

## DYREBILLEDER SOM GUDSBILLEDER I DET GAMLE TESTAMENTE

### Om kroppens betydning for talen om den transcendent, men dog nærværende Gud

KIRSTEN NIELSEN

I titlen på mit foredrag angiver jeg, at det drejer sig om ”dyrebilleder som gudsbilleder” og ”om kroppens betydning for *talen* om den transcendent, men dog nærværende Gud”. Det drejer sig altså om, hvordan de gammeltestamentlige forfattere giver sprog til påstanden om, at Gud både overskrider denne verden og kan agere inden for denne verden. Og det er min påstand, at brugen af dyrebilleder – og herunder dyrenes kroppe - giver et ofte overset bidrag til dette tema. Men hvad skal vi forstå ved en nærværende Gud?

#### *Guds nærvær?*

Spørgsmålet om Guds nærvær er bl.a. blevet rejst som et spørgsmål om, hvorvidt Gud har en krop. Den jødiske forsker Benjamin D. Sommer har i sin bog, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*,<sup>1</sup> argumenteret for, at Gud ifølge jødisk tradition har krop og dermed kan være nærværende. At Gud har krop fremgår fx af fortællingen i 1 Mos 2-3, hvor Gud blæser liv i mennesket, går rundt i Edens Have og taler med Adam og Eva, og det fremgår ligeledes af skildringen af Guds besøg hos Abraham i 1 Mos 18. Guds handlinger i disse tekster forudsætter, siger Sommer, at Gud har krop. Og så tilføjer han, at Guds handlinger

point toward a crucial similarity between the divine body and any other body (human or non-human, animate or inert): *The divine body portrayed in these texts was located at a particular place at a particular time. It was possible to say that God's body was here (near Abraham's tent, for example) and not there (inside the tent itself), even if God's knowledge and influence went far beyond that particular place. Indeed, this is what I mean by "a body" in this book: something located in a particular time, whatever its shape or substance.* (p. 2)

Guds krop og menneskers ligner hinanden; men Guds ”body” er mere et nærvær end en bestemt substans. Guds ”body” kan være skildret, så Gud ligner et menneske, sådan som det sker i Abrahamfortællingen. Men Guds nærvær kan også være forbundet med fx den sten, Jakob salver ved Betel (1 Mos 28,18). Guds ”body” er, hvad Sommer kalder ”fluid”. Det betyder, at Gud har uendeligt mange ”bodies” og derfor kan være flere steder på én gang. Sommer ønsker at fastholde Guds nærvær uden at *binde* Gud til tid og rum, for Gud er radikalt anderledes end mennesker. Gud viser sig med krop for mennesker og kan derfor være nær ved den enkelte, men Gud er ikke bundet til at være ét sted ad gangen. Sommer ser sin model som løsningen på problemet: Guds nærhed og Guds transcendens. Nærheden gør Gud til en del af verden, men de uendeligt mange ”bodies” viser, at Gud transcenderer de menneskelige grænser. Gud kan være både på jorden og i himlen. Gud er og bliver anderledes.<sup>2</sup>

Når jeg i det følgende vil tale om Guds nærhed, tænker jeg ikke blot på Guds nærhed i form af Guds tilstedeværelse som ”body”. Der er en anden form for nærhed, som jeg også gerne vil have med, og som Sommer lige antyder i citatet ovenfor, når han taler om ”a crucial similarity between the divine body

---

1 Benjamin D. Sommer 2009.

2 ”That model speaks of a God with a body, and hence a God who can be nearby, but its God is also radically unlike a human being, for God's fluid self and unity across multiple bodies are fundamentally incomprehensible to humanity.” (Sommer 2009, 143).

and any other body”, nemlig spørgsmålet om, hvor nær Gud, mennesker og dyr står hinanden i betydningen: Hvor meget ligner de hinanden? Eet er den form for fysisk nærhed, der opstår, når to ”bodies” befinder sig samtidigt på samme sted. Noget andet er den nærhed, der findes mellem væsener, der ligner hinanden. Og hvordan beskrive den form for nærhed, når Gud samtidig er så anderledes?

### ”La bonne distance”

I min bog om ”Gud, mennesker og dyr i Bibelen”<sup>3</sup> har jeg lagt vægt på, at de to skabelsesberetninger i Første Mosebog ikke bestemmer forholdet mellem Gud og verden alene som et forhold mellem Gud og mennesker, men at også dyrene hører med. Et af de spørgsmål, der gennemtænkes i fortælleform i 1 Mos 1-3, er da også spørgsmålet: Hvor nær er Gud, mennesker og dyr på hinanden, og hvori består det, som jeg med et lån fra Claude Lévi-Strauss vil kalde, ”la bonne distance”?

Ifølge 1 Mos 1,27 er mand og kvinde skabt i Guds billede. Gud og mennesker ligner således hinanden. Men spørgsmålet om, hvor meget dyrene ligner Gud, får vi ikke noget svar på i denne version af skabelsen. Om forholdet mellem dyr og mennesker får vi til gengæld at vide, at Gud velsigner dyrene, og de får ligesom menneskene befaling om at blive frugtbare og mangfoldige. På den måde ligner dyr og mennesker hinanden. Men derefter oprettes der et over-underordningsforhold, hvor det er menneskene, der har herredømmet og dermed ansvaret for dyrene. Og hermed markeres en forskel.

Af den følgende beretning, den anden skabelsesberetning, (1 Mos 2,4a-25) fremgår det, at Gud i begyndelsen mente, at der var stor lighed mellem dyr og mennesker. For det var jo dyrene, Gud i første omgang henviste Adam til, da Adam skulle finde en hjælper, der svarede til ham. At ligheden ikke var stor nok fremgår så af resten af kapitlet, hvor der fortælles om Eva som den egentlige hjælper for Adam. Men går vi så videre til 1 Mos 3, den såkaldte Syndefaldsberetning, så møder vi faktisk et dyr, der ligner *Gud*. Slangen var ikke blot den snedigste af alle de dyr, Gud havde skabt, slangen havde også en indsigt i Guds tanker, som mennesket ikke havde. Slangen skildres som et tænkende og talende dyr, det dyriske og det menneskelige kombineres her på usædvanlig vis, og vi skal senere vende tilbage til, hvordan en sådan kombination netop kan tolkes som udtryk for det guddommelige.

Fortællingen i 1 Mos 3 viser, at i begyndelsen var der nærhed i betydningen lighed mellem Gud og slangen. Men de var tydeligvis kommet hinanden *for* nær. Derfor blev slangen forbandet og dermed degraderet til et umælende dyr (Kirsten Nielsen 2013, 17-26). Også menneskene var ved at komme Gud for nær, da de spiste af kundskabens træ, og derfor blev Adam og Eva forvist fra Edens Have. Gud satte en grænse, bevogtet af keruber med lynende flammesværd, mellem den guddommelige have og livet udenfor. Men hvor nær kunne Gud, mennesker og dyr så komme hinanden under de nye livsvilkår?

### Dyrkelse af dyrebilleder

Forbandelsen af slangen er placeret meget tidligt i det store bibelske epos; men den har *ikke* ført til, at man så fjernede alle de tekster, der gav indtryk af, at der vitterlig var en lighed mellem Gud og dyrene. Ligheden mellem Gud og dyrene har i visse tilfælde fundet udtryk i dyrkelse af Gud i dyreskikkelse. Det fremgår af traditionerne om kobberslangen, som folket ifølge 2 Kong 18,4 havde tændt offerild for, selv om fortællingen i 4 Mos 21,4-9 blot beskriver, hvordan Gud gav dem en mulighed for at blive helbredt fra slangebid, hvis de så op på kobberslangen.

Fortællingerne om, hvordan folket dyrkede en guldkalv, mens Moses var oppe på bjerget for at hente lovens tavler, er mere direkte, når Aron præsenterer guldkalven med ordene: ”Her er din Gud, Israel, som førte dig op fra Egypten” (2 Mos 32,4). Og det er samme formulering, der findes i fortællingen

---

3 Kirsten Nielsen 2013.

om Jeroboams to guldtyrekalve, som blev opstillet i nord og syd, Dan og Betel, for at gøre det overflødigt for befolkningen at drage ned til Jerusalem for at tilbede Jahve. Nu kunne deres konge i stedet pege på kalvestatuerne og sige: ”Her er din Gud, Israel” (1 Kong 12,28).

Gennem statuerne får Gud en krop, der lokaliserer Gud til bestemte steder. I fortællingen om Aron og guldkalven ender det med tilintetgørelsen af gudebilledet. Hvad angår Jeroboams to kalve, så fortælles det i forbindelse med Josias' reform, at Josias rev alteret i Betel og hele offerhøjen ned, ligesom han ”knu-ste stenene til støv og brændte Ashera-pælen” (2 Kong 23,15). Så mon ikke meningen er, at også Jeroboams guldtyrekalv gik til ved den lejlighed?

At der i Det Gamle Testamente tages afstand fra dyrkelsen af gudebilleder er en velkendt sag. Tænk blot på billedforbuddet i 2 Mos 20,4-6, der forbyder dyrkelse af afbildninger af noget som helst, hvad enten det findes i himlen, på jorden eller under jorden. Gud kan ikke reduceres til en bestemt genstand, fx en tyrekalv. Der skal tydeligvis være en distance mellem Gud og denne verden.

Hans Jørgen Lundager Jensen har i forbindelse med patriarkernes ægteskaber talt om fætter-kusine ægteskaberne som udtryk for, at man giftede sig med ”de nære fremmede”. Ikke ens søster, men ens kusine.<sup>4</sup> Det udtryk kunne jeg godt genbruge om Gud i Bibelen, at han er ”den nære fremmede”. Ifølge Benjamin D. Sommer er Gud den helt anderledes, men alligevel en, som mennesker kan komme i dialog med (Sommer 2009, 143), og det er denne dobbelthed, jeg ønsker at pege på med udtrykket ”den nære fremmede”. Ikke for nær og ikke for fjern. Men hvordan *beskriver* man så denne nærhed uden at overtræde billedforbuddet?

#### *Billedforbud og de mange forskellige gudsbilleder*

Det kan måske umiddelbart virke selvmodsigende, at Det Gamle Testamente både indeholder et billedforbud og er fyldt af forskellige sproglige gudsbilleder, herunder også dyrebilleder. Men faktisk er der, efter min opfattelse, en god sammenhæng. Billedforbuddet havde som formål at forhindre identifikationen mellem Gud og noget i denne verden. Forbuddet skulle dermed værne om fremmedheden, Guds anderledeshed. Brugen af de mange forskellige billeder (metaforer, sammenligninger, lignelser eller allegorier) har som formål at gøre Gud kendt ved at pege på, at noget er ens, uden at give køb på fremmedheden. Billedsproget fastholder, at der ikke blot er enhed, men også forskel, og det er, hvad der ligger i begrebet *billed-lighed*.

Ved at bruge mange forskellige billeder viser de bibelske forfattere, at Gud ligner en hel masse velkendt. Men de understreger samtidig, at Gud ikke kan identificeres med noget i denne verden forekommende. Og dermed respekterer de netop billedforbuddet og holder ”la bonne distance”.

#### *Det bibelske billedsprog og Gud*

Det teoretiske grundlag for mit arbejde med Det Gamle Testaments mange gudsbilleder er de nyere metaforer, hvor man understreger, at metaforen skabes ved at sammenføre to forskellige domæner. Det er altså ikke blot to forskellige ord, der føres sammen, som fx ordet Gud og ordet løve, men alt hvad der hører med til at være henholdsvis Gud og en løve. Med til nyere metaforer hører den såkaldte Conceptual Blending Theory, hvor den vigtigste pointe er, at der ved sammenføringen af de to forskellige domæner skabes et ”blend”, som indeholder ny mening, som ikke findes i forvejen i de to domæner, men opstår i mødet mellem domænerne.<sup>5</sup> Det er derfor oplagt, at billedsproget er relevant, når Bibelen taler om den Gud, der både ligner noget i denne verden og transcenderer denne verden.

4 Jf. Hans Jørgen Lundager Jensen 1998.

5 Se nærmere i Kirsten Nielsen, 2011.

Billedsproget bruges til at udtrykke lighed, men lighed er ikke det samme som identitet. Lighed forudsætter, at der også er forskel. K.E. Løgstrup siger et sted i sin bog *Vidde og prægnans* om metaforrens funktion: ”Forskellen urgeres, for at ligheden kan frappere.”<sup>6</sup> Og skal forskellen urgeres i talen om Gud, så er dyremetaforikken et godt bud. De allerfleste metaforer for Gud er, som bekendt, personmetaforer. På den baggrund vil dyremetaforerne ved deres forskellighed fra personmetaforerne pege på ligheder, som ikke fremgår, hvis man alene forholder sig til skildringerne af Gud som en person. Dyrebillederne kan derfor være med til at markere, at Gud i Det Gamle Testamente ikke *er* en person.

#### *Guds krop transcenderer kønsforskellene*

Både personbillederne og dyrebillederne er med til at skabe nærhed i betydningen lighed. At personbillederne spiller så stor en rolle i Det Gamle Testamente er på ingen måde overraskende, eftersom det hedder i den første af skabelsesberetningerne, at Gud skabte mennesket i sit billede som mand og kvinde (1 Mos 1,27). Derudfra må man forvente, at skildringer af Gud henter materiale fra både mandens og kvindens verden. Man kan derudover slutte, at Gud må transcender kønsforskellene, når hans billede er *både* mand og kvinde. Dette fremgår da også af det faktum, at selv om der tales meget om Guds legemlighed i form af kropsmetaforer: Guds ansigt, Guds arme og Guds hænder, så er der ikke eksempler på, at der bruges metaforer, som er forbundet med kønsorganerne.<sup>7</sup>

Den jødiske forsker Howard Eilberg-Schwartz har i sin artikel ”The Problem of the Body for the People of the Book” argumenteret for, at det at være skabt i Guds billede ikke har noget med kroppens *form* at gøre. ”Being made in God's image implies no resemblance between the human and the divine forms.”<sup>8</sup> Og han præciserer lidt senere: ”Embodiment and sexuality are thus traits that humans share with animals” (p. 29). Derudover gør Eilberg-Schwartz opmærksom på, at det ville være temmelig nyttesløst at udstyre en monoteistisk Gud med kønsorganer. De skal jo ikke bruges til noget, og hvilken form skulle man i givet fald vælge: de mandlige eller de kvindelige?

Med andre ord: Guds kropslige anderledeshed i forhold til de mennesker, der er skabt i hans billede, er med til at underbygge forestillingen om den transcendent gud.

Men hvordan er det så, når Gud skildres i billedet af et dyr. Er dyrebillederne kønnede?

#### *Dyr som gudsbilleder*

I sit store værk, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, fra 1997<sup>9</sup> lægger Walter Brueggemann stor vægt på den metaforiske tale om Gud. De metaforer, Brueggemann bygger sin teologi op på, er alle personmetaforer, men i en fodnote gør han dog opmærksom på, at der også bruges ikke-personlige metaforer om Gud. Gud beskrives fx som vinden, som en klippe, et tilflugtssted eller et skjold (Walter Brueggemann 1997, 261). Men Brueggemann nævner, karakteristisk nok, ikke et eneste dyrebillede, selv om de, efter min mening, er nødvendige brikker i den mosaik, som hedder gammeltestamentlig teologi. Vi går derfor nu over til at se på gudsbilleder hentet fra dyreverdenen, og det første eksempel er ørnen.

#### *Gud som ørn*

6 K. E. Løgstrup, 1976, 79.

7 Gerlinde Baumann 2003. Se fx p. 238: ”JHWHs im Alten Testament vorgestellter Körper hat keine Genitalien. Gott ist also auf der literarischen Ebene nicht mit einem Körper ausgestattet, der aufgrund seiner biologischen Attribute eindeutig als Mann oder Frau zu identifizieren wäre.”

8 Howard Eilberg-Schwartz 1992, 28.

9 Walter Brueggemann 1997.

Ørnebilledet findes i 2 Mos 19,4 og 5 Mos 32,11. I 2 Mos 19,4 hedder det:

I har selv set, hvad jeg gjorde mod Egypten, og hvordan jeg bar jer på ørnevinger og bragte jer herhen til mig.

Der er tale om en stærk Gud, som både har besejret fjenderne og frelst sine egne. Ørnevinger hedder på hebraisk "כַּנְפֵי נְשֹׂרִים". Glosen for ørn, נְשֹׂרָה, er et hankønsord, og vægten ligger primært på ørnens styrke. Parallellen mellem bekæmpelsen af fjenderne og frelsen af folket peger i den retning. Også omsorgen for folket hører dog med til billedet, og det kommer tydeligt frem, når det i 5 Mos 32,11-12 hedder:

Som en ørn, der vækker sit kuld op,  
og flyver frem og tilbage over sine unger,  
bredte han sine vinger ud, tog det op,  
og bar det på sine vinger.  
Det var Herren alene, der førte det,  
ingen fremmed gud var med ham.

Det er igen den hebraiske gløse נְשֹׂרָה, der anvendes, og den situation, der henvises til, er folkets ophold i "ørkenlandet, i den tomme, hylende ødemark" (5 Mos 32,10). Det var her Gud fandt sit folk, kredsedde over det, holdt øje med det og passede det som sin øjsten, som det hedder i vers 10. Ørnen er grammatisk set hankøn, men funktionen kan næppe begrænses til hanørne. Det samme gælder, når det i Jobs Bog hedder om ørnen (i DO 1992 oversat ved gribben), at den "flyver højt og bygger sin rede højt oppe" og søger efter føde til sine unger (Job 39,27-30). Mange steder møder vi i øvrigt blot ordet "vinger" om Guds omsorg, som når der tales om at søge tilflugt i Guds vingers skygge (jævnfør Ps 57,2 og Ps 36,8). Vingerne skal skabe associationer til fugleverdenen og forholdet mellem fuglene og deres unger. Men udtrykket siger ikke noget om kønnet på fuglen og dermed heller ikke noget om, hvorvidt forfatteren har tænkt sig Gud som hankøn eller hunkøn.

Den del af dyrekroppen, der fokuseres på i forbindelse med ørnen, nemlig vingerne, er fælles for begge køn, og det er desuden den del af kroppen, som er karakteristisk for fuglene, og som adskiller dem fra menneskene, der ikke har lemmer at flyve med! Fuglenes element er luften, rummet, himmelrummet. Menneskenes er jorden. Der er altså aspekter af gudsbilledet, som et fuglebillede kan indfange til forskel fra billedet af et menneske. Med fuglebilledet peges der på en lighed mellem den Gud, der bor i himlen, men også kan opholde sig på jorden, og de fugle, der færdes både i rummet og på jorden. Ved at bruge fuglebilledet skabes et blend, hvorigennem der siges noget nyt i forhold til de mange billeder af Gud som en person.

### *Gud som løve*

I Hoseabogen optræder Gud som en løve i kapitel 5,14.<sup>10</sup> Kapitlet indeholder en voldsom kritik af Israel, der ifølge Hos 5,11 har besluttet at følge efter løgn: הִלְךְ אַחֲרֵי-יִצְחָק . Udtrykket "følge efter" bruges i Det Gamle Testamente om at følge afguderne (5 Mos 13,3; Jer 2,5) eller om at følge Gud (5 Mos 13,5; Jer 2,2). Men bag udtrykket ligger, ifølge Göran Eidevall, billedet af hjorden, der følger hyrden.<sup>11</sup> Folket har valgt den forkerte hyrde ved at følge efter løgn, dvs. efter afguderne.

10 Se nærmere i Kirsten Nielsen 2013, 131-134.

11 Jf. Kirsten Nielsen 2013, 132 og Göran Eidevall 1996, 83.

De valgte galt. Den hyrde, de burde have valgt at følge, er deres egen Gud. Hans opgave er at beskytte dem, som hyrden vogter fårene; men nu forvandler hyrden sig til sin egen modsætning, når han erklærer:

For jeg er som en løve for Efraim,  
som en ungløve for Judas hus;  
det er mig, der sønderriver,  
jeg slæber byttet bort, ingen kan redde det.

Deres egentlige hyrde, Gud selv, vil nu straffe dem, og straffen beskrives i form af en løves overfald. Løven er her skildret som et typisk rovdyr. Det er den stærke krop, vi ser for os, løvens tænder og klør, som sønderriver og slæber bort. I det følgende vers (Hos 5,15) fortælles det, at løven beslutter at vende tilbage til sit sted. Egentlig ville man ud fra løvebilledet forvente at høre noget om, hvordan løven gør sig til gode med sit bytte. Men mod forventning lægger løven sig til at vente på, at folket gør bod og selv "søger mit ansigt", som det hedder med et karakteristisk udtryk for at søge til helligdommen.<sup>12</sup> I dette vers bryder hyrdebilledet ind i løvebilledet, så løven bliver en tænkende løve, der som en hyrde afventer, at hjorden vender om. Og hvem skal den mon vende om til om ikke til dens rette hyrde. At det er hyrdebilledet, der blander sig med løvebilledet og skaber noget nyt fremgår da også af det følgende vers, hvor folket reagerer ved at opfordre hinanden til at vende om:

Lad os vende om til Herren;  
han har sønderrivet, men han vil helbrede os,  
han har slået, men han vil læge os. (Hos 6,1)

Med verbet "sønderrive" (פָּרַץ) skabes der en klar forbindelse tilbage til løven, der sønderriver (פָּרַץ) i vers 14. Men hvad med de følgende verber, "helbrede" (רָפָא) og "læge" (שָׁבַח)? Ja, også de hører sammen med hyrde-løvebilledet. En hyrde har nemlig ifølge Ez 34,4, hvor de samme to verber anvendes, også som funktion at helbrede de syge dyr. Det er dårlige hyrder, der ikke helbreder de syge eller forbinder de kvæstede. Den gode hyrde derimod forbinder de kvæstede dyr, sådan som Gud selv gør ifølge Ez 34,16, hvor Gud lover at tage sig af sine får, som hyrden tager sig af sin hjord.

I Hos 5 optræder Gud både som hyrde og som løve, men skal vi have den fulde betydning med, så skal de to billeder tænkes sammen, så vi ser det blend, der opstår, og som skaber ny betydning.

Hyrdebilledet er et personbillede, løven hører derimod til dyreriget og er dér et af de stærkeste dyr. Hvad der fortælles om den er forbundet med dens krop. Ved at kombinere de to billeder, er forfatteren i stand til at pege på sider af Gud, som ingen af de to indeholder, hvis de tages hver for sig. Løvens vildskab og hyrdens omsorg for de sårede hører begge dele med til gudsbilledet.

Det traditionelle gudsbillede brydes dermed gennem dyrebilledets anderledeshed. Hvad der måske har fungeret som og stadig kan virke som en konventionelt lukket metafor, "Herren er min hyrde", brydes op, når løvens vildskab sættes ind som et korrektiv. Men mere end det. Løvebilledet selv brydes af et personbillede, når løven ikke blot er en voldsom løve, men en løve, der udfolder en overraskende tankevirksomhed. Det kropslige og det tankemæssige bringes sammen på overraskende vis i form af det dyriske og det menneskelige. Og hvorfor nu denne kombination af to forskellige kategorier?

### *Det fantastiske i Det Gamle Testamente*

12 Udtrykket "at søge Guds ansigt" findes hyppigt i betydningen at søge til helligdommen for at se Gud; jf. Ps 24,6; Ps 27,8; se også Ps 105,4. Jf. også Ps 23, der handler om Gud som hyrde, men slutter med ønsket om "at bo i Herrens hus".

Det drejer sig om Guds anderledeshed. Og lad mig i den sammenhæng kort pege på Laura Feldts studier af det fantastiske i bogen, *The Fantastic in Religious Narrative from Exodus to Elisha*, fra 2012. Laura Feldt bygger først og fremmest videre på Renate Lachmanns værk: *Erzählte Phantastik: Zu Phantasiegeschichte und Semantik phantastischer Texte*, fra 2002.<sup>13</sup> En afgørende pointe for Lachmann er, at det fantastiske er ”a discourse on alterity”. Det er et forsøg på at beskrive det anderledes, det fraværende, det umulige (Feldt 2012, 46).

I sin konklusion fremhæver Laura Feldt, at hun ud fra fantasy-perspektivet har kunnet vise, at ”the ambiguity of the fantastic elements, their uncertain status and the importance of mutability in these Hebrew Bible narratives are integral to them.” (p. 253) Og videre skriver hun: ”Their work is a work of ambiguity, and their form encourages a fascination with the space between two worlds, an everyday world and an extraordinary world, in a way that catches the recipient within the oscillation between strange and familiar and attempts to maintain the conditions for the fascination. The Hebrew Bible has a place for religious ambiguity and uncertainty, not at the margins of its cultural practice, but at one of the centres” (p. 254).

Denne spænding mellem det fremmedartede og det velkendte er, efter min opfattelse, også karakteristisk for talen om Gud i Det Gamle Testamente. Jeg skal i det følgende give et enkelt eksempel på, hvordan de dyrebilleder, der anvendes om den guddommelige verden, netop i lighed med det, Laura Feldt kalder ”the ambiguity of the fantastic elements”, er i stand til at skabe en bevægelse mellem det fremmede og det velkendte, og dermed er i stand til at tale om Gud som både fremmed og velkendt. Det drejer sig om Ezekiels vision i Ez 1.

#### *Ezekiels vision af de levende væsener og den tronende Gud*

Profeten Ezekiels Bog begynder med en beskrivelse af de guddomssyner, som profeten så under sit ophold i Babylon.<sup>14</sup> Udtrykket guddomssyner kan, ligesom det hebraiske udtryk, מַרְאֵי אֱלֹהִים, både betegne visioner af guddommelig art og visioner af Gud. Visionen er fuld af detaljer, og den er så kompleks, at selve kompleksiteten er en del af budskabet. Ezekiel ser et vældigt stormvejr. Der er skyer og ild og stråleglans (Ez 1,4). Så skildrer han de fire levende væsener, som befinder sig inde i midten af ilden (Ez 1,5-14). På hebraisk hedder disse væsener חַיִּים, hvilket blot betyder ”de levende”, men som oftest bruges om vilde dyr (1 Mos 1,28; 8,19). Hvad man ikke kan se i den danske oversættelse er, at disse væsener på hebraisk omtales både i hankøn og i hunkøn, så man kommer i tvivl om, hvilket køn de egentlig har, hvis de da overhovedet er kønnede (jf. Greenberg 2001, 52). Kategorierne overskrides, og man fornemmer, at det kategorioverskridende er en del af fortællestrategien. Hermed markeres det, at der er noget monstrøst ved dem. De er både mennesker og dyr, både han og hun, eller måske netop ingen af delene (jf. Nielsen 2011a).

I det følgende fortsætter denne sammenblanding af kategorier, idet de fire væsener ligner mennesker, men de har fire ansigter og fire vinger. De har strakte ben ligesom pattedyr og mennesker, men de har hænder under vingerne. De har et menneskelignende ansigt på den ene side, men på de tre andre sider har de dyreansigter: løve, okse og ørn. De kan bevæge sig i alle retninger og ligner desuden glødende kul.

Ifølge vers 15-21 er væsenerne desuden udstyret med et sindrigt system af hjul, hvis fælge er besat med øjne. Og igen forbindes to meget forskellige kategorier: levende væsener og døde genstande (hjule-  
ne).

13 Jf. Laura Feldt 2012, 43-76.

14 Afsnittet om Ezekiels vision er en forkortet version af Kirsten Nielsen 2013, 117-123. Se også Kirsten Nielsen 2006.

Det følgende afsnit beskriver en hvælving af funkulende, frygtindgydende krystal (Ez 1,22-28). Lyden af væsenernes vinger er som lyden fra vældige vande, som den Almægtiges røst og som lyden af en vældig hær. Endelig findes der en trone over hvælvingen, og oven på den er der noget, der ligner og ser ud som et menneske. Og fra det, der ligner hofterne på den tronende skikkelse, udgår noget, der ligner hvidgul, og desuden ser ud som ild, og rundt om ham er der stråleglans. Og alt dette ligner Herrens herlighed.

Når man læser Ezekiels vision fascineres man af kompleksiteten, men man bliver også desorienteret.<sup>15</sup> For når de helt basale forskelle mellem mennesker, dyr og genstande overskrides, og kategorierne blandes sammen, så bliver det svært at orientere sig.

#### *Dyr + menneske, monstrøsitet og bevægelse*

Egyptologen Erik Hornung har ud fra sine studier i egyptisk religion opstillet en vigtig formel: ”menneske + dyr = Gud” (jf. *Gefährten und Feinde des Menschen* 1993, 307). Det er netop kombinationen af menneske og dyr, som signalerer, at der er tale om en guddom. Det kan man fx se af de egyptiske gudestatuer, hvor guderne ofte fremstilles som sådanne blandingsvæsener (Hornung 1999, 171). Hvis hovedet er et sjakalhoved, og kroppen er en menneskekrop, så er det fx guden Anubis. I Mesopotamien, hvor guderne ganske vist fremstilles i menneskeskikkelse, har flere af guderne til gengæld et dyr knyttet til sig.<sup>16</sup> Kombinationen var et tegn på, at det hverken var et menneske eller et dyr, men netop en guddom.

Efter min mening har kombinationen af personbilleder og dyrebilleder en tilsvarende funktion i Det Gamle Testamente. Denne kombination skal signalere, at det er Gud eller den guddommelige verden, der tales om. Ved at kombinere dyrisk og menneskeligt i skildringen af de levende væsener kan forfatteren markere, at væsenerne er forbundet med det guddommelige.

Det er altså en verden, der er modsat det, vi kender fra den første skabelsesberetnings præstelige teologi, hvor verden er karakteriseret ved at bestå af adskilte kategorier, når Gud fx sætter skel mellem lys og mørke og mellem havet og den tørre jord, ligesom dyr og mennesker skabes hver for sig (1 Mos 1). I den guddommelige verden, som skildres i Ezekiels vision, er det anderledes. Her kombineres det, som ellers holdes adskilt.

Laura Feldt har i sine studier af mesopotamisk religion beskæftiget sig med forskellige former for monstre. Monstrøse kroppe er ”forstyrrende hybrider – væsener, som *ikke* kan inkluderes i en systematisk klassifikation.” (Laura Feldt 2003, 44). De forstyrrer den velkendte orden og struktur ved at rumme forskellige kategorier. De opfattes derfor som farlige væsener, der ikke lader sig kontrollere eller entydigt afkode. Laura Feldt har derudover vist, at sammensatte væsener kan signalere forandring (Laura Feldt 2003, 59).

I Ezekiels vision møder vi netop sådanne forstyrrende hybrider i form af de levende væsener. De er kategorioverskridende og dermed ”forstyrrende”, og som forstyrrende element kan de levende væsener netop skabe forandring. På lignende måde er det med skikkelsen på tronen. Den ligner et menneske, men det, der udgår fra hofterne, ligner hvidgul. Der er en iøjnefaldende anderledeshed ved denne skikkelse.

Ezekiels Bog begynder med at understrege det grænseoverskridende i den guddommelige verden, men den ender med genoprettelsen af ordenen i den menneskelige verden gennem de omhyggeligt angivne planer for bl.a. udformningen af det nye tempel i Jerusalem (Ez 40-48). De eksilerede i Babylon (og de tilbageblevne) skal forstå, at forholdene kan ændres, så der igen bliver skabt orden i landet. Juda land skal igen inddeles i klare stammeområder, templet skal genopbygges, grænserne mellem helligt og profant skal fastholdes, så verden bliver et kosmos. Og så skal Gud igen bo i sit tempel. For som bogen slutter:

15 Til fænomenet ”disorientation – reorientation” jf. Loretta Dornisch, 1981, 14.

16 En kortfattet oversigt over nærorientalske gudfremstillinger findes i Izak Cornelius 1997.



”Herren er her” (Ez 48,35). Fra desorientering føres læseren til reorientering. Nu er alt på sin rette plads, og ingen forandring er længere nødvendig eller ønskværdig. Men med Gud midt i denne verden er der hele tiden den mulighed, at Gud kan forandre verden. Det himmelske kan bryde ind i det jordiske og overskride de velkendte kategorier.

### *Guds krop*

Og lad os så lige kort vende tilbage til, hvordan Guds krop skildres i Ezekiels vision. Her hedder det om skikkelsen på tronen:

Og foroven, på det, der lignede en trone, var der noget, der lignede og så ud som et menneske. Og jeg så noget ligesom funklende hvidguld, der så ud som ild med en ring omkring; det gik ud fra det, der så ud som hans hofter, og opefter. Og fra det, der så ud som hans hofter, og nedefter så jeg noget, der så ud som ild. Rundt om ham var der stråleglans som regnbuen, der viser sig i skyerne en regnvejrsdag, sådan så den stråleglans ud, der var om ham (Ez 1,26-28).

De mange sammenligninger gør det ikke klarere, hvad det er for en form, skikkelsen har, og profeten vil da også først og fremmest pege på ilden og lysglansen omkring skikkelsen. Det er den guddommelige verden, han ser ind i. Gud er et bestemt sted, uden at hans ”body”, som Benjamin D. Sommer var inde på, har en bestemt substans eller form. Profeten taler om hofter, men ikke om køn. Og der er tale om en personlignende skikkelse. Kategorierne overskrides, når det personlignende og hvidguldet og ilden forbindes. Dertil kommer, at denne skikkelse er omgivet af kroppe, de levende væsener, hvis form overskrider enhver kendt kategorisering, herunder forskellen mellem dyr og mennesker. Guds krop ligner en menneskekrop, men er alligevel anderledes, og Gud omgiver sig med væsener, der også overskrider kategorierne. Der er noget monstrøst over det, profeten beskriver.

Der er naturligvis meget mere at sige om dyrebilleder som gudsbilleder i Bibelen, end jeg har mulighed for her. Lad mig dog kort nævne, at der også findes dyrebilleder, som kun er markeret gennem et verbum. Det gælder, når ”Herren brøler fra Zion” (Am 1,2) eller sønderriver sit folk, uden at nogen kan redde dem (Sl 50,22). Og der er dyrebilleder, som ikke er til at få øje på, hvis man alene læser Det Gamle Testamente i dansk oversættelse. Flere gange omtales Gud som ”Jakobs Mægtige” i 1992 oversættelsen; men på hebraisk står der ”Jakobs tyr”, אֲבִיר יַעֲקֹב, (jf. 1 Mos 49,24; Es 49,26; Es 60,16; Sl 132,2.5). Dyre-aspektet bliver på den måde totalt skjult for læseren.

### *Perspektiver?*

Afslutningsvis vil jeg gerne understrege, at dyrebilleder som gudsbilleder er et område, som fortjener yderligere studier. Da jeg skrev bogen om ”Gud, mennesker og dyr i Bibelen” var et af motiverne, at jeg som teolog ønsker at understrege faren ved at begrænse brugen af gudsbilleder til et enkelt billede, fx billedet af Gud som en omsorgsfuld far. Når de mange forskellige bibelske billeder bliver reduceret til ét enkelt billede, så sker der meget ofte det, at billedet ender som en konventionelt, lukket metafor, hvis betydning én gang for alle er låst fast. Og en sådan måde at tale om Gud på strider, efter min mening, mod billedforbuddet.

Derudover ville jeg gerne vise, at vi ved siden af de gængse eksegetiske metoder har brug for at inddrage synsvinkler og resultater fra religionsvidenskaben, fx i form af fantasy-forskning.<sup>17</sup>

17 Jf. Laura Feldt 2012: ”A fantasy-theoretical perspective on their fantastic elements casts them a flexible and dynamic media for individual and collective identity formation, maintenance *and* transformation; verbalizing, demarcating, policing the domains of the divine and the human *and* opening these areas to interaction and

I forlængelse heraf vil jeg gerne pege på endnu et religionsvidenskabeligt bidrag, som jeg tror kan være frugtbart i denne sammenhæng, men som jeg ikke selv har arbejdet med. Det drejer sig om Robert Bellahs udkast til en evolutionær religionshistorie. Hans Jørgen Lundager Jensen viser i artiklen "Religion og aksetid. Om Robert Bellahs udkast til en evolutionær religionshistorie"<sup>18</sup>, hvordan Bellah opererer med forskellige faser i religionshistorien. Bellah taler således om en første primitiv fase, hvor fx myternes aktører er "væsner med en flydende identitet, typisk mellem dyr og mennesker" (s. 11). Den anden fase er arkaisk religion. Her optræder der guder som "antropomorfe figurer med personlighed, køn, alder og bestemte funktionsområder" (s. 11). Med den tredje fase, "den historiske religionsform" opstår der noget nyt, idet man kan "tænke og formulere alternativer til den givne orden: kosmologisk, politisk, socialt og/eller moralsk" (s. 12-13). Et eksempel herpå er den profetiske forkyndelse i Det Gamle Testamente. Store dele af Det Gamle Testaments religion skal dog, ifølge Hans Jørgen Lundager, henregnes til arkaisk tid, og i den sammenhæng peger han på den præstelige kult. Men som det også bliver understreget i denne artikel, så betyder udviklingen af nye systemer ikke, at "ældre systemer dermed har mistet deres muligheder for at eksistere" (s. 10).

Jeg ved ikke, om forskere, der interesserer sig for en sådan evolutionær religionshistorie, også har beskæftiget sig med den meget komplekse brug af billedsprog, som fx mødte os i en række tekster, hvor dyrebilleder fungerer som gudsbilleder. Men jeg kunne godt tænke mig, at der her lå et forskningsområde, som ville være velegnet til at vise, at hvad man set i et evolutionært perspektiv vil kalde en primitiv fase, hvor myternes aktører har "en flydende identitet, typisk mellem dyr og mennesker", er fortsat med at eksistere i brugen af både dyrebilleder og personbilleder som gudsbilleder, fordi disse gudsbilleder er en vigtig del af den gammeltestamentlige religions måde at tænke på, når det gælder "den nære fremmede".

Og her har vi, efter min mening, noget væsentligt at bidrage med som eksegeter med sans for det religiøse billedsprogs uundværlighed.

Et af de emner, som vores svenske kollega, Tryggve N.D. Mettinger, har været stærkt optaget af, er det gammeltestamentlige billedforbud som noget specielt israelitisk. Tryggve Mettinger overvejer i den sammenhæng, om modviljen mod at lave gudestatuer også har influeret på det sprog, der blev brugt om Gud. Mettinger slutter således sin bog *No Graven Image?* med ordene: "Future research will surely be provoked to ponder the meaning of Paul Ricoeur's dictum: 'To smash the idols is also to let symbols speak'".<sup>19</sup>

Jeg vil gerne se mit arbejde med de gammeltestamentlige gudsbilleder som et forsøg på at tænke videre, sådan som Ricoeur opfordrer os til.

## LITTERATUR

Baumann, Gerlinde

2003 "Das göttliche Geschlecht. JHWHs Körper und die Gender-Frage", in: Hedwig Jahnow-Forschungsprojekt, *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer feministischen Anthropologie*, Stuttgart et al.: Kohlhammer, 220-250.

Brueggemann, Walter

1997 *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress Press.

---

transformation. A continual theoretical and practical engagement with the fantastic is a promising avenue of further research on religious narrative" (p. 254).

18 Hans Jørgen Lundager Jensen 2011, 5-22.

19 Jf. Mettinger 1995, 197, samt Kirsten Nielsen 2011b.

Eidevall, Göran

1996 *Grapes in the Desert. Metaphors, Models, and Themes in Hosea 4-14*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Eilberg-Schwartz, Howard

1992 "The Problem of the Body for the People of the Book", in: *People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, Edited by Howard Eilberg-Schwartz, State University of New York Press, 22-27.

Feldt, Laura

2003 "Monstrøsitet som kulturel og religiøs diskurs", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 42, 43-64.

2012 *The Fantastic in Religious Narrative from Exodus to Elisha*, Sheffield: Equinox.

Hornung, Erik

1990 *Geist der Pharaonenzeit*, Zürich/München: Artemis & Winkler.

Jensen, Hans Jørgen Lundager

1998 "Patriarkfortællinger" in: *Gads Bibelleksikon L-Å*, 2. udg. København: Gads Forlag, 161.

2011 "Religionshistorie og aksetid. Om Robert Bellahs udkast til en evolutionær religionshistorie", *Religionshistorisk Tidsskrift* 56, 5-22.

Løgstrup, K. E.

1976 *Vidde og prægnans. Metafysik I. Sprogfilosofiske betragtninger*, København: Gyldendal.

Mettinger, Tryggve N.D.

1996 *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*. Coniectanea Biblica, Old Testament Series 42, Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Nielsen, Kirsten

1985 *For et træ er der håb. Om træet som metafor i Jes 1-39*, København: Gad.

2006 "Ezekiels kaldelsesvision som prolog. Fra kompleksitet og foranderlighed til orden og stabilitet", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 69 (1), 14-28. [Artiklen findes i en engelsk oversættelse i : Kirsten Nielsen, "Ezekiel's Visionary Call as Prologue: From Complexity and Changeability to Order and Stability?", *Journal for the Study of the Old Testament* Vol. 33, 2008, 99-114].

2011a "Det monstrøse i Ezekiels vision", *Biblica* 1, 28-32.

2011b "The Holy Spirit as Dove and as Tongues of Fire: Reworking Biblical Metaphors in a Modern Danish Hymn" in: *Enigmas and Images. Studies in Honor of Tryggve N.D. Mettinger* (eds. Göran Eidevall and Blaženka Scheuer), Coniectanea Biblica, Old Testament Series 58, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 239-256.

2013 *Gud, mennesker og dyr i Bibelen*, København: Forlaget Anis.

Sommer, Benjamin D.

2009 *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge: Cambridge University Press

