

## Med Døden til bords: Gæstfrihed og kvinder i Det Gamle Testamente

*Anne Katrine de Hemmer Gudme*

**A**bstract: In this article, I argue that in the Hebrew Bible hospitality is a social practice that is reserved for men. The right way to do it is illustrated by Rebecca (Gen 24), Rachel (Gen 29) and Zipporah and her sisters (Exod 2). They all leave the invitation itself to their male relatives. The horrific example of the opposite is Yael in Judges 4, who leaves her tent to invite Sisera inside, where she offers him a drink of milk and an unexpected death. Sisera himself is to blame for his unhappy ending. He should never have gone to Yael's tent in the first place. Nor should he have accepted an invitation offered to him by a woman. Abigail in 1 Samuel 25 is another horror example. She is forced to offer hospitality to a stranger (David) because her husband, Nabal, is too inhospitable and too foolish to do so himself. In Joshua 2, Rahab the harlot from Jericho represents an exception. She is mistress of her own household, and socially speaking a liminal character, and therefore different rules apply to her than to the majority of women in the Hebrew Bible. In Proverbs, the two female personifications Wisdom and Folly represent the exception to the rule and the rule itself respectively. Wisdom is the one woman from whom one can safely accept an invitation in the Hebrew Bible, and Folly and her literary 'sister' The Strange Woman are very clear illustrations of the rule that if one accepts an invitation from a woman, then one will end up at Death's table.

### Indledning

I Det Gamle Testamente er der særligt én social kontekst, hvor mad og drikke spiller en central rolle, nemlig når der tilbydes og modtages gæstfrihed. Et møde mellem fremmede kan føre til både fjendskab og

venskab, og udfaldet afhænger i høj grad af, om de to parter kan 'finde hinanden' i rollerne som henholdsvis gæst og vært. Der er adskillige fortællinger i Det Gamle Testamente, hvor gæstfrihed spiller en central rolle. I mødet med det fremmede og ukendte bliver menneskers karakter sat på prøve, og de gammeltestamentlige forfattere bruger ofte temaet gæstfrihed til netop at tegne personportrætter. Fortællinger om værter og gæster kan handle om mennesker, der møder deres Gud eller en engel, og inviterer dem på middag, som det sker for Abraham (1 Mos 18), Lot (1 Mos 19), Gideon (Dom 6) og Samsons forældre (Dom 13). Men gæstfrihed kan også føre til vigtige alliancer mellem mennesker: I den korte og kryptiske fortælling i 1 Mosebog 14 synes der at opstå et forbund, eller i hvert fald forståelse, mellem Abram og Melkisedek, da den sidstnævnte tilbyder Abram brød og vin, og til gengæld modtager tiende,<sup>1</sup> og i 1 Mosebog 24 fører Labans gæstfrihed til et ægteskab mellem Isak og Rebekka. Moses får sig også en kone i forlængelse af en middagsinvitation, da han bliver gæst hos præsten i Midjans hus og gifter sig med præstedatteren, Sippora (2 Mos 2,16-22).

Et gæstebud kan være en oplagt anledning til at se hinanden an, som det er tilfældet for Josef og hans brødre, da de mødes igen i Josefs nye hjem i Egypten efter mange års adskillelse (1 Mos 43). Josef gør sig skyldig i løgn og bedrag, da han inviterer sine brødre til middag, men i sidste ende fører det til en genforening af en splittet familie (Wright 2008). I Esters Bog falder maskerne, når der indbydes til drikkegilde. I første omgang er det kong Ahasverus, der taber ansigt, da han afsløres som en mand, der ikke har styr på sin kone (kap. 1). I anden omgang sørger Ester for, at skurken Mordokaj afslører sig selv, da hun hele to gange inviterer ham og kongen til drikkegilde (5,4-8, Duran 2006, 65-84). Mordokaj må hænge i sin egen galge, og lige så dødelig en udgang får kongesønnen Absaloms invitation til sine brødre, da han inviterer dem til fåreklipningsfest for at lokke sin halvbror, Amnon, i baghold (2 Sam 13,23-39). Mordet på Amnon er Absaloms hævn, fordi Amnon voldtog deres søster Tamar.<sup>2</sup> Amnon brugte list. Han inviterede Tamar ind på sit værelse, og bad hende lave mad, fordi han var syg. Da hun først var indenfor døren, var hun et let bytte (1 Sam 13,1-22). I 1 Sa-

---

1 Se Kasper Dalgaard's artikel i denne udgivelse.

2 Se Sarah Kragh Dedieus artikel i denne udgivelse.

muelsbog 13 bruges værtskab som dække for svig, og det første besøg med voldelig udgang, fører til endnu et besøg og brodermord.

Hvordan et møde mellem vært og gæst end falder ud, så er det sjældent en begivenhed, der lader de involverede forblive uforandrede. Når der tilbydes og modtages gæstfrihed i Det Gamle Testamente, betyder det altid, at der er omvæltninger på færde.

Der synes, at være et særligt tema, der knytter sig til gæstfrihed i Det Gamle Testamente, og det er forholdet mellem kvinder og gæstfrihed. Med enkelte undtagelser, som jeg vil vende tilbage til i det følgende, har gæstfrihed tilbudt af kvinder ofte yderst uheldige konsekvenser for mændene i fortællingen. Det mest spektakulære eksempel er historien om Jael og Sisera i Dommerbogen 4, hvor Sisera ender med en teltplokk gennem hovedet, men der er også andre eksempler på det samme, som vi skal se nærmere på her nedenfor. Min formodning er, at det ikke er tilfældigt, at gæstfrihed tilbudt af kvinder så ofte ender i død og ødelæggelse i Det Gamle Testamente. Det er snarere et narrativt mønster, der skal understrege en pointe, nemlig at værtskab er en rolle, der er forbeholdt mænd i disse tekster, og derfor er det at tage imod en invitation fra en kvinde det samme som at have døden til bords.<sup>3</sup>

Vi skal se nærmere på de gammeltestamentlige værtinder her nedenfor, men først et par ord om gæstfrihed i Det Gamle Testamente i det hele taget.

## Gæstfrihed i Det Gamle Testamente

Der er ikke nogen egentlig lov om gæstfrihed i Det Gamle Testamente, men man kan slutte sig til opskriften på forbilledlig gæstfrihed ved at se på en række fortællinger, hvor værtskab og gæster spiller en central

---

<sup>3</sup> Jeg blev først opmærksom på denne tematik, da jeg faldt over en diskussion mellem Victor Matthews, som hævdede, at gæstfrihed var forbeholdt mænd i Det Gamle Testamente (1991, 16) og T. R. Hobbs, som indtog det modsatte synspunkt, at kvinder også kunne tilbyde gæstfrihed, fordi gæstfrihed hørte den domestiske og kvindelige sfære til (1993, 94). Siden da, har jeg læst Hobbs 2001, hvor Hobbs tilsyneladende har skiftet standpunkt, og nu er enig med Matthews (s. 11). Det ændrer dog ikke på, at det er en interessant tematik, hvorfor jeg klør på med den her nedenfor – dog uden Hobbs som modstander.

rolle.<sup>4</sup> Det bedst kendte eksempel er formodentlig historien i 1 Mosebog 18,1-15 om Abraham i Mamre, der får besøg af tre mænd, der i virkeligheden er Jahve og to engle. Perikopen tjener flere forskellige funktioner i Abrahamfortællingen; den giver en etymologi for Isaks navn, samt en bebudelse af Isaks fødsel (vv. 9-15), den hænger tematisk, omend ikke sømløst, sammen med Abrahams samtale med Jahve forud for ødelæggelsen af Sodoma og Gomorra i 1 Mosebog 18,16-33, og den får de to engle sendt i retning af Sodoma umiddelbart inden byens ødelæggelse i 1 Mosebog 19. Derudover slår fortællingen temaet gæstfrihed an, et tema, der tages op igen og sættes på spidsen i historien om Lot og de to engle i 1 Mosebog 19,1-11, og den giver et eksempel på, hvordan eksemplarisk gæstfrihed tager sig ud i en gammeltestamentlig kontekst. Sammenhængen med fortællingen om Lot og hans familie vil jeg vende tilbage til her nedenfor, men lad os først dvæle ved Abraham som et forbillede for den gode vært.

Da Abraham ser de tre mænd nærme sig i middagsheden, løber han dem straks i møde. Han kaster sig til jorden for dem, og beder dem om ikke at gå forbi, men at stoppe op og lade sig beværte. Han tilbyder dem en fodvask, et hvil og et måltid, og da de accepterer invitationen, sætter han straks Sara i gang med at bage brød af fint mel (קמח סלת), og han selv løber ud til kvæget, og får en karl til at tilberede en "mør og lækker" kalv (בן־בקר רך וטוב).<sup>5</sup> Abraham serverer maden, og står selv ved siden af mændene under træet, mens de spiser. Det måltid, der serveres for de tre gæster, består af en kalv, brød, mælk og tykmælk (Shafer-Elliott 2013, 143-147).<sup>6</sup> Et sådant måltid er et festmåltid, og det indikerer både stor gavmildhed og stor velstand. Et mere økonomisk alternativ ville have været at slagte et dyr blandt småkvæget, en ged eller et får (Borowski 1998, 77-78; Shafer-Elliott 2013, 145). Det overdådige

---

4 Det er svært at sige, om idealet om gæstfrihed i Det Gamle Testamente svarer til en egentlig historisk social praksis i Palæstina i det 1. årtusinde f.Kr. Det er muligt, at det er tilfældet, men det er vanskeligt at be- eller afvise. Vi kan dog sige, at fortællingerne udtrykker forfatterens holdninger til og idealer om gæstfrihed.

5 Med mindre andet er angivet, følger jeg oversættelsen i DO 1992. Dog har jeg erstattet "Herren" med "Jahve", når der står יהוה i teksten.

6 Se Gudme 2012, Borowski 1998, 52-56 og MacDonald 2008, 35-36 for en diskussion af betydningen af המאה והלב, der oversættes med "mælk og tykmælk" i 1992-oversættelsen.

måltid og den omhyggelige opvartning står i kontrast til Abrahams replik i vers 5, hvor han siger, at han vil bringe gæsterne “en bid brød” (פת-לחם). Denne kontrast er et eksempel på det sociale tovtrækkeri, der udspiller sig, når gæstfrihed tilbydes og modtages i Det Gamle Testamente. Gæstfrihed giver mulighed for at skabe nye alliancer, og for at konvertere fremmede og potentielle fjender til gæster og venner. Samtidig udsætter værten sig selv og sin husstand for fare ved at invitere en fremmed indenfor (Matthews 1991; Gudme 2014a, 64-65). På mange måder minder gæstfrihed om en anden social praksis, der også indebærer høj risiko og mulighed for stor gevinst, nemlig gavegivning. En gave, der er givet, er både en invitation og en udfordring, og gaven skaber mulighed for at etablere en varig relation, men gaven kan også medføre brudte relationer, i fald den ikke gengældes eller modtages (Gudme 2013, 21-29 med henvisninger). En gæst, der tager imod en invitation, sætter både sin egen og sit følges sikkerhed på spil, ligesom værten risikerer husstandens sikkerhed ved at invitere en fremmed indenfor. Ved at acceptere gæstfrihed sætter gæsten sig også i gæld til sin vært, og risikerer således at tabe ansigt. Derfor er det vigtigt, at et tilbud om gæstfrihed fremsættes på den rette måde og med den rette mængde ydmyghed: “Herre, hvis jeg har fundet nåde for dine øjne, så gå ikke din tjener forbi. Lad mig hente lidt vand, så I kan få vasket støvet af jeres fødder og hvile ud under træet. Så kommer jeg med lidt mad, så I kan styrke jer, nu da jeres vej falder forbi mig, jeres tjener” (1 Mos 18,3-5). For at gæsterne ikke skal opleve et statustab, når de tager imod invitationen, sørger Abraham for at ydmyge sig og underspille sin rolle som vært; gæsterne vil gøre ham, deres tjener, en tjeneste og en ære, hvis de tager imod indbydelsen, og det, der i virkeligheden er et festmåltid, omtales som “lidt mad”, en beskeden servering. Derfor er det også helt normalt, at et tilbud om gæstfrihed indledningsvis afslås, og først derefter accepteres (Liverani 2004, 169).

I historien om Abraham og de tre mænd i 1 Mosebog 18 tager mændene imod Abrahams invitation uden videre protester (v. 5b), men i den efterfølgende beretning om Lot og de to engle i 1 Mosebog 19, får vi et eksempel på en vært, der nøder, og gæster, der spiller kostbare. Da de to mænd, der i virkeligheden er engle, kommer til Sodoma hen mod aften, skynder Lot sig at gå dem i møde. Præcis ligesom Abraham kaster han sig til jorden, og inviterer dem med sig hjem: “Kom med hjem, og over-

nat hos jeres tjener, og få vasket støvet af jeres fødder. Så kan I gå videre i morgen tidlig” (v. 3). Mændene afslår, og siger, at de kan tilbringe natten på torvet, men Lot bliver ved med at nøde, indtil de går med ham hjem, og han tilbereder et måltid til dem (jf. Dom 19,4-8 og 17-21).

Indtil videre har vi med Abraham og Lot i 1 Mosebog 18 og 19 fået to eksempler på eksemplarisk værtskab, og hvad man kan kalde vellykket gæstfrihed, hvor både vært og gæster lever op til deres kulturelt bestemte roller og det ansvar, de hver især er blevet givet. I resten af fortællingen i 1 Mosebog 19,4-11 bliver gæstfriheden sat på prøve, da handlingen tager en mørk og uventet drejning. Midt om natten bliver de vækket, fordi byens mænd står udenfor. De råber til Lot, at han skal sende de to mænd ud, så de kan “ligge med dem” (וַיִּדְעוּ אֵת). Lot er og bliver en god vært, så han tilbyder i stedet sine to unge døtre til den rasende hob udenfor, men det vil folkene i Sodoma ikke høre tale om. De trænger sig ind på Lot og truer ham, men heldigvis kommer de to engle Lot til undsætning. De slår mændene med blindhed, så de ikke kan føre deres trusler ud i livet og Lot og hans døtre og hans gæster slipper uskadede gennem natten. Således bliver fortællingen om Lots værtskab i Sodoma et eksempel på, hvordan den perfekte vært, der er villig til at ofre selv sine egne døtre for sine gæsters sikkerhed, bliver belønnet for sin gæstfrihed.<sup>7</sup> I 1 Mosebog 19 bliver den fremmede og potentielt farlige gæst forvandlet til en forbundsfælle og beskytter takket være Lots invitation.

### Det kønnede rum

I disse fortællinger er den perfekte vært således en mand, formentlig overhovedet af sin husstand, der gavmildt og uforbeholdent inviterer gæster til sit hjem. Han tilbyder dem hvile, beskyttelse og mad, og han sørger for at invitationen bliver fremsat så tilpas ydmygt og underspillet, at gæsten kan tage imod den uden at tabe ansigt.<sup>8</sup> Værten risikerer

---

7 Se Gudme 2014b for en mere detaljeret gennemgang af 1 Mos 19 og sammenligning med Dom 19.

8 Victor H. Matthews har opsummeret en model over eksemplarisk gammeltestamentlig gæstfrihed i Matthews 1991, 13-15. En udvidet model findes i Hobbs 2001, 10-13.

sin egen og sin husstands sikkerhed ved at invitere ukendte personer ind i hjemmets midte, men han har også mulighed for at vinde venskab, forbundsfæller og social anseelse med sin invitation.<sup>9</sup>

Som allerede nævnt i indledningen, er det denne artikels pointe, at det i Det Gamle Testamente er forbeholdt mænd at tilbyde gæstfrihed. Det betyder dog ikke, at kvinder ikke også har en vigtig rolle at spille i forbindelse med gæstfrihed i disse tekster, for gæstfrihed udspiller sig i hjemmet, og hjemmet, det domestiske, er netop kvindernes domæne i Det Gamle Testamente (Hobbs 1993, 92-94).<sup>10</sup> Kvinderne hører til hjemmet og den private sfære, hvorimod mændenes domæne er gaden og det offentlige rum. Der kan ligefrem siges at være en stærk symbolsk sammenhæng mellem hjemmet (huset eller teltet) og kvindekroppen (Hobbs 2001, 14-15). Når fremmede mænd inviteres ind i hjemmet, udsættes husstandens kvinders kroppe for fare. Faren afværages, hvis gæstfriheden lykkes, og forvandler den potentielle fjende til en ven.<sup>11</sup>

I beskrivelsen af den perfekte hustru og husmor i Ordsprogenes Bog 31 understreges kvindens forankring i hjemmet og hendes omsorg for husstanden, ikke som en sart skabning a la Maude Varnæs fra tv-serien *Matador*, men som en myreflittig, utrættelig, fornuftig og entreprenant kvinde.<sup>12</sup> Hun giver føde (טָרַף) til sit *hus* (לְבֵיתָהּ), endnu inden so-

---

9 T.R. Hobbs har nogle interessante overvejelser over, hvordan moderne gæstfrihed adskiller sig fra gammeltestamentlig gæstfrihed; man inviterer eksempelvis ikke venner, bekendte og naboer på middag i Det Gamle Testamente. Gæstfrihed er forbeholdt (fremmede) mennesker på gennemrejse, dog med undtagelse af handelsfolk og soldater (se Hobbs 2001, 8-9 og 17-22).

10 Carol Meyers understreger, at kvindernes bidrag til husholdningen var af afgørende vigtighed på gammeltestamentlig tid, fordi de var ansvarlige for (dele af) madlavningen og tøjproduktion, som begge er livsnødvendige. Ideen om at kvinders arbejde er mindre værdifuldt end mænds, fordi det er bundet til hjemmet, er en relativt set moderne opfattelse, der først for alvor er slået igennem efter den industrielle revolution, og vi bør være varsomme med at lade den påvirke vor opfattelse af kvindernes status i eksempelvis gammeltestamentlig tekster (Meyers 2003, 434-437).

11 Thalia Gur-Klein har en interessant diskussion af, hvordan idealerne for patriarkalsk gæstfrihed og såkaldt seksuel gæstfrihed er i konflikt med hinanden (2013, 6-58).

12 Kvinden i Ordsprog 31 minder i det hele taget mere om en blanding af kokkepigen Laura, stuepigen og entreprenøren Agnes og frøken Elisabeth Friis, for nu at blive i *Matador*-billedet.

len er stået op (v. 15), hun har ingen grund til at frygte for sin husstand (לְבִיתָהּ), når det sner, for hun har klædt dem varmt på (v. 21), og hun hviler aldrig, men holder nøje øje med livets gang i sit hus (בֵּיתָהּ, v. 27).

Der er særligt to domestiske aktiviteter, som associeres med kvinder, nemlig tekstilforarbejdning, vævning og spinderi (2 Mos 35,25-26; 36,6; Dom 16,13-14; 2 Kong 23,7; Ordsp 31,3), og brødbagning (3 Mos 26,26; 1 Sam 8,13; 28,24; 2 Sam 13,5-10; Præd 12,3; Jer 7,18). Til gengæld synes slagtning at være forbundet med mænd (1 Mos 43,16; 2 Mos 12,21; 1 Sam 9,23-24; 14,32, 34; 25,11). I Det Gamle Testamente er mænd og kvinder således fælles om at tilberede mad og drikke både til daglig, og når der er gæster, men det lader til, at kønnene står for hver deres del af måltidet. Mændene har ansvar for kødet, og kvinderne tager sig af brødet (Shafer-Elliott 2013, 138-141). Det stemmer ganske godt overens med arbejdsfordelingen i eksemplet fra 1 Mosebog 18, som er nævnt ovenfor, hvor Abraham sætter Sara til at bage brød (v. 6), og beder karlen (הַנֶּעֶר) om at tilberede en kalv (v. 7). Der er dog også afvigelser fra dette mønster; i Dommerbogen 6 løber Gideon hjem, og tilbereder selv et måltid bestående af brød, suppe og et gedekid (v. 19), som han serverer for sin gæst, og i 1 Mosebog 25 tilbereder Jakob en linseret, som han bruger til at købe Esaus førstefødselsret med (vv. 29-34). I fortsættelsen af historien om Esau og Jakob i 1 Mosebog 27 sender Rebekka Jakob ud for at hente (og slagte?) to gedekid, som han kan servere for sin far, inden Esau kommer tilbage fra jagt, men det er eksplicit Rebekka, der tilbereder (עָשָׂה) dem, og laver Isaks livret (מִטְעַם, vv. 9, 14 og 17). I historien om Jakob og Rebekkas bedrag kan der være en narrativ pointe med at lade Jakob koge linser og Rebekka tilberede kød. I modsætning til sin rødmossede bror, Esau, er Jakob lidt af en hjemmefødning. Jakob er sin mors øjsten, og Esau er fars dreng (1 Mos 25,28). Rebekka er et eksempel på en gammeltestamentlig 'curling-forælder'. Hun baner vejen for sin yndlingssøn med list og bedrag, selvom det sker på hendes ældste søns bekostning. Det er muligt, at Rebekkas mandhaftige snilde og handlekraft og Jakobs mere passive og domestiske adfærd understreges i teksten ved hjælp af deres respektive madlavning. Rebekka tilbereder kød ligesom en mand og Jakob koger linser som en kvinde (jf. Shafer-Elliott 2013, 149-50). Det er mindre indlysende, hvorfor Gideon selv står for madlavningen i Dommerbogen 6,19. Der er intet i teksten, der giver anledning til at



tro, at Gideon gik hjem og beordrede andre i husholdningen til at lave mad. Der nævnes ikke andre personer i verset, og verbet for at tilberede (עשה) er det samme, som det, der bruges om Rebekka i 1 Mosebog 27, 9.14.17. Det kan dog være, at Gideon laver mad selv, fordi teksten ønsker at understrege, at han netop, som han selv siger i vers 15, tilhører den ubetydeligste slægt i Manasse, og selv er den yngste i sin fars hus, og derfor ikke har nogen at koste rundt med (jf. Shafer-Elliott 2013, 158).

En sidste afvigelse fra den ovennævnte arbejdsfordeling skal med her: I 1 Samuelsbog 28 nøder åndemansersken fra En-Dor Saul til at tage imod et måltid, så han kan komme til kræfter efter mødet med Samuels spøgelse.<sup>13</sup> Hun slagter (זכה) en fedekalv (עגל־מרבק), og bager usyrede brød (מצה), og serverer maden for Saul og hans mænd, som spiser og drager videre (vv. 24-25).<sup>14</sup> Det kan tænkes, at kvinden i En-Dor bor alene – vi hører ikke noget om nogen mand i huset – og at hun ligesom Gideon i Dommerbogen ikke har nogen tjenestefolk at befale over.

Der synes således at være en tendens i forhold til madlavning i disse tekster, hvor kvinderne står for brødbagning og mændene står for slagting og tilberedning af kød, men der er også eksempler på afvigelser fra denne regel.

### Pigen med teltpløkken: Jael og Sisera i Dommerbogen 4-5

I Dommerbogen 4,17-24 får vi historien om kenitten Hebers hustru, Jael, og den kanaanæiske hærfører, Sisera. Sisera flygter fra slagmarken efter at have lidt nederlag til israelitterne anført af Barak, og han søger

---

13 Det er interessant, at kvinden fra En-Dor udtrykker sig præcis ligesom Abraham i 1 Mos 18,5. Hun tilbyder “en bid brød” (פת־לחם), og løber derefter ud og slagter fedekalven.

14 Pamela Tamarkin Reis udlægger kvinden fra En-Dors servering som et “blasfemisk ritual” snarere end et eksempel på gæstfrihed. Ifølge Reis slagter kvinden fedekalven og råt kød og blod ofres til de døde, fordi kvinden ønsker at indgå en aftale med Saul og sikre sig staffrihed, nu hvor hun har fulgt hans anmodning og brudt loven ved at fremmane Samuel (Reis 1997). Det er en interessant læsning, som dog efter min mening konkluderer mere, end teksten kan bære.

tilflugt i Jaels telt. Formodentlig fordi der er fred mellem Siseras herre, kanaanærkongen Jabin, og kenitten Hebers hus (Dom 4,17). Jael går ud (וַתֵּצֵא) for at møde (לִקְרֹאת) Sisera, ligesom Abraham løber (וַיֵּרֵץ) sine gæster i møde (לִקְרֹאתם) i 1 Mosebog 18,2 og ligesom Lot rejser sig op (וַיִּקָּם) for at gå sine gæster i møde (לִקְרֹאתם) i 1 Mosebog 19,1. Og ligesom Lot inviterer sine gæster til at “dreje af” (סֹרוּ נָא, v. 2), inviterer hun Sisera til at “dreje af” og komme med sig hjem (סֹרוּהָ, v. 18).<sup>15</sup>

Sisera følger med Jael ind i teltet, og hun dækker ham med et tæppe. Han beder hende om vand (מֵיִם) at drikke, og hun giver ham mælk (חֵלֶב),<sup>16</sup> og dækker ham med tæppet for anden gang. Derefter beder han hende om at stå vagt i teltåbningen og om at svare benægtende, hvis nogen skulle komme forbi og spørge, om der er nogen indenfor. Da Sisera er faldet i søvn, tager Jael en teltpløk og en hammer, og driver teltpløkken gennem Siseras tinding, “så den gik ned i jorden” (v. 21). I Deboras sang i Dommerbogen 5, som i poetisk og udvidet form genfortæller handlingen i det foregående kapitel, skrues der op for dramatikken i forhold til den nøgterne beskrivelse i kapitel 4:

Hun rakte hånden ud efter en teltpløk og greb en hammer med højre hånd. Hun hamrede pløkken i Sisera, kløvede hans hoved, knuste og gennemborede hans tinding. Han segnede for hendes fødder, faldt og blev liggende; for hendes fødder segnede han og faldt. Der, hvor han segnede, lå han, stendød! (vv. 26-27)

Jael tilhører ikke folket Israel, og hendes hus er tilsyneladende på god fod med både israelitterne og kanaanæerne. Derfor er det noget af en overraskelse for læseren, at hun pludselig vender sig mod Sisera, som hun har inviteret ind i sit telt, og dræber ham uden tøven (Assis 2004). Israel får hjælp fra en uventet kant, og Sisera lider døden for en kvindes hånd, præcis som Debora har forudsagt det i Dommerbogen 4,9. I den poetiske genfortælling i Dommerbogen 5 prises Jael for sin bedrift:

15 DO oversætter “kom med hjem”, hvilket bestemt giver en smukkere tekst, men jeg kan alligevel godt lide at få nuancen med her, idet סֹרַר netop udtrykker, at man drejer af, og afbryder sin bane for at aflægge sin vært et besøg. Jævnfør Visdommens invitation i Ordsp 9,4 og Tåbelighedens i Ordsp 9,16 (jf. Assis 2004, 84 og se nedenfor).

16 Bemærk, hvordan mælk (חֵלֶב) og tykmælk (חֲמָאָה) bruges parallelt i den poetiske gengivelse i Dom 5,25. Se også note 6 ovenfor.

“Velsignet blandt kvinder være Jael, kenitten Hebers hustru” (v. 24). Jael er indiskutabelt en heroisk figur i Dommerbogen, selvom hendes motiver er svært gennemskuelige.

Victor Matthews og Don Benjamin er af den opfattelse, at Sisera opsøger Jael, fordi han vil trænge sig ind på hende og voldtage hende (Matthews og Benjamin 1992, 294). I så fald ville Jaels handling kunne forklares som selvforsvar. I Dommerbogen 5,28-30 undrer Siseras mor sig over, hvor hendes søn bliver af, og en af hendes damer beroliger hende og siger, at han nok er forsinket, fordi han og hans mænd er i færd med at dele byttet, “et skød eller to (רחם רחמתיים) til hver” (v. 30).<sup>17</sup> Denne detalje understreger, at en omstrefende hær, kunne være til fare for egnens kvinder, og at der ofte er en sammenhæng mellem voldtægt og krig, men der er intet i teksten i Dommerbogen 4, der indikerer, at Sisera opsøger Jael for at voldtage hende. Han er flygtet fra slaget til fods. Han er ikke en sejrherre på jagt efter bytte. Hvis Jael virkelig frygter Sisera, giver det da også ringe mening, at hun går ham i møde, og inviterer ham indenfor, og oven i købet siger til *ham*, at han ikke skal være bange (v. 18).<sup>18</sup>

Der er altså ingen voldtægt i teksten, men historien er til gengæld ladet med en potent feminin blanding af moderlig omsorg og sex. Jael dækker Sisera med et tæppe to gange. Denne handling kan både alludere til et samleje og til en mor, der putter sit barn (jf. Fewell og Gunn 1990, 392-393). Da Sisera beder Jael om vand, giver hun ham i stedet mælk, en drik, der symboliserer moderskab og pleje,<sup>19</sup> og i Dommerbogen 5,27 i beskrivelsen af Siseras død nævnes det to gange, at Sisera

---

17 DO 1992 oversætter lidt pænere: “en pige eller to til hver”.

18 Jf. Duran 2006, 20-21 og kontra Matthews og Benjamin 1992, 294, som mener, at Jael opfordrer Sisera til at dreje væk fra sin plan, dvs. planen om at voldtage hende.

19 Danna Nolan Fewell og David M. Gunn finder flere allusioner til sex og begær end dem, jeg har valgt at fremhæve her. De læser Siseras anmodning om vand som en mindelse om både mandlig og kvindelig seksualitet (jf. Ordsp 5,15.16; 9,17; Højs 4,15), og de tolker informationen i Dom 4,19, om at Jael “åbnede (ותפתח) lædersækken (את־נוֹאד הַחֵלֶב) med mælk” som yderligere en dobbelt henvisning til moderskab og sex (1990, 392-393). Se også Gur-Klein 2013, 40-41, som læser “en kostbar skål” indeholdende smør eller tykmælk i Dom 5,25 som en allusion til seksuel nydelse og ophidselse.

faldt mellem Jaels fødder (בִּין רַגְלֶיהָ), og at han lå der stendød.<sup>20</sup> Ligesom et spædbarn fødes mellem sin mors ben, og ligesom en elsker ligger mellem benene på sin elskerinde (Duran 2006, 26-27; Gur-Klein 2013, 40-41).

Jael inviterer Sisera indenfor i sit telts mørke og omsorg, og måske inviterer hun ham endda helt ind i sig selv. Det kan være, det er derfor, han falder i så dyb søvn. Og så dræber hun ham ved at nagle hans hoved fast til jorden med en teltpløk. Nicole Wilkinson Duran påpeger, at der er en foruroligende kontrast mellem den blide, imødekommende og omsorgsfulde Jael, hvad enten hun skildres som en mor, en elskerinde eller begge dele, og den nådesløse krigerkvinde, der spidder Siseras hoved, og udleverer hans døde krop til israelitterne (v. 22). Mænd slår ihjel i Det Gamle Testamente, og kvinder giver liv (Duran 2006, 128-129). Jael overrasker læseren i Dommerbogen 4-5 ved tilsyneladende at mestre begge dele.<sup>21</sup>

Helt overordnet er Dommerbogen 4-5 en tekst, der leger med læserens forventninger til kønsrollemønstre. Debora, Israels eneste kvindelige dommer, er sit folks leder, og hendes hærfører, Barak, vil kun drage i krig, hvis hun drager med (v. 8). Derfor skal fjenden heller ikke falde for Baraks hånd, som man ellers kunne forvente, og heller ikke for Deboras hånd, som i konteksten nok ville være det næst mest sandsynlige, men for Jaels hånd. Jael, som både er en kvinde og en fremmed. Teksten gør ligeledes vold på læserens forventninger til gæstfrihed og gæstevenskab, når en mand søger tilflugt i et telt, og ender med en teltpløk gennem tindingen. Men mønsteret for korrekt gæstfrihed er brudt, længe inden Siseras død. Sisera burde aldrig have opsøgt Jaels

---

20 DO 1992 oversætter "for hendes fødder", og det giver en mere mundret sætning på dansk, men præpositionen בִּין har ubetvivleligt betydningen "mellem".

21 Modsætningen mellem kvinder, der bringer liv, og mænd, der bringer død, er den røde tråd i Nicole Wilkinson Durans bog, *Having Men for Dinner: Biblical Women's Deadly Banquets* (2006). Duran hæfter sig ved fem bibelske kvinder, Jael, Judit, Ester, Herodias og Abigail, der stik imod forventning blander mad og drikke med død og ødelæggelse. I betragtning af nærværende udgives overordnede tema er det interessant at bemærke Durans overvejelser over forholdet mellem liv og død og drab og mad: "When is killing a good thing? When it proceeds sustain the life of the community. Thus, food embodies murder's primary justification and appears to lend it natural support." (s. 11).

telt, han burde være gået direkte hen til Hebers telt.<sup>22</sup> Og Jael burde aldrig have forladt sit telt, og inviteret en fremmed mand indenfor. For det er forbeholdt mænd at tilbyde gæstfrihed i Det Gamle Testamente. Der er ingen tvivl om, at fortællingen om Jael og Sisera fungerer på flere forskellige niveauer. Den illustrerer, at Jahves hjælp kan komme fra den mest uventede kant (jf. Assis 2004, 86), og den lader Deboras forudsigelse i Dommerbogen 4,9 gå i opfyldelse på en spektakulær og underholdende måde. Og så illustrerer den på forbilledlig vis den pointe, at hvis man er letsindig (eller uopdragen) nok til at tage imod gæstfrihed tilbudt af en kvinde, er man selv ude om det, hvis man ender med en teltpløk gennem hovedet.

### Tåbens kloge kone: David og Abigail i 1 Samuelsbog 25

I 1 Samuelsbog 25 finder vi endnu en fortælling, der blander temaerne kvinder og gæstfrihed. Også denne fortælling har en dødelig udgang, men i modsætning til i Dom 4 er det den fejlslagne vært, der falder død om, og ikke gæsten.

Ved fortællingens begyndelse præsenteres læseren for kalebitten Nabal, som bor i Maon i Judas bjergland (jf. Jos 15,55), og som har sin kvægavl i Karmel. Nabal er yderst velhavende. Han ejer tre tusind får og tusind geder (v. 2). Nabals kone hedder Abigail, og hun er både klog og smuk, hvorimod Nabal præsenteres som "hård og ond" (v. 3). Nabal identificeres således hurtigt som skurken i historien. Hans navn betyder "tåbe" på hebraisk, og denne sammenhæng gør Abigail klar i sin lange tale i vers 24-31: "Tag dig ikke af Nabal, det ondsindede menneske. Han svarer til sit navn; Nabal hedder han (גבול שמו), og tåbeligt handler han (ונבלה עמו)" (v. 25). Historiens tredje hovedperson er David, som er på vej sydpå umiddelbart efter Samuels død.

---

22 Ifølge Victor Matthews iscenesætter forfatteren til Dom 4 disse gentagne brud på god gæstfrihed for at retfærdiggøre Jaels mord på Sisera (1991, 15-16). Jeg er enig med Matthews i, at Dom 4 synes at være et studie i 'forkert' gæstfrihed, men jeg har vanskeligt ved at forstå, hvorfor Jaels handling kan retfærdiggøres med henvisning til reglerne for gæstfrihed, når hun også selv gør sig skyldig i brud på etiketten.

David befinder sig i ørkenen, og hører, at Nabal holder fåreklippingsfest i Karmel. Derfor sender han bud til Nabal, og minder ham om, at Davids folk aldrig har forulempet Nabals hyrder, da de holdt til i Davids område. Eftersom det er en festdag, opfordrer David Nabal til at give ham og hans folk, "hvad du har for hånden" (v. 8).<sup>23</sup> Nabal svarer med vantro: "Hvem er David? Hvem er Isaajs søn? Nu om dage er der så mange trælle, der rømmer fra deres herre. Skulle jeg så tage mit brød og vand og mit kvæg, som jeg har slagtet til mine fåreklippere, og give det til nogle, som jeg ikke ved hvor er fra?" (vv. 10-11). Nabal afviser, at han skulle stå i nogen som helst form for taknemmelighedsgæld til David, og han afviser oven i købet at kende til David overhovedet, og sammenligner ham med en bortløben træl.<sup>24</sup> I betragtning af at Davids berømmelse er vokset stødt, siden han først dukkede op i fortællingen i 1 Samuelsbog 16 (fx 18,7), er det usandsynligt, men ikke umuligt, at Nabal taler sandt, når han siger, at han ikke kender David. Læseren ved bedre, for Jahves ånd har været med David siden 16,13, og den videre handling demonstrerer, at Abigail da også er langt bedre oplyst, end hendes tåbelige mand påstår at være. Da hun taler til David, understreger hun hans status som Jahves udvalgte (v. 28) og Davids fremtid som Israels fyrste (v. 30, van Wolde 1999, 362-367).

Nabal er ugæstfri, utaknemmelig og uforskammet og muligvis også uvidende, og hans svar har da også den forventelige effekt, at David beordrer sine mænd til at spænde sværdet om lænden, i det øjeblik han hører det (v. 13). Nabals folk advarer Abigail om den forestående katastrofe, og da de genfortæller historien for hende, bliver det klart, at ikke blot har Davids mænd ikke forulempet Nabals hyrder, men de har stået "som en mur" rundt om dem nat og dag, og Nabals folk har ikke mistet et eneste dyr, så længe Davids folk var der (vv. 15-16). Nabal står

---

23 T.R. Hobbs påpeger, at David og hans mænd teknisk set ikke er berettiget til Nabals gæstfrihed, fordi omstrefjende hære og handelsrejsende synes at falde udenfor kategorien af potentielle gæster (2001, 18-19). Men Nabal og David er begge judæere, og David har været god mod Nabals hyrder, så David falder alligevel indenfor kategorien af personer, som Nabal bør tilbyde gæstfrihed (2001, 26).

24 Se van Wolde 2002, 358-362 for en detaljeret gennemgang af udvekslingen mellem Nabal og David.

altså virkelig i taknemmelighedsgæld til David, men han er for stolt eller for dum til at anerkende det.<sup>25</sup>

Nu går Abigail i aktion. Hun pakker skyndsomt en mængde lækkerier, to hundrede brød (להם), to krukker vin (יין), fem tilberedte får (צאן עשוות), fem sea<sup>26</sup> ristet korn (קלי), hundrede rosinkager (צמקים) og to hundrede figenkager (דבלים). Hun lægger det hele på æsler, og rider David i møde.<sup>27</sup> Da de mødes, behandler Abigail David med respekt, og bønfalder ham om ikke at hævne sig på Nabal og pådrage sig blodskyld og "samvittighedskvaler" (v. 31). I stedet beder hun ham om at tage imod den gave (הברכה),<sup>28</sup> nemlig festmåltidet, hun har medbragt (v. 27). Abigail ydmyger sig, og kalder sig selv for Davids trælkinde (שפחתך, vv. 27 og 28), og nøder David til at tage imod maden og til at vise nåde. Det gør hun, så David kan ændre mening uden at tabe ansigt (Stansell 1999, 81). David bliver formildet, og han udtrykker lettelse over, at Abigail bremsede ham i hans forehavende: "Var du ikke ilet mig i møde, havde Nabal ikke haft en eneste af mandkøn tilbage ved daggry" (v. 34).<sup>29</sup> David tager imod Abigails gave, og beder hende gå hjem i fred. Da Abigail kommer hjem, holder Nabal fest, og hun fortæller ham ikke noget om det skete før næste morgen. Da han hører nyheden, "stod hjertet stille i livet på ham" (Boyle 2001), og efter ti dages forløb rammer Jahve Nabal, så han dør (v. 38). David har fået

---

25 Jf. Davids kommentar i 25,21: "Han har intet mistet af sin ejendom, og alligevel gengælder han mig godt med ondt."

26 En sea er et mål, der svarer til ca. tretten liter. Fem sea korn er altså ca. 65 liter.

27 Abigails delegation minder om den flok belæsset med gaver, som Jakob sender afsted for at møde Esau i 1 Mos 32-33. Jakob frygter, at Esau vil dræbe ham, fordi Jakob stjal hans førstefødselsret (1 Mos 27), og derfor bliver gaverne sendt i forvejen for at mildne Esaus vrede – og det virker (jf. Stansell 1999, 76-78 og 80-82).

28 Roden ברך hører egentlig til det semantiske felt, der har med velsignelser og forbandelser at gøre, men det kan også anvendes om en gave, se fx 1 Mos 33,11; Jos 1,15; 1 Sam 30,26; 2 Kong 5,15; Prov 11,25; Sir 7,32 (Zanella 2010, 74-81).

29 Judith McKinlay hæfter sig ved, at Abigails gave bringer liv i stedet for den død, som Nabals tåbelighed og Davids hævn ellers ville have afstedkommet, og sammenligner hende med Visdommen i Ordsp 9 (1999, 79-84). Jf. Ingrid Hjelms artikel i denne udgivelse.

oprejsning ved Jahves hjælp, og historien ender med, at David gifter sig med Abigail.<sup>30</sup>

Nabals forbrydelse placerer sig et sted mellem utaknemmelighed og ugæstfrihed. Han står i gæld til David, men han er for tåbelig til at være klar over det eller for stolt til at anerkende det. Derfor nægter han David og hans mænd den gæstfrihed, som de tilsyneladende er i deres gode ret til. Som nævnt ovenfor kan vellykket gæstfrihed forvandle en fremmed og potentiel fjende til en ven og forbundsfælle, men tilbageholdt gæstfrihed kan gøre forbundsfæller til fjender. Nabal har tydeligvis rigeligt af alt, tre tusind får og tusind geder, men han nægter David det hele, selvom David kun beder om en smule, "hvad du har for hånden". Derfor bliver Abigail nødt til at stable en ekstravagant og luksuriøs *diner transportable* på benene (Duran 2006, 113-114). Nabals dårlige opførsel tvinger Abigail til at handle og bringe gæstfriheden ud af huset. Han driver hende så at sige væk fra sin rette plads i den domestiske sfære og ud på mændenes område (Hobbs 2001, 27). Hun burde ikke gøre det. Som kvinde er det ikke hendes opgave at tilbyde gæstfrihed, og hele historien ender da også med en ulykke, et dødsfald. Men det er Nabal, der dør for Jahves hånd. Abigail er tilsyneladende uden skyld, fordi Nabals brud på god opførsel er grovere, end det hun bliver nødt til at gøre for at rette op på det.

## Skøgen og de to spioner: Rahab i Josvabogen 2

I Josvabogen 2 kan man finde et eksempel, hvor en kvinde, Rahab, tilbyder gæstfrihed og beskyttelse, uden at det får drabelige konsekvenser for hverken gæsterne eller værtinden. I modsætning til eksemplerne ovenfor byder Rahab ikke sine gæster på mad og drikke. Hun tilbyder dem kun husly.

Josva sender to israelitiske spioner til Jeriko for at undersøge landet. Da de kommer til byen, opsøger de skøgen (אשה זונה) Rahabs hus, og de sover der (וישכבו שמה). Hvis vi sammenligner med det fuldstændig neutrale "overnatte" (לין), som bruges i forbindelse med invitationer og gæster i fx 1 Mosebog 19,2 og Dømmerbogen 19,6.9-11.13, kan det

---

<sup>30</sup> Nathan MacDonald læser 1 Samuel 25 som et eksempel på en historie, hvor Jahves dom rammer, når der festes (2008, 166-195, særligt 179-180).



tænkes, at brugen af “sove/ligge” (נָשָׁא) her skal indikere, at spionerne kom til Rahabs hus som kunder.<sup>31</sup>

Kongen af Jeriko sender nu bud til Rahab, og beder hende om at udlevere de to mænd, han har hørt, befinder sig i hendes hus (vv. 2-3). Men Rahab, som har skjult de israelitiske spioner under hørstænglerne på sit tag, lyver for at beskytte de to mænd, og siger, at mændene var der tidligere, og at de har forladt byen. Kongen af Jerikos mænd sætter efter spionerne, og byporten bliver lukket efter dem (vv. 4-6). Rahab går nu op til de to mænd, der gemmer sig på taget, og fortæller dem, at hun ønsker at hjælpe dem. “Jeg ved, at Jahve har givet jer landet” (v. 9), bedyrer hun.<sup>32</sup> Dog beder hun dem love, at hun og hendes familie skal beholde livet (v. 13). Spionerne aflægger det ønskede løfte, og så firer Rahab dem ned fra vinduet, så de kan slippe væk. Til afsked beder de to mænd hende om at binde en rød snor fast i vinduet. Når Israeliterne indtager landet, vil snoren garantere Rahab og hendes families sikkerhed, hvis bare de bliver inde i huset (v. 19). Spionerne vender tilbage til Josvas lejr, og fortæller at landet ligger åbent for erobring (v. 24), og i 6,22-25 får vi enden på fortællingen om Rahab. Jeriko er faldet, og Rahab og hele hendes familie bliver reddet ud, inden byen bliver brændt ned til grunden.

Men skøgen Rahab og hendes fars slægt og alle, der hørte hende til, lod Josva blive i live. Hun kom til at bo blandt israelitterne og gør det den dag i dag, fordi hun skjulte de mænd, Josva havde sendt ud for at udspionere Jeriko. (v. 25)

T.R. Hobbs har påpeget, at man dårligt kan kalde historien om Rahab og de to spioner for en fortælling om traditionel gæstfrihed (2001, 23). Og den adskiller sig da også ganske rigtigt fra klassiske eksempler på gæstfrihed. Der er ingen formel invitation, gæsterne opsøger bare Rahabs hus.<sup>33</sup> Der er ingen bespisning eller fodvask. Rahab tilbyder

31 Hawk 1992, 90-91; Bird 1999, 106; Gudme 2014a, 74. Kontra Assis 2004, 83.

32 Elie Assis har en interessant sammenligning af Rahab i Jos 2 og Jael i Dom 4, hvor han fremhæver, at de begge er fremmede kvinder, der uventet kommer Israel til hjælp (2004).

33 Muligvis fordi Rahabs hus fungerede som et bordel og en form for kro (jf. Hobbs 2001, 23, note 68).

kun husly og beskyttelse i bytte for hendes og hendes families liv.<sup>34</sup> Men hvis vi nu accepterer, at fortællingen om Rahab *også* tangerer temæet gæstfrihed om end i utraditionel form, er der en god forklaring på, at Rahabs imødekommenhed ikke problematiseres, selvom hun er en kvinde. Det er fordi, hun er prostitueret, og derfor befinder sig på kanten af samfundet (Bird 1999, 105-109; Gudme 2014a, 79). Det Gamle Testamente har ikke som sådan et problem med prostituerede og prostitution, men prostituerede er underlagt andre regler, og har andre privilegier, end kvinder, der identificeres ved hjælp af den mand, de tilhører, som enten hustruer, døtre eller søstre (Bird 1999).<sup>35</sup> Rahab er frue i eget hus (Jos 2,1), og hun er sin husstands overhoved, og derfor er det hende tilladt at tilbyde gæstfrihed på lige fod med en mand.

---

34 Der er også andre eksempler i Det Gamle Testamente på historier, der næsten passer til temæet gæstfrihed, men som alligevel afviger på centrale punkter: I 1 Kong 17 bor profeten Elias hos en enke i Sarepta, men han inviterer sig selv, og derfor tæller det ikke som klassisk gæstfrihed (jf. Hobbs 2001, 23-24). I 2 Kong 4 bliver Elisa jævnlige inviteret hjem til den velhavende kvinde fra Shunem – kvindens mand tages med på råd i vers 9-10 – men det kan tænkes, at ‘hellige mænd’ ikke er omfattet af almindelige regler for gæstfrihed (Hobbs 1993; 2001, 24-25). Desuden er der historien om gudsmanden fra Juda, der besøger profeten fra Betel i 1 Kong 1, og dronning Ester, der hele to gange inviterer til drikkegilde i Esters Bog (Duran 2006, 65-84). 1 Kong 13 har jeg udeladt, fordi den er et eksempel på mislykket eller fatal gæstfrihed, der ikke involverer kvinder, og derfor ligger uden for denne artikels tema, og Ester har jeg udeladt, fordi hun er dronning ved det persiske hof, og på mange måder synes at være underlagt andre regler end flertallet af kvinderne i Det Gamle Testamente. Endelig er der åndemanersken i Tekoa i 1 Sam 28 (se ovenfor), som afviger på to punkter, selvom hun viser forbilledlig gæstfrihed og omsorg for Saul: 1) Saul opsøger hende, og 2) hun er ‘professionel’, om end beskæftiget i et andet erhverv end Rahab.

35 I 3 Mos 19,29 står der “du må ikke vanære din datter ved at lade hende bedrive hor (להזנות)”. Dette forbud stemmer fint overens med en patriarkalsk seksualmoral, men det er næppe et forbud mod prostitution som erhverv. Sammenlign med den ufordømmende omtale af prostitution i fx 1 Mos 38,15-16, Jos 2,1 og 1 Kong 16.

## Undtagelsen og reglen: Visdommen og Tåbeligheden i Ordsprogenes Bog

I Ordsprogenes Bog 9 stilles den rette livsførelse op overfor den forkerte ved hjælp af to personificeringer, Visdommen (חכמות) og Tåbeligheden (כסילות), der begge indbyder gæster til et måltid (McKinlay 1996, 38-65). Visdommen introduceres første gang i Ordsprogenes Bog i 1,20-33, og optræder derefter i 3,13-18; 4,1-9; 7,1-5; 8,1-36 og 14,1. I kapitel 8 får vi den længste beskrivelse af Visdommen som en præeksistent skabning, der “dansede” foran Jahve, “da han lagde jordens grundvolde fast” (Høgenhaven 2014). Denne beskrivelse glider over i Visdommens gæstebud i 9,1-12 og Tåbelighedens i 9,13-18. Udover kapitel 9 optræder Tåbeligheden kun en enkelt gang i Ordsprogenes Bog, nemlig i kapitel 14,1, hvor hun igen præsenteres som Visdommens modstykke: “Visdommen bygger sit hus, dumheden river det ned med egne hænder.”

I kapitel 9 har Visdommen slagtet sit kvæg (טבח טבחה) og krydret sin vin (מסכה יינה). Hun har dækket bord og sendt sine piger i byen for at invitere gæster. Invitationen lyder: “Kom, spis af min mad (לחם), drik af den vin, jeg har krydret! Slip uerfarenheden, så skal I leve, slå ind på den forstandige vej” (vv. 5-6). Tåbelighedens invitation er noget mere tarvelig i både form og indhold. Hun er “rastløs og forførerisk” (v. 13), og hun sidder foran sit hus, og råber til dem, der går forbi: “Den uerfarne kan dreje ind (יטר) her!” (v. 16).<sup>36</sup> Hun lokker med stjålet vand (מים גנובים) og hemmeligt brød (ולחם סתרים, v. 17), og fortælleren tilføjer advarende, at gæsten ikke ved, “at dødninge (רפאים) bor der, hendes gæster er i dødsrigets dybder (בעמקי שאול)” (v. 18). Visdommen tilbyder liv og Tåbeligheden tilbyder død, og læseren skal være mere end almindeligt tungnem for ikke at begribe, hvilken invitation og hvilket måltid han ifølge Ordsprogenes Bog bør vælge.<sup>37</sup>

Kan Visdommen og Tåbeligheden fortælle os noget som helst om forholdet mellem kvinder og gæstfrihed i Det Gamle Testamente? Umiddelbart er svaret nej, for de to ‘damer’ er jo lige præcis ikke kvinder, men personificerede begreber, og hvis de endda var kvinder, så

36 Jf. 1 Mos 19,2; Dom 4,18, Ordsp 9,4 og note 14 ovenfor.

37 Modsætningen mellem livets og dødens føde, jf. McKinlay 1999 og Ingrid Hjelm og Jesper Høgenhavens artikler i denne udgivelse.

inviterer den ene til liv, og den anden til død (man kan sige, at der står 1-1). Så Ordsprogenes Bog 9 lærer os intet om kvaliteten af kvinders invitationer, men snarere noget om det indbyrdes forhold mellem den rette vej og den forkerte.

Ikke desto mindre har jeg valgt at tage Visdommen og Tåbeligheden med her, fordi de læst i sammenhæng med de andre stereotype kvinder i Ordsprogenes Bog kan siges at repræsentere henholdsvis undtagelsen og reglen i forhold til kvinder og gæstfrihed i Det Gamle Testamente. Særligt interessant i denne sammenhæng er en sammenligning mellem Tåbeligheden og Den Fremmede Kvinde (אִשָּׁה זָרָה).<sup>38</sup> Sidstnævnte optræder særlig hyppigt i Ordsprogenes Bog 2 og 5-7.<sup>39</sup> Det er bemærkelsesværdigt, at både Tåbeligheden og Den Fremmede Kvinde, der begge beskrives som lokkende og forførende (2,16; 5,3; 6,24; 7,5.21; 9,13), fører deres gæster lige luket ned i dødsrigets dybder. Det er særligt kvindernes hus (בֵּית), der fremhæves som et farligt sted: “Hendes hus synker ned i døden” (2,18), “kom ikke i nærheden af hendes husdør” (5:8), “hendes hus er veje til dødsriget” (7,27) og Tåbelighedens hus, hvor hendes gæster som nævnt ovenfor “er i dødsrigets dybder” (9,18). Det er fristende at læse disse passager som *reglen* om, at man ikke må gå med fremmed kvinder hjem under nogen omstændigheder. I så fald er Visdommen undtagelsen.<sup>40</sup> Hun er den eneste kvinde, man må tage

---

38 Der er delte meninger om, hvorvidt Den Fremmede Kvinde i Ordsprogenes Bog er en udenlandsk kvinde, en anden mands kvinde (det er hun ganske givet i Ordsp 6,20-35 og i kapitel 7) og/eller en prostitueret. Årsagen til kvindens fremmedhed er ikke afgørende for argumentationen i denne artikel, selvom en advarsel mod at gå med den fremmede kvinde hjem, fordi hun er prostitueret, ville være i konflikt med min læsning af Rahab i Jos 2 ovenfor. Der er dog intet, der tyder på, at Den Fremmede Kvinde er prostitueret, snarere tværtimod (jf. 6,25 og 7,19). Der er gode sammenfatninger af diskussionen om Den Fremmede Kvindes identitet i Estes 2010 og Meyers 1999.

39 Marta Høyland Lavik (2005) har kritiseret tendensen til at reducere de mange kvinder i Ordsprogenes Bog til kun to, den gode (Visdommen) og den onde (Tåbeligheden/den fremmede kvinde). Laviks kritik er relevant, men ikke desto mindre synes jeg, at der er så mange fællestræk mellem beskrivelsen af Tåbeligheden i Ordsp 9 og beskrivelsen af Den Fremmede Kvinde i Ordsp 2 og 5-7, at det retfærdiggør at læse de passager sammen – eller i hvert fald i lyset af hinanden (jf. Estes 2010, 153).

40 Man kunne argumentere for, at Dronning Ester i Esters Bog er endnu en undtagelse. Hun inviterer til drikkegilde, og den tåbelige og forfængelige

imod en invitation fra.<sup>41</sup> Hvis hun minder om andre kvinder i Ordsprogenes Bog, så er det den gode hustru i kapitel 31 (Hawkins 1996, 15-19; McKinlay 1996, 127-129). Undtagelsen fra reglen er en pålidelig kvinde, en trofast hustru (jf. Ordsp 5,18-19), som sørger godt for sit hus og sine gæster, og som ikke lokker ubesindige mænd i døden.

### De pæne piger: Rebekka, Raket og Sippora i 1 og 2 Mosebog

Hvis kvinder ikke må tilbyde gæstfrihed i Det Gamle Testamente, fordi det er en ret, der er forbeholdt mænd, hvad skal de pæne piger så stille op, når de møder en tiltalende fremmed og potentiel gæst? I historierne om Rebekka (1 Mos 24), Raket (1 Mos 29) og Moses og præsten i Midjans døtre (2 Mos 2) får vi eksempler på, hvordan det bør gøres. Disse eksempler danner en markant kontrast til især Jael i Dommerbogen 4.

Det længste og mest detaljerede eksempel er historien om Rebekka og Abrahams træl i 1 Mosebog 24. Abraham sender sin ældste og mest betroede træl afsted til Karan i Mesopotamien (Aram-Naharajim) for at finde en kone til Abrahams søn, Isak. Forinden har Abraham fået trællen til at love, at han vil skaffe Isak en kone fra Abrahams egen slægt og ikke give ham en af de lokale kanaanæiske piger til ægte (vv. 1-9). Trællen drager afsted med ti kameler belæsset med gaver til Abrahams bror, Nakors, by (v. 10). Da han kommer til byen, gør han holdt ved brønden (באר) udenfor byen, og her beder han Jahve om et tegn og om hjælp til at finde den rette kone til Isak:

Jahve, min herre Abrahams Gud, vis den godhed mod min herre Abraham, at det må lykkes for mig i dag. Her står jeg ved kilden (עין המים), hvor byens unge kvinder kommer ud for at hente vand.

---

Haman går sin undergang i møde. Hvis en tåbe, tager imod en vis kvindes invitation, går det ham lige så ilde, som hvis han havde siddet til bords med Tåbeligheden selv. Jeg er Blaženka Scheuer tak skyldig for denne iagttagelse.

41 I Højsangen 3,4 finder det kvindelige subjekt sin elskede, og inviterer ham med hjem til sin mors hus. Det kvindelige subjekts handling kritiseres ikke eksplicit i teksten, men der er alligevel en spænding at spore mellem det kvindelige subjekts frie og opsøgende adfærd og en klassisk patriarkalsk seksualmoral. Se fx omtalen af vægterne i 3,3-4 og 5,7 og brødrene i 1,6.

Når jeg nu siger til en pige: Ræk mig krukken, så jeg kan få noget at drikke, og hun svarer: Drik bare! Jeg vil også give dine kameler vand, så er det hende, du har bestemt til din tjener Isak. På den måde kan jeg vide, at du viser godhed mod min herre. (vv. 12-14)

Med det samme kommer Rebekka gående med sin krukke på skulderen. Hun er meget smuk og jomfru (v. 16), og trællen løber hen og beder hende om vand. Hun gør præcis, som han har beskrevet i sin bøn til Jahve, og da det går op for trællen, at hun er den kone, Jahve har udvalgt til Isak, giver han hende en næsering og to armringe, og spørger, hvem hun er datter af, og om der er plads til, at trællen og hans følge kan overnatte (וַיָּבֹא) i hendes fars hus (v. 23). Rebekka svarer, at hendes far er Betuel, som er søn af Abrahams bror Nakor og hans kone Milka (v. 24, jf. v. 15), og at der er plads i huset, og at de også har rigeligt strå og foder (v. 25). Trællen bliver stående ved brønden, mens Rebekka løber hjem og fortæller, hvad der er sket (v. 28). Derefter løber Rebekkas bror, Laban, ud til brønden, og inviterer den fremmede med sig hjem: "Kom, du Jahves velsignede! Hvorfor står du herude, når jeg har ryddet op i huset og gjort plads til kamelerne?" (v. 31). Trællen følger med Laban hjem, og han og hans følge får vand til at vaske sig i og foder og strå til kamelerne (v. 32). Der bliver også serveret mad, men trællen vil ikke spise, før han har røbet sit ærinde (v. 33). Så fortæller trællen hele historien om Abraham, der er blevet velhavende i sit nye land, og som har sendt ham afsted for at finde en passende kone til sin søn Isak. Han fortæller om sin bøn til Jahve og om Rebekka, og hvordan hun har vist sig at være den udvalgte (vv. 34-49). Laban og Betuel accepterer, at Jahve må have haft en finger med i spillet, og de giver deres tilladelse til ægteskabet (vv. 50-51). Trællen giver nu Rebekka flere kostbare gaver, og da han og hans mænd har spist og drukket og sovet under Betuels tag, meddeler han, at han er klar til at drage afsted (v. 54). Rebekkas familie vil gerne beholde hende hos sig lidt længere, men Rebekka erklærer sig villig til at bryde op med det samme. Hun tager afsked med sin familie, og rejser med trællen tilbage til Isak, som tager hende til kone (vv. 55-67).

I denne forlovelsesfortælling fremstilles Rebekka som en forbilledlig ung kvinde. Hun er af god familie, hun er smuk, hun er jomfru, og så er hun tydeligvis godt opdraget (Seifert 1997, 293). Rebekka og

trællen mødes ved brønden udenfor byen (מְחוּץ לְעִיר, v. 11). Her kommer byens unge kvinder ud for at hente vand, som de skal bruge til husarbejde og madlavning. I Det Gamle Testamente er brønden det eneste sted udenfor hjemmet og den domestiske sfære, hvor det er socialt acceptabelt for en kvinde at færdes, og det er ideelt set det eneste sted, hvor hun kan komme i kontakt med mænd, der ikke tilhører hendes egen husholdning (Ghantous og Edelman 2014, 185). Måske er det derfor, at brønde og kilder bruges som et symbol på kvinder og kvinders seksualitet i Det Gamle Testamente. Eksempelvis i Højsangen 4, hvor kvinden beskrives som en "lukket have" med en "forseglet kilde" (מְעִין חֲתוּם), "en brønd (בְּאֵר) med rindende vand, der strømmer fra Libanon" (vv. 12-15).<sup>42</sup> Og i Ordsprogenes Bog 5,15-23, hvor den trofaste hustru beskrives som en cisterne (בּוֹרֵר) og en brønd (בְּאֵר), som en mand bør holde sig til at drikke af, snarere end at lade sine kilder "strømme hen ad gaden" og løbe efter den fremmede kvinde (Seifert 1997, 291-292; Ghantous og Edelman 2014, 185-187).<sup>43</sup>

Rebekka inviterer ikke selv gæsten med sig hjem. Hun opfører sig sømmeligt, og svarer imødekommende, da hun bliver spurgt til sit fædrene hus, og om der er plads der, men hun formaster sig ikke til selv at udstede en invitation. Hun løber hjem, og fortæller, hvad der er sket, og så er det hendes bror, Laban, og hendes far Betuel, der dog kun optræder i vers 50, der står for selve invitationen og for beværtningen. Det lader til, at dette er den rette måde for kvinder at forholde sig til gæstfrihed, og dette indtryk forstærkes, når vi sammenligner med de to andre møder ved brønden i 1 Mosebog 29 og 2 Mosebog 2.<sup>44</sup>

I 1 Mosebog 29,1-14 møder Jakob sin morbror, Labans, datter, Rakel, ved en brønd nær Karan. Jakob er på rejse, og Rakel kommer med sin fars fårehjord for at give dem vand. Jakob taler med nogle mænd på stedet, og får at vide, hvem Rakel er, og så hjælper han hende med fårene og fortæller hende, hvem han selv er. Rakel skynder sig hjem,

---

42 Se Sarah Kragh Dedieus artikel i denne udgivelse.

43 I fortællingen om Jesus og den samaritanske kvinde i Johannesevangeliet 4 leger forfatteren helt sikkert med det velkendte motiv, mødet ved brønden, og muligvis også med de seksuelle undertoner, motivet fører med sig (jf. Seifert 1997).

44 Se Alter 1981, 51-62 for en analyse af den såkaldte trolovelsesscene ved brønden ("betrothal type-scene").

og fortæller det til sin far, Laban, og han løber ud til Jakob, som stadig står ved brønden, og omfavner ham, og tager ham med sig hjem.

I 2 Mosebog 2 hører vi om, hvordan Moses holdt til ved en brønd i Midjan, efter han havde slået en egypter ihjel, og var flygtet ud af Egypten (vv. 11-15). Ved brønden møder Moses præsten i Midjans syv døtre, som kommer til brønden for at hente vand til deres fars får (v. 16). Moses hjælper pigerne, da nogle hyrder vil jage dem væk (v. 17), og da de takket være Moses' hjælp kommer tidligere hjem fra brønden end sædvanligt, spørger deres far, Re'uel, hvorfor. Da de fortæller, hvad der er sket, bebrejder Re'uel dem: "hvor er han henne? Hvorfor lod I ham blive tilbage? Indbyd ham til at få noget at spise!" (v. 20). Moses takker ja, og han bliver boende hos Re'uel, som giver ham sin datter, Sippora, til kone.

I alle tre fortællinger er det familiens mandlige overhoved, eller en anden mand, der er tæt på ham, der står for invitationen. Kvinden løber blot hjem, og fortæller, at der er en fremmed at invitere. I 2 Mosebog 2 er det ikke helt klart, om de syv præstedøtre bliver sendt ned til brønden igen med deres fars invitation, ligesom det heller ikke er helt klart, om Re'uel virkelig mener, at de selv skulle have inviteret manden med hjem. I betragtning af de ovenstående eksempler finder jeg det mest sandsynligt, at Re'uel bebrejder sine døtre, at de ikke straks gjorde ham opmærksom på, hvad Moses havde gjort for dem, så Re'uel kunne invitere ham. På den måde viser de midjanitiske præstedøtre sig at være lidt dårligere opdraget end Rebekka og Rakel.

Det er interessant, at der både i 1 Mosebog 29 og 2 Mosebog 2 er tale om en fremmed, der hjælper værtens familie. I 1 Mosebog 29 hjælper Jakob Rakel med at skubbe stenen væk fra brønden, og i 2 Mosebog 2 forsvarede Moses Sippora og hendes søstre mod hyrderne. I 1 Mosebog 29 kvalificerer Jakob sig således til at modtage Labans gæstfrihed, både fordi han er familie, og fordi han har ydet Rakel assistance. I 2 Mosebog 2 er Moses' adgang til Re'uels hus et resultat af den hjælp, han har givet pigerne, hvilket fremgår tydeligt af ordvekslingen i vers 18-20 (jf. Alter 1981, 52). Dette motiv med gæstfrihed som tak for hjælpen minder om Nabals taknemmelighedsgæld til David i 1 Samuelsbog 25.

De pæne pigers eksempel i 1 Mosebog 24 og 29 og 2 Mosebog 2 demonstrerer, hvordan forholdet mellem kvinder og gæstfrihed bør være: kvinden og den fremmede mødes på et socialt acceptabelt sted udenfor



hjemmet (ved brønden), og ikke som i Dommerbogen 4 i kvindens eget telt, eller midt på vejen som i 1 Samuel 25. Kvinden inviterer ikke selv gæsten med sig hjem. Hun løber hjem, og varskor et højtstående mandligt familiemedlem, som så selv kan opsøge og invitere gæsten, sådan som det er et mandlige familieoverhoveds privilegium og ret. Når gæstfrihed forvaltes på denne måde, er den helt acceptabel, og den kan endda føre til en række yderst respektable giftemål.

### Med Døden til bords: Gæstfrihed og kvinder i Det Gamle Testamente

I denne artikel har jeg argumenteret for, at gæstfrihed i Det Gamle Testamente er en social praksis, der er forbeholdt mænd. Kvinder har en rolle at spille, særligt i forhold til gæstens forplejning, fordi gæstfriheden udspiller sig i kvindernes rum, den domestiske sfære, men retten til at tilbyde gæstfrihed og invitere gæster indenfor er forbeholdt mænd.

I de gammeltestamentlige tekster, jeg har behandlet i det foregående, synes der at være et ideal om, hvordan gæstfrihed *bør* afvikles, og et modbillede, der tjener til skræk og advarsel.

Den rigtige måde at gøre det på er illustreret i fortællingerne om Rebekka (1 Mos 24), Rakel (1 Mos 29) og de syv præstedøtre fra Midjan (2 Mos), der alle lader deres mandlige slægtninge om at stå for invitationen. Skrækeksemplet på det modsatte er Jael i Dommerbogen 4, som frimodigt inviterer feltherren Sisera indenfor, og byder ham på mælk og en uventet død. Sisera er selv skyld i sin grumme skæbne, for han burde aldrig have opsøgt en kvindes telt eller have taget imod hendes gæstfrihed, når hun tilbød den. Et andet skrækeksempel er Abigail i 1 Samuelsbog 25. Her kan vi se, hvor galt det går, når en mand er så ugæstfri og tåbelig, at han tvinger sin kone til at tilbyde gæstfrihed i sit sted. Skøgen Rahab i Josvabogen 2 er en afvigelse fra ovenstående mønster, netop fordi hun er en skøge. Rahab er en liminal figur, hun er en atypisk kvinde og frue i eget hus, og derfor gælder der andre regler for hende end for flertallet af kvinderne i disse tekster.

I Ordsprogenes Bog møder vi to kvindelige personifikationer, der tilbyder gæstfrihed. Visdommen er den positive undtagelse fra princip-

pet om at sky kvinders gæstfrihed, og Tåbeligheden og hendes literære sidestykke, *Den Fremmede Kvinde*, illustrerer på fornemmeste vis reglen om, at hvis man tager imod en invitation fra en kvinde, så risikerer man at ende med at have Døden til bords.

## Bibliografi

- Alter, R., 1981, *The Art of Biblical Narrative*, London: George Allen & Unwin Ltd.
- Assis, E., 2004, 'The Choice to Serve God and Assist His People: Rahab and Yael', *Biblica* 85, 82-90
- Bird, P., 1999, 'The Harlot as Heroine: Narrative Art and social Presupposition in Three Old Testament Texts', i *Women in the Hebrew Bible*, red. Alice Bach, New York: Routledge, 99-117
- Borowski, O., 1998, *Every Living Thing: Daily Use of Animals in Ancient Israel*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press
- Boyle, M.O., 2001, 'The Law of the Heart: The Death of a Fool (1 Samuel 25)', *Journal of Biblical Literature* 120, 401-427
- Duran, N.W., 2006, *Having Men for Dinner: Biblical Women's Deadly Banquets*, Cleveland, OH: The Pilgrim Press
- Estes, D.J., 2010, 'What Makes the Strange Woman of Proverbs 1-9 Strange?', i *Ethical and Unethical in the Old Testament: God and Humans in Dialogue*, red. K.J. Dell, New York: T&T Clark, 151-169
- Fewell, D.N. og Gunn, D.M., 1990, 'Controlling Perspectives: Women, Men, and the Authority of Violence in Judges 4 & 5', *Journal of the American Academy of Religion* 58, 389-411
- Ghantous, Hadi og Edelman, D., 2014, 'Cisterns and Wells in Biblical Memory', i *Memory and the City in Ancient Israel*, red. D. V. Edelman og E. Ben Zvi, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 177-193
- Gudme, A.K.d.H., 2012, 'Er oversætterne løbet sur i teksten', *Spørg om Bibelen*, [http://www.bibelselskabet.dk/Home/OmBibelen/spoerg\\_om\\_bibelen/tykmaelk\\_og\\_smoer.aspx](http://www.bibelselskabet.dk/Home/OmBibelen/spoerg_om_bibelen/tykmaelk_og_smoer.aspx), set 15.10.2014
- Gudme, A.K.d.H., 2013, *Before the God in this Place for Good Remembrance: A Comparative Analysis of the Aramaic Votive Inscriptions from Mount Gerizim*, Berlin: De Gruyter

- Gudme, A.K.d.H., 2014a, 'Inside-Outside: Domestic Living Space in Biblical Memory', i *Memory and the City in Ancient Israel*, red. D. V. Edelman og E. Ben Zvi, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 61-79
- Gudme, A.K.d.H., 2014b, 'Sex, violence and state formation in Judges 19-21', i *The Bible and Hellenism: Greek Influence on Jewish and Early Christian Literature*, red. T.L. Thompson og P. Wajdenbaum, Durham, UK: Acumen, 165-174
- Gur-Klein, Thalia, 2013, *Sexual Hospitality in the Hebrew Bible: Patronymic, metronymic, legitimate and illegitimate relations*, Sheffield, UK: Equinox
- Hawk, D., 1992, 'Strange Houseguests: Rahab, Lot, and the Dynamics of Deliverance', i *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*, red. D.N. Fewell, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 89-97
- Hawkins, T.R., 1996, 'The Wife of Noble Character in Proverbs 31:10-31', *Bibliotheca Sacra* 153, 12-23
- Hobbs, T.R., 1993, 'Man, Woman, and Hospitality – 2 Kings 4:8-36', *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology* 23, 91-100
- Hobbs, T.R., 2001, 'Hospitality in the First Testament and the "Teleological Fallacy"', *Journal for the Study of the Old Testament* 95, 3-30
- Høgenhaven, J., 2014, 'Dancer in the Dark? Visdommen i GT mellem tilgængelighed og skjulthed', i *Præksistens*, Forum for Bibelsk Eksegese 18, red. K. Mejrup, S. Holst og S.F. Thomsen, København: Museum Tusulanums Forlag, 333-355
- Lavik, M.H., 2005, 'Forholdet mellom Den framande kvinna, Fru Visdom og Fru Dårskap i Proverbia 1-9', *Norsk Teologisk Tidsskrift* årgang 106:4, 253-269
- Liverani, M., 2004, 'Messages, Women and Hospitality: Inter-tribal Communication in Judges 19-21', i *Studies in Egyptology and the Ancient Near East: Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, red. M. Liverani, Z. Bahrani og M. van de Mieroop, London: Equinox, 160-192
- MacDonald, N., 2008, *What Did the Ancient Israelites Eat: Diet in Biblical Times*, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans Publishing Co.
- MacDonald, N., 2008, *Not Bread Alone: The Uses of Food in the Old Testament*, Oxford, UK: Oxford University Press
- Matthews, V.H., 1991, 'Hospitality and Hostility in Judges 4', *Biblical Theology Bulletin* 21, 13-21
- Matthews, V.H. og Benjamin, D.C., 1992, 'Jael: Host or Judge?', *Bible Today* 30, 291-296

- McKinlay, J., 1996, *Gendering Wisdom the Host: Biblical Invitations to Eat and Drink*, Sheffield: Sheffield Academic Press
- McKinlay, J., 1999, 'To Eat or not To Eat: Where Is Wisdom in This Choice?', *Semeia* 86, 73-84
- Meyers, C., 1999, Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom: A Study of Proverbs 1-9, i *Women in the Hebrew Bible*, red. Alice Bach, New York: Routledge, 85-98
- Meyers, C., 2003, 'Material Remains and Social Relations: Women's Culture in Agrarian Households of the Iron Age', i *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past: Canaan, Ancient Israel, and their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palaestina*, red. W.G. Dever og S. Gitin, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 425-44
- Plum, K.F., 1995, 'Den Kloge Kone: Visdomsmetaforikken i gammeltestamentlig litteratur', i *Lov og visdom: Seks gammeltestamentlige studier tilegnet Bent Rosendal*, red. E.K. Holt, H.J.L. Jensen og K. Jeppesen, Frederiksberg: Forlaget Anis, 9-21
- Reis, P.T., 1997, 'Eating the Blood: Saul and the Witch of Endor', *Journal for the Study of the Old Testament* 73, 3-23
- Seifert, E., 1997, 'Frauen und Brunnen: Gedanken zu einem literarischen Motiv', i "Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!" *Festschrift für Erhard S. Gerstenberger zum 65. Geburtstag*, red. R. Kessler m.fl., Münster: Lit Verlag, 291-295
- Shafer-Elliott, C., 2013, *Food in Ancient Judah: Domestic Cooking in the Time of the Hebrew Bible*, Sheffield, UK: Equinox
- Stansell, G., 1999, 'The Gift in Ancient Israel', *Semeia* 87, 65-90
- van Wolde, E., 2002, 'A Leader led by a Lady: David and Abigail in 1 Samuel 25', *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 114, 355-375
- Zanella, F., 2010, *The Lexical Field of the Substantives of "Gift" in Ancient Hebrew*, Leiden, NL: Brill