i en kristen kontekst først og fremmest 'læren om frelsen'.

¹⁵⁸ Se f.eks. Esajas Bog 11, 1-5.

Det er Kristi genkomst og dommens dag, der her indvarsles i tydeligt apokalyptisk billedsprog. Med videreførelsen af det apokalyptiske element i Jesusbevægelsen, følger Messias-tanken med, som citatet fra Markus 13, 24-27 her også illustrerer, og det bliver det bærende motiv for de kristne.¹⁵⁹ I Jesusbevægelsen og i den tidlige kristendom forstås Jesus fra Nazaret, som den frelsende Messias,¹⁶⁰ men som messias-karakter optræder Jesus radikalt anderledes, end hvad vi hører om i den apokalyptiske litteratur i øvrigt. For at nærme os den lære, som Jesus forkynder fører til frelsen, kan vi indledningsvis tage afsæt i et centralt tekststykke, hvor Jesus taler til disciplene, der i den kristne selvforståelse er grundlæggende for kristendommen:

'Mig er givet alt magt i himlen og på jorden. Gå derfor hen og gør alle folkeslagene til mine disciple, idet I døber dem i Faderens og Sønnens og Helligåndens navn, og idet I lærer dem at holde alt det, som jeg har befaleet jer. Og se, jeg er med jer alle dage indtil verdens ende.'

- Matthæusevangeliet 18, 18-20.

I citatet præsenteres vi for flere af kerneelementerne i den tidlige kristendom: For det første hører vi her om den kristne treenighed, en nytænkning af det israelitisk-jødiske gudsbegreb, hvor Gud forstås som en monolitisk enhed. Med omdefineringen af gudsbegrebet til 'Gud som ét væsen med tre personer', som det senere dogmatisk kommer til at lyde, blev det efter Jesu død muligt at identificere Jesus som menneskesønnen, på én og samme tid Gud og menneske.¹⁶¹ For det andet hører vi om dåben som det kristne inklusions-ritual, Jesus ifølge evangelierne videreførte fra Johannes Døberen.¹⁶² At Jesus lader sig døbe af Johannes Døberen, og at det åbenlyst er en helt central begivenhed i evangelierne - tydeligst i Marcusevangeliet der indledes med Jesu dåb i ørkenen - vidner i øvrigt netop om Jesusbevægelsens apokalyptiske præg, for Johannes Døberen er i hele sit væsen stærkt optaget af, at han lever i den sidste tid før Herrens dag, hvilket vi hører om i den mindre, men stærkt eskatologiske, prædiken, som evangelierne lader Johannes Døberen holde (Lukas 3, 7-9; Matthæusevangeliet 3, 7-10).¹⁶³ Det skal dog bemærkes, at Jesus ikke blot viderefører, men også bryder med Johannes Døberen; han vandrer efter dåben bort, og i modsætning til Johannes Døberen, der i eskatologisk forventning til gudsrigets snarlige komme lever i askese, afsondret i ørkenen, begiver Jesus sig videre ud - eller snarere: ind - i verden for at være blandt mennesker. Der ligger heri en dyb modstilling mellem Johannes Døberens verdensfornægtelse og den optagethed af verden og dens mennesker, som vi finder hos Jesus, og det skal derfor atter betones, at Jesusbevægelsen således rummede et klart apokalyptisk element, men ikke

¹⁵⁹ Det er dog vigtigt at bemærke, at jeg her taler om et *apokalyptisk element* ved Jesusbevægelsen i den synoptisk-evangeliske fremstilling - ikke en *apokalyptisk reduktion*; det apokalyptiske element er indiskutabelt til stede i fremstillingen, men Jesusbevægelsen fremstilles ikke 'blot' som apokalyptisk, som det af og til tilnærmelsesvist fremstilles (se f.eks. Ehrman 2001, der i sin ellers fine bog visse steder synes at reducere Jesus / Jesusbevægelsen til en indvarsling af gudsriget). I forlængelse heraf er det ydermere vigtigt at pointere, at når jeg ovenfor hævder, at apokalyptikken er præget af dualisme, og dernæst at Jesusbevægelsen videreførte et apokalyptisk element, så må man ikke slutte, at Jesusbevægelsen var dualistisk *i sin grund*; i så fald ville Jesusbevægelsen og den tidlige kristendom være at forstå som den rene gnosticisme, hvis teologiske grund netop er modsætningsforholdet mellem det onde skaberværk og det gode gudsrige. At læse kristendommen som gnosticisme ville være en fejlslætning, da der netop foregik en 'kamp' mellem gnosticisken og kristendommen i antikken.

¹⁶⁰ Om end Jesus aldrig bruger betegnelsen om sig selv.

¹⁶¹ Denne dogmatiske formulering optræder først omkring år 200 e. Kr., hvor den fremsættes af Tertullian (160-225 e. Kr.), en af oldkirkens vigtigste teologer, og her oprindeligt med den mere græske ordlyd 'en *substans* med tre personer'. Begrebet om treenighed optræder ikke NT, men først i den efterfølgende, kristne teologiske litteratur. Man kunne derfor meget vel tænke sig, at (dele af) netop dette tekststykke var en tilføjelse udarbejdet af forfatter- / redaktørkredsen omkring Matthæusevangeliet, der har ønsket at samstemme Jesu lovord med deres egen, teologiske position.

¹⁶² Det skal her bemærkes, at dåben ikke var noget ukendt før Johannes døberen eller kristendommen; også jøderne kendte til dåben af proselytter, og i flere af de sekteriske udbrydermenigheder kender man til dåb, f.eks. hos essæerne (Sløk 2002:48).

¹⁶³ Ja ikke kun prædikenen, hele fremstillingen af Johannes Døberen som klædt i kamelhårskappe og ernærende sig af græshopper og honning i ørkenen, illustrerer et asketisk ideal der på én gang viser *tilbage* til dengang israelitterne vandrede i ørkenen under Moses og i pagt med Herren, og *frem* mod tidernes snarlige skiften.

må reduceres til en apokalyptisk bevægelse. For det tredje hører vi, at Jesu lære vedrører *'alle folkeslag'*, der således skal være hans disciple. Med det sidste er vi fremme ved noget for kristendommen helt centralt: opgøret med udvælgelsestanken, altså forestillingen om Israel som et særligt udvalgt og privilegeret folk. Vejen til forståelsen af dette opgør, der leder direkte til en kristen universeetik, går igennem Jesu omfortolkning af loven, hvilket vi således her skal se nærmere på.

Loven og næstekærligheden

Når Jesus i evangelierne forkynder Gudsrigets komme, sker det i et konstant opgør med de lovtro farisæere eller præster.¹⁶⁴ Kernen i dette opgør er *Loven* - kerneelementet i den jødiske etik og livsførelse, overgivet af Gud til Moses som et guddommeligt, autoritativt skrift. For farisæerne er opretholdelse og overholdelse af loven altafgørende. Det er derigennem, at jøden viser sin tilslutning til Jahvetroen, og det er igennem den fortsatte overholdelse af loven, at mennesket viderefører og opretholder Guds skaberværk. Lovens anvisninger giver menneskets mulighed for at leve, som Gud ønsker det, og gør man det, lever man et etisk liv, der berettiger til at modtage Guds velsignelse som hans udvalgte folk (bl.a. 2. Mosebog 19,3-6). Lovens betydning kan således ikke overvurderes i en farisæisk optik.

Jesus stiller sig imidlertid tvetydigt til loven. På den ene side proklamerer Jesus flere steder i evangelierne, at loven er gyldig og skal opretholdes, og at han ikke er kommet for at bryde den ned, men for at opfylde den (Matthæusevangeliet 5, 17-19). På den anden side kritiserer Jesus farisæerne i ét væk, ligesom han bevidst bryder loven, som den umiddelbart blev forstået og udlagt af præsterne. Overtrædelsen af lovens bud finder vi f.eks. i lignelsen om manden med den visne hånd (Markusevangeliet 3, 1-6) eller i lignelsen om den krumbøjede kvinde (Lukasevangeliet 13, 10-17). Vi skal her ikke gå videre ind i lignelserne, men dog notere os, at fælles for dem begge er, at Jesus vægter helbredelsen af den syge over lovens bud om at holde sabbatten, hvilket i begge tilfælde fører til konflikt med farisæerne, der mener, at Jesus har overtrådt loven. Hvorledes forsvare Jesus sig da mod disse beskyldninger? I lignelsen om den krumbøjede kvinde svarer Jesus:

'I hyklere, vil ikke hver eneste af jer løse sin okse eller sit æsel fra krybben og trække dem hen og vande dem, selv om det er sabbat? Men denne Abrahams datter [den krumbøjede kvinde], som Satan har holdt bundet i hele atten år, burde hun ikke løses af denne lænke på sabbaten?'

- Lukasevangeliet 13, 15-16.

Hvad der her er på spil, er to forskellige forståelser af, hvad det vil sige 'at følge loven'. For farisæeren er overholdelse af lovens påbud og forbud bogstaveligt talt 'at følge loven' - ja det etiske overhovedet er hverken mere eller mindre end dét: at overholde loven. Nogle af påbuddene er så vigtigere end andre - kan man redde liv, må man f.eks. godt gøre det på sabbatten¹⁶⁵ - og hvilke bud der rangerer over hinanden bliver så en teologisk fortolkningsdiskussion blandt præsterne og farisæerne, der munder ud i et kompliceret, hierarkisk lovsystem. Jesus viser nu med al tydelighed, at han forstår overholdelse radikalt anderledes; for Jesus er det altoverskyggende bud kærlighedsbuddet. Fra GT og jødedommen kender vi

¹⁶⁴ Hvor bogstaveligt man skal læse disse opgør som vidnesbyrd om reelle samtaler mellem Jesus og farisæerne / præsterne, står ikke til at afgøre historisk. Læst på et symbolsk plan fungerer farisæerne og præsterne tydeligvis som et modbillede, i nogen grad i samme forstand som Sokrates' samtalepartnere, der som oftest blot giver stemme til de traditionelle opfattelser, der skal gøres op med.

¹⁶⁵ Men læg mærke til, at både i lignelsen om manden med den visne hånd og i lignelsen om den krumbøjede kvinde, som jeg refererede til ovenfor, er der *ikke* tale om mennesker i livsfare; for farisæerne er det således uforståeligt, at Jesus ikke blot kan udsætte helbredelsen til efter solnedgang eller til dagen efter sabbaten, *netop* fordi der ikke er tale om livsfare.

kærlighedsbuddet om at elske sin næste som sig selv (bl.a. 3. Mosebog 19, 18) og i NT finder vi ikke blot dette krav gentaget (Matthæusevangeliet 19, 19 m. fl.), men ydermere radikaliseret:

'Men til jer, som hører mig, siger jeg: Elsk jeres fjender, gør godt mod dem, der hader jer. Velsign dem, der forbander jer, bed for dem, der mishandler jer. Slår nogen dig på den ene kind, så vend også den anden til. Tager nogen din kappe, så lad ham tage kjortlen med. Giv enhver, som beder dig, og tager nogen, hvad der er dit, så kræve det ikke tilbage. Som I vil, at mennesker skal gøre mod jer, sådan skal I gøre mod dem. Hvis I kun elsker dem, der elsker jer, hvad tak fortjener I for det? Også syndere elsker jo dem, de selv bliver elsket af. Hvis I kun gør godt mod dem, der gør godt mod jer, hvad tak fortjener I for det? Sådan gør jo også syndere. Og hvis I kun låner ud til dem, som I håber at få lånet tilbage fra, hvad tak fortjener I for det? Også syndere låner ud til syndere for at få lige så meget igen. Men elsk jeres fjender, gør godt og lån ud uden at håbe på at få noget igen. Så bliver jeres løn stor, og I bliver den Højestes børn, for han er god mod de utaknemlige og onde. Vær barmhjertige, som jeres fader er barmhjertig.'

- Lukasevangeliet 6, 27-36.

Og tilsvarende hos Matthæus:

'I har hørt, at der er sagt: 'Du skal elske din næste og hade din fjende.' Men jeg siger jer: Elsk jeres fjender og bed for dem, der forfølger jer, for at I må være jeres himmelske faders børn; for han lader sin sol stå op over onde og gode og lader det regne over retfærdige og uretfærdige.'

- Matthæusevangeliet 5, 43-45.

Det radikale ligger selvsagt i kravet om at elske sin fjende (fjendekærligheden). Her bliver kærlighedsbudskabet og næstekærligheden for første gang gjort til noget egentlig universelt, til en etisk fordring om at møde *ethvert* andet menneske med kærlighed, også dem man ikke står på venskabelig fod med. Det radikale kærlighedsbud bliver i en sådan grad hovedbudskabet i Jesu forkyndelse, at den person der i sin gerning virker næstekærligt over for sine medmennesker, kan siges at overholde loven. Derfor kan Jesus og de skriftkloge også for en umiddelbar betragtning blive enige om lovens vigtigste bud, som vi hører et sted i Markusevangeliet:

En af de skriftkloge, som havde hørt dem diskutere og lagt mærke til, at Jesus svarede dem rigtigt, kom hen og spurgte ham: 'Hvilket er det første af alle bud?' Jesus svarede: 'Hør Israel! Herren vor Gud, Herren er én, og du skal elske Herren din Gud af hele dit hjerte og af hele din sjæl og af hele dit sind og af hele din styrke.' Dernæst kommer: 'Du skal elske din næste som dig selv.' Intet andet bud er større end disse.' Så sagde den skriftkloge til ham: 'Det er rigtigt, Mester. Det er sandt, som du sagde, at Gud er én, og at der ikke er nogen anden end ham, og at det at elske ham af hele sit hjerte og af hele sin forstand og af hele sin styrke og det at elske sin næste som sig selv er mere værd end alle brændofre og slagtofre.'

- Markusevangeliet 12, 28-33.

Men enigheden i tekststykket, hvor Jesus sammenkobler Guds- og næstekærligheden, har dobbeltbund og gælder kun for en umiddelbar betragtning; for den skriftkloge er det første bud netop nummer ét i en lang række af bud i et større lovsystem, mens det for Jesus har en ganske anden betydning; for Jesus er der strengt taget kun ét bud, kærlighedsbuddet, og det er ikke ét blandt mange, men indeholder i sig alle de andre. At holde kærlighedsbuddet er således at holde Loven. Eller sagt anderledes: Meningen med loven er overholdelse af kærlighedsbuddet, og derfor har dette 'det første bud' en markant anden status, end det er tilfældet for den skriftkloge. Når Jesus i lignelserne helbreder de syge på sabbatten, er det således, fordi han i det konkrete møde med et andet menneske ser sig forpligtiget på næstekærligheden over for dette menneske. At handle i overensstemmelse med denne forpligtigelse er for Jesus 'at følge loven', for næstekærligheden er altid konkret, situationsbundet. Og afholder man sig fra at agere næstekærligt over for det konkrete menneske i situationen med henvisning til en abstrakt forestilling om loven, har man allerede forbrudt sig mod dens inderste kerne. Det er sådan vi må forstå det, når Jesus på den ene side hævder, at loven skal holdes og samtidig synes at overtræde den, og når han kritiserer de

skriftkloge, der ellers synes at være de mest lovtro. I en kristen optik ville man kunne tale om farisæerens og Jesu forskellige forståelser af 'at følge loven', som en forskel mellem at holde lovens bogstav på den ene side, og leve efter lovens ånd på den anden. Og her er det vigtigt at forstå, at det i Jesu lære er lige så afgørende at handle i overensstemmelse med lovens ånd, som det var for farisæeren at holde lovens bogstav, idet forholdet til næsten afspejler forholdet til Gud.

Udvælgelsestanken og den ikke-udvalgte

Det dobbelte kærlighedsbud - med den radikale skærpelse eller udvidelse af begrebet om næsten der nu også inkluderer fjender - får i Jesu forkyndelse primat over alt andet. Derfor transcenderes tanken om Israel som Guds udvalgte folk nødvendigvis også af kærlighedsbuddet; *enhver* anden bør behandles med næstekærlighed, og Guds kærlighed eller frelse er ikke bundet eksklusivt til Israel. At få Guds frelse er lige mulig (eller umulig, jf. Marcusevangeliet 10, 23-27) for alle. Hvor forestillingen om Guds udvalgte folk er helt central i GT, bliver forestillingen om den ikke-udvalgte helt central i Jesu forkyndelse i NT. Skøgen, den fattige, den fremmede - disse karakterer rykker helt ind i centrum af den kristne forkyndelse, og da Jesu disciple et sted spørger Jesus, hvorfor han har bordfællesskab med toldere og syndere, lyder svaret:

Men da Jesus hørte det, sagde han: 'De raske har ikke brug for læge, det har de syge. Gå hen og lær, hvad det vil sige: 'Barmhjertighed ønsker jeg, ikke slagtoffer.' Jeg er ikke kommet for at kalde retfærdige, men syndere.'

- Matthæusevangeliet 9, 12-13.

Jesus hentyder her med et slet skjult citat til Esajas Bog 1, 10-17, hvor Sodoma og Gomorras folk netop belæres om at udvise barmhjertighed og godhed, fremfor at bringe flere afgrøde- og slagteofre. Ved at kæde Sodoma og Gomorras berygtede befolkninger (se kapitel 1) sammen med det traditionelle synspunkt i jødedommen, at man ikke har bordfællesskab med de urene, rettes en skarp indirekte kritik af den klassisk-jødiske udlægning af loven. Et konkret eksempel på, hvordan Jesus forholder sig anderledes end farisæerne til de urene og de syndige, får vi i lignelsen om kvinden, der gribes i ægteskabsbrud og føres frem for Jesus:

'Mester, denne kvinde er grebet på fersk gerning i ægteskabsbrud, og i loven har Moses påbudt os at stene den slags kvinder; hvad siger du?' Det sagde de for at sætte ham på prøve, så de kunne anklage ham. Men Jesus bøjede sig ned og gav sig til at skrive på jorden med fingeren. Da de blev ved med at spørge ham, rettede han sig op og sagde til dem: 'Den af jer, der er uden synd, skal kaste den første sten på hende.' Og han bøjede sig igen ned og skrev på jorden. Da de hørte det, gik de væk, én efter én, de ældste først, og Jesus blev alene tilbage med kvinden, som stod foran ham. Jesus rettede sig op og sagde til hende: 'Kvinde, hvor blev de af? Var der ingen, der fordømte dig?' Hun svarede: 'Nej, Herre, ingen.' Så sagde Jesus: 'Heller ikke jeg fordømmer dig. Gå, og synd fra nu af ikke mere.'

- Johannesevangeliet 8, 5-11.

Jesus går altså imod de skriftkloge, da de vil følge Moselovens bogstav og straffe synderen. Ikke fordi de er uenige om, hvorvidt kvinden har syndet, forskellen mellem farisæerne og Jesus består i holdningen til, hvorvidt hun bør blive straffet for sin synd. Jesus erklærer, at straffen skal komme fra dén, der er uden synd, hvilket er det samme som at sige, at kvinden ikke bør straffes, og dermed synes lignelsen at plædere for en tilgivelses-etik - barmhjertighed - mellem mennesker, hvor den jødiske morallære ikke som hidtil opretholdes gennem straf, men gøres til et mere intimt anliggende mellem det enkelte menneske og Gud. Det indebærer ikke nødvendigvis en svækkelse af det moralske - bemærk de formanende ord til sidst: '*gå, og synd fra nu af ikke mere*' - men uden trusler. Den umiddelbare tilgivelse indfinder sig parallelt med en fastholdelse af det moralske krav om retskaffen levevis.

Det radikale kærlighedsbud betyder ikke blot, at der ikke skelnes mellem sociale lag i det jødiske samfund, som vi har set i det foregående med inklusionen af toldere, skøger og fattige; det radikale kærlighedsbud, som Jesus forkynder, fordrer også, at der ikke tages hensyn til etniske tilhørsforhold: *ethvert andet menneske* - ikke blot enhver anden jøde - er min næste, der har krav på min næstekærlighed. At det vitterligt gælder enhver ses ikke mindst illustreret i et helt centralt element i den tidlige kristendom, missionsbefalingen:

'Gå derfor hen og gør alle folkeslagene til mine disciple, idet I døber dem i Faderens og Sønnens og Helligåndens navn, og idet I lærer dem at holde alt det, som jeg har befalet jer. Og se, jeg er med jer alle dage indtil verdens ende.'

- Matthæusevangeliet 28, 19-20.

Hvor jøderne altid havde opfattet sig selv som et eksklusivt samfund, finder vi med den tidlige kristendom befalingen om at vitterliggøre Jesu forkyndelse. Dermed forlader kristendommen definitivt det etnisk partikulære og sætter sig igennem som universel religion, der principielt er åben for alle, fri af den israelitiske ambivalens omkring hvem næsten er, som vi på forskellig vis fandt i kapitel 1 og 2. I den berømte lignelse om den barmhjertige samaritaner finder vi både en illustration af buddet om at udvise næstekærlighed mod næsten, samt et eksempel på, hvorledes den ikke-udvalgte (og ikke-jødiske!) person kommer i centrum af Jesu kærlighedsetik:

'Da rejste en lovkyndig sig og ville sætte Jesus på prøve og spurgte ham: 'Mester, hvad skal jeg gøre for at arve evigt liv?' Han sagde til ham: 'Hvad står der i loven? Hvad læser du dér?' Manden svarede: 'Du skal elske Herren din Gud af hele dit hjerte og af hele din sjæl og af hele din styrke og af hele dit sind, og din næste som dig selv.' Jesus sagde: 'Du har svaret rigtigt. Gør det, så skal du leve.' Men han ville retfærdiggøre sig selv og spurgte Jesus: 'Hvem er så min næste?' Jesus svarede og sagde: 'En mand var på vej fra Jerusalem ned til Jeriko og faldt i hænderne på røvere. De trak tøjet af ham og slog ham, så gik de og lod ham ligge halvdød. Tilfældigvis kom en præst den samme vej; han så manden, men gik forbi. Det samme gjorde en levit, der kom til stedet; også han så ham og gik forbi. Men en samaritaner, som var på rejse, kom hen til ham, og han fik medynk med ham, da han så ham. Han gik hen og hældte olie og vin i hans sår og forbandt dem, løftede ham op på sit ridedyr og bragte ham til et herberg og sørgede for ham. Næste dag tog han to denarer frem, gav værten dem og sagde: Sørg for ham, og hvad mere du lægger ud, vil jeg betale dig, når jeg kommer tilbage. Hvem af disse tre synes du var en næste for ham, der faldt i røvernes hænder?' Den lovkyndige svarede: 'Han, som viste ham barmhjertighed.' Og Jesus sagde: 'Gå du hen og gør ligeså!''

- Lukasevangeliet 10, 25-37.

At være næstekærlig bliver i lignelsen om den barmhjertige samaritaner at yde omsorg for det konkrete menneske man møder - fremmede eller ej - og vel at mærke ikke som en gengældelsesret, som vi fandt det hos israelitterne i kapitel 1, men slet og ret som en konsekvens af den generelle forpligtigelse på medmennesket, den konkrete, situationsbundne anden. Og dette gælder, som vi har set, skøger som fremmede, venner som fjender. Denne tanke har i sin negligerig af vanlige skel utvivlsomt været voldsomt udfordrende for samtiden, og i lignelsen om den barmhjertige samaritaner bemærker vi da også, at den person der yder den overfaldne hjælp er en *samaritaner* - ikke præsten eller leviten, der formentlig arbejder ved Guds tempel i Jerusalem. Heri ligger en betoning af det udfordrende, for '*jøder vil nemlig ikke have med samaritanere at gøre*' (Johannesevangeliet 4, 9); samaritanere gjaldt ikke for rigtige jøder, og det har således virket yderst provokerende at belære farisæerne om den rette tro med en lignelse, der sætter samaritaneren over præsten.¹⁶⁶ Netop på grund af af deres status som uægte jøder er det for samtiden i det hele taget udfordrende, at Jesus flere gange har med farisæerne at gøre (f.eks.

¹⁶⁶ Samaritanerne var ugleset, fordi de nedstammede fra blandingsbefolkningen i den del af Palæstina, der indtil år 722 f. Kr. udgjorde det oprindelige Nordrige. Nordriget blev i 722 f. Kr. indlemmet i det assyriske storrige, og den nedre del af Palæstina - Sydriget eller Juda - blev i 587 f. Kr. erobret af babylonerne. Da babylonerne i 540 f. Kr. besejres af perserne, hvorved også hele Palæstina underlægges den persiske satrap i Damaskus, får de mange tvangseksilerede jøder lov til at vende tilbage til Palæstina, men som blandingsbefolkning får samaritanerne ikke lov til at deltage i genopbygningen af templet i Jerusalem, da de ikke betragtes som rigtige jøder. (Otzen 1984:9-13; Sørensen 1992:185).

Johannesevangeliet 4, 7 ff.) eller at farisæeren fremhæves som den høfligste og mest gudsfrygtige (Lukas 17, 11-19). For os vidner det om en understregning af, at næstekærlighedsbudskabet i sin universalitet netop rækker udover de etniske skillelinjer.

Næstekærlighedens universeletik som substituerende for en egentlig asylret

Det skulle nu gerne være klart, at den universelle næstekærlighed er evangeliernes centrale budskab. Vi har i den forbindelse set nærmere på første del af næstekærlighedsbegrebet - begrebet om næsten - men ikke på den anden del, begrebet om kærligheden. Hvad er der for et begreb om kærlighed, der er på spil, når vi taler om næstekærligheden? Begrebsmæssigt er der tale om det græske *agapē* (ἀγάπη), der hos Platon - og i en græsk kontekst i bredere forstand - anvendes som betegnelse for den omsorgsfulde kærlighed, typisk mellem familiemedlemmer. Dermed adskiller *agapē* sig fra kærlighedsbegreberne *philia* (φιλία) og *érōs* (ἔρως), der primært betegner henholdsvis den broderlige kærlighed mellem venner - som vi blandt andet så det hos Aristoteles - og den erotiske kærlighed. I den berømte passage i 1. Korintherbrev 13, 1-7 hører vi apostelen Paulus besyngende den omsorgsfulde kærlighed:

'Om jeg så taler med menneskers og engles tunger, men ikke har kærlighed, er jeg et rungende malm og en klingende bjælde. Og om jeg så har profetisk gave og kender alle hemmeligheder og ejer al kundskab og har al tro, så jeg kan flytte bjerge, men ikke har kærlighed, er jeg intet. Og om jeg så uddeler alt, hvad jeg ejer, og giver mit legeme hen til at brændes, men ikke har kærlighed, gavner det mig intet. Kærligheden er tålmodig, kærligheden er mild, den misunder ikke, kærligheden praler ikke, bilder sig ikke noget ind. Den gør intet usømmeligt, søger ikke sit eget, hidser sig ikke op, bærer ikke nag. Den finder ikke sin glæde i uretten, men glæder sig ved sandheden. Den tåler alt, tror alt, håber alt, udholder alt.'

- Paulus, 1. Korintherbrev 13, 1-7.

Den næstekærlighed Paulus her hylder, er netop *agapē* - den kærlighed der i modsætning til *érōs* 'intet usømmeligt' gør. Næstekærligheden er at udvise uselvvisk vennesind over for enhver (Sørensen 1992:192), ikke kun over for vennen, som vi så i lignelsen om den barmhjertige samaritaner. I sit klassiske værk *Den kristne kærlighedstanke* beskriver Anders Nygren *agapē* som spontan og umotiveret (Nygren 1965:57), hvilket er helt i tråd med, når vi ovenfor hører Paulus sige, at kærligheden ikke 'søger sit eget'. I den forstand står den omsorgsfulde kærlighed *agapē* i modsætning til den erotiske kærlighed *érōs*, der netop udgår fra begær og behov.¹⁶⁷ Som begær- og behovsorienteret begreb spiller *érōs* en rolle i den eudaimoniske etik i det græske som grundmotiv for det etiske, og man kan med rimelighed fremstille det således, at den antikke eudaimoniske etik overvejende var *individualistisk* og tog afsæt i den selvrelaterede kærlighed *érōs* - modsat kristendommen, hvor *fællesskabet* med næsten gennem den kærlighed, der ikke søger sit eget (*agapē*), bliver udgangspunktet for det etiske (se også Nygren 1965:30 ff.).¹⁶⁸ Fordringen om at handle i kristen næstekærlighed skal således ikke forstås som en fordring om unaturlig overvindelse af egoistiske tilbøjeligheder, men som en fordring om et ægte, uselvvisk sindelag, der som hos samaritaneren slår ud i spontan, næstekærlig gerning. Eller som teologen K. E. Løgstrup rammende formulerer det et sted: 'hvad der fordrer er, at fordringen ikke skulle have været nødvendig' (Løgstrup 1956:168). Den kristne næstekærlighedsetik bliver derved en sindelagsetik, ikke en

¹⁶⁷ Som Villy Sørensen også er inde på (Sørensen 1992:198), matcher modsætningen mellem den omsorgsfulde og den erotiske kærlighed sondringen mellem tilbøjelighed og pligt i moralfilosofien. Kant (1724-1804) opererer f.eks. med denne sondring, men her gælder det - omvendt af den kristne kærlighedstanke / det kristne kærlighedsbegreb - at den handling der udføres på baggrund af tilbøjelighed (sympati, medlidenhed) er moralsk mindre værd, end den handling der bevidst udføres ud fra principper.

¹⁶⁸ Bemærk her, at jeg udtrykkeligt skriver, at den græske, eudaimoniske etik helt overordnet var *overvejende* individualistisk. For som vi så det i kapitel 2, så er der andetrelaterede dimensioner til stede hos f.eks. Aristoteles og stoikerne, der åbner op mod en fællesskabstænkning.

pligtetik, og det er bl.a. på den baggrund, vi må forstå fordringen om fjendekærlighed, som en naturlig del af det kærlighedsbegreb Jesus præsenterer i Evangeliet; for hvis menneskets sindelag - som det fordres - er fyldt af den omsorgsfulde kærlighed *agapē*, vil mennesket naturligt handle elskeligt over for enhver anden, uden sondring mellem ven og fjende. I den forstand er fordringen om fjendekærlighed blot en logisk følge og en uddybning af det kristne kærlighedsbegreb.

Sat i forhold til den græske tænkning er tanken om fjendekærlighed beslægtet med den del af Platons andenrelaterede etik, hvor han giver udtryk for, at det altid er godt at gøre det gode, og derfor også er godt at gøre det gode mod sine fjender. Slægtskabet mellem Platons etik og Jesu fordring ændrer dog ikke på, at fordringen om fjendekærlighed er en fundamental skærpelse af Platons græske tankemåde på et andet grundlag, hvilket handler om divergerende kosmologier, som jeg tidligere kort har været inde på i indledningen til kapitel 2: For Platon er det altid godt at gøre det gode (herunder også mod sine fjender), fordi det gode udtrykker en harmoni mellem forskellige dele i mennesket, der gør mennesket lykkeligt. Mennesket er af naturen et lykkesøgende væsen og må derfor bestræbe sig på det harmoniske. Denne lykkegivende harmoni er givet med menneskets natur, og mennesket kan erkende sin natur - hvilket er mulighedsbetingelsen for, at Platons Sokrates kan erkende, at det altid er godt at gøre det gode - ligesom naturen som sådan (kosmos / κόσμος) kan erkendes med fornuften - til syvende og sidst fordi verden for grækeren er erkendbar, evig, lovreguleret og fornuftig. For jøderne og for jøden Jesus ser tingene fundamentalt anderledes ud: For jøderne er verden ikke evig, men skabt ved Guds vilje. Verden er ikke rationel, ikke styret af principper eller love, og mennesket kan og skal ikke forstå sig selv ud fra verden, men ud fra Gud. Gud har skabt mennesket og stiller det gennem åbenbaringen fordringer, som mennesket må følge betingelsesløst. Denne fundamentale forskel betinger to forskellige retfærdighedsbegreber: For grækeren er retfærdigheden som princip eller idé eksisterende, rationel og evig - i hvert fald i størstedelen af den græske filosofi efter det 5. århundrede, hvor den amoralske homeriske kosmologi for alvor er blevet udfordret. Her er selv de græske guder underlagt retfærdigheden, som vi så det hos Euripides i kapitel 2. For jøden er retfærdigheden givet med Gud, og Gud er ikke underlagt eller bundet af en højere norm om retfærdighed, tværtimod; Gud giver normen, og før eller over Gud er intet. Retfærdigheden er Guds værk (jf. Sløk 2002:19). På den baggrund ser vi, at Platons tanke om, at det altid er godt at gøre det gode, også mod sine fjender, er en rationel tanke der til syvende og sidst handler om at blive lykkelig og som menneske at leve i overensstemmelse med sin natur, og sat på spidsen er der tale om en selvsk-naturalistisk begrundelsesstruktur. Jesus forkyndelse af næstekærligheden ligger derimod i forlængelse af den jødiske kosmologi; hvad Jesu forkyndelse fordrer er betingelsesløs, ubegrundet, spontan næstekærlighed. Men som vi så ovenfor, bryder Jesus samtidig med den jødiske tradition for at udlægge Guds bud som præcise love, for kærlighedsbuddet kan ikke nøjere bestemmes - den omsorgsfulde kærlighed *agapē* er ikke en lov, der kan reduceres til en række bestemte handlinger, men dét at stille sig åben med sin tilværelse over for næsten.

Dermed forskydes det fokus på den broderlige kærlighed eller venskabet (*philia*), som hos Aristoteles og de græske stoikere rummede en åbning mod den fremmede, over på den omsorgsfulde, uselviske kærlighed (*agapē*). Men det betyder langt fra en svækkelse af tanken om inklusionen af den fremmede, tværtimod. Hos Aristoteles fandt vi det synspunkt, at det egentlige venskab bygger på lighed eller identitet, som i tilfældet med godhedsvenskabet mellem moralsk gode mennesker. Denne tanke er fremmed for det kristne kærlighedsbegreb i NT, der som sagt tager afsæt i et fællesskab mellem alle mennesker. I forhold til stoikernes forestilling om, at mennesket gennem den rette *oikeiosis* (οἰκείωσις) vil indse, at det for mennesket er *oikeion* at organisere sig i grupper og samfund, og i sidste ende at tænke hele menneskeheden sammen som ét samfund, så er forestillingen stærkt beslægtet med Jesu fordring om at leve i kristen næstekærlighed. Hos stoikerne udmønter denne kosmopolitiske forestilling sig i en

fordring om at slutte fællesskaber med andre mennesker, der med nogen ret kan sammenlignes med missionbefalingen i den tidlige kristendom.

Det er således i Jesu forkyndelse af den radikale fordring om næstekærlighed, at vi i NT finder en etisk tænkning, der inkluderer den radikalt fremmede i et etisk forpligtigende univers. Og det er præcis denne radikale, andenrelaterede næstekærlighedsetik, der substituerer en egentlig asylret; den kristne er ifølge den evangeliske forkyndelse forpligtiget til at hjælpe den fremmede som sin næste. En egentlig asyl- eller fremmedret finder vi derimod ikke i NT, for rettigheder figurerer slet og ret ikke i NT. Derfor har den fremmede ingen *rettigheder*, og det er i fraværet af retten, at etikken træder så tydeligt frem. Det betyder også, at asylforanstaltninger som beskyttelse af den uforsætlige drabsmand mod blodhævn i GT, som vi identificerede i kapitel 1, er fraværende i NT; *retten* til beskyttelse mod overgreb er som alle andre rettigheder væk, og det større korpus af sociale foranstaltninger i GT, som inddæmningen af blodhævnen er en del af - pligten til inklusion af enker og fædeløse, fordringer om velvillighed over for den fremmede - afløses af og indeholdes set under ét i næstekærlighedsbudskabet. Den deontologiske etik transformeres til en sindelagsetik. På den ene side stiller det den fremmede svagere, sammenlignet med hvad vi identificerede i en græsk kontekst - den fremmede er i NT en rettighedsløs person, der i udlændigheden er prisgivet sin næstes overholdelse af kærlighedsbuddene. På den anden side ligestilles den fremmede med *enhver* anden, netop som 'en næste', et menneske på linje med enhver andet menneske, uanset herkomst. Når asylretstanken afløses af næstekærlighedsetik, er det således ikke på baggrund af et retfærdighedsbegreb, for næstekærlighedsetikkens substituering af rettighedstænkningen suspenderer et retsligt begreb om retfærdighed, og der er således ingen retfærdighed *bag* næstekærlighedsetikken; kan vi overhovedet tale om retfærdighed, må vi sige, at næstekærligheden er retfærdigheden, legitimeret af Gud.

Jesu forkyndelse af den radikale næstekærlighedsetik i de synoptiske evangelier versus den tidlige kristendoms moralisme hos Paulus

Tager vi evangeliernes ord for pålydende, forkynder Jesus en næstekærlighedsetik funderet på grænseløs tilgivelse og inklusionen af ethvert menneske - en tanke der er så radikal, at antikken stod uden historiske fortilfælde. I antikken gjaldt det generelt overalt som norm - det være sig for grækere, romere eller jøder - at man skelnede mellem mennesker efter deres position; velstand blev forstået som et vidnesbyrd om at man var på god fod med guderne eller Gud, og fattigdom som det modsatte; man havde i reglen kun bordfællesskab med ligemænd,¹⁶⁹ og både i de græske *poleis*, i de jødiske menigheder eller i Rom gjaldt det, at mennesker - tænk blot på fremmede, slaver, præster, kvinder - i udpræget grad havde forskellige rettigheder. Disse sondringer ser vi i den evangeliske fortælling gang på gang udfordret af Jesus i handling som i tale. I sin gerning og i forkyndelsen ser vi, hvordan *mennesket* og dets *handling* sættes i centrum på bekostning af position: præsterne skoses for at handle på tempelpladsen deres position til trods (Matthæusevangeliet 21, 12-17), mens den fattige enke roses for at give et par småmønter til templet (Markusevangeliet 12, 41-44). Den underliggende forestilling synes at være, at alle skranker mellem mennesker fundamentalt set er kunstige og savner legitimitet, og forkyndelsen fordrer således at se ud over disse skranker, hvoraf følger, at ethvert menneske er underlagt en etisk forpligtigelse til at hjælpe og beskytte *ethvert andet* trængende menneske - den fattige, fjenden, den fremmede. Det er denne tænkning, der indebærer en universel asylforpligtigelse over for næsten, det konkrete

¹⁶⁹ Som Sørensen påpeger ville det sandsynligvis være mere odiøst at have bordfællesskab med skøgerne end at gå i seng med dem (Sørensen 1992:192).

medmenneske man møder med brug for hjælp. Ikke formuleret sådan, ikke tænkt frem i rettigheder og pligter, men som en immanent sindelagsetik indeholdt i forkyndelsen.

Denne altruistiske, etiske tænkning synes imidlertid allerede delvist transformeret hos Paulus, der efter Jesu død mere end nogen anden blev den person, der lagde det teologiske fundament for opbygningen af den kristne kirke. Sammen med disciplen Peter blev Paulus den mest indflydelsesrige kristne missionær umiddelbart efter Jesu død, og i NT er inkluderet hele 13 af de paulinske breve til de kristne menigheder, hvori de kristne doktriner gennemgås forholdsvis systematisk.¹⁷⁰ Det er i læsningen af disse breve, at vi finder en drejning af Jesu næstekærlighedsetik. I 1. Korintherbrev hører vi således:

'Det er almindelig kendt, at der forekommer utugt hos jer, og det af en sådan art, at den ikke engang forekommer hos hedninger, nemlig at en mand lever sammen med sin fars hustru. Og så er I tilmed indbildske! Burde I ikke snarere være fortvivlede, så han, der har gjort dette, fjernes fra jeres midte? Hvad mig angår, så har jeg, personligt fraværende, men åndeligt nærværende, allerede fædet min dom over den skyldige, som om jeg virkelig var til stede: Han skal, når I er forsamlet i vor Herre Jesu navn, og jeg er åndeligt til stede, med vor Herre Jesu kraft overgives til Satan, så det kødelige kan ødelægges, for at ånden kan frelses på Herrens dag. [...] I mit brev skrev jeg til jer, at I ikke må have med utugtige mennesker at gøre. Jeg mente ikke i det hele taget utugtige her i verden eller griske mennesker og røvere eller afgudsdyrkere, for så måtte I jo forlade denne verden. Hvad jeg skrev til jer, var, at I ikke må have med nogen at gøre, der har navn af broder, men lever utugtigt eller er grisk eller er en afgudsdyrker eller en spotter eller en drukkenbolt eller en røver. I må heller ikke spise sammen med sådan en.'

- Første Korintherbrev 5, 1-5;9-11.

Af tekststykket ovenfor fremgår det, hvor magtpåliggende det har været for Paulus at holde menighederne på dydens smalle sti, og fordømmelsen af de utugtige falder prompte. Her er tilsyneladende ingen tøven med at kaste den første sten. På samme vis forbyder Paulus eksplicit de kristne menigheder at have bordfællesskab med syndere, helt i modstrid med Jesu egen opførsel, når han, som vi så tidligere, deler bord med toldere og syndere (jf. Matthæusevangeliet 9, 12-13 ovenfor). Dermed synes Paulus at henholde sig til en skarp, moralsk sondring mellem de dydige kristne og alle øvrige personer. For de kristne imellem gælder godt nok ingen skranker, her er enhver forenet i Kristus uanset etnicitet, køn eller borgerlig status:¹⁷¹

'Her kommer det ikke an på at være jøde eller græker, på at være træl eller fri, på at være mand og kvinde, for I er alle én i Kristus Jesus.'

- Galaterbrevet 3, 28.

For de *retskafne kristne* gælder det altså, at individet transcenderes i troen på Kristus; i troen er alle lige. Men mellem de retskafne kristne og alle andre trækkes en moralsk demarkationslinje, der tilsyneladende går forud for læren om at leve i næstekærlighed til enhver anden uden at dømme. Dermed synes den moralske sondring hos Paulus at udfordre den evangeliske fremstilling af Jesu næstekærlighedsetik, al den stund at denne sondring ikke tilnærmelsesvis findes nær så tydeliggjort i den evangeliske fremstilling af Jesus, som i den paulinske brevlitteratur.

Spørgsmålet er i denne sammenhæng, hvad det betyder for den asyltænkning, der er indeholdt i Jesu næstekærlighedsetik? Når næstekærlighedsetikken bliver til moralisme, glider asyltænkningen så ud? Her må det umiddelbare svar være, at det gør den ikke. Den kristne næstekærlighed *agapē* er lige så central for Paulus som for den evangeliske fremstilling af Jesus - og dermed er kravet om næstekærlig gerning

¹⁷⁰ Det er på den baggrund, at Paulus inden for kristendommen ofte betegnes som den første egentlige *teolog*.

¹⁷¹ Se i den forbindelse også det meget vigtige tekststed Apostlenes Gerninger 11, 1-18, hvor de jødiske spiseregler brydes, og kristendommen går ud af jødedommen og ind i det universelle, som en religion der ikke længere er knyttet til det jødiske folk, ligesom det også, som tidligere nævnt, ses i missions- eller dåbsbefalingen (Matthæusevangeliet 28, 19-20).

over for den fremmede intakt. I en paulinsk optik ser vi ikke mindst dette forhold manifest i missionen, for hvad kan i en (oldkirkelig) kristen selvforståelse være mere næstekærligt, mere venligt og imødekommende, end at ville hjælpe den fremmede ind i det kristne næste-fællesskab gennem omvendelse? I denne henseende var Paulus umådelig aktiv (se f.eks. Apostlenes gerninger 13 og 14 om Paulus' og Barnabas' mission i Lilleasien). Når Paulus som påvist alligevel synes mere moralistisk end næstekærlig, kan det til dels opfattes i et religionssociologisk perspektiv; de nye kristne menigheder var under opbygning, og det har været vigtigt at opnå en enslydende teologi, at sondre mellem den sande lære og forvansket kristendom. Ikke mindst på grund af de omfattende kristenforfølgelser, har det ydermere utvivlsomt været vigtigt for de kristne at adskille sig fra forbrydere eller moralsk anløbne personer, for ikke at give de omkringliggende samfund et forkert indtryk eller en undskyldning for yderligere aggression rettet mod de kristne.¹⁷² Endelig kan man i forhold til missions- og menighedsarbejdet, forestille sig behovet for at få omsat forkyndelsen til en mere tydelig, operationel morallære.

3.4. Opsummering og konklusion på kapitel 3

I kapitel 3 er det blevet undersøgt, hvorvidt og hvordan der i Det Ny Testamente - og her nærmere bestemt i evangelierne - kan identificeres en asylretstænkning eller en andenrelateret etik, der inkluderer den fremmede.

Indledningsvist blev der foretaget en periodemæssig og teologisk indplacering af Jesusbevægelsen, hvor der blev argumenteret for, at denne må ses i sammenhæng med opkomsten af en række andre bevægelser i den antikke jødedom. Der blev i den forbindelse argumenteret for, at opkomsten af disse bevægelser ikke mindst må ses på baggrund af den splittelse i den jødiske befolkning, som den makedonsk-græske besættelse af Palæstina medførte, samt det udefrakommende pres på Palæstina og jødedommen, der fortsætter igennem tiden op til Jesusbevægelsens fremkomst. Der blev ydermere argumenteret for, hvordan den apokalyptiske dimension i Jesusbevægelsen knyttes til en eskatologisk messiasforventning, der bliver det bærende motiv i såvel Jesusbevægelsen som i den tidlige kristendom.

Herefter blev der foretaget en undersøgelse af, hvordan Jesus i den evangeliske fremstilling omfortolker det jødiske lovbegreb, med henblik på en identifikation af, hvilken betydning det får for, hvordan det etiske bliver tænkt. I den forbindelse blev det konkluderet, at omfortolkningen får en så radikal karakter, at den jødiske lovreligion i Evangeliet transformeres til en sindelagsetik, der tager udgangspunkt i næstekærlighedsbegrebet. I den forbindelse blev det påvist, hvordan næstekærlighedsbegrebet skærpes dramatisk ved at inkludere enhver anden i begrebet om næsten, tydeligst illustreret i kravet om også at inkludere fjenden.

Det blev herefter konkluderet, at det andetrelaterede derigennem sættes i centrum af den etiske tænkning i Evangeliet, og at denne tænkning definitivt gør op med ambivalensen omkring den fremmede som kategori - den fremmede både som ven og fjende - der tidligere blev identificeret hos israeliterne i kapitel 1 og til dels hos grækerne i kapitel 2. For i den evangeliske næstekærlighedsetik forstås kærlighedsbegrebet overordnet som uselvisk omsorg, og det er bliver således ethvert menneskes pligt uselvisk at møde ethvert andet menneske med omsorg, uden skelnen mellem etniske eller sociale

¹⁷² Når Jesus til farisæerne siger: *'Så giv kejseren, hvad kejserens er, og Gud, hvad Guds er!'* (Markusevangeliet 13, 17) kan det meget vel ses i samme perspektiv: de kristne må som udsat minoritet holde sig på god fod med den verdslige øvrighed. Traditionelt har man dog inden for teologien dog opfattet tekststykket mindre substantielt og mere principielt, som et udtryk for, at det verdslige er adskilt fra Gudsforholdet.

grupper. Den israelitisk-jødiske forestilling om et udvalgt folk forkastes således i omfortolkningsprocessen, og som illustration af opgøret med den jødiske udvælgelsestanke, samt af den universalistiske intention i den etik, som Jesus forkynder i Evangeliet, bliver det ofte den ikke-udvalgte, der sættes i centrum af de evangeliske fortællinger eller lignelser.

På den baggrund er der i kapitel 3 blevet argumenteret for, at der i evangelierne etableres en tænkning, hvori der konstitueres et menneskesyn, som fordrer omsorg for den anden in abstractum - en fordring, der forpligtiger mennesket til at hjælpe forfulgte eller nødlidte, hvilket er kernen i selve asyltanken. I den forstand etableres en begrundelse for asylret på et teologisk grundlag, og en konsekvent gennemførelse af den forpligtigende fællesskabstænkning, som vi så antydet i den filosofiske analyse af venskaber og fællesskaber i græsk filosofi i kapitel 2. Det blev i den forbindelse dog pointeret, at rettigheder er fraværende i NT - mennesket har pligter, ikke rettigheder - og at der således i NT ikke er tale om en begrundelse for en egentlig asylret. Derfor finder vi heller ikke en videreførelse af den gammeltestamentlige asylret for uforsætlige drabsmænd. I den evangeliske næstekærlighedsetik er det forholdet til - og menneskets pligter over for - næsten det gælder, og det betyder ikke, at udarbejdelsen af en senere egentlig asylret i den juridiske sfære ikke kan tage udgangspunkt i det evangelisk-kristne menneskesyn, men det betyder, at perspektivet i evangeliet er vendt om: her handler det om menneskets pligt til omsorg for næsten, ikke om næstens ret til omsorg.

4. DEN ROMERSKE TRADITION FOR ASYLRET

Om beskyttelse, asyl, den fremmede, venskabet og romerretten

4.1. Indledning til den romerske tradition for asylret

Kort om romerriget

I dette sidste kapitel skal vi nu se nærmere på, hvordan asyl og fremmedret blev tænkt og praktiseret i en romersk kontekst, og jeg skal i den forbindelse trække tråde tilbage til de foregående tre kapitler for at forsøge at identificere idéhistoriske udviklinger eller brud. Jeg skal straks vende tilbage til kapitlets opbygning nedenfor, men først vil jeg - som i de foregående kapitler - indledningsvist knytte et par overordnede bemærkninger til genstandsfeltet for nærværende kapitel.

Helt i tråd med de foregående præciseringer af termerne om 'det græske' eller 'kristendommen', der har været at finde i indledningerne til de foregående kapitler, har vi i dette kapitel brug for en refleksion over betegnelsen 'romerriget'. Romerriget kan defineres på flere måder, afhængig af, hvilken optik man anlægger; hvornår er der tale om et 'rige', og hvornår kan man tale om, at dette rige er opløst? Forskningstraditionen giver selvsagt en række forskellige bud (for en diskussion herom, se bl.a. Lintott 1981), der typisk hæfter sig ved størrelsen af territorium, graden af enhed og sammenhængskraft, samt udtrækningen af den romerske magtssfære.

Ser man helt overordnet på det historiske forløb i et makroperspektiv, kan man konstatere, at romerriget udviklede sig fra en bystat ved Tiberen til et verdensrige, som blandt andet omfattede hele omkredsen af Middelhavet. I den dominerende, mytologiske fortælling grundlagdes byen Rom af Romulus eller af tvillingebrødrene Romulus og Remus¹⁷³ i år 753 f. Kr., hvorefter Rom fungerede som bystat med kongedømme, indtil den sidste konge myrdes i 509 f. Kr. Kongedømmet afløstes herefter af republikken i 509 f. Kr., hvis øverste ledelse var to konsulere, der valgtes for ét år ad gangen.¹⁷⁴ Derudover lå den politiske magt dels i senatet,¹⁷⁵ dels i folkelige rådsforsamlinger, og den overordnede idé bag denne konstruktion var at umuliggøre en tyrannisk magtovertagelse, der ville føre til en magtkoncentration som

¹⁷³ Når jeg her skriver '*af Romulus eller af tvillingebrødrene Romulus og Remus*', skyldes det, at der er flere myter om Roms grundlæggelse, hvilket jeg straks skal vende tilbage til under afsnittet *Det mytologiske udgangspunkt*.

¹⁷⁴ I visse tilfælde kunne der imidlertid være tale om genvalg, hvorved den oprindelige idé om magt-rotation ikke altid gjorde sig gældende i praksis. Den romerske konsul Gaius Marius (157-86 f. Kr.) blev således eksempelvis genvalgt hele seks gange.

¹⁷⁵ Senatet var ikke en nyopfindelse med republikkens indførelse, men går i den romerske mytologiske selvforståelse tilbage til Romulus, der efter sigende skulle have indstiftet senatet som en rådslående forsamling af 100 familieoverhoveder (*patres*). For så vidt den mytologiske udlægning af senatets opståen i et vist omfang har taget udgangspunkt i den historiske virkelighed, har der fra begyndelsen sandsynligvis været tale om en art ældsteråd (etymologien peger i hvert fald i den retning: den latinske term for 'senat' *senatus* er en afledning af termen *senex*, der betyder 'ældste'. Direkte oversat betyder 'senat' således 'ældsteråd'). Ved republikkens begyndelse forhøjede en af de første konsulere, Lucius Junius Brutus, imidlertid antallet af senatorer til 300, der i republikansk tid alle blev udpeget og således fik titlen 'udpegede fædre' (*Patres Conscripti*). Magtfordelingen mellem konsulere, senat og folkelige rådsforsamlinger varierede igennem republikansk tid, men en nærmere historisk gennemgang falder uden for nærværende undersøgelse.

i de romerske kongers tid.¹⁷⁶ Republikken blev som styreform afløst af kejserdømmet i 31. f. Kr, da Augustus sejrede ved Actum.¹⁷⁷ I kejserriget bibeholdtes konsul-embedet, og i begyndelsen bestred kejseren (*caesar*) ofte selv embedet, om end det siden hen først og fremmest kom til at fungere som en ærestitel eller en mere administrativ post. Den reelle magt lå i kejsertiden således hos kejseren, og kejsertiden betegnes derfor ofte også som 'principatet', afledt af det latinske *princeps* der betyder 'førstemand' eller 'leder'.¹⁷⁸ Det samlede kejserrige eksisterede frem til romerriget deles i et øst- og et vestromersk rige i år 395 e. Kr.¹⁷⁹ Helt overordnet kan man med en vis rimelighed således datere romerrigets samlede historie fra grundlæggelsen af Rom i år 753 f. Kr. og frem til rigets opsplittelse i år 395 e. Kr. - altså en periode på mere end 1100 år, forudsat at man ikke medtager de to rigers efterfølgende historiske udviklingsforløb.

Kapitlets opbygning

En måde at afdække, hvordan den fremmede, asylretten samt grundlæggende forestillinger om beskyttelse og ukrænkelighed er blevet tænkt og praktiseret i romerriget, er at bevæge sig kronologisk frem for at undersøge, hvordan tingene stillede sig i henholdsvis de romerske kongers tid (753-509 f. Kr.), i republikkens tid (509-31 f. Kr.) og i kejsertiden indtil opsplitningen af riget (31. f. Kr. - 395 e. Kr.). Jeg har imidlertid valgt en anden fremgangsmåde. Frem for at gå kronologisk frem, vil jeg efter nærværende indledning (4.1.) først beskrive, hvilke mellem menneskelige værn mod krænkelser, der fungerede i det romerske civilsamfund, og som således i det daglige trådte i stedet for en egentlig asylbeskyttelse (4.2.). Jeg vil herefter se nærmere på, hvordan gæstevenskab og asyl optræder i en romersk, mytologisk kontekst, samt hvilken betydning det får for opfattelsen af den fremmede (4.3.), for derefter at identificere konkrete asylpraktikker i romerriget (4.4.). Afslutningsvist vil jeg pege på, hvordan argumenter for asylretten og kritikken af selv samme på et dybere niveau omhandler et spændingsfelt mellem civilretten og naturretten (4.5.), for endelig at samle op og konkludere på kapitlet (4.6.).

¹⁷⁶ Frygten for Gaius Julius Caesars (100-48 f. Kr.) tilbagevenden til Rom med sin hær, efter sejren over gallerne ved slaget ved Alesia i 52 f. Kr., kan ses som en illustration af dette; ved at nægte at følge senatsbefalingen og opløse sin hær, forbrød Julius Caesar sig ikke blot mod senatet, men - hvilket var langt vigtigere og mere principielt - imod republikkens grundidé, der netop som sagt havde til formål at forhindre en diktatorisk magtkoncentration.

¹⁷⁷ Det skal her bemærkes, at Gaius Julius Caesar efter borgerkrigen og sejren over Gnaeus Pompeius Magnus (106-48 f. Kr.) fungerede som diktator i årene 46 f. Kr. og 44 f. Kr., hvorved republikken altså så at sige var sat ud af kraft i denne to-årige periode. Det to-årige diktatur indvarslede i et større perspektiv republikkens endelig fald i år 30. f. Kr., og dermed kejsertidens snarlige komme.

¹⁷⁸ Betegnelsen *principatet* bruges også i en lidt snævrere betydning om den første fase af det romerske kejserdømme, fra Augustus' magtovertagelse i 31 f. Kr. til 284 e. Kr., hvor Diocletian bliver kejser. Anvendes *principatet* i denne snævrere betydning, betegnes perioden fra Diocletian og fremefter for *dominatet*.

¹⁷⁹ Her må det straks bemærkes, at jeg i denne korte fremstilling gengiver de brede udviklingshistoriske træk. Når det er sagt, så skal det imidlertid medgives, at romerriget ikke i hele perioden frem til 395 e. Kr. var samlet i samme grad, ligesom magten ikke entydigt var placeret hos kejseren på ethvert tidspunkt. Efter kejser Neros (37-68 e. Kr.) død i år 68 fulgte eksempelvis firekejseråret, hvor respektivt Galba, Otho, Vitellius og Vespasian udråbte sig selv som kejser over romerriget, der følgelig i realiteten blev splittet op, indtil Vespasian året efter stod tilbage som den eneste af de fire. I det 4. århundrede e. Kr. finder vi ligeledes en midlertidig opsplitning mellem to kejserriger i øst og to i vest, der imidlertid atter konsolideres som ét rige under kejser Konstantin den Store efter sejren over den østromerske kejser Licinius i 324 e. Kr. Romerriget var således ikke sjældent splittet, og hvorvidt man kan tale om (1) *ét rige med interne splittelser* eller om (2) *en opsplitning af riget i flere riger*, kan således ofte synes svært at afgøre entydigt. Denne diskussion er imidlertid ikke meget vigtig i forhold til den problemstilling, der her ønskes behandlet, og vil ikke blive uddybet yderligere. Udviklingshistorien for de to riger efter opsplitningen i 395 e. Kr. er både kompleks og vidt forgrenet og falder uden for nærværende projekt. Her skal det blot nævnes, at afslutningen på det vestromerske kejserrige normalt knyttes til opbruddet i 476 e. Kr., mens det østromerske rige eller byzantinske kejserrige overlevede helt indtil 1453 e. Kr., hvor det blev erobret af osmannerne.

Anvendt litteratur

Også i udarbejdelsen af nærværende kapitel inddrages en del litteratur. Som primærkilder inddrages en række lovtekster, nærmere bestemt De Tolv Tavlens Lov og Justinians kodificering af romerloven, begge inkluderet i *Corpus Juris Vicilis*. Som historiske primærkilder til romersk mytologi og religion trækkes overordnet på en række romerske religiøse, mytologiske tekster af Varro og Ovid gengivet i *GADs religionshistoriske tekster*. Til belysning af historiske forhold inddrages Titus Livius' romerske historie *Ab urbe condita*, Tacitus' *Annales* og i mindre omfang Pausanias *Periegesis Hellados*. Af romersk litteratur inddrages Ovids to skrifter *Tristia* og *Metamorphoses*, Virgils digt *Aeneiden*, samt en enkelt af Plautus' komedier, *Rudens*. Derudover inddrages en række filosofiske skrifter, herunder Senecas *De Clementia*, Ciceros *Laelius de Amicitia* samt Ciceros *De officiis* (her dog kun Bog XVI.-XVIII.)

Igen inddrages også en del sekundærlitteratur. For en generel indføring i romerriget historie har jeg anvendt dele af henholdsvis *The Oxford history of the Roman world* (Boardman 2001) samt Andrew Lintotts artikel *What was the 'Imperium Romanum'?* (Lintott 1981). I forbindelse med romerretten og romersk retshistorie specifikt inddrages Ditlev Tamms *Romerret* (Tamm 1980) samt Allan Watsons *Rome of the XII tables* (Watson 1975). I forbindelse med rettens og retsbegrebets generelle udvikling under romerriget inddrages Mihail Larsens *Menneskerettighedernes historie* i pre-print (Larsen 2007). I forbindelse med eksil og asyl som en litterær tematik i romersk litteratur, inddrages henholdsvis Richard Gamaufs artikel *Ad statuam confugere in der frühen römischen Kaiserzeit* (Gamauf 2003), J. F. Gardners *Roman Myths* (Gardner 1995), Robert Gormans artikel *Poets, Playwrights, and the Politics of Exile and Asylum in Ancient Greece and Rome* (Gorman 1994), Carole Newlands *The role of the book in Tristia 3.1* (Newlands 1997), P. A. Rosenmeyers artikel *Ovids heroides and Tristia: voices from exile* (Rosenmeyer 1997), samt William S. Thurmans artikel *A law of Justinian concerning the right of asylum* (Thurman 1969). I forbindelse med romersk borgeridentitet inddrages Emma Denchs *Roman identities from the age of Alexander to the age of Hadrian* (Dench 2005). I forbindelse med behandlingen af venskabets betydning inddrages Aalbæk-Nielsens *Kærligheden i antikken* (Aalbæk-Nielsen 1999) samt Mette Lebechs artikel *Betragtninger over begrebet 'venskab' hos Aristoteles, Cicero og Aelredus af Rievaulx* (Lebech 1993).

4.2. Beskyttelse og loyalitet - familie, patronage og venskab

Asyl handler grundlæggende om beskyttelse. Nærmere bestemt den beskyttelse, som individet søger tilflugt ved, når retsstaten eller de sociale relationer i civilsamfundet ikke længere kan gøre det ud for et værn mod krænkelser af individets integritet. Asyl er dermed altid en ekstraordinær beskyttelsesforanstaltning, der træder i stedet for de retslige eller sociale værn, som i det daglige på et eller andet niveau omgiver individet. Romerriget var set under ét - og ikke mindst set med datidens målestok - i høj grad et retssamfund, hvor loven værnede borgerne mod overgreb - og alligevel blev samfundet i vid udstrækning holdt sammen af familiære og personlige relationer (Larsen 2007:89). Vi skal derfor indledningsvis se nærmere på de sociale relationer, der i romertiden på et mellem menneskeligt niveau var med til at sikre den enkelte.

Den romerske familie og patronage

Ser vi først nærmere på de familiære relationer, kan vi konstatere, at omdrejningspunktet for beskyttelse i civilsamfundet var familien. Hvad der forstås ved 'familie' (*familia*) er imidlertid mere komplekst end som

så, ligesom vi så det i en israelitisk kontekst (se kapitel 1). I den del af *Corpus Iuris Civilis* der går under betegnelsen *Digesta* eller *Pandectae*, finder vi en juridisk udlægning af det romerske familiebegreb, der belyser kompleksiteten:

- (1) *Lad os se, hvordan ordet 'familie' bør forstås. Og sandeligt bliver det forstået på forskellig vis, for det refererer både til ejendom og personer; til ejendom, som i De Tolv Tavlers Lov, hvori det siges: "lad de nærmeste pårørende på faderens side få formuen" (familia). Termen "familie" refererer også til personer, som når den samme lov refererer til en patron og dennes frigivne slave, og siger: "fra denne familie til den anden". I dette tilfælde bliver det slået fast, at loven refererer til individer.*
- (2) *Termen "familie" refererer til enhver sammenslutning af personer, som selv er forbundet som individer, eller gennem slægtskabets sædvanlige bånd. Vi siger, at en familie er selvstændigt forbundet, når adskillige enten af naturen eller loven er underlagt én autoritet; for eksempel, faderen i en familie, moderen i en familie, en søn og en datter under faderlig kontrol, så vel som deres efterkommere; for eksempel, sønnesønner, sønnedøtre og deres efterfølgere. Han, som har autoritet over husstanden, betegnes som fader, og han kaldes retmæssigt således, også selv hvis han ikke har en søn, for vi betænker ikke blot hans person, men tillige hans ret. Således kalder vi også en mindreårig for familiens fader, når hans fader dør, og enhver af de personer, der var under hans husstand, begynder af få separate husstande, og alle opnå titlen som fader af en familie. Det samme sker i tilfælde af en søn, der bliver myndig, for han har også sin egen familie, når han bliver selvstændig. Vi siger, at familien af alle mandligt beslægtede på farens side er én, fælles familie, for selv om husstandens overhoved måtte være død, og hver af dem har en selvstændig familie, kan alle som var under kontrol af ham alene, retvisende siges at høre til den samme familie, da de er udsprunget af samme hus og race.*
- (3) *Vi er også vant til at applicere termen "familie" til grupper af slaver, som vi forklarede, i henhold til prætors dom under overskriften Tyveri, hvor prætoren nævner godsejerens familie. I dette tilfælde menes ikke alle slaver, kun de der blev udpeget til det formål at opkræve skatter, betegnes således. I en anden del af dommen inkluderes alle slaver [...].*
- (4) *Ordet "familie" appliceres ydermere på alle de personer, der nedstammer fra den sidste familiefader, som når vi siger Julians Familie [...].*

- *Corpus Iuris Civilis*, *Digesta* L. XVI. 195 (min oversættelse).

I det nære forstår vi ved 'familien' altså kernefamilien: faderen - *pater familias* - dennes hustru og børn. Her er beskyttelse relateret til faderen, der til gengæld havde uindskrænket magt over sine børn, som han kunne sætte ud ved fødslen og generelt ifølge loven havde ret til at dræbe (Aalbæk-Nielsen 1999:143). Kvinden var fra fødsel af underlagt sin fader og blev efter ægteskabet underlagt sin mand, hvor hun som hustru havde samme (mangel på) rettigheder, som hun tidligere havde haft som datter.¹⁸⁰ I den forstand var hele den nære familie under faderens jurisdiktion - *sui iuris* - og faderen var moralsk forpligtiget til at yde familien beskyttelse, ikke mindst for at opretholde den for romerne så vigtige familieære, hvilket specifikt i forhold til kvinderne betød at forsvare deres dyd. Som det fremgår af citatet fra *Corpus Iuris Civilis* ovenfor, må familiebegrebet i en romersk kontekst imidlertid forstås bredere end blot kernefamilien; også husstandens ejendom, dyr, og slaver medregnedes til 'familien'.¹⁸¹ Endelig blev 'familien' som vi hører også forstået som hele slægten - 'storfamilien' udgjort af de mange slægtsmedlemmers egne 'små-familier' - og de mange beretninger om slægtsfejder i romertiden generelt og i kejsertiden i særdeleshed kan således ofte ses som forsøg på at håndhæve beskyttelsen af de enkelte familiemedlemmers ære og /eller ret. Beskyttelse af 'familien' mod krænkelse og overgreb omhandlede således både beskyttelse af blodsbeslægtede personer, slaver og ejendom, og hvert familiemedlem var forpligtiget til gensidigt at opretholde beskyttelsen.

¹⁸⁰ For så vidt at ægteskabet på sædvanlig vis var indgået *cum manu*, hvor ægtemanden havde 'lagt hånd' på sin hustru. Ægteskabet kunne dog også indgås *sine manu*, hvorved ægtemanden ingen juridisk magt havde over sin hustru, idet denne da forblev under sin faders myndighed (Aalbæk-Nielsen 1999:143; for en udførlig udredning se Sherman 1922:57-64 / § 469-477).

¹⁸¹ Marcel Mauss gør i sit berømte hovedværk *Gaven* (*Essai sur le don*) opmærksom på, at når ting (*res*, her specifikt forstået som 'døde ting' og altså ikke slaver) i en romersk kontekst blev forbundet med familien, skyldtes det, at ting mere eller mindre bevidst, og i overensstemmelse med hvad vi i etnografien forbinder med såkaldte 'primitive samfund', var forbundet med en magisk aura, der fandt udtryk i en juridisk kontekst (Maus 2002:63 f.). Maus refererer i øvrig præcis til det tekststed i *Digesta*, som jeg her citerer, samt til det sted i De Tolv Tavlers Lov, der henvises til i citatet.

Et helt centralt socialt fænomen i romerriget, var patronage eller *clientela*, et fænomen der også var reguleret ved romersk lov. Patronage omhandler typisk en gensidig loyalitets-relation mellem en romersk borger, der havde brug for beskyttelse eller hjælp, og et indflydelsesrigt medlem af adelen (*patricii*).¹⁸² Den romerske borger, der indgik i en sådan relation, fik som klient (*clienta*) på den ene side lovning på juridisk rådgivning og beskyttelse af sin familie, både i private såvel som i offentlige anliggender. På den anden side forpligtigede klienten sig til at hjælpe adelsmanden med, hvad denne som patron (*patronus*) måtte have brug for af tjenester, hvilket blandt andet indebar, at klienten skulle hjælpe til med at finansiere patronens døtres medgift og i krigstid skulle bistå patronen med beskyttelse. Såvel patron som klient var fritaget for at skulle vidne mod hinanden. Forholdet mellem patron og klient, må ses som en krydsning mellem en familierelation og en venskabsrelation: På den ene side gik klienternes loyalitets- og afhængighedsforhold til en patron ofte i arv fra far til søn (Boardman 2001:36), og en klientfamilie bar ofte patronens familienavn. På den anden side titulerede patroner og klienter typisk hinanden med termen 'ven' (*amicus*) (Boardman 2001:224), hvorfor relationen kan ses som en særegen og særligt forpligtigende form for venskabsrelation.

Det romerske begreb om venskabet

Netop venskabsrelationer spillede for romerne generelt en afgørende rolle i forhold til hjælp og beskyttelse af position, ære og ejendom. I det politiske liv kendte man ikke til politiske partier, og venskabet (*amicitia*) var derfor i høj grad den faktor, der betingede politiske alliancer. Venskabet var således ikke kun et privat anliggende, men havde altså også en offentlig dimension som mellem patron og klient, og venner var gensidigt forpligtigede på at støtte hinanden i retssager og ved valg (jf. Aalbæk-Nielsen 1999:193). I en filosofisk kontekst har især Cicero, der selv gjorde hurtig politisk karriere netop ved hjælp af sine venner, behandlet venskabet indgående i skriftet *Laelius de Amicitia*, og vi skal her tage afsæt i dette skrift for en kortfattet udlægning af nogle karakteristika ved det romerske begreb om venskabet.¹⁸³ Ciceros filosofiske position beskrives i filosofihistorien typisk som eklektisk, da han i sit samlede forfatterskab forsøger at binde an til forskellige traditioner inden for græsk filosofi, men i moralfilosofiske spørgsmål er han tydeligt inspireret af stoicismen, hvilket kommer til udtryk i forhold til behandlingen af venskabet. Cicero er således af den opfattelse - helt på linje med de græske stoikere - at alle mennesker er bundet sammen i et fællesskab (*societas*):

Det grundlæggende princip ligger udtrykt deri, at den samlede menneskehed udgør ét fællesskab. [...] Det samfund, der således betsår imellem menneskene, er ubegrundet og omfatter alle uden undtagelse; Inden for det er det vores pligt at fastholde fællesskabet om alt, hvad naturen har skabt til menneskers fælles nytte.

- Cicero *De officiis* bog I. XVI. L-LI.

Det artsbestemte fællesskab er imidlertid noget andet end et egentligt venskab:

¹⁸² Patron-klient forholdet kunne dog også omfatte relationen mellem en tidligere slave og dennes tidligere ejer, mellem en godsejer og den landmand der forpagtede jorden, eller mellem en velhavende romer og en kunstner, hvor patronen fungerer som kunstmæcen. For en uddybning af patronagerelationer mellem romerske digtere og velhavende mæcener, se Boardman 2001:218 ff.

¹⁸³ *Laelius de Amicitia* er efter græsk inspiration formet som en dialog mellem kendte romerske personer fra det 2. århundrede f. kr., nærmere betegnet Laelius - der som skriftets titel angiver har givet navn til dialogen - og dennes svigersønner, Scaevola og Fannius. Laelius beretter i skriftet om sit venskab med den afdøde Scipio Africanus den Yngre, og det er i samtalen herom, at venskabet indkredses i dialogisk form. Skriftet skal generelt ses i forbindelse med Ciceros større skrift *De officiis*, der blev affattet nogenlunde samtidig, (jf. Jørgen Meyers introduktion til den danske oversættelse af *Laelius de Amicitia* i *Ciceros filosofiske skrifter* bind V. p. 413-417).

'Mig personligt forekommer det nemlig indlysende, at der fra fødslen eksisterer et vist fællesskab alle mennesker imellem, et fællesskab, der bliver stærkere, jo nærmere vi står hinanden. Derfor er landsmænd at foretrække frem for fremmede, slægtninge frem for udenforstående. [...] Hvor stærke følelser venskabet involverer, forstår man ikke mindst, når man tænker på, at det naturgivne fællesskab omfatter hele menneskeheden, men at venskabet er noget så begrænset og snævert, at al den hengivenhed, der kommer til udtryk, kun kan findes mellem to eller højst nogle få mennesker.'

- Cicero *Laelius de amicitia* V. XIX.

I denne optik inkluderes den fremmede i en forestilling om et mellemmenneskeligt fællesskab, der betinger en velvillighed og anerkendelse af den fremmede, men jo tættere man kommer på ens egen person - medborgere, familie, venner - jo stærkere fungerer og forpligtiger fællesskabet. I det helt nære bliver fællesskab til venskab. Begge dele er, ligesom hos Aristoteles, betinget af den menneskelige natur, og i forhold til venskabet siger Cicero det et sted helt tydeligt:

'Jeg kan kun opfordre jer til at sætte venskabet over alt andet i denne verden. Intet hører i højere grad med til livets inderste natur.'

- Cicero *Laelius de amicitia* V. XVII.

For både Aristoteles og Cicero gælder det, at egentligt venskab kun kan forekomme mellem gode mennesker, og for begge gælder det, at det er den menneskelige natur, der fungerer som grundlaget for den kvalitative lighed - godheden - som venskabet nødvendigvis må funderes på; det er den menneskelige natur, der gennem dyden kan trænes og opøves til at kunne indgå i det ideelle, mellemmenneskelige forhold: venskabet. I den forstand rummer den menneskelige natur således for både Aristoteles og Cicero en immanent teleologi, hvis *telos* (τέλος) er delagtighed i det ægte venskab, *'den sociale relation menneskenaturen selv lægger op til, og som den fuldkommengøres ved'* (Lebech 1993:45). Det er imidlertid ikke kun i forhold til begrundelsen af venskabet i en filosofisk-antropologisk grundantagelse om menneskets natur, at vi finder ligheder mellem Cicero og Aristoteles. På flere punkter ser vi de samme ideer (Aalbæk-Nielsen 1999:194; Lebech 1993:58),¹⁸⁴ men vi finder også forskelle. For Cicero får det således en anden betydning end hos Aristoteles, når han skriver, at kun gode mennesker kan være venner:

'Først og fremmede mener jeg, at venskab kun kan findes mellem gode mennesker. Jeg anvender dog ikke ordet 'god' lige så snævert, som de filosoffer, der har behandlet dette emne med stor skarpsindighed. Selv om de muligvis har ret, har det ringe værdi i det praktiske liv; de mener nemlig ikke, at noget menneske kan være 'godt' uden at være lærd og livsklogt. Det får nu være som det vil, men de opfatter det at være lært og livsklog på en sådan måde, at det indtil nu ikke er lykkedes noget menneske at være det. Vi andre må derimod rette blikket mod det, vi møder i hverdagens praktiske liv, ikke mod det, som blot er ønsketænkning.'

- Cicero *Laelius de amicitia* V. XVIII.¹⁸⁵

Hvor Aristoteles systematisk behandler venskabet som filosofisk problemstilling, tager Cicero her i højere grad afsæt i en empirisk hverdags erfaring, og med dét udgangspunkt forstås 'gode mennesker' mindre snævert, som de mennesker der slet og ret opfører sig godt, hvilket for Cicero vil sige er ordholdende, retfærdige, imødekommende, og således dermed

¹⁸⁴ Yderligere lighedspunkter mellem Aristoteles og Ciceros behandling af venskabet synes overordnet - og sagt kort - at være, at kærlighed til selvet er det egentlige fundament for venneforholdet, at venskabet relaterer sig til menneskets lykke, samt at spørgsmålet om venskabet indebærer et spændingsforhold mellem selvtilstrækkelighed og behovet for vennen (jf. Lebech 1993: 46 f.). Går man i detaljer med disse punkter er der dog også nuanceforskelle, som jeg imidlertid her ikke skal komme ind på.

¹⁸⁵ Når Cicero omtaler 'de filosoffer, der har behandlet dette emne med stor skarpsindighed', må vi først og fremmest læse det som en henvisning til Aristoteles.

'[...] så vidt det er menneskeligt muligt vælger den bedste vej til den rette livsførelse.'

- Cicero *Laelius de amicitia* V. XIX

Som det fremgår betoner Cicero, at han taler om den rette livsførelse i det omfang '*det er menneskeligt muligt*', og heri må vi dels læse en distancering til Aristoteles' ideelle begreb om venskabet, der kan forekomme noget vanskeligt at kunne leve op til, dels en distancering til det konsekvente, stoiske visdomsideal, der ligeledes kan synes vanskeligt at komme på højde med (jf. Lebech 1993:59). Venskabet udgør for Cicero tydeligvis en relevant, filosofisk problemstilling, men venskabet er også et reelt, socialt fænomen, der ikke blot som en fuldstændiggørelse af den menneskelige natur er moralsk godt, men også må forstås som et vidunderligt gode, der - i modsætning til hos Aristoteles - er en nødvendig forudsætning for lykken.¹⁸⁶ Man bør derfor værne om venskabet, og vennens person bør endog sættes højere end ens egne interesser (Lebech 1993: 59).¹⁸⁷ Kun én ting bør ifølge Cicero være hævet over venskabets forpligtigelser, og det er hensynet til staten:

Det er jo under alle omstændigheder en uanstændig, for ikke at sige uacceptabel, undskyldning at sige, at man har begået en forseelse for en af sine venners skyld, ikke mindst hvis man har svigtet sit fædreland.

- Cicero *Laelius de amicitia* XI. XL.

Dermed synes Ciceros behandling af venskabet, for en umiddelbar betragtning, at indikere et spændingsforhold mellem på den ene side den menneskelige naturs stræben efter det ideelle venskab, hvor vennen sættes som det højeste, og på den anden side statsborgerens (af Cicero så ofte pointerede) fornemme pligt til at tjene staten. Her må man imidlertid bemærke, at Cicero ligesom Aristoteles ser den menneskelige natur som en relation mellem drift (*libido*) og fornuft (*ratio*), og at det særegne for den sande menneskelige natur består i, at driften overlades, kultivers og styres af fornuften - en forestilling der hos Cicero synes nært beslægtet med den stoiske forestilling om *oikeiosis*. Naturen er for Cicero således et ontologisk-normativt begreb (Lebech 1993:60), og det driftslige alene er på ingen måde menneskets egentlige natur. Lader man ikke driften styre af fornuften, handler man følgelig unaturligt, blot efter behov. Det vil sige, at når mennesket ifølge Cicero bør udfolde sin natur i venskabet, så er der tale om udfoldelse af en balance mellem drift og fornuft, hvilket er den '*endnu mere dybtliggende og smukkere årsag til venskabet*' (*Laelius de amicitia* V. XXVI.). Det sande venskab kan således aldrig stå i modsætning til fornuften og vil derfor heller ikke for Cicero være i modsætning til statsborgerens pligt til at tjene staten, for som Cicero udtrykker det, er '*forudsætningen for venskabets eksistens den moralsk rigtige livsholdning*',¹⁸⁸ og en sådan livsholdning betyder for Cicero at tjene staten.¹⁸⁹

Mennesket er altså ifølge Cicero af naturen indskrevet i et fællesskab med andre mennesker; fra mennesket fødes ind i et arts- og et slægtsfællesskab til det igennem socialiseringen kultiveres til at indgå personlige relationer, der kan tage form af egentlige venskaber. Mennesket bliver således tænkt i - og bør tænke sig selv i - et fællesskab, der er med til at udfolde og fuldkommengøre den særegne menneskelige

¹⁸⁶ Se blandt andet *Laelius de amicitia* XXII. LXXXIII.-LXXXIV. For en diskussion ommkring Aristoteles' tilbageholdenhed med at formulere venskabet som en nødvendig forudsætning for lykken, se Lebech 1993:61.

¹⁸⁷ I sin grundform den tanke, som Jesus radikaliserer ved at indsætte næsten på vennens plads.

¹⁸⁸ *Laelius de amicitia* XXVII. CIV.

¹⁸⁹ Logikken synes at være, at *skulle* et menneske kræve sine venners hjælp i et ærinde, der går imod statens interesser, og kan denne ikke tales fra sit forehavende, ja så vil relationen til denne ikke længere kunne karakteriseres som et venskab funderet på fornuft, og venskabet vil på sin vis derved allerede være opløst, om end der fortsat kan eksistere et *tilsyneladende* venskab. Cicero formulerer sig i en passage herom: '*Det er med andre ord ingen undskyldning for at have begået en fejltagelse, at man har gjort det for en vens skyld. ; da et venskab netop stiftes, fordi begge parter antager, at den anden har den moralsk rigtige livsholdning, kan venskabet vanskeligt fortsætte med at bestå, hvis en af parterne svigter denne livsholdning.*' (*Laelius de amicitia* XI. XXXVII.).

natures sociale dimension. Med til menneskets inklusion i de forskelligartede fællesskaber, fra det abstrakte artsfællesskab over familien til den intime venskabsrelation, hører en række forpligtigelser; den fremmede bør mødes med venlighed, venner bør man vejlede og støtte, familiemedlemmer har krav på loyalitet, statsfællesskabet skal forsvares. Det var som sagt når disse fællesskaber ikke længere kunne garantere beskyttelsen af individet, at det havde asylet nødt, og vi skal i det følgende se nærmere på, hvilke asylpraktikker, der gjorde sig gældende i romerriget.

4.3. Myterne, den fremmede og statsborgeren

Det mytologiske udgangspunkt

Normer og forestillinger, der knytter sig til begreberne om asyl, beskyttelse, den fremmede eller gæsten hidrører i antikken som oftest fra det mytologiske eller religiøst/teologiske, som det er fremgået af de foregående kapitler. Således også i romerriget, og for en nærmere undersøgelse af romerske asylpraktikker, skal vi derfor tage afsæt i den romerske mytologi. Ved romersk mytologi forstår vi guder og fortællinger - myter - om guderne i den romerske religion. Her skal det imidlertid straks bemærkes, at 'romersk religion' ikke er noget klart afgrænset fænomen. Der findes intet religiøst forpligtigende skrift, ligesom der ikke findes nogen overordnet, romersk fremstilling af de religiøse forhold i overleveringen (Lene Andersen i *GADs religionshistoriske tekster* p. 280). De tidligste skriftlige kilder til belysning af romersk religion stammer fra det 3. århundrede f. Kr., og her er religionen allerede under så voldsom indflydelse af andre religiøse-mytologiske forestillinger fra de mange folkeslag, som romerne på det tidspunkt havde underlagt sig - primært fra etruskerne og fra grækerne *via* etruskerne - at en egentlig 'ægte' romersk religion ikke lader sig rekonstruere (Lene Andersen i *GADs religionshistoriske tekster* p. 281).¹⁹⁰ Når jeg her taler om 'romersk mytologi' refereres der således til den romerske blandingsreligion, der kommer til udtryk på skrift fra det 3. århundrede og fremefter. Inspirationen gjaldt, som sagt, ikke mindst den græske mytologi, der blev indoptaget i den romerske, således at myter om græske guder nu blev associeret med romerske. Historier om Roms grundlæggelse og tidligste historie blev typisk suppleret med materiale fra græske digtning, hvilket blandt andet ses i Virgils (70 f. Kr. - 19. f. kr.) hovedværk *Aeneiden*, hvor Æneas - en af figurerne fra den trojanske krig - bliver gjort til stamfader for Rom, efter at være blevet modtaget som gæstevæn i Latium (*Aeneiden* VIII. sang vers 154-156).¹⁹¹

En indgang til dele af den romerske mytologi er den store digter Ovid, hos hvem vi i hovedværket *Metamorfoses* ('forvandlinger') fra den tidligere kejsertid finder en særegen romersk reception af den græske mytologi, og vi skal indledningsvis tage afsæt i bog VIII. Her finde vi fortællingen om Baucis og Philémon, og vi hører, hvordan de romerske guder Jupiter og Merkur, der svarer til henholdsvis Zeus og Hermes i græsk mytologi, forklædt som mennesker forgæves søger efter husly i en lille by i Phrygien:

'Tusind døre bankede de på for at bede om husly, tusind huse var lukket og låst. Kun ét tog imod dem.'

- Ovids *Metamorfoses* bog VIII. vers 628-629.

¹⁹⁰ Kilder til den traditionelle, romerske religion omfatter blandt andet fragmenterne af det værk om religion, som Marcus Terentius Varro (116-27 f. Kr.) skrev i det 1. århundrede f. Kr. - *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* - samt Ovids (43 f. Kr. - 17 E. Kr.) digt *Fasti*, der netop beretter om den traditionelle religiøsitet ved at følge festkalenderen de første seks måneder af året.

¹⁹¹ Myterne om Roms grundlæggelse er imidlertid mange. Overordnet er der typisk tale om to traditioner, 'en græsk' der forbinder Anæas med grundlæggelsen (f.eks. Virgil) og 'en latinsk' (f. eks. Titus Livius (59 f.Kr.-17 e.Kr.)) der overvejende fokuserer på Romulus (til tider Rhomus / Rhome) eller alternativt på tvillingeparret Romulus og Remus (Gardner 1995:31 ff.).

Kun det ældre, forarmede par Philémon og Baucis byder guderne indenfor og holder gæstebuddet i hævd. Da Philémon og Baucis ud på aftenen opdager, at de beværter guder og ikke mennesker, forsøger de straks at ofre deres eneste gås:

'Kun en eneste gås til at vogte på hele bedriften havde de. Den vil de ofre til guderne, der har besøgt dem. Men gåsen er hurtig på vingen, de gamle sene på foden; længe smutter den væk, og til sidst ser den ud til at søge asyl hos guderne selv. Og guderne skænkede den livet.'

- Ovids *Metamorfoses* bog VIII. vers 684-688.

Fortællingen lyder nu videre, at Philémon og Baucis som de eneste får lov til at undslippe gudernes tilintetgørelse af byen med de ugæstfri indbyggere. Historien er nær ved identisk med den gammeltestamentlige fortælling om ødelæggelsen af Sodoma og Gomorra i GT (se kapitel 1), og der er utvivlsomt tale om en parafrasering. Fortællingen om Baucis og Philémon beretter om to forhold, der er interessante i forhold til asylretten: For det første at gæstevenskabet også stod centralt i antikken i en romersk kontekst; moralen er jo netop, at guderne straffer dem, der ikke overholder gæstevenskabets forpligtigelser og byder den fremmede indenfor i hjemmets beskyttende sfære. For det andet berettes det, hvordan den gås, der i henhold til mytologisk praksis på ret vis *burde* blive ofret til guderne, søger tilflugt hos guderne - og skånes. Beretningen bliver derved en illustration af og en analogi til, hvordan enhver i Virgils leveår under republikken kunne søge tilflugt hos guderne og opnå beskyttelse i det guddommeliges nærhed - asyl med en religiøs begrundelsesstruktur. Også i Virgils *Aeneiden* hører vi om den territoriale beskyttelse, nemlig i gengivelsen af Homers førømtalte beretning om Trojas fald (se kapitel 2), hvor Virgil hæfter sig ved, at Cassandra bliver hevet væk fra det tempel, hvor hun har søgt beskyttelse ved alteret (*Aeneiden* II. sang vers 402-405).¹⁹² Det territoriale asyl genfindes således også refereret i nogle af de mest centrale romerske, litterære skrifter. Og der er vel at mærke ikke blot tale om en distanceret repetation: Når gæstevenskab og asylbeskyttelse træder frem i Ovids fremstilling af den romerske mytologi, og når den homeriske fortælling om alterasyl reproduceres hos Virgil, er der ikke blot tale om genfortællinger af gammeltestamentlige myter (Ovid) eller græsk digtning (Virgil), men også om en tematik, der rækker tilbage til fortællingerne om Roms grundlæggelse. Hos Titus Livius finder vi i hovedværket *Ab urbe condita* (*Fra byens grundlæggelse*) den dominerende, mytologiske fortælling om Roms grundlæggelse gengivet, og her erfarer vi om Rom, at byen oprindeligt blev grundlagt af Romulus, der erklærede byen for et asyl - *asylum romuli* - et tilflugtssted for såvel frie mænd som for landsforviste, for forfulgte kriminelle som for slaver, der alle kunne få deres frihed og lov til at befolke Roms syv høje (Gardner 1995:34; Aalbæk-Nielsen 1999:135):

'Dernæst, for ikke at hans store by skulle være tom, greb Romulus til en plan for at forøge antallet af indbyggere [...]. På det sted, der nu er tildækket, mellem de to lunde når man kommer op ad bjerget,¹⁹³ åbnede han et tilflugtssted [asylum]. Fra de omkringliggende befolkninger flygtede en blandet pøbel dertil, uden skelnen mellem slave eller fri, ivrig efter nye livsbetingelser. Og dette konstituerede det første magtfremstød imod den storhed, Romulus sigtede efter.'

- Titus Livius *Ab urbe condita* bog I. VIII. 4-7.

¹⁹² Den mytologiske omkodning i Virgils romerske reception bør her bemærkes: Det tempel, hvori Cassandra søger alterbeskyttelse, er nu ikke længere, som hos Homer, Pallas Athenes, men derimod helliget til den romerske gudinde Minerva. Ligesom i en græsk kontekst indtager gæstevenskab og asyl også i en romersk også en vigtig plads i litteraturen. Udover de få - men helt centrale - her nævnte tekster, skal også nævnes de romerske dramaer, hvori henholdsvis gæstevenskab og asyl også fandt indpas. Ét tydeligt eksempel er f.eks. komedien *Rudens* af den kendte romerske komedie-digter Plautus. I stykket ser vi således (vers 723), hvordan de to unge piger - Palaestra and Ampelisca - søger tilflugt i et Venus tempel ved alteret, og hvordan det vækker anstød, da de forsøges fjernet med magt.

¹⁹³ B. O. Foster har på dette sted i sin gengivelse af den latinske tekst under Loeb Classical Library (Livy I. bog I. VIII. 5) i en fodnote bemærket, at der med 'bjerget' hentydes til Capitol. Capitel var den højeste af Roms syv høje, placeret mellem Forum Romanum og Marsmarken.



Illustration VII.

Motivet illustrerer Livius' beskrivelse af, hvordan Romulus ved Roms grundlæggelse inviterede forfulgte til at bo i Rom, der på maleriet ses valfartende mod beskyttelse. Symbolsk fremstilles Rom som et tempel, der tilbyder tempelasyl. Hvad man ikke kan se på billedet, der er et stadig eksisterende fresco-maleri fra Palazzo Magnani i Bologna, er, at der under maleriet står: 'Sacrum praebeat securitatem' (lad asylet give sikkerhed). Maleriet er udført af kunstneren Agostino i 1678, og billedet er gengivet fra hjemmesiden www.voltecupolesoffitti.it.

I citatet fremgår det, hvordan Livius ser det som en handling der fører til øget magt, at Romulus grundlægger Rom som et asyl, og dermed som udgangspunkt gør den romerske stat åben for enhver. Tanken er her, at en større befolkning er stærkere, da den bedre kan forsvare byen og ekspandere dens territorium gennem kolonisering. At den så til dels udgøres af tidligere slaver og 'en blandet pøbel', synes ikke at have været relevant. Derved konstrueres et mytologisk narrativ, hvor asyl og beskyttelse knyttes til Rom, og hvor det romerske fællesskab eller romersk identitet ikke udelukkende knyttes til en specifik etnisk gruppe eller socio-økonomisk klasse: Omdrejningspunktet bliver inklusionen i det romerske statsborgerskab, og den fremmede bliver dermed i højere grad en juridisk kategori, end en etnisk, social, sproglig eller religiøs.

De her nævnte romerske, litterære-mytologiske skrifter viser os altså, at gæstevenskabet og det territoriale asyl også har spillet en rolle for romerne, samt at Rom i den mytologiske selvforståelse er tæt knyttet til begreberne om asyl og beskyttelse.

Det romerske statsborgerskab - status civitatis

Den mytologiske fortælling om Roms grundlæggelse og statsborgerskabets oprindelige åbenhed er med til at betinge opfattelsen af 'den fremmede'; den fremmede konstitueres ikke som en etnisk modsætning til romeren, men som en juridisk og identitetspolitisk grænsekategori: som den person, der står udenfor og afgrænser statsborgerskabet. Slaven var derfor på sin vis lige så meget fremmed som egypteren eller galleren (og var ofte også egypter, galler eller af anden herkomst end romersk) ved ikke at være inkluderet i statsborgerskabet.

Når vi træder ud af mytologien og ind i historisk tid, bliver statens beskyttelse i romerriget følgelig heller ikke knyttet til etniske tilhørsforhold (som hos israeliterne) eller først og fremmest betinget af et sprogligt-kulturelt fællesskab eller et tilhørsforhold til bystaten (som hos grækerne), men til det romerske statsborgerskab, der såvel i republikkens tid som i kejsertiden fortsat var åbent for inklusion af frigivne slaver. I et skrift af Makedonerkongen Philip V. anerkendes det - helt på linje med Livius' - hvor magtpolitisk hensigtsmæssigt det har været for romerne at inkludere frigivne slaver:

At det klart er det er den bedste tilstand, at så mange som muligt nyder borgerrettigheder, at byen er stærk og at landet ikke ligger skamfuldt forladt [...] tror jeg ikke, at nogle af jer ville nægte, og man kan iagttage andre, der tildeler statsborgerskab på samme vis. Heriblandt romerne, der når de frigiver deres slaver inddrager dem i borgerfællesskabet og giver dem plads i embeder, og på denne måde ikke blot har udvidet deres land, men har grundlagt kolonier knap halvfjers steder.

- Philip V. i et brev til magistraten af Larisa. Gengivet i Dench 2005:1.

At frigivne slaver kunne opnå statsborgerskab betød dog ikke automatisk, at de dermed juridisk set blev fuldt ud sidestillet med borgere, der var født frie; snarere var der tale om en delvis naturalisering.¹⁹⁴ Også egentlige fremmede - mennesker uden for Rom, borgere fra andre bystater, folkeslag som Rom underlagde sig - kunne med tiden opnå romersk statsborgerskab. Oprindeligt skelnedes juridisk set mellem (1) romerske borgere med fulde borgerrettigheder, (2) latinere¹⁹⁵ med delvise borgerrettigheder og (3) indbyggere i provinser underlagt Rom, der reelt ingen borgerrettigheder havde. Op til slutningen af republikansk tid havde ikke-romerske statsborgere ikke de store udsigter til at kunne opnå statsborgerskab, og sondringen mellem de tre nævnte grupper med forskellige mål af rettigheder var tydelig og stabil. Men efter 89 f. Kr. opnår de italienske folkeslag efter en længere konflikt fuldt statsborgerskab, og i de følgende århundreder bliver det fortsat mere normalt at tilstå indbyggerne i provinserne statsborgerskab og borgerrettigheder. Tendensen kulminerer i år 211 e. Kr., hvor kejser Caracallas (188-217 e. Kr.) ved dekret tildelte alle indbyggere i det romerske imperium statsborgerskab (Sherman Vol. II 1922:30 f.).¹⁹⁶

I og med at statsborgerskabet herefter ikke var bundet til moderlandet eller en prædefineret etnisk gruppe, var den fremmedes status således altid tvetydig - som en potentiel romersk statsborger og som en potentiel fjende af imperiet. Tvetydigheden reflekteres symptomatisk nok sprogligt i den latinske term for fremmed - *hostis* - der paradoksalt nok kan betyde både fjende og gæst; den fremmede som den uvelkomne og den fremmede som gæsten.¹⁹⁷

4.4. Asylpraktikker i en romersk kontekst

Det romerske asylum

Ser vi nu på de konkrete asylpraktikker, der gjorde sig gældende i i romerriget, må man sondre mellem republikansk tid og kejsertiden.

I republikansk tid er det vigtigt at bemærke, at de gældende asylpraktikker må ses ud fra mindst tre perspektiver: *For det første* er der i nogen grad tale om en videreførelse af normer og praktikker fra Hellas, og i den forstand er der tale om en idéhistorisk videreførelse. *For det andet* og i forlængelse heraf spiller den romerske mytologiske-religiøse selvforståelse ind, og her har vi allerede kort set hos Ovid og Virgil, hvordan gæstevenskabet også i en romersk kontekst havde betydning, samt hvordan Rom i den mytologiske fortælling hos Livius etableres som et asyl. *For det tredje*, og set i et større perspektiv, finder vi fra republikansk tid et historisk betinget behov for en asylbeskyttelse, der er begrundet religiøst og uafhængig af den enkelte bystat: Da Alexander den Store i anden halvdel af det 4. århundrede f. Kr. ekspanderede sit rige gennem voldsomme erobringer i Asien og Afrika, var Rom til sammenligning blot ved at underlægge sig dele af det nuværende Midtitalien. Sammenlignet med Alexanders rige var Rom

¹⁹⁴ En sådan fuldstændig ligestilling fandt først indpas med den retssamling der udstedes under kejser Justinian (529/3-565 e. Kr.), Codex Justinianus i årene 529-534 e. Kr. (Sherman vol. II 1922:27).

¹⁹⁵ For den moderne læser bør det måske præciseres, at 'latinere' her refererer til folk fra regionen Latium, der blandt andet inkluderede Rom - og altså ikke, som man måske kunne blive foranlediget til at tro, refererer til alle de områder, hvor latinsk var førstesprog.

¹⁹⁶ Det bør her bemærkes, at beslutningen om af give alle indbyggere i imperiet statsborgerskab ikke nødvendigvis var udtryk for et altruistisk ønske om ligestilling; under Caracallas skulle hver romersk statsborger nemlig betale en borgerskat på 5% - en afgift oprindeligt indført af kejser Augustus (63. f. Kr. - 14 e. Kr.) i år 6. e. Kr. for at financiere en aftrædelsesordning for soldater - og ved med ét at udvide antallet af statsborgere, blev imperiets skattegrundlag således voldsomt bestyrket.

¹⁹⁷ Se blandt andet *Historisches Wörterbuch der Philosophie* vol. III. p. 1215.

på dette tidspunkt således ikke andet end en magtfuld bystat, der imidlertid ikke længere kunne fungere som tryk hjemstavn; med Alexanders ekspansioner nedbrydes forestillingen om bystatens beskyttelse, og forestillingen om det trygge 'hjem' eroderer bort. Hvor det i antikken generelt gjaldt, at mennesket var retsløs uden for bystaten (jf. kapitel 2), synes bystaten nu også mere utilstrækkelig som garant for beskyttelse end nogensinde. Derfor var håndhævelsen af gæstevenskabet og forskellige former for asyl så at sige 'nødvendige'.

Tager vi udgangspunkt i inspirationen fra Hellas, så vi i kapitel 2, hvordan det religiøst betingede territoriale asyl gjorde sig gældende i visse byer, ved templer, ved altre, ved hellige statuer og ved indviede områder som f.eks. hellige lunde eller gravpladser. I en romersk kontekst er det tilsvarende lokaliteter, der yder beskyttelse: *Tempelasylet* hører vi i en romersk kontekst eksempelvis om hos Titus Livius, der eksplicit taler om ukrænkeligt territorium i templet (*involuti templi*, *Ab urbe Condita* bog II. I. 4), og senere i samme værk hører vi i en passage ligeledes om *asyl ved hellige statuer*, nærmere bestemt om hvorledes en vis Magius søger asyl ved en statue af gudekongen Ptolemaius i Egypten (bog XXIII. X. 11).¹⁹⁸ *Alterasylet* finder vi blandt andet¹⁹⁹ en henvisning til i Ovids melankolske digt med den passende titel *Tristia*, i en af de utallige passager, hvori han klager sin nød over at være blevet eksileret fra Rom, og beskriver hvilke farer, det har medført for hans person. I passagen fortælles afslutningsvis, hvordan han finder beskyttelse ved alteret:

'Om end jeg er hadet, vil jeg søge tilflugt hos det helige alter; alteret afviser ingen mands hånd.'

- Ovids *Tristia*, bog V. II. 42 (min oversættelse).²⁰⁰

Filologisk eller terminologisk betegnes dét at tage tilflugt eller søge beskyttelse typisk med den latinske term *confugio*.²⁰¹ Som betegnelse for flugts objekt - tilflugtsstedet, det territorium inden for hvilket beskyttelsen er gældende - anvendes typisk den latinske term *asylum*.²⁰² Det latinske *asylum* må altså overordnet forstås, som svarende til det græske asylbegreb *ásylon* (ασυλον), og i den henseende er der således ikke blot tale om en filologisk, men også en idéhistorisk fortsættelse af traditionen for territorielt asyl fra en græsk til en romersk kontekst.

I den tidlige kejsertid ophæves den territoriale asylret imidlertid under dekret af kejser Tiberius i år 22. e. Kr., som tidligere nævnt i kapitel 2, men samtidig indføres en form for asyl ved afbildninger af kejseren, der knytter sig til kejserkulten: En nødstedt kunne i kejsertiden søge asylbeskyttelse ved en statue eller en anden afbildning af kejseren - en praksis kendt som *confugere ad statuam* - og derved opnå samme beskyttelse, som tidligere havde gjort sig gældende i republikansk tid ved hellige statuer, der afbilledede guderne. I forhold til den tidligere asylbeskyttelse ved hellige statuer finder vi dog den væsentlige forskel, at enhver form for afbildning af kejseren - og altså ikke kun statuer - havde asylgivende virkning: også statuer, billeder, mønter eller medaljer havde asylgivende virkning, hvormed asylet så at sige blev

¹⁹⁸ *'Ibi cum Magius ad statuam Ptolomaei regis confugisset'* (Titus Livius *Ab urbe condita* bog XXIII. X, 11.). At episoden der her omtales udspiller sig i Egypten skal her ikke opfattes således, at der er tale om en eksklusiv egyptisk asylret - Livius studser ikke over denne praksis og har tilsyneladende heller ikke noget behov for at forklare den for sine romerske læsere, netop fordi asylretten ved hellige statuer også gjaldt i romerriget. Se også Seneca *De Clementia* bog I. XVIII § 2.

¹⁹⁹ Se f.eks. også Tacitus *Annales* bog II. LXI f.

²⁰⁰ *'Ipse sacram, quamvis invisus, ad aram confugiam: nullas summovet ara manus.'* (Ovid *Tristia*, bog V. II. 42).

²⁰¹ Jf. de hidtil anvendte tekst-eksempler i nærværende kapitel: Ovid *Metamorphoses* bog VIII. 688; Ovid *Tristia*, bog V. II. 42; Livius *Ab urbe condita* bog XXIII. X. 11.

²⁰² Se f.eks. Virgils *Aeneiden* VIII. sang vers 342; Livius *Ab urbe condita* bog I. VIII. 5. I en dansk kontekst oversættes *asylum* typisk med netop 'tilflugtssted', som f.eks. i Otto Steen Dues oversættelse af det her anførte tekststed i *Aeneiden*. Visse steder anvendes i den latinske originaltelst dog også termen *confugium*, en substantivering af *confugio*.

'bærbart' (Gamauf 2003:177). Dermed blev det lettere at påberåbe sig asyl over for eventuelle forfølgere i det offentlige rum. Asylretten ved kejserlige afbildninger kan overordnet fortolkes som en praksis, der havde til formål at dæmme op for uretmæssig forfølgelse eller selvtægt; ved at gribe en afbildning af kejseren kunne den forfulgte symbolsk markere at stå under kejserens jurisdiktion - loven - og dermed at krænkelse af flygtningen ville være et brud på loven og dermed en krænkelse af kejseren. Fortolket således er der tale om en sekulær asylpraksis, hvor flygtningen påberåbte sig opmærksom ved at gøre forfølgelsen til et offentligt anliggende.²⁰³ Omvendt kan det ikke nægtes, at i og med kejseren fungerede, som en semi-guddommelig autoritetsperson i kejsertiden, kan asylbeskyttelsen ved kejserlige afbildninger ligeledes fortolkes som en kvasi-religiøs betinget praktik, der ligger i umiddelbar forlængelse af det tidligere religiøst begrundede territoriale asyl ved hellige statuer.²⁰⁴ I den romerske, juridiske litteratur finder vi ingen begrundelse af kejserasylet, så en endelig afklaring af dette spørgsmål er ikke mulig (Gamauf 2003:178). Men at denne form for asylpraksis har været gældende, henvises der i den antikke litteratur generelt til flere steder.²⁰⁵

På samme vis som såvel den israelitiske asylret for uforsætlige drabsmænd (se kapitel 1), som den religiøst betingede territoriale asylret i Hellas (se kapitel 2), var asylet ved afbildninger af kejseren ikke absolut uden skelen til flugtens årsag; ved at flygte til en sådan afbildning kunne flygtningen opnå en umiddelbar beskyttelse mod forfølgelse med henblik på at få sin sag prøvet i en juridisk sammenhæng, men ukrænkeligheden var ikke absolut uden hensyntagen til flugtens årsag (Gamauf 2003:177).

Asylret for slaver

Såvel de forskellige former for religiøst begrundet territorielt asyl i republikansk tid, som kejserasylet i kejsertiden, blev taget i anvendelse af en lang række forskelligartede samfundsgrupper: Det være sig bortløbne soldater,²⁰⁶ politikere der var kommet i uføre eller slaver på flugt fra umenneskelig behandling (jf. Thurman 1969:594). At slaven (*servus*) overhovedet kunne nyde asylbeskyttelse, er i denne sammenhæng interessant af mindst to grunde: For det første, fordi slavens stærkt begrænsede juridiske status i visse henseender svarede til den fremmedes, og dermed bliver det tydeligt, at asylet blev tænkt som en beskyttelsesforanstaltning for alle *mennesker*, ikke blot alle *borgere*.²⁰⁷ For det andet fordi mange af Roms slaver som sagt var fremmede - om end selvsagt en særlig kategori - da slaver hovedsageligt enten var fremmede taget i fangeskab eller børn af en kvindelig slave.²⁰⁸ Som sagt var slavers juridiske

²⁰³ Forstået som en sekulær asylpraksis, der knytter sig til et bærbart symbol på, at bæreren er underlagt en vis jurisdiktion, synes det kejserlige asyl beslægtet med den rolle stats-passet spiller i moderne, nationalstatslig tid.

²⁰⁴ Ved kejserkulten forstås helt overordnet den religiøse tilbedelse og ophøjelse af den romerske kejser, der pågik i kejsertiden, hvorigennem kejseren tilnærmelsesvis opnåede guddommelig status.

²⁰⁵ Ét sted er blandt andet Tacitus' *Anales* bog IV. LXVII., men jeg skal i det følgende ydermere pege på en række tekststeder, der også nævner kejserasylet i forbindelse med slavers asylret.

²⁰⁶ Se f.eks. Pausanias *Periegesis Hellados* Bog III. V. 1.

²⁰⁷ 'Fremmed' kan her nok bedst anskues som en relation mellem centrum og periferi: hvor Rom udgjorde et militært, økonomisk og mentalt centrum, og hvor Roms borgere udgjorde en kernebefolkning (*Populus Romanus*), blev de omkringliggende områder opfattet som periferi, og de ikke-romerske befolkninger i stigende grad som 'fremmede', jo længere væk fra centrum de var placeret. I den tætte kreds af fremmede finder vi de latinsktalende befolkninger, og længere ude i periferien de ikke-latinsktalende (*peregrini*). Begge grupper af 'fremmede' kunne gøres til slaver, (jf. Watson 1975:81), men principielt også med tiden opnå romersk statsborgerskab.

²⁰⁸ Jeg skriver her *hovedsageligt*, da der var andre måder, hvorpå et menneske kunne blive gjort til slave - f.eks. ved at revoltere mod staten (jf. Gaius' første kommentar III. ff. i *Institutiones / Corpus Juris Civilis* vol. I:83; se også en kort sammenfatning i Sherman vol. II:28-30) - men de to ovenfor nævnte måder var langt de vigtigste, og jeg skal derfor undlade at gøre rede for andre veje til slavestanden, da dette spor ikke har yderligere relevans i nærværende sammenhæng.

status radikalt anderledes end frie borgeres, og det kan derfor synes ejendommeligt, at slaver kunne nyde asylbeskyttelse. Slaver blev fra tidligste tid opfattet som en ejendom (*res*), der faldt under ejendomsretten (*res mancipi*) (jf. Tamm 1980:73-77). Da en given ejer principielt havde ret til at ødelægge sin egen ejendom, havde slavens ejer (*dominus*) således principielt også ret til at dræbe sin egen slave. Og var der tale om drab på andre borgeres slaver, blev drabet juridisk set sat i forbindelse med erstatningsret (*lex aquilia*) frem for strafferet, idet drabsmanden blev pålagt at kompensere slavens ejer med reference til gældende handelsværdi for slaver (Tamm 1980:74;165).

Men samtidig var slavens ret ikke helt fraværende. I den tidligste, kodificerede lov fra Rom - De Tolv Tavlens Lov (*Lex Duodecim Tabularum*) - finder vi allerede en sondring mellem slaver og andre 'ting': Slaver får her juridisk mulighed for at kunne få testamenteret deres frihed, ligesom de får retten til at kunne købe sig fri (tavle VI. lov II / *Corpus Juris Civilis* vol. I:68).²⁰⁹ Som noget andet end andre 'ting' blev slavens retsgrundlag med De Tolv Tavlens Lov ydermere bestyrket derved, at mishandling af slaver nu blev straffet med bødeforlæg, der dog kun takseredes til det halve af vold mod frie borgere (tavle VII. lov X. / *Corpus Juris Civilis* vol. I:71). Op igennem kejsertiden blev slaven i stigende grad anerkendt som noget andet og mere end blot et redskab. Romerrigets nok mest berømmelige jurist Ulpian (†228 e. Kr.) skriver således i begyndelsen af det 3. århundrede e. Kr.:

'Hvad statsholderen skal gøre, hvis en slaveejer har mishandlet en slave, eller tvinger til utugt eller skændig vold, fremgår af reskript fra Pius til Aurelius Marcianus, proconsul i Betica. Ordlyden af dette reskript er denne: "Ejernes magt over slaverne bør være uindskrænket, og ingen bør berøve nogen hans ret. Men det er i ejernes interesse, at hjælp mod grusomhed, sult eller utilstødelig krænkelse ikke nægtes dem, som med rette anmoder derom. Undersøg derfor klagerne fra dem, der er flygtet fra Julius Sabinus' husstand til statuen. Og hvis du finder, at der er handlet hårdere end ret er, eller at der er tilføjet dem skammelig uret, sørg da for at sætte dem på auktion, så at de ikke komme tilbage under Julius Sabinus' magt" [...].'

- Ulpian i *Ulpianus de officio proconsulis* VIII. 3, 3, 1-6. Gengivet og oversat i Tamm 1980:75.

Ulpian taler her netop om slavers asylret ved kejserlige statuer, om '*dem der er flygtet til statuen*', og i Ulpians juridiske udlægning begrundes denne ret med den moralske grundantagelse, at ingen - selv ikke slaver - bør udsættes for umenneskelig behandling ('*grusomhed, sult eller utilstødelig krænkelse*'). For Ulpian har slaven således en menneskelig dimension, der gør denne til mere end et rettighedsløst redskab. Denne juridiske udlægning finder vi tidligere og mere eksplicit udfoldet i filosofien hos stoikeren Seneca²¹⁰ (4. f. Kr. - 65 e. Kr.):

'Selv slaver har ret til asyl ved statuen af en gud; og selv om loven tillader hvad som helst i forvaltningen af en slave, gælder det dog, at i forholdet til et menneske er der handlinger, hvilket den ret, der er fælles for alle levende væsener, ikke kan tillade.'

- Seneca *De Clementia* bog I. XVIII § 2 (min oversættelse).²¹¹

Seneca begrunder her filosofisk slavers ret til asyl med deres menneskelighed, der betinger et vis ret (*ius animantium*).²¹² Både Ulpian og Seneca trækker her på naturretlige begrundelsesformer: Det er forkert at mishandle slaver på grund af deres menneskelige natur - en natur, der betinger det naturlige og rigtige forhold, som bør herske mellem alle mennesker, ja alle levende væsener, uanset herkomst eller

²⁰⁹ Det skal her bemærkes, at hvor altruistisk lov II. på tavle VI. end er tænkt, må det have forvoldt slaver et vist besvær at købe sig fri, al den stund at slaver ikke kunne eje formue, da denne juridisk set tilhørte deres ejer (om slavers formueret, se Tamm 1980:74).

²¹⁰ For god ordens skyld skal det her præciseres, at der refereres til Seneca den yngre, Lucius Annaeus Seneca.

²¹¹ '*Servis ad statuam licet confugere; cum in servum omnia liceant, est aliquid, quod in hominem licere commune ius animantium vetet*' (Seneca *De Clementia* bog I. XVIII § 2).

²¹² I sin grundform er begrundelsesformen parallel til de tekststeder i GT, hvor respekten for den fremmede begrundes med, at alle mennesker er skabt i Guds billede (1. Mosebog 1, 26-27).

statstilknytning. En sådan naturretslig tankemåde i forhold til mennesket vinder i stigende grad indpas i kejsertiden og kulminerer juridisk set i forhold til slaver under kejser Konstantin, der under indflydelse af et kristent menneskesyn gjorde det til manddrab at slå slaver ihjel (Tamm 1980:75).²¹³ I den sene del af romerretten *Codex Justinianus* fra det 6. århundrede e. Kr., skrives det direkte, at slaveriet er naturstridigt, til trods for at anvendelsen af slaver fortsat var voldsomt udbredt:

'Frihed [...] er enhver naturlig ret til at gøre som man ønsker, men mindre man forhindres ved styrke eller lov. Slaveri er en forordning under folkeretten [ius gentium] ved hjælp af hvilken et menneske underkastes et andet menneskes autoritet, i strid med naturen.'

- *Justiani Institutiones* bog I. III § 1-2 / *Corpus Juris Civilis* vol. II:8.

4.5. Refleksioner over asylretten i forhold til romerrettens grundlag

Naturretten, civilretten og den fremmede

Asylretten var altså til stede og virksom i romerriget. Og for Ulpian og Seneca betingede naturretten, at den eller de asylpraktikker, der nu engang gjorde sig gældende, skulle gælde for ethvert menneske, hvilket diskussionen om slavers asylret illustrerer. Eller sagt på en anden måde: at asylretten måtte være universel. Dermed var de forskellige asylpraktikker også åbne for den fremmede, der af den ene eller anden grund måtte være flygtet; det er jo den menneskelige natur og ikke den juridiske position, der betinger asylretten, set i et naturretsligt perspektiv. I kapitel 2 blev det kort diskuteret, hvorvidt den mytologisk-religiøst begrundede asylret således kom i et modsætningsforhold til den verdslige retspleje, og en lignende diskussion finder vi i en romersk kontekst. Det var præcis dette tilsyneladende modsætningsforhold, der fik Tiberius til at ophæve den territoriale asylret, idet en sådan ret forekom den romerske kejser blot at beskytte kriminelle mod loven. Hos Tacitus finder vi i en passage den skeptiske, romerske holdning til det territoriale asyl på Tiberius' tid udtrykt. Bemærk her, at det religiøst begrundede territoriale asyl knyttes til det græske:

'I de græske byer forøgedes tilladelser til at etablere tilflugtssteder og immunitet. Templer myldrede med de mest anløbne slaver; samme tilflugtssteder beskyttede skyldnere mod kreditorer, såvel som mænd anklaget for alvorlige forbrydelser. Ingen autoritet var stærk nok til at få styr på urolighederne i denne befolkning, der beskyttede menneskets forbrydelser lige så meget som tilbedelsen af guder.'

- Tacitus *Annales* bog III. LX. (min oversættelse).²¹⁴

²¹³ Når drab på slaver i *Codex Justinianus* straffes på lige fod med drab på frie borgere under den kristne kejser Justinian, så er det svært ikke at se begrundelsen som en analogi til den passage i det nytestamentlige Galaterbrev, som jeg tidligere har citeret (se kapitel 3), der lyder: *'Her kommer det ikke an på at være jøde eller græker, på at være træll eller fri, på at være mand og kvinde, for I er alle én i Kristus Jesus.'* (Galaterbrevet 3, 28). For i forhold til manddrab i *Codex Justinianus* er det netop det dræbte menneske det gælder, ikke dets position. Et tilsvarende syn finder vi senere hos Augustin, den kirkefader der mere end nogen anden bliver en overgangsfigur mellem antikken og middelalderen, som principielt finder det forkert, at et menneske kan herske over et andet. Slaveri mellem mennesker er dog for Augustin Guds vilje som en konsekvens af menneskets synd, men det fastholdes og påpeges, at slaven er et menneske og således bør behandles anderledes end andre værdigenstande i husholdningen, også selv om disse måtte have større handelsværdi end slaven (*De civita dei* ('Gudsriget') 19, 15.).

²¹⁴ *'Crebrescebat enim Graecas per urbes licentia atque impunitas asyla statuendi; complebantur templa pessimis servitorum; eodem subsidio obaerati adversum creditores suspectique capitalium criminum receptabantur, nec ullum satis validum imperium erat coercendis seditionibus populi flagitia hominum ut caerimonias deum protegentis.'* (Tacitus *Annales* bog III. LX.).

Det var imidlertid ikke kun de græsk-inspirerede former for territorialt asyl, der blev problematiseret; også den for kejsertiden særegne asylret ved kejserlige statuer bevirkede en politisk irritation, som vi finder refereret hos Tacitus, hvor han gengiver senator Gaius Cestius:

'Der var blandt pøblen i stigende grad en tendens til at fornærme og udvise foragt over for velansete borgere, for derefter at undgå straf ved at gribe en genstand, der portrætterede kejseren.'

- Tacitus *Annales*, bog III. XXXVI. (min oversættelse).²¹⁵

Hvorvidt kritikken af asylret ved kejserlige statuer er repræsentativ for den generelle politiske holdning, og hvorvidt de græske asylret rent faktisk er blevet misbrugt af dårlige betalere og deslige, ved vi ikke. Hvad der derimod fremgår er, at konflikten udtrykker en splittelse mellem civilretten og naturretten, hvilket jeg her kort skal uddybe. Igennem romerrigets historie finder der en retsudvikling sted, der over ét strækker sig fra traditionel sædvaneret til udviklingen af verdens første egentlige retsvidenskab (Larsen 2007:97). I de romerske kongers tid var romersk ret (*ius romanum*) fra begyndelsen udelukkende uskreven sædvaneret²¹⁶, men omkring år 450 f. Kr. udarbejdedes i republikken den førromtalte De Tolv Tavlers Lov.²¹⁷ Dermed skabtes et skriftligt, offentligt kendt retsgrundlag, hvilket var et værn mod retslig vilkårlighed (Maine 1861:13), præcis som med Drakons reformer og Solons lov i en græsk kontekst, som tidligere beskrevet i kapitel 2. I løbet af republikansk tid udvikledes og kodificeredes romerretten, således at sædvanen efterhånden kom til at spille en mindre rolle i forhold til de egentlige lovtekster. I kejsertiden udvikledes og forfinedes romerretten yderligere, men en samlet fremstilling af romerretten finder vi først omkring 530 e. Kr. i *Corpus Juris Civilis*. Oprindeligt skelnedes juridisk set mellem civilretten (*ius civile*),²¹⁸ folkeretten (*ius gentium*) og naturretten (*ius naturale*). Folkeretten er i denne sammenhæng interessant, idet folkeretten oprindeligt udgjorde grundlaget for den retslige regulering af forholdet mellem romerske borgere og fremmede, eller mellem fremmede hinanden imellem, forvaltet af et særligt prætor-embede, *praetor peregrinus* (Larsen 2007:102). Da folkeretten og naturretten praktisk talt var synonyme, med naturretten som en art ideologisk overbygning (Scott i *Corpus Juris civilis* vol I:81; Larsen 2007:102) gled de imidlertid med tiden sammen i naturretten.

Dermed finder vi i *Corpus Juris civilis* langt overvejende en sondring mellem naturret og civilret. Denne sondring er en fundamental skelnen mellem på den ene side fundamentale regler og normer, der principielt eksisterer uafhængigt af mennesket, og på den anden side fuldt ud konstaterbare regler skabt af mennesket. Internt i den israelitisk-jødisk retslæres grundskrift, GT, såvel som i den kristne næstekærlighedsetik der i NT primært forkyndes i Evangeliet, finder vi ikke et modsætningsforhold

²¹⁵ *'Incedebat enim deterrimo quique licentia impune probra et invidiam in bonos excitandi arrepta imagine Caesaris.'* (Tacitus *Annales* bog III. XXXVI.).

²¹⁶ Livius beskriver i tråd hermed, hvordan Romulus ved Roms grundlæggelse gav sit folk en mundtlig lov. Det er her interessant, at Livius begrundet denne handling med, at 'intet andet end loven kunne forene dem i én enkelt, politisk konstruktion': *Rebus divinis rite perpetratis vocataque ad concilium multitudine, quae coalescere in populi unius corpus nulla re praeterquam legibus poterat, iura dedit* (Litus Livius *Ab urbe condita* bog I. VIII. 1). Fra Livius' perspektiv i den tidlige kejsertid er det således retsgrundlaget - loven - der primært binder et folk sammen.

²¹⁷ Ligesom vi så det i en græsk kontekst, var det kampen mellem forskellige samfundsgrupper, der var katalysator for lovgivningsprocessen: De romerske adelsslægter (*patricierne*) var i republikken de eneste, der kunne tage plads i det magtfulde senat, og de udnyttede denne position til at konsolidere deres magt og velstand på bekostning af i stigende grad forarmede handelsfolk og plebejere, hvilket førte til social uro og vægring mod deltagelse i folkemilitsen. For at dømme op for urolighederne udarbejdedes en række love vedrørende civil-, proces- og strafferet, der blev ingraveret på tolv bronze-tavler, som blev placeret på Forum Romanum - De Tolv Tavlers Lov (Larsen 2007:97). Der findes i dag ingen samlet fremstilling af De Tolv Tavlers Lov, da den gik til grunde under gallernes invasion af Rom i 390 f. Kr., men loven kendes i brudstykker fra senere forfattere som Livius. Se i den forbindelse nærmere bestemt *Ab urbe condita* bog III.

²¹⁸ Oprindeligt *ius civile Quiritium*. Omtales også visse steder som *iura populi romani* (se f.eks. Gaius første kommentar II. i *Institutiones* bog I. / *Corpus Juris Civilis* vol. I:81).

mellem naturretten og civilretten, for alle bud viser her tilbage til Gud.²¹⁹ I en græsk kontekst har vi været inde på, hvordan mytologisk-religiøse naturretslige begrundelser er blevet udfordret - ikke mindst af den politiske filosofi - men det er i romerretten, at spændingsforholdet mellem naturretten og civilretten for alvor udfoldes med inklusionen af begge dele i den samlede retssamling *corpus iuris civilis*.

Det er dette spændingsforhold, der bevirker, at vi på den ene side finder en kritik hos Tacitus og en ophævelse af den territoriale asylret under Tiberius, som tager udgangspunkt i et ønske om at civilretten overholdes, og på den anden side finder argumenter hos Ulpian og Seneca for, at asylretten bør gælde - og gælde for alle mennesker - med udgangspunkt i naturretten. Den underliggende præmis i kritikken af den territoriale asylret er her forestillingen om retsstatens tilstrækkelighed i forhold til at beskytte borgeren mod krænkelse. Når Seneca alligevel argumenterer for en naturretsligt begrundet asylret, som et yderligere værn mod '*handling mod mennesket, der ikke kan tillades*', må det ses som en mistro til forestillingen om retsstatens tilstrækkelighed, og at denne ikke vil misbruge sin magt (Gamauf 2003:200), og som en argumentation, der bygger på samme stoiske grundantagelse, som vi så Cicero plædere for, nemlig at menneskearten fødes ind i et forpligtigende fællesskab, der '*er ubegrundet og omfatter alle uden undtagelse*'. I det omfang den nødstedte eller forfulgte har kunne nyde asylbeskyttelse i kejsertiden, og i den udstrækning at den fremmede også har kunnet tage de forskellige former for asylbeskyttelse i anvendelse, eller blot i det hele taget er blevet anset som et menneske, der bør behandles som et sådant, har det således i høj grad skyldtes naturrettens indlejring i romerretten.

I et større historisk perspektiv bliver kristendommen i år 380 e. Kr., som tidligere nævnt, ophøjet til statsreligion i romerriget under kejser Theodosius den Store,²²⁰ og splittelsen mellem naturretten og civilretten gør sig fortsat gældende efter kristendommens indførelse, nu i form af en splittelse mellem kanonisk lov (*Codex Iuris Canonici*) versus civilretten, der fortsatte op igennem middelalderen, hvor den katolske kirke fortsat kæmpede for at opnå jurisdiktion over egne forhold.²²¹ I forhold til asylretten besluttede den katolske kirke på det første kirkekonzil i Orléans i år 511, at kirker og kirkelige bygninger skulle anses for ukrænkelige fristeder (*sanctuarium*), hvor enhver kunne få asyl. Det katolske asylret ligger i direkte forlængelse af den græsk-romerske territoriale asylret og den præ-kristne tradition for alterbeskyttelse, som vi så hos grækerne og delvist hos israeliterne, og bliver af den katolske kirke inddraget, som en del af den kristne sociallære.

4.6. Opsummering og konklusion på kapitel 4

I kapitel 4 er det blevet undersøgt, hvordan asyl er blevet tænkt og praktiseret i en romersk kontekst. Indledningsvis blev det diskuteret, hvordan beskyttelse i romerriget grundlæggende var knyttet til familien, til venskabet, der i romerriget havde en offentlig dimension, og endelig i vidt omfang var knyttet til traditionen for patronage eller *clientela*. I alle tilfælde er der tale om beskyttelse af den enkelte borger gennem loyalitetsrelationer. I forbindelse med venskabet blev begrebet især belyst ved at

²¹⁹ Hvilket dog ikke er det samme som at sige, at der ikke er en bevidsthed om, at de religiøse foreskrifter i det daglige kan være i konflikt med den positive ret, jf. Markusevangeliet 13, 17.

²²⁰ Kristendommen anerkendtes dog allerede i 312 e. Kr. i det såkaldte Milano-edikt, en aftale mellem Konstantin den Store og kejseren over det østromerske rige, Licinius. I den forstand blev kristendommen således de-facto statsreligion i 321 e. Kr. i store dele af romerriget, hvilket ikke mindst illustreres i det faktum, at det første kirkekonzil i Nikæa blev afholdt få år efter (325 e. Kr.) på foranledning af Konstantin Den Store.

²²¹ Luthers (1483-1546) senere to-regimentelære fra slutningen af middelalderen / den tidlige renæssancen, kan til dels ses i forlængelse heraf.

inddrage Ciceros skrift over venskabet som filosofisk problemstilling, *Laelius de Amicitia*, og her blev det dels gjort klart, hvorledes Cicero trækker på Aristoteles' og de græske stoikeres' tidligere behandlinger af venskabet, dels hvordan Cicero i den forbindelse på et naturretsligt grundlag skærper og tydeliggør forestillingen om, at mennesket er indskrevet i et forpligtigende fællesskab med alle andre mennesker. Der blev argumenteret for, at det ikke mindst er, når loven og disse loyalitetsrelationer ikke formår at beskytte individet, at relevansen af asylbeskyttelse finder indpas. Derfor blev der følgelig set nærmere på, hvorvidt og hvordan asylbeskyttelse optræder i en romersk kontekst.

Undersøgelsen tog afsæt i romersk mytologi, og i den forbindelse blev det påvist, hvordan det territoriale asyl også er til stede i den romerske litteratur, til dels som romerske receptioner af gammeltestamentligt og græsk mytologisk materiale (Ovid og Virgil). Men hos Titus Livius så vi også den dominerende, mytologiske fortælling om Roms grundlæggelse refereret, og her blev det påvist, hvordan Rom i fortællingen grundlægges som et asyl for de omkringliggende befolkninger. Der blev i den forbindelse argumenteret for, at den mytologiske fortælling fra romerrigets grundlæggelse er med til at betinge en opfattelse af den fremmede, der i høj grad er defineret ud fra inklusion i statsborgerskabet, fremfor at blive tænkt som en etnisk kategori. Herefter blev der set nærmere på de konkrete asylpraktikker i romerriget, og det blev pointeret, at der må skelnes mellem republikansk tid og kejsertiden. I republikansk tid blev der i stor udstrækning identificeret en fortsættelse af den græske tradition for territorialt asylret, mens der i kejsertiden blev peget på opkomsten af muligheden for at søge asyl ved afbildninger af kejserlige statuer - kejserasylet. I forbindelse med kejserasylet blev der argumenteret for, at denne asylpraksis både kan ses som en fortsættelse af den græsk inspirerede traditionen for asyl ved hellige statuer, og som en sekulær praksis, hvor påberåbelsen af asylbeskyttelse under kejseren fungerer som en kommunikativ handling i det offentlige rum, der tjener til at gøre forfølgelsen til et offentligt frem for et privat anliggende.

Det blev herefter kort diskuteret, hvem der kunne tage de forskellige former for asylbeskyttelse i brug, og i den forbindelse blev slavers asylret fremhævet. Der blev argumenteret for, at slavers asylret er særlig interessant, ikke mindst fordi slaven (som ikke-statsborger) rent juridisk er beslægtet med den fremmede (som ikke-statsborger), og slavers asylret derfor eksemplificerer, at asylretten blev tænkt udover statsborgerskabet som en beskyttelsesforanstaltning tilgængelig for forfulgte mennesker generelt, ikke kun for statsborgere specifikt. Der blev i den forbindelse videre argumenteret for, at den romerske asylbeskyttelse således er funderet på et naturretsligt grundlag, hvor den stoiske forestilling om menneskehedens forbundethed i et forpligtigende fællesskab, som vi blandt andet så komme til udtryk hos Cicero, kommer til at udgøre grundforestillingen i den juridiske anerkendelse af slavers asylret. Det blev i denne forbindelse ydermere påpeget, hvordan asylretten også blev problematiseret i samtiden, og der blev argumenteret for, hvordan argumenterne for asylret på den ene side og problematisering af selvsamme på den anden side, i et større perspektiv reflekterer en konflikt mellem naturretten og civilretten. En konflikt, som det afslutningsvist blev bemærket senere fortsætter, som en konflikt mellem kanonisk ret og civilretten.

KONKLUSION OG PERSPEKTIVERING

Forestillinger om asyl i antikken

På baggrund af den foregående analyse kan det konkluderes, at asyllet tydeligt er til stede i antikken. Som påvist manifesterer asyllet sig imidlertid på forskellig vis inden for de i opgaven behandlede traditioner og på en række umiddelbart adskilte områder.

I kapitel 1 fandt vi i en israelitisk eller gammeltestamentlig kontekst asyllet manifest i en retstænkning, der generelt relaterer sig til de apodiktisk juridiske love i Mosebøgerne. Her er nærmere bestemt tale om en begrænset territorial asylret, der udelukkende gælder for uforsætlige drabsmænd i de såkaldte tilflugtsbyer, hvori drabsmanden kan søge beskyttelse mod blodhævn. Begrundelsen for denne asylret er en forestilling om retfærdighed, der forstås som en symmetrisk relation mellem forbrydelse og straf; den uforsætlige drabsmand er skyldig i drab, men da forbrydelsen er uforsættelig, er drabsmanden kun objektivt - ikke subjektivt - skyldig, og bør derfor ikke straffes for sin forbrydelse med døden. I den forstand ligger asylretten således i naturlig forlængelse af de gammeltestamentlige bestemmelser om gengældelsesretten *lex talionis*, der netop fordrer, at straf bør være proportionel med forbrydelse - øje for øje, tand for tand - og asylretten kan således til dels ses som en håndhævelse af gengældelsesrettens logik. I den israelitiske asylret er omdrejningspunktet et proportionalitetsprincip, der udmønter sig i en reciprocitetsetik: gør (kun) ved dem, hvad de gjorde ved dig. Reciprocitetsetikken udgør i en israelitisk kontekst også grundlaget for en fremmedret, hvori det fordres, at den fremmede mødes som en gæst omfattet af gæstevenskabets forpligtigelser, idet begrundelsen for fremmedretten eksplicit bliver israelitternes egen diaspora- og fremmederfaring. Den israelitiske fremmed- og gæsteret betinger, at gæsten bør mødes med venlighed, ikke må lide overgreb og på mange måder skal sidestilles med israelitten, og dermed er der således tale om en asylretstænkning, der peger frem mod en mere almen asylret, end den der gælder for uforsætlige drabsmænd. For såvel den specifikke asylret som for den mere generelle gæsteret gælder det, at de udtrykker en almen idé om at yde asylbeskyttelse.

I kapitel 2 genfandt vi denne idé, manifest på en række umiddelbart forskellige områder. For det første blev det påvist, hvordan der i en græsk, juridisk kontekst også blev ydet asylbeskyttelse til uforsætlige drabsmænd mod blodhævn, om end på et andet grundlag end hos israelitterne; hos grækerne var eksileringen i lige så høj grad betinget af et ønske om at beskytte bystaten mod symbolsk forurening fremkommet ved drabet, som det handlede om at beskytte drabsmanden. Hvor den uforsætlige drabsmands asylret hos israelitterne primært handlede om retfærdighed og skyld-uskyld, handlede den i en græsk tradition primært om renhed-urenhed. For det andet blev det i kapitel 2 ydermere påpeget, hvordan en række religiøse værn, der i den religiøse selvforståelse kunne yde beskyttelse mod forfølgelse, fra tidlig tid blev taget i anvendelse i det rettighedsløse territorium mellem bystaterne i Hellas. Set under ét gjaldt det for de religiøse værn, at der her var tale om en tidlig forestilling om guddommelig beskyttelse inden for et givent territorium, og denne forestilling videreførtes i efterhomerisk tid i form af en territorial asylret i byer og ved hellige steder, der hævdede at stå under guddommelig beskyttelse og derved være ukrænkelige. For det tredje blev det kort påpeget, hvordan vi i det græske også finder en tradition for at give personligt asyl, der helt overordnet indebærer, at borgere kunne blive tildelt immunitet mod retsforfølgelse. Den personlige asylpraksis var sekulær og var typisk relateret til bystatsdiplomati. Så vidt de asylpraktikker, der gjorde sig gældende i en græsk kontekst. Da jeg i kapitel 2 imidlertid mere dybdegående ønskede at undersøge, hvorvidt asylbeskyttelse i en græsk kontekst

gjorde sig gældende som moralsk norm, blev der foretaget en litterær analyse af udvalgte værker fra den græske tragediedigtning. Her blev det konkluderet, at asyl så afgjort indtager en central plads i den mytologisk-religiøse tragediedigtning som norm - hvilket kan synes overraskende i forhold til hvor sparsom litteraturen om asyltematikken i tragediedigtningen er. Det blev ydermere konkluderet, at asylbeskyttelse ofte figurerer som en litterær tematik i relation til eksilering og typisk begrundes med gæstevenskabet som religiøs norm, der imidlertid ikke som i det israelitiske begrundes med en reciprocitetsetisk argumentation; på baggrund af en udtalt hjemstavnstænkning skildres livet i udlændighed i tragediedigtningen konsekvent som problematisk, og inklusionen af den fremmede i en ny, beskyttende hjemstavn forstås følgelig som en prisværdig gestus, der typisk ikke har noget at gøre med den asylgivende parts egen fremmederfaring. Endelig blev det konkluderet, at asyltematikken i stigende grad - fra Aischylos over Sofokles til Euripides - illustrerer en kritik af den homeriske kosmologis manglende, etiske sammenhængskraft. En kritik, som er tydeligst hos Euripides, og som det blev argumenteret for må ses i relation til den spirrende rationalisme i Euripides' samtid. Afslutningsvis blev der i kapitel 2 argumenteret for, hvordan den spirende rationalisme og den retspolitiske udvikling tilsammen udgjorde et udgangspunkt for opkomsten af en filosofi, der gennem teori og begrebsabstraktion formåede at tænke retten fri af det mytologiske, og der blev herefter fokuseret på to beslægtede, filosofiske problemstillinger, der binder an til asylretten: det gode menneske og den andenrelaterede etik, samt den filosofiske diskussion omkring venskabet. Det blev i den forbindelse for det første konkluderet, hvordan Platon fremsætter den for samtiden radikale tanke, at det altid er godt at gøre godt mod andre mennesker. I relation til venskabet blev det ydermere konkluderet, at venskabet ofte sættes i relation til det enkelte menneskes lykke - ikke mindst hos Aristoteles, hvor venskabet synes at indeholde en åbning mod den forestilling, at mennesket er en del af et forpligtigende fællesskab med alle andre mennesker. Der blev efterfølgende argumenteret for, at denne forestilling overtages og tydeliggøres af stoikerne, der ikke tænkte mennesket så tæt sammen med bystaten som Aristoteles, men forsigtigt tænkte menneskeheden sammen som ét samfund.

Den græske tradition for asylret ligger således både i idéhistorisk forlængelse af og bryder med den israelitiske. I begge traditioner finder vi en territorial asylret, og i begge traditioner finder vi asyl knyttet til beskyttelse af den uforsætlige drabsmand mod blodhævn. Men for det første bliver asylbeskyttelsen af den uforsætlige drabsmand tænkt på et andet grundlag i en græsk kontekst, for det andet bliver den territoriale asylret gjort generel og gyldig for alle med et retmæssigt krav om beskyttelse, og for det tredje finder vi nogle bestemmelser omkring personligt asyl, der ikke finder nogen pendant i en israelitisk kontekst. Den vigtigste forskel er imidlertid nok, at vi - parallelt med at identificere asyl som norm i den mytologisk-religiøse tragediedigtning - finder en afmytologiseret, filosofisk diskussion omkring andenrelateret etik og menneskets forbundethed i fællesskaber, der peger frem mod en sekulær argumentation for forpligtigelsen til at hjælpe andre mennesker, hvilket synes at være grundlaget for den moderne asylret.

I kapitel 3 blev der foretaget en undersøgelse af, hvordan Jesus i den evangeliske fremstilling i Det Ny Testamente omfortolker det jødiske lovebegreb, med henblik på en identifikation af, hvilken betydning det får for, hvordan det etiske bliver tænkt. I den forbindelse blev det konkluderet, at omfortolkningen får en så radikal karakter, at den jødiske lovreligion transformeres til en sindelagsetik, der tager udgangspunkt i næstekærlighedsbegrebet. I den forbindelse blev det påvist, hvordan næstekærlighedsbegrebet skærpes dramatisk i forhold til den israelitiske tradition, ved at inkludere enhver anden i begrebet om næsten, tydeligst illustreret i kravet om også at inkludere fjenden. Det blev herefter konkluderet, at det andetrelaterede derigennem sættes i centrum af den etiske tænkning i Evangeliet, for i den evangeliske næstekærlighedsetik forstås kærlighed som uselvisk omsorg, og det er bliver således ethvert menneskes pligt uselvisk at møde ethvert andet menneske med omsorg, uden skelnen mellem etniske eller sociale

grupper. Dermed konstitueres et menneskesyn, der forpligtiger mennesket til at hjælpe forfulgte eller nødlidte, hvilket er kernen i selve asyltanken, og derigennem etableres en begrundelse for asyl på et teologisk grundlag. Der er her tale om en konsekvent gennemførelse af den forpligtigende fællesskabstænkning, som blev antydnet i den filosofiske analyse af venskaber og fællesskaber i græsk filosofi i kapitel 2. Den almene idé om asylbeskyttelse ligger således immanent i den evangeliske næstekærlighedsetik, men i og med Jesu omfortolkning af det gammeltestamentlige lovbegreb, og den deraf følgende transformation af israelitisk lovreligion til kristen sindelagsetik, udmønter ideen om asylbeskyttelse sig i en nytestamentlig kontekst ikke i bestemmelser om en egentlig *asylret*. I en nytestamentlig kontekst finder vi således hverken en videreførelse af den gammeltestamentlige *asylret* for uforsætlige drabsmænd eller af de fremmedretslige bestemmelser, men en etisk tænkning, der imidlertid i mindst lige så høj grad som hos israeliterne fordrer omsorg for den fremmede.

I kapitel 4 blev der foretaget en analyse af, hvorvidt og hvordan asyl manifesterer sig i en romersk kontekst i antikken, og det blev i den forbindelse tydeligt, hvordan en række af de udtryk for den generelle idé om asylbeskyttelse, der er blev påpeget i de tidligere traditioner, samler sig i det romerske. For det første blev det konkluderet, at territorielt asyl også optræder i den romerske, mytologiske litteratur - dels som romerske receptioner af gammeltestamentligt og græsk mytologisk materiale, dels i den dominerende mytologiske fortælling om Roms grundlæggelse, hvori Rom grundlægges som et asyl for de omkringliggende befolkninger. Der blev i den forbindelse argumenteret for, at den mytologiske fortælling fra romerrigets grundlæggelse er med til at betinge en opfattelse af den fremmede, der i høj grad defineres ud fra inklusion i statsborgerskabet, frem for at blive tænkt som en etnisk kategori, og i og med at den fremmede i kejsertiden får mulighed for at opnå romersk statsborgerskab, sløres den tydelige dikotomi mellem fremmed og ikke-fremmed således med denne opfattelse. Fællesskabet tænkes bredere - eller i hvert fald mindre tydeligt afgrænset - hvilket også kommer til udtryk i relation til venskabet, som det udlægges hos Cicero. I den forbindelse blev det konkluderet, at Cicero ikke blot på en række punkter viderefører aristoteliske og græsk-stoiske forestillinger om venskabet, men også på et naturretligt grundlag skærper forestillingen om, at mennesket er indskrevet i et forpligtigende fællesskab med andre mennesker. Skærpelsen til trods er der dog ikke tale om en så radikal tænkning, som den vi finder i den evangeliske næstekærlighedstænkning. Det blev endvidere konkluderet, at den territoriale *asylret* i en romersk kontekst ikke kun figurerede på det mytologisk-litterære plan, men at en række konkrete territoriale asylbestemmelser også gjorde sig gældende. I republikansk tid blev der i stor udstrækning identificeret en fortsættelse af den græske tradition for territorial *asylret*, mens der i kejsertiden blev peget på opkomsten af muligheden for at søge asyl ved afbildninger af kejserlige statuer - kejserasylet. Det blev herefter kort diskuteret, hvem der kunne tage de forskellige former for asylbeskyttelse i brug, primært for at nå til en afklaring omkring, hvorvidt *asylretten* gjaldt for romerske borgere eller mennesker generelt. Spørgsmålet blev grebet an ved at se nærmere på slavens ret til asyl, og her blev det konkluderet, at den territoriale *asylret* også gjaldt for slaver, hvilket eksemplificerer, at *asylretten* blev tænkt ud over statsborgerskabet, som en beskyttelsesforanstaltning tilgængelig for forfulgte mennesker generelt, ikke kun for statsborgere specifikt. Det blev i den forbindelse videre konkluderet, at den romerske asylbeskyttelse er funderet på et naturretligt grundlag, hvor den stoiske forestilling om menneskehedens forbundethed i et forpligtigende fællesskab, som vi blandt andet så komme til udtryk hos Cicero, kommer til at udgøre grundforestillingen i den juridiske anerkendelse af slavers *asylret*. Endelig blev det påpeget, hvordan *asylretten* også blev problematiseret i samtiden, og der blev argumenteret for, hvordan argumenterne for *asylret* på den ene side og problematisering af selvsamme på den anden side, i et større perspektiv reflekterer en konflikt mellem *asylretten* og *civilretten*.

Sammenlagt kan det på den baggrund således konkluderes, at ideen om asylbeskyttelse i høj grad var til stede i antikken, og at denne idé dels udmøntede sig inden for en række forskellige traditioner, samt på

en række forskellige områder, nærmere bestemt inden for religionen, mytologien, litteraturen, loven eller filosofien. Ideen om asylbeskyttelse blev begrundet på forskellig vis, typisk på et religiøst-mytologisk eller et naturretsligt grundlag. Det betyder imidlertid ikke, at antikken udelukkende er domineret af positiv fremmedret og gæstevenskab, solidarisk sociallære og etiske refleksioner over det andenrelaterede; i både den israelitiske, den græske og den romerske tradition fremstår den fremmede som en tvetydig figur og en ambivalent kategori. Ambivalensen finder vi i en gammeltestamentlig/israelitisk tradition, manifest i begreberne om den fremmede eller næsten (*ger* og *rea*), i en græsk tradition i forhold til begrebet om den fremmede, der både kan forstås som gæstevennen og dén der står uden for bystaten (*xénos*), samt i en romersk tradition, hvor fremmedbegrebet både betyder ven og fjende (*hostis*). Forestillinger om asylbeskyttelse, fremmedret og gæstevenskab i antikken figurerer således konsekvent sammen med forestillinger om den fremmedes underlegenhed, etnisk chauvinisme og forskelsbehandling. At ideen om asylbeskyttelse er til stede i antikken, betyder således ikke, at modsatrettede forestillinger om forfølgelse af den fremmede eller ligegyldighed over for det andet menneske ikke *også* var til stede. Men det betyder, at det typiske billede af det antikke menneske som udelukkende stærkt xenofobisk og racistisk må nuanceres, og i den forbindelse udgør en belysning af asylbeskyttelse i antikken et vigtigt korrektiv. Dermed synes antydnet, hvilket formål nærværende undersøgelse af asyl i antikken til dels kan tjene. Undersøgelsen peger derudover naturligt frem mod en videre undersøgelse af asyls idéhistorie i middelalderen, hvor flere af de aspekter, der her inddrages, videreføres.

Det gælder for eksempel tænkningen omkring venskabet og fællesskabet, ikke mindst som den kommer til udtryk hos Cicero, for Ciceros fællesskabstænkning er med til at danne grundlaget for romerkirkens første systematiserede fremstilling af den kristne næstekærlighedsetik i en egentlig morallære, der i slutningen af det 4. århundrede udarbejdes af Ambrosius, biskoppen af Milano. Her tages Ciceros sidste, moralfilosofiske skrift *De officiis* som model for udarbejdelsen - Ambrosius skrift fik titlen *De officiis ministrorum* - og idéhistorisk er der således knyttet bånd mellem antikkens filosofiske behandlinger af venskabet og den romersk-katolske kirkes behandling af samme, der videreudvikles op igennem middelalderen. Men også det aspekt, der vedrører den territoriale asylret videreføres i middelalderen af den katolske kirke, her som en ret der gjaldt i de såkaldte *sanctuaries*, og som i løbet af middelalderen løbende blev anerkendt og reguleret ved lov, første gang i England af kong Ethelbert omkring år 600. I et større perspektiv peger undersøgelsen videre frem mod en egentlig kortlægning af asyls idéhistorie i Europa op til moderne tid. Et sådant arbejde kunne i et samfundsmæssigt perspektiv i høj grad være med til at kvalificere forståelsen for et af de aktuelt mest omdiskuterede begreber i de europæiske nationalstater - asyl - og i et forskningsperspektiv ville et sådant arbejde dels være originalt, da der ikke findes nogle tidligere fremstillinger, dels være interessant i forhold til europæisk migrations-, kultur- og retshistorie.

Denne opgave rækker ikke så vidt. Men ikke desto mindre mener jeg - i oprigtig beskedenhed - at have indplaceret mig i den spæde forskningstradition, der er til stede omkring asyls idéhistorie i antikken, og i den forbindelse at have bidraget til belysning af en række områder.

ENGLISH SUMMARY

This paper is basically concerned with asylum in European antiquity. In present day Europe the right to asylum first and foremost constitutes a complex field of political and legal discourses that are, however, rarely viewed in a larger historical perspective. Consequently, there is little academic reflection on the assumptions, components or values founding the basis for the general idea of asylum. The intention of this paper is to carry out precisely such a reflection, focusing on how asylum was originally thought out, practised and substantiated at the very outset in European culture. In this way, the motivation behind this paper stems from present circumstances, while at the same time pointing at the necessity of a historical analysis.

The field of research is thus in general terms asylum in European antiquity. In recognising the broadness and complexity of the antiquity, the field of research is, however, delimited by focusing on four focal points, namely (1) the Old Testament or the Israelitic tradition, (2) Greek antiquity, (3) the New Testament and (4) Roman antiquity. Each of these focal points is being treated in separate chapters, where they are subjected to a thorough, interdisciplinary study concerned with whether and how asylum appears terminologically, philosophically, religiously as well as on a legal or in other ways practical level. In this way, the analytical scope is narrowed by delimiting the field of research to certain focal points, yet broadened by insisting on an interdisciplinary approach to the subject matter.

In chapter one, dealing with the Israelitic tradition of the Old Testament, the study concludes that asylum first of all appears as a right, and is thereby linked to the legal thinking of the Pentateuch in general and to the apodictic laws in particular. More specifically, the right to asylum specified in the Pentateuch is granted to people guilty of involuntary manslaughter, protecting them against vendetta in the so-called cities of refuge. As the right to asylum is restricted to these biblical cities, the right of asylum becomes territorial. The territorial right of asylum is, however, not the only phenomenon of the Old Testament that can be linked to asylum protection; throughout the Pentateuch, the general right of the stranger is constituted through a number of commands protecting the stranger against encroachment and, in short, the stranger is thereby in many ways given the same legal status as the Israelites, as well as being included in the social teaching Yahweh demands of his people. The paper argues that the right of the stranger is closely linked to the friendship of the guest, widely acknowledged in the Mediterranean area in antiquity, and is substantiated by the vast Israelitic experience of diaspora. As such, the right of the stranger builds on a principle of reciprocity also known in the law of retaliation, *lex talionis*, and following the logic of reciprocity the people of Israel should thus welcome, include and treat the guest properly, because they remember (and it is their duty to remember) life in exile. In the right of the stranger, as chapter one concludes, we find an ethical obligation towards the stranger, that points towards a modern conception of asylum. Inclusion is however not the sole approach to the stranger in the Pentateuch; other passages command banishing of other peoples, intolerance and genocide. The voices of the Pentateuch concerning the stranger are thus polyphonic, but a clear voice of tolerance and inclusion are none the less identifiable.

As the paper concludes in chapter two, the link between territorial asylum and the containment of vendetta against involuntary manslaughter is rediscovered in a Greek legal context, and hence the linking is not exclusively an Israelitic phenomenon. In a Greek context, territorial asylum is however first and foremost in post-Homeric time understood as inviolability in some Greek city states and at sacred places, denoted by the term *ásylon*. Inviolability is here guaranteed by reference to divine jurisdiction.

Beside the actual claims on territorial inviolability identified and discussed in chapter 2, asylum also appears as a distinct, literary theme in the classical Greek tragedies by respectively Aeschylus, Sophocles and Euripides. Here, the act of giving and respecting territorial asylum in precisely city states and at sacred places constitutes a norm that reaches beyond the literary sphere, due to the mythological-religious character of the tragedies. It is furthermore concluded that beside denoting territorial asylum, *ásylon* also refers to a secular practise that is best described as personal asylum, providing inviolability to appointed citizens, typically to the so-called *proxenoi* representing the *polis* in interstate diplomacy. Finally, a few aspects from the golden age of Greek philosophy are shortly treated at the end of chapter two, first and foremost the philosophy of friendship dealt with by Aristotle and the stoics. It is concluded that the philosophical concept of friendship implicate an underlying idea about the natural fellowship of mankind, echoing the very kernel of the right of asylum, namely being committed on the well-being of - in abstract terms - the other.

Having given a thorough analysis of the Greek tradition, the paper once again focuses on a Biblical context, specifically on those ethical aspects of the New Testament that most clearly implicate, or bluntly commands, other-concern. The ethics of the New Testament is initially approached by analysing the paramount reinterpretation of the Israelitic-Jewish concept of law by Jesus Christ in the Gospels, and it is made clear that the various commandments binding Israel to include, respect and love the other are fundamentally replaced (encompassed, absorbed) by the Great Commandment to love God and to love one's neighbour as oneself. By reaffirming the Great Commandment of benevolence, as well as remodelling it into the crucial point from which all morality flows, Jesus both reaffirms the teaching of the Torah and definitively breaks with the ethical position of classical, Jerusalemite Judaism. Other-concern is hereby placed at the very centre of the ethical thinking, and as the scope of 'the other' is furthermore broadened by perceiving not only the neighbour, but also one's enemy (cf. Matthew 5:44) as the object of Christian benevolence or unselfish love, complying with the ethical standards of the New Testament becomes first and foremost a matter of being committed to the well-being of others. In this aspect, the ethics of the New Testament can be seen as a theological completion of the philosophical thinking about a fellowship of mankind suggested in a Greek context. This thinking constitutes a radical new view on man as such, and thus becomes relevant in the analysis of asylum in especially Roman antiquity, which becomes the subject matter of the last part of the analysis in chapter four.

In many ways Roman antiquity integrates the various expressions of the general idea about asylum protection identified throughout the preceding chapters of the paper. First of all it becomes clear that asylum - appears in Roman, mythological literature too - partly as Roman receptions of Biblical and Greek mythological material, partly in the dominant mythological narrative concerned with how Rome was founded. On a literary-mythological level, the paper argues, asylum constitutes a norm, and a continuation of the Greek tradition is with regard to this aspect identified. Furthermore, in the dominant mythological narrative on how Rome was founded, the Roman population is outlined from outsiders through Roman citizenship, not through ethnicity or language, and as citizenship was initially given to everyone, the borderline between Romans and 'others' or 'strangers' were from the mythological starting point blurred. The paper argues that when redirecting the perspective from mythological to historical time, the boundary between 'Romans' and 'strangers' continues to be hazy at a deeper level, as all people subjected to Rome in time were given the possibility to obtain Roman citizenship. Community is so thought of in a broader way, which is also reflected in the Roman philosophical thinking on friendship. This is clearly the case with Cicero, who builds on Aristotle and the stoics when expressing the view that man is by nature enrolled in a binding community with all other fellow human beings, a *communis humani generis societas*. Cicero sharpens the Aristotelian-stoic analysis of friendship and community on the basis of natural law, though still being far from the radical thinking of the New Testament where other-concern is placed before anything else. Beside reflecting on mythology, norms and community, the paper stresses that the territorial right of asylum appears in Roman antiquity too, typically denoted by the Latin term *asylum*. It is however made clear that one must distinguish between republican and imperial time; the paper concludes that a broadly continuation of the Greek tradition for territorial asylum is seen

in republican time, whereas the inviolability in city states and at sacred places is abandoned early in imperial time. Yet a novel variety of territorial asylum is identified in imperial time, namely asylum in the vicinity of images of the emperor. As it was not utterly clear as to what extent this sort of 'imperial asylum' were provided for Roman citizens exclusively or, alternatively, thought of as a more universal means of protection, guarantying inviolability to all human beings, a discussion about the asylum right of slaves is presented at the end of chapter four. In short, the paper concludes that though criticism were definitively voiced in imperial time, slaves were - at least in theory - as non-citizens protected by the imperial asylum on equal terms with Roman citizens. Thereby the imperial asylum must be seen as an indication of the fact, that the right of asylum was in late Roman antiquity linked to human beings as such - not to citizenship - substantiated on the basis of natural law.

Based on the overall analysis of asylum in European antiquity, the paper concludes that the general idea about asylum was indeed present in the antiquity, partly in different traditions (Israelitic, Greek, Roman), partly manifested within different fields (religion, mythology, literature, law). On a practical level, asylum is often put into practise by territorial rights, and though the specific minting of the rights differ in accordance with the context in which they appear - especially with regards to substantiation and scope - a structural similarity between the antique traditions studied is indeed traceable. On a more abstract level, the paper furthermore argues that the appearance of asylum in antiquity must partly be seen in relation to the development of a line of thought - be it theological or philosophical - according to which man is connected to his fellow human beings in a binding community.

LITTERATURLISTE

Litteraturlisten er opdelt således, at der dels skelnes mellem primær- og sekundærlitteratur, dels mellem forskellige teksttyper (bøger, forskningsartikler, lovsamlinger m.v.). I forhold til antologier, hvor der altså er tale om en kompilering af forskningsartikler i ét tryk, skal det bemærkes, at jeg har valgt at opskrive de enkelte artikler under *Forskningsartikler* frem for at angive hele antologien under *Bøger*. Jeg har valgt denne fremgangsmåde, da jeg finder den mest sandfærdig, idet jeg ikke altid har læst eller anvendt hele antologier, men har koncentreret mig om de artikler, jeg har vurderet som relevante. Når jeg eksempelvis bruger Peter Landaus artikel *Tradition des Kirchenasyls* fra antologien *Asyl am heiligen Ort*, opskriver jeg altså artiklen under Landau således:

Landau, Peter

Tradition des Kirchenasyls. I *Asyl am heiligen Ort*. Schwarbenverlag, Ostfildern 1994.

I forhold til de forskningsartikler, der optræder i en antologi, angives udgivelsesstedet for antologien - i eksemplet ovenfor altså den tyske by Ostfildern. For de forskningsartikler der er udgivet i et tidsskrift angives imidlertid ikke trykkested for tidsskriftet. Det skyldes dels, at flere af de tidsskrifter jeg henviser til er elektroniske tidsskrifter, der således ikke har et udgivelsessted i traditionel forstand, dels at informationerne omkring udgivelsessted for nogle af de fysiske tidsskrifter har været vanskelige at fremskaffe. I forhold til angivelse af årstal for samtlige tekster skal det bemærkes, at jeg efter angivelse af tekstens forfatter, udgiver og udgivelsessted anfører udgivelsesåret for den udgave af teksten, jeg har arbejdet med. Denne fremgangsmåde kan imidlertid forekomme lidt misvisende, især i forhold til den række af antikke kilder jeg inddrager. Aristoteles *Etikken* fra det 4. århundrede f. Kr. opskrives således med et årstal, der ligger mere end 2300 år senere, end teksten er forfattet. Det virker ikke rimeligt, og derfor har jeg for bøgernes vedkommende valgt også at anføre, hvornår teksterne første gang blev trykt. Dette årstal anføres i []. I forhold til antikke tekster, der af naturlige årsager først blev trykt langt senere end de blev forfattet, angiver jeg her ikke trykkeåret, men affattelsesåret eller -århundredet, hvis affattelsesåret ikke kendes. Bliver vi i eksemplet med Aristoteles opskriver jeg således *Etikken* således:

Aristoteles

Etikken. Det lille forlag, Frederiksberg 2004 [det 4. årh. f. Kr.].

Med moderne tekster, som eksempelvis bind I af Peter P. Rohdes værk *Den græske kulturs historie*, gælder det således, at det er trykkeåret / førsteudgavens udgivelsesår, der anføres i [], som illustreret nedenfor:

Rohde, Peter P.

Den græske kulturs historie I. Thanning og Appel 1979 [1958].

Hvis jeg har arbejdet med en tekst, der oprindeligt udkom på et andet sprog (f.eks. russisk), og som sidenhen er blevet oversat (f.eks. til engelsk), angiver jeg det oprindelige udgivelsesår for teksten på originalsproget i [] (i dette tilfælde altså russisk), da jeg finder det vigtigere at angive udgivelsesår end oversættelsesår. Derudover skal det bemærkes, at hvis det teksteksemplar jeg har arbejdet med er en førsteudgave - både i forhold til udgivelses- og trykkeår - anføres det samme årstal to gange for at bevare den fremstillingsmæssige systematik.

Bøger

Primær litteratur

- Aischylos
Agamemnon. Hans Reitzels forlag, København 1980 [458 f. Kr.].
- Aischylos
De bønfoldende. I *Tragedier* oversat og udgivet af N. V. Dorph, København 1854 [omkr. 463 f. Kr.].
- Aischylos
Eumeniderne. I trilogien *Orestien*. Gyldendal, København 1951 [458 f. Kr.].
- Aischylos
Perserne. Gyldendal, København 1962 [472 f. Kr.].
- Aischylos
Syv mod Thebe. Det kongelige Kunstakademis Bibliotek, København 1854 [467 f. Kr.]²²²
- Aristoteles
Athenæernes Statsforfatning. Gyldendal Boghandel / Nordisk Forlag, København 1938 [4. årh. f. Kr.].
- Aristoteles
Etikken (oprindeligt *Den nikomacheiske etik*). Det lille forlag, Frederiksberg 2000 [4. årh. f. Kr.].
- Aristoteles
Mataphysics. Penguin Books Ltd., London 1998. [4. årh. f. Kr.].
- Aristoteles
Poetikken. Hans Reitzels forlag, København 2006 [4. årh. f. Kr.].
- Aristoteles
Statslære. Samlerens bogklub, København 1999 [4. årh. f. Kr.].
- Athenaeus
Deipnosophistae. The Loeb classical Library Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 2006 [det. 2. årh. e. Kr.].
- Cicero, Marcus Tullius
De Finibus Bonorum et malorum. I *Ciceros filosofiske skrifter* bind II. p. 211-635 Thure Hastrup. G.E.C Gads Forlag, København 1968 [omkr. 45 f. kr.].
- Cicero, Marcus Tullius
Laelius de Amicitia. I *Ciceros filosofiske skrifter* bind V. p. 411-501 med introduktion af Jørgen Mejer. G.E.C Gads Forlag, København 1972 [år 44 f. kr.].
- Demosthenes
Against Aristocrates. Demosthenes XXIII 72-73. The Loeb classical Library, Harvard University Press, Cambridge 1935 [ml. 354-322 f. Kr.].
- Diogenes Laërtius
Lives of eminent philosophers. The Loeb classical Library, Harvard University Press, London 1925 [sandsynligvis fra det 3. årh. e. Kr.].
- Diodorus Siculus
Bibliotheca historica. The historical library of Diodorus the Sicilian. Published by H. Valerius, I Rhodomannus & F. Ursinus, London 1814 [1. årh. f. Kr.]²²³
- Euripides
Fragmentary plays II. Oxford Books, ed. Christopher Collard, 2004 [tragedierne oprindeligt fra ml. år 460-406 f. Kr.].
- Euripides
Fønikerinderne. Museum Tusculanum, København 1998. [omkr. 410 f. Kr.].
- Euripides
Herakles. Oxford University Press, Oxford 2001 [omkr. 416 f. Kr.].
- Euripides
Hippolytos. Gyldendalske boghandel, Nordisk Forlag, København 1913 [ml. 431-406, måske 428, f. Kr.].
- Euripides
Ifigenia in Aulis. Gyldendal, København 1983 [407 f. Kr.].
- Euripides
Ion. Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning nr. 85, København 1911 [omkr. 414 f. Kr.].
- Euripides
Medea. Gyldendal, København 1963 [431 f. Kr.].
- Herodot
The histories (/ *Historie*). The Loeb classical Library, Herodotus vol. II, Harvard University Press, London 1935 [omkring 440 f. Kr.].
- Hesiod
Theogonien / Værker og dage / Skjoldet. Gyldendal, København 1973 [7. årh. f. Kr.].
- Homer
Iliaden. Gyldendal, København 1999 [8.-7. årh. f. Kr.].
- Homer
Odysséen. Gyldendal 2002. [8.-7. årh. f. Kr.].
- Josefus, Flavius
Antiquitates Judaicae (/ *Jødernes historie*). I *The new complete works of Josefus*. Kregel Publications, Grand Rapids 1999 [1. årh. e. Kr.].
- Josefus, Flavius
Bellum Judaicum (/ *Den Jødiske Krig*). I *The new complete works of Josefus*. Kregel Publications, Grand Rapids 1999 [1. årh. e. Kr.].

²²² I forhold til angivelserne af de oprindelige udgivelsesår (hvilket her vil sige opførelsesår) for tragedierne af henholdsvis Aischylos, Sofokles og Euripides, følger jeg her Otto Foss (Foss 1976).

²²³ Da bogen kun kan anvendes ét sted i Danmark, nemlig på det kongelige Biblioteks forskerlæsesal, har jeg valgt at bruge den elektroniske udgave, der findes publiceret under Google books (<http://books.google.com/books?printsec=titlepage&id=agd-eLVNRMMC&hl=da&output=html>).

- Livius, Titus
Ab urbe condita (Fra byens grundlæggelse) i *Rom og Hannibal: Livius romerske Historie*. Gyldendal, København 1944 [sandsynligvis omkr. 27-25 f. Kr.].
- Moore, G.E.
Principia Ethica. Cambridge University Press, Cambridge 1965 [1903].
- Ovid
Forvandlinger (*Metamorphoses*). Forlaget Centrum, København 2001 [1. årh. e. Kr.].
- Ovid
Tristia. The Loeb Classical Library, London 1924 [omkr. år 10 e. Kr.].
- Pausanias
Periegesis Hellados. Printed for T. Evans, London 1780. Anvendt elektronisk udgave fra British Library via det Kgl. Biblioteks database, REX.
- Platon
Platons skrifter I-X. Udgivet ved Carsten Høeg og Hans Ræder, C.. A. Reitzels forlag, København 1954 [408/7 - 348/7 f. Kr.].
- Plautus
Rudens, Curculio, Calina. Cambridge University Press, Cambridge 1981 [omkr. 211 f. Kr.].
- Plutarch
Plutarch's lives (egentlig *Lives of the Noble Greeks and Romans / De ædle grækere og romeres liv*). Plutarchus vol. 1-11. The Loeb classical Library, Harvard University Press, London 1962-1970 [ml. 46-120 e. Kr.].
- Seneca
Om vrede, om mildhed, om sindsro (de ira, de clementia, de tranquillitate animi). Samlerens Bogklub, København 1995. [sandsynligvis 54-65 e. Kr.]
- Sofokles
Aias. Gyldendals forlag, København 1991 [440'erne f. Kr.].
- Sofokles
Antigone. Hans Reitzels forlag, København 1984. [sandsynligvis 442/43 f. Kr.]
- Sofokles
Ødipus. Gyldendal, København 1984 [427 f. Kr.].
- Sofokles
Ødipus i Kolonos. Museum Tusulanums forlag, København 1998 [401 f. Kr.].
- Stobaeus, Johannes
Johannes Stobæi Anthologium vol. I-VI. Udgivet ved Curtis Wachsmuth og Otto Hense. Berlin 1884-1923 [5. årh. e. Kr.].
- Suetonius, Tranquillus
Romerske Kejsere (De Vita Caesarum). Thanning & Appels Forlag, København 1977 [omkring 120. e. Kr.].
- Tacitus
Annales. The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Oxford 1931-1939 [omkring 116 e. Kr.].
- Thukydid
Den peloponnesiske krig, bog I-III. The Loeb Classical Library, Oxford 1934 [460/55-400 f. Kr.].
- Virgil
Aeneiden. Forlaget Centrum, København 1996. [1. årh. f. Kr.].

Sekundær litteratur

- Aalbæk-Nielsen
Kærlighed i antikken. Gyldendal, København 1999 [1999].
- Anderson, Benedict
Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism. Verso, London • New York 2003 [1983].
- Annas, Julia.
The morality of happiness. Oxford University Press, Oxford 1993 [1993].
- Bauer, Bruno
Christus und die Cäsaren: Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum. Berlin 1877 [1877].
- Bauman, Zygmunt
Culture as Praxis. Routledge, London 1991[1973].
- Benbassa, Esther og Attias, Jean-Christophe
The Jew and the other. Cornell University Press, New York 2004 [2002].
- Bilde, Per
En religion bliver til: en undersøgelse af kristendommens forudsætninger og tilblivelse indtil år 110. Forlaget ANIS, København 2006 [2001].
- Boardman, John (m.fl. / red.)
The Oxford history of Greece and the Hellenistic world. Oxford University Press, Oxford 2001 [1986]
- Boardman, John (m. fl. / red.)
The Oxford history of the Roman world. Oxford University Press, Oxford 2001 [1991].
- Bradley, A. C.
Oxford lectures on poetry. Macmillan, London 1950 [1909].
- Chambliss, Rollin
Social thought. Irvington Publishers Inc., New York 1979 [1954].
- Creach, Jerome F. D
Yahweh as Refuge and the Editing of the Jewish Psalter. Journey for the study of the Old Testament supplement series 217. Sheffield Academic Press, Sheffield 1996 [1996].

- Dahl, Robert A.
Om demokrati. Nyt Nordisk Forlag, København 2000 [1998].
- Davies, Philip R.
In search of ancient Israel. JSOT Press, Sheffield 1992 [1992].
- Dench, Emma
Roman identities from the age of Alexander to the age of Hadrian. Oxford University Press, Oxford 2005 [2005].
- Dever, William G.
Recent archaeological Discoveries and biblical research. University of Washington Press, Seattle 1990 [1990].
- Douglas, Mary
Purity and danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo. Routledge, New York 2002 [1966].
- Drews, Arthur
Die Christusmythe. Verlegt bei Eugen Diederichs, Jena 1909 [1909].
- Dupuis, Charles François
The origin of all religious worship. University of Michigan Library, Michigan 2001 [1798].
- Ehrman, Bart D.
Jesus. En apokalyptisk profet. Gyldendal, Haslev 2001 [1999].
- Engberg-Pedersen, Troels
Antikkens etiske tradition. Fra Sokrates til Marcus Aurelius. Gyldendal, København 1996 [1996].
- Favrholdt, David
Kinesisk filosofi. Gyldendal, København 1971 [1971].
- Freud, Sigmund
Manden Moses og læren om én Gud. Steen Hasselbalchs Forlag, København 1969 [1938].
- Friediger, M.
Grundtræk af Jødedommens Etik. G.E.C Gads Forlag, København 1938 [1938].
- Foss, Otto.
Den græske tragedie. Berlingske Forlag, København 1976.
- Friis Johansen, Karsten
Den europæiske filosofis historie 1 – antikken. Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, København 1998 [1998].
- Frisch, Hartvig
Magt og ret i oldtiden. Forlaget Fremad, København 1944 [1944].
- Gardner, j. F.
Roman Myths. British Museum Press, London 1995 [1993].
- Gellner, Ernest
Nations and nationalism. Blackwell Publishing , Oxford 2006 [1983].
- Gellner, Ernest
Thought and change. University of Chicago Press, Chicago 1965 [1964].
- Gelsted, Otto
Græsk drama. Thanning & Appels forlag, København 1957 [1957].
- Gibbons, Edward
The decline and fall of the roman empire vol. I-III. The new library, London 1998 [mellem 1776-1788].
- Grabbe, Lester L.
Leviticus. Old Testament guide. Continuum International Publishing Group, Sheffield 1993 [1993].
- Grant, Michael
The history of ancient Israel. Weidenfeld and Nicholson / Michael Grant Publications, Bath 1984 [1914].
- Guthrie, W. K. C.
A History of Greek Philosophy vol. I-VI. I. *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans* (1962); II. *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus* (1965); III. *The Fifth-Century Enlightenment* (1971); IV. *Plato. The Man and his Dialogues: Earlier Period* (1975); V. *The Later Plato and the Academy* (1978); VI. *Aristotle. An Encounter* (1981). Cambridge University Press, Cambridge 1962-1981 [1962–1981].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972 [1821].
- Hansen, Mogens Herman
Det athenske demokrati – og vores. Museum Tusulanums forlag, København 2005 [2005].
- Høyrup, Jens
From Hesiod to Saussure, from Hippocrates to Jevons. An introduction to the history of scientific thought. Roskilde Universitetscenter, 5th still preliminary version, Roskilde 2001 [2001].
- Jensen, Hans J. Lundager
Gammeltestamentlig religion, en indføring. Forlaget ANIS, Frederiksberg 1998 [1998].
- Kofoed, Jens Bruun
Text and History. Historiography and the Study of the Biblical Text. Eisenbrauns, Winona Lake 2005 [2005].
- Krag, Helge og Pedersen, Olaf (Kragh og Pedersen)
Fra kaos til kosmos. Verdensbilledets historie gennem 3000 år. Gyldendal, København 2001 [2000].
- Larsen, Mihail
Menneskerettighedernes historie. Fra antikken til i dag. Pre-print, til udgivelse i 2007²²⁴

²²⁴ Jeg henviser til værket ved angivelsen: 'Larsen 2007:sidetal', da publicering forventes i 2007. Mine sidehenvisninger refererer til en foreløbig paginering i manuskriptet, der kan divergere noget fra den trykte udgave.

- Larsen, Mihail m.fl.
Menneskeret. Gyldendal, København 1983 [1983].
- Lassen, Eva Maria
Religion og menneskeret. Om Jødedom, Kristendom og Islam. Lindhardt og Ringhof, Danmark 2000 [2000].
- Lemche, Niels Peter
Det gamle Israel. Anis, Frederiksberg 1986 [1984].
- Lemche, Niels Peter
Det Gamle Testamente mellem teologi og historie: en diskussion om to hundrede års forskning i Det Gamle Testamente. Museum Tusulanums forlag, København 2006 [2006].
- Levinas, Emmanuel
Difficult freedom. Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990 [1963].
- Levinas, Emmanuel
Entre nous: On thinking-of-the-other. Columbia University Press, New York 1998 [1991].
- Levinas, Emmanuel
Humanism of the other. University of Illinois Press, Chicago 2003 [2003].
- Løgstrup, K. E.
Det etiske fordring. Gyldendal, København 1956 [1956].
- Maine, Henry Sumner.
Ancient Law: Its Connection With the Early History of Society, and Its Relation to Modern Ideas. London, 1861.
- Maus, Marcel
The gift / Essai sur le don. Routledge, London and New York, 2002 [1950].
- Nietzsche, Friedrich
Tragediens fødsel. Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, København 1996 [1872].
- Nygren, Anders
Den Kristne kærlighedstanke. Munksgaard, København 1965 [1930-1930].
- Ormerod, Henry Arderne
Piracy in the ancient world: an essay in Mediterranean history. Liverpool University Press 1978 [1924].
- Otzen, Benedikt
Den antikke jødedom. Politisk udvikling og religiøse strømninger fra Alexander den Store til Kejser Hadrian. Gads Forlag 1984 [1984].
- Parker, Robert
Miasma. Pollution and purification in early Greek religion. Clarendon Press, Oxford 1983 [1983].
- Propp, William H. C.
The anchor bible. Exodus 1-18. Doubleday, New York 1998 [1998].
- Rigsby, Kent J.
Asyilia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World. University of California, Berkeley California 1996 [1996].
- Rohde, Peter P.
Den græske kulturs historie, bind I-V. I *Den store moder* (1958); II. *Heros* (1959); III. *Prometheus* (1961); IV. *Jomfruen* (1965); V. *Den store moders genkomst* (1966). Thanning & Appel, Viborg 1956-1966 [1958-1966].
- Rowley, H. H.
The relevance of apocalyptic. A study of Jewish and Christian apocalypses from Daniel to the revelation. Lutterworth Press, London / Redhill 1947 [1944].
- Schlesinger, Eilhard
Die griechische Asylie. Giessen, der Philosophischen Fakultät der Hessischen Ludwigs-Universität, Giessen 1933 [1933].
- Sherman, Charles Phineas
Roman law in the modern world. Vol I-III. New Haven law book Co., Connecticut 1922 [1917].
- Sløk, Johannes
At læse Platon. Hans Reitzels forlag, København 1992 [1992].
- Sløk, Johannes
Kristen moral før og nu. Hans Reitzels forlag, København 2002 [1959].
- Sløk, Johannes
Hvad er idehistorie. Et programskrift. Gyldendal, Horsens 1968 [1968].
- Sørensen, Villy
Jesus og Kristus. Gyldendal, Haslev 1992 [1992].
- Tamm, Ditlev
Romerret. Juristforbundet, København 1980 [1977].
- Taplin, Oliver
Pots and Plays. Interaction between tragedy and Greek vase-painting of the fourth century B.C. Getty Publications, Los Angeles 2007 [2007].
- Watson, Allan
Rome of the XII tables. Princeton University Press, New Jersey 1975.
- Wibeck, Sören
Jesus. Jude, Rebel, Gud? Historiska media, Lund 2007.
- Wilamowitz-Möllendorff, Ulrich von
Euripides: Herakles. Einleitung in die griechische Tragödie Bd 1. Akademie-Verlag, Berlin 1959 [1895].

Forskningsartikler

- Auffarth, Christoph.
Protecting strangers: establishing a fundamental value in the religions of the ancient near east and ancient Greece. I Numen, vol. XXXIX 1992.
- Belfiore, Elizabeth
Xenia in Sophocles' Philoctetes. I The classical journal 1994 vol. 89. no. 2.

- Gagarin, Michael
The poetry of justice: Hesiod and the origins of Greek law. I Ramus - Critical studies in Greek and Roman literature. 1992 vol. 21 no. 1
- Gamauf, Richard
Ad statuas confugere in der frühen römischen Kaiserzeit. I *Das antike Asyl.* Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion. Böhlau Verlag, Köln 2003.
- Greenberg, Moshe
The biblical concept of asylum. I *Journal of Biblical Literature* 78, 1959.
- Gorman, Robert
Poets, Playwrights, and the Politics of Exile and Asylum in Ancient Greece and Rome. I *International journal of refugee law* 1994 vol. 6 no. 3, p. 402-424. Oxford Journals / Oxford University Press.
- Landau, Peter
Tradition des Kirchenasyls. I *Asyl am heiligen Ort* Schwarzenverlag, Ostfildern 1994.
- Laursen, Kirsten Rebecca
Urkristendommen. Historiske og sociale forhold. I *Den nytestamentlige tids historie. Dansk kommentar til Det Nye Testamente 2.* Aarhus Universitetsforlag, Århus 1994 [1994].
- Lebech, Mette
Betragtninger over begrebet 'venskab' hos Aristoteles, Cicero og Aelredus af Rievaulx. I *Filosofiske Studier* bind 13, 1993. Københavns Universitet, Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik.
- Lintott, Andrew
What was the 'Imperium Romanum'? I *Greece and Rome 2nd series* vol. 28 no. 1 1981. Cambridge University Press.
- Mathews, Ralph
Cities of refuge. I *Foundation magazine* 2003, May-June
- Newlands, Carole
The role of the book in Tristia 3.1. I *RAMUS, critical studies in Greek and Roman literature* vol. 26 No. 1 1997.
- Robert, Louise
Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques. I *Hellenica* 1948 vol. V p. 67.
- Thanning, Morten Sørensen
Filosofiens venskab – Om Lysis' befrielse og løsningen på Lysis. I *AIGIS, tidsskrift for klassiske studier i Norden* 2005 No. 5, 1. april.
- Roper, Duncan
Refugees, Border Control and the Calling of the People of God. Introduction papers for 'the association for Christian Scholarship Seminar' 2002.
- Rosenmeyer, P. A.
Ovids heroides and Tristia: voices from exile. I *RAMUS, critical studies in Greek and Roman literature* vol. 26 no. 1 1997.
- Thurman, William S.
A Law of Justinian concerning the Right of Asylum. I *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 100 1969, p. 593-606.
- Wallace, M. B.
Early Greek "Proxenoï". I *Phoenix* vol. 24 (3) 1970 p. 189-208.

Lovsamlinger

- Corpus Juris Vicilis, the civil law*
Vol. I-XVII. I S. P. Scotts oversættelse. AMS Press, New York 1973 [529-534 e. Kr.].
- The Hammurabi Code - and the Sinaitic legislation.*
I Chilperic Edwards oversættelse. Kennikat Press, New York 1971 [1700-tallet f. Kr.].

Leksika og opslagsværker

- Bibels kulturhistorie*
Bind 1-4. Politikens Forlag, København 1979-1980 [1979-1980].
- Den store danske encyklopædi*
Bind 1-20 + supplement bind. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag A/S, København 1994-2002 [1994-2002].
- Gads Bibelleksikon*
G. E. C. Gads Forlag, Gylling 2003 [1998].²²⁵
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*
Schwabe & Co. Verlag. Basel/Stuttgart, 1971-2001 [1971-2001].
- Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte.* Vol. I-V.
Erich Schmidt Verlag, Berlin 1964-1997 [1964.1997].
- Numismatisk Leksikon*
Den numismatiske forening v. Peter Flensborg, Vojens 1996. [1996].
- Religion in Geschichte und Gegenwart.* 4. Auflage, Mohr Siebeck, Tübingen 1998-2005 [1998-2005]
- The Jewish encyclopaedia*
Vol. I-XII. Funk & Wagnalls Company, New York 1904 [1904].

²²⁵ Det skal her bemærkes, at jeg anvender den reviderede udgave af Gads Bibelleksikon fra 1998, redigeret af Geert Hallböck og Hans Lundager Hensen. Når jeg finder det relevant at pointere dette forhold, er det fordi den tidligere udgave af Gads Bibelleksikon repræsenterer en ældre, teologisk forskningstradition, der i sit velvillige syn på de bibelske teksters historiske validitet i dag typisk regnes for outdated eller decideret fejlagtig (se i den forbindelse også forordet til 1998-udgaven, p. IV-VI).

The Jewish political tradition
Vol. 1-5. Yale University Press, New Haven and
London, 2000-? [2000-?].
Theologische Realenzyklopädie
Vol. I – XXXVI. De Gruyter, Berlin 1976–2004
[1976-2004].

GADs religionshistoriske tekster. G. E. C. Gads Forlag, Gylling
1998 [1984].
Nyttestamentlige apokryfer.
Det danske Bibelselskab, København 2002 [de
første årh. efter Kr.].

Bibler og konkordanser

*Biblen. Den hellige skrifs kanoniske bøger samt de apokryfiske
bøger.*

Kgl. autoriseret udgave ved Det Danske
Bibelselskab, København 1987.

*LXX – a comprehensive bilingual concordance of the Hebrew
and Greek texts of Ecclesiastes.*

Septuagint and cognate studies 36. Scholars Press,
Atlanta Georgia 1993 [1993].

The Interlinear Bible. Hebrew – Greek – English.

Hendrickson Publishers, Peabody Massachusetts
USA, 1986 [1986].

*The JPS Torah Commentary. The traditional Hebrew Text with
the New JPS Translation.*

The Jewish Publication society, Philadelphia
1989-1995 [1989-1995].

Concordance to the Septuagint.

Hatch & Redpath, Akademische Druck und
Verlagsanstalt 1954 [1954].

Biblia Sacra. Vulgatae Editionis.

Marietti, Rom 1820 [5. årh. e. Kr.].

*Interlinear King James Version (KJV) parallel New Testament in
Greek and English. Based on the Textus Receptus with lexicon
and synonyms.*

Zondervan Publishing House, London 1993
[*Interlinear KJV* opr. 1897, *Textus Receptus* alene opr.
år 1516].

Statistiske rapporter

*2007 Global Trends. Refugees, Asylum-seekers, Returnees,
Internally Displaced and Stateless Persons*
United Nations High Comity on Refugees
(UNHCR) 2007 [2007].²²⁶

Pseudepigrafer, apokryfer, sekteriske skrifter og religiøse tekstsamlinger

De gammeltestamentlige pseudepigrafer.

Det danske Bibelselskab, København 2001 [omkr.
300 f. Kr. - 200 e. kr].

Det Gamle Testamentes apokryfe bøger.

Det danske bibelselskab, københavn 1998.
[århundrederne omkr. Kr. fødsel].

*Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne i ny
oversættelse.*

Forlaget ANIS, Frederiksberg 1998. [sandsynligvis
det 1. årh. f. Kr.].

²²⁶ Tilgængelig på UNHCRs hjemmeside: <http://www.unhcr.org/statistics/STATISTICS/4852366f2.pdf>

