

TEMPELSYMBOLIKKEN I ISRAEL OG DEN GAMLE ORIENT



Lektor, ph.d. cand.theol. Jens Bruun Kofoed

RESUMÉ: Tempelsymbolik, skabelsesteologi og kongeideologi er i det tekstlige, arkitektoniske og ikonografiske materiale fra den gamle Orient så komplementære størrelser, at de må betragtes som en slags semantisk treenighed, hvor begreberne indbyrdes nødvendiggør, udfylder og kompletterer hinanden. Fælles for templer i den gamle Orient var, at de blev anset for at være paralleller til gudernes himmelske tempel, at de blev betragtet som et mikrokosmos af makrokosmos, og at alt i og ved templet handlede om at opretholde den oprindelige (gode og harmoniske) verdensorden. Gennemgangen af det arkitektoniske og ikonografiske materiale viser, at Salomos Tempel var stærkt inspireret af tempelsymbolikken i den nærorientalske kultur. Mens tempelsymbolikken i Mesopotamien og Egypten skal forstås indenfor rammerne af en henoteistisk og monistisk ontologi, hvor såvel gudsbillederne som tempelkomplekset i sin helhed ikke bare symboliserer, men er kosmos, og hvor verdensordenen i dette kosmos sikres gennem cykliske aktualiseringer af gudernes kaoskamp, så tydes tempelsymbolikken i de israelitiske templer i Jerusalem af det bibelske materiale indenfor rammerne af en monoteistisk og transcendent ontologi, der bryder radikalt med såvel gudsbillede og tempelsymbolik i den kontekst, som teksterne og templerne blev til i.

Introduktion

Tempelsymbolik, skabelsesteologi og kongeideologi er i det tekstlige, arkitektoniske og ikonografiske materiale fra den gamle Orient¹ så komplementære størrelser, at de må betragtes som en slags semantisk treenighed, hvor begreberne indbyrdes nødvendiggør, udfylder og kompletterer hinanden. Samtidig er de så relativt ensartede i

såvel temporal som spatial forstand, at de står som udtryk for en kulturel éntydighed, som gjorde sig gældende overalt i den gamle Orient fra det 3. årtusind f.Kr. og helt frem til århundrederne efter vor tidsregnings begyndelse. At det gamle Israel ikke stod udenfor denne enhedskultur understreges af mange forhold. I den Babyloniske Talmud fra det 4.-5. årh. e.Kr. hedder det i en

af traktaterne, at “[d]en Hellige skabte verden som et embryo. På samme måde som embryoet vokser frem fra navlen, begyndte Gud at skabe verden fra navlen og derfra spredte den sig i forskellige retninger.” Med reference til 1 Mos 2,4, ‘Dette er himmelens og jordens frembringelser dengang Gud skabte jorden og himlen,’ fortsætter traktaten med at kæde skabelsen sammen Zion: “Himlens frembringelser blev skabt fra himlen, og jordens frembringelser blev skabt fra jorden. Men som de vise siger, blev begge skabt fra Zion [...] som Biblen siger, ‘Fra Zion, skønhedens krone, træder Gud frem i stråleglans’ (Sl 50,2)” (*Yoma* 54b). Ved at knytte skabelsen sammen med Zion, forbindes skabelsesteologien med en tempelsymbolik og kongeideologi på en måde, som på den ene side er et udtryk for en sen, rabbinsk tradition fra det 4.-5. årh. e.Kr., men som samtidig forankrer denne tradition i langt tidligere bibelske tekster af både narrativ, poetisk, profetisk og apokalyptisk karakter. Zion er i Gammel Testamente det hellige gudsbjerg (Sl 2,6; Es 27,13; Dan 9,16; Zak 8,3), som Herren har udvalgt (2 Mos 15,17; 5 Mos 12,14; 15,20; 17,10; 18,6; Sl 132,13; Zak 1,17; jf. 2 Sam 7; 1 Kg 8), som (derfor) er kvalitativt højere end alle andre bjerge (Ezek 17,23; 20,40 jf. Sl 68,16-17), som er jordens navle (Ezek 38,12 jf. 5,5),² hvor Gud bor (2 Mos 15,13; 17; 1 Kg 8,12-13; Sl 43,3; 132,13; 135,21; Joel 4,17; Zak 8,3), hvor folket skal dyrke Herren (5 Mos 12,5-6; Es 56,7; 66,20, Ezek 20,40; Obad 16), og hvor Gud som den himmelske Konge har indsat sin jordiske (davids)konge til at repræsentere sig (Sl 2,6; 110,1-3; 132,17; Es 52,7; Jer 8,19).

Formålet med nærværende artikel er at argumentere for, at tempelsymbolikken i Salomos Tempel og Det andet Tempel må forstås på baggrund af den ovenfor nævnte éntydighed i den nærorientalske kultur,

som det bibelske kildemateriale blev til i, og at det netop er ved at inddrage denne kultur, vi bliver i stand til at forstå det særegent israelitiske i tempelikonografien i de oldisraelitiske templer i Jerusalem. Inden vi giver os i kast med materialet, er et par metodiske bemærkninger dog nødvendige.

En sammenligning af arkitekturen og ikonografien i Salomos Tempel med indretningen af andre templer besværliggøres naturligvis af det forhold, at mens vi fra resten af den gamle Orient har adgang til fysiske rester af et stort antal templer fra hele den ovenfor nævnte periode, så kender vi kun beskrivelsen af Salomos Tempel fra en række bibelske tekster, hvis tilblivelsesproces er stærkt omdiskuteret, men hvis endelige form dateres til et tidspunkt mellem det 6. og 2. århundrede f.Kr. Dateringen af den foreliggende hebraiske tekst til perioden mellem det 6. og 2. århundrede er indrømmet temmelig upræcis, men netop fordi vi i såvel som Den nybabyloniske, persiske og hellenistiske periode har at gøre med en række ensartede forståelser af tempelsymbolik, skabelsesteologi og kongeideologi, er denne usikkerhed med hensyn til kildernes affattelsestidspunkt ikke afgørende. Dertil kommer, at såvel rabbiniske tekster som den jødiske historiker Josefus beskriver Det andet Tempel på en måde, som til forveksling ligner beskrivelsen i Konge- og Krønikebøgerne af Salomos Tempel, og at vi – uanset dateringen af det bibelske kildemateriale – genfinder den énsartethed i beskrivelsen af templernes arkitektur og ikonografi, som gør sig gældende i materialet fra resten af den gamle Orient.

Templet som miniatureudgaver af kosmos

Fælles for templer i den gamle Orient var for det første, at de blev anset for at være *parallelle* til gudernes himmelske tempel.

Det tidligste eksempel fra den gamle Orient på en sådan forestilling har vi fra de såkaldte *Gudea-cylindre*, som beskriver, hvordan Gudea af Lagash i slutningen af det tredje årtusind f.Kr. byggede et tempel til Ninġirsu, og Richard Averbeck har for nylig vist, at beskrivelsen i høj grad passer ind i det mønster, som ifølge Victor Hurowitz var en litterær konvention i nordvestsemitiske tempelbygningsberetninger, og at en fast del af disse beskrivelser er den gudommelige åbenbaring af planen for templet til kongen (Averbeck 2010, 10; Hurowitz 1992).

For det andet afspejler såvel templernes arkitektur som deres indretning og dekoration, at de blev betragtet som et mikrokosmos af makrokosmos. I en egyptisk hymne fra Nye Rige hedder det for eksempel at "templets udformning er som himlen med solen" (Assmann 1984, 46), og det er netop fra Nye Riges tid og frem til Ptolemæisk tid vi har de klareste eksempler på dette. Alle templer var orienteret således, at solen fulgte dets kardinalakse i sin daglige rejse over himlen, mens den sekundære akse lå, så den fulgte Nilens løb. Og ofte var templet placeret på en bakketop for at assistere arkitekturen med at genskabe forholdene på urhøjen. Det gælder ikke mindst tempelkomplekset Karnak, som var genstand for byggearbejder fra Mellemste Rige og frem til Ptolemæisk tid. I Amon-Ras tempel er hypostylehallen fra Nye Riges tid således konstrueret, indrettet og dekoreret til at symbolisere skabelsen og til at sikre opretholdelsen af den skabte orden. Muren rundt om tempelkomplekset er bygget af skiftevis konkave og konvekse fundamenter og former sig som en bølge rundt om tempelkomplekset. Konstruktionen symboliserer hvordan urhøjen (dvs. tempelkomplekset) steg op af urhavet Nun (dvs. området udenfor tempelkomplekset). Processionsvejen,

der hele vejen ind til *sanctum* 'det helligste' skråner let opad for at symbolisere urhøjen, leder op til en række pyloner, som er placeret i retningen øst-vest for at symbolisere solgudens daglige gentagelse af sin rejse over himmelen. Portene mellem pylonerne leder ind til en række åbne pladser efterfulgt af hypostylehallen, hvor stiliserede palmetræer og lotus- og papyrusplanter, i form af 134 massive og 10-12 meter høje søjler arrangeret i 16 rækker, symboliserer den frugtbare urhøj. Loftet, der symboliserer himlen, er dekoreret med stjerner og beskyttende guder i form af flyvende fugle. Selve tempelbygningen, *sanctum*, var et mørkt rum, hvor forskellige kultstatuer "boede." Hovedguden Amon-Ras statue befandt sig i *naos* 'det allerhelligste,' som var placeret langs hovedaksen i tempelkomplekset, altså for enden af processionsvejen. Den blev dagligt taget ud i forbindelse med de ritualer, som foregik morgen, middag og aften, og ellers kun i forbindelse med de større fester. Udover hypostylehallerne havde templerne også haver, der skulle symbolisere den efter skabelsen fuldkomne natur, og hellige søer, der skulle symbolisere det livgivende ferskvand, som efter skabelsen strømmede op fra urhøjen og gjorde det muligt at kultivere jorden. Præsterne brugte søerne til at rense sig med det rene tænkelige vand før de gjorde tjeneste i *sanctum*.

Også i Mesopotamien finder vi denne tempelsymbolik. Et af de mesopotamiske templers karakteristika var således, at de havde mange porte, som en efterligning af den himmelske sfære, hvor man forestillede sig, at der var mange porte. Navnene på portene afspejlede derfor også de forskellige himmelske "funktionærer." Margaret Huxley påviser således i en artikel om kong Sankeribs (705-681 f.Kr.) renovering af Assurs tempel i Ninive, at valget af portenes navne, af deres geografiske oriente-

ring og af de mytiske figurer, som templet blev dekoreret med, blev foretaget ud fra et overordnet tema, nemlig at skabe den kosmologiske ramme, som passede sig for den assyriske højgud Assur: “Celestial gates were essential to the proper functioning of the cosmos, not only for Shamash but also for Sin and for the five planetary deities, Venus-Ishtar, Jupiter-Marduk, Mercury-Nabu, Saturn-Ningirsu and Mars-Nergal, who were seen to enter and leave the sky at regular intervals [...]. [T]he courtyard’s four external gates represented gates thought to penetrate through the sky to the interior of heaven; the inner gates represented celestial locations that alluded to theological concepts” (Huxley 2000, 113).

Endnu tættere på den verden, de gammeltestamentlige tekster blev til i, finder vi vidnesbyrd i materialet fra Ugarit om, at også de kana’anæiske forestillinger er en del af en ensartet tempelsymbolik i den gamle Orient. Loren Fischer skriver således om Baals tempel, at “[e]ven as Baal’s temple is a microcosm of the world so the temple of Baal in Ugarit was a replica of his temple on Şapan and a microcosm (at least according to Ugaritic belief). [...] Hence the new king has a temple which is a microcosm, and the ordering of this temple resembles the creation of the cosmos” (Fischer 1965, 318).

Et tredje karakteristikum i tempelsymbolikken i den gamle Orient er, at alt i og ved templet handlede om at opretholde den oprindelige (gode og harmoniske) verdensorden eller *funktionalitet*. En opretholdelse, som sikredes gennem en aktualisering i nutiden af den intervention og interaktion, som guderne foretog *in illo tempore*, i den fjerne fortid, hvor alt blev til. En aktualisering, som først og fremmest sikredes gennem den kultiske gentagelse af disse guddommelige interventioner og interaktioner,

i teomakien eller *gudekampen*. Såvel i Mesopotamien som i Ugarit og Egypten spillede den kultiske gentagelse gennem rituelle dramatiseringer, sange, besværgelser og lignende en helt afgørende rolle for at sikre et kosmos i balance og dermed også fred, retfærdighed og velstand på det politiske plan. I Babylonien og Assyrien blev henholdsvis Marduks og Assurs kamp mod kaosguden Tiamat, som vi kender den fra *Enuma elish*, reciteret ved nytårsfesten Akitu, og et af hovedformålene med denne gudekamp var at fravriste de såkaldte skæbnetavler fra kaosguderne, så verdensordenen kunne sikres endnu et år. I den kana’anæiske version af gudekampen i *Ba’al-cyklussen* fra Ugarit, var det Ba’al, der kæmpede mod kaosguden Yamm og dødsguden Mot. Og selvom *plottet* handler om retten til at bygge et palads og dermed sikre sig rollen som *primus inter pares* blandt de kana’anæiske guder, handler det *også* om den kosmiske orden.

Fra Egypten har vi omfattende vidnesbyrd om, at de egyptiske templers primære opgave var at sikre *ma’at* ‘verdensordenen,’ som etableredes da urhøjen steg op af urhavet *zp tjj* ‘den første gang,’ og som også kommer til udtryk i begrebet *dt*, der af Allen oversættes med ‘eternal sameness,’ og som afpejles i de mere statiske aspekter af kosmos såsom himlens placering over jorden og Nilens kontinuerlige bevægelse (Allen 1988, 25–26). En uforanderlig verdensorden, der sikres gennem den *n* ‘eternal recurrence,’ som først og fremmest bestod i solens cykliske op- og nedgang og Nilens årlige overrisling af det kultiverede land langs floden. Denne “recurrence” sikredes først og fremmest ved at solguden på sin natlige rejse bekæmpede de kaosmagter, som søgte at forhindre den i at “genskabe” en ny dag og dermed sikre den skabte orden endnu en dag. Denne sejr over (natte) mørkets magt markeredes hver morgen ved

**En gudsforståelse, som kommer tydeligst
til udtryk i skabelsesberetningen i Gen 1
og i skabelsesteologiske passager i
Salmerne, visdomslitteraturen og
Esajasbogen, hvor der skelnes skarpt
mellem Skaberen og skaberværket**

et særligt morgenritual med recitation eller afsyngning af kosmogoniske tekster mens dørene ind til *naos* blev åbnet og sollyset aktiverede eller åbenbarede det latente liv i gudsbilledet. Finnestad har dokumenteret, at det gudommelige liv i Horus-templet i Idfu ikke bare var knyttet til gudebilledet, men til hele tempelkomplekset: “The divine life lived in the temple [...] is lived *anthropomorphically* in the statue, the temple functioning as the dwelling in which god lives like man, sleeping, awakening, eating, drinking, displaying all those activities which are represented by the rites surrounding the statue. Further [it is] lived *theriomorphically* – in the falcon statues, and also in the living falcon kept on the temple premises. Finally, it is lived *cosmologically* in the temple when the temple functions as an icon (Finnestad 1985, 136-137). Der er imidlertid ikke bare tale om, at guderne “tager bolig” i statuerne og templet, de forenes med dem, så de *er* statuerne og templet, og på samme måde som alt i tempelkomplekset *var* guderne, var der også et ontologisk sammenfald mellem guderne og elementerne i kosmos. I en hymne, som skulle reciteres eller synges af præsterne som et led i morgenritualet i templet i Kom

Ombo, bliver templet personificeret, tiltalt og tilbedt som gud, og om selve selve templet hedder det, at “sådan som du eksisterer, eksisterer himlen og vice versa, sådan som du eksisterer, eksisterer jorden og vice versa, sådan som du eksisterer, eksisterer horisonten og vice versa” (Finnestad 1985, 129).³ Teksterne og ikonografien fra Idfu viser derfor, at der er et ontologisk sammenfald mellem skaberguden og kosmos, som med Finnestads egen formulering indebærer, at “[t]his is no god transcending his work of creation – the cosmos is his body” (Finnestad 1985, 142-143). Finnestad har endvidere også dokumenteret, hvordan en vigtig del af nytårsfesten i Horus-templet i Idfu var en rituel aktualisering af skaberguden Res fødsel som forudsætning for den efterfølgende rituelle gentagelse af skabelsen af kosmos, og dermed sikringen af verdensordenen i det nye år (Finnestad 1985, 94-123). Tally Ornan og Barbara Porter har fornylig argumenteret for en lignende ontologi i det mesopotamiske materiale (Ornan 2009; Porter 2009).

Salomos Tempel og Det andet Tempel

Vi så indledningsvis, at der i det gamle Israel var en forestilling om, at tempelbjer-

get Zion var verdens navle, og som vi skal se, må også arkitekturen og ikonografien i Salomos Tempel og Det andet Tempel ses i lyset af den ovenfor beskrevne tempelsymbolik.

Tempelarkitektur

Når det gælder templets arkitektur, som den for Salomos Tempels vedkommende er beskrevet i de bibelske kilder, er der i dag enighed om, at den er i "familie" med de syrisk-fønikiske "langhaus"-templer, som var en del af et sammenhængende tempel- og paladskompleks, der er fundet eksempler på i Tell Ta'yinat, Karkemis og Guzana. Disse komplekser betegner en arkitektonisk trend, der spredte sig fra Syrien til Kanaan i overgangen fra bronzealderen til jernalderen. Templet havde som andre "langhaus"-templer en tredelt *space syntax* bestående af *ulam*, en 10 meter bred og 5 meter lang forhal foran indgangen til *hekal*, et 20 meter langt, 10 meter bredt og 15 meter højt rum kaldet 'det helligste' med *debir*, templets allerhelligste rum placeret bagerst i langrummet. Og selvom den bibelske datering af Salomos Tempel til det 10. årh. f.Kr. gør det tidligere end disse syriske templer og dermed bryder den førnævnte sydgående trend, bemærker Mierse, at overgangen fra bronzealderen til jernalderen var en periode med så meget diskontinuitet, at det er ikke utænkeligt, at den bibelske datering er korrekt, og at det salomoniske tempel- og paladskompleks under alle omstændigheder "fits into a pattern that was seen in several political centers at the same time. The use of the long-room temple format combined with the palace construction would then mean that the Solomonic program was part of the larger pattern of royal complexes being constructed by new dynastic heads. It would have been the expected architectural statement of kingship – some-

thing that might be found in the political center of any ruler" (Mierse 2012, 306; jf. Strange 1985, 35).

Planen

At templet skulle bygges efter en "himmelsk" original, ser vi i 1 Krøn 28, hvor David i forbindelse med sine instruktioner til Salomo om tempelbyggeriet understreger, at "[m]ed en skrivelse fra Herrens egen hånd har han sat mig ind i alle planens enkeltheder [*mal?axôt hatavnit*]" (28,19). Visionerne af Gud på sin himmelske trone i 1 Kg 22,19; Es 6,1-3 og Dan 7,9-10 (og 1 Enok 14-15) underbygger også, at der er en "himmelsk" model for hans tempel på jorden. Og forestillingen om kosmiske templer og "himmelske" forbilleder kun bliver tydeligere, hvis vi går til virkningshistorien. I dødehavsteksten *Sange til Sabbatsofferet* beskrives himlene og det himmelske tempel i tydeligt arkitektonisk sprog (Niditch 1986, 214; Ejrnæs 2008, 370–385), og i det apokryfe skrift Visdommens Bog fra det 2. eller 1. årh. f.Kr. hedder det, at "du [Gud] befalede mig [Salomo] at bygge et tempel på dit hellige bjerg og et alter i den by, hvor du ville bo, en efterligning af det hellige telt, du havde beredt fra begyndelsen" (9,8), hvor udtrykket "fra begyndelsen" kan ses som en hentydning til det forud for verdens skabelse eksisterende himmelske tempel. Under alle omstændigheder er forestillingen eksplicit bevidnet i Hebræerbrevet, som sammenligner Jesus, som sidder "på højre side af den højstes trone i Himlene og gør tjeneste ved helligdommen, det sande Åbenbaringstelt, som Herren selv, og ikke noget menneske har rejst" (8,1-2) med ypperstepræsterne, som "tjener ved en helligdom, der kun er en efterligning og en skygge af den himmelske, fremstillet efter de anvisninger, Gud gav Moses, da han skulle rejse Åbenbaringsteltet. Han sagde: 'Sørg for at

lave alt efter det forbillede, du fik at se på bjerget” (8,5).

Keruberne

Flankerende væsener er et særdeles udbredt motiv i den gamle Orient, og fra Senbronzen kender vi det fra en særlig type keramik dekoreret med et palmetræ flankeret af geder, mens det i Jernalderen optræder hyppigt på elfenbensudsmykning og segl forbundet med livets træ og efterlivet. Eftersom vi i Gammel Testamente – udover omtalen af keruberne ved Herrens trone i det allerhelligste – kun finder flankerende keruber omtalt i forbindelse med palmetter (1 Kg 6,28;32;35; Ezek 41,18;20;25), har Strange argumenteret for, at vi også skal forstå keruberne i templet i lyset af denne symbolik: “An important aspect in connexion with divine kingship and the Tree of Life is the idea of afterlife and resurrection, and it seems obvious that the ‘cherubim and palmettes’ are symbols of this concept. It seems improbable that the carvings were originally intended to be mere ornaments” (Strange 1985, 36).

Søjlerne ved templets forhal

Lige så nærliggende er det, at de to bronzesøjler, som stod *lʿpūlām hahêxāl* ‘foran templets forhal,’ havde kosmisk symbolik, eftersom alene søjlernes navne formentlig alluderer til de ‘jordens søjler/grundvold/fundament,’ som også optræder i de bibelske teksters kosmiske geografi. Navnet på den højre søjle, *yāxîn* ‘Jakín,’ har betydningen ‘Gud har etableret, grundlagt,’ mens betydningen af navnet på den venstre søjle, *bōʿaz* ‘Boaz,’ er noget mere omdiskuteret. Udtrykket *hāʿammudīm* ‘søjlerne,’ som anvendes i 1 Kg 7,21 om Jakín og Boaz, er det samme, som vi finder i Job 9,6, hvor det hedder om Herren, at “Han ryster jorden løs fra dens fundament, og dens søjler [*wʿammūdeʿhā*]

skælver,” og i Ordsp 9,1, hvor det hedder om Visdommen, som ifølge det foregående kapitel 8 var til stede ved skabelsen, at “Visdommen har bygget sit hus, tilhugget sine syv søjler [*ʿammūdeʿhā šivʿāʾ*].” Det er også blevet foreslået, at navnene måske har været indgraveret på søjlerne og fungeret som en sammenhængende inskription “Herren har grundlagt [templet/jorden] i styrke” eller, som foreslået af Elisabeth Bloch-Smith med henvisning til kongens rolle som garant for verdensordenen, “Må Herren grundlægge [templet/kongen] i styrke” (Bloch 1994, 82).

Søjlehovederne var ifølge 1 Kg 7,19 af lotus-form, ligesom der 1 Kg 7,22 øverst på søjlerne var et ‘*lotus-værk,*’ som formentlig var en kæde af lotusblomster langs kanten. Lotusblomsten var i Egypten både et symbol på skaberguden, solguden, kongen og på mere abstrakte ideer som efterlivet, opstandelse eller kærlighed (Strange 1985, 37). Lotusblomsten optræder også i mesopotamisk ornamentik, og brugt sammen med andre kosmogoniske symboler i Salomos Tempel må den antages også her at have haft en sådan betydning.

Havet

Bronzebækkenet kaldes i 1 Kg 7,23-26//2 Krøn 4,6 slet og ret for *hayyām* ‘Havet,’ og selvom *yām/hayyām* ‘hav/Havet,’ *ʿhôm* ‘urdybet,’ *hāmāyim* ‘vandene,’ *nʿhārôt* ‘strømmene’ i Gammel Testamente blot er dele af skaberværket, må havet i lyset af den kognitive ramme i den gamle Orient ses i relation til *Apsû*, der i en mesopotamisk kontekst både står som en betegnelse for det livgivende, underjordiske ferskvandsocean og som en betegnelse for de kar med helligt vand, som fandtes i templerne. Forholdet mellem Havet i Salomos tempel og de mange bærbare bækkenere (1 Kg 7,38//2 Krøn 4,6) har formentlig været det samme

som forholdet mellem det singulære *Apsû* og de mange *egubbe* 'bærbare bækkener til vand' i de babyloniske templer, og alene på grund af højden er det usandsynligt, at præsterne brugte det til renselse. Symbolikken i de tolv okser, tre på hver af de fire sider, som bar Havet (1 Kg 7,25//2 Krøn 4,3-4) er stadig omdiskuteret. Okser er velkendte som symboler på fertilitet i den gamle Orient, og i kana'anæisk mytologi er de stærkt forbundet med storm- og regnguden Ba'al/Hadad. Mange tilslutter sig derfor stadig Albrights tolkning af dem som et udtryk for de fire årstider: "In connection with the circular arrangement of the twelve oxen, it is interesting to note that the Hebrew root for 'season' is etymologically connected with the Ugaritic word for 'year,' and that it originally meant 'cycle, orbit' (Ps 19,6) from a common Semitic verb meaning 'to encircle'. The arrangement in four groups was presumably also connected with the four directions" (Albright 1968, 144); en "fertil" eller *Apsû*-agtig tolkning, som understøttes af, at selve Havet var udformet "som kanten af et lotusblomst-bæger" (1 Kg 7,26//2 Krøn 4,5) og at der under kanten var "blomsterknopper hele vejen rundt [...] ti på en alen [...] i to rækker [...] støbt i ét med Havet" (1 Kg 7,24). I lyset af diskussionen om kosmisk geografi er det i øvrigt nærliggende, at kombinationen af det cirkelrunde Hav og det kvadratiske arrangement af okserne afspejler de to komplementære forestillinger i den gamle Orient om jorden som en cirkelrund plade og jorden som 'de fire kyster,' altså jorden forstået som alt det, der findes i de fire kompasretninger eller verdenshjørner.

Menoraen

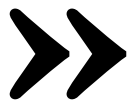
En tredje genstand med kosmisk symbolik er *hamm'nôrôt* 'menoraerne' eller 'lysetagerne' af hvilke der stod én i tabernaklet

(2 Mos 25,31) og ti i Salomos tempel (1 Kg 7,49). En traditionel forklaring på menoraens symbolik, som vi blandt andet finder hos Josefus og Filon, er, at menoraens syv lys er de syv synlige planeter (solen, månen, Merkur, Venus, Mars, Jupiter og Saturn) som astrale symboler på de dødes sjæle i underverdenen. Josefus skriver således i sin *Jødisk forhistorie*, at menoraen "terminated in seven heads, in one row, all standing parallel to one another; and these branches carried seven lamps, one by one, in imitation of the number of the planets" (Josephus, *Ant.* 3,145). En anden tolkning finder vi i den jødiske tradition, som forstår lysene som symboler på lyskilderne på himmelhvælvingen i 1 Mos 1,14-16 (*Targ. Ps-J* 2 Mos 40,4; *Num. Rab.* 12,13; 15,7). Størst tilslutning i den seneste forskning har Carol L. Meyers dog vundet. Meyers har således argumenteret for, at menoraen – på baggrund af den udførligt "arboretiske" instruktion om konstruktion af menoraen i 2 Mos 25,31-40, 37,17-24 og i lyset af det komparative materiale – er et stiliseret livstræ og dermed emmer af kosmisk symbolik (Meyers 1976). Senest har Rachel Hachlili dog afvist en sådan tolkning og argumenteret for, at menoraen symboliserede Gud som lysets kilde og dermed også skabelsen af lyset i 1 Mos 1,3 (Hachlili 2001, 39; 279-280). Uanset om lysestagen repræsenterer livstræet eller lyset, så har vi imidlertid at gøre med en kosmisk symbolik, der kæder templet sammen med skabelsen og oprettholdelsen af skabelsens orden.

Diskussion

Gennemgangen af det arkitektoniske og ikonografiske materiale viser, at Salomos Tempel var stærkt inspireret af tempelsymbolikken i den nærorientalske kultur, som det bibelske kildemateriale, der beskriver templet, blev til i. De israelitiske templer

**Skabelsen af kosmos er en historisk
begivenhed, hvor Gud som den
transcendente Skabergud skaber alt
andet, og hvor intet “andet” udgør
nogen trussel mod Guds skabelse
overhovedet**



i Jerusalem blev som alle andre templer i den gamle Orient betragtet som Guds hus, urhøjen, verdens navle, og som en miniatu-reudgave af makrokosmos. Spørgsmålet er imidlertid hvordan vi skal *tolke* denne inspiration og disse ligheder. På dansk grund har John Strange eksempelvis argumenteret for, at når Salomo valgte den samme indretning og dekoration til sit tempel, som vi finder i templer i resten af den gamle Orient, så skal vi forstå det som et udtryk for et bevidst forsøg på at skabe en synkretisme mellem elementer fra israelitisk religion og religiøse ideer fra mesopotamisk, kanaa-næisk og egyptisk religion: “When Solomon used the same ideas for decorations on the walls of his Temple, he used them in a deliberate attempt to merge the Israelite religion with the religion of his indigenous subjects, and thus he created a syncretistic Yahweh-El-Ba‘al religion” (Strange 1985, 38). Stranges tolkning lider imidlertid af en afgørende metodisk svaghed. Grunden til at vi forstår arkitekturen og ikonografien i de overlevende templer fra den gamle Orient er nemlig, at vi har tekster, som tyder den for os, og hvis mesopotamiske, ugaritiske og egyptiske tekster er afgørende for at forstå tempelsymbolikken i mesopotamisk, kana’anæisk og egyptisk religion, er det et

udtryk for metodisk kolonialisme, når israelitiske tekster ikke på samme måde får lov til at tyde arkitekturen og ikonografien i Salomos Tempel og Det andet Tempel. Især fordi det viser sig, at når disse tekster indrømmes samme heuristiske betydning som ikke-israelitiske tempeltekster, så adskiller de israelitiske templer sig – på trods af de mange lighedstræk – fra de nærorientalske prototyper på i hvert fald tre afgørende områder.

Monisme og transcendens

Det egyptiske tempel skal som ovenfor nævnt forstås indenfor rammerne af en monistisk tænkning, hvor der er et ontologisk sammenfald mellem det guddommelige og det kosmiske, og hvor der ikke eksisterer nogen gud udenfor kosmos. Med udgangspunkt i tekster fra Idfu anfører Finnestad således mere generelt, at “[t]he gods of Egypt are not independent of the cosmos, they constitute it. *God* is no spiritual being abstracted from matter, living transcendently in his own spiritual world away from the material world of man, though frequently visiting it – by some sort of incarnation [...] The Egyptian gods [...] exist as sociological phenomena or they do not exist at all. The same is valid for the Egyptian

creator. He exists as cosmos or he does not exist at all. And he comes to life not from a world of his own, but from potential cosmos (Finnestad 1985, 93).”

Overfor denne monistiske gudsforståelse i såvel de egyptiske som mesopotamiske tekster, afspejler det israelitiske materiale en radikalt anderledes *transcendent* gudsforståelse, hvor Gud som Skaberen er ontologisk forskellig fra det skabte kosmos; Israels Gud er ikke som i det egyptiske materiale en *latens* eller et *potentiale* i selve kosmos, der blot venter på at blive åbenbaret eller realiseret, men eksisterer såvel temporalt som spacialt uafhængigt af kosmos. En gudsforståelse, som kommer tydeligst til udtryk i skabelsesberetningen i Gen 1 og i skabelsesteologiske passager i Salmerne, visdomslitteraturen og Esajas-bogen, hvor der skelnes skarpt mellem Skaberen og skaberværket, og hvor der netop polemiseres imod monistiske forestillinger om et ontologisk sammenfald mellem guder og gudebilleder (Ps 90,2; 93,2; Ordspr 8,23; Es 40,18-20; 41,1-29; 44,9-20).

Gudsbilledet

En anden særegenhed ved de israelitiske templer i Jerusalem er også den mest iøjnefaldende, nemlig fraværet af et gudebillede. Et fravær, som begrundes i den ovenfor nævnte ontologiske klasseforskel og transcendens (1 Kg 8,27; Es 66,1-2), og som mere konkret skyldes Guds fuldkomment rene, hellige og derfor i forhold til mennesker *farlige* væsen (Gen 32,31; Ex 12,22; 19,21; 24,11; 33,20; 34,10; Deut 4,12; 15; 5,22; Dom 6,22-23; 13,22; Es 6,5). Selvom om vi både i mesopotamisk religion og i de israelitiske tekster finder spor af anikonisk antropomorfisme, skiller den israelitiske anikonisme sig alligevel radikalt ud som dét, Ronald Hendel har betegnet som *transcendent anthropomorphism*: “God’s sub-

limity is expressed by his extremely holy and dangerous presence, not by his bodily form *per se*. It is a transcendent anthropomorphism not in its form but in its effect, approachable only by the most holy, and absent in material form in the cult” (Hendel 1997, 223). En anikonisme, som mere programmatisk kommer til udtryk i de ovenfor nævnte tekster fra Deuteronomium (jf. Ex 20,3-5; Lev 26,1), og som altså hvad tempelesymbolikken angår gjorde de israelitiske templer i Jerusalem *sui generis*.

Mytisk tid og historisk ontologi

Et tredje punkt, hvor de israelitiske templer skiller sig ud, er i deres funktion som symboler på og opretholdere af den oprindeligt skabte – og gode – verdensorden. I den monistiske ontologi, hvor selv ikke skaberguden stod udenfor kosmos, og hvor ingen guder derfor havde absolut magt over andre, måtte skaberguden igen og igen kæmpe for at opretholde verdensordenen, og derfor spillede den kultiske gentagelse af kaoskampen i såvel Mesopotamien som i Egypten en helt afgørende rolle for at sikre et kosmos i balance. Mens denne opretholdelse i mesopotamisk og egyptisk tænkning sikredes gennem en cyklisk aktualisering i nutiden af den intervention og interaktion, som guderne foretog *in illo tempore*, i den mytiske tid, hvor alt blev til, finder vi en radikalt anderledes tænkning i de bibelske tekster, som afspejler en historisk ontologi, hvor skabelsen af kosmos er en historisk begivenhed, hvor Gud som den transcendent Skabergud skaber alt andet, og hvor intet “andet” udgør nogen trussel mod Guds skabelse overhovedet. Når de samme elementer i kosmos, som opfattes som værende ontologisk ét med guderne i mesopotamisk, ugaritisk og egyptisk tænkning optræder i de israelitiske tekster, er de her intet andet end en del af skaberværket. Det ugaritiske

Loch Ness uhyre Lôtan, er ifølge Gammel Testamente blot skabt af Gud til at lege i havet (Sl 104,26), og selv i tekster, der som for eksempel Sl 74, Sl 89, Es 27 og Job 3 tydeligvis gør brug af kana'anæiske forestillinger om en uafsluttet kaoskamp, foregår det med udgangspunkt i den ovenfor nævnte ontologiske klasseforskel mellem Gud og kosmos. Og hvis tempelsymbolikken skal forstås i lyset af denne historiske ontologi, så fungerer den altså radikalt anderledes i de israelitiske templer end de gør indenfor rammen af en monistisk ontologi. I stedet for at indgå i en uendelig, cyklisk aktualisering af gudernes kaoskamp, er de et udtryk for den verden, som Gud én gang skabte, og som hverken dengang eller på noget senere tidspunkt har udgjort nogen trussel imod tilblivelsen og opretholdelsen af kosmos. Finnestad nævner i gennemgangen af det egyptiske materiale, at "[t]he source material studied bears witness to a monistic ontology according to which god and cosmos are realities which are identified in a way which bars the interpretation that the cosmos is a vehicle of revelation for a transcendent creator" (Finnestad 1985, 127), og mens tempelsymbolikken i den monistiske ontologi derfor både var ontologisk referentielle og repræsentative, det vil sige at de var det, som de pegede hen på, så refererede symbolerne i de israelitiske templer til en *historisk* skabelse af kosmos og dermed

indirekte som et vidnesbyrd om en *transkosmisk* Skaber.

Sammenfattende kan vi slå fast, at mens tempelsymbolikken i Mesopotamien og Egypten skal forstås indenfor rammerne af en henoteistisk og monistisk ontologi, hvor såvel gudsbillederne som tempelkomplekset i sin helhed ikke bare symboliserer, men *er* kosmos, og hvor verdensordenen i dette kosmos sikres gennem cykliske aktualiseringer af gudernes kaoskamp, så tydes tempelsymbolikken i de israelitiske templer i Jerusalem af det bibelske materiale indenfor rammerne af en monoteistisk og transcendent ontologi, der bryder radikalt med såvel gudsbillede og tempelsymbolik i den kontekst, som teksterne og templerne blev til i. Eller som egyptologen Finnestad konkluderer om den radikale forskellighed, hun finder i den egyptiske og jødisk-kristne tempelsymbolik: "Henotheism and monotheism are correlated with different ontologies. While henotheism is accompanied by a cosmos in which the gods are immanent – in some form or other – the monotheistic god may have created cosmos but he lives above it and is not dependent upon it for his being [...]. Because of these ontological distinctions the temple cannot function as the personified icon of god in a monotheistic system, even if it can represent the work of creation in its aspect of witnessing god's function as pantokrator" (Finnestad 1985, 146).

NOTER

1. Selvom Egypten ret beset ikke hører med til Orienten inkluderes det gamle Egypten ofte i betegnelsen "den gamle Orient," og denne konvention følges her for nemheds skyld.
2. Block anfører i sin kommentar til Ezek 38,12, at selvom udtrykket i Gammel Testamente kun bruges denne ene gang om Jerusalem, så er der tale om "a figure of speech for the center of earth," der finder støtte i både den senere rabbiniske tradition og i Ezek 5,5, hvor det beskrives, hvordan Herren lagde Jerusalem

- "midt iblandt folkene" (Block 1998,448-449). Allen er af samme mening og kritiserer desuden Talmon for at overreagere i sin fuldstændige afvisning af udtrykkets forbindelse med mytologiske forestillinger (Allen 1990,205).
3. Min oversættelse af Gutbubs franske oversættelse, som gengivet i Finnestad "tant que tu existeras, existera le ciel et vice versa, tant que tu existeras, existera la terre et vice versa, tant que tu existeras, existera l'horizon et vice versa."

LITTERATUR

- Albright, William Foxwell (1968): *Archaeology and the religion of Israel*. 5th ed. The Ayer lectures of the Colgate-Rochester Divinity School, 1941. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Allen, James P. (1988): *Genesis in Egypt: the philosophy of ancient Egyptian creation accounts*. Yale Egyptological studies 2. New Haven, Conn: Yale Egyptological Seminar, Dept. of Near Eastern Languages and Civilizations, Graduate School, Yale University.
- Allen, Leslie C. 1990. *Ezekiel 20-48*. WBC. Nashville: Thomas Nelson.
- Assmann, Jan. 1984. *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Averbeck, Richard E. (2010): «Temple Building among the Sumerians and Akkadians (Third Millennium)». I *From the Foundations to the Crenellations. Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible*, redigeret af Mark J. Boda og Jamie Novotny, 1–34. AOAT 366. Münster: Ugarit-Verlag.
- Bloch, Elisabeth (1994): «'Who Is the King of Glory?' Solomon's Temple and Its Symbolism». I *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, redigeret af M.D. Coogan et al, 18-31. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Block, Daniel I. (1998): *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ejrnæs, Bodil (2008): *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne*. 2. udvidede og reviderede udgave. Kbh.: Anis.
- Finnestad, Ragnhild Bjerre (1985): *Image of the world and symbol of the creator: On the cosmological and iconological values of the temple of Edfu*. Harrassowitz.
- Fischer, Loren R. (1965): «Creation at Ugarit and in the Old Testament». *Vetus Testamentum* 15: 313–324.
- Hachlili, Rachel (2001): *The Menorah, the Ancient Seven-Armed Candelabrum: Origin, Form, and Significance*. Supplements to the Journal for the study of Judaism v. 68. Leiden ; Boston: Brill.
- Hendel, Ronald (1997): «Aniconism and Anthropomorphism in Ancient Israel». I *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East.*, redigeret af Karel van der Toorn, 205-228. Leuven: Peeters. http://www.academia.edu/821232/Aniconism_and_Anthropomorphism_in_Ancient_Israel.
- Hurowitz, Victor (1992): *I Have Built You an Exalted House*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Huxley, Margaret (2000): «The Gates and Guardians in Sennacherib's Addition to the Temple of Assur». *Iraq* 62: 109-137.
- Meyers, Carol L. (1976): *The tabernacle menorah: a synthetic study of a symbol from the Biblical cult*. American Schools of Oriental Research dissertation series; no. 2. Missoula: Scholars Press for the American Schools of Oriental Research.
- Mierse, William E. (2012): *Temples and Sanctuaries from the Early Iron Age Levant*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Niditch, Susan (1986): «Ezekiel 40-48 in a Visionary Context». *Cath* 48: 208-224.
- Ornan, Tally (2009): «In the Likeness of Man. Reflections on the Anthropocentric Per-

ception of the Divine in Mesopotamian Art». I *What is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*, redigeret af Barbara Nevling Porter, 93–151. Winona Lake: The Casco Bay Assyriological Institute and Eisenbrauns.

Porter, Barbara Nevling (2009): «Blessings from a Crown, Offerings to a Drum: Were There Non-anthropomorphic Deities in Ancient Mesopotamia?» I *What is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*, redigeret af Barbara Nevling Porter, 153-194. Winona Lake: Casco Bay Assyriological Institute and Eisenbrauns.

Strange, John (1985): «The Idea of Afterlife in Ancient Israel: Some Remarks on the Iconography in Solomon's Temple». *Palestine Exploration Quarterly* 117: 35-40.

FORFATTEROPLYSNING

Jens Bruun Kofoed
Fjellhaug International University College
Sinsenveien 15
N-0572 Oslo
jkofoed@fjellhaug.no

Artiklen er blevet underlagt
redaktionsuafhængig fagfælle vurdering.