

De social-antropologiske aspekter af *pānîm* i Det Gamle Testamente¹

HANNAH MOGENSEN

Menneskets selvforståelse afhænger af dets forhold til Gud og til næsten. Det er den teologiske og social-antropologiske grundpræmis, som var maksimen for mit speciale. Vi er som mennesker relationelle væsner, og vi kan ikke forstå os selv adskilt fra den kendsgerning, at vi bestemmes af de forhold, vi indgår i – med Gud og hinanden.

Denne tankegang kan genfindes i Det Gamle Testamente, hvor mennesket defineres ud fra dets relationer til andre, således at det altid sættes i en kontekst: er sin fars og mors barn, medlem af en bestemt familie, et bestemt folk (Pedersen 1958 [1920], 83ff). Det er forholdet til fællesskabet, der er med til at konstituere mennesket og dets personlighed, og det er umuligt at leve meningsfuldt i isolation. Mennesket indgår i et skæbnefællesskab med medskabninger og den enkeltes selvværd og udvikling af hans personlighed er fuldt afhængig af fællesskabets anerkendelse. Antropologi i GT er således grundlæggende social-antropologi. Og af denne bestemmelse følger, at en undersøgelse af *pānîm* [ansigtet] må få en afgørende betydning for menneskesynet i det hele taget. Det skyldes, at mennesket, når det indgår i relationer, gør dette med ansigtet som udgangspunkt. Formålet med mit speciale var derfor, at jeg ville fordybe mig i GT, for at afdække ansigtets betydning for menneskesynet der.

1. Ansigtets mange sider

Der er bred enighed om, at ansigtet spiller en rolle i forholdet mellem mennesker. Dets betydning kan og er blevet betragtet ud fra mange forskellige perspektiver, f.eks. biologisk, sociologisk, kommunikationsteoretisk og filosofisk. Ansigtet kan således helt generelt betragtes opfattes som et antropologisk grundbegreb. Allerede selve ordet beskriver nogle grundlæggende forestillinger om interpersonelle forhold, idet det forekommer i mange af sprogets faste vendinger og dermed altså i menneskelige tankemønstre (Johnson/Lakoff 1996 [1980], 3).

Det hebraiske ord *pānîm* stammer fra det almen-semitiske sprogområde (Simian-Yofre 1989, 630), og står altid i pluralis, hvorved begrebets flertydighed allerede er antydnet ved dets form (Di Vito 1999, 228). Det betyder ”forside”, ”overflade”, ”ansigt” eller ”udseende” og i GT forekommer det i alt 402 gange i sin substantiviske, hvoraf 246 af disse forekomster omtaler mennesket (Reindl 1970, 8): det er mere hyppigt end både *rûah* og *bāsār*, kun *nəpəš* og *leb(āb)* forekommer oftere blandt de antropologiske grundbegreber (Wolff 2010 [1973], 64, 56, 33,75). Ordet indgår i en række faste udtryk, som f.eks. ”at vende ansigtet” (Dom 18,23; 1 Kong 8,14; 2 Kong 20,2; 2 Krøn 29,6; Es 38,2 mfl.), ”at falde ned på sit ansigt” (Gen 50,18; Lev 9,24; Dom 12,20; 1 Sam 5,3f; 1 Kong 18,7.39; 1 Krøn 21,16 mfl.) og ”at spytte nogen i ansigtet” (Num 12,14; Deut 25,9; Job 30,10; Es 50,6).

Ansigtet angiver den retning, mennesket er vendt imod (Nötscher 1924, 6) og kan som sådan betragtes som det umiddelbare udgangspunkt for menneskets møde med virkeligheden. I forlængelse af denne tankegang følger det, at *pānîm* endvidere optræder i forskellige præpositionsforbindelser, hvoraf den mest hyppigt forekommende er *lîpnē* med 1021 forekomster i alt (Reindl 1970, 18). Den hyppige brug af *pānîm* i GT og dets sproglige mangesidighed medfører, at dets brug er lignende flertydig. For den rette forståelse

¹ Artiklen er baseret på mit speciale af samme navn og et foredrag ved Collegium Biblicum, Aarhus Universitet, 30.01.17, holdt i anledning af overrækkelsen af foreningens talentpris.

af begrebets antropologiske signifikans er det imidlertid også nødvendigt med en teologisk betragtning. Det er et banalt faktum, at det gammeltestamentlige menneske som *homo religiosus* forstår sig selv ud fra sit forhold til Jahve.²

2 Ansigt til ansigt med Jahve: det teologiske perspektiv

Talen om Jahves ansigt indtager en central plads i de gammeltestamentlige tekster, følgelig nævnes Jahves *pānīm* i alt 121 gange substantivisk i GT (Reindl 1970, 8). Alligevel er formuleringen overvejende kun blevet udsat for overfladisk interesse indenfor den teologiske forskning. Således er der i det sidste århundrede kun udkommet to monografier, der beskæftiger sig med Jahves ansigt: Nötschers (1924) og Reindls (1970). Sidenhen beskrives begrebet også af Hartenstein (2008).

Formuleringer om Jahves *pānīm* indbefatter forskellige betydningslag, idet de er blevet påvirket af forskellige traditioner med tilsyneladende modstridende koncepter, der står side om side. De teologiske implikationer vil nu beskrives yderligere i en eksegetisk analyse, for at tydeliggøre dette. I Ex 33,20 står der således:

Så sagde han: Du formår vissest ikke at se mit *ansigt*, for ingen mand kan se mig og leve.³

Dermed advarer Jahve selv imod at se på ham direkte, og det siges utvetydigt, at det er livsfarligt at ville gøre det. Her ligger den særligt teologiske signifikans af *pānīm*: Jahves blotte tilstedeværelse kan dræbe øjeblikkeligt; på trods af de mange ligheder, der eksisterer mellem Jahves og menneskets ansigt, er dette den afgørende og kvalitative forskel. Det er en reel trussel, som kræver hans egen beskyttelse og forsikring, fordi hans herlighed er destruktivt for mennesket og han er så meget større end det (Lundager Jensen 2010 [1998], 34ff).⁴ Mødet med det guddommelige er netop livstruende for mennesket, fordi det er skrøbeligt og ubetydeligt i sig selv (Sl. 8,4-5). Alligevel har det værdi og får mening, når det står i et forhold til Jahve og bliver set af ham. Truslen, som et møde med Jahve indebærer, kan altså modvirkes ved, at han selv griber beskyttende ind og drager omsorg for mennesket. Netop derfor kan hans tilstedeværelse også opfattes som en stor glæde, hvilket måske eksemplificeres bedst i den aronitiske velsignelse, Num 6,24-26:

Jahve velsigne dig og bevare dig
 Jahve lade sit *ansigt* skinne på dig og han vise dig nåde.
 Jahve løfte sit *ansigt* mod dig og give fred til dig.

Ved versenes parallelle form bliver det tydeligt, at et møde med Jahve her i højeste grad opfattes positivt. Et skinnende ansigt giver udtryk for glæde, medens et mørkt eller dystert ansigt er kendetegnet for vrede; der sker en forøgelse af velsignelsen, når Jahves ansigt ikke alene er henvendt til mennesket, men tilmed skinner af velvilje (Nötscher 1924, 12, 140). Jahves nådige henvendelse medfører, at der etableres en fortrolighed med ham i det personlige møde, og et særligt eksempel på dette er forholdet mellem Moses og Jahve (Simian-Yofre 1989, 639). Han er specielt fremhævet ift. andre profeter, netop fordi Jahve taler direkte til ham og ikke i drømmesyner (Num 12,6-8). Et andet eksempel på en person, der velsignes ved Jahves tilstedeværelse er Abraham (Gen 17,1-3);

² For kontinuitetens skyld vil Gud i det efterfølgende omtales som Jahve, uden at der derfor ses bort fra navnets komplicerede anvendelsehistorie og den ærefrygt, der medfører, at andre betegnelser ofte anvendes i stedet for (cf. Friis Plum 2008 [1998], 349f).

³ Citaterne fra GT har jeg selv oversat - med tekstnærhed som hovedfokus.

⁴ Jf. Ex 3,6; 20,19; Deut 4,33; Dom 6,22f; 13,22f; Es 6,5 mfl. for andre eksempler på den fare, der er forbundet med at se Jahve.

Abram var nioghalvfems år gammel, da Jahve lod sig se af Abram og sagde til ham: ”Jeg er ’*él-šadaje*⁵ du skal gå for mit *ansigt* og du skal være uangribelig.

Og jeg vil sætte min pagt mellem mig og mellem dig og jeg vil mangfoldiggøre dig i allerhøjeste grad.”

Så faldt Abram på sit *ansigt* og Gud talte til ham.

Deraf følger, at det rette forhold til Jahve kan bestemmes ud fra den rette adfærd, således at det er det fromme og gudfrygtige menneske, der består i Jahves nærvær. For Abrahams tilfælde afgøres dette ved omskærelsen som et tegn på pagten, og som følge deraf vil han velsignes med frugtbarhed. Abrahams reaktion er karakteristisk for et møde med Jahve, idet han kaster sig ned på jorden. Dermed finder de to betydningselementer sammen i denne korte passage: Abraham bliver bange, men Jahve lover sin beskyttelse. Hans tilstedeværelse er således både en velsignelse og noget faretruende.

Derudover er også Salmernes Bog kendetegnet af den samme forståelse, at Jahves nærvær er en velsignelse, der må bevares ved en bestandig søgen efter hans ansigt (Sl 24,6). Det er det fromme menneske, der søger hans ansigt, enten for at spørge om guddommelig vejledning (2 Sam 21,1) eller for at henvende sig til Jahve i en nødssituation (Hos 5,15). Modsat er det, når Jahve vender sit ansigt bort fra sit folk eller skjuler det for dem, at der er grund til klage, og det er hovedemnet i mange klagesalmer⁶; ofte bemærkes Jahves bortvendthed med bekymring og fortvivlelse, og der spørges efter en grund. Dette kan føre til, at man anklager Jahve, hvis man føler sig straffet uberettiget (Sl 44,14-18). Det er et tegn på Jahves ultimative vrede, når han vender sig bort og dermed afbryder forholdet og overlader mennesket til sig selv, sine synder og sine fjender, med andre ord, når han fratager det sit livsgrundlag (Reindl 1970, 107). Denne tilstand er dog ikke uden ende, Es 54,8:

”I en udgydelse af vrede skjulte jeg en kort tid mit *ansigt* for dig, men i evig kærlighed var jeg dig barmhjertig” sagde Jahve, der løskøbte dig.

Dermed forsikres der om, at Jahves fravær og vrede ikke vil fortsætte uden ophør, idet hans kærlighed overgår dem, og når han atter vender sit ansigt i retningen af sit folk, er det et tegn på hans trofasthed. Jahve glemmer ikke sit folk permanent, og det er fordi han er til stede, at han bliver til frelse for mennesket.

Sammenfattende kan det siges, at det direkte møde med Jahve og hans tilstedeværelse i verden vises med hans ansigt som udgangspunkt, og at dette møde er tvetydigt, idet det både indebærer en fare og Jahves beskyttelse.

3 Den antropologiske betydning af *pānīm*

I GT er mennesket som helhed kropsligt bestemt. Det er denne indsigt, som Hans Walter Wolff fremfører i sin gammeltestamentlige antropologi og som jeg har ladet mig inspirere af. Wolff tog afsæt i nogle antropologiske grundbegreber, og jeg har forsøgt at argumentere for, hvorfor *pānīm* også bør forstås som et sådant grundbegreb. Den antropologiske brug af *pānīm* i GT indeles i det følgende i fire hovedområder.

3.1 *pānīm* som personligt pronomen

Det er meget almindeligt, at enkelte legemsdele kan stå *pars pro toto* for hele personen (Di Vito, 1999,

⁵ Gudsnavnets betydning er omstridt, hvorfor jeg har valgt ikke at oversætte det (jf. Hammershaimb 1979 [1957], 34).

⁶ Sl 10,11; 13,2; 27,3.9; 30,8; 44,25; 51,10; 69,18; 88,15; 102,3; 104,29.

227), og brugen af *pānîm* som personligt pronomen er yderligere med til at understrege dette, hvorfor ordet også med rette kan opfattes som et antropologisk grundbegreb⁷. Fordi hebraisk er et sprog, hvor verber bøjes i personer og køn, er det personlige pronomen ofte overflødigt, med mindre der er tale om en nominal-sætning. Når det personlige pronomen forekommer, vil det derfor også implicere betydningsnuancer, således at der tillægges særlig emphase på personbegrebet i et udsagn (Sørensen 2003, 326f). Når *pānîm* bruges som personligt pronomen resulterer det i en yderlige forstærkning af denne tilsigtede effekt og det personlige understreges endnu mere tydeligt. Således står der f.eks. i 1 Kong 2,16a:

Nu er der en bøn som jeg beder af dig, afvis mig [*pānāj*] ikke.

Denne sætning indeholder både det personlige pronomen og *pānîm*, hvilket medfører at bønnen bliver mere eftertrykkelig. Derudover bruges ordet til at fremhæve menneskets tilstedeværelse og kan ofte optræde i den betydning (Gen 11,2; Ex 2,15; 1 Sam 18,11; 2 Krøn 9,23; Neh 2,1 mfl.) hvorfor det ikke altid oversættes. Reidl hævdede da også, at brugen af *pānîm* gradvist havde udviklet sig til en selvfølgelighed, så ordet til tider mistede sin oprindelige betydning, og ikke længere bidrog væsentligt meningsgivende, men tværtimod blev en overflødig stilistisk floskel; som eksempel henviste han til Sl 42,6.12, hvor han betragter *pānîm* som et fyldeord før personalsuffikset (1970,13). Det kan imidlertid påpeges, at der alligevel forsvinder noget i oversættelsen, når *pānîm* bare udelades. Den autoriserede oversættelse giver den ide, at versene er identiske, men der er i virkeligheden en nuanceforskel, som antyder en udvikling: det er fordi Jahve er reelt til stede som frelse i vers 6, at han kan være salmistens frelse i vers 12.

3.2. *pānîm* og menneskets fysiske fremtræden

De fysiske karakteristika af ansigtet er med til at udmærke mennesket som en person med et specifikt udseende og nogle bestemte kendetegn. Det enkelte menneskes ansigt adskiller det fra andre mennesker. Samtidig består der også en forbindelse med alle de foregående slægter i kraft af nedarvede udvortes kendetegn, som viser, at man er i familie med hinanden. Således dannes der med ansigtet en forbindelse mellem individet og fællesskabet som det er en del af. Helt konkret betegner ansigtet den legemsdel, der er mest udtryksstærk. På trods af den tilsyneladende overfladiskhed af en sådan bemærkning, vil det vil nærmere eftertanke vise sig, at de ydre ansigtstræk hører med til et menneskes personlighed ligesåvel som indre særpræg, og at de bidrager til at identificere hvem man er, for sig selv og for andre.

Ansigtet danner udgangspunktet for menneskets iagttagelse af virkeligheden; det er ikke kun centret for sanserne, men også det sted, hvor menneskets vigtigste kommunikative færdigheder er forsamlet (Wolf 2010 [1973], 122)⁸, samt det sted kroppen opretholdes igennem (via vejrtrækning og fødeindtag). Det kan altså med rette siges, at ansigtet gennemgribende, socialt og fysisk, bidrager til livsopretholdelsen. Ud fra den gammeltestamentlige helhedstænkning kan ansigtets enkelte dele og endda *naepaš* anvendes som synonyme for hele ansigtet (van der Woude 1984, 436). Denne sidestilling må dog ikke opfattes som en reduktion af de enkelte deles særlige egenskaber, tværtimod er det hensigten dermed at udtrykke nuancer og at sammenfatte hele betydningshorisonten, som de forskellige elementer indebærer. Mennesket bestemmes netop som en konstellation af enkelte dele, der tilsammen udgør helheden (Schroer/Staubli 2014, 11), og med ansigtet er det ligeså.

⁷ Dette er også ifølge Wagner hovedkriteriet for, at et ord kan forstås som antropologisk begreb (cf. 2009, 197).

⁸ Det er påfaldende, at Wolff henviste til den signifikans *pānîm* har for mennesket, men ikke uddybede dette nærmere. I stedet fokuserede han netop på kommunikationsorganerne, hvorved han negligerede den betydning ansigtet har i sig selv.

Rent fysisk nævnes ansigtet ifm. bestemte handlinger, når det f.eks. vaskes (Gen 43,31) eller besmøres med olie eller fedt, som tegn på velstand (Job 15,17; Sl 104,15) (Nötscher 1924, 11). Arkæologiske fund har påvist, at der selv under de mest beskedne forhold er blevet brugt kosmetiske produkter til kropspleje i middelhavsområdet (Schroer/Staubli 2014, 136). I GT nævnes brugen af sminke som en måde, hvorpå især øjnenes naturlige ynde forstærkes (Jer 4,30). Effekten kan dog også virke fremmedgørende og skønheden bliver til en magt, som kan misbruges (Ordsp 31,3) eller føre andre på afveje (1 Sam 11; 2 Sam 13).

Det smukke betragtes dog ikke udelukkende negativt, men giver også udtryk for, at der er en sammenhæng mellem personen og kroppen, idet ydre skønhed ofte forbindes med den betydning et menneske har for fællesskabet. Således beskrives mange protagonister i GT som smukke, for at fremhæve deres positive egenskaber⁹. Der er en kontinuitet mellem den ydre skikkelse og den indre personlighed som medfører, at det er muligt at se hvem et menneske er, eksempelvis står der i Ordsp 15,13:

Et lykkeligt hjerte gør *ansigtet* glad, men med hjertets smerte er gemyttet brudt.¹⁰

Her bliver den klare overensstemmelse mellem det indre sindelag og den ydre tilkendegivelse af det tydelig. Indbegrebet af et åbenhjertet og ærligt menneske er det venligt henvendte ansigt. Emotionerne er tydeligt genkendelige og vil altid komme til udtryk i ansigtet. Dermed er ikke sagt, at hykleri er udelukket, men også det må nødvendigvis vise sig i personens konkrete handlinger og kan ikke holdes skjult for altid, men vil afsløres (Sl 41,7; Ordsp 25,23; 26,23-26; Es 3,9); løgne vil ligeledes kunne ses (Job 6,28). På den ene side har mennesket således et indre liv, der præger dets personlighed, men på den anden side vil dette ikke kunne holdes skjult for resten af fællesskabet, fordi der er en enhed mellem personen og dens adfærd.

3.3 *pānīm* og emotionerne

En antropologisk undersøgelse af emotioner er kompliceret, fordi deres multidimensionalitet gør dem vanskelige at definere entydigt, og en systematisk tilgang er derfor også problematisk (Beatty 2013, 415). Spørgsmålet bliver, hvordan noget så subjektivt og forankret i øjeblikket som en følelse kan undersøges teoretisk. Kan der siges noget meningsfuldt på tværs af individuelle erfaringer og kulturelle idiosyncrasier? Svaret må være, at selvom følelser opleves af den enkelte person, er emotioner knyttet til en kontekst som også andre indgår i; der vil altid være sociale følger. En narrativ tilgang til dette samspil af det individuelle og det kollektive kan imødekomme de metodiske vanskeligheder, der er forbundet med undersøgelsen af emotioner. I narrativer tages der nemlig højde for den specifikke situation, som resulterer i bestemte følelser samtidig med, at der beskrives et handlingsforløb, som kan illustrere, hvordan de udvikler sig emotionelt og har indflydelse på fremtidig opførsel (ibid., 558).

At emotioner forstås bedst ud fra en narrativ tilgang kan imidlertid ikke komme som nogen overraskelse ud fra et gammeltestamentligt perspektiv: det er netop i fortællinger, i konkrete begivenheder, at emotioner beskrives. Interessen for kroppen har også medført, at følelser er blevet betragtet i et andet lys, da den væsentlige sammenhæng mellem kroppen og det indre liv også her har givet plads til en mere nuanceret forståelse (Schlimm 2011, 6). Således er det meningsfyldt at undersøge, hvilke følelser, der tilkendegives gennem ansigtet, og hvordan disse skal tolkes inden for deres kontekst.

Den menneskelige glæde er i GT forbundet med Jahves tilstedeværelse (Deut 16,11) og er kropsligt forankret i hjertet (Wolff 2010 [1973], 81) og i øjnene (Ordsp 15,30). Den finder udtryk i latter (Job 8,21) og lovsang (Sl 126,2) og kan understreges ved, at der spilles musik, klappes i hænderne og trampes med fødderne (1 Sam 18,6; Ez 25,6). På ansigtet viser glæden sig i det smil, som Job tager på, efter at han

⁹ Gen 12,11; 24,16; 29,17; 39,6; 1 Sam 9,2; 16,18; 25,4, Est 2,7 mfl.

¹⁰ Sammenhængen mellem ansigtsudtrykket og hjertet kan også findes i Ez 2,4; Sl 104,15 og Nah 2,11.

aflægger sin sure mine (Job 9,27), men derudover forbindes glæden ikke direkte med ansigtet. I stedet udtrykkes den indirekte ifm. andre mere socialt forankrede emotioner, såsom velvilje, retfærdighed og respekt.

De negative emotioner viser sig på ansigtet på mange forskellige måder i GT, hvilket ses på den varierede sprogbrug og resulterer i en differentieret forståelseshorisont. Når mennesket er bange, udtrykkes det således eksempelvis ved at ansigtet sitrer (Ez 27,35) eller skifter farve, så det enten bliver gult (Jer 30,6) eller rødt (Joel 2,6; Nah 2,11) som flammer (Es 13,8); alle de tilknyttede verber vækker associationer til sydende stormvejr og synes dermed at hentyde til den store bevægelse, der er forbundet med heftige følelser: de lader sig ikke kontrollere og er derfor farlige. Frygten er yderligere ledsaget af en række andre kropslige sidefænomener, hjertet slår hurtigere (Es 21, 4), man får gåsehud (Job 4,14) og har vanskeligt ved at bevæge sig (Sl 18,5) og tale (1 Krøn 21,30). På trods af, at modløshed frarådes og ”frygt ikke” er et gennemgående tilråb i hele GT,¹¹ opfattes angst ikke i sig selv som skadeligt (Schroer/Staubli 2014, 174), men er derimod et almindeligt livsvilkår, der netop imødegås ved Jahves tilsigelse.

Vreden er en yderst kompliceret emotion, der manifesterer sig på mangfoldig vis. Dets mange aspekter inkluderer ydmygelse, irritation, hævnærrighed og depression (van Wolde 2008, 7f). På ansigtet viser vreden sig ved en tildækkelse af mørke (Job 23,17), når ansigtet falder og man vender sig bort afbrydes enhver relation, hvilket kan føre til voldshandlinger, idet følelsen overkommer mennesket og er vanskelig at kontrollere (Gen 4,6ff). Det er ydermere interessant, at vrede er rettet imod en hierarkisk lavere stillet person, det ville eksempelvis være blevet anset som respektløs for et barn at blive sur på sin far, eller en tjener på sin konge; dermed etableres en indsigt i sociale strukturer (ibid., 16f).

Sorgen er beskrevet ved at ansigtet skifter farve; der tegnes et billede af ekstrem elendighed i Job 16,16:

Mit *ansigt* er rødt af tårer og dødens skygge er på mine øjenlåg.

Her er ingen skrupler forbundet med at græde, tværtimod er der bestemte skikke, der udføres i den fastlagte sørgetid, så at smerten som tabet medfører kan udtrykkes. Håret klippes (Jer 16,6), smykker aflægges (Ex 33,4), tøj rives og man iklædes påny i sæk (Gen 37,34). På den måde lindres den indre lidelse ved at den finder legemligt udtryk; dette sker også, når en kollektiv sorg manifesteres i en fælles fasteperiode (Joel 2,12.15), hvorved savnet bliver afsavn.

I sin utrøstelige sorg over at have mistet sin søn tildækker David sit ansigt, hvorved han trækker sig tilbage fra sit ansvar. Han fordømmes da også for denne handling: det er ikke tilrådeligt at lade gråden tage overhånd (2 Sam 19,1-9). Mismodet får en positiv drejning i Præd 7,3, hvor der tales for et trist ansigt, som gør hjertet glad, fordi en reserveret mine og livsholdning bevarer mennesket fra at blive overmodig (Nötscher 1924, 91), dermed har ansigtsudtrykket en direkte indflydelse på den indre sindsstemning.

Et fast ansigt er et tegn på udholdenhed og styrke i trængsel (Ez 3,8), men kan også betyde stædighed og stiv sind i modstanden mod omvendelse (Ez 2,4). Styrken forvandles til grusomhed og ubarmhjertighed, når den vender sig mod det nødlidende menneske (Deut 28,50). Hårdheden viser en uimodtagelighed, som fordriver visdom fra ansigtet (Præd 8,1). Det er når ansigtet bliver udtryksløst og koldt, at mennesket begår de værste forbrydelser og bliver samvittighedsløst. Modsat dette svækkes ansigtets forhærdelse med gaver, når man ønsker at indynde sig hos nogen (Sl 45,13).

Det foregående har vist, at negative emotioner som vrede, sorg, frygt og smerte ofte er beskrevet på en multidimensional måde, hvorimod glæden viser sig forholdsvis entydigt med en åben henvendelse og et løftet ansigt. Det stemmer overens med den gammeltestamentlige tænkning, hvor velsignelsen *per se* ikke har nogen særegen fortælling; det er i lidelsen, at der er forskellige anliggender at berette om, glæden er

¹¹ Cf. Gen 15,1; Ex 14,13; Num 21,34; Deut 31,6; Josva 8,1; Dom 6,23; 2 Sam 9,7; Ordsp 3,25; Hagg 2,5 mfl.

altid ens.¹² Pointen er, at ansigtet er i stand til at udtrykke komplicerede sindsstemninger og at dette finder sin form i GT som følge af de mange sproglige vendinger, der beskriver dem.

Ud over de emotioner, der kan iagttages på ansigtet, kan det imidlertid også tildækkes, netop for at undgå, at det bliver aflæst og at man på den måde bliver gennemskuet. Når mennesket skjuler sit ansigt kan det udtrykke frygt (Ex 3,6), således at man forsøger at beskytte sig selv (Ex 3,6) og samme taktik kan tages i brug, når man mødes med foragt (Es 50,6). Mere pragmatisk kan ansigtet dækkes til for at undgå, at man bliver genkendt i skamfulde situationer, når man opsøger en prostitueret (Job 24,15), slører sig som om man var en (Gen 38,15) eller ser væk fra elendighed (Ez 12,6.12). Der er flere forskellige formål forbundet med at ansigtet vendes bort, først og fremmest signaliserer det en utilfredshed med virkeligheden, som man derfor trækker sig tilbage fra.

Sammenfattende kan det siges, at ansigtet spiller en afgørende rolle i formidlingen og bearbejdelsen af følelser og emotioner. Dette sker direkte, især karakteriseret ved et farveskifte i ansigtet, men også ved ansigtets forhærdelse eller formildnelse. Derudover udtrykkes bestemte sindsbevægelser indirekte ved til-dækning, hen- eller bortvending af ansigtet, som kendetegner særlig ophidselse, idet der etableres eller afbrydes en relation. Den interpersonelle betydning af ansigtet vil betragtes mere indgående i det følgende.

3.4 pānīm og de sociale relationer

Det er forhåbentligt blevet tydeligt, at ansigtet på den måde er med til at forme de mellem menneskelige forhold. Det skyldes også, at der i virkeligheden først kan tales om et møde mellem mennesker, når de er så tæt på hinanden, at de kan se hinandens ansigter (Reindl 1970, 10). En forbindelse etableres ved udvekslingen af tanker, og ansigtet kan betragtes som den legemsdel, der mest gennemgribende bidrager til at dette sker (ibid., 15).

Mødet mellem mennesker følger bestemte konventionelle mønstre og kan dermed illustrere social status, gensidig respekt og fortrolighed, eller med andre ord, hvordan livet leves og reguleres. I GT er det sædvanligvis således, at man forud for den direkte sammenkomst bliver underrettet om besøget; af respekt er reaktionen derpå at gå ud for at modtage vedkommende eller at komme ham imøde, hvilket især skyldes den store betydning som tillægges gæstfrihed (Schroer/Staubli 2014, 364f). Derudover kan denne konvention også være med til at klargøre forholdet som personerne står i, idet det som regel er den laverestående person, der kommer ud for at møde en højerestående person¹³. Det kan dog også være et tegn på ekceptionel agtelse, at gå en lavere- eller ligestillet person i møde (Gen 29,13; 1 Kong 2,19; 1 Krøn 19,5). Stor begejstring over sammentræffet kan understreges ved, at man akkompagneres af musik (Dom 11,34) og omfavner og/eller kysser vedkommende (Gen 29,13; 48,10; Ex 18,7; 2 Sam 14,33). Kongen eller en anden person med status, f.eks. en profet, hilses ved, at man falder på sit ansigt foran ham (Ruth 2,10; 1 Sam 23,25; 2 Sam 9,6; 1 Kong 18,7 mfl.). Den totale prostration er tegn på den mest fuldbyrdede ærbødighed og sker således også foran Jahves.

Efter mødet har fundet sted og relationen er etableret, er det en betydelig fordel, at kunne aflæse hinandens ansigtsudtryk. Den kloge Jakob kan f.eks. aflæse på Labans mine, at han har ændret sin mening om ham og ikke længere er ham venligt stemt, og han kan handle derefter (Gen 31,2.5) (Reindl 1970, 10).

Velvilje i det menneskelige ansigt udtrykkes på en anden måde, end guddommelig gunst, ikke ved strålen, men dog ved en henvendelse, der ofte indebærer et venligt blik (Ruth 2,10; 2 Sam 14,22; Neh 1,11).

¹² Cf. Lundager Jensen: "Fortællingens overordnede funktion i GT er at lede til sig egen ophævelse i en dagligdagens verden, hvor fortællingen ikke længere findes, fordi dramatiske begivenheder ikke længere behøver at indtræde" (2010 [1998], 96f).

¹³ Gen 18,2; Ex 4,14; Josva 9,11; 2 Sam 6,20; 2 Kong 8,8 mfl.

Mere direkte forbundet med ansigtet findes forestillingen i Est 8,5, hvor Ester udtrykker sit håb om at finde nåde for kongens ansigt, og hans støtte i hendes sag. Etableringen af venskabelige forhold, der er karakteriseret af gensidig agtelse og respekt bevirker at livet lykkes. En udnyttelse af højerestående personer kan dog vurderes negativt og i forlængelse af denne tankegang kan Ordsp 19,6 oversættes på følgende måde:

Mange vil smigre den fornemmes *ansigt* og alle er ven med manden med gaver.

Her indbefatter ansigtet hele personen, hvis gode mening man ønsker at bevare. Denne praksis fordømmes i retslige sammenhænge, og der forbydes begunstige af både den fattige og den velhavende som uretfærdig (Lev 19,15), det er tilmed noget som ugudelige dommere anklages for (Sl 82,2). Der må ikke tages hensyn til den personlige agtelse i retsager: ikke at tage parti for nogen og ikke at tage imod bestikkelse bliver betragtet som et prisværdigt guddommeligt kendemærke, som er kulminationen på al retfærdighed (Deut 10,17; 2 Krøn 19,7). Frem for at lade sig påvirke af andres omdømme og indflydelse i samfundet, skal man i stedet beskytte de svage og oversete, hvilket er et velkendt gennemgående motiv i gammeltestamentlig etik. Domfældelsen skal altså foretages ud fra de rette motiver, i Est 7,8 dømmes Haman således til døde efter at han har prøvet at voldtage Ester. Dette sker ved at de tilslører hans ansigt og dermed indirekte fjerner ham fra deres tilstedeværelse; det antydes, at han ikke længere er værdig til at være i deres selskab. Ansigtet indgår også i den retfærdige straf mod de ugudelige og hovmodige, idet Job opfordres til at undertvinge sig dem [ordret: deres ansigter] ved at grave dem ned i støvet (Job 40,13).

Som det er blevet påvist står ansigtet repræsentativ for hele personen, og et menneskes agtelse er da også nært forbundet med det. Den ansete kan gå med løftet ansigt (2 Kong 5,1; Es 3,3 mfl.), fordi han gør det gode, hvorfor det også kan være et tegn på en ren samvittighed, ikke at gå nedbøjet (Job 11,14). Foragt rettes imod den, der begår forkerte handlinger eller ikke lever i overensstemmelse med resten af samfundet. Sådanne personer rammes af skam, også dette er en emotion, der kan ses ved at det tildækker ansigtet (Sl 44,16; 69,8; Jer 51,51) og ved at det skifter farve (Es 29,22). De mennesker, der vender sig mod Jahve og begår afgudsdyrkelse vil han selv fylde med skam, indtil de omvender sig og søger tilbage til ham (Sl 83,17). Hvor sådanne mennesker dominerer samfundet, bliver resultatet skamløshed, og i stedet hånes den nidkære (Sl 69,8) og den, som tjener Jahve (Es 51,6). Denne tilstand kan dog ikke bestå for altid, fordi Jahve er på den forhåntes side og vil gøre en ende på foragten (Es 29,26; Es 51,7).

Bortvendelsen fra Jahve har tungtvejende konsekvenser for hele samfundet, fordi der dermed foretages en tilsidesættelse af enhver god opførsel, hvilket resulterer i, at menneskene rammes af et væld af ulykker (Ez 7,15-27). Skammen har en fremtrædende plads iblandt disse forfærdeligheder, og kan ligestilles med ødelæggelsen ved sværdet, tilfangetagelse og udplyndring (Ezra 9,7) (Nötscher 1924, 13f). Fordi samfundet er bygget op omkring det enkelte menneskes integritet ift. gruppen, bliver beskæmmelse og frygten for den et incitament til god og acceptabel adfærd (2 Krøn 32, 21; 2 Sam 19,1-9). Der er en uløselig sammenhæng mellem den enkelte og helheden, som kan have skæbnsvangre konsekvenser, og derfor må den gensidige afhængighed ikke glemmes, mindst af alt af kongen. Der kan også være en fare forbundet med indflydelsen som omverdenen har på det enkelte menneske, de andre landes skikke og forestillinger kan føre til en forening af folket Israel (Ezra 9-10), hvorfor ægteskabet med kvinder udenfor ens egen gruppe også kan være ildeset (Gen 26,35), fordi den kan føre til afgudsdyrkelse (1 Kong 11,1-8).

På trods af dette fordømmes blandingsægteskaber ikke altid, da Mirjam og Aron udtrykker deres utilfredshed over Moses' nubiske hustru, bliver de direkte irettesat af Jahve, og som straf rammes Mirjam af spedalskhed (Num 12,1-10). Denne fysiske sygdom ligestilles med den sociale lidelse det er at blive spyttet i ansigtet; der er intet mere ydmygende tegn på foragt som det ene menneske kan vise det andet, idet det både er beskæmmende og degraderende for personen, og gør vedkommende uren i syv dage (Num 12,14) (Pedersen 1958 [1920], 59).

I Job 30,10 bliver det kulminationen på en række vanærende handlinger, der foretages af uværdige personer, så der føjes spot til skade. Afsky kan også vises på en mere subtil måde ved, at man vender sig bort fra et andet menneske, fordi man er ildesindet imod ham og ikke vil have noget med ham at gøre (Ez 13,17). Afbrydelsen af kontakten, der understreges yderligere ved at ansigtet skjules, ophæver forholdet og fuldbyrder ringeagten (Es 53,3). I de brudte relationer smuldrer samfundet og mennesket mister sit livsgrundlag (Janowski 2013 [2003], 50ff).

I mødet mellem mennesker bliver det tydeligt, hvorledes de står ift. hinanden og om forholdet er præget af venlighed, velvilje, foragt eller skam. Især det sidstnævnte har en væsentlig indflydelse på sociale strukturer og kan fungere som et redskab til at sikre acceptabel opførsel. Overalt spiller ansigtet her i disse kontekster en afgørende rolle i etableringen og bevarelsen af interpersonelle relationer, og alt dette udgør den fælles forståelseshorisont som begrebet *pānīm* er en del af, på trods af dets mange forekomster, omfattende aspekter og anvendelsesmuligheder. Der er en tilfredsstillende symmetri forbundet med denne tankegang, idet ansigt i sin rent fysiske sammensætning består af enkelte delelementer, der danner en kompliceret enhed, som muliggør en mangfoldighed af udtryk.

Analysen af *pānīm* har vist, at det er et centralt begreb for både teologien og antropologien i GT. Ansigtets betydningshorisont indbefatter de emotionelle og sociale aspekter af menneskelivet, og er derfor af elementær vigtighed. En bedre forståelse kan være et nyttigt værktøj i det eksegetiske arbejde og kan bidrage til yderligere indblik i gammeltestamentlige tekster. De foregående indsigter i ansigtets betydning vil derfor appliceres på fortolkningen af forholdet mellem Jakob og Esau, mhp. at illustrere denne pointe.

4 *Jakob og Esau: forvandling og forsoning*

Som velkendt, er hele Jakobs liv præget af de konflikter, der opstår mellem ham og hans familiemedlemmer, først hans bror, så hans morbror; også konflikten mellem Leah og Rakel har en direkte indflydelse på ham (Gen 25; 27-33; 35), og hans senere levetid mærkes af de problemer, der er opstået mellem hans sønner (Gen 37-50). I det følgende vil der fokuseres på forholdet mellem Jakob og Esau, for at illustrere, hvorledes deres konflikt løses. Brødrenes forhold er fra begyndelsen præget af indbyrdes stridigheder og der er blevet stillet spørgsmålstejn ved Jakobs oprigtighed, da han stræber efter at opnå en forsoning med sin bror. Er han blot endnu engang ude efter at bevare sit eget skind ved bedrag? Det kan en undersøgelse af *pānīm* give svar på. I beskrivelsen af deres møde efter 20 års adskillelse, (Gen 32,1-33,14), optræder ordet og dets variationer nemlig hele 14 gange.

4.1 *Jakob forbereder gensynet*

Efter sin afsked med Laban og på sin rejse tilbage i retningen af sin brors område sender han en besked i forvejen (jf. 3.4). Den udmærker sig ved en diplomatisk tone, han kender sit eget værd, men tøver ikke med også at anerkende Esaus og hans høflighed er ikke uoprigtig. Ved at kalde sig selv Esaus træl viser han, at han ikke betragter sig selv som overlegen, men han skjuler ikke, hvor han har været, og han fortæller om den velstand han har opnået, for at pointere, at han ikke kommer for at tage noget fra Esau. Derudover udtrykker han håbet om at de efter deres lange adskillelse kan tilsidesætte deres tidligere konflikt (Gen 32,4-6) (Spero 2004, 248).

Hans sendebud kommer tilbage, med den information, at Esau kommer ham i møde med 400 mand; det er ikke helt tydeligt, om denne reaktion udtrykker en fjendtlig handling, og hans hærstyrke er da også blevet forklaret ved, at Esau befinder sig i Se'ir, et område han ikke beføjer over, hvorfor han har dem med som beskyttelse eller for at underlægge sig egnen (Leupold 1942, 864). Jakob frygter dog det værste og reagerer tilsvarende og viser derved sin strategiske klogskab: (1) han deler sin lejr i to, således at ikke alle er i fare, hvis mødet skulle være et fjendtligt sammentræf (Gen 32,7-8), (2) han beder til Jahve (Gen 32,9-12) og (3)

han sender gaver som et formildende skridt (Davidson 1979, 181). Med gaven følger en forklaring om, at den gives til Esau fra Jakob og han sender atter et budskab, Gen 32,21:

Og I skal også sige: Se! Din træl Jakob er bagved os. For han sagde: Jeg vil forsone hans *ansigt* med gaven, som går foran mig og efter dette vil jeg se hans *ansigt*. Måske vil han løfte mit *ansigt*.

I dette og det efterfølgende vers forekommer *pānīm* opsigtsvækkende fem gange! I Jakobs forsøg på at reetablere forholdet med sin bror spiller ansigtet altså unægteligt en afgørende rolle, og kan betragtes som et ledende motiv i fortællingen (Anderson 2016, 38ff). Han har allerede tidligere udtrykt sit ønske om at finde velvilje eller gunst i Esaus øjne (Gen 32,6), og han følger dette ønske op med at sende ham gaver. Esau kan tolke sin brors intentioner, hans handlinger udtrykker dem tydeligt. Spørgsmålet kan da også stilles, om tegnsætningen her kunne bevirke, at de ord, der følger efter *qî-āmār* ikke er en monolog, Jakob fører med sig selv, hvilket ses ved at det fremhærskende oversættes som ”for han tænkte” (Arnold 2013 [2009], 278; Delitzsch 1887, 403; Gunkel 1917, 359; Leupold 1942, 871; Westermann 1981, 613), men om det også kunne høre med til meddelelsen, som en forberedelse til Esau om hans forventninger. Det er under alle omstændigheder en ærlig fremlæggelse af Jakobs forsøg på at finde sin brors tilgivelse, hvilket vil blive klart, ved at fortolke de forskellige måder, ansigtet bruges på.

Ehrlich har påpeget at udtrykket ”jeg vil forsone hans *ansigt*” kun optræder her (1968, 166), det betyder dog ikke, at det dermed bliver uforståeligt. Det kan også oversættes med ”tildække hans ansigt”, hvor betydningen bliver, at han dermed ikke længere kan se skylden (Westermann 1981, 622), eller med andre ord at han forsones, og derved ser bort fra sin vrede. Ud fra konteksten kan det altså forstås som Jakobs forsøg på at genoprette det brudte forhold, hvor gaverne fungerer som undskyldning. Det kan synes underligt, at hans motiver bag gaven er blevet så grundigt diskuteret og at der ikke er nogen konsensus (Bridge 2014, 266), fordi Jakob selv siger, hvad han mener med den, først her og så sidenhen ved deres sammentræf (Gen 33,8.10). Der kan ikke være tale om, at han dermed giver velsignelsen tilbage (Wenham 1994, 288), for det er allerede tidligere blevet etableret, at det ikke er muligt for ham at få den samme velsignelse, som er blevet givet til Jakob (Gen 27,34-37). At han ved deres møde også bruger ordet *bêrāqāh* (Gen 33,11) er ikke ensbetydende med at han giver den velsignelse, han har fået. Det skal minde Esau om det, Jakob har gjort, og det er hans håb, at han får sin brors fulde tilgivelse.

Det ses også allerede i Gen 33,21, hvor han udtrykker sit håb om, at Esau vil løfte hans ansigt, når han er i hans tilstedeværelse. Jakob kan formilde ham og udtrykke sin velvilje og høflighed overfor ham ved det servile sprog han bruger i sine meddelelser, men det vil være op til Esau at tilgive ham og derved at løfte hans ansigt, så han ikke længere må gå nedbøjet. Sammenfattende kan det altså siges, at Jakobs sindsstemning inden hans møde med Esau er præget af frygt for hans hævn, men at der også er et håb i ham om at deres forhold måtte genoprettes på en fredelig måde; gaven skal ikke være en bestikkelse eller kompensation, men et udtryk for dette håb.

4.2 Det venlige sammentræf

Da de endelig møder hinanden igen efter 20 års adskillelse kaster Jakob sig ned for sin bror syv gange. Det er en overordentlig høflighedsgestus, som ikke forefindes på samme måde andre steder, men den er ingeniørlig, for Jakob har jo forbrudt sig imod ham og han skammer sig med rette; hans handling er da et ydre kendetegn på en indre skyldbevidsthed (Delitzsch 1887, 406). Esaus modtagelse af Jakob beskrives på følgende måde, Gen 33,4:

Da løb Esau for at møde ham. Så omfavnede han ham. Så faldt han om hans hals. Så kyssede han ham. Så græd de.

Fortællingen havde indtil dette sammentræf ikke tydeliggjort Esaus sindsstemning, og hans venlige modtagelse kommer lige så overraskende for os, der hører om den, som den kom for Jakob. Hvis han havde taget de 400 mænd med sig ud fra en fjendtlig hensigt, har Jakob altså effektivt kunnet dæmpe hans vrede med de gaver, han sendte i forvejen. Gunkel fremfører den pointe, at det nødvendigvis må forstås således, fordi han ellers med sine gaver havde løbet åbne døre ind (1917, 366). Hvis Esau har ladet sig påvirke af gaverne mindsker det dog ikke hans handlings oprigtighed. Hans karakter er præget af impulsivitet, hvilket kan gå begge veje, og her er hans vrede slået om i kærlighed. Med sin modtagelse af Jakob kommunikerer han sin helhjertede tilgivelse og deres tårer udtrykker uden ord både gensynsglæde og anger over den for-gange tids stridigheder.

Det er blevet diskuteret, om Jakob er ærlig i sin anger og i sine ord, eller om han, drevet af frygt, prøver at snyde sin bror eller forblinde ham med de overdådige gaver (McKeown 2008, 154). Det benægtes ikke, at Jakob er bange, for han kender ikke sin brors sindsstemning og han kommer tilbage efter stridigheder med Laban gør opholdet hos ham umuligt. Gensynet skal imidlertid tolkes ud fra begivenheden ved Jabboks bred (Gen 32,23-31). Allerede inden deres møde er der et ønske om forsoning hos Jakob, og dette styrkes og fæstnes gennem brydningen med den ukendte, der viser sig at være Jahve selv: hans forhold til Jahve bliver således bestemmende for forholdet til Esau. Inden kampen ender, modtager han en velsignelse af sin modstander, sammen med sit nye navn: Israel. Deraf udledes modstanderens identitet, Jakob har kæmpet med Jahve, egentlig betyder ordet ”Gud kæmper”, men konnotativt får det betydningen af den, der har bestået kampen med Jahve (Delitzsch 1887, 411). Som følge heraf er Jakob ikke længere den samme, og det er den nye Jakob, der retmæssigt har tilkæmpet sig velsignelsen, der møder Esau (Davidson 1979, 186). Han tolker begivenhederne på følgende måde, Gen 32, 31:

Så kaldte han steder der ved navnet Peniel [ordret: Guds ansigt], for jeg har set Gud ansigt til ansigt og mit liv [*nəpəš*] er reddet.

Formuleringen *pānîm æl pānîm* bruges kun ifm. Jahve¹⁴; her har den en ætiologisk opgave, og udtrykker hans nærhed og muligheden for at opleve denne nærhed uformidlet; der er netop ikke tale om en vision, men et virkeligt syn, hvilket gøres klart ved *rā’āh* (Reindl 1970, 70f). Udtrykket må tolkes i sin kontekst, fordi det kan være faretruende eller velsignende, begge dele i yderste grad. Det er specielt bemærkelsesværdigt, at der med udtrykket følger en sidestilling mellem menneskets og Jahves ansigt, hvilket desto mere fremhæver forholdets fortrolighed. Det er Jahve, der tager initiativet i et sådant møde (ibid., 75), og det kan indebære en forklaring for, hvorfor vendingen ikke bruges mellem mennesker. Det er kun Jahve, som kender mennesket fuldt og helt, og derfor er fuldkommen fortrolighed kun mulig i gudsforholdet. Jakob overlever mødet imod al forventning, hvorfor han må holde begivenheden højtideligt fast, ved at navngive stedet til ihukommelse af den (Arnold 2013 [2009], 286).

Efter gensynet følger en samtale imellem brødrene, som yderligere viser at deres forhold er genoprettet. Esau spørger efter Jakobs følgeskab, hvorved han udtrykker et ønske om at høre, hvad der er foregået i hans brors liv. Deres udveksling følger nøje høflighedsreglerne, Jakob er fortsat forsigtig, hvilket stemmer overens med hans personlighed. Han ønsker yderligere forsikringer fra Esau, der understreger, at han er tilgivet. Esaus personlige selvstændighed foranlediger ham til i første omgang at afvise sin brors gave, han behøver den ikke, for han har selv nok; derudover er hans tilgivelse givet gratis (Agyenta 2007, 128²³). Men Jakob insisterer, ikke som en bestikkelse, men som en taknemmelighedsgestus, Gen 33,10:

¹⁴ Gen 32,31; Ex 33,11; Deut 5,4; 34,10; Dom 6,22; Ez 20,35.

Så sagde Jakob: Nej, hvis dog jeg har kunnet finde gunst i dine øjne, så tag min gave fra min hånd, for jeg har set dit *ansigt* som den, der ser Guds *ansigt*. Og du har taget venligt imod mig.

Ligesom et møde med Jahve kan være usikkert og eventuelt faretruende har Jakob forventet at træffe Esau, og også her er han således blevet overrasket. Han tolker det i lyset af den tidligere erfaring, og ser ligeledes Esaus venlighed som en refleksion af guddommelig nåde (Delitsch 1887, 408). Imod al forventning og fortjeneste bliver han modtaget med en omfavnelse. Derudover indebærer den venlige modtagelse en genetablering af forholdet: ligesom han ved mødet med Jahve endelig har fået den velsignelse, som var ham tiltænkt, og gudsforholdet blev fuldbyrdet i navneændringen, medfører dette møde, at striden mellem brødrene er ophørt. Ved at modtage gaven, accepterer Esau, giver han Jakob den for ham nødvendige forsikring, at der ikke længere er nogen stridigheder imellem dem, og at han ikke vil tage hævn på et senere tidspunkt (Bridge 2014, 276).

Esau tilbyder ham dernæst, at de skal bryde op sammen, han vil gå foran, muligvis for at vise ham vejen, eller som beskyttelsesforanstaltning, så hans 400 mænd bliver en militær eskorte, men Jakob afviser dette forslag. Som indehaveren af velsignelsen har han ikke brug for hjælp og hans selvstændighed tillader ham ikke atter at skulle stå i sin brors gæld. Endvidere er hans begrundelse ikke bare et påskud: han har allerede tidligere været på flugt fra Laban, og hans hjord er derved blevet udmattet. Brødrene er undervejs med meget forskellige ledsagere, og deres rejsetempo ville heller ikke have været ens (Leupold 1942, 891f). Det er ikke i modstrid med fortællingen at tage Jakobs ord for pålydende.

4.3 Forsoning på trods af den fortsatte afstand

Det er blevet diskuteret, om der kan være tale om en sand forsoning mellem Jakob og Esau, fordi de efterfølgende ikke bosætter sig samme sted. Ved at læse fortællingen som en narrativ enhed, ved at tage deres forskellige personlighedstyper i betragtning, og ved at være opmærksom på ansigtets rolle i deres forhold bliver dette ikke den uimodgængelige konklusion, at det ikke skulle være tilfældet.

Jakob har længe levet i frygt for sin bror, og det er ikke en følelse, der forsvinder fra den ene dag til den anden. Det er blevet tilstrækkeligt fremhævet, at deres forhold har været præget af konflikter og det er næppe realistisk, at de øjeblikkeligt udvikler et fortroligt venskab. Det kræver tværtimod tid at etablere tillid efter et liv præget af mistro (Agyenta 2007, 132), men det udelukker ikke, at de vil lade fortiden bag sig. Jakob har håbet på, at han vil finde sin brors tilgivelse, og Esau har ladet sig formilde i den bevidsthed, at hans liv ikke er mislykket, selvom han levede uden velsignelsen til den førstefødte (Westermann 1981, 640).

Konkluderende kan det siges, at fortællingens styrke består i, at den beskriver virkelige mennesker, med styrker og svagheder. Sympatien ligger derfor ikke udelukkende ved den ene eller anden part. Forholdene beskrives med en sans for kompleksiteter, og brødrenes motiver skildres da også på en nuanceret måde. Alligevel er resultatet en sand forsoning, og den fortsatte afstand mellem dem har først og fremmest pragmatiske grunde (Gen 36,7). Esau har ikke levet sit liv i bitterhed og harme, hans vrede er aftaget som følge af de mange år de har tilbragt fra hinanden. Jakob ønsker at opnå hans tilgivelse, så at den gamle strid kan lægges til ro og hans førstefødselsret og den velsignelse, som er knyttet dertil kan udfolde sin fulde virkning. Deres genetablerede forhold medfører, at de sammen kan begrave deres far, da han omsider dør (Gen 35,29): en handling, der foretages af familiemedlemmer (Gen 23,19; 25,9; 49,29).

Forståelsen for ansigtets nuancer i denne fortælling fører således frem til, at forsoningen mellem Jakob og Esau kan tolkes som en ærlig nybegyndelse af deres forhold og bidrager til at afklare, hvad der hidtil har været uafgjort. Det viser sig dermed, at en forståelse for antropologiske grundbegreber er en betydelig fordel i det eksegetiske arbejde, der jo til gengæld bidrager til, at vi lærer at forstå hvad det betyder at være menneske.

LITTERATUR

Agyenta, A.

2007 "When Reconciliation Means More than the 'Re-Membering' of Former Enemies. The Problem of the Conclusion to the Jacob-Esau Story from a Narrative Perspective (Gen 33,1-17)", *Ephemerides Theologicae Lovamenses* 83/1, 123-134.

Anderson, B. A.

2016 "The Intersection of the Human and the Divine in Genesis 32-33", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 128/1, 30-41.

Arnold, B. T.

2013 [2009] *Genesis*, Cambridge University Press, Cambridge.

Beatty, A.

2013 "Current Emotion Research in Anthropology: Reporting the Field", *Emotion Review* 5/4, 414-422.

Bridge, E. J.

2014 "The 'Slave' is the 'Master': Jacob's Servile Language to Esau in Genesis 33.1-17", *Journal for the Study of the Old Testament* 38/3, 263-278.

Delitzsch, F.

1887 *Neuer Commentar über die Genesis*, Dörffling und Franke, Leipzig.

Di Vito, R. A.

1999 "Old Testament Anthropology and the Construction of Personal identity", *The Catholic Biblical Quarterly* 61/2, 217-238.

Ehrlich, A. B.

1968 *Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches*, 1 Bd., Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim.

Gunkel, H.

1917 *Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Hammershaimb, E.

1979 [1957] *Genesis. En Sproglig Analyse ved E. Hammershaimb*, Gads Forlag, København.

Hartenstein, F.

2008 *Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34*, Mohr Siebeck, Tübingen.

Janowski, B.

2013 [2003] *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn.

Jensen, H. J. Lundager

2010 [1998] *Gammeltestamentlig Religion. En indføring*, Forlaget Anis, Frederiksberg.

Johnson, M. & Lakoff, G.

1996 [1980] *Metaphors We Live By*, Chicago University Press, Chicago, IL, 3-6.

Leupold, H. C.

1942 *Exposition of Genesis*, The Wartburg Press, Columbus, OH.

McKeown, J.

2008 *Genesis*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI.

Nötscher, F.

1924 „*Das Angesicht Gottes schauen*“ *nach biblischer und babylonischer Auffassung*, Universitäts-Druckerei, Würzburg.

Pedersen, J.

1958 [1920] *Israel. Sjæleliv og Samfund*, bd. 1-2, Branner og Korch, København.

Plum, K. Friis

2008 [1998] ”Jahve”, in: G. Hallbäck & H. J. Lundager Jensen, eds., *Gads Bibel Leksikon*, Gads Forlag, Gylling, 349-350.

Reindl, J.

1970 *Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments*, St. Benno-Verlag, Leipzig.

Schlimm, M. R.

2011 *From Fratricide to Forgiveness: the Language and Ethics of Anger in Genesis*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN.

Schroer, S. & Staubli, T.

2014 *Menschenbilder der Bibel*, Patmos Verlag, Ostfildern.

Simian-Yofre, H.

1989 ”*Pānīm*”, in: G. J. Bottwerweck & H. Ringgren, eds., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, bd. 6, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 629-659.

Spero, S.

2004 ”Jacob and Esau: the Relationship Reconsidered”, *Jewish Bible Quarterly* 32/4, 245-250.

Sørensen, D. E.

2003 *Bibelsk-hebraisk grammatik*, Hovedland, Højbjerg.

Wagner, A.

- 2009 "Wider die Reduktion des Lebendigen. Über das Verhältnis der sog. Anthropologischen Grundbegriffe und die Unmöglichkeit, mit ihnen die alttestamentliche Menschenvorstellung zu erfassen", in: A. Wagner, ed. *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Wenham, G. J

- 1994 *Genesis 16-50*, Word Books, Dallas, TX *tlische und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

van Wolde, E.

- 2008 "Sentiments as Culturally Constructed Emotions: Anger and Love in the Hebrew Bible", *Biblical Interpretation* 16, 1-24.

Wolff, H. W.

- 2010 [1973] *Anthropologie des Alten Testaments*. Mit zwei Anhängen neu herausgegeben von Bernd Janowski, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.

van der Woude, A. S.

- 1984 "*pānīm* Angesicht", in: E. Jenni & C. Westermann, eds., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, bd. 2, Theologischer Verlag, Zürich, 432-460.