

ONTOLOGIER I DET GAMLE TESTAMENTE analogisme og animisme (Gen 1 og 2-3)¹

HANS J. LUNDAGER JENSEN

Denne artikel har to teser: (1) at den aktuelle antropologiske debat om ontologier har relevans også for Bibelfagene, og at eksegeter derfor bør tage ved lære af den; (2) at de to såkaldte skabelsesberetninger i Genesis er baseret på to forskellige ontologier, og at de derfor er gode illustrationer af hvad ontologidebatten drejer sig om.

1. 'Ontologier'

Med 'ontologi' i bred forstand kan man forstå et sæt af grundantagelser om virkelighedens beskaffenhed, hvordan verden er, hvad der er i den (nedenfor vil jeg indsnævre dette til nogle bestemte træk ved eller strukturer i virkeligheden). Fx er det et ontologisk tema om der findes eller ikke findes guder, ånder, trolde, mennesker, bakterier, sorte huller, kulturer, kunst eller samfund.² Ontologi i denne forstand er beslægtet med 'verdensbillede' eller 'verdenssyn' – begreber som kendes både i en teologisk og en antropologisk (og religionsvidenskabelig) kontekst. I teologien kendes problemstillingen fra den tyske teolog Rudolf Bultmanns krav om at teologer i nutiden måtte 'afmytologisere' Bibelen (jeg vender tilbage hertil). I antropologien kendes den fra Clifford Geertz' lige så velkendte artikel "Religion as a Cultural System" (1966) som 'world view'.³ En 'ontologi' eller et verdensbillede kan i princippet være rent individuelt; men i så fald vil det typisk henhøre under æstetikken eller psykiatrien.⁴ Normalt vil der med ontologi forstås en opfattelse som deles af en større gruppe mennesker, jf. Geertz' 'kulturelle system' – dvs. at begrebet 'kultur' betegner et socialt fænomen, noget der deles af et antal mennesker.

Ontologi kan imidlertid også forstås som noget mere abstrakt end 'verdensbillede', dvs. noget mere strukturelt og mindre konkret. Hver kultur kan siges at have sit særlige verdensbillede (evt. med minimale forskelle); men der vil være langt færre mulige ontologier i den mere strukturelle forstand. Den specifikke teori som det følgende bygger på – den franske antropolog Phillip Descolas variant af en antropologisk inspireret ontologi – regner med at der i menneskehedens historie er eller har været i alt *fire* grundlæggende ontologier. Et bestemt verdensbillede kan derfor siges at forudsætte en (eller flere) ontologi(er), mens en ontologi kan siges at komme til udtryk eller få konkret skikkelse i et verdensbillede.

Mens en kulturs verdensbillede kan rekonstrueres igennem de oplysninger man kan få fra iagttagelser, tekster, billeder og andre data, kan ontologier kun rekonstrueres via sammenligninger af grundtræk i ver-

¹ Artiklen er baseret på et foredrag ved Collegium Biblicum, Københavns Universitet, 2016-01-26; revideret og udvidet udgave. Tak til Kirsten Nielsen, Tove Tybjerg og Marianne Schleicher for konstruktiv kritik.

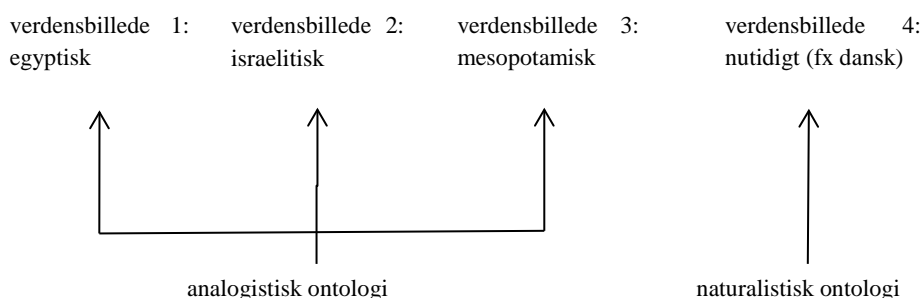
² Jf. den britiske premierminister Margaret Thatchers berømte udsagn fra 1987: "there is no such thing as society"; til gengæld fandtes der if. hende individuelle mænd, kvinder og familier (jf. <http://briandeer.com/social/thatcher-society.htm>).

³ Genoptrykt i Geertz 1973. Et særligt 'world view' implicerer en særlig 'ethos', dvs. normative principper der både forudsættes af og støtter op om verdensbilledet – med andre ord: handlingsregler i videste forstand, inkl. fx æstetiske normer.

⁴ Og i så fald dækkes af det engelske begreb 'mindset' som i højere grad også dækker individuelt-psykologiske dispositioner. På fransk kan *mentalité* dække ind over både 'kultur' og 'world view'.

densbilleder. En ontologi er altså en mere ‘rekonstrueret’ størrelse end et verdensbillede. Fx var verdensbilledet i egyptisk, mesopotamisk og israelitisk religion forskelligt (ellers kunne man heller ikke skelne imellem dem og de ville kun have været én religion!): De havde fx forskellige guddomme (fx Amon, Marduk, Jahve); to af dem var ‘polyteistiske’ med templer for forskellige guder, mens én var monolatrisk (israelitter burde kun ofre og bede til guddommen Jahve); én af dem havde udviklede teorier om livet efter døden (egyptisk), mens de to andre kun opererede med et trist, fælles dødsrige (mesopotamisk, israelitisk); osv.

Men på et mere basalt niveau var der tale om store ligheder i deres verdensbilleder, for de forudsatte alle tre at der fandtes guddomme, at disse havde magt på jorden, at man kunne kommunikere indirekte med dem igennem ofre og bønner, osv. På et endnu mere grundlæggende niveau – det som er det ‘ontologiske’ i denne sammenhæng – vil det formentlig vise sig at de var ens: De havde alle del i den bestemte opfattelse af forholdet mellem mennesker og andre størrelser i verden som nedenfor skal omtales som den ‘analogistiske’ ontologi. Forskellen til et nutidigt-‘vestligt’ verdensbillede ligger ikke i hvilke guddomme man bør tage alvorligt og hvordan man kan kommunikere med dem – på hvilke steder og med hvilke bønner, ofre eller legitimt personale –, men i at guder slet ikke hører med til det dominerende, nutidige verdensbillede, og at spørgsmål om hvordan man kan kommunikere med dem, derfor er irrelevant. Det nutidige verdensbillede er begrundet i den ontologi der her skal kaldes den ‘naturalistiske’. Forskellen er her ikke kun ét verdensbillede over for et andet, men én ontologi over for en anden:



2. Ontologier if. Philippe Descola

I det følgende vil jeg som sagt trække på en særlig teori om ontologier der er formuleret af Philippe Descola, en kritisk elev af Claude Lévi-Strauss.⁵ Teorien angår mere præcis det der i en typisk nutidig tænkemåde angår forholdet mellem ‘natur’ og ‘kultur’, dvs. forholdet mellem dyr, planter og evt. andre ‘naturlige væsener og fænomener og så mennesker; den angår altså *ikke* som sådan fx om der gives guder og dæmoner eller ej. Descola har formuleret sin teori flere steder, men mest fuldstændigt i sin bog fra 2005, *Par-delà nature et culture*. Den er en del af en større og heftig debat imellem antropologer af den klassiske type, dvs. antropologer der arbejder med små, eksotiske samfund. Debatten har dels drejet sig om hvordan man bedst kan beskrive sådanne samfunds menneskers særlige virkelighedsopfattelse, dels, og ikke mindst, om hvordan man skal forstå forholdet imellem på den ene side disse kulturers virkelighedsopfattelse og på den anden side den virkelighedsopfattelse som antropologerne selv forudsætter og som er en betingelse for at

⁵ Vigtigste publikation: Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (2005). Det er nemt at finde populære kortfattede redegørelser for hans teori på nettet.

de overhovedet kan bedrive antropologi.⁶ Den antropologiske beskrivelse er uundgåeligt funderet i en anden ontologi end den de mennesker har, der beskrives. Og denne debat minder ikke så lidt om det 'hermeneutiske' problem i teologien som er givet i og med forskellen imellem virkelighedsopfattelser i Bibelen og den eller de virkelighedsopfattelser som nutidens eksegeter og teologer forudsætter.

Særlig med oversættelsen af Descolas bog til engelsk som *Beyond Nature and Culture* i 2013 er debatten om ontologier blevet bredt ud til et større felt af antropologer og har også vakt interesse i kulturanalytiske og filosofiske sammenhænge. Problematikken angår ikke kun eksotiske kulturer, men også hvad der kan gælde virkelighed i dag og hvilke modeller eller metaforer der mest præcist indfanger eller rammer typiske virkelighedsoplevelser i nutiden. Så vidt jeg ved har denne diskussion endnu ikke haft nogen større indvirkning på Bibelforskningen. Jeg kender kun et enkelt tilfælde, en fransksproget artikel fra det antropologiske tidsskrift *L'Homme* fra 2009 – som i øvrigt indeholder en analyse af ontologien bag Gen 2-3 som har mange fælles punkter med den som jeg vil fremlægge her.⁷ Men da min analyse er udarbejdet før jeg fik kendskab til denne artikel, vil jeg betragte overensstemmelserne som indikation af at tankegangen har den form for logisk konsistens at den lader sig gentage uafhængigt.

Nedenfor vil jeg forklare grundprincipperne for de to ud af Descolas' fire ontologier som er relevante i en Bibelfaglig sammenhæng og illustrere dem med analyser af de to første fortællinger i Genesis. Som kontrast vil jeg dog begynde med 'vores egen' ontologi, altså den som de fleste nutidige mennesker, i det mindste i den vestlige del af verden, umiddelbart vil antage som plausibel eller endog 'sand'.

2.1. Naturalisme⁸

For en nutidig tankemåde tilhører dyr ligesom planter og andre organismer og den uorganiske natur området 'natur'. Mennesker hører også til området 'natur' i kraft af deres kroppe: Menneskelige kroppe består af de samme stoffer og er indrettet på en måde der er fuld sammenlignelig med alle andre organismer. Men i modsætning til alle andre størrelser i verden, organiske såvel som uorganiske, har mennesker også del i noget der ikke er natur. Mennesker har vilje, ansvarlighed og evne til selv at gestalte deres verden. En af de markante forskelle ses i at mennesker har en anden juridisk status end dyr: Mennesker kan gøres ansvarlige og pålægges straf.⁹ For at forstå mennesker skal der derfor basalt set to grundformer for videnskaber til – videnskaben om naturen og videnskaben om det særligt menneskelige. Denne opdeling af 'verden' i 'natur' og 'kultur' er imidlertid ikke meget ældre end fra ca. midten af 1600-tallet, i alt fald hvad angår en eksplicit, gennemtænkt formulering som den der kendes fra Descartes' skelnen imellem *res extensa* og *res cogitans*, dvs. på den ene side den 'udstrakte' eller materielle og håndgribelige verden og på den anden side den

⁶ Herom i Descola 2011.

⁷ Albert 2009. – Alberts analyse af Gen 1 er dog mangelfuld, og hans øvrige (lange) overvejelser om pagt og helighed finder jeg ikke overbevisende; men det vil føre for vidt i denne sammenhæng at inkludere sig på en nærmere argumentation.

⁸ Descola 2005, 172-200.

⁹ Mennesker med en naturalistisk ontologi synes derfor at det er komisk, hhv. forargeligt, at mennesker i fx europæisk middelalder har afholdt retssager over dyr; se fx "Fantastically Wrong: Europe's Insane History of Putting Animals on Trial and Executing Them": <http://www.wired.com/2014/09/fantastically-wrong-europes-insane-history-putting-animals-trial-executing/>. Omvendt kan man se et tegn på en udfordring af den naturalistiske ontologi indefra i en retssag i Argentina i 2014 der dømte at en orangutang var en 'person', om end en 'ikke-menneskelig person', og at den havde retsligt krav på at komme ud af sit tyveårige fangenskab i en zoologisk have <http://www.scientificamerican.com/article/argentina-grants-an-orangutan-human-like-rights/>. I to lignende retssager i USA på vegne af hhv. en chimpanse og en spækhugger er det blevet afvist at dyr kan have retskrav (Ritzau/Information: <http://www.information.dk/telegram/519575>).

ulegelmige virkelighed som udgøres af den menneskelige bevidsthed.

Dette ontologiske princip blev formuleret med eksemplarisk tydelighed af den indflydelsesrige protestantiske teolog og nytestamentlige forsker Rudolf Bultmanns i et foredrag der satte en stor debat i gang blandt teologer om nødvendigheden af at 'afmytologisere' forståelsen af Bibelen, "Neues Testament und Mythologie" (1941): 'Det moderne menneske har mærkværdigvis den dobbelte mulighed at forstå sig selv (enten) helt som natur eller (helt) som ånd (Geist), idet det skelner sit egentlige selv fra naturen'.¹⁰ På den ene side fandt Bultmann denne dobbelthed 'mærkværdig'; men på den anden side var den uundgåelig, for han understregede uden sentimentalitet over for den bibelske og kirkelige tradition at denne ontologi (eller verdensbillede, som han sagde) er den eneste mulige for nutidige mennesker.

Dobbeltheden betinger som sagt sondringen imellem på den ene side naturvidenskaber, på den anden side det der på tysk siden videnskabsteoretikeren Wilhelm Dilthey (833-1911) har heddet 'Geisteswissenschaft'; natur og ånd er to helt forskellige virkelighedsfelter der skal forstås ved to helt forskellige slags videnskab. I nutidig videnskabelighed genkendes denne sondring typisk som forskellen imellem naturvidenskab og kulturvidenskab – med den vigtige præcisering at mennesket mht. sin krop tilhører 'naturen' og dermed naturvidenskaberne (fysik, kemi, biologi, inkl. lægevidenskaben), men at det mht. sine kulturdannelser tilhører et område der er frit og uafhængigt i forhold til naturen og som derfor har krav på en særlig form for videnskab, netop 'kulturvidenskaber' (herunder også Bibelfagene – og Teologi, i det omfang den vil være en videnskab).

Den naturalistiske ontologi vil forekomme de fleste moderne mennesker netop 'naturlig' i betydningen: at være i indlysende og indiskutabel overensstemmelse med hvordan virkeligheden faktisk er. I sit foredrag afviste Bultmann da også – endog med en udtalt forargelses-patos – andre verdensbilleder end naturalismens som eklatante brud på sund fornuft og moralsk anstændighed.¹¹ Imidlertid vil den naturalistiske ontologi have været lige så ikke-indlysende og potentielt skandaløs for det store flertal af mennesker igennem menneskehedens historie. Dermed være ikke sagt at man ikke vil kunne finde eksempler på udsagn eller tankegange tidligere i historien som ville kunne passe overens med en naturalistisk ontologi. Men der er formentlig ingen eksempler på samfund hvor naturalistisk ontologi har været hegemonisk i den forstand som den er i nutidens vestlige samfund. Og det antyder at den netop ikke er særlig 'naturlig' eller umiddelbart indlysende. Det vil være mere nærliggende at antage det modsatte, nemlig at naturalistisk ontologi står i stærk modsætning til mere oplagte måder hvorpå mennesker forstår sig selv og deres verden, og at det kræver en systematisk, langvarig skoling igennem en møjsommeligt kulturel evolution at nå frem til at et flertal af mennesker i et samfund finder den indlysende. Og mens naturalismen nok har hegemonisk status i vort samfund, er den langt fra enerådende. Den er snarere en 'officiel' ontologi som de fleste givetvis vil hylde, samtidig med at mange formentlig, bevidst eller ubevidst, vil acceptere særlige og private undtagelser. Det vil falde de fleste svært at fastholde et konsekvent naturalistisk syn på deres kæledyr, og når vores biler eller computere holder op med at virke, er det vanskeligt ikke at falde ned i en spontan tilskrivning af typisk kontrær agens, inklusive selvstændig vilje ('hvorfors vil den dumme maskine nu igen ikke som jeg vil?). En styrkelse af nationalitets- eller lokalitetssympati kan også indeholde en indirekte modstand imod en konsekvent naturalistisk ontologi. Og mennesker til alle steder og til alle tider har da også set helt anderledes på hvem de selv som mennesker er og hvordan de er forskellige fra eller ligner andre 'væsener'.

For at få hold på disse andre måder har Descola deduceret et system af fire muligheder ud fra de to kategori-par 'krop vs. indre væsen' og 'forskellig vs. ens', som han antager er universelle og givet med

¹⁰ Ordret: "Der moderne Mensch hat merkwürdigerweise die doppelte Möglichkeit, sich ganz als Natur zu verstehen oder als Geist, indem er sich in seinem eigentlichen Selbst von der Natur unterscheidet" (op. cit., p. 177).

¹¹ At ville insistere på et nytestamentligt verdensbillede ville if. Bultmanns artikel (p. 176f.) være ualvorligt og uærligt, barnligt og utilregneligt.

menneskeartens kognitive egenskaber.¹² Som sagt forstår naturalismen det sådan at mennesker og andre væsener er ens i deres ydre, men forskellige i deres indre (fordi mennesker har bevidsthed, i modsætning til alle andre organismer). Men så vil det i princippet også være muligt at antage at der omvendt er enshed i det indre og forskellighed i det ydre. Desuden vil det, i princippet, være muligt at både det ydre og det indre er ens, og at både det ydre og det indre er forskelligt. Disse muligheder finder Descola nu i hhv. animisme, totemisme og hvad han kalder analogisme.

<i>Animisme:</i> identisk indhold, forskellig krop	<i>Totemisme:</i> identisk indhold, samme krop
<i>Naturalisme:</i> forskelligt indhold, samme krop	<i>Analogisme:</i> forskelligt indhold, forskellig krop

Totemismen i Descolas definition antager således at der er enshed både i det indre og det ydre: En bestemt gruppe mennesker, en 'klan', har væsens-fællesskab med bestemte dyre- eller plantearter, bestemte steder i landskabet osv., idet hele denne gruppe af mennesker, dyr etc. har samme egenskaber ved at være fx 'hurtige', 'livlige' osv. (Descola 2005, 219f.). Disse egenskaber bestemmer helt igennem de pågældende arters og tilsvarende menneskegruppers væsen. En forskel imellem ydre og indre er derfor her irrelevant. Det vigtige er væsensfællesskabet. Det er etableret ved tidernes morgen, i 'drømmetiden', af 'totem-' eller 'drømme'-væsener – der hverken var mennesker eller dyr eller planter (ibid., 166. 293) – og som spredte hver deres særlige essens og reproduktionskraft bestemte steder i landskabet. På disse steder findes fortsat betingelserne for reproduktion for de arter og klaner som tilhører den samme kategori.

Det er i Australien totemismen i denne rene form har domineret; men totemistiske principper kan, som andre ontologiske principper, eksistere i en underordnet rolle sammen med andre, dominerende ontologier (ibid., 167), således i Nordamerika hvorfra termen 'totem' stammer og hvorfra den som alment-klassifikatorisk term blev indført i antropologi og religionsvidenskab i 1800-tallet.¹³ Umiddelbart vil totemisme nok

¹² Descola 2005, 121f.: Modsætningen imellem indre væsen og krop ("interiority and physicality") er *ikke* en specielt europæisk forestilling (eller misforståelse, fordom), men forekommer universelt.

¹³ Fra Ojibwa, et algonkin-sprog. Om termens oprindelse i vestlig litteratur: Descola 2005, 167-171. Til forskningshistorien, jf. Wagener 1987.

forekomme at virke som mindre relevant for det bibelske felt; men dét bør komme an på en nærmere overvejelse.¹⁴ I det følgende vil jeg koncentrere mig om to ontologier som forekommer umiddelbart relevante: den animistiske og den analogistiske.

2.2. Animisme¹⁵

Animisme er en ontologi som på de afgørende punkter virker som et spejlbillede af naturalismen. Denne ontologi findes i sin rene udgave blandt grupper af mennesker der lever af jagt eller fiskeri og tidligt agerbrug, og den er udbredt i oprindelige kulturer i Syd- og Nordamerika og i det østlige Sibirien (Descola 2005, 1-20). Animismen angår i det væsentlige forholdet mellem mennesker og andre levende væsener som er relevante for mennesker – dvs. vigtige byttedyr, farlige rovdyr, nytteplanter og også andre genstande: sten, klipper, meteorologiske og astronomiske fænomener som vind og sol og måne, ja selv køkkenredskaber. Grundprincippet her er at både mennesker og de væsener der ikke umiddelbart fremtræder som mennesker, alle har et menneskeligt væsen. Men alle andre end mennesker har desuden en krop der fungerer som et hylster eller en beholder for dette indre, menneskelige væsen. En bjørn eller en majsplante er altså i grunden et menneske, men i bjørnekrop eller i majs krop. Bjørne og majsplanter tænker derfor fortsat lige som mennesker – de har således hukommelse, vilje og opmærksomhed. Og når de ikke betragtes af mennesker, kan de aflægge sig deres kroppe og agere i den menneskeskikkelse de har indeni. Fx kan de mødes og feste sammen, lige som mennesker. Men deres nuværende kroppe indebærer også nogle begrænsninger i forhold til mennesker, fx eller navnlig hvad angår deres kommunikation, deres spisevaner og deres seksuelle praksis (ibid. 8). Bjørnen og majsplanter kan ikke tale menneskesprog når de er i deres bjørne- eller majs krop; bjørnen er henvist til at knurre, majsplanter må tie helt. Jaguarer har stor lyst til rått kød, og hjorte parrer sig kun i brunstsæsonen. Men da de er mennesker indeni, kan mennesker godt lave aftaler med dem.

Animistiske myter vil derfor hyppigt handle om dels hvordan dyrene og planterne fik deres nuværende skikkelser, dels hvordan reglerne for omgangen med dem blev meddelt til menneskene der dermed lærte hvordan de på en passende måde kunne jage eller drive havebrug. Visse former for animisme kan føre til en særlig 'ethos' hvor forholdet mellem mennesker og dyr eller planter har form af en kontrakt – man kan fristes til at tale om en 'pagt' – hvor mennesker sørger for ikke at overudnytte de arter de lever af. Hvis menneskene overholder kontrakten, stiller dyr og planter sig villigt til rådighed; men hvis menneskene ikke udviser tilstrækkelig respekt eller omtanke i omgangen med de nedlagte dyr eller høstede planter, vil de trække sig tilbage og overlade til menneskene selv at finde ud af hvordan de så skal få føden.

¹⁴ Fx kan nationalisme – et relevant begreb også for antikken (jf. Grosby 2002 om nationalisme i GT) – med dens uundgåeligt essentialistiske præmisser, dens ur-stamfader og dens forbindelse mellem landskab, steder og individer, måske trække på, gentage eller transformere totemistiske tankegange. Et tilfælde af individuel totemisme (jf. Descola 2005, 150) kan måske fornemmes i fortællingerne om Samson hvis navn, *šimšôn*, 'lille sol' (Crenshaw 1992, 950) antyder hans personlige totem, dvs. et væsen med hvem denne ild-helt (jf. Lundager Jensen 2000, 408, n. 122) deler en essentiel kvalitet. – Som inspiration for den der gerne vil finde eksempler på totemistisk residual-ontolog på uventede steder: Serres 2015, 15-37.

¹⁵ Descola 2005, 129-143. – NB: Ordet 'animisme' er i religionsvidenskaben blevet brugt til at betegne et delvis andet forhold, nemlig troen på åndelige væsener (spøgelser, ånder osv. – sådan som den tidlige antropolog Edward Burnett Tylor prægede begrebet i *Primitive Culture* [1871]; jf. Bolle 1987), og mange vil fortsat forstå ordet i den retning. 'Ånder' osv. findes der ganske vist overalt i kultur med jagt og tidligt agerbrug. Men vægten i Descolas betydning af 'animisme' ligger som sagt ikke på selve forestillingen om ånder osv., men på opfattelsen af forholdet imellem mennesker, dyr, planter, hvor mennesker er særlige ved ikke at have gennemgået den forvandling at have fået en anden krop end deres oprindelige.

En anden og slående forskel til en naturalistisk ontologi er det gennemgående træk i animistisk mytologi at mennesker og dyr oprindeligt, ved tidernes begyndelse, alle var mennesker. Den nuværende tingenes tilstand opstod ved at nogle af menneskene forvandlede sig til dyr. Dette er fx baggrunden for den myte om ‘fuglereplyndrerer’ som Claude Lévi-Strauss har gjort berømt. If. en sydamerikansk version¹⁶ bliver en dreng adopteret af en venlig jaguar (og dennes knap så venlige kone) og dermed kommer i besiddelse af ilden; for dengang var det jaguaren der kunne tilberede mad over ild, mens andre mennesker måtte leve af rådt kød. Men jaguaren accepterede at menneskene fik adgang til ild mens den selv i fremtiden skulle være en rådt-spiser. I denne fortælling om oprindelsen til jaguarer forvandler det oprindelige jaguar-menneske sig til det nuværende, respektindgydende rovdyr; derfor tilbereder det ikke længere mad over ild, og det vil ikke længere være en venlig adoptivfader.

Med andre ord forestiller animismen sig at ‘dyr kommer fra mennesker’. Dyr er væsener der engang har været mennesker, og de er det stadigvæk ‘indeni’. Det er som bekendt omvendt if. den naturalistiske ontologi, hvor ‘mennesker kommer af dyr’. Det er i naturalistisk ontologi uproblematisk at sige at ‘vi kommer fra aberne’ eller at ‘vi kan ikke som fx katte selv producere C-vitamin fordi vi stadigvæk er frugtspisere’. ‘Vi’ er altså fortsat ‘aber’ hvad vore kroppe angår, altså ‘udenom’ – i modsætning til vore tanker og ideer der er ‘indeni’, inde i abekroppene.

2.3. Analogisme¹⁷

Analogisme er en helt anden ontologi end den animistiske. Den findes i bl.a. tidlige højkulturer, fra og med mesopotamiske og egyptiske samfund fra ca. 3000 f.Kr. (for her at nævne de tidligste); men eksempler findes i stor mængde også fra Kina, Indien, amerikanske højkulturer som Mayaer, Aztekere og Inkaer og også, ikke mindst, fra europæisk middelalder. Udgangspunktet for analogistisk ontologi er konstateringen af verdens mangfoldighed. Verden består af en lang række fænomener – fx dyr, planter, stenarter, metaller, menneskegrupper osv. – som alle er forskellige. I lighed med totemismen er den forskel imellem et ydre og et indre, en beholder og dets indhold, som er afgørende både for animismen og for naturalismen, ikke vigtig. Der kan også her skelnes imellem ydre og indre, at altså en bjørn har både en bjørnekrop og en bjørnesjæl el. lign. Men det indre vil her være forskelligt på samme måde som det ydre: En indre bjørn inde i bjørnehammen vil stadigvæk være en bjørn. Dyr og mennesker vil altså her være forskellige både i henseende til deres kroppe (som animismen mener) og i henseende til deres tænkning (som naturalismen hævder).

Den analogistiske ontologi stiller sig derimod den opgave at forstå mangfoldigheden i verden (i bredeste forstand, inklusive normalt usynlige dele). Det gør den ved at prøve at betragte ‘verden’ som et velordnet, stabilt system af mangfoldigheder, hvor hver enkelt del relaterer sig til andre dele, således at en given størrelse kan spejles i, oversættes til eller indordnes i forhold til andre størrelser. Den mest elementære udgave af en analogistisk tankegang er ordningen af elementer der for en umiddelbar betragtning ligner hinanden i en eller anden henseende (fx dyr eller planter eller klaner). En mindre umiddelbar, men mere prægnant udgave af denne tænkning vil være at konstruere metafor-lignede forbindelser mellem rækker af størrelser som man ikke umiddelbart vil kategorisere sammen (fx dyr og planter og menneskegrupper¹⁸). I og med denne klassifikatoriske interesse ligner analogismen totemismen der ligeledes forbinder forskellige

¹⁶ Lévi-Strauss 1964, 81; denne myte var Lévi-Strauss’ udgangspunkt for og omdrejningspunkt i hans analyser af de ikke-statslige, amerindiske samfunds myter; jf. Lundager Jensen 2015 for en metodisk indføring i strukturel myteanalyse.

¹⁷ Descola 2005, 201-231.

¹⁸ Eks.: ‘Hvis du var en bil, hvilken bil ville du så være?’

slags fænomener i større grupper. Men i modsætning til totemismen opretholder analogismen også forskellen imellem fænomenerne. Det er ikke essentielle væsensfællesskaber som forener de umiddelbart forskellige fænomener og som gør det irrelevant at skelne imellem dem, men relationerne imellem dem. I analogismen er fænomenerne på samme tid forskellige og dog forbundne, idet det ene fænomen betegner eller kan oversættes til det andet.

Et nærliggende, nutidigt eksempel på dette sidste kan være astrologi: Her er udgangspunktet rækker af givne størrelser, fx tidsafsnit, stjernebilleder, kropsdele, begivenheder eller tilstande, osv. En given periode er her bestemt af en given astronomisk konstellation der 'betyder' fx et bestemt 'temperament'. Stjernebilledet Vægten (der definerer perioden 23. sept.-22. okt.) er relateret til elementet 'luft', til de indre organer nyrerne og til maskulinitet. Personer der er født i Vægtens tegn er derfor socialt udadvendte, kompromisvillige i parforhold, med retfærdighedssans, osv.¹⁹ Ambitionen i dette og egentlig alle analogistiske tilfælde er at dække så meget som mulig af virkeligheden, dvs. at tage højde for alle forekomster af alt muligt. Udgangspunktet for en analogistisk ontologi er altså ikke som i animismen en skelnen imellem størrelses indre og ydre, men imellem størrelser som enkeltstående helheder – hvor en evt. forskel mellem indre og ydre ikke er relevant.

Analogisme er en ontologi der er velformet for større, komplekse samfund såsom de tidlige højkulturer. Mens små samfund af jægere og tidlige agerbrugere kunne have en flad, 'egalitær' struktur, måtte samfund med større befolkningstæthed og arbejdsdeling etablere sig som sociale hierarkier, dvs. delegere beslutningstagning til et lille antal centralt placerede personer. Og hierarkisk organisering er en af de hyppigst forekommende analogistiske ordningsprincipper. I en hierarkisk model bliver alt muligt ikke blot føjet sammen i lange kæder som i det astrologiske eksempel ovenfor, men også arrangeret i et over- og underordningsforhold, typisk i en form for 'pyramide', hvor en overordnet størrelse udspecificeres i flere underliggende størrelser – fx at de tidlige samfunds konger gerne var både øverste kriger og øverste præst, dvs. leder af to selvstændige, men forbundne organisationer: hæren og 'kirken'.

Samtidig er det gennemgående etiske ideal i en analogistisk ontologi det harmoniske forhold imellem delene i det samlende system. Ligesom der ikke er konflikt imellem stjernebilledet Vægten, nyrerne og tilbøjeligheden til at bøje af i et parforhold, således er der ideelt set ikke konflikt imellem konge, præster, håndværkere og bønder, for alle er tilfredse med at leve og arbejde og yde deres andel i den velordnede verden.

Animistisk og analogisk ontologi svarer således omtrentlig til de to første af Robert Bellahs fem faser i hans kulturhistoriske evolutionsskema (Bellah 1964; jf. Lundager Jensen 2011)²⁰. Animismen er en karakteristisk ontologi for 'tribale' samfund (men dog ikke den eneste; totemisme er også karakteristisk for små jæger- og samler-samfund), mens analogisme er karakteristisk for 'arkaiske' samfund. De flugter altså nogenlunde med forskellen imellem 'før-statslige', egalitære, og 'statslige', hierarkiske, samfund. De principielle, og principielt uforenlige, forskelle imellem ontologier betyder ikke nødvendigvis at de ikke kan være til stede i et konkret samfund i en bestemt historisk periode. Bellahs skema er akkumulerende ('nothing is ever lost': Bellah 2011, 267). Det vil sige at senere tilkomne tankemåder dominerer nok over tidligere, men ikke udrydder dem, og disse kan fortsat eksistere i mere marginale roller (og måske endda få fornyet betydning senere). Tilsvarende er det nærliggende at antage at én ontologi på et givet tidspunkt i en given samfundsformation vil være dominerende, mens andre vil være marginale. I et nutidigt samfund behersket

¹⁹ If. hjemmesiden <http://www.astrologi-og-horoskoper.dk/htm/vaegten.htm>. Jeg står her ikke inde for dens astrologiske seriøsitet; her drejer det sig om det generelle tankeprincip.

²⁰ Descola (2005: kapitel 15, "Histoires de structures") selv holder sig til ret vage antydninger når det kommer til mulige kulturevolutionære perspektiver i forholdet mellem ontologier og samfundsformer.

af en naturalistisk ontologi findes astrologer fortsat, men deres indflydelse på samfundsmæssige beslutningstagninger er ringe. Og eksplicit animisme er formentlig mestendels forbeholdt barnlig underholdning, kæledyrsejeres forhold til deres dyr og emotionelle udbrud i mindre, private kriser.

3. *Gen 1 og Gen 2-3*

I det følgende vil jeg argumentere for at de to første fortællinger i GT hører til hver sin ontologi. Det er velkendt at disse to er meget forskellige, både i sproglig og litterær henseende og med hensyn til indholdet af det fortalte. De har dog med hinanden at gøre, for det er ikke ualmindeligt at tale om to 'skabelsesberetninger'.²¹ De to beretninger er ikke kun selvstændige, for den anden beretning ligger ikke i forlængelse af den første, men alternativer.²² I det følgende sammenfatter jeg nogle iagttagelser om de to fortællinger som lægger op til konklusionen: at de ikke kun er 'forskellige', men at forskellene hænger sammen med at de tilhører hver sin ontologi.

Gudsbilledet i Gen 1 vil givetvis være i overensstemmelse med de fleste Bibellæseseres forventninger om hvad en bibelsk tekst vil sige om Gud – en suveræn magt der befaler over kosmos, hvorefter hans befalinger bliver omsat til virkelighed: "Gud sagde: 'Der skal være lys!' Og der blev lys" (Gen 1,3). Der er ingen forhindring, ingen modstand, ingen størrelse der kan modsætte sig eller besværliggøre befalingen. Teksten kommer ikke ind på Guds eventuelle overvejelser eller planer; indtrykket er at alt er udtænkt i forvejen i alle detaljer, og at alt gennemføres præcis som planlagt. Gud handler her i kraft af ord: Han siger – dvs. giver ordrer – og så bliver det sådan. Elementerne udfører det befalede uden tøven og uden indvendinger: Vandet 'samler sig', jorden 'frembringer' planter (v. 10. 12); i mange tilfælde nøjes teksten med et helt ubestemt "Og det skete" uden yderligere oplysninger om hvem, hvad og hvordan. Gennemgående sanktioneres det skete ved formularen "Gud så, at det var godt". Mens Gud indirekte karakteriseres ved sine befalinger og andre verbale handlinger (kalde, velsigne), er der næsten ingen konkrete handlinger: Han 'sætter' himmellegemerne på himmelhvælvingen, og han 'hviler' på den syvende dag. Den helt igennem konfliktløse handling udfolder en harmonisk, fredsommelig verden (understreget af den vegetariske morale til sidst: Både mennesker og dyr skal leve af planteføde).

Fortællingen handler om 'kosmos' i betydningen: Den kendte, erfarede verden i dens vigtigste bestanddele. Det understreges at det er alle slags planter og alle slags dyr der bliver til. Med 'slags' menes givetvis noget i retning af et nutidigt begreb om biologiske arter; der tilsigtes altså en form for botanisk og zoologisk fuldstændighed.²³ Samtidig er der også en implicit form for kosmologisk hierarki eller indlejringstænkning; dagene 1-3 og 4-6 begynder begge i det ydre rum med hhv. lys og himmellegemer (v. 3-5. 14-19) og 'zoo-mer' så ind på jorden, sluttende med hhv. planterne og menneskene (v. 11-13. 26-28). Desuden skal man formentlig forstå at der består et treleddet hierarkisk forhold: Gud befaler over alting, herunder menneskene; menneskene befaler over dyrene; og både menneskene og dyrene spiser planterne.

²¹ Man kunne give mange eksempler; jeg nøjes med mig selv: Lundager Jensen 1998, 52-55.

²² I sin banebrydende kommentar (fra 1910) karakteriserede Hermann Gunkel Genesis som 'en samling af sagn', i lighed med de indsamlinger af mundtlige, anonyme overleveringer som folkemindeforskere havde foretaget i 1800-tallet, og hvor ingen forventede at de enkelte sagn tilsammen skulle udgøre en sammenhængende, stor fortælling, endsige et logisk sammenhængende ide-system.

²³ Selv om definitionen på 'arter' ikke præcis er de nutidige; teksten her opdeler dyr i vanddyr, luftdyr og landdyr, ikke i fx hvirveldyr og andre eller fx insekter, padder, krybdyr, pattedyr. Denne før-moderne klassifikation kan stadig være relevant. If. flere kilder synes katolikker i Canada i 1600-tallet via det teologiske fakultet i Paris at have fået legaliseret bæver som fisk fordi den lever i vand og svømmer med sin hale og dermed er tilladt spise under fasten (Goldman 2013). Af samme grund er alligatorer blevet klassificeret som fisk af ærkebiskoppen af New Orleans (Bunderson 2013).

I Gen 2-3 er Gud – der her, i modsætning til Gen 1, har navnet Jahve – beskrevet på en ganske anden måde.²⁴ Han tager ‘jord’ (vel: ler) af jorden, han former det, han puster ånde i det; han planter en have; han placerer mennesket i den; han overlader til mennesket at give dyrene navne og til at se om det kan finde en passende partner. Da det ikke er tilfældet, former han en kvinde af menneskets ribben. Han går tur i Edens have om aftenen; han kalder på menneskene; han udspejler og forbander; han laver skindtøj til menneskene; og han viser dem til sidst bort fra haven.

Eksegeter fremhæver ofte at Gud her er forstået som en pottemager i skildringen af skabelsen af det første menneske (Gen 2,7). Pottemager-forestillingen gælder ganske vist kun denne bestemte handling, for i resten af fortællingen er Gud ikke specielt en pottemager. Men det er en relevant forestilling for hele fortællingen.

Gudsbilledet er ganske rigtigt stærkt antropomorft, og det stemmer godt med det ‘menneskerealistiske’ i handlingen. Gud har tydeligvis en plan: Han vil gerne have mennesket til at passe sin have, og han vil gerne at mennesket har en partner. Men herefter går det præcis *ikke* som han har intenderet. Mennesket spiser af den ene frugt de ikke måtte spise af, så han bliver nødsaget til at fordømme dem, ændre deres livsbetingelser, indstifte døden osv. Mens Gud i den første beretning er helt suveræn, er Gud altså meget lidt suveræn i den anden beretning. Dels overlader han initiativet til mennesket der selv kan bestemme hvad dyrenes navne skal være, selv kan vælge sig en partner blandt de mulige og selv kan afgøre om det – eller de – vil respektere spiseforbuddet eller ej. Dels afviger forholdet imellem plan og resultat dramatisk fra den første beretning. I den første er der på intet tidspunkt tvivl om at alt sker efter planen; i denne anden beretning sker intet efter planen.

Menneskene og slangen kommer ham i vejen. Og selv om han havde forudset hvad der ville ske hvis menneskene alligevel spiste af den forbudte frugt, har han åbenbart ikke taget højde for slangens listige indgriben og derfor heller ikke advaret menneskene imod den. Det er desuden åbenbart utænkeligt i denne fortælling at Gud selv kan gøre det gjorte ugjort og starte forfra. Han er derfor nødt til at lave sin plan om, så resultatet bliver et ganske andet end det han havde i tankerne ved begivenhedsforløbet begyndelse. Også i den forstand er Gud i den anden beretning ‘realistisk’ i betydningen antropomorf, menneskelignende. Gud ligner virkelige, også nutidige, mennesker i den forstand at de ikke er mere suveræne end deres omverden tillader. Ustandseligt opstiller omverdenen uforudsete forhindringer og tvinger menneskene til at ændre deres planer og, i sidste ende, stille sig tilfreds med noget mindre og noget andet end hvad de havde forventet.

Det ville efter min opfattelse ikke ramme sagen helt præcist at kalde denne guddom for ‘eksperimenterende’ (således Nielsen 2013, 22) hvis der med eksperiment menes et planlagt, ‘rationelt’ forsøg, inklusive forsøgsopstilling og en indkalkulerer risiko for at forsøget kan mislykkes. Processen i Gen 2-3 er anderledes: Her finder Jahve på noget andet, dvs. han er her mere i retning af en ‘*bricoleur*’ (som Claude Lévi-Strauss kaldte den der ræsonnerer med ‘den vilde tanke’, dvs. forsøger at tænke abstrakte problemstillinger ved hjælp af verdens konkrete genstande).²⁵ Gud prøver at skabe menneskene og deres verden med det forhåndenværende (idet han begynder med ler og ånde). Den danske version af en ‘*bricoleur*’, navnlig når resultatet er væsentligt mere brøstfældigt end det var intenderet, er en klamphugger.

Det vil formentlig være en ret ukontroversiel antagelse at en bestemt mental-ideologisk figur ligger under scenariet i Gen 1 som helhed: den kongelige suverænitet.²⁶ Selve forestillingen om at noget sker fordi

²⁴ Jf. Nielsen 2013, 19: “Mens Gud i den første skabelsesberetning er beskrevet som en Gud, der har styr på tingene, er billedet af Gud anderledes i denne fortælling”.

²⁵ Lévi-Strauss 1962, 22 (i den danske oversættelse, s. 27, er *bricolage* = ‘fuskearbejde’).

²⁶ Selv om dette aspekt tilsyneladende ikke fylder voldsomt meget i standardkommentarer som fx Westermanns 1974, jf. note 22, eller Soggin 1997 (dog fx p. 44: Menneskene skabes som ‘stedfortrædere for den kosmiske

nogen befaler det, kan godt have meget ældre forløbere, fx i magiske praksisser. Men det er mere nærliggende, tekstens historiske og sociale kontekst taget i betragtning, at antage at forestillingen om den suveræne, befalende guddom der råder og regerer over en velordnet totalitet, er forberedt af eller stemmer overens med idealet om den velordnede, monarkisk styrede stat, sådan som det formuleres i de tidlige højkulturers arkaiske religion. Til gengæld svarer dette billede formentlig meget godt til mange 'Bibellæsere's' forventninger om hvordan Gud forestilles eller bør forestilles i Bibelen: netop som en himmelsk herre, en 'kosmokrator', der er suveræn både i sine planer der ikke kan modsige hinanden, og i sine handlinger der altid har nøjagtig den virkning som var hensigten med dem. Men det vil sige at dén gudsforestilling som disse 'Bibellæsere' vil medbringe til deres læsning, essentielt er et arkaisk gudsbillede, formuleret og udbredt i de tidlige højkulturer.

Den Gud der møder de samme 'Bibellæsere' i Gen 2-3, bryder på alle punkter med disse forventninger. Gud er her på jorden, ikke i himlen. Han kan have gode planer; men han kan ikke sikre at de realiseres; han drives rundt af omstændigheder han ikke kan kontrollere, og alting ender helt anderledes end han havde forudset. Men eftersom den første beretning svarer godt til de flestes forventninger om hvad der kan og bør siges om Gud, mens den anden beretning svarer meget dårligt, er det den anden beretning der traditionelt har udgjort et problem. Derfor har det været nærliggende at læse og fortolke den sådan at forskellene til den første formindskes så meget som det nu engang er muligt, hvis man fortsat vil medgive at den *er* en selvstændig beretning med ubestridelige særheder.

Dette er måske en af grundene til at Gen 2-3 hører til de oftest fortolkede bibelske tekster; dens indlysende anomalier har stimuleret til de mest intelligente fejllæsninger. Blandt de vigtigste greb, som også nutidige gammeltestamenteforskere har til rådighed for at tilstræbe en normalisering af den unormale fortælling, er at klassificere den som samme type fortælling, trods alt, som den første beretning; det sker ved at kalde den for en 'skabelsesberetning'. Begrebet 'skabelse' implicerer suveræniteten, bevidstheden, viljen, intentionen, korrekte resultat. Alt dette, som er til stede i Gen 1, ligger implicit i begrebet 'skabelse'. Men Gen 2-3 fortæller i så fald slet ikke om skabelse.²⁷ Den handler derimod om hvordan vigtige dimensioner i 'verden' er blevet til som resultatet af en kaotisk-uforudsigelig række af handlinger og begivenheder. Betegnelsen 'tilblivelsesmyte' til forskel fra 'skabelsesberetning' vil være mere præcis.

Den 'første' 'skabelsesberetning' (altså den eneste i egentlig forstand) er et godt eksempel på en *analogistisk* ontologi. Her finder man et velordnet system af en stor mængde enkeltheder der føjer sig til hinanden i et overordnet system der er struktureret hierarkisk,²⁸ og som tilsammen udgør en fredfyldt, harmonisk og smuk helhed (når "Gud så at det var godt", inkluderer 'godt', hebraisk *ṭób*, formentlig også 'smukt'). Men den kludrede, snublende fortælling i Gen 2-3 er ikke analogistisk, for der er meget lidt af det typisk analogistiske tilstede her. Derimod minder den netop i sit 'hid-og-did'-handlingsforløb ikke så lidt om animistiske myter.

hersker').

²⁷ Westermann indskrænkede i sin store og vigtige kommentar (1974) 'skabelses'-delen til kap. 2 og desuden kun til skabelse af mennesket; kap. 2 skal altså være en antropogonisk, men ikke kosmogonisk, myte. Dette er mere rigtigt end at sammenfatte hele kap. 2-3 som en skabelsesberetning; men allerede menneskets initiativer i kap. 2 afviger fra det der ligger i forestillingen om 'skabelse'. – Til gengæld gik Westerman efter min mening forkert af kap. 3, når han ville genbestemme den som en 'fortælling om skyld og straf', (ibid., p. 263; jf. den berettigede kritik i Niditch 1993, 39); her er et eksempel på en nutidigt normaliserende – dvs. arkaiserende-teologisk – fejllæsning.

²⁸ Hermann Gunkel (1910, 117) som var mindre konflikt-indstillet i synet på forholdet mellem Bibel og videnskab end senere Bultmann, fremhævede Gen 1 som i det mindste kompatibel med en nutidig-videnskabelig indstilling: "Es ist kein Zufall, dass die Wissenschaft unserer Tage sich nicht mit Gen 2, sondern mit Gen 1 auseinandersetzt; denn hier ist Geist von ihrem Geiste"; videnskaben begyndte altså, if. Gunkel, som analogisme.

Her er der ofte tale om at forhold i den erfarede verden forklares som resultatet af en temmelig kaotisk række af handlinger, bevirket af en 'trickster' eller en 'forvandler' (engelsk: *transformer*). I nordamerikansk mytologi, der er domineret af animistisk ontologi, er verden som den er, på grund af en prærieulvs eller ravns uforudseelige og ofte komiske handlinger i tidernes morgen (Ricketts 1987; Perley 2005). Som sagt ovenfor slutter mange animistiske myter med at dyrene (og evt. andre elementer i verden) får den skikkelse de nu har, dvs. at de er mennesker der normalt fremtræder i et ikke-menneskeligt hylster. Det sker typisk ikke som udslag af en suveræn aktørs velgennemtænkte plan, men mere som et tilfælde, en faktuel kendsgerning som er hvad den er, en begivenhed ingen havde bestemt i forvejen skulle ske.

Der er et typisk netop animistisk træk i Gen 2-3: Det er slangens forvandling til slange: 'Fordi du har gjort dette (...) skal du krybe på din bug, og støv skal du æde alle dine dage' (3,14). Hvis slangen bliver til en slange, hvordan har den så været oprindelig? Den kaldes 'slange' fra begyndelsen af; men den er tydeligvis et væsen med mentale og kommunikative færdigheder der svarer til de menneskelige: "Slangen var det snedigste af alle de vilde dyr, Jahve Gud havde skabt' (3,1). De andre dyr var altså formodentlig kun lidt snedige (Albert 2009, 91). Men hvis den får den fremtidige skæbne at måtte krybe på maven og spise støv, har den vel til at begynde med bevæget sig på en anden måde og spist en anden slags føde. Spørgsmålet er hvilken? Det mest nærliggende svar er formentlig at den har set ud, bevæget sig og spist ikke som et andet dyr, men som et menneske. Det vil også give bedst mening i den sekvens hvor den med sine ord provokerer kvinden til at spise af den forbudte frugt. I så fald har vi her et tilfælde af en helt central, og typisk, *animistisk* forestilling. Slangen er fortsat udstyret med intention, for i fremtiden skal den blive menneskets fjende if. Jahves bestemmelse: "Jeg sætter fjendskab imellem dig og kvinden, imellem dit afkom og hendes ..." (3,15). Mennesker og slanger er altså i en vis henseende ligeværdige; de er hinandens modstandere, og slangen er ikke hverken over- eller underordnet mennesket: "Hendes afkom skal knuse dit hoved, og du skal bide hendes afkom i hælen". Men slangen er – if. denne animistiske forståelse – i fremtiden lukket inde i en krop der sætter begrænsninger på dens bevægelser og bestemmer hvad den skal spise: den kan ikke tale, og den kan ikke spise frugt.

Ud fra dette animistiske princip er der en detalje i fortællingen som kommentarerne (de af dem jeg kender) forbigår i tavshed – formentlig fordi kommentatorerne ikke har set problemet. I kap. 2 skaber Gud dyrene med det udtrykkelige formål at frembringe en passende partner til det første menneske (2,18: "Det er ikke godt, at mennesket er alene. Jeg vil skabe en hjælper, der svarer til ham"). Men, i god overensstemmelse med den generelle stemning i fortællingen, har også denne handling ringe succes, for mennesket finder netop ikke en passende partner, og derfor må Gud efterfølgende frembringe en kvinde. Tekstens ordlyd gør det ikke klart hvad der menes med en "hjælper, der svarer til ham". Men da ingen af dyrene åbenbart kan opfylde forventningen, mens kvinden kan, er det nærliggende, og i samklang med tematikken i fortællingen som helhed, at antage at der dermed menes præcis det som en kvinde kan og som intet dyr kan: at være en seksuel partner til at føde børn (Clines 1990, 34f.).

Den oversete detalje er imidlertid at ingen kommentarer (mig bekendt) har stillet det spørgsmål, endsige besvaret det, om hvordan Gud overhovedet kunne komme på den tanke at et dyr *kunne* være en passende partner? Det er manden der afviser de muligheder, Gud stiller frem. Så mens mennesket ikke finder et partnerskab med et dyr muligt, antager Gud åbenbart naivt, i hvert fald indledningsvis, at det kunne være en oplagt mulighed.

I animistiske myter (jeg tænker her på fx myter fra syd- og nordamerikanske jæger- og tidligt agerbrugs-samfund) er det ganske almindeligt at mennesker i tidernes morgen var gift med eller havde seksuelle forbindelser med dyr, eller at de havde dyr som deres forældre eller bedsteforældre. Alle slags dyr var mulige, fra (i Nordamerika) grizzly-bjørne over ænder til edderkopper.²⁹ Det er også muligt at mennesker, efter at

²⁹ Et eksempel blandt utallige: Helten i en Klamath-myte (Oregon) gifter sig i en første omgang med 'vandhøne',

forvandlingerne er sket og dyrene har fået deres nuværende form, kan have kærlighedsforhold til dyr. I 'urtiden' var det ligetil, for dyrene havde jo netop menneskeskikkelse. Så når en myte fortæller om et ægteskab imellem en menneskelig helt der har en prærieulv som far, og en and og en lappedykker som koner,³⁰ vil disse kvindelige partnere i alle tilfælde have været mennesker som endnu ikke var blevet forvandlet til den dyreart som deres navn angiver. Men de vil have et karakteristisk træk der forbereder dem til deres fremtidige skikkelse: Prærieulv-faderen – som er en trickster – er snu, upålidelig og klovneagtig som de senere prærieulve, etc. Når kærlighedsforhold mellem menneske og dyr også er mulige efter at forvandlingerne er sket, skyldes det at dyrene er forblevet mennesker inde i deres dyreklædning. De kan tage denne klædning af og så fremstå som det de egentlig er, dvs. som en slags mennesker. Men dette sker sjældent og kun for udvalgte mennesker. Desuden vil de afklædte dyr stadig bevare deres dyre-karaktertræk som fx (og typisk) at de foretrækker bestemte typer føde eller at deres seksuelle adfærd adskiller sig fra de almindelige menneskers, og et sådant forhold vil kunne betyde at det (almindelige) menneske opsluges i den dyreverden han ekstraordinært har fået adgang til, og dermed fortabes for sine oprindelige artsfæller.³¹

På denne baggrund får pottemager-forestillingen i indledningen til fortællingen om Edens Have en yderligere vægt. For netop pottemageren er den der af alle mest må orientere sig i forholdet mellem det ydre og det indre, imellem beholder og omfang. Mennesket er en beholder: Det er formet af ler, og ind i denne hule krop puster Gud livsånde. Mennesket har altså to dimensioner: dels kroppen, dels det liv der opliver kroppen. Så længe mennesket 'lever', dvs. agerer i synlig skikkelse, er det bundet til sin krop. Fortællingen efterlader givetvis flere spørgsmål ubesvarede: Forholder det sig tilsvarende med dyrene? Og: Hvad sker der med livsånden ved døden? – er den en slags spøgelse der, evt. under forudsætning af en anstændig begravelse, kan og må bevæge sig til et underjordisk dødsrige og forblive der for evigt? Svaret på begge spørgsmål er formentlig bekræftende. Men uanset hvad forudsætter forestillingerne her et beholder/indhold-skema, der er grundlæggende animistisk – og som er irrelevant for skabelsesberetningen i Gen 1.³²

De systematiske forskelle mht. ontologi imellem de to oprindelsesfortællinger fra Genesis kan sammenfattes i flg. skema:

hejre, 'snefugl', eger og vildand, i anden omgang med to sommerfugle-søstre, græshoppe, myre – 'og mange andre' (Lévi-Strauss 1991, 42. 44).

³⁰ Thompson(-river) indianere (British Columbia): Lévi-Strauss 1991, 329.

³¹ Thompson(-river) indianere: "The youth who joined the deer": Thompson 1929, 169-173. Jf. Collins 1952, 355.

³² Som sagt ovenfor: et beholder/indhold-skema kan godt forekomme i analogisme (det er formentlig helt almindeligt), men *forskellen* imellem beholder og indhold er ikke relevant på den måde den er i animisme (og på sin vis i naturalisme).

	Gen 1	Gen 2-3
Tilblivelse, metamorfose	fejlfri	mangelfuld, foreløbig
Gudsbillede	svagt antropomorft / abstrakt, lidet kropsligt; siger, skelner, kalder, ser, sætter, velsigner, giver	stærkt antropomorft / konkret-kropsligt: Gud former ler, puster ånde ind, planter, tager, placerer, befaler, gå rundt, giver tøj på, jager bort, anbringer
Tekst	‘uægte’ fortælling: intet drama, ingen intrige, ingen modstander, intet fejlgreb	‘ægte’ fortælling: serie af episoder, modstanders intrige, uforudsete begivenheder
Guds plan	lykkes, uden forhindringer	mislykkes
Resultat	præcis som intenderet	det modsatte af det intenderede
Elementer omfattet af fortællingen	totalt: i princippet alt: elementer, himmellegemer, planter, dyr, mennesker	partielt: et udsnit af verden: en have, dyr, mennesker, et bestemt dyr
Menneskene	ingen selvstændig handlen	partner i processen (navngiver dyr; vurderer partnere, kan handle imod Guds intention)
Afsluttende stemning	kosmisk harmoni, fred, skønhed	den realistiske ‘hårde verden’ med slidsomt arbejde, smertefulde børnefødsler, fjendskab imellem mennesker og slanger, sikker død
Kulturrevolutionær fase (jf. Bellah)	arkaisk	tribal
Ontologi (jf. Descola)	analogistisk	animistisk

4. Fra bibelsk orden til nutidig uoverskuelighed

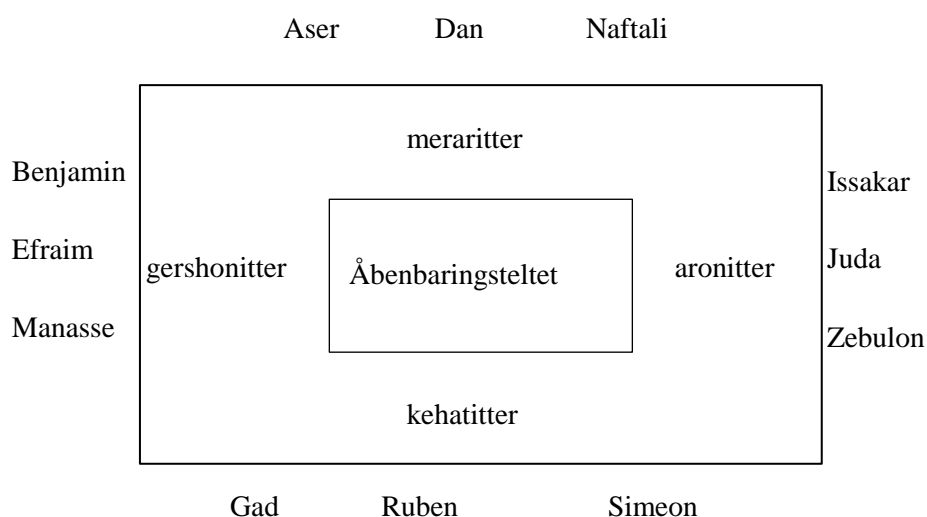
Den animistiske stemning i Gen 2-3 er ikke typisk for GT som helhed, eller for hele Bibelen, for den sags skyld. Der kan sikkert findes lignende eksempler andre steder, fx i fortællingen om uddrivelsen af den onde ånd i gerasenernes land (Mark 5), eller i det åbne spørgsmål der er indskudt i Prædikerens Bog om hvorvidt dyrenes og menneskenes respektive livsånde kommer samme sted hen efter døden (Præd 3, 21). Men disse er nok undtagelser, ‘survivals’ fra et kulturhistorisk stade som ligger før og ‘under’ analogismen. Derimod vil det ikke være vanskeligt at finde eksempler på analogistiske tankegange. Her vil jeg nøjes med at nævne nogle af de mere oplagte tilfælde.

En simpel og givetvis meget gammel og tidlig form for analogisme er ‘opremsningen’ – der i en skriftkultur tager form af en liste. Gen 1 har selv listeform. Men endnu tydeligere er *hymniske* lovprisninger som fx i de sidste salmer i Salmernes Bog der opregner de Jahve-lovprisende væsener: I Sl 148 engle, sol, måne og stjerner, himlene og de himmelske vande, havdyr, ild, hagl, sne, røg og storm, bjerge og høje, frugttræer og cedertræer, vilde dyr og kvæg, krybdyr og fugle, konger og folkeslag, stormænd og dommere, unge mænd og piger, gamle og unge; i Sl 150 med horn, harpe, citer, pauker, dans, strengespil, fløjter og cymbler. Analogistisk er både mangfoldigheden – der forudsætter en registrering af og interesse for fænomener i verden og opmærksomhed over for detaljer (i hhv. den ‘naturlige’ og den kulturelle verden) – og harmonien

imellem de mange fænomener i verden: Mangfoldigheden er ikke kaotisk, men velordnet; hvert fænomen har sin eksistens der giver dem en meningsfuld plads blandt de mange andre.

Selve den listeskabende tankegang må også være oprindelsen til historieskrivningen.³³ Kronologi er en sådan liste, analogistisk korreleret med en tidsakse. Man ser dette i fx Sl 78 og 106 der genfortæller Israels historie fra Exodus og fremefter som en kæde af episoder – en kæde som formentlig kan være så kort eller så lang som digterens tålmodighed og papyrus- eller læderrullens omfang tillader – lige som hymnerne nok kun slutter fordi alting, i alt fald alt der ikke kun er beregnet for skrift, må have en ende.

Hvis man kan kalde lister for ‘endimensionale’ systemer, er rumlige systemer, to- eller tre-dimensionale, ikke mindre er oplagte for en analogistisk tankegang. GT kender vist ikke mange eksempler på triader.³⁴ Til gengæld er firkanten – kvadratet eller rektanglet – en yndet figur. En elaboreret udgave er den præste-skriftlige model for ørkenlejrens ordning med de tolv stammer opdelt i fire sektioner à tre stammer med hver én i midten og én på hver side, og hver sektion anbragt i sit verdenshjørne i forhold til Åbenbarings-teltet (Num 2).³⁵



Og naturligvis er skemaerne for arrangementet af selve Åbenbaringsteltet, hhv. for Jerusalems tempel, med forgår, forrum, det allerhelligste, og med særlige pladser for skuebrødsbord osv. udtryk for en sådan analogistisk ordningsvilje. I Johannes' Åbenbarings afsluttende kapitel bliver firkanten tredimensional som den himmelske kube, der er lige stor i alle tre dimensioner, og med tolv porte, svarende til Israels tolv stammer og prydet med hver sin art af ædelsten: jaspis, safir, kalkedon osv. – et eksempel på at trangen til lister og opremsning er fuldt intakt på dette mere fremskredne stadie af en analogistisk tankegang.

En muligt fremtidig undersøgelse af analogisme som den underliggende virkelighedsforståelse, altså ontologi i Descolask forstand, i Bibelen vil uden tvivl skulle skelne imellem i det mindste to grundformer for analogisme: en monistisk og en dualistisk. Med monisme mener jeg her den form den antager i Gen 1

³³ Begrebet 'listevidenskab' om tidlig-mesopotamisk intellektuel aktivitet skyldes Wolfram von Soden fra en artikel fra 1926, jf. von Soden 1994, 145-172.

³⁴ Interessant nok synes Jer 9,22 der sammenfatter mennesker i tre grupper: vise, stærke og rige, at gentage det treleddede, indoeuropæiske funktionshierarki (jf. Dumézil 1973, 359f) som også kendes i meget senere udgaver, fx Luthers skelnen imellem den lærende, den værgende og den arbejdende stand.

³⁵ Jf. diagrammet i Milgrom 1990, 340.

hvor alt i verden er smukt og harmonisk organiseret i én, sammenhængende orden. Givetvis er monismen ikke fuldstændig, og kan ikke være det, selv ikke i en udgave der vil være ideel, dvs. et billede af hvordan tingene oprindeligt var og hvordan de burde være; for det undervungne hav er måske selv her netop undervungnet og teoretisk en kaotisk magt, i det mindste antydningvis ("urdybet" i Gen 1,2). Den dualistiske udgave er den der forudsættes i Qumran-teksternes skelnen imellem lysets og mørkets børn og som i andre skikkelser også præger NT.³⁶ I denne vision udgør virkeligheden ikke en rationel, harmonisk og skøn orden, men en hæslig, urimelig og agonistisk slagmark. Men tankegangen er, antager jeg, stadig analogistisk.³⁷ Dels lægger den op til at alt i princippet kan fordeles efter et skema med to muligheder. Dels har den bevaret den vision om en harmonisk og skøn orden som dominerer i Gen 1, om end den er skudt ud i en eskatologisk fremtid (jf. det himmelske Jerusalem).

Med en sådan undersøgelse af navnlig den analogistiske tankegang kan man desuden genoptage Bultmann-diskussionen på nye præmisser – og her ligger der formentlig en potentielt hermeneutisk interesse. For det første kan det ikke-naturalistiske verdensbillede, som Bultmann mente var endegyldigt passé, præciseres. Mens han nøjedes med at tale om det 'mytiske' og før-moderne, kan vi skelne imellem i hvert fald to forskellige slags myter: animistiske og analogistiske. Og det virker som om det var netop det analogistiske, polemikken rettede sig imod. Formentlig ville en sådan sondring imellem ikke-naturalistiske ontologier fra et Bultmannsk synspunkt kun være interessant for en historisk-eksegetisk og religionshistorisk synsvinkel, men ikke ellers blive betragtet som relevant – de står i samme grad i modsætning til naturalismen og kan derfor i samme grad antages at være irrelevante, subsidiært umulige og skandaløse, for nutiden. Men for det andet vil den skråsikkerhed hvormed Bultmann erklærede naturalismen som den eneste mulige, formentlig være mindre indlysende i dag.

En ontologi-diskussion som den Descola og andre lægger op til, rummer også en polemik imod overdreven naturalistisk selvsikkerhed. Analogistiske former som trekanter, firkanter, kuber, cirkler, kugler, lagkagehierarkier og træstrukturer har rigtignok mistet deres plausibilitet som træffende skemaer for verden som den er eller som den bør være.³⁸ Men hvilke metaforer eller former rammer da en nutidig virkelighedsforfølelse bedst? Casper David Friedrichs berømte billede af bjergvandreren med frakke og spadserestok der rank skuer ud over et skylandskab med bjergtoppe stikkende op,³⁹ gengav med stor præcision den cartesianske, dvs. naturalismens, dualitet – det rationelle subjekt der står stillet over for en verden der fremtræder kaotisk og uforståelig, men som også i princippet kan gennemtrænges af tanken, analyseres og forstås. Men billedet indvarslede også allerede en mere nutidigt forståelig uoverskuelighed og usikkerhed. Måske *er* virkeligheden fundamentalt set kaotisk og uforståelig, trods velordnede og forståelige lommer og hjørner? Jeg selv kender tre bud på hvordan en postmoderne virkelighed – altså en form for modernitet med en mindre selvsikker naturalistisk ontologi – plausibelt kan beskrives: som netværk (Latour 2005), som rhizom (Deleuze & Guattari 1980)⁴⁰ eller som bobleskum (Sloterdijk 2004, 257). Fælles for disse 'billedbegreber', der er ment som bud på hvordan virkeligheden må fremstå i nutiden, er at de formulerer en 'postmoderne' uoverskuelighed, dynamik og åbenhed, og dermed også tøven og usikkerhed, som er helt fremmed i forhold til Bultmanns selvsikre, klassisk-moderne naturalisme.

³⁶ Og som er forberedt i GT i den dualistiske sondring imellem os og dem, eller, i nogle tekster, mig og dem.

³⁷ Det vil sige at 'aksetiden' (jf. Bellah 2011, 265-282) med dens devaluering af den velkendte, ordnede verden og dennes normer til fordel for en radikal anderledes tilstand og tilsvarende brud på sociale normer kan ses som en transformation fra én type analogisme til en anden. Men denne transformation lægger formentlig også grundlaget for den senere naturalismens dominans.

³⁸ Om end de har bevaret deres praktiske anvendelighed, også i videnskabelige begrebsdannelser; fx er strukturalisme udpræget analogistisk i sin inspiration.

³⁹ "Der Wanderer über dem Nebelmeer", 1818.

⁴⁰ I den danske oversættelse *Tusind plateauer: kapitalisme og skizofreni*: kap. 1.

Ironisk nok kan vi i denne i dén forstand ‘svækkede’ modernitet måske bedre komme overens med den animistiske stemning i Gen 2-3 end med den analogistiske stemning i Gen 1 – også selv om det er analogismen der har leveret det traditionelle gudsbillede der melder sig så automatisk, og som det er så svært at abstrahere fra (måske navnlig for militante anti-teologer). Analogismens hierarki og ordenspostulat vil forekomme virkelighedsfjern for de fleste. Ganske vist har analogismen et stærkt punkt: Den kan udfolde en skønhed der er svær at finde andre steder. Men det overbevisende ved den analogistiske skønhed er også dens svaghed. Analogistisk skønhed er ‘klassisk’ med sin symmetri og velordnethed. Vi kan opleve analogismen udfoldet ved særlige lejligheder og i særlige rum – bl.a. i den slags Foucaultske ‘heterotopier’ (altså ikke utopier, steder som ikke findes, men anderledes-steder, mærkelige steder) hvor virkelighedsopfattelsen er anderledes end den de fleste mennesker normalt befinder sig i. Det mest nærliggende ville være at henvise til fantasy-fænomener af alle slags (film, computerspil, bøger, rollespil); men blandt mange eksempler vil også kirkebygninger og de kulørte optrin som opføres dér i festlige eller sørgelige sammenhænge, være oplagte eksempler på en ‘reelt eksisterende surrealisme’ (Sloterdijk 2009, 345).

Men ‘virkeligheden selv’ er (for de fleste nutidige mennesker) nok ikke længere overvejende analogistisk – at dømme efter de abstrakte, nonfigurative billeder i private hjem, banker og offentlige institutioner eller på de vinde, skæve og fordrejede bygninger som modearkitekter bygger og medierne belærer os om at vi bør beundre. Hvis der er mulighed for en vis ontologisk genkomst af ældre former, er det næppe analogismen der melder sig. Det er nok snarere en form for animisme – og altså den form for virkelighed som artikuleres i Gen 2-3, snarere end i Gen 1. I det mindste er den punktvis realistisk nok, og den gælder ikke kun fx maskiner, men også dyr. Jeg selv, der som det store flertal er blevet så gennemtrænet i naturalisme at jeg ikke kan lade være med at finde den naturlig, finder det fx mindre skandaløst også, lige før sengetid, at tale med min kat.

LITTERATUR

Albert, Jean-Pierre

2009 “Les animaux, les hommes et l’Alliance. Une lecture anthropologique de quelques textes bibliques”, *L’Homme* 189, 81-114.

Bellah, Robert N.

1964 “Religious Evolution”, *American Sociological Review* 29 (3), 358-374.

2011 *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Belknap.

Bolle, Kees W.

1987 “Animism and Animatism“, in: *Encyclopedia of Religion*, 2. ed., Macmillan Reference 2005, 362-328.

Bultmann, Rudolf

1941 “Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung” in: H.-W. Bartsch, ed., *Kerygma und Mythos*, Band 1, 1948, 15-48.

Bunderson, Carl

2013 “Alligator OK to eat on Lenten Fridays, archbishop clarifies”, *Catholic News Agency*, 15. febr.: <http://www.catholicnewsagency.com> (set 2016-06-22).

Clines David J.A.

1990 *What Does Eve Do to Help*, Journal for the Study of Old Testament Supplement Series.

- Collins, Jude McCormick
1952 "The Mythological Basis for Attitudes toward Animals among Salish-Speaking Indians", *The Journal of American Folklore* 65, 353-359.
- Crenshaw, James L.,
1992 "Samson", *Anchor Bible Dictionary* Vol. 5, Doubleday.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari
1980 *Capitalisme et schizophrénie: mille plateaux*, Édition de Minuit 1980; dansk: *Tusind plateauer: kapitalisme og skizofreni*, Det Kongelige Danske Kunstakademis Billedkunstskoler 2005).
- Descola, Philippe
2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard (engelsk oversættelse: *Beyond Nature and Culture*, transl. Janet Lloyd, The University of Chicago Press 2013).
2011 *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Éditions Quæ (engelsk oversættelse: *The Ecology of Others*, Prickly Paradigm Press 2013).
- Dumézil, Georges
1973 *Mythe et épopée III*, Gallimard.
- Geertz, Clifford
1973 "Religion as a Cultural System", in: Idem, *The Interpretations of Cultures*, Basic Books 1973, 87-125.
- Goldman, Jason G.
2013 "Once Upon A Time, The Catholic Church Decided That Beavers Were Fish", *Scientific American*, 23. maj., set på: <http://www.scientificamerican.com/> (2016-06-21).
- Grosby, Stephen
2002 *Biblical Ideas of Nationality Ancient and Modern*, Eisenbrauns, Winona Lake.
- Gunkel, Hermann
1910 *Genesis*, 8. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Latour, Bruno
2005 *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press.
- Lévi-Strauss, Claude
1962 *La pensée sauvage*, Plon (dansk oversættelse: *Den vilde tanke*, Gyldendal 1969. 1994).
1964 *Le cru et le cuit*, Plon.
1991 *L'Homme nu*, Plon.
- Lundager Jensen, Hans J.
1998 *Gammeltestamentlig religion. En indføring*, Anis.
2000 *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Aarhus Universitetsforlag.
2011 "Kognition, evolution og Bibel", *Collegium Biblicum Årsskrift* 15, 33-48.
2015 "Strukturalisme", in: Armin W. Geertz & Tim Jensen, eds., *Religionsforskningens før og nu. II. Nyere tid*, Gyldendal, 373-406.
- Milgrom, Jacob
1990 *Numbers*, JPS Commentary, The Jewish Publication Society.

- Niditch, Susan
 1993 *Folklore and the Hebrew Bible*, Fortress Press.
- Nielsen, Kirsten
 2013 *Gud, mennesker og dyr i Bibelen*, Anis.
- Perley, Bernard C.
 2005 “Tricksters: North American Tricksters [further considerations]”, in: Lindsay Jones, ed., *Encyclopedia of Religion*, 2. ed., Macmillan, 9356-9357.
- Ricketts, Mac Linscott
 1987 “Tricksters: North American Tricksters [First Edition]”, in: Lindsay Jones, ed., *Encyclopedia of Religion*, 2. ed., Macmillan 2005, 9354-9356.
- Serres, Michel
 2015 *Écrivains, savants et philosophes font le tour du monde*, edition Le Pommier (oprindeligt 2009).
- Sloterdijk, Peter
 2004 *Sphären III: Schäume*, Suhrkamp.
 2009 *Du musst dein Leben ändern*, Suhrkamp.
- Soden, Wolfram von
 1994 *An Introduction to the Study of the Ancient Near Orient*, Eerdmanns (tysk: *Einführung in die Altorientalistik*, 1985).
- Soggin, J. Alberto
 1997 *Das Buch Genesis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Thompson, Stith
 1929 *Tales of the North American Indians*, Indiana University Press.
- Wagener, Roy
 1987 “Totemism”, in: *Encyclopedia of Religion*, Macmillan, 2. ed. 2005, 9250-9253.
- Westermann, Claus
 1974 *Genesis 1-11*, Neukirchener Verlag.