

Tjenere, pryglestokke og kropslige lidenskaber

– Oldkirkelige forestillinger om forholdet mellem dyr og mennesker

LASSE LØVLUND TOFT

ENGLISH ABSTRACT: *According to Gen 1:26–28, the human being was given rule over the animals, even though this apparently conflicts with the lived reality on earth. To judge from sources from the Early Church, this apparent dichotomy posed a serious challenge to the claim of the goodness of God, which had to be defended accordingly. The present article investigates different Early Christian views on the relationship between animals and humans. Through a series of Danish translations of extracts from eastern patristic writings from around the 4th century, it is argued that despite a certain diversity of argument, two different ‘zoologies’, or views on animals and on the human rule over especially wild animals appear. These views seem to revolve around the two Christian centres of theology and biblical exegesis of the time – Alexandria and Antioch. Insights from the readings of the patristic literature are subsequently used as a hermeneutical key in order to understand encounters between animals and holy persons found in other parts of the Early Christian literature, namely the apocryphal Acts of the Apostles, martyr literature and ascetic literature. The article ends with a view to the Western church.*

DANSK RESUME: *Mennesket blev ifølge Gen 1,26–28 sat til at herske over dyrene – men stemmer dette overens med den erfarede virkelighed? At dømme ud fra oldkirkelige kilder, udfordrede dette tilsyneladende modsætningsforhold den kristne forståelse af Guds godhed, som følgelig måtte forsvares. I denne artikel undersøges forskellige oldkirkelige forestillinger om forholdet mellem dyr og mennesker. Gennem en række oversættelser af uddrag fra skrifter skrevet af østlige kirkefædre omkring det 4. århundrede argumenteres der for, at der trods en vis diversitet i argumentationen grundlæggende viser sig to forskellige forestillinger om dyr, eller ‘zoologier’, og om menneskets herredømme over særligt vilde dyr. Disse forskelle synes at være mellem det alexandrinske teologisk-eksegetiske miljø og det antiokenske. Indsigter fra disse undersøgelser bruges desuden som hermeneutisk nøgle til forstå relationer mellem dyr og hellige personer i*

anden oldkirkelig litteratur såsom de apokryfe apostelakter, martyrlitteratur og asketisk litteratur. Slutteligt gives der et udblik til vestlige kirkefædre.

KEYWORDS: *Wild and tame animals; Gen 1:26–28; Church Fathers; Alexandria; Antioch; theodicy; analogism and animism*

Denne artikel undersøger forståelsen af forholdet mellem dyr og mennesker i senantik kristendom. 'Natursynet', og herunder synet på dyr, hos de forskellige kirkeretninger i deres hjemmehørende kulturområder er i det store hele udledt af Skrifterne, hvilket på nogle punkter da også har ført til en vis fælles forståelse af menneskets plads og forhold til den verden af planter, naturfænomener og dyr, som omgiver det.¹ Mit ærinde i nærværende artikel er dog at fremhæve forskellige forestillinger om dyr og menneskers forhold, som de optræder hos forskellige kirkefædre fra vidt forskellige dele af den kristne verden i senantikken. I løbet af artiklen bringer jeg en lang række kortere og længere uddrag fra en række forfatteres værker, oversatte fra græsk, syrisk og latin, som behandler artiklens emne. Jeg håber hermed at kunne overbevise læseren gennem selvsyn i stedet for blot at underbygge min argumentation med referencer til lidet kendte værker, som bibliografisk og/eller sprogligt er svært tilgængelige. Min hovedpåstand er, at der trods en vis diversitet blandt kildernes opfattelser af dyrs forhold til mennesker grundlæggende viser sig to hovedlinjer i disse opfattelser, som centrerer sig omkring, eller udgår fra, de to centrer eller 'skoler'² for teologi og bibelsk eksegese i det 4. århundrede – Alexandria og Antiokia. Som repræsentanter for de forskellige områder i den kristne verden har jeg udvalgt følgende: Origenes (185–254) og Didymos den Blinde (313–398) fra den alexandrinske skole, og Efraim Syreren (306–373), Johannes Chrysostomos (347–407) og Theodoret af Cyrus (393–458/466) fra den antiokenske skole. Desuden giver jeg hen imod artiklens afslutning et udblik til Vestkirken i form af Ambrosius af Milano (339–397) og Augustin af Hippo (354–430). Som det ses er alle disse, med undtagelse af Origenes og Theodoret, nogenlunde samtidige og kan tages til indtægt for, at der var forskellige sideløbende opfattelser i anden halvdel af det 4. århundrede, en omstillingsperiode præget af kejser Konstantin og kejser Theodosios' gradvise ophøjelse af den nikænske kristendom til rigsreligion fra at have været en marginaliseret gruppe i samfundet, øgede forsøg på dogmatisk og kristologisk strømlining, som kulminerede med kirkesynoderne i Nikæa (325) og Konstantinopel (381), den gradvise etablering af den bibelske kanon og en stigende krystallisering af forskellene mellem hvad vi i dag kender som 'Vestkirken', med dens insisteren på forrangen af Rom og dens biskop, og 'Østkirken', med etableringen af kejserbyen Konstantinopel og de tre patriarkatbyer, Konstantinopel, Alexandria og Antiokia som kirkelige og teologiske centrer.³ De nævnte kirkefædre

¹ Dermed ikke sagt, at der ikke gennem historien har udviklet sig en stor diversitet af holdninger inden for kristendommen om menneskets forhold til dyr. For en oversigt over disse, se Linzey & Regan 1988 og Grant 1999.

² Med 'skole' forstår jeg i denne artikel en åndelig og/eller faglig retning eller strømning, hvad enten den er tilknyttet en fysisk skoleinstitution eller ikke, se Pedersen 2004b.

³ Senere ved Kalkedonsynoden i 451 skulle Jerusalem også blive ophævet til patriarkat.

var selvfølgelig alle indviklet i og påvirket af disse udviklinger og dogmatiske stridigheder, som kommer til udtryk på forskellig vis i deres skrifter. Af hensyn til artiklens fokus og længde har jeg i det store og hele set bort fra disse forhold, hvis ikke det er af afgørende betydning for forståelsen af deres 'zoologi'.⁴ Det skal blot påpeges, at kirkefædrene skrev ind i en bestemt apologetisk kontekst, og at 'repræsentanter' fra samme teologisk-eksegetiske skole sagtens kunne være uenige om kristologiske og andre af datidens stridsspørgsmål.

Den antropocentriske og analogistiske præmis

Før jeg gennemgår de forskellige opfattelser af relationen mellem dyr og mennesker skal der stadfæstes to præmisser, ud fra hvilke samtlige af de kirkefædre, som her behandles, tænker og argumenterer. Med udgangspunkt i de første kapitler af Genesis har de alle en antropocentrisk verdensopfattelse: Verden er til for menneskets skyld og mennesket er sat til at "herske over havets fisk, himlens fugle, kvæget, alle de vilde dyr og alle krybdyr, som kryber på jorden" (Gen 1,26). Hele skaberværket bliver til i rækkefølge således, at alting er gjort klar til menneskets skabelse på den sjette dag. Mennesket er den eneste skabning, som er skabt i Guds billede og er således hævet over alle andre skabninger. Således syntes fx Johannes Chrysostomos, at det var passende, at dyrene, eftersom de jo var skabt for menneskes skyld, skulle udslættes sammen med menneskene i den store vandflod (*Homilier om Genesis* 25; Hill 1990, 139). Kirkefædrene er altså ikke uenige om, at mennesket blev skabt til at herske over dyrene. Men hvad der ligger i dette herredømme – hvad det vil sige, at mennesket er skabt i Guds billede, og hvilke konsekvenser syndefaldet havde for denne magt over dyrene – er der delte meninger om. Særligt synes de vilde dyr at udgøre et problem for mange af kirkefædrene. For hvordan stemmer denne magt omtalt i Gen 1,26–30 overens med virkeligheden? Der findes utallige dyr, som ikke lader sig tæmme, som ser mennesket som føde snarere end herre, og som indgyder frygt i mennesket. I det følgende ser jeg på, hvordan kirkefædrenes opfattelse af forholdet mellem dyr og mennesker kommer til udtryk i deres fortolkninger af henholdsvis Gen 1,26–30 og fortællingen om dyrene i Noas ark i Gen 6–7, der her ses som 'nøglehuller' ind til deres zoologi.

Den anden præmis vedrører den franske antropolog Philippe Descolas formulering af fire mulige ontologier, eller virkelighedsopfattelser, som har været og stadig er forskellige udgangspunkter for mennesket i forskellige økologiske miljøer gennem historien til at forstå den verden, i hvilken det selv indgik sammen med dyr og planter.⁵ En af Descolas hovedpointer er, at selve distinktionen mellem begreberne 'natur' og 'kultur' er noget, der kun har fundet sted siden omkring 1600-tallet hos mennesker, der har udviklet en udpræget 'naturalistisk' virkelighedsopfattelse. Jeg vil ikke gennemgå de fire ontologier her, da dette er blevet gjort før på dansk.⁶ Kirkefædrene,

⁴ Med 'zoologi' forstår jeg primært *læren om dyret*, altså hvad der karakteriserer dyr generelt i modsætning til den biologiske fagdisciplin zoologi forstået som beskrivelsen af faunaens mangfoldighed af udtryksformer.

⁵ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, 2005. I engelsk oversættelse *Beyond Nature and Culture*, 2013.

⁶ Se Lundager Jensen 2016.

hvis forestillinger om dyr skal præsenteres i det følgende, er alle altovervejende 'analogister', dvs., at de opfatter verden som en ordnet helhed, bestående af et mylder af forskellige væsener, som hver især er forskellige fra hinanden og særligt forskellige fra mennesket. Hvor naturalismen ud fra kemien, fysikken og anatomen forstår biologiske kroppe som mere eller mindre betydelige variationer af de essentielt set samme kemiske forbindelser og evolutionært bestemte funktioner, ser analogismen verden som en kohærent samling af fragmentariske værensformer – nogle med ben og pels, andre med vinger og fjer, andre igen med skæl – alle "i forhold til deres slags" (*sui generis*). Disse værensformer deler essentielt set ikke væsens- eller karaktertræk, og hvis de tilsyneladende gør, er det kun i overfladiske anatomiske eller adfærdsmæssige ligheder per *analogi*. Hvor animismen forestiller sig hele verden befolket af forskellige slags *mennesker* klædt i forskellige dyre-, plante-, og menneskekroppe, som determinerer deres udtryks- og udfoldelsespotentiale i verden, er der for de kristne analogistiske kirkefædre kun én skabning med menneskelig forstand og mæle, nemlig mennesket selv.⁷ Disse forskellige ontologier eller virkelighedsopfattelser er ikke nødvendigvis indbyrdes ekskluderende, og er snarere i virkeligheden ofte domænebestemte. I artiklen vil vi fx se, hvordan en animistisk anskuelse kommer til udtryk som litterært greb i en ellers analogistisk kontekst. For nærværende vender jeg mig mod opfattelserne af dyr og mennesker hos kirkefædre i Alexandria og Antiokia.

Den alexandrinske skole

En af oldkirkens absolut vigtigste byer var Alexandria, som var kendt i oldtiden som det store centrum for astronomi, filosofisk og filologisk læring med dets store bibliotek som et midtpunkt for viden og undervisning. Byens kristne 'kateketskole' var efterhånden også blevet et vigtigt midtpunkt i den kristne verden og i løbet af det 2., 3. og 4. århundrede fik skolen og dens alumner stor indflydelse for resten af kristendommen. Skolen blev ødelagt kort efter, at koncilet i Konstantinopel (381) havde givet Konstantinopel forrang over Alexandria; men selvom institutionens fysiske rammer var blevet ødelagt, fortsatte de principper og metodikker, som løbende var blevet udviklet af særligt Klemens af Alexandria (ca. 150–ca. 215), Origenes (185–254), Didymos den Blinde (313–398), med at blive brugt i arbejdet med særligt bibelsk eksegese, fx af Kyril (ca. 376–444). Ét af særprægene ved den form for eksegese, som blev udøvet i Alexandria, var en særlig forkærlighed og sensibilitet over for allegoriske fortolkninger af Biblens ordlyd. Allerede Klemens dyrkede dette; men det var særligt Origenes' systematiserede bibeleksegese i forskellige lag af betydning, en bogstavelig-

⁷ Selvom flere kirkefædre synes at gradbøje begreberne fornuft, forstand og taleevne, idet de hos visse dyr finder en højere grad af tankevirksomhed og ræsonnement end hos andre. Se Origenes, *Om grundprincipperne* III,1.3, hvor Origenes tildeler sporhunde og krigshestene en grad af fornuft (Görgemanns & Karpp 1985, 466–469). Se Ambrosius, *Hexaëmeron* IX,4(23) for et lignende argument angående hunde (Savage 1961, 241–242); I det jødiske værk *Jubilæerbogen*, som blev læst af flere kristne i oldkirken, fortælles det, at dyrene forud for syndefaldet kunne tale, men at dette træk blev taget fra dem ved syndefaldet (3,28; Hammershaimb et al 2001, 197).

historiserende, en moralsk og en åndelig, der populariserede og udbredte den alexandriske eksege. ⁸

Origenes

Origenes, som formentlig var født i Alexandria omkring år 185 af kristne forældre, flyttede omkring 234 på grund af kontroverser med Alexandrias biskop, Demetrios, til Caesarea Maritima i Palæstina, hvor han som presbyter i en række prædikener udlagde Genesis, som er bevaret som *Homilier om Genesis*, primært i latinsk oversættelse. ⁹ I Origenes' udlægning af Gen 1,24–25 springer han direkte til den åndelige betydning, da han finder den bogstavelige betydning ligefrem og uden behov for udlægning:

Og sandelig nu dette, som siges: 'Jorden skal frembringe det levende væsen i forhold til slags: firbenede, kryb og vilde dyr (*bestiarum*) på jorden i forhold til slags', mener jeg at betegne vores ydre menneske, dvs. kødelig og jordisk lidenskab (*motus*). Kort sagt, (teksten) betegnede ingen bevingede (dyr) blandt disse ting, som siges om kødet, men kun 'firbenede, kryb og vilde dyr' (Origenes, *Homilier om Genesis* I,11, oversat fra Baehrens 1920, 13).

En del af makrokosmos, dvs. dyrene på jorden, forstås altså her som et billede på mikrokosmos, det enkelte menneskes kropslige eksistens med dets impulser og 'indskydelser'. Origenes havde tidligere i prædikenen udlagt Gen 1,20–21, hvor 'krybene' tolkes som onde tanker og 'fuglene' som gode tanker, som bør flyve ikke kun over jorden (det kødeligt-jordiske), men under himmelhvælvingen (det åndeligt-hinsidige). Begge skabninger er frembragt af vandet, som Origenes tolker allegorisk som det menneskelige sind, hvorefter han når frem til denne 'antropologiske' udlægning af skabelsen:

Vi har fremlagt hvordan disse (dyr) burde forstås allegorisk, idet vi har sagt, at vandet, dvs. (menneskets) sind, blev beordret at frembringe den åndelige sanseevne (*sensum spiritalem*) og jorden at frembringe den kropslige sanseevne (*sensum carnis*) for at sindet skulle herske over dem, ikke at disse skulle herske (over sindet) (Origenes, *Homilier om Genesis* I,12, oversat fra Baehrens 1920, 14).

Guds befaling om, at mennesket skal herske over dyrene i Gen 1,28, fortolkes således – i forlængelse af forståelsen af dyrene som sindets tanker og kroppens impulser – som et påbud om, at mennesket skal herske over egen tankevirksomhed og kødelige lyster, og Origenes er altså ikke her synderligt optaget af menneskets forhold til de

⁸ Se Simonetti 1994, 34–52. For en kort dansk fremstilling, se Pedersen 2012, 200–205. Origenes fulgte ikke altid selv denne tredeling systematisk, og oftest skelnede han i praksis kun mellem to niveauer af betydning, en bogstavelig, eller historiserende, og en åndelig, eller mystisk, betydning. Selvom han anså den åndelige betydning, som kun kan tilgås af særligt dydige mennesker gennem allegorisk fortolkning, for eksegesens højeste mål, devaluerede han på ingen måde den bogstavelige betydning, da den åndelige betydning altid måtte grundens i tekstens ordlyd og ikke måtte stå i direkte modsætning til den bogstavelige betydning. Dette var da også grunden til, at Origenes ihærdigt forsøgte filologisk at grundfæste Bibelens ordlyd ved at sammenligne varianter mellem den hebraiske tekst og forskellige græske bibelversioner i sit værk *Hexapla*.

⁹ Foretaget af munken Rufin af Aquileia (344/345–411). Latinsk tekst i Baehrens 1920, engelsk oversættelse i Heine 1982.

egentlige dyr, hvilket er min primære interesse for nærværende. Jeg vil lade ovenstående stå som et eksempel på hvordan udlægninger af dyr i Bibelen kan udmønte sig allegorisk. Både Didymos den Blinde og Ambrosius beskæftiger sig med sådanne åndelige betydninger i tillæg til den bogstavelig-historiserende betydning; men jeg vil i gennemgangen af disse kun forholde mig til den sidste type udlægning.

I sin gennemgang af historien om Noa og vandfloden vier Origenes – i modsætning til hvad han gjorde i sin udlægning af skabelsesberetningen – adskillige sider til den bogstavelige betydning. Han er særligt optaget af forståelsen af arken, der er opdelt i to nedre dæk og tre øvre dæk.¹⁰ Denne inddeling af arken er ifølge Origenes nødvendig for at Noa kunne have dyr af enhver slags med i arken:

Men disse opdelinger af beboelsesrum synes at være blevet lavet til det formål, at de forskellige slags af enten dyr eller vilde dyr (*animalium vel bestiarum*) let kunne blive adskilt i enkelte rum, og at de tamme og afslappede (kunne) separeres fra de vilde dyr (Origenes, *Homilier om Genesis* II,1, oversat fra Baehrens 1920, 24).

Således inddeler Origenes de fem dæk fra nederst til øverst i 1) et nederste 'toiletrum', hvor afføringen fra de mange dyr og menneskene kunne opbevares, 2) et opbevaringsrum for madvarer og føde til de mange dyr og menneskene, 3) et dæk for de vilde dyr og krybene, 4) et dæk for tamdyrene, og til sidst 5) et øverste dæk for Noa og hans familie. Origenes indrømmer, at dyrene i arken havde forskellige naturer og behov, og derfor kunne mad til rovdyrene på det 'nederste øvre dæk', dvs. dæk 3, ikke opbevares på maddækket, da kødet jo ville gå til:

For det syntes nødvendigt, at dyr (*animalia*) udefra skulle blive ført ind til disse rovdyr (*bestiis*), hvis natur fordrede, at (de skulle) fodres med kød, for at de kunne bevare livet ved at spise deres kød med henblik på nåden i den genoprettende fremtid. For andre dyr blev andre former for føde opbevaret, hvis naturlige brug kræver (det) (Origenes, *Homilier om Genesis* II,1, oversat fra Baehrens 1920, 25).

Dyrene bibeholder altså ifølge Origenes deres naturlige instinkter, krav og tilbøjeligheder på arken, som følgelig måtte indrettes derefter. Dette kan synes selvfølgelig; men det er en vigtig iagttagelse, for når vi når til gennemgangen af antiokenerne, viser der sig et andet billede.

Didymos den Blinde

En af de mest trofaste arvtagere af Origenes' teologi og eksegetiske metode var Didymos den Blinde, der var født omkring 313. Selvom han mistede synet tidligt i sin barndom, virkede han som lærer i Alexandria, muligvis i byens 'kateketskole', indtil sin død omkring 398. Eftersom Origenes og hans værker blev fordømt ved det andet kirkekoncil i Konstantinopel i 553, ophørte dennes og Didymos' værker i det store hele med at blive afskrevet. Takket være fundet af de såkaldte "Tura papyri" i 1941, har vi en række af Didymos' kommentarværker bevaret i tidlige håndskrifter, og

¹⁰ Septuaginta, og hermed Origenes, misforstår den hebraiske tekst af Gen 6,16, som ofte oversættes i retning af 'du skal lave den med et nedre, et andet og et tredje dæk'. De forstår omtrentligt 'du skal lave den med to nedre dæk, og tre (øvre)'.

Didymos' *Kommentar til Genesis* er den tidligste græske kommentar til Genesis, som er bevaret i sin helhed, om end i en fragmentarisk tilstand.¹¹ Ligesom Origenes har Didymos hang til allegoriske læsninger; men i modsætning til Origenes' homilier finder han det nødvendigt at forsvare Guds godhed i forbindelse med vilde dyr og giftige kryb, som tydeligvis for Didymos' læsere har udfordret forestillingen om dennes godhed:

Men angående vilde dyr og giftige kryb: Hvordan kan det påstås, at 'de er gode', når det er tydeligt, at de er frastødende? Mod dette skal det først erkendes, at idet det er Guds værk, er det på forhånd godt og prisværdigt, selvom den præcise grund til dets eksistens er skjult for os (Didymos den Blinde, *Genesiskommentaren* 50,9–13, oversat fra Nautin 1976, 130).

De vilde dyr som led i teodicé-problemet optræder igen og igen hos kirkefædrene, som vi skal se, og Didymos lader da heller ikke denne tautologiske kortslutning af problemet stå alene, men giver sit bud på, hvordan man skal forstå den magt over dyrene, som er givet mennesket:

Verset [Gen 1,26b] må ifølge den tidligere forklaring antyde menneskets herredømme over dyrene, som er underlagt ham. For man må undre sig over, hvordan han overhovedet med fælder og jagtnet fanger dem, som overstiger hans evne, er vilde og samtidig også tilbøjelige til at påføre skade, og derudover er enormt vanskelige (at fange). Dette ville ikke have været således, hvis ikke han havde magt over dem fra Gud. For undertiden bliver talrige flokke af forskellige dyr drevet rundt af blot et barn eller en svækling, hvilket tydeligt viser en vis iboende guddommelig kraft hos det rationelle dyr, ved hvilken de er blevet underkastet ham. Men herredømme er ikke andet end lovmæssigt opsyn (Didymos den Blinde, *Genesiskommentaren* 59,25–60,11, oversat fra Nautin 1976, 152).

Mennesket hersker altså som sagt over de ufornuftige dyr på forskellig vis, over de tamme på én måde og over de vilde i overensstemmelse med, hvordan de naturligt er indstillet, for ikke alle er spiselige, men så er nogle til for at tjene og de bidrager til andre fornødenheder (Didymos den Blinde, *Genesiskommentaren* 66,26–67,3, oversat fra Nautin 1976, 166–168).

Det, at mennesket overhovedet er i stand til at jage og fange vilde dyr, er for Didymos udtryk for en 'magt' over dem, men altså ikke den samme form for magt, som mennesket er givet over tamdyrene. Didymos er den eneste blandt de her behandlede kirkefædre, som eksplicit forklarer forholdet mellem tamdyr og vilde dyr med en differentiering af den gudsgivne magt. Han forestiller sig, som det også antydes hos Origenes, at tamdyr er *skabt* tamme, og vilde dyr er *skabt* tilsvarende vilde. Didymos' zoologi er altså præget af en *relationel kontinuitet* hos både vilde dyr og tamdyr.¹²

¹¹ Se Simonetti 1994, 77–79; Stefaniw 2010, 23–26. Den græske tekst med fransk oversættelse i Nautin 1976 og 1978; en engelsk oversættelse i Hill 2016.

¹² Det giver altså i denne sammenhæng ikke mening at kalde tamdyrene for *domesticerede* dyr, da der implicit i denne tankegang forudsættes en relationel *diskontinuitet* hos tamdyrene. Med kontinuitet forstår jeg her en *temporal* (dis)kontinuitet i forholdet mellem dyr og mennesker. Hvad der interesserer mig, er, om den menneskelige *relation*, herunder det omtalte herredømme, til forskellige slags dyr (tamme eller vilde) har været konstant eller forandret sig på tværs af tid. I nærværende artikel gælder det, om relationen har forandret sig eller ikke fra skabelse over syndefald til syndflod og dermed kirkefædrenes egen tid.

Denne kontinuitet fortsætter også i Didymos' udlægning af Noas ark, hvor han ligesom Origenes forestiller sig dyrene adskilt i forskellige rum:

Ombordstigningen foregik i rækkefølge: Først Noa, på grund af hvem de andre blev reddet, så gik de andre (mennesker) ind efter hinanden, og derefter de uforstandige (dyr). Man må mærke sig, at det skete med guddommelig kraft, for det var ikke ud fra et menneskeligt forsøg på føre de utæmmelige dyr ind, men det skete med Guds medvirken. Også ordene 'i forhold til slags' var godt sagt, for det var ikke sådan, at de kunne have bolig sammen, da de var forskellige i forhold til natur (Didymos den Blinde, *Genesiskommentaren* 191,9–16, oversat fra Nautin 1978, 114).

Eftersom mennesket ikke har den samme magt over de vilde dyr som over tamdyrene, som vi netop har set, måtte de vilde dyrs Kooperation følgelig have forgået med Guds medvirken.

Der viser sig altså en forholdsvis konsistent zoologi blandt disse to alexandrinere, hvor mennesker og forskellige dyr fra begyndelsen var skabt på typisk analogistisk vis 'i forhold til deres slags' og *forbliver* i forhold til deres slags. Dette fører til en nødvendig relativisering af menneskets herredømme over alle dyr, for at det kan stemme overens med den erfarede virkelighed.¹³

Den antiokenske skole

En anden af oldkirkens vigtigste byer var Antiokia, som havde en lang historie forud for dens kristne historie, som her beskæftiger mig. Byen var centrum for det 5. og 6. århundredes kristologiske stridigheder om Jesu natur med personligheder som Theodor af Mopsuestia, Nestorios og Severus som direkte eller indirekte hovedroller. Byens eksegetiske profil var karakteriseret ved en overvejende polemisk tilgang til den alexandrinske allegoriske udlægning af Skriften. Antiokia havde ikke som Alexandria en institutionaliseret 'kateketskole', hvor der blev undervist i en særlig teologi og eksegeese; men undervisningen i Antiokia centrerede sig i højere grad omkring visse lærere, som underviste i det private. Med den antiokenske 'skole' forstås et særligt teologisk præg og den typiske eksegetiske metodik, som i varierende former udmøntede sig hos forskellige kirkefædre omkring det antiokenske miljø.¹⁴ Selvom Diodor af Tarsus (død ca. 390), der ofte betegnes som 'skolens' grundlægger, udarbejdede en skelnen mellem 'allegori' og 'theoria', hvor han anså allegori som en svækkelse og misbrug af Skriftens ordlyd og *theoria* som en anerkendelse af en højere betydning uden afvigelse fra eller svækkelse af teksten selv, så er antiokenerne kendt for en overvejende bogstavelig tilgang til bibeludlægning. Således bruger Diodor

¹³ Som eksempel på en tredje alexandrinere kan nævnes Kyril (ca. 376–444), biskop af Alexandria, som i sit værk *Glaphyra*, første bog, nævner, at Gud giver Adam, i tillæg til herredømmet over fisk, fugle og hjerde af vilde dyr, befaling om at adlyde naturens love, for at han skal leve i frygt (Lunn 2018, 56). Frygten for vilde dyr er altså hos Kyril en præmis for herredømmet over dem. Denne frygt er et centralt tema hos flere af antiokenerne, men forstås af dem helt anderledes. Om Kyrils forhold til den alexandrinske eksegetiske tradition, se Simonetti 1994, 79–83.

¹⁴ Der er altså i varierende grad både teologiske, eksegetisk-metodiske og institutionelle forskelle mellem Alexandria og Antiokia.

selv, Theodor af Mopsuestia og Johannes Chrysostomos mest plads i deres kommentarværker på den historiserende, bogstavelige betydning af teksten. Man mente, at uhæmmede allegoriske læsninger ofte blev komplet arbitrære, og at alexandrinerne ofte overså den bogstavelige betydning i svære tekster, som kunne graves frem af dem, hvis man arbejdede hårdt med den og ikke sprang problemerne over med allegori.¹⁵

Efraim Syrereren

Diakonen og hymnedigteren Efraim var født i 306 i byen Nisibis i Mesopotamien, et område, som i tiden var præget af en aldrig fast grænse mellem Romerriget og det persiske Sassaniderige, da disse stormagter konstant lå i krig med hinanden. Således blev Nisibis, der lå på den romerske side af grænsen, belejret af perserne hele tre gange i Efraims levetid. I 363 lykkedes det endelig for perserne at 'erobre' byen, da byen blev overgivet af romerne, efter kejser Julian blev slået ihjel på slagmarken. Byens indbyggere, heriblandt Efraim, blev tvangsforflyttet længere vestpå ind i romersk territorie. Efraim slog sig ned i byen Edessa, hvor han levede og underviste indtil sin død i 373. Han er primært kendt for sine mange hymner, alle skrevet på syrisk. Efraim er som sådan ikke 'antiokener'; men hans kommentarværker til Genesis, Exodus og evangelieharmonien Diatessaron vidner om en stærk indflydelse fra antiokenske strømninger med bogstavelige udlægninger af Skrifterne.¹⁶ I sine poetiske arbejder var Efraim selvsagt mere fri til at benytte klassiske typologier, symbolismer med mere. Desuden havde han kendskab til mange jødiske eksegetiske traditioner, hvilket ikke er mærkeligt, samtidens mesopotamiske religiøse miljø taget i betragtning.¹⁷

Ifølge Efraim indsatte Gud Adam som konge i Paradis, hvor Paradis blev forstået som et helligt tempel eller kongepalads, hvor kun kongen, eller ypperstepræsten, havde adgang.¹⁸ Adams herredømme var både over Paradis og jorden: 'Og (Gud) gav ham magt i Paradis og over det, der lå uden for Paradis. Han iklædte ham herlighed, gav ham mæle og tanke, så han (Adam) kunne fornemme (Guds) storhed'.¹⁹ Dyrene var ikke forment adgang til Paradis, men var derimod på jorden:

En pragtfuld have, kyskhedens bryllupskammer,
Gav Han til den konge, formet af støv.
Han helligede og adskilte ham fra dyrenes bolig,
For Adam var den mest glørværdige i alle henseender:
I forhold til sin bolig og sin føde, i forhold til sin stråleglans og sin magt.
Velsignet være Han, som ophøjede ham over alle for at han kunne taksige alles Herre

¹⁵ Se Simonetti 1994, 59–63.67–77.

¹⁶ Se Simonetti 1994, 62–63; Mathews & Amar 1994, 47–48.59–66. Se Brock 1992 for Efraims teologi og poetiske billedsprog.

¹⁷ Se Kronholm 1978.

¹⁸ Efraims forståelse af Paradisets topografi er kompleks. Han forestiller sig Paradiset som en bjergkæde i udkannten af en cirkulær verden, som omgiver verdenshavet med jorden i midten. Paradisbjerget er inddelt som et tempel i bjergets 'tinde', hvor det guddommelige/Gud er tilstedeværende med Livets Træ på grænsen, bjergets "højder", hvor Kundskabens Træ står som et 'slør' for Livets Træ, bjergets 'skrænter', hvor Adam og Eva levede, og bjergets 'nedre hældning', som var overgangen til jorden. Se Brock 1990, 49–57; Kronholm 1978, 67–81.

¹⁹ Efraim Syrereren, *Genesiskommentaren* II,4 (oversat fra Tonneau 1955, 28).

(Efraim Syrereren, *Hymner om Paradis*, hymne 13.3, oversat fra Beck 1957, 55).

Dyrene, som bliver set som Adams undersåtter, bliver derimod sat ved grænsen til Paradis på bjergets nedre hældninger: 'Men selvom hele jorden vrimlede med kryb, blev det vilde dyr og kvæget sat ved grænsen til Paradis, så de kunne bo tæt på Adam'.²⁰ Slangen får således kun indirekte viden om Paradis gennem Eva:

Slangen kunne ikke komme ind i Paradis,
For det var hverken tilladt dyr eller fugle
At nærme sig dets udkant.
(Så) Adam måtte gå ud til dem.
Ved at udspørge Eva fik (slangen) snedigt viden
Om forhold angående Paradiset: hvad det var og hvordan der var
(Efraim Syrereren, *Hymner om Paradis*, hymne 3.4, oversat fra Beck 1957, 9).

Adams navngivning af dyrene må således ske ved Paradisets udkant,²¹ og i sin Genesiskommentar beskriver Efraim, hvorledes der eksisterede en 'paradisisk' fred mellem de forskellige dyrearter og mellem Adam og dyrene:

For (Moses) sagde: "Han bragte dem til Adam" (Gen 2,19) for at han kunne fremvise (Adams) visdom, og hvilken fred der var mellem dyrene og Adam, før han overtrådte befalingen, for disse kom hen til ham som til en kærlig hyrde. Flok efter flok i forhold til deres art og slags passerede de frygtløse forbi ham. De frygtede hverken ham eller var bange for hinanden. En flok rovdyr passerede, idet en gruppe byttedyr fulgte efter uden frygt (Efraim Syrereren, *Genesiskommentaren* II,9, oversat fra Tonneau 1955, 30–31).

Efraims forestilling om forholdene *in illo tempore* er altså helt anderledes en den, vi så hos alexandrinerne. Menneskets magt over dyrene var én, altså dem samme over alle dyrene. Således undgår Efraim at 'relativisere' det herredømme, som er omtalt i Gen 1,26–30. Desuden var dyrenes natur anderledes end den, Efraim kendte til i sin samtid, idet 'rovdyr' ikke var rovdyr, og 'byttedyr' ikke var byttedyr, men levede i harmonisk sameksistens. Denne harmoni blev brudt med syndefaldet, og mennesket blev smidt ud af Paradis, ud til 'dyrenes bolig', hvor den 'historiske tilværelse' begyndte med alt, hvad det indebar:

For se, Han afbillede Adam i kongen.
Eftersom han vækkede Hans vrede i sit kongeembede,
Afklædte Han ham hans kongeembede.
Den Retfærdige blev vred og smed ham ud til dyrenes bolig,
Så han levede med dem i vildnisset [...]
(Efraim Syrereren, *Hymner om Paradis*, hymne 13.6, oversat fra Beck 1957, 56).

Hermed mistede mennesket sin magt over dyrene, og de 'vilde dyr' forandredes til egentlige vilde dyr. Efraim forestiller sig endvidere i sin *Fjerde tale til Hypatios*, at de vilde dyr modtog en magt over mennesket i kraft af syndefaldet. Hvad der ligger i

²⁰ Efraim Syrereren, *Genesiskommentaren* I,27 (oversat fra Tonneau 1955, 23).

²¹ Efraim fortæller også, at dyrene var ude af stand til at se på Adam, men måtte holde deres blik rettet mod jorden på grund af hans stråleglans, ligesom israelitterne ikke kunne se på Moses efter nedstigningen fra Sinai uden, at han bar ansigtsslør (*Genesiskommentaren* II,15; Mathews & Amar 1994, 107).

denne magt, kommer Efraim ikke ind på; men man kan forestille sig, at der tænkes på frygten for vilde dyr, der udgør en fare for mennesket:

For da Gud skabte alting til menneskets tjeneste – og for at lade vide at skabningerne var skabt til hans tjeneste – gav Han dem (dvs. skabningerne) ikke mæle og forstand som hos ham (dvs. mennesket), for at deres underlegenhed skulle bevise angående dem, at de er til for at tjene, ligesom også menneskets overlegenhed beviser angående ham, at han er til for at blive tjent. Men Han skabte ikke kun skadelige (skabninger) til Adams tjeneste, for det forekom, at hvis de (kun) var skadelige, kunne de være til skade for ham. På grund af dette skabte Gud de bidske, de frygtindgydende, de grusomme og de skadelige: (nemlig) for at man kunne se, at Adams herredømme var sat over dem *alle* ligesom Guds. Men denne magt over dem havde han tidligere, da han (endnu) ikke havde syndet, mens disse (skabninger) modtog denne magt over ham, efter han havde syndet (Efraim Syrereren, *Fjerde tale til Hypatios*, oversat fra Mitchell 1912, 113b–114b).

Der er altså her, i modsætning til alexandrinernes opfattelse, tale om en *relationel diskontinuitet* hos de vilde dyr, dvs. deres forhold til mennesket bliver forandret i kraft af syndefaldet.²² De var tjenende undersåtter for mennesket i begyndelsen, men deres skadelige, bidske, frygtindgydende og grusomme naturer vendtes mod deres afsatte konge, Adam. Denne forståelse af dyr i verden havde også implikationer for Efraims udlægning af dyrene i Noas ark. For hvis menneskene levede i frygt for de vilde dyr uden magt til at lede dem ind i arken, hvordan kunne Noa da skaffe et par af alle dyr og leve med dem i arken under floden? Efraim forestiller sig, at forholdene i arken blev mulige, da Gud genetablerede den paradisiske tilstand i arken, hvor der herskede fred og harmoni under en retfærdig konge:

Løver gik ind i arken, mens okser ilede uden frygt efter dem for at søge ly sammen med løverne. Ulve og lam gik sammen ind, høge og spurve sammen med duer og ørne. [...] (Gud) etablerede en tilstand af fred mellem rovdyr og byttedyr [...] Det er et under, at ingen løve huskede sin skov, og at ingen slags vilddyr eller fugl tog sig af deres (normale) vaner! (Efraim Syrereren, *Genesiskommentaren* VI,9+10, oversat fra Tonneau 1955, 60).

Der er altså hos Efraim, i modsætning til Origenes og Didymos, ikke behov for at adskille rovdyr og byttedyr i arken, da denne naturlige opdeling ophævedes midlertidigt i arken, hvor frygten blandt de forskellige dyrearter og mennesket ikke fandtes.²³

²² Denne forståelse af de vilde dyr kan spores i det antiokenske miljø helt tilbage til det 2. århundrede, idet Theophilus af Antiokia (død før 188) skriver følgende i sit apologetiske værk *Til Autolykos* II,17: 'De dyr bliver kaldt "vilde dyr" (θηρία) på grund af at blive jaget (θηρεῖσθαι). De blev oprindeligt ikke skabt onde eller giftige, for intet blev oprindeligt skabt ondt af Gud, men alting var godt, endda meget godt. Men menneskets synd gjorde dem onde. For da mennesket overtrådte, overtrådte de også med ham. For hvis husets herre handler godt, følger det, at også husslaverne lever ordentligt, men hvis herren synder, så synder tjenerne også med ham. På denne måde skete det, at mennesket, herren, syndede, og tjenerne syndede med ham. Derfor så snart mennesket igen vender tilbage til hvad der er i overensstemmelse med (hans) natur, og ikke længere handler ondt, vil de også blive genetableret til den oprindelige tamhed' (oversat fra Grant 1970, 54).

²³ Der er altså hos Efraim også tale om en *relationel diskontinuitet* mellem rovdyr og byttedyr. Man kan anlægge den fortolkning, at der dermed er tale om en *ontologisk diskontinuitet* hos de vilde dyr med henvisning til Efraim og muligvis Theophilus af Antiokia. Dette synes dog ikke at gælde for Johannes Chrysostomos og Theodoret, og jeg vil afholde mig fra sådanne fortolkninger i denne artikel, da det primære fokus hos kirkefædrene er på forholdet mellem mennesker og dyr. Se endvidere note 49 om Augustin.

Johannes Chrysostomos

Johannes blev født i Antiokia omkring 347 og studerede i byen under sin lærer Diodor af Tarsus. Johannes er kendt for sine kompromisløse asketiske idealer, og hans opråb mod dekadent livsførelse skabte til tider aversion mod ham hos adelen og de regerende samfundslag. Johannes var en meget tekstnær og pragmatisk bibeludlægger, som oftest forsøgte at klargøre Skriftens direkte anvendelse i sine menigheders hverdagsliv. I kraft af sin enorme forfattervirksomhed og formanende prædikener vandt han sig tilnavnet *Chrysostomos*, 'Gyldenmund'. I 398 blev han valgt som ærkebiskop af Konstantinopel og døde i eksil i 407 af uklare årsager. I adskillige af sine lange 67 *Homilier om Genesis*,²⁴ givet til menigheden i Antiokia under fastetiden, muligvis i år 385–386,²⁵ omtaler Johannes forholdet til både vilde dyr og tamdyr, og han er den af de kirkefædre, jeg her beskæftiger mig med, som mest detaljeret udfolder forholdene. Både i homilie 7, 9 og 14 adresserer Johannes eksplicit teodicé-problemet med de vilde dyr. Her i den niende homilie:

Men på dette punkt modsvarer hedninger os, idet de påstår, at sætningen (dvs. Gen 1,26) viser sig ikke at være sand: For vi hersker ikke over de vilde dyr, som det foregives, (snarere) hersker de over os. Men dette er virkelig ikke det mindste sandt! For hvor end et menneske viser sig, jages de vilde dyr straks på flugt. Hvis på noget tidspunkt vi bliver såret af dem, eftersom sulten tvinger dem, eller vi angriber dem, sker det i øvrigt ikke, fordi disse hersker over os, men på grund af vores egen skyld (Johannes Chrysostomos, *Homilier om Genesis* 9,3, oversat fra Migne 1858–60/1978, 78).

For det viser sig ud fra disse udsagn, at mennesket helt fra begyndelsen havde fuldkommen magt over de vilde dyr, for (Skriften) siger: 'Lad dem herske over havets fisk, himlens fugle, de vilde dyr og jordens kryb'. Det, at vi nu frygter og er bange for de vilde dyr, og at magten er bortfaldet, benægter jeg personligt ikke. Men det beviser ikke et falsk løfte fra Guds side. For i begyndelsen var tingene ikke som nu, men i stedet var de vilde dyr frygtsomme og forskræmte, og de underlagde sig (deres) herre. Men eftersom de (dvs. menneskene) gav afkald på (deres) fortrolighed ved ulydighed, blev de også afskåret fra magten. (Som bevis for) at alting (virkelig) var understillet mennesket, lyt til hvad Skriften siger: 'Han (Gud) bragte de vilde dyr og alle de uforstandige (dyr) hen til Adam for at se, hvad han ville kalde dem'. Idet han så de vilde dyr tæt ved sig, sprang han ikke væk, men som en herre, der navngiver (sine) underlagte slaver, således gav han dem alle kaldenavne (Johannes Chrysostomos, *Homilier om Genesis* 9,4, oversat fra Migne 1858–60/1978, 78–79).

Johannes gendriver her indvendinger fra hedninger om, at de vilde dyr skulle modbevise Guds godhed. At Johannes finder det nødvendigt at tage dette tema op over for sin menighed af kristne, tyder på, at mange kristne også må have fundet det problematisk, og i den sammenhæng kunne Johannes retorisk give denne indvending

²⁴ Græsk tekst i Migne 1858–60 og Migne 1862 (*Patrologia Graeca*, vol. 53 og 54, begge genoptrykt i 1978); engelsk oversættelse i tre bind: Hill 1986; 1990; 1992. Hill har benyttet et andet inddelingssystem i homilierne end det, man finder i Migne. Jeg har benyttet Mignes referencesystem; men Hill indikerer side- og spaltetkift i sin oversættelse.

²⁵ Se Hill 1986, 1–19; Simonetti 1994, 74.

mod Guds godhed hedenske konnotationer, som hans menighed ville finde det forkert at associere sig med.²⁶ Johannes er her uenig med Efraim i, at de vilde dyr skulle have en magt over mennesket, og at de kun angriber mennesket i kraft af menneskets egne fejltrin. I *lighed* med Efraim, derimod, forestiller Johannes sig et oprindeligt herredømme over alle dyr, som faldt bort med synden. Johannes forestiller sig dog ikke en harmonisk og fredelig sameksistens som Efraim, men at de vilde dyr lever en frygt- og underkuet tilværelse i lydighed mod deres herre, mennesket. I forbindelse med at Johannes tager navngivningen af dyrene i Paradis op igen i homilie 14, understreges menneskets ophøjede status i forhold til dyrene ved, at mennesket uden frygt gav dyrene navne i lighed med slaver, der modtager nye navne i forbindelse med deres nyerehvervelse.²⁷ Desuden ser Johannes den lejlighedsvis tæmning af nogle vilde dyr som tegn på menneskets oprindelige magt. Således kaster folk fx penge efter mennesker, som går igennem Antiokias markedsplads med deres tæmmede løve i snor, for at vise anerkendelse af disse personers evner.²⁸ Johannes vender derefter argumentet på hovedet og viser, hvordan menneskets forhold til dyrene faktisk er et bevis for Guds godhed. For på trods af menneskets ulydighed og overtrædelse op- hævende Gud ikke hele menneskets herredømme, men efterlod en række nyttige dyr i menneskets tjeneste:

Men gør mig derfor den tjeneste, elskede, og betragt Guds ubeskrivelige kærlighed til mennesket, (nemlig) hvorledes Adam først omstødte befalingen og helt igennem overtrådte loven, og så alligevel, idet Gud havde kærlighed til mennesket og i godhed var hævet over vores overtrædelser, hverken opløste hele (menneskets) æresbevisning eller afsatte ham fra hele herredømmet; men de eneste dyr, som Han lod være uden for (menneskets) magt, var dem, som ikke bidrog mest til (menneskets) livsfornødenhed. De nødvendige og nyttige dyr, derimod, som tilfører vores liv mange tjenesteydelser, dem lod Han forblive i underkastelse og trældom. I hvert fald lod Han hjorder af okser være, for at vi kunne trække ploven, pløje jorden og udsprede såsæd. Han lod også (forskellige) slags pakkdyr være for at afhjælpe os med arbejdet med fragt af handelsvarer. Han lod fåreflokke være, for at vi kunne have en tilstrækkelig forsyning af klæder til tøj, og Han tillod, (at vi beholdt) andre slags dyr, som giver os en masse forsyninger (Johannes Chrysostomos, *Homilier om Genesis* 9,5, oversat fra Migne 1858–60/1978, 79–80).

I overensstemmelse med Efraims forståelse af fortællingen om Noas ark forestiller Johannes sig Noa som en *Adam redivivus*, der genoprettede den paradisiske tilstand, som Adam selv ikke var i stand til at fastholde. Johannes taler her i ekspliciterende vendinger om Noa i forbindelse med Adams utilstrækkelighed:

Men jeg er forbløffet som alle andre over den retfærdige mands dyd, og over Herrens godhed og ubeskrivelige kærlighed til mennesket, når jeg tænker over, hvordan han

²⁶ I Titus af Bostras (død ca. 378) *Mod Manikæerne* behandler Titus også denne indvending, her fremlagt af manikæerne, mod Guds godhed. I passagerne II,38–41.44. og II,61–62 forklarer Titus formålet med de vilde dyr. De er ikke onde, da begrebet ondskab kun giver mening i forbindelse med det menneskelige rationale. De vilde dyr er derimod Guds irrettesættende værktøjer, med hvilke han kan sætte frygt i mennesket for at få det til at vende sig mod Gud. Desuden er flere af de vilde og giftige dyr nyttige til udvinding af medicin (se den detaljerede indholdsbeskrivelse i Pedersen 2004a, 29–30+33). Samme argument finder vi hos Theodoret af Cyrus.

²⁷ *Homilier om Genesis* 14, Hill 1986, 190–191.

²⁸ *Homilier om Genesis* 9, Hill 1986, 121.

kunne magte at leve blandt vilde dyr, jeg tænker (her) på løver, leoparder, bjørne og resten af de brutale og utæmmelige dyr. Lad mig derpå påminde dig, elskede, om den værdighed, som den førsteformede nød før ulydigheden, og overvej så Guds godhed. For eftersom dennes overtrædelse afskar (ham fra) den myndighed, der var givet, fandt den gode Herre en anden mand, som var i stand til at genoprette det oprindelige billede og havde bevaret dydens præg og udviste stor lydighed over for befalingerne. Så Han opløftede ham på ny til den oprindelige æresbevisning, som om Han gennem disse handlinger lærer os om udstrækningen af den myndighed, som Adam havde før ulydigheden. Idet den retfærdige mands dyd altså havde gavn af Guds kærlighed til mennesket, genoprettede Han den forhenværende magt, og de vilde dyr genkendte igen (deres) underkastelse. Dvs., at når vilde dyr så den retfærdige mand, glemte de (deres) iboende natur, eller snarere ikke (deres) natur, men (deres) vildskab: idet de forblev i (deres) natur, forandrede de vildskaben til tamhed (Johannes Chrysostomos, *Homilier om Genesis* 25,5, oversat fra Migne 1858–60/1978, 225).

De sidste sætninger i denne paragraf er interessante. Johannes distingverer eksplicit vildskab og tamhed fra iboende natur. Det er ikke rigtig deres *iboende natur*, som de vilde dyr forandrer; men de forandrer vildskaben, som de udviklede i kraft af menneskets synd, til deres oprindelige tamhed. Deres *natur* er altså defineret af andre karakteristika, som kan være af varierende nytte for mennesket, som vi så i det forrige citat. De vilde dyrs zoologi er altså ifølge Johannes karakteriseret af en *relationel diskontinuitet* som hos Efraim.

Theodoret af Cyrus

Den sidste antiokener, som her skal behandles, opfattes ofte ligeså som den sidste egentlige repræsentant for 'den eksegetiske antiokenske skole'.²⁹ Theodoret var født i Antiokia omkring år 393 og blev kendt som ekseget og kirkehistoriker. Theodoret modsatte sig Kyril af Alexandrias angreb på Nestorios og fordømte ikke denne før Kalkedonsynoden. Han blev biskop af byen Cyrus (eller Cyrrhus) nordøst for Antiokia. Theodoret synes at have været en mere alsidig ekseget og holdt sig ikke konsekvent til den bogstavelige udlægning af Skrifterne, der som sagt var karakteristisk for den antiokenske skole, men benyttede lejlighedsvist andre tilgange som den allegoriske. Theodoret døde i enten 458 eller 466. I sit værk *Spørgsmål til Oktateuken* behandlede Theodoret problematiske aspekter ved de første otte bøger af det Gamle Testamente og besvarede svære spørgsmål i dette værk som en slags oldtidens Q&A.³⁰ Spørgsmålet om formålet med de vilde dyr var tilsyneladende stadig ikke besvaret tilfredsstillende på Theodorets tid:

Hvorfor har Gud skabt vilde dyr og kryb?

Børn behøver både skræmmebilleder, læderremme og pryglestokke. Med de første skræmmer vi dem, med de sidste irettesætter vi. I begge tilfælde gør vi det, idet vi arbejder på enhver ordentlig opførsel hos dem. Eftersom Gud Herren følgelig havde forudset, at vi er tilbøjelige til ligegyldighed, beredte han på forhånd de vilde dyr som læderremme og skræmmebilleder for med dem at skræmme os, trække (os) til sig og få (os) til at kalde på hjælp. Men ligesom voksne lader hånt om både skræmmebilleder

²⁹ Simonetti 1994, 74–77.

³⁰ Den græske tekst med engelsk oversættelse i Petruccione & Hill 2007.

og læderremme, så frygter dydens herrer ikke angreb fra vilde dyr. For de vilde dyr stod Adam bi før hans synd, idet de vedkendte sig deres tjeneste. Endvidere da Noa gik ombord på arken, fulgte både løver, leoparder og de modbydeligste kryb efter som får, og løverne stod Daniel bi, og selvom de strakte sig efter føde, turde de ikke nærme sig, for de så i ham det gudslignende præg af det guddommelige billede. Således også da en hugorm borede tænderne i apostlens hånd og ikke fandt syndens blødhed og løshed, sprang den straks af (ham) og kastede sig ind i ilden, som om den straffede sig selv for at angribe en krop uretmæssigt. Vi, på den anden side, frygter de vilde dyr, fordi vi ikke har dydens borgerskab. [...] Men for at vi, hvis vi vedbliver med at være helt skadesfri, ikke lader hånt om dem (dvs. krybene), som om de er ude af stand til at gøre skade, tillader Han, som i visdom forvalter vores forhold, en gang imellem to tre stykker ud af mange tusinde at blive stukket af skorpioner eller bidt af slanger, for at vi, idet vi frygter for at måtte opleve noget lignende, kalder på Gud Skaberen om hjælp og beder om at blive beskyttet af dennes almægtige forsyn (Theodoret af Cyrus, *Spørgsmål til Genesis*, fra spørgsmål 18, oversat fra Petruccione & Hill 2007, 38–40).

Theodorets svar viser, ud over hans tvivlsomme standarder for børneopdragelse, en anden tilgang til spørgsmålet end den, Johannes primært havde. Theodore kender og er præget af den antiokenske ætiologiske myte om de vilde dyrs transformation fra tamme til vilde; men den er nu trådt lidt i baggrunden. Theodore forklarer i stedet formålet med vilde og giftige dyr som Guds revselsesværktøjer. I Guds forsyn blev de på forhånd skabt til at indjage skræk i menneskene, så de ville vende sig mod Gud som børn, der skal opdrages. Gud lader selvfølgelig kun en ganske lille del af menneskene udsætte for angreb af vilde dyr, så resten kan lære ved deres eksempel. Mens mennesker i almindelighed er som børn, findes der visse 'voksne', nemlig *dydens herrer* eller *borgere*, som ikke frygter vilde dyr. Som eksempler på disse nævner Theodore Adam før syndefaldet, Noa, Daniel og Paulus, der alle i deres dydighed havde kontrol eller magt over dyr. Dyden kan altså ifølge Theodore overvinde frygten for de vilde dyr, som blev indført med Adams synd. I lighed med Titus af Bostra og Johannes Chrysostomos argumenterer Theodore også for de vilde dyrs nytte ved at gøre opmærksom på, at de er kilde til råstoffer og ingredienser, som bliver brugt til medicin mod sygdomme.³¹

Animistiske apostle og vilde dyr som dydsmærker – en litterær ekskurs

I det foregående har jeg fremlagt forskellige opfattelser af dyrenes rolle hos kirkefædre omkring det 4. århundrede, primært som den bliver udlagt i forbindelse med skabelsesberetningen og Noas ark. Disse udlægninger har jeg set som nøglehuller til kirkefædrenes 'zoologi', dvs., hvordan de forstod dyrenes normative rolle og formål

³¹ Theodoret af Cyrus, *Spørgsmål til Genesis*, spørgsmål 18 (Petruccione & Hill 2007, 40–41); Johannes Chrysostomos, *Homilier om Genesis* 7,5 (Hill 1986, 100); Titus af Bostra, *Mod Manikæerne* II,41 (Pedersen 2004a, 29).

i skaberværket. Men hvordan manifesterer denne forståelse sig i menneskenes praktiske omgang med vilde, farlige dyr, som de nødvendigvis vil støde på fra tid til anden? Vi har allerede set, hvordan særligt de antiokenske kirkefædre berører dette og tolker 'succesfuld' omgang med vilde dyr som tegn på et menneskes dyd og evner, fx når Johannes Chrysostomos fortæller, at folk kaster penge efter personer med 'kæleløver' på markedspladsen, og når Theodoret siger, at mennesket kun frygter vilde dyr, da de ikke besidder 'dydens borgerskab', og derefter giver bibelske forbilleder på dydige personer, som har genetableret den frygtløse relation til de vilde dyr. Jeg vil kort udvide blikket fra nærværende tidsperiode og genre og se på, hvordan denne opfattelse kommer til udtryk i relation til 'dydspersoner', altså religiøse helte som apostle, martyrer og asketer.

De vilde dyrs *relationelle diskontinuitet* kan bruges som en hermeneutisk nøgle til at forstå et populært litterært *topos* inden for de apokryfe apostelakter og martyrlitteraturen, nemlig apostles og martyrs tilsyneladende venskabelige fortrolighed med dyr, herunder særligt vilde dyr. I de apokryfe apostelakter, som alle stammer fra det 2.-3. århundrede, spiller dyr ofte en narrativ rolle som apostlenes hjælpere, og i flere tilfælde får de tildelt talemater. Således berettes det i Thomasakterne, hvordan Thomas' trækdyr under hans rejse i Indien bliver trætte i heden og ikke kan fortsætte. Thomas får så øje på en flok vildæsler i vejkanten, som han til stor forbavselse for folket i den nærliggende by får til at trække vognen: vildæslerne farer hen til vognen og falder på knæ for Thomas, og fire af vildæslerne bliver spændt for. Resten af flokken følger efter vognen, indtil Thomas sender dem tilbage til deres bolig i ørkenen, da der kun er behov for fire til at trække vognen. Vildæslerne trækker vognen 'stille og roligt, for at de ikke skulle forstyrre Guds apostel'. Senere får ét af vildæslerne mæle³² i forbindelse med en dæmonuddrivelse, og det opmuntrer Thomas i hans gerning og formaner folkeskaren. Efter dette frisætter Thomas de fire vildæsler, som går tilbage ud i vildmarken.³³ På samme måde løsner Peter i Petersakterne en lænket hund, som derefter får taleevner. Peter gør den herefter kortvarigt til sin budbringer.³⁴ I Johannesakterne beordrer Johannes en flok væggelus, som forstyrrer ham og hans disciple på et herberg, til at forlade 'deres hus', mens Johannes og hans disciple sover. Dagen efter finder de væggelusene ved dørtærsklen, og Johannes roser dem for deres hensyn og respekt og lader dem vende tilbage til deres hus, hvorefter han siger: 'Dette

³² Thomas har tidligere i fortællingen mødt en talende slange, som havde dræbt en ung mand i jalousi, da slangen var blevet forelsket i den unge mands smukke kæreste eller elskerinde. Thomas befaler slangen at suge giften i den unge mand ud, hvorpå manden lever op, og slangen dør (*Thomasakterne* 30–33, Christiansen & Nielsen 2002, 375–378). Lidt senere møder Thomas også et talende æselføl (*Thomasakterne* 39–41, Christiansen & Nielsen 2002, 382–384).

³³ De græske *Thomasakter* 68–81 (dansk oversættelse i Christiansen & Nielsen 2002, 399–406). I den syriske version, men ikke i den græske, bringer Thomas følgende hymne, efter vildæslerne er faldet på knæ: 'Da de var kommet hen til ham, bøjede de sig for ham under Vorherres ledelse. Vorherres apostel, Judas Thomas, hævede sin stemme i pris og sagde: "Priset være Du, sandhedens Gud, Herre over alle slags naturer, som Du har ønsket i Din vilje, og Du har skabt alle Dine tjenere og fuldendt alle Dine skabninger og bragt dem til deres naturs orden. Du har sat i dem alle frygten for Dig, for at de skal være underlagt Din befaling [...] Jeg er afhængig af Dig, Herre, og med Din befaling har Du (eller "jeg") underlagt dig (eller: "mig") dette umælende dyr, for at Du kan herske over os og dem ud af nød, og for at Dit navn kan blive prist af os og det umælende dyr"' (oversat fra den syriske tekst i Wright 1871, 239–241 (syrisk paginering); fol. 19b–20a).

³⁴ *Petersakterne* 9–12 (Christiansen & Nielsen 2002, 317–322).

dyr hørte et menneskes stemme, holdt sig stille for sig selv og var lydigt'.³⁵ I Paulusakterne får vi at vide, at både Thekla, Paulus' beundrer, og Paulus selv bliver dømt til døden ved vilde dyr (*damnatio ad bestias*). Begge unddrager sig dog denne død, idet en løvinde i Theklas tilfælde beskytter hende i arenaen og selv dør i forsøget. Efterfølgende er de andre vilde dyr ude af stand til at skade Thekla.³⁶ Paulus bliver smidt for en stor hanløve, som 'lagde sig ved Paulus' ben som et lam, velopdragen og som hans tjener'. Løven taler med menneskestemme og fortæller, at Paulus tidligere havde døbt den, og at den er blevet taget til fange ligesom Paulus. Paulus og løven reddes mirakuløst fra arenaen og drager hver til sit – Paulus ombord på et skib mod Makedonien, og løven 'gik bort til bjergene, som det var dens natur'.³⁷ Temaet med de vilde dyrs aflæggelse af deres vildskab i forbindelse med *damnatio ad bestias* genfindes i flere martyrbetretninger.³⁸ Alle disse narrativer er eksempler på, hvordan den oprindelige magt over alle dyr viser sig intakt hos dydige mennesker som apostle og martyrer, men er skjult eller brudt hos almindelige mennesker. Apostlene og martyrerne kan interagere med dyrene, som fremstår med udprægede menneskelige karaktertræk. Dette synes at være et animistisk træk i en ellers overvejende analogistisk virkelighedsopfattelse, et træk som er særligt brugbart som litterært greb. Apostle og martyrer taler til dyrene med den største selvfølgelighed og påberåber sig deres tjeneste og lydighed, mens folkeskarerne forbavses og undres over disse brud på deres virkelighedsopfattelse, som inden for analogismen kun kan opfattes som mirakler.

Også i det alexandrinske miljø kan man finde eksempler på de vilde dyrs *relationelle diskontinuitet*, i al fald som litterært greb. I Athanasios af Alexandrias *Antonius' Liv* skrevet efter eremitten Antonius' død omkring 360 fortælles, hvordan Antonius kæmpede mod ørkenens dæmoner forklædte som vilde dyr (*Antonius' Liv* 9; Johansen 1955, 70–71).³⁹ Senere, da Antonius flytter ud i ørkenen for at leve i fred for folkeskarenes beundring, kommer vilde dyr til hans ferskvandkilde for at drikke og gør i den forbindelse skade på hans afgrøder, "men han greb kærligt fat i et af dyrene og sagde til dem alle: 'Hvorfor gør I mig skade, når jeg ikke gør jer nogen skade? Gå bort, og i Herrens navn, kom ikke mere nær til dette sted.' Fra da af kom dyrene ikke mere nær til det sted, som om de respekterede den besked de havde fået." (ibid., 50; Johansen 1955, 97). Antonius bliver dog ved med at blive angrebet af ørkenens dæmoner, men "skønt han var alene i den vilde ørken frygtede han ikke de angribende dæmoner og var heller ikke bange for de vilde dyr og det giftige kryb som var der i stor mængde

³⁵ *Johannesakterne* 60–61 (Christiansen & Nielsen 2002, 253–254). Forfatteren omtaler denne hændelse som en af Johannes' 'morsomme gerninger'. Humor som et underholdende element i apostelakterne i forbindelse med dyr finder man flere steder, for eksempel da Peter genopliver en røget sild som bevis på sit budskabs sandhed. Silde forbliver dog sild i denne passage og udviser ingen menneskelige karaktertræk (*Petersakterne* 13, Christiansen & Nielsen 2002, 322).

³⁶ *Paulusakterne: Paulus' og Theklas gerninger* 27–37 (Christiansen & Nielsen 2002, 283–286). Se også Carlé 1980.

³⁷ *Paulusakterne: Paulus i Efesus* (Christiansen & Nielsen 2002, 292–293). Fortællingen om løvens dåb berettes i de koptiske versioner.

³⁸ Der findes flere eksempler på dette, se for eksempel Satorius i *Perpetuamartyriet* XIX,5–6 (Balling et al 1997, 46–47), og Euseb af Caesarea, *Om dem, der led martyrdøden i Palæstina, kort version* 3,3; 11,28 (Christiansen & Nielsen 2011, 463+484).

³⁹ Senere sender Djævelen hyæner mod Antonius (*Antonius' Liv* 52; Johansen 1955, 98). Athanasios var på flere punkter ikke særlig repræsentativ for den alexandrinske kateketskole, se Simonetti 1994, 77.

[...] derfor blev det dæmonerne der flygtede, og markens vilddyr havde fred med ham" (ibid., 51; Johansen 1955, 98).

Også i senere asketisk litteratur kan påvirkningen fra den antiokenske 'zoologi' ses. Den asketisk-monastiske syriske forfatter Isak af Ninive var i det 7. århundrede biskop af Ninive inden for kirkeretningen Østens Kirke, ofte omtalt som den nestorianske kirke.⁴⁰ Han er kendt for sine åndelige og asketiske taler, og det er tydeligt, at han var præget af den antiokenske 'zoologi', idet han forestiller sig synden som 'stanken fra Adam', der kan lugtes af dyrene på lang afstand.⁴¹ I sine *Mystiske Taler* beskriver han sigende, hvordan den oprigtige asket, 'den ydmyge', kan kendes på reaktionen fra rovdyr:

Den ydmyge nærmer sig rovdyr, og så snart deres blik fæstner sig på ham, tæmmes deres vildskab, og de kommer hen og smyger sig ind til ham som til deres herre, logrer med deres haler og slikker hans hænder og fødder, fordi fra ham får de fært af den duft, som udgik fra Adam, før han overtrådte befalingen, dengang da de havde samlet sig om ham, og han gav dem navne i Paradis. Denne (duft) blevet taget fra os, men Kristus har igen fornyet og givet den til os ved Sit komme, dvs., han gjorde menneskeracens duft sød. Når han (dvs. den ydmyge) nærmer sig dødelige kryb, køler deres dødelige gifts kraftige styrke af, så snart hans hånd har rørt deres kroppe, og han knuser dem mellem sine hænder som græshopper (Isak af Ninive, fra *Tale nr. 82*, oversat fra Bedjan 1909, 577).

Om Isak selv har været ude i vildnisset for at afprøve sin ydmyghed, melder historien ikke noget om; men denne passage vidner om, at mennesket ifølge Isak stadig har adgang til den paradisiske tilstand i dette liv på jorden gennem askese og de rette dyder.

Overblik og udblik til Vestkirken

Her til slut vender jeg tilbage til tiden omkring det 4. århundrede. Indtil nu har jeg beskæftiget mig med opfattelser af dyr i de østlige græsk-syriske regioner af det romerske imperium. Disse opfattelser skal kort sammenlignes med dem, man finder hos to samtidige kirkefædre i 'Vestkirken'.

Ambrosius, biskop af Milano (ca. 340–397), var i eksegetisk henseende hovedsageligt af alexandrinsk indstilling og var særligt præget af Origenes og den jødiske alexandriner Filon.⁴² I sin homilie *Om Paradis*, skrevet umiddelbart efter han blev biskop i 374, udlægger Ambrosius fortællingen om Edens Have, ofte med brug af allegori. Han bruger mest tid på Djævelens natur og tilstedeværelse samt menneskets overtrædelse, herunder særligt Evas/kvindens del heri. Hans opfattelse af dyrene er i overensstemmelse med hans eksegetiske tradition: I en passage om døden beskriver han, hvordan alle levende væsener besidder et iboende instinkt for at frygte det, de ikke kender, herunder døden. Derfor frygter duen høgen, fåret ulven og hønen høgen.

⁴⁰ Se Brock 2011.

⁴¹ Se Brock 2016, 7. Se hele artiklen for et overblik over dyr i syrisk tradition.

⁴² Se Simonetti 1994, 89.

De irrationelle dyr frygter forskellige andre dyrearter for at undslippe døden.⁴³ Dyrenes frygt for hinanden er iboende, og selvom døden, frygtens forudsætning, jo først indtræder med syndefaldet, synes Ambrosius ikke at være logisk stringent i denne henseende. I passagen om Adams navngivning af dyrene hæfter Ambrosius sig ved en lille detalje: i Gen 2,19 'formede Gud Herren alle de vilde dyr og alle himlens fugle af jord, og han førte dem til mennesket for at se, hvad han ville kalde dem'. Ambrosius lægger mærke til, at det kun er de vilde dyr og fuglene, som Gud fører til Adam, mens det til forskel derfra siges i Gen 2,20, at Adam gav 'alt kvæget, himlens fugle og alle de vilde dyr navn' (min kursivering). Ambrosius slutter heraf, at de utæmmede dyr og fuglene var uden for menneskets magt og derfor blev ført til mennesket ved guddommelig magt, mens mennesket selv havde magt over kvæget og derfor kunne føre kvæget frem uden hjælp fra Gud. Ud over at dyrene skulle have navne, forestiller Ambrosius sig en yderligere anledning til denne hændelse. Dyrene træder ifølge Ambrosius frem foran Adam i par, hvilket virker som en form for seksualundervisning for Adam, da det giver ham den indsigt, at et hunkønsvæsen er nødvendigt for forplantning. Ambrosius undrer sig over, at dyrene befandt sig i Paradiset, eftersom mennesket alene havde Haven som privilegium, men bortforklarer dette allegorisk ved på linje med Origenes at se dyrene i Haven som menneskets kropslige lidenskaber og fuglene som flygtige tanker.⁴⁴ I sit senere værk *Hexaëmeron*, der var stærkt inspireret af den kappadokiske kirkefader, Basilios den Stores værk af samme navn, udfolder Ambrosius verdens mangfoldighed inddelt i skabelsens seks dage. I værket finder man i homilie 7–9 (femte og sjette dag) et mylder af 'videnskabelige' beskrivelser af mange forskellige dyr, hvor hver dyreart bruges som eksempel på adfærd, som mennesket bør lære af.⁴⁵ Det ville føre alt for vidt at gennemgå Ambrosius' *Hexaëmeron* i denne sammenhæng.⁴⁶

Augustin af Hippo (354–430) var som bekendt meget optaget af skabelsesberetningen og syndefaldsmyten og skrev hele tre kommentarværker til de tre første kapitler af Genesis: *Om Genesis: En gendrivelse af manikæerne*, en *Ufuldstændig bogstavelig kommentar til Genesis* og endelig den store *Bogstavelige betydning af Genesis*. Som titlerne antyder, var Augustin mindre præget af allegoriske udlægninger end Ambrosius, selvom han ofte benytter sig af sådanne, også i de 'bogstavelige' kommentarværker.⁴⁷ I kraft af sin forståelse af arvesynden svarer Augustin i lighed med antiokenerne på spørgsmålet om menneskets herredømme, at mennesket mistede en del af herredømmet over dyrene ved syndefaldet. Han indvender dog, at mens intet dyr kan tæmme mennesket, er mennesket stadig i stand til at tæmme, hvis ikke alle, så en stor del af

⁴³ Ambrosius af Milano, *Om Paradis* 5,29 (Savage 1961, 307).

⁴⁴ Ambrosius af Milano, *Om Paradis* 11,49–51 (Savage 1961, 328–330).

⁴⁵ Den hexaëmeriske tradition er således nok en videreudvikling af *Physiologos*-traditionen, hvor der til beskrivelsen af hver dyreart føjes et didaktisk-moralsk aspekt. Basilios' og Ambrosius' værker kan forstås som led i en lang litterær tradition, hvor deres beskrivelser af bl.a. dyr er blevet omarrangeret efter skabelsesberetningens seks dage. *Physiologos*-traditionens forløbere skal nok findes i antikke værker som Plinius den Ældres *Naturhistorie* og længere tilbage i Aristoteles' *Dyrenes historie*. Traditionen fortsatte efterfølgende i middelalderens *bestiaria*.

⁴⁶ Se engelsk oversættelse i Savage 1961, 3–283.

⁴⁷ Om Augustins eksegetiske profil, se Simonetti 1994, 103–108.

dyrene, hvilket er bevis på mennesket overlegenhed.⁴⁸ I et andet værk fremfører Augustin desuden argumentet, som vi så hos Theodoret, at giftige og farlige dyr er nyttige som afrettende elementer i menneskets jordiske tilværelse.⁴⁹ Om Augustin var direkte påvirket af antiokenernes tanker på dette punkt, er svært at sige; men de går i hvert fald godt spænd med Augustins øvrige tanker om syndefaldet, og det kan således sagtens tænkes, at Augustin er kommet frem til samme konklusioner på egen hånd.

Kirkefædrenes forestillinger om dyrene, som de fremgår af deres udlægninger af Gen 1–2 og Gen 6–7 og direkte adresseringer af 'problemet' med de vilde dyr, kan nu opstilles i et skema for overblikkets skyld.

	Østlig kristendom					Vestlig kristendom	
	Alexandria		Antiokia		Nisi-bis/Edessa	Milano	Hippo
	Origenes	Didymos	Johannes	Theodoret	Efraim	Ambrosius	Augustin
Skabelse							
Herredømmets kvantitet	[Sand-synligvis en differentieret magt] Dyr udlægges allgorisk som lidenskaber og tanker	Differentieret magt over henholdsvis tamdyr og vilde dyr	Total magt over alle dyr	Total magt over alle dyr	Total magt over alle dyr	Kun magt over tamdyrene. De vilde dyr er under Guds magt	Total magt over alle dyr
Herredømmets kvalitet	-	Lovmæssigt opsyn med dyrene	Dyrene frygter og tjener mennesket	Dyrene tjener mennesket	Fred mellem mennesket og dyr. Dyr tjener mennesket uden frygt.	-	Kontrol og immunitet overfor skadelige dyr
Syndefald							
Herredømmets	[Sand-synligvis	Uforandret	Forandret.	Forandret.	Forandret. Herredømmet over	Uforandret	Forandret,

⁴⁸ Augustin af Hippo, *Om Genesis: En gendrivelse af manikæerne* I,29 (engelsk oversættelse i Hill 1999, 43).

⁴⁹ Augustin af Hippo, *Bogstavelige betydning af Genesis* III,24 (Hill 1999, 245–246). Augustin fortæller efterfølgende, at forklaringen på, hvorfor forskellige dyr skader hinanden, simpelthen er, at forskellige dyr har forskellige diæter, altså er af forskellig natur (dvs. en *relationel kontinuitet* mellem rovdyr og byttedyr). Efraims oprindelige 'harmonier' mellem dyrene findes altså ikke hos Augustin.

kvantitet	uforandret]		Herredømmet over vilde dyr frafalder	Herredømmet over vilde dyr frafalder	vilde dyr frafalder		men næsten alle vilde dyr er stadig "tæmmelige"
Herredømmets kvalitet	-	Uforandret	Forandret. Mennesket frygter nu de vilde dyr	Forandret. Mennesket frygter nu de vilde dyr	Forandret. Farlige dyr får magt over mennesket	-	Forandret. Mennesket skades og dræbes lejlighedsvist af vilde dyr
Nytten af vilde dyr	-	Som eksempler på ret adfærd for mennesket	Medikamenter	Medikamenter, afrørende værktøjer	Bevis på menneskets herredømme	Som eksempler på ret adfærd for mennesket	Afrørende værktøjer
Arken							
Tilværelsen i arken	Jordisk	Jordisk	Paradisisk	Paradisisk	Paradisisk	-	-
Herredømmet i arken	Uforandret, fordrer adskillelse af rovdyr og byttedyr	Uforandret, fordrer adskillelse af rovdyr og byttedyr	Atter forandret, det oprindelige herredømme genetableres	Atter forandret, det oprindelige herredømme genetableres	Atter forandret, det oprindelige herredømme genetableres	-	-

Konklusion og et zoologisk perspektiv fra nutiden

I løbet af denne artikel har jeg undersøgt forskellige opfattelser af dyr i oldkirken. Særligt de vilde dyr var en udfordring for argumentet om Guds godhed, og stort set alle kirkefædrene i det 4. århundrede forholdt sig til dette teodicé-problem på forskellig vis. Trods forskellige nuancer og accenter i argumenterne har der grundlæggende vist sig to dominerende forestillinger, som med udgangspunkt i de kirkefædre, der her har beskæftiget mig, kan rubriceres i en alexandrinsk og en antiokensk forestilling. Alexandrinerne Origenes' og Didymos', samt latinerkirkens Ambrosius' zoologi

var præget af en *relationel kontinuitet*. Alle dyr var skabt i forhold til deres slags, tamme eller vilde, og alexandrinerne fortolkede derfor herredømmet omtalt i Gen 1 som differentieret. Ifølge Didymos var der forskel på den magt, mennesket havde over tamdyr og vilde dyr, mens Ambrosius med udgangspunkt i anden skabelsesberetning kun kunne forstå menneskets magt som magt over kvæget, dvs. tamdyr. Antiokenerne, herunder Efraim Syreren, var derimod præget af en zoologi defineret af en *relationel diskontinuitet* hos de vilde dyr, idet de tænkte ud fra en ætiologisk myte om herredømmets bortfald i forbindelse med syndefaldet. Herredømmet over dyrene var oprindeligt totalt og definitivt, men menneskets ulydighed brød dette totale herredømme, og som resultat blev de vilde dyr egentligt *vilde* og sat fri fra deres tidligere tjenertilværelse. I Nordafrika havde Augustin udviklet en varierende, men lignende forståelse. Denne diskontinuitet kan bruges som hermeneutisk nøgle til at forstå interaktionen mellem dyr og hellige personer i andre dele af oldkirkens litteratur som fx asketers møde med rovdyr i vildmarken og apostlenes fortrolighed med forskellige 'antropomorfe' dyr i de apokryfe apostelakter. Når man koger de forudgående undersøgelser ind til et overskueligt, men forhåbentlig ikke alt for simplificeret, zoologisk skema, viser der sig følgende:

	Tamdyr: Relationel kontinuitet	Tamdyr: Relationel diskontinuitet
Vilde dyr: Relationel kontinuitet	Alexandria [Origenes, Didymos] Vestkirken [Ambrosius]	Moderne zoologi
Vilde dyr: Relationel diskontinuitet	Antiokia [Efraim, Johannes, Theodoret] Vestkirken [Augustin] De apokryfe apostelakter Østens Kirke [Isak]	-

Det er værd at bemærke forskellen på oldkirkens zoologier og den herskende moderne zoologi. Hvor tamdyr hos kirkefædrene altid opfattes som skabt sådanne, opfatter vi i dag tamdyr som *domesticerede*, altså bragt gennem generationer fra en naturlig, eller om man vil 'vild', tilstand til en tilstand, hvor disse kan samleve med mennesker og udnyttes til forskellige formål. Vores relation til tamdyr (fra *tæmmelige* til *tæmmede/domesticerede* dyr) har forandret sig over tid og således har vi fx på 10-15.000 år forvandlet ulv til mops og børstede vildsvin til næsten hårløse 300 kilo tunge kødproducenter. I nutidens zoologiske haver derimod indrettes anlæggene, så de 'vilde' dyr i videst muligt omfang kan udfolde deres naturlige instinkter, og vi freder i større omfang store landområder til naturparker. Denne tankegang ville have været helt fremmed for kirkefædrene, da deres styrende virkelighedsopfattelse var anderledes. Jeg håber, jeg med denne artikel har kunnet nuancere billedet af oldkirkens 'natursyn', og give nogle historiske perspektiver på forholdet mellem dyr og mennesker, som synes i stigende grad at fylde mere både foran køleboksen i dagligvarebutikker, i et stigende antal tilbud om naturoplevelser og vandreture og i offentlige debatter om biodiversitet, naturbevarelse, ulvebegejstring og -frygt og industrielt dyrehold.

LITTERATUR

Baehrens, W.A.

- 1920 *Origenes Werke VI: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung* (Erster Teil: *Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*), Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
<https://doi.org/10.1515/9783110275391>

Balling, Jakob, Ulla Morre Bidstrup & Torben Bramming

- 1997 *De unge skal se syner. Perpetuamartyriet oversat og kommenteret*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

Beck, Dom Edmund

- 1957 *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, CSCO vol. 174, Scriptores Syri vol. 78, Leuven: Peeters.

Bedjan, Paul

- 1909 *Mar Isaacus Ninivita – de Perfectione Religiosa*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Brock, Sebastian

- 1990 *St. Ephrem the Syrian: Hymns on Paradise*, Yonkers: St Vladimir's Seminary Press.
1992 *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem the Syrian*, Kalamazoo: Cistercian Publications.
2011 "Ishāq of Nineveh", *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, red. af Sebastian Brock, Aaron Butts, George Kiraz & Lucas Van Rompay, Piscataway: Gorgias Press, 213–214.
<https://doi.org/10.31826/9781463213312>
2016 "Animals and Humans: Some Perspectives from an Eastern Christian Tradition", *Journal of Animal Ethics* 6/1, 1–9. <https://doi.org/10.5406/janimalethics.6.1.0001>

Carlé, Birte

- 1980 *Thekla – En kvindeskikkelse i tidlig kristen fortællekunst*, Stenløse: Forlaget Delta.

Christiansen, Jørgen Ledet & Helge Kjær Nielsen

- 2002 *Nytestamentlige Apokryfer*, København: Det Danske Bibelselskab.
2011 *Euseb. Kirkehistorien & Om dem, der led martyrdøden i Palæstina*, Frederiksberg: Forlaget ANIS.

Descola, Philippe

- 2013 *Beyond Nature and Culture*, Chicago: Chicago University Press.
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226145006.001.0001>

Görgemanns, Herwig & Heinrich Karpp

- 1985 *Origenes: Vier Büchern von den Prinzipien*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Grant, Robert M.

- 1970 *Theophilus of Antioch: Ad Autolycum – Text and Translation*, Oxford: Oxford at the Clarendon Press.
1999 *Early Christians and Animals*, London: Routledge.

Hammershaimb, Erling, Johannes Munck, Bent Noack & Paul Seidelin

- 2001 *De gammeltestamentlige Pseudepigrapher*, 2. udgave ved Bodil Ejrnæs & Benedikt Otzen, København: Det Danske Bibelselskab.

Heine, Ronald E.

- 1982 *Origen: Homilies on Genesis and Exodus*, The Fathers of the Church series, vol. 71, Washington: The Catholic University of America Press.

Hill, Edmund

- 1999 *Saint Augustine – On Genesis*, red. af John E. Rotelle, Augustinian Heritage Institute, Brooklyn: New City Press.

- Hill, Robert C.
- 1986 *St. John Chrysostom: Homilies on Genesis 1–17*, The Fathers of the Church series, vol. 74, Brooklyn: The Catholic University of America Press.
- 1990 *St. John Chrysostom: Homilies on Genesis 18–45*, The Fathers of the Church series, vol. 82, Brooklyn: The Catholic University of America Press.
- 1992 *St. John Chrysostom: Homilies on Genesis 46–67*, The Fathers of the Church series, vol. 87, Brooklyn: The Catholic University of America Press.
- 2016 *Didymus the Blind: Commentary on Genesis*, The Fathers of the Church series, vol. 132, Brooklyn: The Catholic University of America Press.
- Johansen, Holger Friis
- 1955 *Den Hellige Antonius' Liv og andre skrifter om munke og helgener i Ægypten, Palæstina og Syrien*, indledning af Carsten Høeg, Selskabet til Historiske Kildeskrifters Oversættelse XIII 4, København: Munksgaard.
- Kronholm, Tryggve
- 1978 *Motifs from Genesis 1–11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian with particular reference to the influence of Jewish exegetical tradition*, Lund: CWK Gleerup.
- Linzey, Andrew & Tom Regan, red.
- 1988 *Animals and Christianity – A Book of Readings*, London: SPCK.
- Lundager Jensen, Hans Jørgen
- 2016 “Ontologier i Det Gamle Testamente: Analogisme og animisme (Gen 1 og Gen 2–3)”, *Collegium Biblicum Årsskrift* 20, 1–19.
- Lunn, Nicholas P.
- 2018 *St. Cyril of Alexandria: Glaphyra on the Pentateuch, volume 1: Genesis*, Introduktion af Gregory K. Hillis, The Fathers of the Church series, vol. 137, Brooklyn: The Catholic University of America Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvtbtkwj.6>
- Mathews, Edward G., Jr. & Joseph P. Amar
- 1994 *St. Ephrem the Syrian: Selected Prose Works*, The Fathers of the Church series, vol. 91, Brooklyn: The Catholic University of America Press.
- Migne, J.-P.
- 1858–60 *Joannis Chrysostomi, Opera Omnia quæ exstant*, Patrologia Graeca vol. 53, (genoptrykt af Brepols 1978).
- 1862 *Joannis Chrysostomi, Opera Omnia quæ exstant*, Patrologia Graeca vol. 54, (genoptrykt af Brepols 1978).
- Mitchell, C.W.
- 1912 *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*, vol. 1, London: Williams and Norgate.
- Nautin, Pierre
- 1976+1978 *Didyme l'Aveugle. Sur la Genèse*, 2 vols., Paris: Les Éditions du Cerf.
- Pedersen, Nils Arne
- 2004a *Demonstrative Proof in Defence of God: A Study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos: The Work's Sources, Aims and Relation to its Contemporary Theology*, Leiden: Koninklijke Brill NV. <https://doi.org/10.1163/9789047405450>
- 2004b “Kristendom og skole i oldtidens Antiokia”, *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 67, 1–14.
- 2012 “Oldkirken”, *Kirkens Historie* 1, red. af Per Ingesman og Nils Arne Pedersen, København: Hans Reitzels Forlag, 23–306.
- Petrucione, John F. & Robert C. Hill
- 2007 *Theodoret of Cyrus: The Questions on the Octateuch. Volume 1: On Genesis and Exodus*, Brooklyn: The Catholic University of America Press.
- Savage, John J.
- 1961 *Saint Ambrose. Hexameron, Paradise, and Cain and Abel*, The Fathers of the Church series, vol. 42, Brooklyn: The Catholic University of America Press.

Simonetti, Manlio

1994 *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*,
Edinburgh: T&T Clark,

Stefaniw, Blossom

2010 *Mind, Text, and Commentary: Noetic Exegesis in Origen of Alexandria, Didymos the Blind, and
Evagrius Ponticus*, Bern: Peter Lang. Internationaler Verlag der Wissenschaften.

Tonneau, R.M.

1955 *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii*, CSCO vol. 152, Scriptorum Syri vol. 71,
Leuven: Peeters.

Wright, William

1871 *Apocryphal Acts of the Apostles. Vol. 1: The Syriac Texts*, London: Williams and Norgate.

*Lasse Løvlund Toft, ph.d.-studerende, cand.mag.
Afdeling for teologi, Aarhus Universitet*