

Imago dei

Et problem i de Fem Mosebøgers diskurs

Professor dr.theol. Thomas L. Thompson

Abstract: Three times Genesis presents mankind as created in the image of God: the known is explained with the help of the unknown, as this narrative takes place in Feuerbach's hall of mirrors. Do these texts speak of humanity created in God's image or of the divine created in likeness of the human? Certainly the figure of Yahweh which dominates the narrative of the Pentateuch, reflects some of the most repulsive and objectionable of human traits. Does the narrative of the Pentateuch present us with its authors' image of God or does it use ironic inversion to ultimately agree with Job that the God it narrates is false: one won from rumors, stories and tradition: a misunderstanding of the divine; that is, precisely the god as Israel of the past knew him. Taking its point of departure in my inaugural lecture, which dealt with the expression of Yahweh's self-understanding, presented in the story of Moses at the burning bush, the first part of the lecture takes up the motif of images and likenesses of Yahweh in the stories of the golden calf, the feeding of Israel with manna and quail in the wilderness and the sending of the spies to the Valley of Eshkol. With the help of these narratives, I can then turn to the three-fold allegory of humanity as created in the image of God in Genesis 1-11 to compare this narrative figure of Yahweh with the concept of God in the Book of Job.

Key words: Imago dei – concept of God – creation – Cain story – flood story – golden calf – story of the spies – Pentateuch – divine regret – burning anger – fear and terror – Old Testament and theology

Da min generation af eksegeter forlod universitetet som kandidater, blev Det Gamle Testaments eksegese anset for at være en historisk-kritisk disciplin med ringe tilknytning til teologi. I dag – en generation senere – er historisk-kritisk forskning på retræte på alle fronter. Man taler for eksempel ikke længere om det historisk centrerede "*Sitz im Leben des Volkes*", men hellere om samtidsteologiens "symbolsystem," som er implicit i teksten.¹ Tiden er inde til at genoptage

1. For analysen af biblens symbolsystem, se Th.L. Thompson, "Some Exegetical and Theological Implications of Understanding Exodus as a Collected Tradition", *Fra Dybet. Festskrift til John Strange i anledning af 60 års fødselsdagen den*

spørgsmålet om eksegesens forhold til teologien.² For at fremme en sådan diskussion vil jeg beskæftige mig med problematikken vedrørende den narrative figur, Jahve som Gud, som er så tvivlsom en sandhedsrepræsentation inden for Mosebøgernes diskurs.

Mennesket skabt i Guds billede eller et gudsbillede, som er menneskeskabt?

I min tiltrædelsesforelæsning for mere end 15 år siden tog jeg spørgsmålet om de fem Mosebøgers gudsbegreb op ud fra Anden Mosebog 3,12s fremstilling af Jahves selvforståelse som *'ehyeh 'imak*, "jeg vil være med dig" – en fremstilling, som også findes i Esajas' "Immanuel" diskurs og som genbruges i Matthæus (jf. Es 7,14; 8,8.10; Matt 1,23).³ I Anden Mosebogs åbenbaringsscene med Moses ved den brændende tørnebusk forstår Jahve sig selv som guden, der er med Israel, nemlig guden som Israel kommer til at forstå og erfare i historiens forløb: guden, som han kendes fra traditionen (jf. 5 Mos 32,7-9). Jahve fremstilles ikke alene som den, der førte folket op fra Ægypten,

20. Juli 1994, Forum for Bibelsk Eksegese 5 (København: Museum Tusculanum 1994), 233-242; *idem*, "He is Yahweh: He Does what is Right in His Own Eyes: The Old Testament as a Theological Discipline", *Tro og historie. Festskrift til Niels Hyldahl I anledning af 65 års fødselsdagen den 30. December 1995*, red. L. Fatum og M. Müller, Forum for Bibelsk Eksegese 7 (København: Museum Tusculanum 1996), 246-263; *idem*, "4QTestimonia og Bibelens affattelse. En københavnske lego-hypotese", *Dødehavsteksterne og Bibelen*, red. N. Hyldahl og Th.L. Thompson, Forum for Bibelsk Eksegese 8 (København: Museum Tusculanum 1996), 112-128; *idem*, "Historie og teologi i overskrifterne til Davids salmer", *Collegium Biblicum Årsskrift 1997*, 88-102; *idem*, "Historieskrivning i Pentateuken: 25 År efter 'Historicity'", *Bibel og Historieskrivning*, red. G. Hallböck og J. Strange, Forum for Bibelsk Eksegese 10 (København: Museum Tusculanum 1999), 67-82; *idem*, *The Bible in History: How Writers Created A Past* (London: Jonathan Cape, 1999), 267-292; *idem*, "Jerusalem as the City of God's Kingdom: Common Tropes in the Bible and the Ancient Near East", *Islamic Studies* 40 (2001), 632-647; *idem*, "From the Mouth of Babes, Strength: Psalm 8 and the Book of Isaiah", *SJOT* 16 (2002), 226-245; *idem*, "Kingship and the Wrath of God: Or Teaching Humility", *Revue Biblique* 109, 2002), 161-196; *idem*, *The Messiah Myth: The Near Eastern Roots of Jesus and David* (New York: Basic Books, 2005; London: Jonathan Cape, 2006); *idem*, "A Testimony of the Good King: Reading the Mesha Stele", *Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynast.* red. L.L. Grabbe, European Seminar in Historical Methodology 6 (London: T&T Clark, 2007), 236-292; *idem*, "Mesha and Questions of Historicity", *SJOT* 21 (2007), 241-260.
2. Vigtig i denne forbindelse er Niels Henrik Gregersens diskussion i "Dogmatik som samtidsteologi", *DTT* 71/4 (2008), 290-310.
3. Th.L. Thompson, "Hvorledes Jahve blev Gud: Exodus 3 og 6 og de 5 Mosebøgers centrum", *DTT* 57/1 (1994), 1-19.

men Anden Mosebogs *'ehyeh 'imak* -udsagn ved den brændende tornebusk bærer genklang af Jobs indrømmelse af, at hans opgør med Jahve viste sig at have rod i et forvrænget gudsbillede. Job har igen hele bogen talt om noget, han ikke forstod, fordi han kun kendte gud fra rygterne om ham (Job 42,1-6) – fra hvad man har hørt om Gud. Anden Mosebog 3's *'ehyeh 'imak* ("jeg er med dig") fremstiller et gudsbillede, som ligner Jobs bekendelse. Jahve som Immanuel – gud som han er med Israel, som Israel kender ham – hukommelsens og rygternes gud, nemlig en figur i en fortælling.

Om åbenbaringsscenen ved den brændende tornebusk tilslører eller afslører gudsbilledet er en afgørende problemstilling for vores læsning af det narrative plot igennem Mosebøgerne. Her ikke mindst Guds plan om at fordrive Kanaans folkeslag og give Israel et land, der flyder med mælk og honning (2 Mos 3,8-9). Immanuelsmotivet er altid tvetydigt! Læseren tillades at have to meninger om at have Gud "med" Israel. Jahve er en Janus-agtig gud; han forbander og velsigner; han straffer og frelser. Topos om guds nærvær implicerer ligeledes diskursen om den fjerne, fraværende gud: en Jahve, som bryder pagten og tilintetgør Israel.

Moses som gud: Jahve i Moses' billede?

I Anden Mosebog 3,14 tilbyder Jahve en videre selvdefinition, som bygger på en folkeætiologi om navnet *Yahweh*: *'ehyeh 'asher 'ehyeh*: en kongelig selvbestemmelse. "Jeg er, som jeg er..." eller, endnu bedre "jeg vil være, som jeg vil." Denne påstand leges der med i historiens forløb, hvor det igen og igen ikke er Jahve selv eller hans selvstændighed, som bestemmer Jahves skæbne, men enten Moses' eller Jahves forfængelighed som gør det. Uden for de fem Mosebøger gentages udsagnet af præsten Eli, som forklarer til drengen Samuel: "Han er Jahve; han gør hvad han vil" (1 Sam 3,18). Det findes også i Salme 115s bekendelse: "Vores gud er i himlen; han gør alt, hvad han vil (Sl 115,3)." Scenen i Anden Mosebog, hvor Jahve giver sig selv så tvetydigt til kende, sætter Israels befrielseshistorie i gang (2 Mos 3,15-22). Et segment af denne historie ligner scenen fra Esajas' kaldelse (2 Mos 4,10-17; jf. Es 6,5-10). Jahve giver instruktioner til Moses om at overtale både Faraø og israelitterne til Jahves befrielsesplan. Men Moses afbryder Jahve og klager over, at han ikke taler så godt. Det går heller ikke bedre nu, hvor Jahve forklarer, hvad han skal sige. Jahve svarer fornærmet, og giver dermed forfatteren chancen for at lege med Jahves eget gudsbegreb som den, der kan noget: "Hvem gør stum eller døv, seende eller blind?" Jahve selv vil være med Moses'

mund! Da Moses protesterer igen og beder om, at Jahve sender en anden, "flammede Jahves vrede op" mod Moses. Alligevel rammer Jahves hidsighed forbi og ændrer ikke Moses' stædige uduelighed. Debatten afsluttes med et nyt forslag fra Jahve om, at Moses' bror Aron kan løse deres strid. "Han skal være mund for dig, og du skal være gud for ham" (2 Mos 4,16). Historiens dristige retorik er især slående i en senere gentagelse, da Moses protesterer, fordi Faraos næppe vil lytte til ham på grund af hans "uomskårne" – nemlig uerfarne – læber. Medens Esajas' "urene læber" blev omskåret af Serafens glødende kul, er Jahves svar til Moses' ydmyge klage uden omsvøb, at han vil gøre Moses til gud for Faraos og Aron vil være hans profet (2 Mos 6,29-7,1)! Jahves sammenligning af Moses med Gud er nøglen til deres forhold helt igennem ørkenvandringshistorien i Anden til Fjerde Mosebog.

De nye tavler: Guddommelig åbenbaring eller Moselovene?

Da Jahve derefter er med Moses på Sinajbjerget i guldkalvshistorien (2 Mos 32) er deres gensidige roller indlysende. I Moses' fravær i 40 dage udfordrer folket Aron til at lave en gud, "som kan gå foran os," fordi de ikke ved, "hvad der er blevet af denne Moses som førte os op fra Ægypten" (2 Mos 32,1) – en stereotyp bekendelse i Anden og Fjerde Mosebog af Jahves nærvær: "jeg er Jahve din Gud, som førte dig ud af Ægypten". Med disse ord præsenterer Moses Jahve i den første lovgivningsscene på Sinajbjerget, hvor folkets guds frygt skal sættes på prøve for at forhindre det i at synde (2 Mos 20,2.20). På grund af Moses' fravær støber Aron en tyrekalv og udråber en fest for Jahve: "Her er din gud Israel som førte dig op fra Ægypten" (2 Mos 32,3-6). Nu er det kalven, som repræsenterer Israels befrielse! Derfor fortryder Jahve, at han har skabt Israel. Han vil tilintetgøre folket i sin vrede og gøre Moses til et nyt folk. Moses går dog i forbøn hos Jahve: "Hvorfor skal din vrede flamme op mod dit folk. . . . vend dog om fra din glødende vrede og fortryd det onde du vil bringe over folket" (2 Mos 32,7-14). Men lige da Jahves ophidselse, guden fra den brændende tornebusks "glødende vrede," dæmpes og det onde, som han truer med, fortrydes, begiver Moses sig ned ad bjerget for at se tyrekalven. Nu er tiden inde til, at Moses kan spille sin rolle som gud over for Aron. Moses' harme flammer op og han knuser de ti buds tavler ved at slynge dem til jorden. Aron, som efter skemaet skal være Moses' profet, påtager sig nu Moses' rolle og går i forbøn for folket hos Moses: "Du må ikke være vred, min herre!" Svaret er Moses' guddommelige straf, da levitterne bliver valgt til at slå 3000, "broder,

ven og nabo" ihjel med sværdet. Det er også i Jahves billede, at Moses spiller Janus' velsignende rolle og lader velsignelse komme over levitterne (2 Mos 32,15-29). Hvem efterligner hvem, må man spørge? I et tredje afgørende slutsegment, tager Moses op til Jahve for at skaffe soning for folkets store synd: "Hvis du ikke vil tilgive dem, så slet også mig af den bog du fører!" Moses' udfordrende forbøn tvinger Jahve til at give sig. Jahves "kompletløsning" bliver udsat indtil videre. Han hidser sig ned og begrænser sin harme til kun at straffe de skyldige, som har syndet mod ham. Dem udsletter han med plager (2 Mos 32,30-35). Derefter gentager Jahve sine planer for at fordrive Kanaans folkeslag og overgive Israel et land, der flyder med mælk og honning (2 Mos 33,1-6; jf. 3,8-9; 4 Mos13). Men nu vil han ændre planerne. For at være med Israel vil han sende en engel som stedfortræder. Jahve selv vil ikke være med! Han er bange for, at hans brændende harme skal tilintetgøre folket (2 Mos 33,1-6). Moses bebrejder Jahve at have givet ham opgaven at føre folket op uden at fortælle ham, hvem han sender med, og uden at forklare vejen på forhånd. Folket er ikke hans, men Jahves folk: "Hvis du ikke selv vil gå med, skal du overhovedet ikke føre os op herfra" (2 Mos 33,15). Igen giver Jahve efter for Moses' forbøn og med begrænset begejstring og brok slutter han sig til Israel. Uden at være ydmyget vil han hævde, at han er den, som viser nåde mod hvem han vil og forbarmer sig over hvem han vil (2 Mos 33,19-20).

Historien går videre, ikke mindst for at skaffe nye lovtavler. Interessant er det at fortællingen fremviser et scenarie, hvor tavlerne skrevet med Jahves finger knuses lige så simpelt som Arons guldkalv. Historikeren i mig hæver sig i protest mod tavlernes skrøbelighed, for tavlerne med deres guddommelige fingeraftryk – historiens evidensgrundlag – er væk! Det viser til gengæld et genialt træk ved fortællingen. Da det var ikke Jahve men Moses, som skriver erstatningstavlerne (2 Mos 34,28), har israelitterne kun hvad Moses skrev, da han skabte det gudsbillede teksten taler om. Også Moses' rolle som mægler mellem Gud og folket for at opmuntre Jahve til at opføre sig ordentligt og holde hans mange løfter skal understreges. Motivet præsenterer et intensiveret ekko af Abrahams rolle som mægler i hans fortællings kritiske spørgsmål om Jahves evne og vilje til at slå retfærdige ihjel, samt spørgsmålet om hvorvidt hele jordens dommer ikke selv skal øve ret (1 Mos 18,22-27)! Man må her tilskrive forfatteren et udfordrende og krævende gudsbillede, som er magen til det i Jobs Bog. I Anden Mosebog 32 dyrker folket ved Sinajbjerget en støbt guldkalv som guden, der førte dem ud af Ægypten. Støbningen af kalven kan anses som et brud med pagten og de ti buds forbud om fremstilling af gudebilleder (2 Mos 20,4), skønt også de ti bud indle-

des med Jahves tilsvarende selvbeskrivelse: “Jeg er Jahve din gud som førte dig ud af Ægypten” (2 Mos 20,2). Men nu da kalven, i hans fravær, tilregnes Jahves definerende gerning, vækker det hans harme! Det er betegnende, at de ti buds tavler bliver smadret som indledning til Moses’ parallelle tilintetgørelse af kalven (2 Mos 32,15-20). Skabelsen af kalven er et brud med pagten. Ikke så klart er selve forbuddet. Kalven er et billede af Jahve, som ledte dem ud af Ægyptens fangenskab. Det er ikke umiddelbart indlysende at forbyde et Jahve-billede!⁴ Hvad er det ved guldkalven, som vækker så megen harme?

Ikonparodier og biblens dekonstruktive trang

Vi har i Biblen en række tekster, som indeholder stereotype parodier på fremmede gudebilleder. Fx finder vi i Salme 115:⁵

Deres gudebilleder er sølv og guld – menneskehænders skabelse. De har dog mund, men taler ikke; øjne og ser ikke; ører og hører ikke; næse og lugter ikke. De har hænder, men føler ikke; fødder og går ikke. Der kommer ingen lyd fra deres hals. Sådan er også de, som har skabt dem; alle, som har sat deres lid til dem (Sl 115,2-8).

Funktionen af parodien i Salme 115 er at lave grin med de fremmede guder ved at pege på det umiskendelige i gudebillederne, nemlig at de kun er billeder, og med de fremmede selv for deres trang til at efterabe guderne!⁶ I Esajasbogen finder vi en halv snes variationer over

4. Judaismens anikonisme (forbud mod billeddyrkelse) synes at have sin historiske gennemslagskraft på grund af diskursen, som teksten her sætter i gang – og ikke omvendt! Jeg er heller ikke overbevist om, at bibelens anikonisme hører til en dualistisk kritik af afgudsdyrkelse. Der er ikke det ringeste bevis for en overtroisk dyrkelse af billeder som repræsentant for guddommen. Så naive er vores tekster heller ikke! Interessant er imidlertid den nyligt foreslåede forklaring, fremsat af Nathaniel Levtov, at konteksten for biblens ikoniske parodier kan sammenlignes med assyriske-babylonisk rituel bortførelse eller tilintetgørelse af ikoner. Se N.B. Levtov, *Images of Others. Biblical and Judaic Studies* 11 (Winona Lake: Eisenbrauns 2008), 5-12; 159-163. Levtov sammenligner assyriske og babylonske tekster med en række bibeltekster som kunne fortolkes som ikonparodier – og vidne om et ikonritual i Israel også.
5. Se især Es 40,19-20; 41,6-7; 42,17; 45,16-17; 44,9-20; 45,16-17.20; 46,1-7; 48,5; Jer 10,1-16; Hab 2,18-19; Sl 115,3-8 og 135,15-18 (Levtov, s.1).
6. Med hensyn til Anden Mosebogs historie om ødelæggelsen af de ti buds tavler og guldkalven kunne vi forestille os en narrativ genspejling af en form for ritual for bortførelsen eller tilintetgørelsen af ikonen. Spørgsmål om guds vrede intensiveres med sådan en sammenligning, idet Jahve vil fjerne sit nærvær i Israel, men de som gennemfører det påståede ritual (nemlig Moses) vil ikke have, at Jahve bliver

denne stilfigur, brugt som grundlag for Jahves vrede og afvisning af Israel. Esajas' generation hånes for deres mangel på indsigt. Jahve har skabt en tabt generation ved at omskabe sit folk til salmens idol-lignende figurer. De hører, men fatter intet, ser, men forstår intet. De har deres hjerter dækket af fedt, og kan ikke vende om, så de kan helbredes (Es 6,9-10)! Esajas spørger Jahve, hvor længe folket skal være døvt og blindt. "Til landet bliver øde og forladt" er svaret – med henvisning til den kommende ødelæggelse af Samaria og Jerusalem. Fundamentalt for talefiguren i Esajas som i Anden Mosebog er den dybe og ironiske logik implicit i en retributiv, gengældende balance. Et menneske bliver til billedet på den gud, som det dyrker. Ligesom Esajas' folk er ørkenvandringsgenerationen i Anden og Fjerde Mosebogs historie på vej hen for at komme Jahves kompletløsning i møde.

At være med Israel

Selv om at man læser igennem 44 kapitler før Israel bryder op fra Sinajbjerg i 4 Mos 10,11, er det vigtigt for forståelsen af ørkenvandringshistorien, at fortællingens plot fortsætter direkte fra guldkalvshistorien. Jahves beslutning om at være med Israel holder næsten, når de drager videre ud i ørkenen. Disciplinen er strengt militærisk, når denne tåbelige hær, som Jahve har skabt, drager ud:

Hver gang arken brød op, sagde Moses: "Rejs dig, Jahve, så dine fjender spredes og dine modstandere flygter for dig!" Og hver gang den standse, sagde han: "Vend tilbage, Jahve, du Israels stammers titusinder!" (4 Mos 10, 35-36)

Jahve er med Israel i folkets angribende march mod det forjættede land, men han holder sin glødende vrede lige på kanten af udbrud. "Engang gav folket ondt af sig," og da Jahve hørte om det, "flammede hans vrede op!" Jahves ophidsede ild fortærer lejrens rand, indtil folket råber Moses op, for at han kan gå i forbøn og dæmpe den farlige og nidkære Gud (4 Mos 11,1-3)! Folkets bestandige konflikt med deres Herre forstærkes, da det griske og grådige medløbende rækkerpak bringer folket til at klage over deres mad: den manna ("Hvad er det?"), hvormed Gud på underfuld vis har bespist dem hele vejen gennem ørkenen. Men Jahves mirakelmad bliver dog for kedelig i

fjernet. Han insisterer på, at Jahve skal være med Israel. Vi må spørge: "Hvorfor er Jahve-kalve-billedet så stor en synd"? Ikon-parodierne i bibelen har en meget bredere kontekst og funktion end de ritualer, som Levtovs beskæftiger sig med.

længden! Folket vil have kød, fisk, Ægyptens agurker, vandmeloner og løg (4 Mos 11,4-9)! Da Moses hører folket græde, og ser Jahves vrede flamme så voldsomt op, tager han sig det nær. Nok er nok! Han skælder Jahve ud for at behandle hans trofaste tjener så ondt. Moses er ikke den, som har sat hele folket i verden. Hvorfor skal det være ham som altid spiller rollen som en plejefar for spædbarnet? Byrden er for stor! Det er ikke ham, men Jahve som har lovet landet til deres fædre! Hellere skal du slå mig ihjel, for at jeg kan slippe for at se min ulykke! Motivet om den overbebyrdede Moses, som begyndte allerede i Anden Mosebog (jf. 2 Mos 18), tvinger den vrede Jahve til selv at finde en løsning. Han vil sende kød nok til en hel måned – “til det står ud af næsen på jer og I bliver dårlige af det; for I har forkastet Jahve” (4 Mos 11,20)! Men Moses anser ikke Jahves løsning for at være alt for klog og stiller noget, som ligner Niels Peter Lemches spørgsmål om ørkenvandringens realitetsbillede: “Kan der slagtes så mange får og køer, at der vil blive nok? Selv om man fangede alle fisk i havet, ville der så blive nok” (4 Mos 11,22-23)? Som svar sender Jahve en storm af vagtler ind over lejren. Men lige da folket havde kødet mellem tænderne, “flammede Jahves vrede op, så at han slog en mængde af dem ihjel” (4 Mos 11,31-34).

For at være gud, skal man være retfærdig!

Tredje led i denne kædehistorie er guldkalvsepisodens parallelhistorie, som findes i Fjerde Mosebog 13-14. I denne velkendte fortælling sender Moses 12 spejdere ud for at udforske landet. Efter 40 dage kommer spejderne tilbage og beskriver et land, som flyder med mælk og honning. Landet er så frugtbart, at det tager to mænd at bære en enkel klase druer. Rygterne spredes dog om, at landet fortærer sine egne indbyggere. Spejderne så kæmper dér og følte sig som græshopper i deres øjne (4 Mos 13,30-33). Da Josva og Kaleb, to af spejderne, vil bringe folket til angreb, finder de folket fanget af rædsel. Deres rædsel er så stor, at de gør oprør mod Josva og Kaleb. Josva og Kaleb giver imidlertid en parodi af kæmperne som væsener, hvis skygger har forladt dem, men de presser folket forgæves til at vende deres frygt til guds frygt; for da Jahve er med Israel, “skal I æde dem” (4 Mos 14,9)! Synden, som bringer ørkengenerationens ødelæggelse, er lig deres rædsel og mangel på guds frygt. Deres egen terroriserende frygt lammede dem for Jahves befaling om at kæmpe imod kæmperne. Jahves reaktion overfor folkets rædsel ligger tæt op ad handlingen i guldkalvsfortællingen: Jahve vil slå dem med pest. Han fortryder, at han har skabt dem og vil nu tilintetgøre dem og skaffe et helt nyt folk ved

Moses. Han vil ikke længere være Gud for Israel (4 Mos 14,12)! Lige som i Anden Mosebog 32 og Fjerde Mosebog 11 går Moses i forbøn for folket og siger Jahve imod. Jahve skal tilgive dem, som han har altid gjort. Det er for hans egen skyld. Ægypterne ved, at han er med folket og går foran dem. Hvis de sladrer til landets indbyggere, vil de håne ham for ikke at kunne bringe dem ind i landet. Moses omfortolker Jahves "storhed" med Jahves egne ord: "sen til vrede og rig på troskab. Han skal tilgive skyld og overtrædelse, men lader ikke de skyldige ustraffet" (4 Mos 14,13-22). Igen, fortryder Jahve det onde, han vil gøre mod folket, og giver efter for Moses' krav. Igen i sit nederlag insisterer Jahve på, at det er ham som bestemmer og ifølge Moses' dom straffer han de skyldige! Gengældende straf bliver meget balanceret: Da de brugte 40 dage på at udspejle landet og var bange for, at deres familier skulle blive taget fra dem, skal de spredes ud i ørkenen i 40 år, hvor de skal dø og deres familier skal blive dem, som lærer landet at kende. For mændene, som udsprede rygter om landet, er teksten kort og kontant: "de led en brat død for Jahve" (4 Mos 14,27-38). Historien afsluttes med et angrende folk, som ikke lytter til Moses' advarsel om, at Jahve ikke længere er med dem og de angriber fjenden forgæves (4 Mos 14,39-45).

Som i guldkalvsfortællingen kan Jahve, hvis identitet er at være med Israel, ikke holde folket ud. Hvis man spørger om, hvad der ligger bag Jahves ubegrænsede vrede og hele ørkengenerationens tilintetgørelse, er det at et passende folk ville have valgt guds frygt i stedet for rædsel for fjenden. Israelitterne har sat deres tillid over styr på grund af rædsel for kæmperne og derfor blev til hvad de frygtede: væsener, hvis skygger har forladt dem. Femte Mosebog 1 parafraserer historiens budskab: "Frygt ikke, og nær ikke rædsel for dem! Jahve jeres gud, som går foran jer, vil selv føre krig for jer" (5 Mos 1,29-30). I både guldkalvs- og spejderhistorien er forholdet mellem folket og Jahve blevet til en tilknytning og sammenligning med et folk med tomme guder, der ligesom i Esajas 6s ikon-parodi af sin generation, som var blind og døv og uden forståelse, er at ligne ved gudebilleder, som skygger uden substans. Guldkalvs- og spejderhistoriens indbyrdes bedømmelse af ørkenvandringsgenerationen baseres på en allegori om at mennesket er blevet skabt i guds billede – et centralt og velkendt, men ofte undervurderet ledemotiv fra Første Mosebog 1-11. Gudsbegrebet, som fungerer i Anden og Fjerde Mosebogs fremstilling af Jahve som en guddommelig figur, der er på vej for at lære retfærdighed at kende, spiller også en stor rolle i Første Mosebogs indledning.

Første Mosebogs trefoldige *imago dei* motiv og skabelsen som ikke lykkes

Tro mod min *Doktorvater* fra Tübingen, Kurt Gallings, forståelse, anser jeg plottet om Moses' historier i Anden og Fjerde Mosebog som Mosebøgernes ældste enhed.⁷ Den eksplicitte behandling af selve motivet om mennesket som skabt i guds billede fremkommer først i den senere indledning til Mosebøgerne; nemlig med et progressivt tredobbelt ledemotiv hørende til menneskets skabelshistorie i Første Mosebog 1,26; 5,1-3 og 9,1-7.

Da mennesket blev skabt i Første Mosebog 1, sagde Gud: "Lad os skabe mennesker i vort billede, så de ligner os." I hans billede, skabte han dem som mand og kvinde og velsignede dem. De skulle blive så talrige, at de kunne fylde jorden og underlægge sig den for at herske over alt levende på jorden. Han gav dem alle planter og frugt til føde. Gud afslutter sit arbejde med at anse det hele som godt. Endeligt kunne han hvile sig på skabelsens syvende dag (1 Mos 1,26-2,3). Salme 8 synger: Gud har gjort mennesket kun lidt ringere end gud. . . til hersker over sine hænders værk (Sl 8,6-7) – et idealbillede, ikke mindst da 1 Mos 1 ofte fortolkes med henvisning til Esajas 65, der på grund af dens vegetarisme ses som første tegn på voldens ophør. Henvisningen til en esajansk utopi skal dog ikke bruges for hurtigt til at skaffe et uproblematisk glansbillede af skabelsens historie i sin nuværende kontekst. Har Gud faktisk skabt verden og mennesket så godt, som han så? Var det forfatterens simple budskab? Første Mosebog 1 åbner til en historie som først og fremmest er tragedie, hvis ikke tragikomisk! Det hele taget i betragtning, var det faktisk ikke så godt. Hele Det Gamle Testaments historie fra skabelsen og fremad er sørgelig. Kun når man kommer til Esajas' utopi om en ny himmel og en ny jord: en ny skabelse, hvor ulven og lammene græsser sammen og der hverken findes ondskab eller ødelæggelse på Jahves hellige bjerg (Es 65,17-25), taler biblens historie om et verdensbillede, som er godt. Det skal understreges, at det gamle ikke duer! Påstanden om, at der er noget godt i at mennesker blev skabt i Guds billede og har Guds repræsentant til at herske over verden, mens Gud hviler sig i sin himmel, er noget som i lyset af gammeltestamentlig teologi kun illustrerer et underforstået hovmod i en stereotyp kongeideologi. I forhold til Det Gamle Testamente som helhed er menneskets rolle som konge betænkelig (jf. 5 Mos 17,14-20; 1 Sam 8,1-18)! Når Salme 115 beskriver verden omfattende ("Himlen er Jahves himmel; og jor-

7. Se K. Gallings, *Die Erwählungstraditionen Israels*, BZAW 48 (Berlin: Toppelmann 1928).

den gav han menneskene”), er det for at pege på et fremtidigt håb og en utopi. Udsagnet fungerer som en bekendende kommentar til Salme 115s ikon-parodi, for at skabe ironi og kontrast mellem Jerusalems gud, den gudfrygtiges levende Jahve, som gør alt hvad han vil, og menneskenes stumme og blinde gudebilleder, som intet kan gøre! (jf. 1 Kong 18).

At være et menneske er at være som gud

Biblens anden skabelseshistorie er en narrativ allegori om *Paradise Lost*: en illustration af skabelsen, som er iscenesat i Jahves “dejlige” have, som fremkalder mindelser om Assyriekongen Esarhaddons prydhave med dens vidunderlige træer. Jahves Eden som utopi – i kontrast til Første Mosebog 1s pegen frem mod Esajas – er kun et resultat af Jahves ønsketænkning. Lignelsen er allegorisk: ikke en illustration af en utopis nye verden, men af Esajas’ tragiske vingårdssang: “Min ven havde en vingård på en frugtbar skråning. Han gravede den, rensede den for sten og plantede den til. ... Han ventede, at den ville give vindruer, men den gav vilddruer. ... Hvorfor gav den så vilddruer” (Es 5,1-7)? I Første Mosebog er mennesket, som tidligere også Sargon af Akkad, Guds gartner, som er skabt for at dyrke og vogte haven (1 Mos 2,15-16). Jahves’ bud og forbud underminerer havens glansbillede. Mennesket er sat på prøve: “Du må spise af alle træerne i haven, undtagen et: træet til kundskab om godt og ondt” (1 Mos 2,17). I modsætning til Første Mosebog 1s verdensskaber er Jahve parat til at se sin skabelse underkendt: “Det er ikke godt at mennesket er alene” (1 Mos 2,18)! Så er det, at kvinden bliver skabt efter Jahves snublende fejltagelser i forsøget på at forme et menneske, som passer til det første. Læseren kommer heller ikke til at vide, om det er godt eller ej. Han får kun Adams godkendelse og sprudlende glæde at høre: “Det er ben af mine ben, kød af mit kød” (1 Mos 2,23) – et klart og tydeligt lighedsudsagn, som spilles ud i takt med Første Mosebog 1s ret svævende udsagn om menneskets lighed med Gud. En klog slange kommer ind for at så en kritisk tvivl om Jahves forbud mod frugten fra kundskabens træ. Kvinden kigger på træet på ny – ikke længere ud fra Jahves billede, som har skræmt hende, men fra sit eget perspektiv. Mennesket er skabt i Guds billede! Og derfor ser kvinden og bestemmer kvinden for sig selv! Hun så, at det var godt at spise og smukt at se på og godt at få indsigt af, så derfor tog hun af frugten og spiste. Hun gav den også til sin mand. . . og han spiste (1 Mos 3,6)! Jahves Janus-agtige straffende ansigt kommer frem. Det var faktisk sandt, hvad slangen sagde: man bliver som Gud af at spise

fra kundskabens træ, og nu skal de lære det onde at kende og ikke bare det gode alene (1 Mos 3,5.22)! Jahves straf indebærer ophævelsen af Edens fællesskab, samarbejde og samhørighed. Manden bliver til tyrann! Jahves allersidste tale bekræfter slangens tidligere lokkende udsagn: "Mennesket er blevet som en af os og kan kende godt og ondt." Interessant for vores tema er navngivningen af kvinden som "mor til alle levende" (1 Mos 3,20). Adams ætologi af Evas navn, *heva*, fra det akkadiske *hawah*, "mor," anerkender at kvinden er skabt i gudiinden Inannas billede.

Mennesket gør levende og dræber (jf. 1 Sam 1,6)

Ligheden med de guddommelige understreges og bliver til selvforståelse i sin gentagelse, når Eva føder sit første barn: "Jeg har skabt en mand med Jahve," råber hun (1 Mos 4,1)! Tekstens accept af Evas stolte opfattelse og lighed med Jahve synes at være et centralt handlingsmotiv i scenen. Da historien vender sig fra Abels fødsel til historien om Kain og hans forbrydelse, bliver Evas førstefødte til en mand, som kan tage hvad hans mor har skabt. Tilsammen udfordrer de en guddommelig forret. Først i afslutningen af Mosebøgerne afslører Femte Mosebog deres prætentioner og Jahve må fastslå, at der ingen gud er ved siden af ham; at det er ham alene, som gør levende og dræber (5 Mos 32,39)! Kains historie bevæger sig hurtigt. Sproget er simpelt, men valgt med omhu for at bære historiens allegori.⁸ Kains hoved hænger i vrede, fordi Jahve tog imod Abels, men ikke Kains offergave. Jahve spørger Kain om hans opflammende vrede og råder ham til at gøre det gode, at holde hovedet højt og dæmpe hans vrede. Men Kain, som Eva før, vælger selv, hvad han synes er godt. Hans hoved hænger ikke længere. Kain hæver og løfter sig selv op og slår sin bror ihjel (1 Mos 4,8).

Efter Abels drab, spørger Jahve Kain, hvor hans bror er. Svaret åbner kernen i historiens allegori med et modspørgsmål: "Er jeg min brors vogter, hans *shomer*?" Historien gentager Adams svigt i hans rolle som Edens tjener og vogter (1 Mos 4,9; jf. 2,15). Kain, "jordens tjener", spørger vedrørende sin bror, "fårs vogter." Ironien er slående, når man tager gudernes forkærlighed for hyrderes kød i betragtning! Tragedien i Abels død åbner sig, da Kain overtager rollen som repræsentant for verdens tabte får (jf. gentagelsen i 4 Mos 27,17!). Kains

8. For det følgende, se diskussionen i Th.L. Thompson, "Genesis 4 and the Pentateuch's Reiterative Discourse: Some Samaritan Themes" (under udgivelse).

spørgsmål: “Er jeg min brors vogter,” afslører ikke hovmod, men selverkendelse og mangel. Da Kains fortvivlende skæbne som flygtning i eksil fra landet og fra Gud, et nemt offer for enhver som møder ham (1 Mos 4,12-14), tvinger ham til at protestere, må Jahve selv overtage – i Abels billede – rollen som menneskets *shomer!* Da Kain tegnes med Jahves beskyttelsestegn,⁹ bliver hans liv beskyttet med Jahves løfte om en gengældende syvdobbelte hævn (1 Mos 4,15). Fortællingens allegoriske spejl drejes med det samme fra Jahve som hævnerrig beskytter til menneskets evne til at skabe sig selv i guds billede. Historien slutter ikke, før vi lytter til rytmen af Kains tipoldebarn Lemeks overtrumfende hævn: “Jeg dræber en mand for en flænge, et barn for en skramme. Hævnes Kain syv gange, skal Lemek hævnes syvoghalvfjerds gange!” (1 Mos 4, 23-24).

Historien rutsjer ned på vej til syndflodsfortællingens kontekst: en menneskehed, som kun vil og kun planlægger det onde (1 Mos 6,5).¹⁰ Den bevidste litterære leg i historien med Kains hængende og opløftede hoved, hans brændende hidsighed og hans ophøjede overfald understreger den måde, Kain slog Abel ihjel på. Vi må spørge om forløbet er rent retorisk eller om vi her har et vigtigt motiv i historiens handling og udvikling? Der er ingenting i vejen for at inddrage paralleller til Evas handling i havefortællingen: både at hun er skabt i guds billede og at hun bestemmer sig for at gøre præcist det modsatte af hvad Jahve befalede. Eva og Kain spejler også guddommens gerninger. Vores mest oplagte guddommelige parallel til Kains vrede er den tredobbelte fremstilling af Anden og Fjerde Mosebogs hidsige gud, som ikke vil være med Israel af angst for, at han skal udrydde hele folket – et fortællingsmønster som genspejles i Moses’ op-hidsede og hensigtsløse ødelæggelse af stentavlerne. Der er mere på spil i Jobs Bog, hvor et lignende udsagn indleder en advarsel til alle verdens teologer i bogens afsluttende scene. Her vender Jahve sig mod Elifaz for at dømme: “Min vrede er flammet op mod dig og dine to venner, fordi I ikke har talt sandt om mig, sådan som min ven Job har gjort” (Job 42,7). I sammenligning med Jahves syvdobbelte hævn for Kain, giver Jahve Jobs venner instruktion om et syvdobbelte syndoffer. Ligesom Moses i Anden og Fjerde Mosebog går i forbøn for Israel, skal (Jahves) tjener Job gå i forbøn for sine venner. Men her fremviser Jobs Bog et litterært gennembrud: “Jeg vil bønhøre

9. Om beskyttelse i forhold til Genesis 4, se E. Pfoh, “Genesis 4 Revisited”, *SJOT* 23 (2009), 36-43, og generelt: *The Emergence of Israel in Palestine: Historical and Anthropological Perspectives*. Copenhagen International Seminar (London: Equinox, 2009, under udgivelse).

10. I 1 Mos 5s parallelle genealogi bliver Lemek far til Noah, hvis navn bringer “trøst” fra arbejdsbyrden ved den forbandede jord (1 Mos 5,29).

ham og undlade at gøre det forfærdelige med jer; for I talte ikke sandt om mig sådan som min ven Job har gjort” (Job 42,8)!¹¹ Jahves hid-sighed og glødende vrede er tændt af vennernes hovmodige påstande om at kende Gud og hvem han er; Jobs retfærdighed derimod ligger i hans bekendelse af uvidenhed om Gud – han kendte kun til rygterne om den sande Gud (Job 42,3-6). Med Kains historie begynder de fem Mosebøgers kæmpestore emne om Jahves nidkærhed, som holder historien så tæt som muligt på randen af ragnarok. Med Kainhistoriens indledning til Jahves mørkere sider er læseren parat til Jahves bedømmelse af menneskets ondskab og den nedadgående spiral af jordens fordærvelse, som åbner for syndflodens overvældende vold. Kainhistoriens skildring og parallelitet mellem menneskelige og guddommelige figurer forbereder os på Jahves dobbelte fortrydelse. Som i Anden og Fjerde Mosebog fortryder Jahve, hvad han har skabt. Også Jahves hidsige voldsomhed vil bringe ham til at fortryde det onde han planlægger. Hvad som helst Jahve beslutter sig at gøre, vil han fortryde; for menneskene er skabt i hans billede.

Om at være Guds søn

Med afslutningen på Kains historie og Lemeks udsagn som eksempel på menneskets overtrumfende hævn begynder historien forfra. Adams slægtsbog er den tredje historie om menneskets skabelse. Den begynder med en harmoniserende og gentagen klang af paradisfortællingens berømte ekko af den babylonske skabelseshistorie, *Enuma Elishs* første ord og titel: *beyom 'asot yahweh 'elohim 'eretz weshamayim*, “På dagen hvor Guds Jahve skabte himmel og jord” (1 Mos 2,4). Slægtsbogens første ord er en bevidst genoptagen af Første Mosebog 1, 26s: *beyom bero' 'elohim 'adam, bidmot 'elohim 'asah 'oto*. “På dagen hvor Gud skabte mennesket, skabte han det i sin lighed” (1 Mos 5,1). Dermed understreges samhørigheden af bibelens første kapitler i en diskurs om menneskets skabelse. Også her fremsættes udsagnet om at mennesket blev skabt som hankøn og hunkøn og i guds lighed, men her kommer ingen antydning af menneskelig herredømme over verden. I stedet bruges den alternative kongeideologis metafor om far – søn forholdet. Da Adam fik en søn, var han skabt i hans lighed og i hans billede. Listen over fædre og sønner rækker dynastisk ti led frem til Noah og syndflodshistorien. I bibelens anden del, da Lukas genskriver genealogien omvendt til brug for hans Jesushistorie,

11. Philippe Guillaume og Michael Schunk, “Job’s Intercession: Antidote to Divine Folly”, *Biblica* 88 (2007), 457-472.

afslutter han listen med “søn of Set, søn af Adam, søn af Gud” og bekræfter hermed metaforen om mennesket som skabt i guds billede. Hovedlinjen i genealogien er klart dynastisk, fra ældste søn til ældste søn: Adam, Set, Enosh, osv. til man kommer til Noa hvor et andet mønster benyttes i omtalen af Noas tre sønner: Sem, Kam og Jafet (1 Mos 5,32), parallelt med Teras 3 sønner i Abrams genealogi: Abram, Nahor og Karan (1 Mos 11,26). Det er inden for en kongeideologi, at hovedlinjen er tilpasset arven fra gudbilledligheden, mens senere sønner og døtre er født af den førstefødte af hvert led i genealogien. Dette billede gentages i listens afslutning: “Da menneskene begyndte at blive talrige på jorden og fik døtre, så gudsønnerne at menneskedøtrene var smukke” (1 Mos 6,1). Denne korte sammenfattende passage om gudsønnerne i Første Mosebog 6,1-4 afslutter skabelsens del af historien.¹² Den handler faktisk ikke om Lucifer og de faldne engle, som 1 Enok og Jubilærbogen har forstået det.

I Første Mosebogs indledning behandles legenden om Lucifer eller morgenstjernens hovmod og fald først efter syndfloden – i “urhistoriens” afsluttende segment om Babelstårnet. Første Mosebogs historie giver fortællingen en allegorisk genklang af Jeremias’ store orakel over Babylon, hvis ødelæggelse indleder hjemkomsten fra eksil og indgåelsen af Jeremias’ nye og evige pagt. Spredningen af Babylons beboere, som i Jeremias’ sang markerer himlens sejr over Lucifers angreb på himlens magt, bliver genbrugt i Første Mosebog som indledning til fortællingen om Abrams kald og hans pagt (1 Mos 11,1-9; Jer 50,1-51,58)!¹³ I Jeremias’ sang kommer Israel hjem fra eksilet til Bashan og Karmel i Gilead og Efraim, medens Judæerne kommer sammen med dem for at søge til Zion (Jer 50, 4-5.17-19), og i Abrams historie, kommer han fra Kaldæernes by (nemlig Babylon) og fra Harran (eksilets sted i Samaritanernes tradition), hvorefter hans historie knyttes til Sichems Moreh og til Jerusalems Moriah (1 Mos 11,26-12,3.6; 22,14).¹⁴

12. A. Schuele, “The Angel Marriages (Gen 6,1-4) and the Greek Framing of the Primeval History”, præsenteret på *Society of Biblical Literature*, National Congress, Boston: November 22, 2008, session 22-24.
13. Implicit fortolkningen af Babel i 1 Mos 11,1-9, accepterer bevidst ikke den gængse forståelse af Første Mosebog 1-11 som et realistisk billede af verden som oldtiden har forstået det (jf. T. Herbert, “The Tower of Babel and the Origin of the World’s Cultures”, *JBL* 126, 2007, 29-58; og responsen af J.T. Strong, “Shattering the Image of God: A Response to Theodore Herbert’s Interpretation of the Story of the Tower of Babel”, *JBL* 127, 2008, 625-634), men snarere som et idealistisk produkt af samtidens teologi, hvis funktion er at indlede centrale temaer i Mosebøgerne.
14. Se videre, Th.L. Thompson, “Virtual Memories of Abraham in the Persian and Hellenistic Periods” (under udgivelse).

Pentateukens gudsbillede og det mest modbydelige træk i vores menneskelighed

I Første Mosebogs gendigtning af Gilgamesh' og Atrahasis' syndflodsfortælling fortryder Jahve, idet han ser menneskets store ondskab, at han har skabt verden, ligesom han fortryder, at han skabte Israel i guldkalv – og spejderhistorierne. Han vil nu udrydde dem og skabe en ny menneskehed med Noah, som finder nåde for hans dom og bliver udvalgt til en ny begyndelse. Efter syndfloden, da Noah – ligesom Utnapishtim i *Gilgamesh* – kommer ud af arken, bygger han et alter og bringer et brændoffer på det. Jahve indånder og, som guderne i *Gilgamesh*, lugter den "liflige duft" af ofret og fortryder det onde han bragte over verden. I *Gilgamesh* løfter også Himlens dronning, Belet-ili, sin lapis Halskæde og sværger, at hun aldrig vil glemme de dage, da Enlil så urimeligt udslettede mennesker, mens retfærdighedens gud, Ea, kræver af Enlil, at fra nu af skal kun synderne straffes, kun forbryderen for sin forbrydelse.¹⁵ Retfærdighedens første princip kommer ikke frem med Jahves fortrydelsesscene i Første Mosebog, men spørgsmålet tages op i Abrahamsfortællingens ødelæggelse af Sodoma og Gomorra, samt i Anden og Fjerde Mosebogs historier, som vi har set. I Første Mosebog fører historien til en ny begyndelse, da menneskene bliver velsignet og opfordret til at opfylde jorden som i Første Mosebog 1. En ny prøvelse er sat i gang, som svarer til havehistoriens udfordring om at spise frugter fra alle havens træer, undtagen et. I Første Mosebog 9s nye verden kan de have alt, som rører sig, til føde, undtagen kød med livet i det. Som et ekko af Tredje Mosebogs offerkult (3 Mos 3,17; 17,10-14; 5 Mos 12,16) understreges det, at mennesket tilpasses offerkultens gudsbillede, som nydende offerets liflige duft. På lignende måde giver gentagelsen af prøvelsen ikke læseren en fornemmelse af, at denne pagt vil lykkes bedre end den første har gjort. Historiens menneskebillede vækker heller ikke tillid til historiens fremtid. Menneskene er ikke længere Første Mosebog 1s og Salme 115s fredelige verdensherskere, medens Gud hviler sig i sin himmel. Alle dyr på jorden og alle fisk i havet kan nu spises. Der hersker "frygt og rædsel" for mennesker på jorden, fordi de er skabt i guds billede. Historien fremstiller Jahve som den græske krigsgud *Ares* med krigsbue. Mennesket er skabt i hans billede, som *Ares'* to sønner – Mars' måner i Roms myter – Deimos og Foibos, "Frygt" og "Rædsel."

15. B.J. Foster, "Gilgamesh (1.132)", *The Context of Scripture I: Canonical Compositions from the Biblical World*, red. W.W. Hallo (Leiden: Brill 1997), 458-460.

Første Mosebogs historie om syndfloden afsluttes ikke fredeligt som med fremvisningen af Belet-Ilis halskæde for at minde om syndflodens forfærdende ødelæggelse, men med at Jahve sætter sin tvetydige bue i skyerne, for at han kan huske buens pagt, for at undgå at vandfloden ødelægger alt levende (1 Mos 9,12-17). Motivet af Jahves bue, som lover en regnbues beskyttelse mod den altødelæggende vandflod, åbner på samme tid en henvisning til sin krigsbue: et valg ude fra de klassiske alternativer til syndfloden med de stereotype guddommelige straffe: hungersnød, pest og sværd.¹⁶ Jahve bliver Ares, den mest modbydelige af alle græske guder, og menneskene bliver til Ares' sønner og krigere, et billede som peger frem mod den hellige krigs historie, der tager sin begyndelse i Fjerde Mosebogs spejderallegori, hvis ideologi står i centrum af Femte Mosebogs opsummering. Det er en lang og kompleks narrativ handling, som har sin åbning i Abrahams udvandring fra Kaldæernes by og fra Karan: en ildevars-lende allegori med en larmende genklang af Samarias og Judas tilbagekomst fra eksil langt ude i historiens fremtid; en fremtid som følger efter den hellige krigs gengældende ødelæggelse af Babylons hovmod, en ødelæggelse, der celebreres som i Første Mosebogs lignelse om Babels tårn. Hovmods fald, som indleder ødelæggelsen, fungerer som åbning til Abrahams fortælling, som vi har set. Det er en oprindelses-historie, som tager sin udgang i en profetisk pantomime af historiens afslutning: Israels tilbagevendende rest: utopiens begyndelse og en ny pagt for et nyt Israel; et gudfrygtige folk med indsigt, som ser og hører og forstår. Men hvad vi tænker om Babylons fald, Israels skæbne eller fromheds gudfrygtighed, Mosebøgernes ironiske allegori om Jahves selvforståelse skabt i Moses' lighed, er fastlåst inden for fortælle-verdenens spejlkabinet.

Jeg håber, at I vil give mig lov til at bringe mit foredrag til ende med et citat fra det 20'ende digt af Lao Tzu's *Dao de Jing*. For sangen fanger funktionen af det gengældende princip, som styrer de fem Mosebøger. Jeg håber at sangen vil hjælpe mig med at understrege, at Det Gamle Testaments tradition for hellig krig er en illustration både af det mest modbydelige træk i vores menneskelighed og en kritisk og tragikomisk udfordring af samtidens gudsbillede.

16. Se Foster, "Gilgamesh", 460b; *idem*, "Atra-hasis (1.130)", *The Context of Scripture I: Canonical Compositions from the Biblical World*, red. W.W. Hallo (Leiden: Brill, 1997), 450-452; Th.L. Thompson, "Genesis 4".

Hvad er forskellen på fælles fodslag og forkastelse?
Hvad er forskellen på smukt og grimt?

Den, som andre frygter,
må, på grund af denne frygt,
også selv frygte andre.

Vildt, ukontrollabelt!
Det vil aldrig holde op!¹⁷

17. Oversat af H. Hørlich Karlsen, *Daode Jing* af Lao Tzu (NordØsten: København 2006), 20.