

Livets måltid – dødens gab: Spisemetaforik i Esajas' Bog

Jesper Høgenhaven

Abstract: Old Testament texts, we are regularly told, express themselves in categories of the visible and immanent. Texts focusing on transcendent or otherworldly realms, on afterlife or the world to come, are often categorized as belonging to a late, apocalyptic stratum with a marginal position within the corpus. Many scholars have emphasized the radical difference between 'classical' prophecy, which was perceived as basically occupied with contemporary, earthly matters, and apocalyptic texts, which were seen as subscribing to a dualistic notion of reality with their focus on the transcendent realm and the eschatological future. This article analyzes the passage Isa 25:6-8, which is part of the complex Isa 24-27, regularly described by scholars as an example of early apocalyptic (or proto-apocalyptic) thought. Isa 25:6-8 unfolds an image of God providing a luxurious banquet for all the peoples of the world at Mount Zion. The imagery of the passage is complex: God will "swallow up" the "veil" covering the nations, remove the shame from his people, provide consolation for all, and swallow up death forever. Isa 25:6-8 is permeated by metaphors of eating and drinking, and the imagery can be shown to depend on several older passages from Isaiah. Isa 5:11-14; 22:12-14; 28:1-22 have delivered key terms and images for the composition of Isa 25:6-8. While older passages in Isaiah use the imagery of eating and drinking with negative connotations, Isa 25:6-8 transforms the image into a positive one, indicating God's life-giving eschatological activity, which aims at the restoration of his chosen people to glory, but also involves a positive reassessment of the role of the nations within a universal scenery of salvation. Towards the end of Isaiah (Isa 65:13-14) the image of the eschatological banquet reappears with a less universal notion.

Denne verdens goder: Dennesidighed i Det Gamle Testamente

Det Gamle Testamente fremhæves ikke sjældent som en tekstsamling, der udtrykker sig i synlighedens kategorier og bevæger sig inden for et dennesidigt univers: Dramaet imellem Gud og mennesker udspiller sig her på et konkret, jordisk plan, hvor velsignelse og frelse udmøntes i synlige goder som et langt, trygt liv i det forjættede land med materiel rigdom og talrige efterkommere.

I fortolkningen af Det Gamle Testamente er denne vægt på det immanente ofte blevet betonet som noget centralt og karakteristisk for gammeltestamentlig tankegang og mentalitet. Det gammeltestamentlige menneske forestiller sig ikke og ønsker ikke at indtræde i en verden, der ligger udenfor eller hinsides den kendte og erfarede, men ønsker sig grundlæggende mere af det samme – flere livsår, hustruer, børn, kameler og geder. Denne immanente forestilling om det gode liv har man f.eks. fundet programmatisk udtrykt i fortællingen om Salomos regeringstid, hvor den fredfyldte og velsignede tilstand opsummeres med ordene:

Så længe Salomo levede, boede Juda og Israel trygt, enhver under sin vinstok og sit figentræ, fra Dan til Beersheba (1 Kong 5,5).¹

Og når rammefortællingen i Jobs Bog skal udtrykke Jahves fornyede velsignelse af Job, sker det karakteristisk nok som en forsikring om, at Job får de jordiske goder, han havde tabt, tilbage i rigeligere mængde end før:

Fra da af velsignede Herren Job mere, end han tidligere havde gjort. Han fik fjorten tusind får, seks tusind kameler, tusind spand okser og tusind æselhopper. Han fik syv sønner og tre døtre... (Job 42,12-13).

Når Det Gamle Testamente er blevet fortolket inden for den kristne kirkes kontekst, har man ikke sjældent betragtet denne gammeltestamentlige vægt på det dennesidige jordeliv som en slags modstykke eller

¹ Den autoriserede danske bibeloversættelse af 1992 (DO 1992) er fulgt, hvor intet andet anføres.

korrektiv til de nytestamentlige teksters – og den senere kristne tradition – fokus på det usynlige og hinsidige. Mange kristne fortolkere har set fraværet af længsel efter en transcendent virkelighed som en mangel eller noget ufuldkomment ved den gammeltestamentlige religiøse forestillingsverden. Andre fortolkere har derimod fremhævet dennesidigheden eller de gammeltestamentlige teksters orientering mod det jordiske og immanente som et autentisk træk med positive konnotationer. Det Gamle Testamente kunne i dette perspektiv ligefrem tildeles den fortjenstfulde opgave at holde den kristne kirke fast på det jordiske liv og dets betydning.

Apokalyptiske tekster i Det Gamle Testamente?

Nu kan man uden vanskeligheder også pege på en række gammeltestamentlige tekster, der indeholder forestillinger om det hinsidige og transcendent. I den klassiske kritiske forskning og eksegesi har der været en tendens til at henvise denne type forestillinger til de senere dele af Det Gamle Testamente og i nær sammenhæng med denne datering til en lidt perifer plads inden for Det Gamle Testaments univers. Fokuseringen på det hinsidige, på en transcendent guddom, en himmelsk eller overjordisk verden, en forklaret tilværelse efter døden og en egentlig eskatologi med tanken om en forvandling af verden ved tidernes ende ses i reglen som elementer i et apokalyptisk verdensbillede, som netop kun kan spores i randen af Det Gamle Testamente.

Der er ingen universel enighed om, hvad der præcis menes, når der tales om apokalyptik eller apokalyptiske elementer inden for Det Gamle Testamente (Murphy 2012, 1-66). Blandt de skrifter, der udgør den jødiske kanon, er Daniels Bog det eneste skrift, som alle er enige om repræsenterer apokalyptikken som litterær genre og som teologisk strømning. Ud over Daniels Bog er der dog en række tekster, som eksegeterne med forskellige grader af enighed har betegnet som apokalyptisk prægede eller 'proto-apokalyptiske', fordi de menes at udvise et særligt slægtskab med apokalyptikkens sprog og tankeverden. De tekster, der oftest citeres i denne forbindelse, er Esajas' Bog 24-27 (ofte betegnet som 'Esajas-apokalypsen'), Joels Bog og Zakarias' Bog 9-14.

Medens de fleste fortolkere formentlig i praksis er enige om, hvilke antikke skrifter der kan betegnes som apokalyptiser, er kriterierne for at afgøre, hvilke tekster der kan kendetegnes som 'proto-apokalyptiske' eller beslægtede med apokalyptikkens forestillingsverden, vanskeligere at fastlægge. Frederick J. Murphy opregner i sin introduktion til apokalyptikken (Murphy 2012) en hel række træk som karakteristiske for apokalyptikken. Blandt de vigtigste er interessen for en virkelighed, der normalt er utilgængelig, og som kun kan kendes gennem åbenbaring, interessen for fremtiden, fokus på temaer som Guds suverænitet, der vil ende med at blive tydelig og synlig, men som indtil videre udfordres af magter, der modsætter sig Guds herredømme, et dualistisk verdenssyn, vægt på forestillingen om en verdensafslutning, om den kommende verdens herlighed og et tilsvarende negativt syn på den aktuelle tilstand i verden (Murphy 2012, 8-13). Der er endvidere en række fælles træk ved apokalyptikkens sprogbrug, ikke mindst dens dramatiske billedsprog.

Der har været megen diskussion om apokalyptikkens oprindelse og baggrund. Nogle forskere har peget på, at apokalyptikkens dualistiske verdensbillede, hvor den nuværende verden er i de onde kræfters vold, og Guds magt ventes at manifestere sig synligt ved tidernes ende, kunne tyde på en indflydelse fra persisk religion, som jøderne stiftede bekendtskab med i tiden efter eksilet under persisk herredømme. Inden for GT har man set apokalyptikken som en udløber af profetismen eller som et barn af visdomstraditionerne. Den apokalyptiske strømning er blevet tolket som et produkt af krisetider; og man har i nyere tid specielt set apokalyptikken som en reaktion mod antikkens imperiedannelser. Som nævnt har man i reglen forstået apokalyptikken som et sent fænomen i forhold til den gammeltestamentlige litteratur. Daniels Bog er det yngste skrift i den jødiske kanon; og de fleste apokalyptiske skrifter er blevet til i de sidste århundreder før vor tidsregnings begyndelse. Ikke sjældent har man tolket apokalyptikken som udtryk for noget nyt og radikalt anderledes i forhold til den ældre gammeltestamentlige tradition. Skønt mange eksegeter så den apokalyptiske litteratur som en art videreudvikling af den profetiske genre, betonede man gerne forskellen imellem de 'klassiske' profetskrifter og apokalyptikken.

Samtidig er det et ofte fremhævet træk ved apokalyptiske tekster, at de i udstrakt grad benytter litterære lån fra ældre litteratur. I det følgende skal vi se på, hvordan en enkelt passage i Es 25 (der som nævnt ofte betegnes som en apokalyptisk eller 'proto-apokalyptisk' tekst) bruger billedet af noget så dennesidigt som et måltid, hvor der spises og drikkes.

'Esajas-apokalypsen': Es 24-27

Den særlige karakter, som udmærker kapitlerne 24-27 i Esajas' Bog har fået eksegeterne til at udskille hele dette tekstafsnit som en særlig komposition med sin egen baggrund. Betegnelsen "Esajas-apokalypsen" har været brugt siden Bernhard Duhms kommentar (Duhm 1922), der beskriver indholdet i Es 24-27 som ubetinget apokalyptisk.² Mange fortolkere har dog også taget forbehold over for denne betegnelse, fordi den ikke er dækkende for afsnittets form eller indhold. Disse fire kapitler er, har man indvendt, ikke en 'apokalypse' i den forstand, at de beretter om en særlig åbenbaring givet til en seer eller åbenbaringsmodtager. Kapitlerne har ikke nogen fortællende ramme, der præsenterer deres indhold som en særlig åbenbaret meddelelse.³

Bernhard Duhm tænkte sig Es 24-27 som en (i hvert fald i hovedsagen) samlet blok, der var forfattet i en helt anden sammenhæng og redaktionelt blevet føjet ind i Esajasbogen på et tidspunkt af årsager, som ikke længere er til at komme på sporet af. Forskerne har sidenhen

2 "Das Orakel ist durchaus Apokalypse, zu deren Erklärung man die sibyllinischen Bücher, Daniel, Henoch usw. nicht missen kann und die den pentateuchischen Priesterkodex ganz in dogmatischer Weise benutzt" (Duhm 1922 [1892], 172).

3 Jf. John J. Collins' ofte citerede definition på et apokalyptisk værk. "'Apocalypse' is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, in so far as it envisages eschatological salvation, and spatial, insofar as it involves another, supernatural world" (Collins 1979, 9). Man kan dog hævde, at Es 24-27 er sat ind i Esajasbogens overordnede fortællende ramme og dermed i virkeligheden skal opfattes som en del af Jahves åbenbaringer til profeten Esajas (jf. bogens overskrift Es 1,1).

arbejdet videre ad to spor: Dels har man sat fokus på det heterogene ved stoffet i Es 24-27 og opfattet afsnittet som slutresultatet af en langstrakt tilblivelsesproces (Se Wildberger 1978, 885-911; Blenkinsopp 2000, 346-348; Beuken 2007, 310-314).⁴ Dels har man interesseret sig for de mange berøringspunkter imellem Es 24-27 og resten af Esajasbogen og set disse kapitlers plads i skriftet som et tydeligt eksempel på bibelsk intertekstualitet (Vermeylen 1977). Kirsten Nielsen påviser i sin afhandling fra 1985 om træbilledet i Esajas' Bog, at Es 27 repræsenterer en genskrivning og nyfortolkning af vingårdslignelsen fra Es 5,1-7 (Nielsen 1985, 152-162). Her viser det sig som et eksegetisk frugtbart greb at sammenholde de to tekster, idet vingårdssangen i Es 27,2-6 efter alt at dømme er udformet som en bevidst 'modtekst' til den ældre vingårdssang i Es 5,1-7. Den første vingårdssang er et domsudsagn, hvor det er en vigtig pointe, at vingårdsejerens identitet først afsløres til sidst, hvor det overraskende bliver klart, at sangen i virkeligheden handler om Jahves forhold til sit folk. Es 27,2-6 er til gengæld et frelses- eller trøsteudsagn; og her står det fra begyndelsen fast, at teksten handler om Jahve. Og i enkeltheder viser det sig, at billedsproget i Es 27,2-6 låner en række træk fra Es 5,1-7, men også, at der finder en transformation af metaforerne sted, som skal understøtte den trøstende intention i den nye vingårdssang: Medens torne og tidsler i Es 5,1-7 kommer inde fra vingården selv, er det i Es 27,2-6 noget, der truer vingården udefra, og som Jahve beskytter den imod. I det hele taget sker der en markant omvendning i beskrivelsen af Jahves handlemåde: Hvor han i Es 5,1-7 fælder dom over den ulydige vingård og indstiller al omsorg for den, skildrer Es 27,2-6 tværtimod den stadige indsats, Jahve udfolder for at skærme og pleje vingården med vandingsmotivet som det centrale.

Det ser med andre ord ud til at være et karakteristisk træk ved vingårdslignelsen i Es 27,2-6, at billedsprog fra en ældre tekst i Esajasbogen tages op og anvendes kreativt med henblik på en ny forkyndelsessituation. En tilsvarende kreativ nyfortolkning af ældre tekstmateriale kan i virkeligheden påvises for Es 24-27 i det hele taget.⁵ I det følgende

4 Se også Otzen 1974 for en koncis oversigt over hovedproblemer, som de tog sig ud for den datidige forskning.

5 Den store mængde lån fra og allusioner til andre gammeltestamentlige tekster, særlig tekster fra Esajas' Bog, fremhæver allerede Rudolf Smend (1884),

vil jeg forsøge at anvende dette intertekstuelle perspektiv som greb til at fortolke måltidsbilledet i Es 25,6-8.⁶

Jahves festmåltid for folkene på Zion: Es 25,6-8

Es 25,6-8 er en del af stykket Es 25,6-12, som ved flere markører er kendetegnet som en sammenhængende tekst. Der er en formel og indholdsmæssig kontinuitet: Tekststykket beskriver Jahves fremtidige handlinger på en bestemt lokalitet, der kaldes “dette bjerg” (בהר הזה), v. 6.7.10). Samtidig er der dog også nogle tydelige skift markeret inden for stykket: I v. 9 indfører ואמר (“og man skal sige”) et nyt perspektiv: Her kommer en form for kommentatorstemme ind; og denne stemme taler i 1. person pluralis som et ‘vi’: Det kollektiv, der taler her (v. 9-10a), giver udtryk for sin glæde over Jahves frelsende gerning og får dermed karakter af et kor, der tolker det, som sker.

I den sidste del af stykket (v. 10b-12) er der tale om et ganske tydeligt indholdsmæssigt skifte: Nu vendes blikket mod Moab, som er genstand for Jahves destruktive handlinger. På det formelle plan er dette nye tema imidlertid klart knyttet sammen med det foregående; suffikset i תחתיו (v. 10b) viser således bagud til v. 10a; det virker med andre ord, som om det er meningen, at udmalingen af Moabs ødelæggelse (v. 10-12) skal læses i umiddelbar forlængelse af begivenhederne på “dette bjerg” (v. 6-8) med lovsangen (v. 9) som overgang. Det tematiske skifte

196. Som Kirsten Nielsen gør opmærksom på, indebærer denne omformning af traditionel metaforik en form for lån af de ældre teksters autoritet samtidig med, at der finder en gendigning sted med den ældre tekst som materiale og igangsætter. Her er der således ikke blot tale om genbrug af ældre tekster men om egentlig ny tekstproduktion til forskel fra den del af redaktionsprocessen, der udmønter sig i sammenstilling og flytning af teksterne. Se Nielsen 1985, 159.

6 ‘Intertekstualitet’ bruges i ret forskellige betydninger af eksegeter. For en nyttig oversigt over de vigtigste nuancer se Carr 2012. Groft sagt kan man skelne imellem en betragtning, der lægger vægt på intertekstuelle forbindelser, som er bevidste for en teksts forfatter(e), og en læser-orienteret betragtning, hvor forbindelserne etableres ved læsningen af en tekst. Her bruger jeg intertekstualitet som en forholdsvis bred overskrift til at indkredse berøringspunkter imellem tekster. Disse kan være indikationer på, at der er en intenderet, bevidst kompositionel forbindelse (litterært lån, allusion, citat) imellem de pågældende tekster; denne antagelse kræver dog i hvert tilfælde en mere præcis argumentation.

efter v. 8 er dog så klart, at det giver mening at betragte Es 25,6-8 som et stykke i sin egen ret; og i det følgende er det alene disse vers, der vil blive behandlet.⁷

V. 6 beskriver Jahves handling som beredelsen af et måltid for alle folkene på dette bjerg:

På dette bjerg skal Hærskarers Herre holde festmåltid for alle folkene,
et festmåltid med fede retter og lagret vin, med marvfede retter og ædel lagret vin.

Det eneste i den nære kontekst, som "dette bjerg" kan vise tilbage til, er udtrykket "på Zions bjerg og i Jerusalem" (24,23). Scenen har således en tydelig lokal placering samtidig med, at horisonten er universel, idet alle folkene er indbudt til festen. Karakteren af Jahves måltid beskrives med stilistisk elegance i en hel guirlande af udtryk, der hele tiden hægter sig på det foregående led i rækken: Det første udtryk er "et måltid af fede retter" (מִשְׁתֵּה שְׂמִנִּים), straks efterfulgt af det lydmæssigt lignende udtryk "et måltid af lagrede vine" (מִשְׁתֵּה שְׂמֵרִים). De næste led varierer og uddyber henholdsvis "måltid af fede retter" – med udtrykket "marvfede retter" (שְׂמִנִּים מִמָּהִים) – og "måltid af lagrede vine" – med udtrykket "rensede lagrede vine" (שְׂמֵרִים מִזְקִיקִים). Opremsningen med de mange let varierede gentagelser formidler i sig selv et udtryk af overdådighed og rigelighed. Her er vi tydeligvis til et festmåltid, hvor der ikke er sparet på noget; og de konnotationer, der knytter sig til vinen og de fede retter, er udpræget positive, idet vi får et indtryk af det luksuriøse og mættende, der er forbundet med velsignelse, overskud og glæde.

Lige så fortrolige billederne i v. 6 må siges at være, lige så overraskende en drejning tager billedsproget i v. 7:

Og han opsluger på dette bjerg sløret, der dækker over alle folkene, og dækket, som er bredt ud over alle folkeslagene.⁸

7 Den masoretiske afsnitsinddeling markerer også et skel efter v. 8.

8 DO 1992 har "Så opsluges på dette bjerg sløret". Den passive konstruktion har ikke støtte i den masoretiske tekst eller versionerne.

Her tales i konsekutiv perfektum (ובלע) i forlængelse af det foregående udsagn. Det er stadig Jahve, som er det handlende subjekt; og sætningen fortsætter beskrivelsen af, hvad Jahve vil gøre. Kontinuiteten og enheden i hans handling understreges også gennem gentagelsen af lokaliteten “på dette bjerg” (בהר הזה). Mere påfaldende er verbet: בלע. På en måde bliver teksten tydeligvis inden for spisemetaforikken, idet Jahve “opsluger” slør og dække. På den anden side er det et meget drastisk udtryk at bruge om Jahve. Verbet betegner gerne den voldsomme og destruktive tilintetgørende opslugen. Ikke sjældent er det fordærvmagterne, der optræder som subjekt for בלע: Det frygtelige dyb (מצולה) kan true med at opsluge salmisten (Sl 69,16). Dødsriget (שאול) siges at opsluge de levende; og på samme måde ønsker synderne at opsluge de uskyldige (Ordsp 1,12). Når בלע bruges med Gud som subjekt, er det udtryk for en voldsom, ødelæggende indgriben. Jobs Bog har flere eksempler på denne sprogbrug om Gud, f.eks. Job 10,8, hvor det indgår i et dramatisk anklagende udsagn: Gud, hvis hænder dannede Job, er nu blevet den, der – destruktivt og voldsomt – “opsluger” ham: “Dine hænder dannede og skabte mig med alt rundt omkring – og nu opsluger (והבלעני) du mig!”⁹

Genstanden, det, som Jahve her siges at opsluge, er lige så ejendommeligt: Det slør, der ligger over alle folkeslag. Egentlig taler teksten om slørets “overflade” (פני), hvad der måske i sammenhængen nærmest vil sige sløret i hele dets udstrækning, sløret så vidt og bredt, som det dækker. Ordet לוט forekommer kun her som substantiv. Verbet לוט, “tilhulle”, “indhulle” kan bruges om et sværd, der er pakket ind i en kappe (1 Sam 21,10), om kong David, der tilhyller sit ansigt i sorg (2 Sam 19,5), og om Elias, der dækker sit ansigt med sin kappe forud for Jahves åbenbaring (1 Kong 19,13). Det parallelle udsagn taler om et “dække” (מסכה). Dette ord synes på det ene sted, hvor det forekommer

9 DO 1992 oversætter her בלע med “tilintetgør” og foretager (med støtte i LXX) en rettelse i teksten umiddelbart forud til “og nu skifter du sind”. Nogle mener, at der er to homonyme rødder (בלע), og at det ene בלע ikke betyder ‘opsluge’ men snarere ‘forvirre’. Det har sågar været forslået, at der skulle eksistere en tredje enslydende rod med betydningen ‘meddele’. Formentlig er der dog tale om betydninger udviklet af den samme rod. Jf. Schüpphaus 1973, 659.

ud over her, at betegne et tæppe, som den sovende dækker sig med (Es 28,20).¹⁰

Spørgsmålet er med andre ord, hvad sløret eller dækket i denne forbindelse gør ved “alle folkeslagene”, og hvilken betydning det har, at Jahve tager det bort – endda i en så dramatisk form, at han, som det siges, “opsluger” det, der dækker. Det er en gammel diskussion blandt fortolkerne, om billedet af sløret skal forstås kognitivt eller mere generelt emotionelt: Er der tale om et sørgeslør, der markerer personens tilstand af sorg eller status som sørgende? Eller er der mere specifikt tale om et slør, der forhindrer personen i at se eller erkende et eller andet?¹¹

I sammenhængen er der en parallelitet imellem udsagnet om Jahve, der opsluger slør og dække, og det umiddelbart følgende udsagn, at han opsluger (בלע) døden (v. 8):

Han opsluger døden for evigt. Og Herren Jahve skal tørre tårerne af alle ansigter. Han fjerner sit folks skam fra hele jorden. For Jahve har talt.¹²

Sløret/dækket må i en vis forstand befinde sig på linje med døden (som Jahve også “opsluger”), altså repræsentere noget negativt, livsødelæggende, som bliver genstand for Jahves indgriben. Et fingerpeg om betydningen kan vi formentlig bedst finde gennem en betragtning af strukturen i hele v. 7-8. Centralt står henvisningen til Jahve, der opsluger døden og visker tårer bort fra alle ansigter (v. 8). Her har vi tydeligvis et motiv, der er forbundet med sorg, idet tårerne, som Jahve fjerner, må have været der som et udtryk for sorg indtil Jahves indgriben; og dette motiv kunne – ligesom omtalen af døden – tale for, at det også

10 Som vi skal se, er det i høj grad tænkeligt, at Es 28,20 har udgjort en del af inspirationen for forfatteren til Es 25,6-8.

11 Frantz Delitzsch (1879, 287) argumenterer for, at det er det kognitive aspekt, der er i forgrunden: Sløret betegner folkenes åndelige blindhed. Wilhelm Gesenius (1821, 782) peger derimod på sørgeskikken som billedets baggrund. Det sidste synspunkt er generelt blevet fulgt af de fleste nyere fortolkere. Jf. Poulsen 2015, 181-182.

12 Også i v. 8 har DO 1992 en passiv form: “Døden opsluges for evigt”. Paulus’ citat i 1 Kor 15,52, Peshitta og Theodotion har ligeledes verbet i passiv i v. 8. I LXX er det derimod døden, der er subjekt: “Døden er blevet stærk og opsluger dem”!

var sorg, der var udtrykt i sløret/dækket i v. 7. Nu indrammes dette centrale udsagn om Jahve, der opsluger døden og fjerner sorgen, af de to sætninger – på den ene side talen om Jahve, der opsluger sløret/dækket over folkene, på den anden side udsagnet, hvor Jahves folks “skam” (חרפת עמו) er i fokus. Både sløret (over folkene) og skammen (der har kendetegnet eller være knyttet til Jahves folk) borttages af Jahve. Den “skam”, der åbenbart har fulgt Israel indtil Jahves indgriben, er en størrelse, der er nært forbundet med omverdenens/folkenes syn på Israel. Skam er et relationelt begreb i den forstand, at det primært har at gøre med status i andres øjne eller måden, man bliver set på og bedømt.¹³

Man kan opfatte strukturen i v. 7-8 som kiastisk med de to rammeudsagn (om sløret over folkene og Israels skam) som parallelle. Eller man kan opfatte v. 7-8 som to parallelle udsagn om Jahve, der “opsluger” (בלע) henholdsvis sløret (v. 7a) og døden (v. 8a). I begge tilfælde ligger det nær at se det slør eller dække, der hidtil har ligget over folkeslagene, som intimt forbundet med den skam, der har været Israels lod, og at Jahves fjernelse af sløret/dækket korresponderer med hans fjernelse af skammen. Hænger det sådan sammen, er det nærliggende at forstå billedet af slør/dække som gående på det kognitive: Sløret, der har dækket over folkene, har forhindret dem i at nå til erkendelse af Israels status som Jahves folk.

To sæt konnotationer trænger sig med andre ord på som muligheder for at tyde billedsproget i v. 7: På den ene side har vi billedet af sorg, der ophører. Dette motiv støttes først og fremmest af udsagnene i v. 8a, hvor Jahve opsluger døden og borttørre tårerne. På den anden side har vi det kognitive aspekt, som kan siges at danne en forbindelse til v. 8b, hvor Jahve fjerner sit folks skam fra hele jorden. Begge tolkninger af billederne i v. 7 har således støttepunkter i teksten. I virkeligheden behøver disse to forskellige opfattelser ikke at udelukke hinanden. Der kunne godt se ud til i tekstens forståelse at være en nær sammenhæng imellem skammens forsvinden og tårernes/sorgens ophør.

Det er bemærkelsesværdigt – og bekræfter den foreslåede tolkning af udsagnet om folkene – at Jahve fjerner sit folks skam “fra hele jorden”. Den universelle henvisning tydeliggør, at skammen – også – er et spørgsmål om den samlede omverdens måde at betragte Jahves folk på.

13 חרפה kan både betegne skam som tilstand og den aktive ‘hån’ eller ‘spot’ mod andre. Jf. DO 1992 (“han fjerner spotten mod sit folk”).

Den kiastiske struktur giver naturligvis en særlig vægt til det centrale udsagn om, at Jahve opsluger døden og visker tårerne bort fra alle ansigter. Billedet ligger i forlængelse af en lang række gammeltestamentlige henvisninger til Jahve som frelser, befrier og trøster. Imidlertid rækker billedet her videre end de fleste lignende udsagn. Når Jahve siges at opsluge døden for evigt (תִּלְוֶנָה), er der tale om mere end øjeblikkelig trøst. Det er en radikalt ny tilstand, der etableres, hvor døden ikke længere er et uomgængeligt vilkår, men 'opslugt', tilintetgjort, så den ikke længere er til stede.¹⁴

Es 25,6-8 samler sig om forestillingen om Jahves indgriben, der på den ene side har karakter af generøsitet og venlig opmærksomhed, på den anden side også har noget voldsomt og drastisk over sig: Jahve er den gavmilde vært for et overdådigt festmåltid for alle folkeslagene. Han tørrer tårerne bort fra alles ansigter og fjerner sit folks skam fra hele jorden. Samtidig gør han en brat ende ikke bare på det slør/dække, der hidtil har ligget over folkene; men han opsluger på destruktiv og endegyldig vis døden selv. Ligesom der er noget sammensat over billedet af Jahves handlemåde, er der også en vis kompleksitet over stykkets rækkevidde og horisont: På den ene side er alle folkene inviteret til Jahves festmåltid på Zion, ligesom de er den egentlige genstand for Jahves fjernelse af slør/dække, åbenbart med velsignelsesrige følger. På den anden side er Jahves folk tydeligt i centrum, svarende til, at scenen er sat på Zions bjerg, der synes at få en universel betydning i tekstens forestillingsverden. Under alle omstændigheder handler Jahve her entydigt til gavn for såvel Israel som folkeslagene. Det måltid, han byder på, omfatter hele verden og har – ikke mindst set i lyset af det centralt placerede udsagn om Jahves eliminerende af død, sorg og skam – en klart livgivende karakter. Festmåltidet på Zion er simpelthen det fortættede symbol på Jahves universelle velsignelse.

14 Mange fortolkere har set udsagnet om døden, som Jahve opsluger, som et tilføjelse fra en senere tid end det øvrige stykke. Der er dog ingen støtte i tekstoverleveringen for denne antagelse. En direkte forestilling om døde, der står op til livet, finder vi i Es 26,19. Duhm (1922, 181-182) mener, at den apokalyptiske forfatter til Es 25,6-8 givetvis kendte forestillingen om de dodes opstandelse, men at sætningen i v. 8 afbryder sammenhængen, og at en henvisning til temaet om dødens overvindelse, hvis det havde været en oprindelig del af teksten, ville have fået en udførligere behandling. Jf. Buhl 1912, 338.

Esajasbogens spisesteder: Es 5,11-14 og Es 22,12-13

I og for sig kan måltidsbilledet i Es 25,6-8 sagtens læses isoleret. Passagen indeholder nogle hurtigt skiftende metaforer, der afløser hinanden; vi bevæger os fra det universelle festmåltid på Zion med fede retter og ædel vin til Jahves dramatiske fjernelse af folkenes slør, hans opgør med døden og bortskaffelse af sorg og skam for sit folk. I lyset af den generelt høje grad af genbrug af ældre litterært stof i Es 24-27 er det dog værd at afsøge de ældre dele af Esajasbogen for materiale, der eventuelt kan være en del af baggrunden for denne tekst.¹⁵ Et måltidsbillede, der i høj grad må siges at danne en kontrast til billedet i Es 25,6-8, finder vi i domsudsagnet Es 5,11-14. Her udråber profeten et “ve” (וְהִי) over de mennesker, der fra tidlig morgen er oppe og efterspørger stærke drikke, og som sidder blussende af vin til langt ud på natten. Deres festmåltider (מִשְׁתֵּיהֶם) består, hedder det, af musikinstrumenter og vin; her bruges således den samme betegnelse om måltidet som i Es 25,6. I Es 5,11-14 er det ikke Jahve, der bereder et måltid for mennesker, men den sorgløse og uansvarlige judæiske overklasse, der holder festmåltider med sang og bægerklang. Uansvarligheden går på, at de i deres optagethed af at drikke og feste ikke “ser” Jahves værk eller hans hænders gerning. Vinen/festen står altså som udtryk for uopmærksomhed eller mangel på erkendelse og indsigt. Den straf, profeten truer med, har to elementer, der bliver forkyndt i rækkefølge: Jahves folk “bliver ført bort” (גִּלְהָ); og dette sker “uden indsigt” (מִבְּלֵי דַעַת), altså uden, at folket forstår, hvad der sker. Uvidenhedsmotivet spiller her på den selvvalgte uvidenhed eller mangel på erkendelse, der i v. 12 blev knyttet sammen med overklassens sorgløse festtilværelse. Det umiddelbart følgende domsbillede relaterer sig direkte til måltidsbilledet: Folkets “tyngde” (כְּבוֹדוֹ), dvs. den tungtvejende, fornemmere del af folket, er reduceret til “mænd af hunger”, “sultende”; og dets “mængde” (הַמִּוֶּנוֹ) til udtørrede af tørst:

15 Der er på ingen måde enighed om dateringen af de forskellige dele af Esajas' Bog. I denne sammenhæng tillader jeg mig imidlertid – med et overvejende flertal af fortolkere, der ganske vist kan være ganske uenige indbyrdes om de absolutte dateringer – at forudsætte en relativ kronologi, hvor Es 1-23 og Es 28-35 generelt kan betragtes som ældre end Es 24-27.

Ve dem, der fra tidlig morgen jager efter øl, og langt ud på aftenen blusser af vin.

Citer og harpe, pauke og fløjte og vin er deres fester, men Jahves gerning bemærker de ikke, hans hænders værk ser de ikke.

Derfor skal mit folk føres bort uden indsigt; dets fornemme er sultens mænd, dets mængde er udtørrede af tørst.¹⁶

De to domsbilleder i v. 13a og v. 13b kan udmærket forstås i indbyrdes sammenhæng: Det første billede antyder en deportation, hvor judæerne er gjort til krigsfanger; og billedet af sult og tørst passer egentlig fint til denne situation, hvor de fangne føres bort i lænker og må gå lange dagsmarcher uden vand eller føde (Jf. Wildberger 1980, 187).

Herefter sætter profeten så at sige trumf på med endnu et billede, der i sin altomfattende destruktivitet opsummerer de to forudgående billeder, og samtidig bevarer en forbindelse til spisemetamorfi: Sheol gør sit svælg bredt og spærrer munden op uden grænse, så hele folket ryger derned (דָּרַךְ):

Derfor åbner Sheol sit svælg, spærrer det op på vid gab, og ned styrter dens fornemme og dens mængde og dens larm og de, der jubler i byen.¹⁷

Det universelle eller altomfattende perspektiv understreges ved, at teksten taler om dets pryde og dets mængde (DO 1992: "de fornemme og den larmende hob") – modstillingen svarer til כְּבוֹדוֹ וְהַמְּוֹנוֹ i v. 13: De fornemme over for folkets mængde. Her konkretiseres billedet så yderligere, idet der henvises til folkets "larm" og dets "jubel" (עֲלִזָּה בָּהֶן), egentlig: "de, der jubler i den"; DO 1992: "det lystigt buldrende slæng"),

16 Oversættelsen følger delvis DO 1992, men er holdt en smule mere tekstnær. DO 1992 tolker ordene מְבִלֵי דַעַת som en begrundelse for dommen: "for de forstår ingenting". En anden nærliggende mulighed er, at der er tale om en beskrivelse af den. DO 1992 forudsætter en rettelse af vokaliseringen af מְהֵרָעָב, så det kommer til at betyde "døde (eller døende) af sult" og ikke "sultens mænd".

17 Suffikserne i anden linje (her gengivet med "dens", DO 1992 oversætter dem ikke) må gå på byen/Jerusalem, som dog ikke har været udtrykkelig nævnt i det foregående.

et begrebspar, der viser tilbage til festmetaforikken og opremsningen af musikinstrumenter i v. 11-12: Hele den støjende, jublende skare af festdeltagere ender således med at blive opslugt af dødsrigets brede gab!

I denne domsprofetiske sammenhæng er det Sheol, der som en destruktiv magt spærrer gabet op og opsluger alt og alle, der i en infernalsk slutscene rutsjer – stadig syngende, larmende og uvidende om deres skæbne – lige ned i dødens gab. Sheol er her fremstillet i mytologiske farver og samtidig nært forbundet med den underjordiske sfære – man kan ryge lige lukt ned i dens frygtelige opspærrede gab (jf. Johnston 2002). I et intertekstuel perspektiv kan dette billede ses som et modbillede til billedet af det livets og håbets måltid, som beskrives i Es 25,6-8. Der er endvidere et tydeligt slægtskab med metaforikken i Es 5,11-14. Samtidig sker der nogle markante omstillinger eller omvendinger fra den ene tekst til den anden: I Es 5,11-14 er Jahve i en vis forstand fjern; eller sådan tager det sig i hvert fald ud for de implicerede: De festende og ubekymrede judæere ser eller bemærker ikke hans gerning. I Es 25,6-8 handler Jahve til gengæld, så ingen kan undgå at opdage det; hans hånd hviler på Zions bjerg, og det er hans handlinger, der er styrende for, hvad der sker. I Es 5,11-12 foranstalter de sorgløse selv deres måltider, der har karakter af løsslupne drukne gilder med larm og musik, der effektivt forhindrer arrangørerne/deltagerne i at opdage, hvad der faktisk sker omkring dem. I Es 25,6 er det derimod Jahve selv, der foranstalter et måltid på Zion, bestående af fede retter og vin.¹⁸ Og ikke mindst: Hvor det i Es 5,14 er dødsriget, der åbner sit frygtindgydende gab, som alle de festende og larmende mennesker styrter ned i, er det i Es 25,7-8 Jahve selv, der dramatisk og magtfuldt opsluger såvel sløret/dækket over folkene som døden selv. Hvis det er korrekt at se Es 25,6-8 som en tekst, der i et eller andet omfang er afhængig af eller bygger på Es 5,11-14, kunne henvisningen

18 Es 25,6-8 nævner intet om musik eller anden lyd. Hvis vi inddrager den umiddelbare fortsættelse, v. 9, kan udsagnet om, at Jahves folk glæder og fryder sig “på den dag” (ביום ההוא) ses som en kontrast til den sanseløse larm og den meningsløse jubel på vej ned i afgrunden, som skildres i Es 5,14: I Es 25,9 er glæden rettet derhen, hvor den hører hjemme – den er glæde “ved hans (Jahves) frelse” (בישועתו), svarende til de talendes bekendelse til Jahve, som de håber på (קוינו לו).

til “døden” i Es 25,8 i og for sig være motiveret af den markante brug af Sheol-motivet i Es 5,14.¹⁹

Der er en anden tekst, der på en måde sammenfatter spise-/drikke-metaforikkens betydning i nogle få fortættede udsagn: Es 22,12-13 anklager judæerne for at hengive sig til fest, glæde og sorgløshed på trods af, at Jahve har kaldt til gråd og klage. Her bliver de opsætsiges fremturen netop koncentreret i form af spisebilledet: Glæden, de hengiver sig til, konkretiseres i, at de dræber kvæg og slagter får. Det følgende udsagn fortsætter med at henvise til nydelsen af det slagtede: Her skildres i nogle ganske enkelte rids igen de sorgløses fest. Man spiser kød og drikker vin – og så lægger profeten de sorgløse det udsagn i munden, som dømmer dem selv:

Men der var fryd og glæde, man dræbte okser og slagtede får,
man spiste kød og drak vin; man åd og drak, “for i morgen skal vi
dø” (Es 22,13).

Vi bemærker, at menuen her sammenfattes i størrelserne “kød” og “vin”, altså netop de elementer, der kendetegner et festmåltid, og som også er dem, der optræder med positive konnotationer i Es 25,6.²⁰ Værd at bemærke er også den udtrykkelige forbindelse imellem spisebilledet og døden. Igen kunne det altså godt se ud til, at den ældre tekst – Es 22,12-13 – havde været en del af baggrunden for udformningen af billedsproget i Es 25,6-8.

Es 28,1-22: En fest, der har varet for længe

Der er imidlertid endnu en tekst i Esajasbogen, som benytter spise-metaforik på en måde, der i hvert fald kunne have været med til at forme billedsproget i Es 25,6-8: Es 28,1-22. Umiddelbart er de bil-

19 Her er mao tale om en transformation af metaforer, der ligner den, som Kirsten Nielsen påviser for vingårdslignelsernes vedkommende (Es 5,1-7; 27,2-6), jf. ovenfor.

20 I Ordsp 9,2 hører kød og vin til det festmåltid, som Fru Visdom har beredt for de uerfarne, et måltid, som entydigt er positivt konnoteret, og som fører til livet (i kontrast til Fru Tåbeligheds dødbringende spise). Se herom nedenfor.

leder, der rides op i dette stykke, ganske vist noget længere borte fra sceneriet i Es 25,6-8 end metaforerne i Es 5,11-4 og Es 22,12-13. Til gengæld forekommer flere af de centrale gloser fra Es 25,6-8 også i Es 28,1-22: verbet “opsluge” (בלע, v. 4.7), “vin” (יין, v. 1.7), “dække” (מסכה, v. 20), “død” (מות, v. 15.18), “fede ting” (שמנים, v. 1), “over hele jorden” (על כל הארץ, v. 22).

Es 28,1-22 kan formelt og tematisk inddeles i tre hovedafsnit: Es 28,1-6 er et veråb med efterfølgende domsudsagn om Samaria; stykket afsluttes med et udblik til en kommende frelsestid (v. 5-6).²¹ Es 28,7-13 er en straffetale, rettet mod “dette folk” (v. 11) og særlig dets præster og profeter (v. 7). Pga. stykkets indledende ord (“også disse”, וגם אלה, v. 7) ligger det nær, at læse domstalen i umiddelbar forlængelse af Es 28,1-6 (eller måske snarest domsudsagnet Es 28,1-4), og at det betegner en flytning af fokus fra Samaria til Juda. “Også disse” – Judas ledere – raver rundt på grund af vin ligesom Samarias stolte overklasse. Temaet drukkenskab er en fællesnævner for de to stykker, der læst i sammenhæng bliver et udsagn om, at Juda ikke er bedre end Samaria. Es 28,14-22 er endnu et selvstændigt domsorakel, der imidlertid er knyttet til det foregående gennem det indledende לכן (“derfor”, v. 14). Dette stykke viderefører ikke spise/drikke-metaforikken fra de foregående vers, men henvender sig direkte til “dette folks” herskere, der også kaldes “spottere” (אנשי לצון, v. 14). “Spot” ser her ud til at være forbundet med en overbevisning om ikke at skulle stå til regnskab og rammes af “svøben” (v. 15); og man kan sagtens forestille sig, at forfatteren eller redaktoren har tænkt sig, at domsudsagnet skulle læses som en fortsættelse af v. 7-13, og at adressaterne var de samme, som beskrives i disse vers.

Det indledende veråb (v. 1-4) kendetegner sine adressater i et eneste fortættet billede: De er “Efraims druknes stoltheds krans” (עטרת גאות שכרי אפרים) og “dets herligheds smykkes visnende blomst” (ציץ נבל צבי תפארתו). To gange bruges en kæde af ord i konstruktforbindelse; og begge gange introduceres et foruroligende element i rækken: I den første række sker det primært gennem udtrykket שכרי (“drukne”); men også גאות (“stolthed”) kan – ikke mindst i Esajasbogens sammenhæng – konnotere det hovmodige, det, at man gør sig til

21 Mange kritiske eksegeter betragter v. 5-6 som en tilføjelse til det oprindelige domsorakel (v. 1-4).

af egen storhed, og som kalder på Jahves vrede og dom.²² I den anden række er det naturligvis participiet (“visnende”), der antyder, at al den skønhed og pragt, som de andre begreber udtrykker, ikke alene er dømt til undergang, men udviklingen mod undergang og død er allerede i gang. Adressaterne kendetegnes nu for det første som hjemmehørende på toppen (על ראש) af den fede dal (גיא שמנים), for det andet som “glødende af vin” (הלומי יין). Samlet fremstår et billede af en animeret fest,²³ hvori adressaternes stolthed kommer til udtryk, men som også rummer kimen til deres undergang – deres blomst er allerede, medens festen foregår, i begreb med at visne! Stedsbetegnelsen – toppen af den fede dal – refererer efter alt at dømme til Samaria som hjemsted for “Efraims drukne”, dvs. Samarias/Nordrigets elite (jf. Wildberger 1982, 1047). Det høje sted kan i øvrigt også i sig selv have konnotationer i retning af stolthed og overmod, der står for fald.

Selve domsudsagnet består af flere forbundne billeder, hvoraf det første synes hentet fra den militære verden: Jahve har en “stærk” person (חזק) til sin rådighed til at fuldbyrde straffen. Det er dog også muligt at opfatte חזק (“noget stærkt”) som en reference til naturfænomenerne, der nævnes umiddelbart bagefter (Delitzsch 1879, 305). I hvert fald afløses billedet nu af det mere malende billede af voldsomme naturfænomener: haglvejr, storm og en stormflod af vældige vande, der kommer strømmende. Herefter vender teksten tilbage til krigssceneriet; den stærke kaster (sine modstandere eller i det hele taget, hvad han møder på sin vej) voldsomt og destruktivt til jorden, så Efraims druknes krans bliver trampet under fode. Interessant nok kommer der nu et tredje billede på ødelæggelsen af den visnende blomst: Den bliver som en tidlig figen, som en forbipasserende øjner og sluger, medens han endnu holder den i hånden. Her bruges med andre ord en spisemetafor om ødelæggelsen; og verbet er בלע, det samme verbum som bruges om Jahve selv i Es 25,7. Det er det hastige og uafvendelige aspekt ved tilintetgørelsen af Samaria, der betones og tillige dommens fuldstændighed: Den fristende figen har kun berørt personens hånd, så er den allerede slugt: בלע er formentlig netop valgt, fordi det indbefatter fore-

22 Til dette tema specielt beskrivelsen af Jahves dom over alt, hvad der rager op i Es 2,12-17.

23 Både “kransen” (עטרת) og det “fede” (שמנים), samme udtryk som bruges om festmaden i Es 25,6) associerer til festbilledet.

stillingen om det voldsomme og totale – figenen bliver ikke bare spist men nedsvælget i en mundfuld.

Straffetalen mod Judas ledere (Es 28,7-13) åbner med et øjebliksbillede, der viderefører og yderligere udmaler festmotivet fra Es 28,1, som det indledende *וּגַם אֱלֹהֵי* da også tydeligt refererer til. De anklagede beskrives med de parallelle verber *שָׁגוּ* og *תָּעוּ*, der begge udtrykker den ukontrollerede tumlen rundt, fremkaldt af “vin “ og “stærk drik” (v. 7a). Dette nærbillede udgør en konkretisering og visualisering i forhold til den mere lakoniske henvisning til “Efraims drukne” (*שְׁכָרֵי אֶפְרַיִם*) i v. 1. Interessant er den umiddelbare fortsættelse, der specificerer henvisningen til adressaterne som præster og profeter, og som dels gentager verbet *שָׁגוּ*, dels introducerer billedet, at de “opsluges” (*וּבְעֵלָו*) af vinen (v. 7b). Formentlig er der en bevidst dobbelthed gemt i brugen af verbet *בִּלְעַ* (jf. billedet af dommen over Samaria i v. 4): De judæiske ledes uhæmmede forslugenhed bliver så at sige vendt om, så det er dem selv, der opsluges af vinen. Billedet forener derved to aspekter, dels vinens overvældende, absorberende virkning, der får personernes selvkontrol og bevidsthed til at svinde, dels forestillingen om en destruktiv, uheldssvanger magt, der er i stand til at fortære de involverede personer, og som de allerede har givet sig i vold. Festbilledet føres videre i den følgende gentagne beskrivelse af adressaternes fuldemandsadfærd, der leder videre til et vue over festens aktuelle status: borde fyldt med opkast (v. 7c-8). På denne baggrund udfolder de følgende vers en art dialog imellem adressaterne, der besværer sig over profetens forsøg på belæring, og Jahve, der – med ironisk reference til deres vanskeligheder med at tage profetens ord alvorligt – vil tale “fremmedsprog” til dem. Jahves ord bliver uforståeligt for dem; og slutresultatet bliver deres undergang, som beskrives med en række verber, der handler om at snuble, falde, gå i stykker og blive fanget (v. 13), og som viser tilbage til billedet af de omkringgravende fylderister i v. 7.

Som nævnt finder vi i domsudsagnet Es 28,14-22 ikke nogen spise/drikke-billeder. Til gengæld er der et stærkt fortættet billedsprog med fokus på liv og død. Adressaterne er stadig det judæiske folks ledere; og betegnelsen “spottere” (*אֹנְשֵׁי לִצְיוֹן*) kan uden problemer læses i forlængelse af karakteristikken i v. 9-10. Her bliver deres holdning beskrevet gennem en elegant opbygget kiasme, der samlet udgør et fiktivt citat, som lederne får lagt i munden:

Vi har sluttet pakt med døden, med dødsriget er vi gået i forbund.
Når flodbølgen vælter frem og stiger, når den os ikke.
For vi har gjort løgn til vores tilflugt, vi skjuler os i falskhed.

Det centralt placerede udsagn om at vide sig i sikkerhed for den frembrusende flodbølge (billedet viser tilbage til dommen over Samaria i v. 2, hvor det samme verbum (חַוֵּשׁ) er brugt om de ødelæggende vandmasser) indrammes af erklæringen om, at adressaterne har indgået en pakt med døden og en overenskomst med Sheol, og om, at de har gemt sig bag løgn og falskhed. Det er særdeles virkningsfuldt, at adressaterne på denne måde selv bringes til at udtrykke deres overbevisning om at have indgået et forbund med døden/Sheol. Som læser fornemmer man umiddelbart, at et sådant forbund med destruktionsmagterne nødvendigvis må være uheldssvangert.²⁴ Kiasmen tydeliggør endvidere den nære forbindelse imellem adressaternes dødspagt og deres brug af løgn/falskhed som dække og tilflugt. Her er atter en dobbelt betydning på spil: Løgn/falskhed er adressaternes virkemidler i forhold til deres omgivelser, noget, de mener at kunne betjene sig af, og som skaffer dem sikkerhed. Samtidig er det for læseren klart, at løgn/falskhed er indbegrebet af det upålidelige og ikke-bestandige; at søge tilflugt her er naturligvis den rene illusion. Jahves reaktion udebliver da heller ikke; og i Jahves handling indgår et dobbelt perspektiv: På Zion lægger han en velprøvet og kostbar hjørnesten, som er direkte associeret med retfærdighed og ret (v. 16-17a).²⁵ Den umiddelbare konsekvens af Jahves projekt er tilintetgørelsen af adressaternes falske tilflugt og deres forbund med døden/Sheol (v. 17b-19). Hertil føjes billedet af sengen, der er for kort, og tæppet, der ikke vil dække, som et udtryk for den udsathed for dom og ødelæggelse, som adressaterne har bragt sig selv i. Den afsluttende del af domsudsagnet henviser til Jahves "fremmede gerning" – han vil rejse sig ikke for at kæmpe mod sit folks fjender men for at straffe folket selv og dets ledere – og munder ud i opfordringen til

24 Mange fortolkere mener, at teksten her også spiller på judæernes alliancer med fremmede magter (Clements 1980, 230; Wildberger 1982, 1073; Blenkinsopp 2000, 393).

25 Det er et omdiskuteret spørgsmål, hvad billedet af 'hjørnестenen' i Es 28,16 repræsenterer. Se Dekker, 2007.

at holde inde med spotten, da Jahve har truffet beslutning om ødelæggelse, der skal omfatte "hele jorden" (v. 21-22).

Es 28,1-22 fremstår som en redaktionel enhed, der stiller Jahves forestående straffedom over for den herskende sorgløshed og falske sikkerhed hos hans folks ledere såvel i Samaria som i Jerusalem. I denne sammenhæng spiller billedet af fest og uhæmmet nydelse af vin og stærke drikke en central rolle som det samlende, fortættede udtryk for uanfægtethed og uopmærksomhed i forhold til Jahves ord og handlinger: Festmetaforen bruges først i kompakt, fortættet form om "Efraims drukne", eliten i Samaria, der brat og pludseligt rammes af Jahves voldsomme straffedom, der beskrives dels i krigs- og uvejr-billeder, dels i spisebilledet af figenen, der opsluges på et øjeblik (v. 1-4). I skildringen af den judæiske overklasse foldes festbilledet ud i groteske visuelle detaljer (v. 7-13). Her er forestillingen om uhæmmet drikkeri med tilhørende tab af selvkontrol kombineret med motivet spot og vrængende beklagelse rettet mod Jahves profet. Straffen beskrives tilsvarende med henvisning til Jahves ord, der bliver til en ubegribelig og i egentlig forstand fremmed tale for de judæiske ledere. Ved siden af eller nedenunder festmetaforikken indeholder stykket også en dødsmetaforik, der er antydnet i billedet af den "visnende blomst" i v. 1, og som kommer til fuld udfoldelse i v. 14-22, hvor adressaternes fatale forbund med døden/Sheol udgør det centrale anklagepunkt og i sig selv er et varsel om deres undergang.

Kombinationen af spise/drikke-billeder og død/Sheol-metaforik i Es 28,1-22 er i sig selv bemærkelsesværdig. Der er endvidere en høj grad af sandsynlighed for, at denne kombination udgør en del af baggrunden for kombinationen af spisemetaforik og død i Es 25,6-8, hvor der sker en omvendning af begge billeder, så døden opsluges af Jahve, og festmåltidet bliver et livgivende måltid, som Jahve stiller an for alle folkene.

Fra dødens gab til livets måltid: Spise/ drikke-metaforik i Esajas' Bog

På baggrund af Es 5,12-14, Es 22,12-13 samt Es 28,1-22 giver det mening at tale om en spise/drikke-metaforik i Esajasbogen, hvor drikkegildet benyttes som et fortættet symbol på menneskers manglende opmærksomhed i forhold til Jahves handlinger, og hvor især det umå-

deholdne drikkeri og den sorgløse ubekymrethed, det er udtryk for, er direkte forbundet med død og destruktion. Vi har med andre ord flere markante udtryk i Esajasbogen for, hvad vi kunne kalde 'dødsspiseri', hvor måltidet og ganske særligt festmåltidet med dets rigelighed af kød og vin benyttes som et symbol på uopmærksomhed i forhold til Jahves vilje, og hvor det at spise og drikke forbindes med død og undergang. Der er et kognitivt aspekt forbundet med festbilledet, primært knyttet til indtagelsen af vin og stærke drikke, som repræsenterer en svækkelse eller ophævelse af menneskers opmærksomhed og evne til at se og forstå Jahves handlinger. Og der er et eksistentielt aspekt knyttet til spise/drikke-metaforikken, der associerer den med død og undergang. Det er fristende at forbinde denne side af billedet med en underliggende associering af det at spise og drikke med forestillingen om menneskets forgængelighed og dødelighed (jf. Lundager Jensen 2000, 186).

Denne forbindelse imellem indtagelse af føde og enten liv eller død finder vi en anden variation i Ordsp 9, der stiller visdommen og tåbeligheden over for hinanden i skikkelse af to kvinder, der hver især indbyder de uerfarne (mænd) til deres hus: Visdommen har dækket bord med kød og vin (Ordsp 9,2), der her tolkes som symboler på visdom, som igen fører til liv (Ordsp 9,5-6). Tåbeligheden byder derimod på stjålet vand og hemmeligt brød (Ordsp 9,17); og de, der tager imod hendes invitation, befinder sig dermed allerede i dødsrigets dybder (רפאים) (בעמקי שאול), hvor "dødninge" (רפאים) bor (Ordsp 9,18). Her opstilles med andre ord et valg imellem 'livsspiseri' på den ene side og 'dødsspiseri' på den anden; og både livets fest hos visdommen og dødens fest hos tåbeligheden har tydelige erotiske undertoner.²⁶

Særligt domsudsagnet i Es 5,11-14 kombinerer festmotivet som udtryk for uberettiget sorgløshed og manglende opmærksomhed med billedet af Sheol, der grådigt spærrer gabet op og ender med at opsluge de festendes mængde. Kombinationen beror bl.a. på en udnyttelse af spise/drikke-metaforikken, som forbinder festtemaet med det uheldsvangre 'dødens gab'-motiv.²⁷

26 Se til Ordsp 9 også de to bidrag af Anne Katrine de Hemmer Gudme og Ingrid Hjelm i dette bind.

27 I Es 5,11-14 handler festeriet om det, der drikkes og ikke om det, der spises; men metaforikken er implicit til stede, når der tales om de sorgløses "fester" (משחיהם, v. 12).

Hvis Es 24-27 læses som en videreskrivning med udgangspunkt i temaer og billeder fra andre dele af Esajasbogen, er det en plausibel antagelse, at det er dette allerede foreliggende billedsprog, som Es 25,6-8 tager op og vender til dets modsætning. Her er måltidet blevet et udtryk for Jahves livgivende og opretholdende indgriben; og den fest, Jahve bereder på Zion, er direkte forbundet med, at han eliminerer de destruktive magter og fjerner sit folks skam. Kombinationen af spise/drikke-metaforik og dødstematik lå allerede i det overtagne stof; men også denne kombination bliver i Es 25,6-8 transformeret, så døden nu bliver den modstander, som Jahve selv "opsluger", hvorimod det overdådige festmåltid nu bliver et rent og skært udtryk for Jahves livgivende indgriben til fordel for såvel Israel som folkeslagene.²⁸

Det er værd at bemærke, at den omvending af spise/drikke-metaforikken, som finder sted i Es 25,6-8, i bund og grund restituerer måltidets – og ganske særlig festmåltidets – positive konnotationer i retning af liv og velsignelse. Det kan umiddelbart forekomme overraskende, at noget så dennesidigt og jordnært som det at spise og drikke i en tekst med affinitet til apokalyptikken fungerer som billede på Jahves positive og universelt orienterede indgriben, hvorimod den samme metaforik i de ældre dele af Esajasbogen bruges med langt større ambivalens. Der kunne se ud til at være en sammenhæng med den mere overordnede transformation i opfattelsen af død og dødelighed, som i de ældre tekster lader til at være nært associeret med forestillingen om mennesket som spisende og drikkende og konstant skrøbeligt væsen. Med den markante introduktion af døden som noget, Jahve overvinder, bliver måltidet i Es 25,6-8 til ren velsignelse.

Udblik: Eskatologiske måltider

Måltidsmetaforikken møder vi igen på et markant sted hen imod slutningen af Esajasbogen, nemlig Es 65,13-14. Den sammenhæng, ordene indgår i, er et orakel henvendt til dem, der har "forladt Jahve"

²⁸ Det universelle perspektiv i Es 25,6-8 bliver selvfølgelig kraftigt modificeret, når passagen – som det er intentionen i den foreliggende sammenhæng – læses sammen med de følgende vers, Es 25,9-12, hvor Jahve gør Moab til genstand for sin destruktive straffende handling.

(עֲזֹבֵי יְהוָה, v. 11). Adressaterne bliver stillet i modsætning til Jahves tjenerne: Medens tjenerne skal spise og drikke, skal adressaterne sulte og tørste; og medens tjenerne skal glæde sig og juble, skal adressaterne blive til skamme og skrige af fortvivelse.

Implicit er det et livgivende glædesmåltid, der her stilles Jahves trofaste tjener i udsigt. Samtidig gør teksten det utvetydigt klart, at de, der har svigtet Jahve, er ekskluderet fra livet og glæden. Deres position og situation er den absolutte modpol til Jahves tjenerne. Det billede af et livgivende måltid med Jahve som vært, vi møder i denne tekst, er med andre ord et helt andet end billedet i Es 25,6-8: Hvor det i Es 25,6-8 er alle folkeslag, der er indbudt til festmåltidet på Zion, er der i Es 65,13-14 tale om et måltid, som skal nydes af Jahves tjenerne alene; og pointen i udsagnet er lige præcis, at de, der ikke hører til denne eksklusive gruppe, er udelukket fra at spise og drikke.

Forestillingen om, at den eskatologiske endetid er forbundet med et overdådigt måltid møder vi i flere antikke jødiske tekster. En forholdsvis udførlig udmaling af måltidet som billede på eller udtryk for messias tidens herlighed finder vi i den Syriske Baruksapokalypse:

Og det skal ske, efter at det er fuldbyrdet, som skal ske i hine afsnit – da skal Messias begynde at åbenbare sig. Og Behemot skal åbenbare sig fra sit sted, og Livjatan skal stige op fra havet, disse to vældige uhyrer, som jeg har skabt på Skabelsens femte dag. Og jeg har bevaret dem indtil denne tid, og de skal være til føde for alle dem, som da er i live. Også jorden skal give sin afgrøde, 10 000 fold; på én vinstok skal der være 1000 grene, og én gren skal bære 1000 drueklaser, og hver klase skal bære 1000 druer, og én drue skal frembringe 1 kor vin. Og de, som har hungret, skal fryde sig, ja, tilmed skal de se undere hver dag. Thi brise skal udgå fra min nærhed for at bringe duft af søde frugter hver eneste morgen, og ved dagens afslutning skyer, der drypper helsebringende dug. Og det skal ske på den tid, at mannaens forråds-kammer atter skal dale ned fra oven, og man skal spise af den i hine år; for disse er dem, der er nået frem til tidens fuldkommelse (SyrBar 29,3-8).²⁹

²⁹ Oversættelsen er Paul Seidelins fra Hammershaimb, Ejrnæs og Otzen 2001, 853.

Her er det de vældige havuhyrer – Behemot og Livjatan – der skal tjene de frelste til føde ved tidernes ende. Gud har gemt dem i havet med henblik på dette eskatologiske festmåltid, et motiv, vi også møder i anden sammenhæng i den pseudepigrafe litteratur (4 Ezra 6,52). Qumranskrifterne rummer egentlig ikke mange ekkoer af denne forestilling. Beskrivelserne af Qumran-samfundets rituelle måltidspraksis i Sekthåndbogen (1QS 6,2-6) og ganske særlig Sektreglen (1QSa 2,11-22), hvor Messias er tænkt med som deltager i måltidet, tyder dog på, at man opfattede samfundets fællesmåltider som en foregribelse af et eskatologisk måltid.³⁰

Vi har ikke et tilstrækkeligt tekstmateriale til rådighed til at danne os en forestilling om måltidsmotivets udvikling og forskellige varianter opståen. Det er nærliggende, at en tekst som Es 25,6-8 i hvert fald har spillet en rolle for den videre gestaltning af forestillingerne om et festmåltid ved tidernes ende. Denne tekst synes så igen på sin side at være udformet under flittig og kreativ benyttelse af en spise/drikke-metaforik i Esajasbogen selv. Både i forhold til tidligere og senere motivbeslægtede tekster står Es 25,6-8 lidt for sig selv med sin uforbeholdne positive inddragelse af folkeslagene i Jahves fest.

Bibliografi

- Beuken, W. A. M., 2007, *Jesaja 13-27*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg-Basel-Wien: Herder
- Blenkinsopp, J., 2000, *Isaiah 1-39: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 19, New York-London-Toronto-Sidney-Auckland: Doubleday
- Buhl, F., 1912, *Jesaja oversat og fortolket*, København-Kristiania: Gyldendalske Boghandel
- Carr, D. M., 2012, 'The Many Uses of Intertextuality in Biblical Studies: Actual and Potential', *Congress Volume Helsinki 2010*, ed., Martti Nissinen, Supplements to Vetus Testamentum 148, Leiden-Boston: Brill, 505-535

30 For en sådan tolkning af de nævnte Qumran-tekster argumenterer f.eks. Frank Moore Cross (1995, 76-78). Der er dog ikke enighed blandt forskerne om denne forståelse af fællesmåltiderne. Se for en anden opfattelse. Schiffman, 1995, 335-337.

- Clements, R. E., 1980, *Isaiah 1-39*, The New Century Bible Commentary, Grand Rapids-London: Eerdmans-Marshall, Morgan & Scott.
- Collins, J. J., 1979, 'Introduction: Towards the Morphology of a Genre', *Se-meia 14: Apocalypse: The Morphology of a Genre*, 1-19
- Cross, F. M., 1995, *The Ancient Library of Qumran*, 3rd ed., Sheffield: Sheffield Academic Press
- Dekker, J., 2007, *Zion's Rock-Solid Foundations: An Exegetical Study of the Zion Text in Isaiah 28:16*, *Oudtestamentische Studien 54*, Leiden: Brill
- Delitzsch, F., 1879, *Biblischer Commentar über den Propheten Jesaia*, *Biblischer Commentar über das Alte Testament*, Leipzig: Dörffling und Franke
- Duhm, B., 1922 [1892], *Das Buch Jesaia*, *Göttinger Handkommentar zum Alten Testament III/1*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Gesenius, W., 1821, *Philologisch-kritischer und historischer Commentar über den Jesaia*, I/2, Leipzig: Friedrich Christian Wilhelm Vogel
- Hammershaimb, E., Ejrnæs, B., Otzen, B., 2001, *De gammeltestamentlige pseudepigrapher*, 2. udg., København: Det Danske Bibelselskab
- Jensen, H. J. L., 2000, *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Århus: Aarhus Universitetsforlag
- Johnston, P., 2002, *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*, Downers Grove: Inter Varsity Press
- Murphy, F. J., 2012, *Apocalypticism in the Bible and Its World: A Comprehensive Introduction*, Grand Rapids: Baker Academic
- Nielsen, K., 1985, *For et træ er der håb. Om træet som metafor i Jes 1-39*, København: G.E.C. Gad
- Otzen, B., 1994, 'Tradition and structure of Isaiah XXIV-XXVII', *Vetus Testamentum 24*, 196-206
- Poulsen, F., 2015, *Representing Zion: Judgment and Salvation in the Old Testament*, Copenhagen International Seminar, London-New York: Routledge
- Schiffman, L. H., 1995, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday
- Schüpphaus, J., 1973, art. בלע, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, red. G. J. Botterweck & H. Ringgren, Bd. 1, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer, 658-662
- Smend, R., 1884, 'Anmerkungen zu Jes 24-27', *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 4*, 161-224

- Vermeulen, J., 1977, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Tome 1*, Paris: Libraire Lecoffre
- Wildberger, H., 1978, *Jesaja. 2. Teilband. Jesaja 13-27*, Biblischer Kommentar Altes Testament X/2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag
- Wildberger, H., 1980, *Jesaja. 1. Teilband. Jesaja 1-12*, Biblischer Kommentar Altes Testament X/1, 2. Ausg., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag
- Wildberger, H., 1982, *Jesaja. 3. Teilband. Jesaja 28-39*, Biblischer Kommentar Altes Testament X/3, 2. Ausg., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag