

Gullkálfur í eldlínunni

Um ritskýringu og útleggingu sögunnar um gullkálfinn í 2Mós 32.1–6

Inngangur: Túlkun biskups Íslands á gullkálfinum og gagnrýnin á hana

Í útvarpsguðsþjónustu við setningu Alþingis 10. september 2024 lagði biskup Íslands út af lexíu sunnudagsins þar á undan í prédikun sinni. Lexía sunnudagsins 8. september, 15. sunnudags eftir þrenningarhátíð, var að þessu sinni úr Annarri Mósebók, kafla 32, vers 1–8, hin alþekktu saga af gullkálfinum sem Aron, bróðir Móse, bjó til af skartgripum hebresku þrælanna sem voru á flóttu frá Egyptalandi. Þetta gerði hann sem viðbrögð við ósk þeirra um að hann byggji til guð handa þeim sökum þess að Móse hafði dvalist á fjallinu í návist Drottins þar sem hann meðtók guðlega visku, ákvæði og boðorð. Fólkið fyllist örventingu vegna þess að það óttast að Móse snúi ekki aftur og það er vel skiljanlegt í samhengi sögunnar því það var aðeins fyrir tilstilli spámannlegs sambands Móse við Drottin og þess máttar sem Drottinn ljáði honum að Hebreunum hafði tekist að komast undan herjum faraós og lifa af í eyðimörkinni. Fjarvist Móse þýddi því í augum lýðsins að guðinn, í hvers umboði hann framkvæmdi, var einnig fjarri, sem og verndin sem hann veitti. Fólkið bað því Aron um að gera „guð“ sem mætti nálgast með fórnum og bænnum í því skyni að vekja velvild hans og öðlast vernd hans í hættulegum kringumstæðum eyðimerkurinnar á Sínaískaganum.

Texti lexíunnar var ritaður fyrir botni Miðjarðarhafs fyrir a.m.k. 2.500 árum og sagan á að gerast undir lok bronsaldar, á seinni hluta annars árþúsunds f.Kr. Margt í þessum texta er til þess fallið, bæði sökum aldurs hans og menningarlegrar fjarlægðar, að nútímafolk kunni að misskilja það. Eitt af því er krafa fólksins um að Aron búi „til guð handa okkur sem getur farið fyrir okkur“. Engum dettur það í hug í nútímanum að hægt sé að búa til guð. Guð annaðhvort er eða er ekki og það er ekki á manna færi að búa hann til. Þegar nánar er að gáð komumst við að því að sannarlega voru fornmenn sér þessa meðvitadír einnig. Það var hins vegar almenn og ríkjandi trú í hinum forna heimi að gera mætti líkneski af guðum, skurðgoð, sem væru ekki aðeins táknrænar birtingarmyndir guðsins eða gyðjunnar heldur einnig dvalarstaður anda viðkomandi guddóms og þar með návistar hans. Þetta var tilfellið í Mesópótamíu og í Egyptalandi, sem og í Sýrlandi-Palestínu.¹ Í mesópótamískum heimildum er hinu flókna ferli sem fólst í því að búa til guðslíkneski lýst, forsendunum

¹ Sbr. lýsingu Emily Teeter, „The Life of Ritual“, *Ancient Egypt*, ritstj. David P. Silverman, London: Judy Piatkus (Publishers) Limited, 1997, bls. 148–165, hér bls. 150, á daglegri hreinsun sérhvers líkneskis í öllum musturum Egyptalands í þeim tilgangi að „encourage the continued residence within it of the divine spirit“.

sem þurftu að vera til staðar til þess líkneskið að teldist hæft sem guðlegur dvalarstaður og ekki síst athöfnum sem kallaðar voru „þvottur munnsins“ og „opnun munnsins“ og gerðu anda guðsins kleift að taka sér bólfestu í líkneskinu.²

Í trúarbragðasögulegu ljósi er krafa fólksins því fullkomlega eðlileg ef við lesum hana og viðbrögð Arons við henni í ljósi ámóta skilnings á samspili guðslíkneskis og anda guðsins og tæpt hefur verið á hér að framan.³ Í það minnsta samsamar Aron líkneskið Drottni, sem hann þó veit að Móse dvelur hjá á fjallinu. Annaðhvort er hann því einfaldlega að gera fólkinu til hæfis ellegar hefur hann álíka skilning á eðli og hlutverki líkneskisins og fólkið hefur: að það sé mögulegur dvalarstaður fyrir anda Drottins. José Faur túlkar yfirlýsingu fólksins, „Þetta er guð þinn, Ísrael, sem leiddi þig út af Egyptalandi“, einmitt á þann máta, þ.e. að hún sé hluti af helgiathöfn sem hafi þann tilgang að fá Drottin til þess að samsama sig kálfslíkneskinu og taka sér bólfestu í því.⁴ Eins og kemur fram síðar í þessari grein bendir allt til þess að með sögunni sé fyrst og fremst deilt á slíkar hugmyndir um samband guðs og líkneskis. Sú ádeila beinist annars vegar að tilteknu sögulegu tilfelli í trúarsögu Ísraels, naustlíkneskinu í Bet-El, sem var samsamað Drottni (hebr. *Jahve*), en hins vegar — og það er í raun mikilvægara — er þar með sett fram gagnrýni á viðteknar hugmyndir fornaldar um eðli guðdómsins og annarri sýn haldið á lofti. Í grunninn má því segja að um sé að ræða trúarheimspekilegar pælingar sem settar eru fram í formi sögu.

Það má hins vegar gera ráð fyrir að markmið og tilgangur höfundanna og sú merking sem þeir lögðu í textann sem þeir skrifuðu fari fyrir ofan garð og neðan hjá nútímalesendum. Eins og tilfellið er oft með texta sem ná almennri útbreiðslu hefur sagan, að því leyti sem hún er táknsaga, farið að vísa í eitthvað annað í hugum viðtakenda en hún gerði í upphafi, í samræmi við breytta tíma og kringumstæður. En sögur eru að sjálfsgöngu ekki opnar fyrir hvaða túlkun sem er. Hið bersýnilega inntak þeirra hlýtur að setja túlkunar- og heimfærslumöguleikunum vissar skörður. Ákveðin dramatísk og myndræn einkenni sögunnar um gullkálfinn, gerð kálfsins úr *gullskartgripum* fólksins og það að titið sé á hann sem *guð*, og loks hvernig fólkið *dýrkar* hann og dansar í kringum hann, hafa líklega ýtt undir þá tilhneigingu í nútímanum að nota gullkálfrón Arons sem myndhverfingu fyrir efnishyggu sem felst í því að hafa efnisleg gæði og lífsnautnir sem sitt æðsta markmið.⁵ Í þeirri myndhverfingu er þó jafnframt

² Sbr.: Angelika Berlejung, *Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, Freiburg, Switzerland/Göttingen, Germany: Universitätsverlag/Vandenhoeck Ruprecht, 1998. Sjá næsta kafla.

³ Sjá: John I. Durham, *Exodus*, Word Biblical Commentary 3, Dallas: Word, Incorporated, 1987, bls. 421.

⁴ José Faur, „The Biblical Idea of Idolatry“, *Jewish Quarterly Review* 69/1978, bls. 1–15, tilvitnun hjá Durham, *Exodus*, bls. 421.

⁵ Einföld leit á veraldarvefnum með leitarorðinu „golden calf“ eða þ.u.l. leiðir í ljós hve algeng þessi túlkun er. Sjá t.d.: New World Encyclopedia contributors, „Golden Calf“, *New World Encyclopedia*, https://www.newworldencyclopedia.org/p/index.php?title=Golden_Calf&oldid=1144405 (sótt 17. janúar 2025): „Over the centuries, the golden calf has become an enduring symbol of decadence, materialism, and putting money before what really matters in life“; John White, *The Golden Cow: Materialism in the Twentieth-Century Church*, [án útgáfustaðar]: Inter-Varsity Press, 1979; Thimo Heisenberg, „Goethe’s Faust and the Philosophy of Money“, *Inquiry*, DOI: 10.1080/0020174X.2022.2139748. Einnig má finna tülkanir þar sem kálfurinn er notaður sem táknmynd fyrir skapgerðarbresti og breyskleika manneskjunnar sem standa í vegi fyrir að hún uppfylli Guðs vilja, sjá t.d.: <https://www.ncregister.com/blog/what-is-your-golden-calf> (sótt 13. febrúar 2025).

fólgin sú túlkun sem algengust hefur verið frá fyrstu tíð í viðtökusögu textans, sem er að sjá í gullkálfinum tákn fyrir hjáguðadýrkun, það að snúa baki við hinum eina sanna guði og leggja traust sitt á „hégóma“, hvort sem það eru falsguðir eða efnisleg gæði og ríkidæmi.

Útlegging biskups við setningu Alþingis var öðrum þræði af slíkum toga og að því leyti dæmigerð.⁶ Í kjölfar útsendingarinnar kom hins vegar fram hörð gagnrýni á biskup á samfélagsmiðlinum Facebook, sem rataði í fjölmiðla, gagnrýni bæði á útlegginguna sem slíka en ekki síst fyrir það að viðkomandi texti væri lesinn yfirhöfuð og að biskup skyldi leggja út af honum.⁷ Í stuttu máli var gagnrýnin á útlegginguna rökstudd með því að hin algenga túlkun sögunnar sem myndhverfingar fyrir efnishyggi væri röng af því að hún byggðist ekki á upprunalegri merkingu og tilgangi sögunnar, sem væri að mati gagnrýnanda „fordómafyllsta falsfrétt sögunnar“. Ritningartextinn væri sprottinn af hatri höfundanna, gyðinglegra fræðimanna, á öðrum trúarbrögðum en gyðingdómi og var í því sambandi staðhæft að Aron hefði hvatt fólkið „til að byggja saman líkneski af kálfinum Apis, hins góða og réttláta guðs [þannig], með því að láta af hendi það gull sem þau báru á sér og sameina það í stytta af kálfinum.“⁸ Það væri því óásættanlegt að lagt væri út af þessum texta í þjóðkirkjunni. Virtist gagnrýnandinn líta svo á að meint hatur höfundanna á öðrum trúarbrögðum fyrir hálfu þriðja árþúsundi leiddi af sér að notkun sögunnar í helgihaldi kirkjunnar hlyti að skiljast sem hatursáróður í garð þeirra sem tilheyra öðrum trúarbrögðum en kristni eða gyðingdómi, óháð því hvort eða hvernig lagt væri út af sögunni í prédikun.

Í þessari gagnrýni er að mati höfundar ekki gerður nauðsynlegur greinarmunur á því sem kallað er *túlkunarfræði* (e. *hermeneutics*) annars vegar og því sem kallast *ritskýring* (e. *exegesis*) hins vegar en með henni er markmiðið að komast að merkingu og markmiði texta í upprunalegu bókmennta- og sögulegu samhengi hans. Þó svo að fræðin sem fjalla um hina kirkjulegu boðun, prédikunarfræðin (e. *homiletics*), hljóti ávallt að fela í sér að tekið sé tillit til hvors tveggja, ritskýringar og túlkunarfræði (auk ýmissa annarra þátta, svo sem viðtakenda, aðstæðna í samfélagi o.s.frv.), þá er það undir prédikaranum komið hverju sinni hvar áherslan liggur í prédikuninni. Útlegging ritningartexta viðkomandi helgidags getur þannig haft ritskýringu hans sem útgangspunkt en þarf ekki að gera það. Bæði textarnir sjálfir, sem og samfélagslegar aðstæður á þeim tíma þegar prédikunin er flutt, geta kallað á annars konar túlkunarviðmið í útleggingu textans, svo sem *siðferðileg* eða *andleg* líkt og Órígenes kirkjufaðir setti fram þegar á þriðju öld e.Kr.⁹ Í slíkum tilfellum hefur textinn í raun öðlast sjálfstæði

⁶ Sjá: <https://gudrunkarlshelgudottir.is/althingi-an-medvirkini/>. Í prédikuninni segir biskup m.a.: „Sagan af gullkálfinum og dansinum í kringum hann er saga af fólki sem villist af leið skamma stund. Það beinir bænum sínum að veraldlegum auðæfum. Það leggur traust sitt á það sem ekkert gefur af sér nema birtu í augu og góða veislu eina kvöldstund. Dansinn í kringum gullkálfinn er tákn um græðgi og þrá okkar eftir veraldlegum gæðum.“

⁷ Gagnrýnin var sett fram af Valgerði H. Bjarnadóttur og frá henni var sagt í frétt á netfréttamiðlinum DV 12. september 2024, sjá: <https://www.dv.is/frettir/2024/09/12/gagnrýnir-raedu-biskups-thingsetningunni-hafilag-ut-af-fordomafyllstu-falsfrett-sogunnar/> (sótt 1. apríl 2025).

⁸ Sama.

⁹ Við túlkun Biblíunnar á miðöldum var gert ráð fyrir ferns konar nálgun: bókstaflegri túlkun, siðferðilegri túlkun, táknrænni eða allegórískri túlkun og dulrænni túlkun. (Sjá ágætt yfirlit yfir hina fjórföldu túlkun á: Britannica, T. Editors of Encyclopaedia, „hermeneutics“, *Encyclopedia Britannica*,

óháð uppruna sínum, líkt og tilfellið er með öll möguleg goðsöguleg, þjóðsöguleg og bókmenntaleg minni sem lifa í menningunni og eru stöðugt endurtúlkuð og endurnýtt. Þegar gullkálfur Arons er túlkaður á þann veg að hann sé táknmynd fyrir efnishyggu, líkt og biskup Íslands gerði við setningu Alþingis, má því segja að um sé að ræða siðferðilega túlkun sem sé í fullkomnu samræmi við þau túlkunarviðmið sem gilt hafa í kristnum kirkjum í hartnær tvö þúsund ár. Grundvallarvillan sem felst í gagnrýninni á prédikun biskups er þ.a.l. sú að gera ekki greinarmun á túlkun og ritskýringu og að gera kröfu um að prédikunin sé ritskýring (prédikun = ritskýring) en það er hún ekki þrátt fyrir að yfirleitt sé æskilegt, ef ekki nauðsynlegt, að prédikunin leiti á náðir ritskýringarinnar við túlkun ritningartextanna.

En jafnvel þótt prédikarinn leitaði á náðir ritskýringarinnar og vildi ljúka upp fyrir söfnuðinum hver merking textans og tilgangur væri í upprunalegu bókmenntalegu og sögulegu samhengi hans, þá væri ekki á vísan að róa með niðurstöðurnar sem hann bærir á borð vegna þess að í gamlatestamentisfræðum er yfirleitt ekki hægt — frekar en á öðrum fræðasviðum — að gera ráð fyrir einhug fræðimanna um upprunalega merkingu, tilgang eða ritunartíma texta þó svo að vissulega verði ákveðin sjónarmið alltaf ríkjandi á hverjum tíma og sumar skýringartilraunir þyki líklegri en aðrar, sem með tímanum missa mögulega vægi sitt og úreldest.

Í þessari grein verður leitast við að varpa ljósi á líklegustu tilgátur fræðimanna (að mati höfundar) um tilurð textans í 2Mós 32.1–6 og merkingu sögunnar í bókmenntalegu samhengi sínu í Gamla testamentinu og þær sögulegu kringumstæður sem mótuðu ritun hans. Niðurstöðurnar leiða í ljós að sú skýring á textanum sem lá framangreindri gagnrýni á biskup Íslands til grundvallar á varla við rök að styðjast þótt hún kunni að þykja sennileg við fyrstu sýn. Það má hins vegar leiða að því líkur að með sögunni um gullkálfinn séu höfundarnir að takast á við viss guðfræðileg og söguleg fyrirbæri í samtíma sínum sem á endanum snúast um hugmyndir mannsins um eðli guddómsins. Hér er átt við notkun líkneskja í þeim tilgangi að tryggja návist guddómsins,

<https://www.britannica.com/topic/hermeneutics-principles-of-biblical-interpretation>). Hin **bókstaflega** túlkun felur í sér í grófum dráttum að texta Biblíunnar skuli túlka í samræmi við „einfalda merkingu“ hans á grundvelli málfræðilegrar byggingar textans og sögulegra aðstæðna hans. Við **siðferðilega** túlkun var leitast eftir að setja fram viðmið um það hvernig draga megi siðferðilegan lærdóm af textunum og táknræn túlkun oft og tíðum nýtt í þeim tilgangi. Þannig er lítið þannig á í Barnabasarbréfi (u.þ.b. 100 e.Kr.) að fædulöggjöf í 3Mós sé ekki ætlað að banna át vissra dýrategunda heldur vissa lesti sem séu tengdir þeim dýrategundum. Með **táknrænni** túlkun er lítið svo á að textar Biblíunnar búi yfir öðru merkingarplani en því bókstaflega sem liggja að baki þeim persónum, hlutum og atburðum sem eru beinlínis nefnd í textanum. Þessi aðferð skiptist í undirflokk, svo sem týpólógíska túlkun þar sem lítið er svo á að aðalsögupersónur, meginatburðir og helstu stofnanir Gamla testamentisins séu n.k. fyrirmyndir eða fyrirboðar fyrir persónur, hluti og atburði í Nýja testamentinu. Skv. þessari nálgun hefur Guð ætlað örkinni hans Nóa að vera táknmynd og fyrirboði fyrir hina kristnu kirkju. Klemens frá Alexandríu tók upp aðferðir Filós Júdeusar, sem beitti platónískum og stóískum hugtökum og flokkunum til þess að túlka hebresku ritningarnar. Eftirmaður Klemensar sem leiðtogi Alexandríuskólans, Órígenes, setti túlkunarviðmiðin í fast kerfi. Það var hann sem greindi á milli *bókstaflegrar*, *siðferðilegrar* og *andlegrar* túlkunar og hann leit svo á að andlega túlkunin, þ.e. sú táknræna, væri rétt hæst af þessum þremur. Á grundvelli þessarar aðgreiningar Órígenesar varð síðan til fjórða túlkunarleiðin síðar á miðöldum þegar andlegu túlkuninni var skipt í táknræna túlkun annars vegar og dulræna túlkun hins vegar, sem skýrir biblíulega atburði með tilliti til þess hvernig þeir séu fyrirboðar um hið komandi líf eða geti varpað ljósi á það. Áhersla á túlkunarleið hefur bæði farið eftir ritskýrendum og tímanum; tímarnir breytast og túlkunin breytist. Í nútímanum endurspeglast breytingar í forsendum til túlkunar eðlilega í aukinni áherslu á akademíska túlkun, eins og historísk-krítíska túlkun eða sögurni, heimspekilega túlkun, eins og *existentialíska* eða tilvistarlega túlkun, en einnig málvísindalega og bókmenntafræðilega túlkun og greiningu á byggingu textanna.

eins og áður kom fram. Söguna um gullkálfinn má skilja sem gagnrýni á slíkar venjur og um leið má tengja gagnrýni þeirra við hugmyndir um óþekktanleika og óhöndlanleika (þ. *Unverfügbarkeit*) Guðs.¹⁰ Að því leyttinu til má því ætla að höfundar sögunnar hefðu samþykkt þá túlkun biskups að sagan af gullkálfinum væri „saga af fólki sem villist af leið skamma stund“ þó svo að þeir hafi ekki haft efnishyggju í huga.

Þvottur og opnun munnsins: Hefðbundin sýn í Miðausturlöndum til forna á hlutverk guðalíkneskja

Angelika Berlejung, prófessor í gamlatestamentisfræðum við Háskólann í Leipzig, lýsti í doktorsritgerð sinni ferlinu og forsendunum fyrir því að líkneski yrði raunverulega lifandi líkneski eða mynd guðsins, það sem kalla mætti „guðfræði líkneskjanna“. Til þess hafi þurft að uppfylla flókin og nákvæm skilyrði, bæði hvað smiðinn, efniviðinn, smíðastað og tíma varðaði, svo að eitthvað sé nefnt. Eftir að líkneskið hafi verið smíðað að uppfylltum öllum skilyrðum, sem hafi í raun verið kröfur um trúarlegan hreinleika, þá hafi þurft að vígja það þannig að andi guðsins gæti tekið sér bólfestu í því. Það hafi verið gert í helgiathöfn sem kallaðist annars vegar „þvottur munnsins“ (þ. *Mundwaschung*) og hins vegar „opnun munnsins“ (þ. *Mundöffnung*), þ.e. munns líkneskisins. Hugmyndin um þvott og opnun munns líflausrar myndar er tengd skyldum helgiathöfnum þar sem munnur manns var þvegin í því skyni að hreinsa hann og gera viðkomandi hæfan til þess að mynda samband við hið guðlega.¹¹ Í tilfelli líkneskisins gerir hreinsunin og síðan opnunin líkneskið að hæfum bústað fyrir guðinn. Munnþvottur líkneskisins var miklu flóknara og tímafrekara ferli en munnþvottur manneskju. Hann var síendurtekinn og munnopnunin einnig, framkvæmdin var erfið og flókin.¹² Mikilvægt er hafa þessa „guðfræði líkneskjanna“ í huga þegar skyggst er eftir merkingu og tilgangi frásagnarinnar um gullkálfinn.

Bókmenntalegar og sögulegar vísanir: 1Kon 12.28–29 og helgihaldið í Bet-El

Fræðimenn hafa skiljanlega í gegnum tíðina velt upp þeim möguleika að kálfurinn eigi að standa fyrir egypska guði, svipað því sem staðhæft var í framangreindri gagnrýni á textaval og prédíkun biskups.¹³ Í ljósi frásagnarsamhengis-

¹⁰ Ef 2Mós 32.1–8 felur í sér hatursorðræðu, eins og skilja mátti af ofangreindri gagnrýni, þá felur allur hugmyndafræðilegur ágreiningur og ádeila í sér hatursorðræðu og ef skilgreiningin á hatursorðræðu nær til lesturs sögunnar um gullkálfinn í guðspjónustu, þá er hugtakið í raun orðið merkingarlaust að mínu viti.

¹¹ Hægt er að túlka Jes 6.5–7 sem lýsingu á slíkum „munnþvotti“ spámannsins: „Þá sagði ég: „Vei mér, það er úti um mig því að ég er maður með óhreinar varir og bý meðal fólks með óhreinar varir en samt hafa augu mín séð konunginn, Drottin allsherjar.“ Þá flaug einn serafanna til mín. Hann hélt á glóandi koli sem hann hafði tekið af altarinu með tóng. Hann snerti munn minn með kolinu og sagði: „Þetta hefur snortið varir þínar, sekt þín er frá þér tekin og friðþægt er fyrir synd þína.““ Í kjölfarið fær Jesaja það verkefni að vera sendiboði Drottins.

¹² Angelika Berlejung, *Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, Orbis Biblicus et Orientalis 162, Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

¹³ Durham, *Exodus*, bls. 420, bendir á J.N. Ostwalt, „The Golden Calves and the Egyptian Concept of Deity“, *Evangelical Quarterly* 45/1973, bls. 13–20.

ins er þetta kannski skiljanlegt þar sem atvikið á sér stað eftir flóttann frá Egyptalandi en í því er þó fólgin innri mótsögn. Viðlíka túlkun er samt vísast þegar á ferðinni í viðtöku textans í Esekíel 20 þar sem í v. 16, 18 og 24 virðist vera vísað til gullkálfsins með orðunum „hugur þeirra var bundinn skurðgoðum“ og „augu þeirra mændu á eftir skurðgoðum fedra þeirra“.¹⁴ Þessa túlkun er hins vegar ekki hægt að rökstyðja með vísun í núverandi form textans í 2Mós 32. Hvort eldra form sögunnar í 2Mós 32 hefur tengt líkneskið við egypska guði er ómögulegt að segja til um en ekkert bendir til þess.

Að því gefnu að núverandi form textans megi rekja til herleiðingar- eða eftirherleiðingartímans á sjöttu og fimmtu öld f.Kr., er auðvitað ekki hægt að útiloka að í honum felist undirskilin aðvörun til viðtakendanna um að láta ekki glepjast af trúariðkun samfélaganna þar sem þeir bjuggu eða voru eða höfðu verið í útleigð, hvort sem var í Mesópótamíu eða Egyptalandi, sbr. ádeiluna á skurðgoði í Öðrum Jesaja (Jes 40–55). En slíkur skilningur gengur ekki upp ef rökvísi frásagnarsamhengisins er höfð í huga. Sá skilningur fólksins væri í hæsta máta furðulegur ef það héldi að kálfurinn væri einn af höfuðguðum Egypta og jafnframt guðinn sem hjálpaði þeim að flýja Egyptaland; af hverju myndu egypskir guðir standa með hebreskum þrælum gegn faraó, sjálfum fulltrúa guðanna á jörð? Hebrearnir, sem voru aldir upp við egypska menningu, hefðu aldrei látið sér detta slík fásinna í hug. Ef við viljum draga rökréttar ályktanir út frá frásagnarheiminum og gefa okkur að hann sé ein rökrétt heild, þá gengur slíkur skilningur einfaldlega ekki upp. Það er óhætt að taka undir það mat Johns I. Durhams að slíkar og ámóta tilgátur gangi lengra en textinn sjálfur gefur tilefni til, enda skilgreinir Aron guðinn sem „guð þinn, Ísrael, sem leiddi þig út af Egyptalandi“.¹⁵

Martin Noth benti á það í skýringarriti sínu um Aðra Mósebók frá árinu 1958 að ekki væri hægt að líta fram hjá hliðstæðunum á milli orða fólksins í 2Mós 32.4 og orða Jeróbóams konungs í 1Kon 12.28.¹⁶ Þar er því lýst hvernig Jeróbóam, fyrsti konungur Norðurríkisins Ísrael, lætur gera tvo gullkálfa sem hann staðsetur annars vegar í Bet-El en hins vegar í Dan, í þeim tilgangi að koma í veg fyrir að fólkið haldi áfram að fara suður til Jerúsalem „til þess að færa sláturfórnir í musteri Drottins“. Noth dregur þá ályktun að grunnfrásögnin í Annarri Mósebók vísi í þá sem er í Fyrri konungabók, vegna þess að fleirtalan „þetta eru guðir þínir sem leiddu þig upp frá Egyptalandi“ er í samræmi við kálfa tvo sem Jeróbóam lætur gera en passar ekki í samhengi 2Mós 32. Höfundar eða ritstjórar þess texta noti engu að síður fleirtöluna meðvitað af því að þeir séu að vísa í söguna af gullkálfum Jeróbóams. Noth undirstrikar þó

¹⁴ Þótt ekki sé sérstaklega minnst á gullkálfinn í Esk 20.7 o.áfr. er öll hjáguðadýrkun Ísraelsmanna túlkuð sem áframhald á skurðgoðadýrkun þeirra í Egyptalandi. Í söguldóðinu Slm 106.19–21 virðist skilningur höfundarins vera sá að dýrkun kálfsins hafi ekki aðeins verið brot á myndbanninu heldur beinlínis fráfall frá Jahve. Skilningur Post 7.39 er ótvírett sá að í smíði líkneskisins hafi birst þrá lýðsins eftir Egyptalandi og verður að teljast líklegt að framangreindur ritningarstaður í Esk 20.7 hafi haft áhrif á þessa túlkun. Í 1Kor 10.7, þar sem Páll varar safnaðarmeðlimi í Korintu við því að verða „skurðgoðadýrkendur“, vísar hann til sögunnar um gullkálfinn sem dæmis um slíkt. Í félágssögulegu samhengi fyrstu aldar í Rómaveldi er vart við öðru að búast en gullkálfurinn væri tengdur hjáguðadýrkun.

¹⁵ Durham, *Exodus*, bls. 421. Hann bendir jafnframt á hugmyndir um að sagan endurspegli forna dýrkun tunglguðsins Sín, sem attfeðurnir hafi tekið með sér frá Haran.

¹⁶ Þessi tengsl eru almennt viðurkennd í gamlateamentisfræðum í dag, sjá t.d.: Smith, *Exodus*, bls. 115; Dohmen, *Exodus 19–40*, bls. 296 og áfram.

að með því meini hann ekki endilega Jeróbóamssöguna á því ritaða formi sem við þekkjum hana heldur gæti allt eins verið um munnlega geymd að ræða. Að mati Noths er markmiðið með sögunni af gullkálfinum það að fordæma aðgerðir Jeróbóams konungs við helgidóminn í Bet-El sem fráfall frá réttri trú og sáttmálabrot, eins og er tjáð svo skýrt með því að Móses brýtur töflurnar sem „orð sáttmálans“ eru rituð á (34.28).¹⁷

Í þessu samhengi er vert að íhuga hvað það er nákvæmlega sem ritstjórar sögunnar í 2Mós 32 líta svo neikvæðum augum. Skv. Rainer Albertz¹⁸ setja hinir svonefndu *deveronómistísku* guðfræðingar á herleiðingartímanum¹⁹ söguna í 1Kon 12 fram með þeim hætti að Jeróbóam I, konungur í Ísrael, hafi af fullkomnu gerræði innleitt nýjungar við helgidóminn í Bet-El sem á endanum leiddu þjóðina í synd. Hann hafi látið gera tvo gullna kálfa og stilla þeim upp í Bet-El og Dan og hafi þar að auki látið útbúa helgidóma eða hof á hæðunum og sett þar menn sem ekki voru af ætt Leví sem presta. Loks hafi hann fyrirskipað að nýárshátíðin skyldi haldin í áttunda mánuðinum en ekki þeim sjöunda eins og gert var í Jerúsalem. Allt er þetta andstætt því sem tíðkaðist í Júda, skv. hugmynd *deveronómistanna*. Albertz bendir hins vegar á að frá trúarsögulegu sjónarhorni hafi ráðstafanir Jeróbóams í raun einkennst af íhaldssemi, rétt eins og uppreisn hans gegn húsi Davíðs almennt séð. Ólíkt musterinu í Jerúsalem hafi helgidómurinn í Bet-El — sem Jeróbóam gerir að ríkishelgidómi — átt sér aldalanga sögu sem mikilvægur helgidómur og var viðurkenndur sem slíkur. Ríkisátrúnaðurinn í Jerúsalem hafi einkennst af nýjungum en Jeróbóam hafi brugðist við því með það leggja áherslu á að varðveita samfelluna í átrúnaðinum frá tímanum fyrir stofnun konungdæmisins. Nautslíkneski frá járnöld I (1200–1000 f.Kr.) sem hafa fundist á helgistöðum í Ísrael²⁰ benda til þess að með nautslíkneskinu sem Jeróbóam lét setja upp í Bet-El hafi hann byggt á gamalli trúarhefð og þá líklegast trúarhefð tengda guðinum El.²¹

Í kanversku samhengi — þ.e. á svæðinu Sýrland-Palestína — var orðið „naut“ einvörðungu notað um guðinn El sem guðstitill. El er þannig nefndur „Nautið El“ í textum frá Úgarit (Ras Shamra).²² El var æðsti guð kanversku guðahirðarinnar; hann var hinn aldni guð frá upphafi aldanna, vitur og miskunnsamur, skaparinn og faðir annarra guða. Í trúarsögu Ísraels og Júda virðast trúarhefðir, tengdar bæði El og Jahve, hafa dafnað vandræðalaust

¹⁷ Martin Noth, *Das 2. Buch Mose: Exodus*, Das Alte Testament Deutsch 5, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973, bls. 202. Noth gerði ráð fyrir að sagan væri að stofni til samin í tíð Jeróbóams en í dag er meirihlutaviðhorf fræðimanna á þann veg að hún sé nokkrum öldum yngri en atburðirnir sem sagt er frá.

¹⁸ Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit: Teil 1 — Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit*, Das Alte Testament Deutsch — Ergänzungsreihe 8/1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, bls. 220–226.

¹⁹ Þ.e. á sjöttu öld f.Kr. eftir fall Jerúsalem og Júda og herleiðingu yfir- og „milli“stéttarinnar til Babýloníu. Deveronómistísku guðfræðingarnir eru kenndir við Fimmtu Mósebók (Deuteronomium) og voru þeir ábyrgir fyrir endanlegri gerð þess rits og söguverkinu sem fylgir þar á eftir í Jós–2Kon.

²⁰ Sbr.: Amihai Mazar, „Bronze Bull Found in Israelite ‘High Place’ from the Time of the Judges“, *Biblical Archaeology Review* 9:5/1983, bls. 34–40, <https://library.biblicalarchaeology.org/article/bronze-bull-found-in-israelite-high-place-from-the-time-of-the-judges/> (sótt 10. janúar 2025); Amihai Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible 10,000–586 B.C.E.*, The Anchor Bible Reference Library, New York/London: Doubleday 1992, bls. 351.

²¹ Aaron Chalmers, *Exploring the Religion of Ancient Israel: Prophet, Priest, Sage and People*, London: SPCK, 2012, bls. 120, telur líklegast að bronsnautið sem Mazar fjallar um, sbr. undanfarandi nmgr., hafi verið fórnargjöf ætluð El.

²² Svo sem í ljóðinu um Baal og Anat, sjá: James Bennett Pritchard (ritstj.), *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (3. útg.), Princeton: Princeton University Press, 1969, bls. 137.

saman lengi vel enda eru mörg dæmi í Gamla testamentinu sjálfu um upptöku El-hefða og jafnvel textar þar sem El kemur fram sem konungur guðanna og Jahve tilheyrir hirð hans, líkt og hinir kanversku guðir.²³ Með tímanum gerist það að Jahve er samsamaður El og virðist þeirri þróun ljúka endanlega tiltölulega seint, eða á persneskum tíma.²⁴ El er sá guð sem upphaflega var ákallaður í Bet-El og það er ekki hægt að útiloka að Jahve-dýrkunin í Bet-El hafi til að byrja með verið tengd dýrkun æðsta guðsins, Els, jafnvel undirskipuð henni.²⁵ Í því sambandi er athyglisvert að í úgarítískum textum er stormguðinn Baal, einn af sonum Els, kallaður „kálfur“ og í 1Kon 12.32 segir svart á hvítu að í Bet-El hafi Jeróbóam fært „kálfunum sem hann lét gera“ fórnir. Það er því ekki ólíklegt að hlutverk Jahve-líkneskisins hafi verið svipað því sem var í tilfelli stormguðsins Baal²⁶ en textar Gamla testamentisins vitna um að ýmis einkenni hans voru yfirfærð á Jahve enda var litið svo á að Baal ætti í samkeppni við Jahve.²⁷ Rainer Albertz telur að naustlíkneskið í Bet-El hafi á tíma Norður-ríkisins upphaflega átt að tákna fótstallinn, sem Jahve stóð á, ósýnilegur, líkt og Baal gerði, en með tímanum hafi almenningur farið að samsama Jahve nautinu sjálfu.²⁸ Sú þróun hafi að lokum leitt til gagnrýni Hósea á skurðgoðadýrkun í Norðurríkinu.²⁹ Framsetning höfundanna í 1Kon er einnig mjög gagnrýnin á hina fornu trúarhefð; í túlkun þeirra felst ásökun um að líkneskið sé skurðgoð frekar en fótstallur Jahves, þ.e.a.s. ásökun um mynddýrkun, fleirtala kálfanna felur í sér ásökun um fjölgyðistrú eða fjöljahvisma.³⁰

Í ljósi framangreinds má staðhæfa á grundvelli textaskyldleika sögunnar um gullkálfinn að hún vísar sannarlega í frásögn Fyrri konungabókar af Jeróbóam

²³ Slm 82 er eitt skýrasta dæmið um þetta; önnur skýr dæmi um El-hefðir má finna í 5Mós 32.8, Jes 14.10–14, 1Mós 14 og Dan 7. Sjá: Ingo Kottsieper, „El“, *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, undirkafl 3, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/17172/> (sótt 21. febrúar 2025); Jón Ásgeir Sigurvinsson, *Guð meðal guða: Bókmenntaleg greining á 82. Davíðssálmí*, óbirt lokaritgerð til cand.theol.-prófs í guðfræði við Háskóla Íslands, Reykjavík, 1998.

²⁴ Sbr.: Kottsieper, „El“, undirkafl 3.

²⁵ Dohmen, *Exodus*, bls. 297.

²⁶ Fornleifafundir sýna að það er ekki óhjákvæmileg niðurstaða að túlka líkneskið sem skurðgoð eða guðsmynd því að veðurguðirnir Hadad og Baal eru táknaðir standandi á baki nautsins og er þá litið á nautið sem „fylgdardýr“ guðsins sem er þá um leið táknmynd fyrir vissa eiginleika guðsins, fyrst og fremst (frjóvgunar)mátt hans (Mazar, „Bronze Bull“, bls. 34–40). Í öðrum tilfellum kann nautið sem veðurguðinn stendur á að vera tákn fyrir máttinn og myrkrið sem fylgir þrumuveðrinu en um leið frjósemina sem hann hefur í för með sér, sbr. túlkun Othmars Keels á mynd á bautasteini frá áttundu öld f.Kr. sem fannst u.þ.b. 30 km norðaustur af Aleppo (Othmar Keel, *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997, bls. 213).

²⁷ Um þessa þróun hefur gríðarmikið verið ritað á síðustu hundrað árum, sjá t.d.: Othmar Keel, *The Symbolism of the Biblical World*; Mark S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids, MI/Cambridge, U.K./Dearborn, MI: William B. Eerdmans Publishing Company/Dove Booksellers, 2002; Hubert Irsigler (ritstj.), *Mythisches in biblischer Bildsprache: Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen*, Freiburg i. Br.: Herder, 2004; sjá einnig Daniel Isaac Block, *Judges, Ruth*, The New American Commentary 6, Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1999, bls. 42; Erhard S. Gerstenberger, *Theologies in the Old Testament*, London; New York: T & T Clark 2002, bls. 201.

²⁸ Sbr. Mazar, *Archaeology*, bls. 351: „In the Canaanite religion, the bull was the accompanying animal and symbol of Baal, the storm god; in several Canaanite and later Syrian artistic depictions the storm god is seen standing on the back of a bull. It is thus possible that in the religion of the northern tribes of Israel the bull was considered either as the symbol of the god of Israel or its pedestal (recalling the function of the Cherubim in the temple of Jerusalem).“

²⁹ T.d. Hós 4.17: „Efraím er orðinn skurðgoða félagi“; 8.4–6: „Af silfri sínu og gulli hafa þeir gjört sér goðalíkneski, aðeins til þess að þeir tortímdust. ⁵Andstyggilegur er kálfur þinn, Samaría. Reiði mín er upptendruð gegn þeim. Hversu langt mun þangað til þeir verða hreinir? ⁶Því að úr Ísrael er hann, hagleiksmaður hefir smíðað hann, en guð er hann ekki. Nei, kálfur Samaría skal klofinn í spón.“ Sjá Albertz, *Religionsgeschichte*, bls. 102.

³⁰ Þ.e. dýrkun fleiri en einnar birtingarmyndar Jahves eins og títt var um guði og gyðjur í Mesópótamíu og Sýrlandi-Palestínu sem gátu verið skilgreind nánar eftir staðsetningu mustera þeirra.

og gullnu nautslíkneskjunum í Bet-El og Dan. Það er hins vegar gild spurning hvort vísunin í naut Jeróbóams eigi að vera hvort tveggja, í fyrsta lagi gagnrýni á „ranga“ Jahvedýrkun og í öðru lagi ádeila á dýrkun annarra guða en Jahves, sérstaklega í ljósi tengsla Baals við nautið. Myndbannið og bannið við dýrkun annarra guða í löggjöfinni sem Móse tekur við af Jahve á Sínaí í nánara bókmenntalegu samhengi sögunnar í 22. kafla Annarrar Mósebókar rennir stoðum undir slíka túlkun.

Frásagnarsamhengi sögunnar um gullkálfinn í Annarri Mósebók

Vegna flókinnar tilurðarsögu textans í 2Mós 32–34 er erfitt að segja til um „upprunalega“ merkingu hans, nema einna helst lokagerðar hans eins og hann stendur nú í samhengi sínu. Fræðimenn reyna þó, með því að beita aðferðum ritstjórnarrýni, að greina hvernig textinn hefur orðið til skref fyrir skref, hvað sé elsti kjarni hans og hverju hafi verið bætt við og af hverju o.s.frv. Í samræmi við meginstraum ritskýrenda telur Mark S. Smith textann innihalda bæði svo nefnt J- og E-efni³¹ ásamt viðbótum frá hinni sk. P- eða prestlegu ritstjórn³² sem ber ábyrgð á endanlegri mynd textans.³³ Kaflar 32–34 segja frá gullkálfinum og samskiptum Jahves og Móse í samfundatjaldinu í kjölfarið, samskiptum sem endurreisa stöðu Móse sem meðalgangara milli lýðsins og Jahves. Smith telur að staðsetningu þeirra á milli kafla 25–31 og 35–40 sé ætlað að tjá skilning hinna prestlegu ritstjóra á eðli sáttmálans á milli Jahves og Ísraels og þarfarinnar fyrir samfundatjaldið sem hafi það hlutverk að varðveita mörkin á milli Jahves og Ísraelítanna og gera þannig Jahve kleift að dvelja á meðal þeirra.³⁴ Þessi túlkun er trúverðug; samfundatjaldið verður þá í raun táknmynd fyrir hugmyndir P-ritstjóranna um trúarlegan hreinleika sem birtast í ákvæðum hreinleika- og heilagleikalaganna í Þriðju Mósebók og er ætlað að varðveita heilagleika ákveðins svæðis, þ.e. musterisins, í því skyni að Jahve geti dvalið í samfélaginu. Slíkar hugmyndir eru í samræmi við sammannlegar hugmyndir um heilagleika hins guðlega og hættuna sem stafar af því að óhreinka eða smita hið heilaga með því sem er ekki helgað eða er óhreint í trúarlegum skilningi.³⁵ Ljóst er að í samhengi þessa hugsunarramma P-ritstjórnarinnar er smíði gullkálfsins og trúarrituálið í kringum hann nokkuð sem vanhelgar tjaldbúðirnar og hlýtur, skv. hugsun fornaldar, að hafa tortímingu í för með sér. Það sem

³¹ Frá konungatímanum á níundu til sjöundu aldar f.Kr.

³² Frá herleiðingar- eða eftirherleiðingartímanum á sjöttu og mögulega fimmtu öld f.Kr.

³³ Mark S. Smith, *Exodus*, The New Collegeville Bible Commentary 3, Collegeville, MN: Liturgical Press, 2011, bls. 113.

³⁴ Smith, *Exodus*, bls. 114.

³⁵ Hugmyndin um annars vegar trúarlegan hreinleika og hins vegar óhreineika var, rétt eins og hugmyndin um heilagleika, sameiginleg flestum ef ekki öllum fornum trúarbrögðum. Til þess að eitthvað óhreint, þ.e.a.s. ekki heilagt, gæti komist í snertingu eða nánd við hið heilaga varð að helga það, gera það trúarlega hreint með ákveðnum ráðum til þess að ekki færi illa. Í frásagnartextum Gamla testamentisins eru fjölmargar sögur af afleiðingunum af því að e-ð eða e-r óhreinn snerti hið heilaga. Gott dæmi er í 2Sam 6.6–7 þar sem maður að nafni Ússa snertir örkina óvart og deyr fyrir vikið eða, réttara sagt, Jahve drepur hann! Þessi hörkulega guðsmynd verður skiljanleg þegar hafðar eru í huga hugmyndir fornaldar um eðli hins guðlega. Að smitast af hinu heilaga var lífshættulegt. Mannfræðingurinn Mary Douglas líkir hinu guðlega við kjarnorku til þess að gefa hugmynd um hvernig fornmaðurinn hafi hugsað sér hinn guðlega kraft, sjá: Mary Douglas, „Sacred Contagion“, *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*, ritstj. John F.A. Sawyer, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 227, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, bls. 86–105, hér bls. 91; sjá einnig: Christine Hayes, *Introduction to the Bible*, New Haven/London: Yale University Press, bls. 152–158.

lesandinn hlýtur þó að staldra við er að Aron lýsir yfir að hátíð verði haldin *banda Jahve* og fólkið samsamar líkneskið guðinum sem leiddi það út af Egyptalandi. Fólkið virðist því vera í góðri trú en Jahve sjálfur túlkar atvikið sem hjáguðadýrkun í framhaldi lexíunnar, í v. 8: „„Skjótt hafa þeir vikið af þeim vegi sem ég bauð þeim. Þeir hafa steipt sér kálf, fallið fram fyrir honum, fært honum sláturfórnir og sagt: Þetta er guð þinn, Ísrael, sem leiddi þig út af Egyptalandi.““ Höfundar 2Mós 32.1–6 virðast hins vegar líta á atferli fólksins sem dæmi um Jahvedýrkun á villigötum þó svo að höfundar tólfta kafla Fyrri konungabókar vilji líklega saka Jeróbóam um bæði brot á myndbanninu og banninu við dýrkun annarra guða með því að nefna kálfslíkneskið í Dan til viðbótar við kálfinn í Bet-El.³⁶ Í samhengi við 2Mós 32–34 má því líta svo á að kálfslíkneskið annars vegar og samfundatjaldið hins vegar séu þannig sett fram sem andstæður sem samsvara guðsdýrkun Norðurríkisins Ísrael í Bet-El annars vegar og Suðurríkisins Júda í musterinu í Jerúsalem hins vegar.

Flókin tilurðarsaga textans og spurningin um „upprunalega“ merkingu

Ósamræmið á milli inntaksins í 2Mós 32.1–4 annars vegar (brot á myndbanninu) og 32.7 o.áfr. hins vegar (það að túlka kálfinn sem brot á banninu við dýrkun annarra guða) helgast af flókinni tilurðar- eða ritstjórnarsögu textans, sem áður var vikið að. Í skýringarriti sínu um Aðra Mósebók bendir Christoph Dohmen á að í frásagnarsamhengi sögunnar um gullkálfinn sé fullkomlega skiljanlegt að Jahve reiðist fólkinu og vilji tortíma því ef litið er til löggjafarinnar á Sínaí, fyrst og fremst hvað varðar bannið við dýrkun annarra guða, sbr. 2Mós 22.19³⁷: „Hver sem færir fórnir nokkrum guði, öðrum en Drottni einum, skal bannfærður verða.“ Í raun þýðir þetta að hann skuli helgaður banni, þ.e.a.s. að honum skuli tortímt. Þegar samhengið er þannig skoðað nánar, sést, að mati Dohmens, að það sem er sett fram sem refsing fólksins fyrir að smíða kálfinn samsvarar afleiðingum þess að brjóta tabúið sem felst í blöndun þess sem er heilagt og þess sem er vanheilagt og dýrkun annarra guða fellur þar undir.³⁸ Viðbrögð Jahves undirstrika þessa túlkun; hann lítur augljóslega á smíði gullkálfins og trúarhátíðina sem Aron gerir sig sekan um að halda í kjölfarið sem fullkomið trúnaðarbrot gagnvart sér með því að fólkið dýrkar kálfinn sem guð væri. Samanburður 2Mós 32.1–4 við útgáfu („upprifjun“) sögunnar í 5Mós 9 sýnir, að mati Dohmens, að myndbann boðorðanna tíu byggist á sögunni um gullkálfinn í 2Mós en útgangspunktur 2Mós 32.1–4 sé hins vegar Jahvehefðirnar sem kristallast í guðsdýrkuninni í Bet-El³⁹ en það er einmitt sú áhersla sem er ríkjandi í þeim hluta sögunnar sem var lexía 15. sunnudags eftir þrenningarhátíð kirkjuárið 2023–2024, jafnvel þó svo að í lokagerð sögunnar í heild sinni séu naut Jeróbóams táknmynd fyrir óslitna hjáguðadýrkun í Norður- og Suðurríkinu allan konungatímann sem, skv. söguskoðun ritstjór-

³⁶ Christoph Dohmen, *Exodus 19–40* (2. útg.), Herders Theologischer Kommentar Zum Alten Testament, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2012, bls. 297.

³⁷ Vers 20 í bibliupýðingunni 1981.

³⁸ Dohmen, *Exodus*, bls. 303.

³⁹ Dohmen, *Exodus*, bls. 298.

anna, leiddi að endingu til falls beggja ríkjanna.⁴⁰ Ef sú guðsmynd sem dýrkun Jahves í tengslum við nautslíkneskið í Bet-El leiddi af sér var ámælisverð, að mati höfunda 2Mós 32.1–6, hljóttum við að spyrja okkur af hverju svo var og hvaða guðsmynd þeir buðu sem möguleika í staðinn.

Myndleysi Jahve-átrúnaðarins og óhöndlanleiki Guðs

Rainer Albertz nefnir að þrátt fyrir að nautið í Bet-El hafi upphaflega verið hugsað sem fótstallur Jahves, rétt eins og örkin í musterinu í Jerúsalem, þá hafi almenningur líklega farið að skilja það sama skilningi og almennt gerðist í trúarbrögðum frjósama hálfmánans: að guðinn tæki sér beinlínis bólfestu í líkneskinu. Hann bendir á — og er langt í frá einn um þá sýn — að í Jahve-átrúnaðinum hafi líklega frá upphafi verið sterk áhersla á myndleysi (þ. *Bildlosigkeit*) þrátt fyrir að langt fram á konungatímamann hafi notkun líkneskja í tengslum við Jahve-átrúnaðinn viðgengist gagnrýnislaust. Baráttan gegn skurðgoðunum hafi fyrir alvöru hafist með Hósea.⁴¹ Albertz nefnir jafnframt að allt bendi til þess að Jahve-átrúnaðurinn hafi frá fyrstu tíð falið í sér tilhneigingu til „sérgyðistrúar“ (þ. *Monolatrie*, e. *monolatry*), þ.e.a.s. þeirrar hugmyndar að Jahve einn væri og ætti að vera guð samfélagshópsins sem kynnti hann til sögunnar í Kanaan. Sá hópur fólks hafi augljóslega litið á Jahve sem guð sinn og frelsara í þeim óöruggu aðstæðum sem lýst er í Annarri Mósebók, þ.e.a.s. aðstæðum landlauss fólks í eyðimörkinni eða á mörkum hennar og hins gróna lands. Í þessum aðstæðum fái Jahve einkenni ættbálkshöfðingja sem leiðir ættbálk sinn.⁴²

Það kann vel að vera að meint tilhneiging Jahve-átrúnaðarins til þess að forðast notkun líkneskja til þess að tryggja návist guðsins sé ein af orsökum þess að í síðasta lagi á herleiðingartímanum og eftir hann, þ.e. á sjöttu og fimmtu öld f.Kr., kemur fram guðfræði þar sem mynd af guði sem er hafinn yfir heiminn og er óháður honum eða öðrum lögmálum af nokkru tagi er haldið fram. Hjá Öðrum Jesaja (Jes 40–55) er þessi hugmynd sett fram með skarpri ádeilu á skurðgoðadýrkun en skýrasta dæmið um þetta „handanheims-

⁴⁰ Í *Exodus*, skýringarriti sínu frá 2012, setur Dohmen fram það mat sitt að yfirlýsing fólksins í v. 4 („Þetta er guð þinn, Ísrael, sem leiddi þig út af Egyptalandi.“) feli í sér þá sýn að með því að fólkið yfirfærir reynslu sína yfir á líkneskið sem það sjálf lét búa til felist guðfræðilegt vandamál þar sem hið staða eðli (þ. *das Statische*) myndarinnar er sett fram sem andstaða hins opna og lifandi eðlis þeirrar reynslu sem fólkið hafði upplifað í frelsuninni („Die rückwirkende Übertragung der durch Mose vermittelten Gotteserfahrung auf das selbst hergestellte Gottesbild ... beinhaltet eine theologische Problematisierung der Bildverehrung. Sie läuft auf eine Konfrontation hinaus, bei der die Unwandelbarkeit – das Statische des materiellen Bildes – der Offenheit und Lebendigkeit der Erfahrungen – auch und gerade der erzählten – gegenübergestellt wird“). Þetta sýnir að túlkun Dohmens á merkingu myndbannsins hefur tekið breytingum á ferli hans sem fræðimanns því að í verki sínu, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, Bonner Biblische Beiträge 62, Frankfurt am Main: Athenäum, 1987, setur hann fram þá sýn að myndbannið snúist einvörðungu um aðgreiningu Jahve-átrúnaðarins frá dýrkun annarra guða og sé þannig algjörlega „í þjónustu“ bannsins við dýrkun annarra guða. Albertz (*Religionsgeschichte*, bls. 103), sem vísar í þessa afstöðu Dohmens, er annarrar skoðunar og orðar m.a.s. þann grun sinn að þessi takmörkun Dohmens á merkingu og markmiði myndbannsins þjóni ákveðinni trúvörn, þ.e.a.s. réttlætingu á notkun mynda og líkneskja í kirkjunni. Þessi athugasemd Albertz er gagnleg að því leyti að hún minnir okkur á að allir standa á ákveðnum sjónarhóli og hafa ólíka túlkunarlykla í farteskinu, allt eftir félagslegum bakgrunni hvers og eins, einnig Albertz sjálfur, sem er mótmælandi, en Dohmen er kaþólikki. Í túlkun Albertz leikur ekki nokkur vafi á því að gagnrýnin á stöð líkneski sem birtingarform guðdómsins ræni Jahve einhverjum grundvallareiginleika sem hafi einkennt hann frá fyrstu tíð Jahve-átrúnaðarins, þ.e. óhöndlanleika hans (þ. *Transzendenz*), sögulegum drifkrafti og fjarlægð frá helstu menningarsamfélögum þess tíma með sína stofnanabundnu samfélagsgerð og valdastrúktúr.

⁴¹ Albertz, *Religionsgeschichte*, bls. 101–102.

⁴² Albertz, *Religionsgeschichte*, bls. 68–104, sérstaklega bls. 97–98.

eðli“ (e. *transcendence*) guðdómsins er líklegast að finna í sköpunarsögunni í fyrsta kafla Fyrstu Mósebókar.

Trúarbragðafræðingurinn Roger Corless skrifaði áhugaverða grein þar sem hann bar saman hvernig bæði kristni og búddismi gjalda varhug við skurðgoðadýrkun. Hann sér bæði í kristni og búddisma tilhneigingu til afbyggingar (e. *deconstruction*) á helgimyndum samtímis og þær séu varðveittar. Hvort tveggja, búddismi og kristni, noti líkneski en vari um leið við því að líkneski geti verið hrösunarhella á leiðinni til hjálpræðis.⁴³ Hér er ekki ástæða til að fara nánar í þessa þælingu Corless en hún er áhugaverð engu að síður og hefur gildi í þessari umfjöllun um gullkálfinn vegna þess að afbygging er nokkuð sem menn hafa löngum talað um í tengslum við notkun Gamla testamentisins á goðsögulegum mótífum; sem dæmi má nefna „afgoðmögnun“ (þ. *Entmythologisierung*; d./n. *avmythologisering*; e. *demythologisation*) náttúrulegra fyrirbæra í sköpunarsögunni í fyrsta kafla Fyrstu Mósebókar, þar sem himintunglin eru ekki lengur guðir eða guðleg fyrirbæri, og í Malakí 3.20 þar sem „sól réttlætisins“ er ekki sólarguðinn heldur áhrifarík myndlíking um Jahve. Í hugleiðingum sínum um gullkálfinn bendir Corless á að „samkvæmt gyðinglegum og kristnum guðfræðihæfðum fólst brotið í því að ósýnilegur, tímalaus, ólíkamlegur guð var ranglega talinn sýnilegur, stundlegur og holdgerður.“ Það er sannarlega rétt fullyrðing hjá Corless að sagan hafi í gyðinglegu og kristnu samhengi verið túlkuð þannig en eins og komið hefur fram hér að framan, telja bæði Rainer Albertz og Christoph Dohmen að slíkur skilningur hafi þegar í upphafi búið með höfundum sögunnar í 2Mós 32.1–6.

Staðhæfa má að óhöndlanleiki Jahves og vera hans handan sköpunarinnar sé ríkjandi hugmynd sem einkenni texta Gamla testamentisins eins og þeir standa í endanlegri mynd sinni. Hér hefur þegar verið minnst á sköpunarsöguna í 1Mós 1 og ádeilu Annars Jesaja á skurðgoð. Bannið við að „leggja nafn Guðs við hégóma“ er mögulega einnig dæmi um slíkt, þar sem „hégómi“ vísar hugsanlega til galdra eða bölbæna, og notkun guðsnafnsins í því samhengi því tilraun til þess að ná valdi á hinum guðlega mætti og nýta sér hann, eða öllu heldur misnota.⁴⁴ Í Jobsbók, sem í sínu núverandi formi er væntanlega frá eftirherleiðingartímanum, er frelsi Guðs, óþekkjanleiki hans og óhöndlanleiki meginniðurstaða ritsins. Það má með góðum rökum draga þá ályktun að ádeilan í 2Mós 32.1–6 á dýrkun Jahves í formi nautslíkneskis í Bet-El felir í sér svipaðar hugmyndir um guðdóminn og þeir textar sem nefndir hafa verið og eru ritaðir á svipuðum tíma, þ.e. herleiðingar- eða eftirherleiðingartímanum.

⁴³ Roger Corless, „Idolatry and Inherent Existence: The Golden Calf and the Wooden Buddha,“ *Healing Deconstruction: Postmodern Thought in Buddhism and Christianity*, ritstj. David Loy, Oxford: Oxford University Press, Incorporated, 1996. *ProQuest Ebook Central*, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/landsbokasafn/detail.action?docID=431077> (sótt 10. mars 2025). Corless var prófessor í trúarbragðafræðum við Duke-háskóla í Durham í Norður-Karolínu.

⁴⁴ Sjá: John F.A. Sawyer „**אֱלֹהִים**“, *Theologisches Handwörterbuch Zum Alten Testament 2*, ritstj. Ernst Jenni og Claus Westermann, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2004, bls. 883.

Niðurstöður

Öll samanburðarfræði fela í sér þá hættu að vera of fljót til þess að draga ályktanir um hliðstæður á grundvelli yfirborðslíkinda. En það getur verið eitt-hvert atriði — eins og t.d. bókmenntaleg tengsl texta — sem gjörbreytir inntaki fyrirbæris þótt það haldi áfram að líta út sem fyrr. Í þeirri túlkun á sögunni um gullkálfinn sem kom fram í gagnrýni á textaval biskups við setningu Alþingis er ekki tekið tillit til bókmenntalegra tengsla sögunnar eða „textaskyldleika“ (e. *intertextuality*) við 1Kon 12.28 o.áfr. sem hefur afgerandi áhrif á túlkun hennar. Í þeirri gagnrýni er einblínt á yfirborðslíkindin á milli kálfsins og hins heilaga nauts í egypskum átrúnaði. Þeirri túlkun til varnar og til þess að gæta allrar sanngirni, þá er sú tenging skiljanleg í ljósi frásagnarsamhengisins þar sem Hebrearnir eru nýflúnir Egyptaland eftir að hafa búið þar í fjórar aldir.

Á grundvelli þess sem komið hefur fram hér að framan má hins vegar leiða að því yfirgnæfandi líkur að ef sagan af gullkálfinum í 2Mós 32.1–6 er ádeila á tiltekið birtingarform guðsdýrkunar, þá beinist sú ádeila norður en ekki suður, þ.e. til Ísrael, og mögulega Föníkíu og Sýrlands, en ekki til Egyptalands, nema þá óbeint. En fyrst og fremst virðist tilgangur sögunnar í núverandi samhengi sínu þó vera að andmæla guðsmynd þar sem því er trúað að hemja megi guðdóminn og setja honum skorður, svo sem í listilega útbúnu líkneski. Guðinn sem reiðist smíði líkneskisins og dansinum í kringum það í 2Mós 32 er sami guð og spyr Job þessarar retorísku spurningar: „Hvar varstu þegar ég grundvallaði jörðina? Segðu það ef þú veist það og skilur.“ Þrátt fyrir gjörólík bókmenntaform liggja sams konar tilvistarspurningar um eðli Guðs og stöðu mannsins gagnvart honum að baki gullkálfinum og samræðum Jobs og Guðs, tilvistarspurningar sem eru enn jafn knýjandi á geimöld og þær voru í fornöld.⁴⁵ Og það er fjarri lagi að þessi tilgangur sögunnar dyljist öllum nútímalesendum þrátt fyrir algengar alþýðuskýringar eins og biskup Íslands gerði að sínum í prédikun sinni eða rangtúlkanir sem byggjast á yfirborðskenndum lestri textans. Það er því við hæfi að ljúka þessari grein á orðum Christophs Dohmens um „áhrifamikla og djúphugula“ útleggingu tónskáldsins Arnolds Schönbergs á dansinum um gullkálfinn í öðrum þætti óperu sinnar *Móse og Aron*: „Það sem [Schönberg] hefur í huga er ólýsanleiki Guðs ... [Hann] velur sem útgangspunkt söguna af gullkálfinum sem útleggingu á myndbanni Biblíunnar en því er, þegar öllu er á botninn hvolft, ætlað að verja guðdómleika og óhöndlanleika Guðs fyrir hvers kyns yfirfærslum af mannsins hálfu.“⁴⁶

⁴⁵ Í grein Sigurjóns Árna Eyjólfssonar um þýska listmálarann Caspar David Friedrich í þessu hefti sýnir hann fram á að Friedrich er einmitt að glíma við óhöndlanleika Guðs í frægasta málverki sínu, *Munkurinn á ströndinni*.

⁴⁶ Christoph Dohmen, *Exodus 19–40*, bls. 315–316: „... ihm geht es um die Unvorstellbarkeit Gottes ... Schönberg gestaltet es vom Zentrum der Geschichte des Goldenen Kalbes her als Auslegung des biblischen Bilderverbotes, denn dem geht es letztendlich darum, das Gott-Sein Gottes, seine Unverfügbarkeit gegen alle menschlichen Projektionen zu wahren.“