

# Mad og drikke i bibelsk litteratur

*Redigeret af Finn Damgaard og  
Anne Katrine de Hemmer Gudme*

Mad og drikke i bibelsk litteratur  
Forum for Bibelsk Eksegese 19

Redaktion: Finn Damgaard og Anne Katrine de Hemmer Gudme

Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet  
Udgivet i samarbejde med Forlaget Anis  
København 2015

*Mad og drikke i bibelsk litteratur*

*Forum for Bibelsk Eksegese 19*

Redaktion: Finn Damgaard og Anne Katrine de Hemmer Gudme

© Forfatterne og Det Teologiske Fakultet, KU

Bogen er sat med GaramondPro på RPC

ISBN-13: 978-87-991150-4-4

ISSN: 0903 854X

Udgivet med støtte fra

H.P. Hjerl Hansen Mindefondet for Dansk Palæstinaforskning

Forum for Bibelsk Eksegese

Det Teologiske Fakultet

Købmagergade 44-46

DK-1150 København K

<http://teol.ku.dk/abe/>

# Indhold

Indledning .....	5
<i>Finn Damgaard og Anne Katrine de Hemmer Gudme</i>	
Livets og dødens føde i gammeltestamentlige og nærorientalske tekster .....	8
<i>Ingrid Hjelm</i>	
Med Døden til bords: Gæstfrihed og kvinder i Det Gamle Testamente .....	26
<i>Anne Katrine de Hemmer Gudme</i>	
Livets måltid – dødens gab: Spisemetaforik i Esajas' Bog .....	54
<i>Jesper Høgenhaven</i>	
Min kæreste er lige til at spise.....	81
<i>Sarah Kragh Dedieu</i>	
Gaza og Askalon: To vine fra det antikke Palæstina.....	101
<i>Carsten Weber-Nielsen</i>	
“Dermed erklærede han al slags mad for ren” (Mark 7,19) ....	117
<i>Mogens Müller</i>	
Afgudsofferkød – betydningsløst eller betydningsfuldt, tilladt eller forbudt? .....	136
<i>Geert Hallbäck</i>	
Mad og drikke i Joh 6: Hvad er åndelig føde for noget?.....	163
<i>Troels Engberg-Pedersen</i>	
At spise eller ikke at spise... Et semiotisk blik på spørgsmålet om sakramenterne i Joh 6.....	186
<i>Mia Mohr og Gitte Buch-Hansen</i>	

Peter og den tomme mave: Joh 21 og synoptisk fisker- polemik.....	214
<i>Finn Damgaard</i>	
Melkisedeks mad og vin.....	240
<i>Kasper Dalgaard</i>	
“Behandl dig selv med honning”: En bid af apokalypsen i Josef og Asenat .....	257
<i>Kristian Mejrup og Mattias Bjerring-Nielsen</i>	
Den oplysende frugt: Om at spise og drikke i gnostisk- kristen litteratur .....	288
<i>Tilde Bak Halvgaard</i>	
“Smag nu!” (K 80:24): Om tantalus kvaler og smagens smertefulde metaforik i Koranen .....	303
<i>Thomas Hoffmann</i>	
Bibelen og det alimentære kulturmøde i Grønland .....	326
<i>Flemming A.J. Nielsen</i>	

## Indledning

*Finn Damgaard og Anne Katrine de Hemmer Gudme*

Mad er oppe i tiden. Der skrives kogebøger, og produceres madprogrammer som aldrig før. Der arrangeres madfestivaler med langbords-spisning, og måltidet er kommet i fokus ikke mindst i den politiske debat, hvor det gode måltid lanceres som nøglen til en sund livsstil, en velfungerende familie og et samfund med sammenhængskraft. Den offentlige debat om måltider, såsom afstemningen om en nationalret, har endnu engang demonstreret, at der er følelser og identitet på spil, når talen falder på mad, og på hvad og hvordan vi bør spise.

I takt med denne udvikling, eller vel nærmest i hælene på den, er maden som forskningsfelt i rivende udvikling både herhjemme og i udlandet. Der forskes på livet løs i fødevarer og ernæring indenfor natur- og lægevidenskaben, og indenfor humaniora og samfundsvidenskab forskes der i måltidsfællesskaber og i madens kulturhistorie. Og der er nok at tage fat på, for mad fortæller historier. Mad er historie. Og ved hjælp af måltids- og spisevaner udtrykker vi både som gruppe og som individer, hvem vi er, og hvor vi hører til. Her et halvt århundrede efter at Claude Lévi-Strauss udgav sine skelsættende strukturelle analyser af mad og måltiders betydning for et samfunds opbygning og selvforståelse, er det alimentære, det der har med mad at gøre, godt og grundigt slået fast som et forskningsområde i sin egen ret.

Således også indenfor den bibelske eksegese, hvor en særlig interesse for mad og drikke i de bibelske tekster er spiret frem i de seneste årtier. Mad og madstudier er ganske rigtigt oppe i tiden, de er 'det nye sort', men madens betydning er lige så gammel som den menneskelige kultur, og mad, drikke og måltider spiller da også en væsentlig rolle i Bibelen, ja, de er nærmest ikke til at overse, hvis blot man tager de alimentære briller på.

Det er denne voksende ekspertise og interesse for mad og drikke i bibelsk litteratur, som vi har ønsket at samle i nærværende nummer af *Forum for Bibelsk Eksegese*. Overordnet set falder den eksegetiske interesse for mad og drikke i Bibelen indenfor tre hovedgrupper: den

agro-historiske, den sociokulturelle og den alimentære symbolik. Med agro-historisk mener vi interessen for de fødevarer, der blev dyrket, fanget og fortæret i Middelhavsområdet i oldtiden. Hvilken kornsort var den mest almindelige, hvornår slagtede man småkvæget, og hvordan smagte oldtidens vine? Den agro-historiske analyse guider den moderne læser gennem et fremmedartet kulinarisk univers, hvor viden om klimatiske forhold, landbrugs- og fiskerimetoder og teknologisk udvikling er vigtig for forståelsen af de fødevarer, der nævnes i teksterne. Med sociokulturel mener vi interessen for de hierarkier og fællesskaber, der knytter sig til spiseregler og måltidspraksis i de bibelske tekster, og som muligvis afspejler en historisk social praksis – eller et forsøg på at gøre op med en social praksis – i de samfund, som teksterne er rundet af. De gammeltestamentlige spiseregler i 3 Mosebog 11, samt de nytestamentlige bearbejdningsregler af det samme regelsæt, er et klassisk eksempel på, hvordan måltidspraksis kan drage grænser mellem mennesker. Men måltidets hierarki manifesterer sig overalt, ikke kun i mødet mellem jøder og ikke-jøder, men i ethvert fællesskab, hvor der spises og drikkes, i forbindelse med offermåltidet og i mødet mellem gæst og vært.

Den sidste hovedgruppe, den alimentære symbolik, er interessen for de bibelske teksters metaforiske og symbolske brug af mad og drikke. Her vrir det med bespisningsundere, eskatologiske måltider og kulinariske billeder. Her kan den rette vej og den rette væren beskrives som det rette måltid og den rette spisen. De bibelske forfattere vidste, som vi også ved det i dag, at man bliver, hvad man spiser.

Artiklerne i denne bog er eksempler på aktuel alimentær eksegese. Forfatterne udlægger teksten med de alimentære briller på – både de agro-historiske, de sociokulturelle og de symbolske – og de afdækker således teksternes righoldige kulinariske betydningsunivers og potentialer. Og der er virkelig nok at tage fat på, for mad fortæller (også) bibelhistorier. Resultatet er en udsøgt ret, en broget stuvning, der ligesom frugten fra Kundskabens Træ er god at få indsigt af.

Vi vil takke forfatterne, som hver især har taget deres livret med til dette eksegetiske sammenskudsgilde. En særlig tak retter vi til vores fagfællebedømmere, René Falkenberg, Else K. Holt, Adam Bülow-Jacobsen, Kasper Bro Larsen, John Møller Larsen, Caroline Nyvang,

Rikard Roitto og Blaženka Scheuer, for deres store indsats og gode arbejde.

Til slut vil vi takke H.P. Hjerl Hansen Mindefondet for Dansk Palæstinaforskning for dets gavmilde støtte til udgivelsen af dette bind i serien *Forum for Bibelsk Eksegese*.



# Livets og dødens føde i gammeltestamentlige og nærorientalske tekster

*Ingrid Hjelm*

**A**bstract: This article examines the Garden Story of Genesis 2-3, the Book of Proverb's discourse on Wisdom and Folly, and 1 Samuel 25's story about Nabal and Abigail in light of the Mesopotamian myth of Adapa's play with motifs of wisdom, divinity and immortality. All these narratives expose ambiguities that put their protagonists and their audience to the test: can the created see through the trickster play of the gods and make the right choice?

Wer nicht von dreitausend Jahren  
sich weiss Rechenschaft zu geben  
bleib im Dunkeln unerfahren.  
Mag von Tag zu Tage leben.  
(Den, der ikke kan føre sit regn-  
skab over 3000 år, sidder uerfaren  
tilbage i mørket, og lever fra dag  
til dag.) Goethe, 1819.

Dette udsagn blev fremsat af Johann Wolfgang von Goethe. Han levede fra 1749-1832, dvs. før de store arkæologiske og historiske landvindinger fra den nordlige og østlige Nærorient, men med de ægyptiske og hellenistiske erobringer fra Napoleonskrigene som inspiration og begyndende kulturel bagage. Udsagnet har bidraget til den søgen efter historien, som har præget de seneste århundreders teologiske forskning. Dette gælder ikke kun spørgsmål om Bibelen og dens personers historiske autenticitet og forankring, men også dens reception som grundlag for teologi og dogmatik. Hvem mente, sagde og skrev hvad,

hvornår? Goethes 3000 år bringer ham bekvemt tilbage til det bibelske Israels storhedstid, stammernes bosættelse i det forjættede land og opfyldelsen af løftet til patriarkerne. Det er Israel, og ikke Grækenland, Nærorienten eller Palæstina som sådan, der er den europæiske histories vugge. Dette blev overbevisende argumenteret af Keith Whitelam i hans meget udskældte bog, *The Invention of Ancient Israel* fra 1996. Bogens egentlige anliggende er repræsenteret ved dens undertitel *The Silencing of Palestinian History*, som blev konsekvensen af at vestlig selvforståelse udspringer af, på den ene side, en kirkeligt autoriseret bibelsk historie og, på den anden side, bibelforskernes rekonstruerede historier, hvis højeste formål var at tjene det vestlige identitetsprojekt. Ingen af disse repræsenterer den virkelige historie i al dens kompleksitet eller tager hensyn til, at de bibelske fortællingers oprindelige formål var at tjene deres egne samtidsteologier snarere end historieskrivningen. Dette syn på den litterære arv har haft blivende betydning for fortolkningen af nogle af det Gamle Testaments mest skattede fortællinger og af bogen som helhed. Alene betegnelsen Det Gamle Testamente angiver at det blev erstattet eller måske fuldendt med noget nyt: 'Det nye Testamente' som udtryk for en ny kristen pagtslutning, der ikke kun indregner Jakob / Israels efterkommere i pagten, men med et kunstgreb knytter Jer 31,31's nye pagt for Israel og Juda sammen med Esajas' visioner om alle folkeslags vandring til Zion (kap. 2; 60 og 66).

Anne Katrine de Hemmer Gudme og Jesper Høgenhavens meget fine præsentation af "Det Gamle Testaments Eksegese" i *Fønix* 2009 demonstrerer denne tilknytning, når de i læsningen af 1 Mosebogs fortælling om Eva og Adam i Edens have trækker tråde til det Ny Testamente, dogmatikken og den praktiske teologi. Skønt fortællingen er klart mytologisk og, som forfatterne gør opmærksom på, slet ikke helt så syndsorienteret som receptionen har villet gøre den til, forbliver megen fortolkning indenfor det 'kristne' syndefaldsparadigme, når myten afmytologiseres i en gængs socialantropologisk fortolkning, der søger at forklare menneskets besværlige og lidet ønskværdige stilling i verden. Denne receptions autoritative status bliver mest tydelig i dogmatikkens tematiske forståelse af 1 Mosebogs tre første kapitler som 'skabelse og syndefald'. Spørgsmålet er om denne gængse fortolkning afdækker mytens teologiske potentiale eller om vi kan udvide perspektivet ved at kigge bagom myten og medinddrage dens funktion i det

nærorientalske rum? Jeg skal her forsøge en fortolkning, der knytter 1 Mosebog 1-3 sammen med den mesopotamiske Adapamyte, Ordsprogenes bogs diskurs om Visdommen og Tåbeligheden samt fortællingen om Nabal, Abigail og David i 1 Samuelsbog 25.<sup>1</sup>

## Adapamyten

Oldtiden havde biblioteker allerede i det 4. årtusinds Sumer. Disse var ikke kendt på Goethes tid. Det var de ægyptiske indskrifter til gengæld og det førte dengang til en stærk interesse for Moses og Israeliternes ophold i Ægypten og parallellerne til nogle af de ægyptiske skabelsesmyter. Med udgravningerne i Mesopotamien, Syrien og Palæstina siden midten af det 19. årh. og den fortsatte udforskning også af det ægyptiske materiale fik bibelforskerne en masse nyt materiale at muntre sig med. Fra de mesopotamiske biblioteker kender vi nu især til de store skabelses- og oversvømmelsesmyter: Enuma Elish, Atrahasis og Gilgamesh. De har alle stærke paralleller til de gammeltestamentlige fortællinger og tankegods i 1 Mosebog 1-11. En af de mindre kendte myter er den mesopotamiske Adapa-myte, som vi især kender fra det ægyptiske Amarnaarkiv fra det 14. årh. f.Kr. og fra den ny-assyriske Kong Ashurbanipals bibliotek i Nineve fra det 7. årh. f.Kr.<sup>2</sup> Af disse 6 akkadiske fragmenter er Amarna fragmentet (B) det absolut længste, men det mangler indledningen (fragment A) og muligvis også den slutning, som kan læses i fragment D. Senest er tilkommet en sumerisk version fra den old-babylonske periode, som i store træk stemmer overens med de senere versioner (Cavigneaux og Al-Ravi 1993). Udover de kendte fragmenter, er der også adskillige referencer til myten i den mesopotamiske litteratur (Picchioni 1981, 82-101; Wilcke 1991, 263-69; jf. Mettinger 2007, 100).

---

1 Jeg skylder stud. theol. Jonatan Dyre samt stud. theol. Lotte Broberg (2014) stor tak for at have henledt min opmærksomhed på en mulig sammenhæng mellem Ordsprogenes Bog og 1 Samuel 25.

2 Fragmenterne A-D kan læses i E. A. Speiser's oversættelse i Pritchard 1969 (*ANET*), 101-103; En nylig engelsk oversættelse af alle de akkadiske fragmenter kan læses i Izre'el 2001. Sammendrag af teksten i Foster 1997, 449. For øvrige tekststudgaver, se Liverani 2004, 4-5, og Mettinger 2007, 100.

I fragment A, l. 1-21<sup>3</sup> indledes fortællingen med en beskrivelse af Adapa som den viseste (*atra-hasīsu*) af de syv halv guddommelige vise (*apkallu*) fra før vandfloden. Vandguden Ea, Marduks far, har åbenbart jordens hemmeligheder for ham, men ikke givet ham evigt liv (l. 4). Med sin store visdom og intelligens er Adapa en model for mennesket og rådgiver for kongen, som han instruerer om bestemmelserne for jorden. Adapa er også præst for Ea, i Eridu nær den Persiske Golf, og har dermed ansvaret for de daglige ofringer. En dag mens han er ude i sin båd for at fange fisk til ofringen rejser vinden sig og han driver fra land. Her bryder fragment A af, men heldigvis tager fragment B over og fortsætter fortællingen.<sup>4</sup> Adapa bliver kastet overbord og for at redde sig forbander han søndenvinden (*Shutu*) og brækker dens vinge. Vindens stilstand i syv dage medfører tørke, hungersnød og sygdom. Kosmosguden Anu tilkalder Adapa til at stå skoleret og forklare sig for gudforsamlingen i himlen. Guden Ea vejleder Adapa om at fremtræde angrende med uvasket hår og uvaskede klæder. Så vil vegetationsguderne Tammuz og Gizzida, som har forladt Eridu og står ved Anus port støtte hans sag. Yderligere skal Adapa, når Anu tilbyder ham brød og vand afvise at spise og drikke, fordi, siger Ea, det er dødens føde (*a-ka-la ša mu-ti*) og dødens vand (*me-e mu-u-ti*), men han skal tage imod tilbud om klæder og olie for kroppen. Det går som forudsagt af Ea. Adapa forklarer, hvordan han blev kastet i vandet og tilbragte resten af dagen i fiskenes verden. Anu får medlidenhed med Adapa og overvejer hvad man skal gøre med ham, for hvem Ea har afsløret hvad der hører til himlen og jorden, selvom Adapa er en primitiv dødelig med et voldsomt temperament. Anu beslutter sig for at bringe ham føde, vand og klæder. Adapa modtager klæderne, men vil ikke spise og drikke, fordi Ea har forbudt det. Så ler Anu af Adapas uvidenhed om fødens og vandets karakter. Han forfejler muligheden for at opnå udødelighed og sendes tilbage til jorden:

---

3 *ANET*, s. 101.

4 Selvom fragment B er et meget tidligere fragment mener både Izre'el (2001, 111-19) og Mettinger (2007, 101) at fragment A må have hørt til den oprindelige fortælling, da spørgsmålet om visdom og evigt liv er omdrejningspunktet i fortællingen.

His [Anu's] heart grew calm, he became quiet.  
“Why did Ea disclose what pertains to heaven and  
Earth to an uncouth mortal,  
And give him a violent temper?  
Since he has so treated him,  
(75) What, for our part, shall we do for him?  
Bring him food of life, let him eat.”

They brought him food of life (*a-ka-al ba-la-ti*), he did not eat.  
They brought him waters of life (*me-e ba-la-ti*), he did not drink.  
They brought him a garment, he put it on.  
(80) They brought him oil, he anointed himself.

Anu stared and burst out laughing at him,  
“Come now, Adapa, why did you not eat or drink?  
Won't you live? Are not people to be im[mor]tal?”

Ea my lord told me,  
“You must not eat, you must not drink.”

(85) “Let them take him and [ret]urn him to his  
earth.”<sup>5</sup>

Fragment D fra Ashurbanipals bibliotek indeholder en ufuldstændig fortsættelse, der kunne antyde at myten har været brugt som besværgelse mod sygdom, eftersom den forbandelse, der hvilede over Eridu på grund af vegetationsguderne Tammuz og Gizzidas fravær bliver fjernet (Liverani 2004, 4). Fragmentet indeholder imidlertid også en kritik af Ea for at have villet sætte sig op imod Anus befaling:

Anu laughed aloud at the doing of Ea [saying]:  
“Of the gods of heaven and earth, as many as there be,  
Who [ever] gave such a command,  
So as to make his own command exceed the command of Anu?”<sup>6</sup>

---

5 Fosters uddrag fra fragment B, i Hallo 1997, 445.

6 *ANET*, fragment D, s. 102-3 .

Fortsættelsen, som mangler i de øvrige ufuldstændige fragmenter følger et element til myten, der gør Ea til oprører mod højguden og det er ikke en uvæsentlig detalje, når myten læses i lyset af 1 Mosebog 2-3. De mange forsøg på at tolke Eas rolle som enten bevidst vildleder af Adapa for at fastholde ham i menneskeligheden og forhindre hans guddommeliggørelse, og dermed bevare hans tilknytning til templet i Eridu, præsenterer Ea som en tricksterfigur. Dette falder helt i tråd med Eas rolle i Atrahasis og Gilgamesh. Som den klogeste af guderne finder han på skabelsen af mennesket, da guderne bliver trætte af at arbejde. Stik imod gudernes vilje redder han også den enkelte vise (Atrahasis/Utnapistim) fra oversvømmelsen, hvorefter han finder på måder at begrænse menneskeheden (Mettinger 2007, 105). Denne klogskab, som Ea udstyres med i fortællingerne passer dårligt med at han skulle have taget fejl af situationen og forventet at Anu ville straffe Adapa med døden, sådan som nogle fortolkere har foreslået.<sup>7</sup> Med inddragelse af fragment D får vi imidlertid den mulige krølle på fortællingen at Anu tager Adapa i sin egen tjeneste, hvilket blot bidrager til Eas strukturelle lighed med slangen og dens detronisering i 1 Mosebog 3. Heller ikke Ea slipper gratis fra sit oprør.

### Adapamyten og 1 Mosebog 2-3's grundtema

Slangens tvetydige rolle i både ægyptisk og mesopotamisk litteratur er velkendt. Som trussel og som redning, frugtbarhed og kaos, liv og død, genfødsel, beskyttelse og seksualitet. Vi ser en lignende tvetydighed i 4 Mosebog 21, 8-9, hvor Moses befaler israelitterne at fremstille en kobberslange og sætte den på en stage mod slangebid. Der er noget overnaturligt trolddomsagtigt ved slangens væsen og det er da også betegnende at verbet שָׁחַץ betyder at øve trolddom, trylle og lign. Slangen er symbol på evighed, fordi den kan skifte ham, men giftslanger kan være dødelige, så for mennesket er slangen i lige så høj grad symbol for død, ulykke og ondskab. Betydning er der i Det Gamle Testamente ingen betoning af slangen som bærer af visdom eller klogskab og det er heller ikke den rolle den spiller i 1 Mosebog 3. Det er forførelsen,

---

<sup>7</sup> Referencer til bibliografien herom i Liverani 2004, 5.

den snediges, tricksterens rolle, den man ikke helt lægger mærke til før det er for sent. Det er næppe nogen tilfældighed at det er en slange, som snupper livsplanten, som Gilgamesh kalder “man becomes young in old age”, når han et øjeblik er uopmærksom. Som en hån efterlader den sin ham (Gilgamesh tavle XI; *ANET*, 96; Westenholz 1997, 134).

Både Adapamyten og 1 Mosebog 2-3 forsøger at besvare spørgsmål om menneskets guddommelighed. Liveranis argument at Adapa ikke er en menneskelig arketype (Liverani 2004, 17) er næppe holdbar eftersom Adapa præsenteres som en model for mennesket i fragment A, l. 6 og Anu kalder ham en “uncouth mortal” (Hallo, l. 72) eller “worthless human” (*ANET* fragment B l. 57). Adapa er ganske vist præst og Gilgamesh er kongelig, som anført af Liverani i hans argumentation for at disse fortællinger ikke gælder menneskehedens udødelighed, men han glemmer at Gilgamesh netop henter udødelighedsplanten for at genoplive sin ikke-royale ven Enkidu.

I Adapafortællingen har vi en præst, som er umådelig vis og som omgås guderne. Han sørger for gudens føde, men betyder det at han selv må spise deraf? I henhold til Liveranis analyse af gæstfrihedsregler i den nære orient ville Adapa have bevæget sig fra det eksterne til det interne niveau, hvis han havde spist sammen med guderne. Han ville være blevet urørlig, “because the gods – like men – could not permit someone to whom they had given bread and water to die.” (Liverani 2004, 17). Adapa udfører en guddommelig handling, når han brækker søndenvindens vinge, og kunne derfor anses for at være en gud. Det ligger da også som en fortolkningsmulighed, at han med denne handling faktisk udfordrer Ea. Prøven med maden og vandet skal imidlertid afgøre om han er en gud. Har Adapa visdom som guderne og kan han gennemskue gudens plan? Udfaldet viser, at det kan han ikke; tricksteren Ea har vildledt ham.

I havefortællingen i 1 Mosebog er templets allerhelligste erstattet af gudens private have, hvor menneskene omgås guden. Er de dermed guddommelige og hvor går skellet mellem guder og mennesker? Med menneskets afvisning af dyrene som selskab og kvindens skabelse som mandens ligemand er det blevet fastslået at mennesket er væsensforskelligt fra dyrene. Nu skal menneskets status i forhold til guden sættes på plads. Skellet er sat mellem skaber og det skabte i skaberens rolle som opretholder af det skabte. Som udtrykt af Mckinlay (1999, 74): ...”in

dependency there is already a power differential.” Haven er for alle kategorier, men der er forskel på hvad man må bruge af haven. Alt må man spise, på nær træet til kundskab om godt og ondt, som er forbudt for mennesket. Rækkefølgen er ikke tilfældig: godt og ondt. Alt for megen fortolkning har læst udtrykket som en totalitet: alfa og omega, absolut viden, osv., men fra Thomas Thompsons fortolkning ved vi at kvinden allerede kender det gode (Thompson 2009, 143-44). Forfatteren leger ikke kun med sine karakterer, men også med sine læsere, når slangen siger at spisning fra træet fører til at “jeres øjne bliver åbnet og I bliver som guderne, der kender godt og ondt (כאלוהים ידעי טוב ורע); alternativt: “som Gud, til at kende godt og ondt”)” (3,5),<sup>8</sup> for Eva ser jo allerede og bedømmer træets kvaliteter som smukt (נחמד) og godt (טוב). Følgen må altså være at til det gode, som mennesket allerede kender, tilbyder træet også at kende det onde. Der er imidlertid to træer i haven, som ikke er bestemt for mennesket, men mennesket (og hans kvinde) forledes af Gud Herren til at fokusere på visdomstræet, som de ikke må spise af, for så skal de dø (2,16-17). Slangen spiller Eas rolle, sætter spørgsmålstejn ved gudens befaling og drejer fokus væk fra spørgsmålet om døden til spørgsmål om guddommelig visdom. Livets træ, som nævnes først og sidst (1 Mos 2,9 og 3,22), er dramaets ramme og egentlige tema.

Udfaldet kender vi. Eva som allerede kendte det gode, lærer nu også det onde at kende. Visdomstræet blev alligevel til dødens træ og her er vi kastet tilbage på Adapa-mytens to slags føde. Til livet eller til døden, livets træ og dødens træ. Kunne Adapa gennemskue gudernes spil? Kunne mennesket, i dets tilsyneladende guddommelighed, formet af guden og med gudens ånde i sig? Nej, det kunne de jo ikke og ligesom Adapa kastes de tilbage til den verden, som de er formet af.

## Ordsprogenes bog

Problemet med at gennemskue og bedømme guderne er centralt også i Ordsprogenes bogs diskurs om Visdommen (חכמה) og Tåbeligheden (אשת כסילות). Forskningen har generelt karakteriseret de to figurer for-

---

<sup>8</sup> Som hovedregel benytter jeg mine egne oversættelser af den hebraiske tekst i K. Elliger og W. Rudolf, *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (fjerde forbedrede udgave 1990).



skelligt, så den første fremtræder positivt og den anden negativt (Camp 2000, 75). Eftersom udtrykket “den tåbelige kvinde” (אשת כסיליות) kun optræder i Ordsp 9,13, fortolkes udsagnet her oftest i lyset af de talrige udsagn om den fremmede kvinde (אשה נכריה / אשה זרה), som man(den) skal vogte sig for at besøge (Ordspr 2,16; 6,24; 7,5).<sup>9</sup> Bogens brug af ægteskabsmetaforiske termer associerer den kvindelige visdom med den kloge og trofaste hustru (5,15-19), mens den fremmede og tåbelige kvinde associeres med prostitution, hor (6,26; זונה) og ægteskabsbrud (6,32; נאף). Denne dualisme præsenterer Visdommen som skabelse, kærlighed, sandhed, social orden, klogskab og liv, mens Tåbeligheden repræsenterer falskhed, dumhed, social uorden og død. Med et ekko af salme 1,1’s “lykkeligt det menneske” (אשרי האיש), kalder Ordsp 3,13 det menneske lykkeligt, som har fundet visdom (אשרי אדם מצא הכמה). Til alle dens ekstraordinære kvaliteter som den, der giver et langt og behageligt liv, rigdom og ære samt lykke, som er mere værd end sølv, guld og perler (v. 14-17), lægger sig, som en genklang af 1 Mosebog 2-3, at “Den er livets træ (עץ חיים היא) for dem, der griber den” (v. 18).

Men, hvordan udøver de to kvinder så deres magt til at indfange mændene og hvor kommer deres magt fra? Er det kun Tåbeligheden, der spiller tricksterens rolle og lokker mændene?

Ordspr 8,1-4 udmaler en scene, hvor Visdommen nærmer sig sit offer. Hun står på højderne ved vejen, ved korsvejene, ved portene, ved indgangen til byen og endelig i døråbningen, hvor hun råber til mændene (אישים) og menneskene (בני אדם) om den visdom hun har at tilbyde: “I uerfarne (פתאים) skaf jer forstand og I tåber (כסילים) skaf jer kløgt” (v. 5; jf. også 1,22). I kontrasterende vendinger karakteriserer hun sine ord og tale som ret, sand, retfærdig, forstandig og rigtig for de, der søger kundskab, versus uretfærdig, listig og falsk, som er den tale hendes læber afskyr (v. 6-9). Allestedsnærværende råber Visdommen på gaden, på torvet, fra murene og ved byporten (1,20-21). Hun synes rastløs som den fremmede og forfærdige kvinde, der ikke kan holde sig i ro derhjemme, men lurker på gaden, torvene og hvert et hjørne for at forføre manden (7,11-12). Ifølge Aletti (1977: 132-34; cf. Camp 2000, 76) har forfatteren af Ordspr 1-9 bevidst skabt en tvetydighed omkring den positive og negative figur i sin brug af specifikke termer

---

<sup>9</sup> Diskurserne om den fremmede kvinde finder vi i Ordsp 5,1-23; 6,20-35; 7,1-17.

og vendinger. Således forsikrer Ordspr 4,8 den unge mand om at Visdommen vil hædre ham, hvis han omfavner hende (חֲבֹק), mens 5,20 spørger hvorfor han dog skulle omfavne (חֲבֹק) en fremmed kvinde. I 3,18 og 4,13 opfordres den unge mand til at gribe (חֲזֹק) Visdommen, mens det i 7,13 er den fremmede kvinde, der griber (חֲזֹק) ham og lokker med sex. Begge vil beruse ham i elskov og kærlighed (5,19; 7,18). Begge opfordrer ham til at tage imod / forøge sin (לְקַח) visdom, belæring og erfarne ord (1,5; 4,2; 7,21; 9,9), men den fremmede kvindes tale er forførisk (7,21) og hendes læber drypper af honning (5,3). Begge vil kalde manden ind på den rette vej, men Visdommens vej er til livet (4,10; 8,35; 9,11) og Tåbelighedens vej er til døden (2,18; 5,5; 7,27), jf de to veje i 5 Mosebog 30,15-20.

Hermed er vi bragt frem til den store sammenligningsscene i kapitel 9, hvor Visdommen og Tåbeligheden inviterer til fest i hver deres hus. Visdommen har bygget sit hus, hun har tilhugget sine syv søjler, som alternativt kan oversættes “de syv har sat dens fundament” (Greenfield 1985). Hermed illuderes der til den mesopotamiske *apkallu* traditions syv vise, bringerne af civilisation og kultur, ligesom også Visdommens selvbetegnelse אֲמוֹן (D.O. “fortrolige”) i 8,30 kunne være en variant af det akkadiske *ummānu*, som kan betyde rådgiver, håndværker, kunstner og vismand, jf. det akkadiske *Poem of Erra*, som netop forbinder disse termer (Kvanvig 2011, 450). Ellers symboliserer syvtallet totalitet og grandeur (Clifford 1999, 106). Syvtallet kan imidlertid være en senere tilføjelse og indeholde en reference til Ordsprogenes bogs syv overskrifter (Loretz 1990, 38, n. 29). Visdommens hus er fornemt og rigt med slagtekvæg, krydret vin og dækket bord samt unge piger (נְעָרוֹת), som sendes ud for at udråbe fra byens højder: “Den, som er uerfaren kan dreje ind her (מִי פְתִי יִסֵּר הַנְּהָה),” mens Visdommen selv siger til den der mangler forstand (חָסֵר לֵב; kan også betyde: mangler mod): “Kom spis af mit brød og drik af den vin, jeg har krydret. Slip uerfarenheden (פְּתָאִים<sup>10</sup>) og lev, og gå på forstandigheds vej” (v. 4-6). Her bryder fortællingen af med en ordsproglignende formaning i v. 7-12, som leder op til karakteriseringen af Tåbeligheden (אִשֶׁת כְּסִילוֹת) i v. 13. I modsætning til den forberedelse og orden, der hersker hos

---

10 Egentlig “de uerfarne”, hvorfor noteapparatet da også med henvisning til en række af tekstvidner foreslår andre former af ordet.

Visdommen skildres Tåbeligheden som en rastløs, forførisk (המיה<sup>11</sup>) og uforstandig kvinde (כפתייה<sup>12</sup>), som intet forstår (בל ידעה מה). Hun har ingen piger at sende, men sidder ved indgangen til sit hus på en stol på byens høje og råber til dem, der går forbi, dem, der går på den rette vej: “Den, som er uerfaren kan dreje ind her (מי פתי יסר הנה)”, og til den, der mangler forstand, siger hun: “Det stjalne vand (מים גנובים) er sødt og det skjulte / hemmelige brød (להם סתרים) er dejligt.” Som et anti-tetisk ekko af vers 6 kommenterer fortælleren afslutningsvist i v. 18: “men han ved ikke at der er dødninge (רפאים; refaim) der og at hendes gæster er i dødens dale (בעמקי שאול; jf. også 5,5)”. Med denne kommentar har forfatteren gjort opmærksom på det, som de fleste læsere af teksten overser, nemlig at den, der går forbi og kaldes ind faktisk ikke kan se forskel på de to karakterer. Som kvinden i 1 Mosebog 3 ikke kunne ‘se skoven for bare træer’, så er der også her den mulighed at det, som umiddelbart synes positivt er det modsatte (Mckinlay 1999, 77). Fox’ (og Mckinlays) rationalistiske fortolkning er ren ønsketænkning, når han argumenterer for at spisningen i Ordsprogenes bog er “second course eating”, fordi mennesket allerede kan gøre brug af Edens visdom (Fox 1997, 622). Teksten lægger ikke op til sådan en forståelse. Afsøringen kommer ved spisningen, men så er det for sent. Måske er det derfor Tåbeligheden i alle andre af bogens tekster kaldes “den fremmede kvinde”, for hende vil man godt kunne genkende. Den vise drikker af sin egen cisterne (Ordspr 5,15) og holder sig fra det stjalne vand. Essentielt handler teksten måske slet ikke om visdom og uforstand, men om den farlige ‘anden’, som i Gilgamesh spilles af hetæren Shamkhat, der igennem 6 dages og 7 nætters elskov civiliserer vildmanden Enkidu (tavle I, l. 183-89; Westenholz 1997, 66). Herefter vil dyrene ikke kendes ved ham og han kan ikke længere spise deres føde, men han kender ikke menneskenes føde. Hetæren åbner da sin mund og siger til Enkidu: “Spis brødet Enkidu, for det er livets symbol; drik øllet, som det er landets skik”.<sup>13</sup> Skønt det er livets symbol, giver det

---

11 Verbet kan betyde begge dele, fordi det egentlig betyder ‘nynne/summe’ -> larme/støje. Ordet bruges til at beskrive den lyd, som bier, bjørne og duer laver.

12 Læg mærke til at roden er den samme, som i vers 6.

13 Denne scene findes kun i den old-babylonske OB Penn tavle II, l. 55-67; jf. Westenholz 1997, 147; ANET, 77).

ikke Enkidu evigt liv. Senere i fortællingen dør han, og Gilgamesh's forsøg på at fremskaffe livsplanten, så han kan genoplive sin dyrebare ven, mislykkes. Ordsprogenes bog opstiller en kontrast mellem livets føde og dødens føde, som i fødens tilknytning til visdom og tåbelighed kunne tænkes at ophæve 1 Mosebogs dødelige visdom. Bogens realisme forbliver dog intakt, når omfavelse af Visdommen ikke fører til udødelighed, men et langt liv (3,16).

Der er imidlertid andet og mere på spil i Ordsprogenes bog og i 1 Mosebogs havefortælling, for hvem har plantet træerne, skabt slangen, hvem er det der dækker bord og hvem er kvinderne egentlig? For at besvare disse spørgsmål vil vi følge Mckinlay og Broberg og inddrage fortællingen om Nabal og Abigail fra 1 Samuelsbog 25.

## 1 Samuelsbog 25

Fortællingen om Nabal, Abigail og David er interpoleret mellem de to fortællinger om Davids opgør med Saul i kap. 24 og 26. Fortællingerne udgør en triade, der har til formål at stadfæste Davids kongeværdighed gennem tre fristelser: 1) i kap 24 undlader David at slå Saul ihjel, men nøjes med at skære hans kappefflig af, for man må ikke slå Herrens salvede ihjel (24,7); 2) i kap. 25 undlader David at slå Nabal og hans hus ihjel, for man må ikke pådrage sig blodskyld (25,33; דמים) med mindre det er en krigshandling; 3) i kap. 26 undlader han igen at slå Saul ihjel, men nøjes med at tage hans spyd og vandkrukke, som lå ved hans hoved, for han vil ikke lægge hånd på Herrens salvede (26,23). Efter disse prøvelser er Davids fremtidige kongemagt, som indledtes med Davids og Sauls søn Jonatans pagtslutninger (1 Sam 18,3-4; 20,12-17; 23,16-18), sikret med Sauls indsættelse af David i arvefølgen (24,21) og hans efterfølgende velsignelse af ham (26,25). Fortællingerne kan også læses som et udviklingsforløb, hvor David modnes til opgaven. I dette forløb fristes han af Tåbeligheden (Nabal),<sup>14</sup> som er hård og ond (קשה 25,3; ורע), og vejledes af Visdommen (Abigail), som er klog og smuk

---

14 Roden נבל har mange betydninger, men tåbelig, værdiløs og gudløs er de hyppigst forekommende i GT. Den kan dog også betyde "nobel". Hebraisk benytter sædvanligvis femininumsendelser ורת ,ה- eller ית- ved begreber, som man kan se af Abigails fortolkning af Nabals navn (24,25).

(25,3; טוברת שכל ויפת תאר), til at træffe det rigtige valg gennem accept eller afvisning af føden.

Nabal er en mægtig bonde, som har besiddelser langt hjemmefra og gennem vinteren har David og hans mænd "beskyttet"<sup>15</sup> Nabals hyrder og dyreflokke. Ved forårets fåreklipningsfest sender David derfor 10 mænd afsted for at opkræve betaling for deres tjeneste. Nabal afviser hånligt Davids mænd og kalder indirekte David, som han påstår ikke at kende, en bortløben træ (v. 10-11). Da David hører om sagen bevæbner han 400 mænd (v. 13) og sværger at slå enhver af hankøn (משתיין בקיר: "den som pisser på muren"; v. 22)<sup>16</sup> i Nabals hus ihjel. I mellemtiden har én af Nabals tjenere fortalt Abigail om mødet mellem hendes mand og Davids folk og appelleret til at hun tager affære, for det onde vil gøre det helt af (כלתה הרעה) med hele Nabals hus (v. 17). Også her understreges Nabals ondskab og tåbelighed (הוא בן בליעל). Abigail tager, uden sin mands vidende, en stor mængde brød, vin, får, korn, rosin- og figenkager og læsser det på æsler, som hun sender afsted i forvejen med karlene (jf. også Jakobs forsoning med Esau (og hans 400 mand) i 1 Mosebog 32-33).<sup>17</sup> Da hun møder David underkaster hun sig totalt. Tager skylden på sig og undskylder for sin ondsindede mand (איש בליעל), som svarer til sit navn: "Tåbe er hans navn og tåbelighed følger ham (נבל שמו ונבלה עמו; v. 25)." Abigails tale til David indeholder i v. 26-27 tre "nu" (ועתה) sætninger med appel om at undgå blodskyld, ønske om ulykke over fjenderne og opfordring til at modtage gaven. Derefter følger i v. 28-31a: fire 'profetiske' sætninger der med Jahve som 'subjekt' indsætter David i hans fremtidige kongeværdighed (v. 28 og 30), retfærdiggør hans krige som Jahves krige (v. 28), tilsiger at Jahve vil beskytte hans liv mod evt. forfølgere (v. 29), og hans sjæl mod anfægtelse over at kunne have taget sig selv til rette og udgydt

---

15 Faktisk indikerer teksten at David har optrådt som en ren mafiaboss og "beskyttelsen" nok mest har drejet sig om at beskytte Nabals besiddelser mod dem selv (eks. 25,7).

16 Participium hifil af שתן. Kun her i Sam samt 1 Kong 14 og 2 Kong 9. Alle forekomster har kontekst af magtopgør. Frasen viser tilbage til v. 3's betegnelse af Nabal som כלבי: hundeagtig. Sproget i den hebraiske tekst er betydelig mere groft end D.O. 1992 indikerer og en passende oversættelse kunne være "svag-pisser".

17 Mckinlay 1999, 80: "Like Wisdom she sends her messengers on ahead. This woman clearly knows what she is about."

uskyldigt blod (v. 31a). Talen afsluttes med en bøn om at David ved opfyldelsen af Jahves godhed ikke vil glemme Abigail.

Davids svar på Abigails tale er en lovprisning af hende (ברוכה את) og hendes dømmekraft (טעמך; v. 33) indlejret i en lovprisning af Jahve, Israels gud, som har sendt hende (v. 32 og 34).

Så går de hver til sit. Abigail hjem til sin mand, som er for fuld efter at have festet som en konge. Næste dag, da han hører om hændelsen får han et slagtilfælde og dør ti dage senere (v. 36-38). Helt retfærdigt at Nabals ondskab har ramt ham selv, synes David, der hermed har fået oprejsning (v. 39), gifter sig med enken, som aflægger tjenestepigerollen (אמה) og påtager sig husmoderrollen (שפחה)<sup>18</sup> for Davids mænd (v. 40-42).

Som i Ordsprogenes bog er her to kontrasterende karakterer, to fester og en ung mand, der skal vælge om han vil gå til livets fest hos Abigail eller dødens fest hos Nabal. Føden er den samme, men serveringen forskellig. David vælger livets fest, og lovpriser Abigail, som man lovpriser en gud (Mckinlay 1999, 81). I denne lovprisningsscene antydes det at Abigail, ligesom Visdommen og kvinden i 1 Mosebogs havefortælling ikke handler på egen hånd, men fungerer som “agents of God” (s. 76).

I en trefoldig udvikling af det samme scenarie er “[T]he gift of discernment that came from Eve [is] tested by Wisdom, and then taken and tried out in the “real” world of power and conflicts” (Mckinlay 1999, 82-83). Det er guden, der har plantet træet, skabt slangen, skabt kvinden, sat betingelserne og leveret føden. Der er med andre ord en tvetydighed i fortællingerne, som hos Mckinley fører til et spørgsmål om tvetydighed også hører til Guds væsen: “It makes persuasive reading to understand God’s role as that of a trickster, who both prescribes the fruit but who all along intends humankind to have the knowledge that it gives” (Mckinlay 1999, 76, med henvisning til Magonet 1992, 42, og Fewell og Gunn 1993, 34).

Men, som Broberg (2014, 49) helt korrekt spørger, hvad bliver hermed kvindernes karakter, når “Eve, the mother of all living, together with the snake, has provided the gift from the tree that will grant humans a divine gift of discernment”? (Mckinlay 1999, 76).

I en sammenlignende analyse af nærorientalske tekster om guderne Athirat, Qudshu, Tannit, Anat og Astarte samt forekomsterne

18 אמה: v 24 (x2), 25, 28, v. 31; שפחה : v 27 og 41.

af Asherah (og Jahve) i indskrifter fra Khirbet el-Qom og Kuntillet Ajrud samt i Det Gamle Testamente, finder Broberg (2014, 50-64), at der er så mange fællestræk i Asherahsymbolikkens sammenkædning af træer, slange, frugtbarhed og kvinde, at det kan godtgøres at Mckinlay's "agents of God" skjuler en Asheragudinde.<sup>19</sup> 1 Mosebog 1,26 og 3,22's benyttelse af pluralisformerne "lad os" og "som os" fungerer som et *inclusio* omkring denne skjulte gudinde (s. 64), der som Jahves hustru er med ved skabelsen, men i fortællingens forløb transformeres til Adams hustru Eva som "moder for alt levende" (1 Mos 3,20; Broberg 2014, 59; jf. også Wallace 1985, 158).

En lignende transformation finder sted, når Abigail, som Davids hustru "is moved into the ranks of the many wives" (Mckinlay 2014, 82). Hvis, som Broberg antager (s. 61), 1 Mosebog 2-4's kvinde / Eva fortællinger bevidst indeholder en detronisering af Asherah i lighed med anti-Asherah polemikken i Kongebøgerne (f.eks. i 1 Kong 18,19; 2 Kong 21,7; 23,4-7) er det en nærliggende tanke at Ordspr 1-9 og 1 Samuel 25 er modfortællinger, der nok ikke havde til hensigt at rehabilite Asherah, men overføre hendes positive egenskaber som mor for alt levende på kvindefiguren generelt. Som bærer af frugtbarhedsgudindens livsopretholdende funktioner sikrer den forstandige kvinde det gode liv og holder døden i skak.

## Konklusion

Nærorientens og det Gamle Testaments myter behandler spørgsmål om menneskets status i skaberværket og beskaffenhed i forhold til guden. Myterne får også sagt noget om kvaliteten af guders og menneskers verdener. I gudernes verden hænger føden på træerne, er let tilgængelig, men ikke alt er gavnligt at spise; i menneskenes verden er det en daglig kamp at skaffe sig føden og livet ender med døden og tilbagevenden til jorden.

Myterne får også sagt noget om menneskets oprør, trangen til at overskride grænser, hjertets higen efter det onde, som Bibelens vandflodsfortælling begynder og slutter med. Oprindelsen til dette motiv

---

19 Vedrørende Asherah, se Carstens 1998. Absolut mere informativ, især for de nærorientalske forhold vedrørende Asherah er dog Wyatt 1995.

er ikke åbenbar i Det gamle Testamente, men i den mesopotamiske skabelsesmyte *Enuma Elish* skabes mennesket af ler og blodet fra en oprørsgud. Ups! Så forstår vi bedre, hvor oprøret kom fra. Myternes karakteristik af mennesket som et oprørsk jordvæsen har ikke kun haft betydning for Nærorientens love, samfundsorden og kultiske bestemmelser (Schmid 1997), men også været definerende for Det nye Testaments og kristendommens syndsforståelse. Den kan såmænd også bidrage til forståelsen af nadveren som en radikal omvendning af nærorientalske pagts-ideologiers besegling og ihukommelse af pagten med tømningen af Isthars *sarsaru* bæger: Du skal sige således i dit hjerte: "Ishtar er en snæver sti". Men du kommer hjem til dine byer og spiser brød i dine områder og du vil glemme den ed, du har svoret. Nu drikker du dette vand og du vil huske det."<sup>20</sup> Som Gilgamesh og Enkidu begyndte menneskene i gudeverdenen og dyreverdenen og fandt til sidst sin egen plads. På denne plads er mennesket sat fri til at vælge at spise eller ikke spise, men "let the eater be wary, and look very carefully at this food on offer, and the one with the ready invitation. Recognize the symbiotic system, for the question is not only: to eat or not to eat, but where is Wisdom in this choice?" (Mckinlay, 2014, 83).

## Bibliografi

- Aletti, J. N., 1977, 'Seduction et parole en Proverbes I-IX', *Vetus Testamentum* 27, 129-44
- Broberg, L. 2014, "Asherah i Genesis 2-3?", Speciale. Det Teologiske Fakultet. KU
- Camp, C.V., 2000, *Wise, Strange and Holy. The Strange Woman and the Making of the Bible*, Sheffield: Sheffield Academic Press
- Carstens, P. 1998, 'Asherah', i *Gads Bibel Leksikon*, red. G. Hallböck og H.J. Lundager Jensen, København: Gads forlag, 51
- Cavigneaux, A. og F. Al-Ravi, 1993, 'New Sumerian Literary Texts from Tell Haddad (Ancient Meturan): A First Survey', *Iraq* 55, 91-105
- Clifford, R. J., 1999, *Proverbs: A Commentary*, Louisville KY: John Knox Press

---

<sup>20</sup> Teksteksempler i Otto 1999, 82.



- Elliger, K. og W. Rudolf, 1990, *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (fjerde forbedrede udgave), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft
- Fevell, D. N. og Gunn, D. M., 1993, *Gender, Power & Promise: The subject of the Bible's First Story*, Nashville: Abingdon
- Foster, B. R., 1997, 'The Adapa Story', i *The Context of Scripture. Canonical Compositions from the Biblical World I*, red. W. W. Hallo, 3 vols. Leiden: Brill, 449
- Fox, M. V., 1997, 'Ideas of Wisdom in Proverbs 1-9', *Journal of Biblical Literature* 116, 613-33
- Goethe, J. W. von, 1819, *West-östlicher Divan (Gedichte)*, Leipzig: Philip Reclam; repr. i *J. W. von Goethe, Werke*, red. E. Trunz, München 1998, bd. 2, 49
- Greenfield, J. C., 1985, 'The Seven Pillars of Wisdom (Prov. 9:1) – A Mistranslation', *JQR* 76, 13-20
- Gudme, A. K. de Hemmer og J. Høgenhaven, 2009, 'Det Gamle Testamentes eksegese', *Fønix* 3/32, [http://teol.ku.dk/formidling/teologi\\_derfor/](http://teol.ku.dk/formidling/teologi_derfor/)
- Izre'el, S. 2001, *Adapa and the South Wind: Language Has the Power of Life and Death*. Mesopotamian Civilizations, 10. Winona Lake, IN: Eisenbrauns
- Kvanvig, H. S., 2011, *Primeval History: Babylonian, Biblical and Enochic. An Intertextual Reading*. Leiden: Brill
- Liverani, M. 2004, 'Adapa, Guest of the Gods', i *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 3-23
- Loretz, O., 1990, *Ugarit und Die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im alten Testament*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Magonet, J., 1992, 'The Themes of Genesis 2-3', i *A Walk in the Garden: Biblical Iconographical and Literary Images of Eden*, red. P. Morris og D. Sawyer, Sheffield: Sheffield Academic Press, 39-46
- Mettinger, T. N. D., 2007, *The Eden Narrative. A Literary and Religion-historical Study of Genesis 2-3*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns
- Mckinlay, J. E., 1999, 'To Eat or Not to Eat: Where Is Wisdom in this Choice?' *SEMEIA* 86, 73-83
- Otto, E. 1999, *Das Deuteronomium, Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*, Berlin: De Gruyter
- Picchioni, S. A., 1981, *Il poemetto di Adapa*. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem
- Pritchard J. B. (red.) 1969, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Third Edition with Supplement (ANET)*, Princeton: New Jersey

- Schmid, H. H., 1997, 'Skabelse, retfærdighed og frelse', i *Læsninger og tolkninger af Det Gamle Testamente*, red. P. Carstens og H. J. Lundager Jensen, Tekst og teologi I; København: Anis, 43-62
- Speiser, E. A., 1969, 'Adapa', i *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, red. J. B. Pritchard, 3. udg., Princeton: Princeton University Press, 101-103
- Thompson, T. L., 2009, 'Imago Dei. A Problem in Pentateuchal Discourse', i *Scandinavian Journal of the Old Testament. Studies in Honour of Thomas L. Thompson*, red. N. P. Lemche, Taylor & Francis, 135-148; d.o.: 'Imago dei. Et problem i de fem Mosebøgers diskurs', *Dansk Teologisk Tidsskrift* (2009), s. 81-98, <http://danskeologisktidsskrift.dk/>
- Wallace, H. N., 1985, *The Eden Narrative*, Georgia: Scholars Press
- Westenholz, U. og A., 1997, *Gilgamesh – Enuma Elish. Guder og mennesker i oldtidens Babylon*, København: Spektrum
- Whitelam, K., 1996. *The Invention of Ancient Israel. The Silencing of Palestinian History*, New York: Routledge
- Wilcke, C. 1991, 'Göttliche und menschliche Weisheit im Alten Orient', i *Weisheit: Archäologie der literarischen Kommunikation III*, red. A. Assman, München: Wilhelm Fink, 259-70
- Wyatt, N. 1995, 'Asherah' i *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, red. K. van der Toorn, B. Becking og P. van der Horst, Leiden: E.J. Brill, 183-195

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

*Anne Katrine de Hemmer Gudme*

**A**bstrakt: 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 teltpøk 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 forfatterernes 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 אִתָּם). 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 afværges, 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 åndemanersken 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 Jael's 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 (וַיִּרֶץ) 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 סֹרוּ 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 pæner: “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 (בֵּין 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 בֵּין 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 belæst 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, Rakel 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), Rakel (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 armringer, 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

## Livets måltid – dødens gab: Spisemetaforik i Esajas' Bog

*Jesper Høgenhaven*

**A**bstract: 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).<sup>1</sup>

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

---

<sup>1</sup> 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 ufuldkommet 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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>

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).<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup>

### 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.<sup>7</sup>

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 "rensedede lagrede vine" (שְׂמֵרִים מִזְּקִיקִים). 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.<sup>8</sup>

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!”<sup>9</sup>

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).<sup>10</sup>

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?<sup>11</sup>

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.<sup>12</sup>

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.<sup>13</sup>

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.<sup>14</sup>

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.<sup>15</sup> 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” (והי) 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 (משתייהם) 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” (גלה); og dette sker “uden indsigt” (מבלי דעת), 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” (כבודו), dvs. den tungtvejende, fornemmere del af folket, er reduceret til “mænd af hunger”, “sultende”; og dets “mængde” (המונו) 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.<sup>16</sup>

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 spisemetaforikken: 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.<sup>17</sup>

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 מְבַלִּי 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 מְהִי רַעֲבָה, 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 intertekstuellet 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.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup>

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.<sup>20</sup> 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 ridses 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).<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> 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,<sup>23</sup> 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 *גַּם אֱלֹהֵי* da også tydeligt refererer til. De anklagede beskrives med de parallelle verber *תָּעוּ* og *שָׁגוּ*, 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” (*שִׁכְרֵי 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” (*וּבְעֹלָר*) 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 lederes 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.<sup>24</sup> 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).<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup>

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.<sup>27</sup>

---

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.<sup>28</sup>

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"

---

<sup>28</sup> 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).<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup>

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

## Min kæreste er lige til at spise

*Sarah Kragh Dedieu*

**A**bstract: Food and food imagery play a dominant role in the metaphoric language of the Song of Songs. Fruit, wine and sweet flavours are used to describe the lovers' erotic relationship as sweet and pleasurable. However, an analysis of the food imagery shows that the two lovers do not participate equally in this pleasure. The metaphoric language of the Song of Songs describes the woman as food and food producing locations. She is both the one to offer food and is herself the food being offered. The male character on the other hand is the one who takes, eats and engulfs himself in the metaphorical love buffet. In this perspective, the gender roles of the erotic relationship in the Song of Songs cannot be seen as equal as they have often been presented by contemporary scholars.

At indtagelse af mad og drikke kan være ladet med seksuelle undertoner, behøver måske ikke den store argumentation. Før som nu har det været en hyppigt anvendt metafor, der har beskrevet madindtagelse som andet end simpel overlevelsesstrategi. Patrick Hunt beskriver f.eks. den alimentære sult som en af de ældste metaforer for seksuel hungren (2010, 162). I moderne madprogrammer skabes konnotationer til sex og kønsroller,<sup>1</sup> og i nutidig sprogbrug kan man støde på udtrykket "food orgasm" i forbindelse med indtagelsen af et særdeles lækkert måltid mad eller et godt stykke chokolade. Forbindelsen mellem mad og seksualitet er altså ganske almindelig i vores tid, og vender vi blikket mod antikke tekster, findes også denne sammenhæng mellem mad og sex.

I Det Gamle Testamente optræder særligt én tekst, hvor elskov beskrives som indtagelse. Højsangen er et kærlighedsdigt, hvor mad- og drikkevarer fungerer som metaforer for de elskendes elskov, og teksten

---

<sup>1</sup> Læs f.eks. Jonatan Leers artikel om madlavning og maskulinitet i madlavningsprogrammer, særligt afsnittet s. 52-53 om kød og kønsroller. (Leer 2013)

er et overflødigshorn af referencer til mad og drikke. Hensigten med denne artikel er at undersøge, hvordan mad- og drikkevarer metaforisk beskriver seksualitet og kønsroller i Højsangen. Til slut vil jeg drage paralleller til 2 Samuelsbog 13, hvor der, som i Højsangen, sættes lighedstegn mellem begæret efter mad og seksuelt begær.

### Uforpligtende sex eller hengiven troskab?

Flere eksegeter har fremhævet kvindens frigjorte rolle i Højsangen. Hun handler på egen hånd og på eget initiativ, når hun opsøger sin elskede. Det er hende, der har mest taletid af de to elskende, og som den tilsyneladende frigjorte kvinde hun er, sætter hun ord på sin seksualitet og sit begær. Disse træk, i særdeleshed sidstnævnte, er atypiske for det kvindebillede, der ellers tegnes i Det Gamle Testamente. For her kommer kvinderne sjældent til orde, og oftest optræder de som statister, hvis tanker og følelser sjældent spiller nogen rolle i fortællingerne. Til gengæld indtager kvinderne i Det Gamle Testamente en central plads i kraft af moderskabet. I Salme 128 fremstilles det ideelle kvindebillede som en moder, der har velsignet sin mand med børn: "Som en frugtbar vinstok er din hustru i dit hus/ som nyplantede oliventræer/ sidder dine sønner omkring dit bord/ ja, sådan velsignes den mand,/ der frygter Herren" (Sl 128,3-4). I patriarkfortællingerne indtager moderskabet ligeledes en central rolle, idet det er i konstant fare. Moderskabet synes at være afgørende for en kvindes status i Det Gamle Testamente. Da trælkvinden Hagar bliver gravid, begynder hun at se ned på Sara (1 Mos 16). Rakel bliver skindsyg på sin søster, som har fået sit moderliv åbnet af Jahve (1 Mos 30), og den barnløse Hanna hånes af sin medhustru (1 Sam 1). Moderskabet er altafgørende for de gammeltestamentlige kvinder, og det er oftest i kraft af dette, at de gør sig fortjent til en plads i fortællingerne.

Med vigtigheden af moderskabet følger også kvindens troskab som en nødvendighed. For skal en mand have vished om, at kvinden bærer hans afkom, må han være sikker på, at hun ikke har været sammen med andre. I fortællingen om Abraham og Sara i Gerar (1 Mos 20) understreges det f.eks., at Abimelek ikke har været sammen med Sara i den tid, hun har været hos ham. Man skulle jo som læser nødigt for-

anlediges til at tro, at Abraham ikke er far til Isak, der bliver født i det efterfølgende kapitel. Der bliver slået hårdt ned på kvinder, der ikke er tro mod deres ægtemænd i Det Gamle Testamente. I Esajas 5 beskrives en kvinde, der har begået utroskab, symboliseret ved en vingård, der giver vilddruer i stedet for vindruer. Som straf rives vingårdens gærde og hegn ned, og gården bliver overladt til tjørn, tidsel og tørke. Et lignende billede finder vi i Hoseas 2, hvor Jahve vil lade den utro hustru dø af tørst, ødelægge hendes vinstokke og overlade dem til krat og vilde dyr. Men Højsangens kvinde lader ikke til at være underlagt Det Gamle Testaments typiske billede af en kvinde, og hendes tilsyneladende frie omgang med seksualiteten mødes ikke af samme straf og fordømmelse som kvinderne i eksemplerne ovenfor. Godt nok straffes kvinden af vægterne for at færdes i byen på egen hånd efter mørkets frembrud (Højs 5,7), og hendes brødre bliver vrede, da hun ikke vogter sin egen seksualitet symboliseret ved en vingård (1,6). Men teksten udviser ellers ingen fordømmelse af kvindens handlinger. Højsangen behandler tværtimod den kvindelige seksualitet og autonomi på en positiv måde, hvilket har givet anledning til opfattelsen af sangens hovedpersoner som ligestillede. Richard Davidson beskriver tekstens kønsroller således: "...the lovers in the Song are presented as equals in every way. Canticles "reflects an image of woman and female-male relations that is extremely positive and egalitarian"" (1989, 8), og han siger endvidere om den kvindelige hovedperson: "She initiates most of the meetings and is just as active in the lovemaking as the man" (1989, 8). Også Christoffer King fremhæver ligestillingen og ikke mindst ligheden mellem de elskende, i det han beskriver som "an attraction of sames" (2006, 361) og argumenterer ydermere for, at de elskende er tiltrukket af hinandens lighed. Men selvom kvinden i Højsangen på mange måder opfører sig atypisk for en kvinde i den gammeltestamentlige kanon, vil jeg tilslutte mig J. Cheryl Exum, når hun siger: "... the Song destabilizes conventional biblical gender stereotypes. But this is not the same thing as saying the Song of Songs affirms the equality of the sexes." (2000, 30). Det er min påstand, at Højsangens erotiske forhold ikke er helt så frit og uforpligtende, som det umiddelbart kan virke. Det ses blandt andet ved en sammenligning af Højsangens kvinde og den utro hustru i Hoseas 2. De to tekster har mange ligheder i både sprog og billeder, hvilket påpeges af Van Dijk-Hemmes (1989).

Men de er samtidig hinandens modsætninger. I Højsangen beskrives den elskede som et myrrabundt mellem kvindens bryster (Højs 1,13). I Hoseas er det horegerninger (נאפרים), der har indtaget pladsen mellem brysterne (Hos 2,4). Jeg er dog ikke enig med van Dijk-Hemmes, når hun læser de to tekster som to sider (henholdsvis kvindens og mandens) af samme sag og dermed som et udtryk for, hvordan den frigjorte kvindelige seksualitet fremstilles enten positivt eller negativt alt efter hvem, der fortæller historien. Jeg mener derimod, at kærlighedsforholdene i Højsangen og Hoseas fremstår som hinandens modsætninger i den forstand, at Højsangen beskriver det idéelle kærlighedsforhold og Hoseas det fejlslagne. For selvom Højsangens kvinde umiddelbart virker frigjort, er hun på et afgørende punkt fundamentalt anderledes end den utro hustru.

I begge tekster beskrives det, hvordan kvinden søger, men ikke finder (Højs 3,1.2; 5,6; Hos 2,9). Men hvor den utro hustru i Hoseas søger sine elskere i pluralis, søger kvinden i Højsangen sin elskede i singularis. Hvor Højsangens kvinde til trods for vægterne og deres vold (Højs 3,3; 5,6) stædigt fortsætter sin søgen, til hun finder sin elskede, opgiver den utro hustru hurtigt og vender sig til sin første mand, da hun ikke finder sine elskere. Ikke af moralsk forpligtelse, men fordi det trods alt gik hende bedre dengang end nu. Sammenlignet med den utro hustru fremstår Højsangens kvinde som monogam og tro. Højsangens kvinde er kun sammen med én mand, og hun trodser både familie (Højs 1,6; 8,8-9), vold og ydmygelse (Højs 5,7) for igen og igen at opsøge sin elskede.

Højsangens kvinde lever altså op til det dydige kvindeideal, som findes i Det Gamle Testamente, et ideal, som hører til et patriarkalsk kvindesyn, hvor kvindens dyd er mandens forsikring mod uægte børn. Ser man endvidere nærmere på, hvordan Højsangens metaforer og billedsprog beskriver det erotiske forhold, bekræftes det, at sangen langt fra er fri for en klassisk kønsstereotyp opfattelse af seksualiteten.

### Elskov som indtagelse, indtagelse som elskov

Højsangens billedsprog kan let forekomme en anelse besynderligt for den uindviede læser. Da jeg i mine sene teenageår første gang blev

introduceret for Højsangen, fandt jeg teksten temmelig komisk. For de billeder, som især sangens kvindelige hovedperson blev beskrevet med, forekom mig ikke synderligt flatterende, men snarere bizarre. Jeg har siden trøstet mig med, at det ikke kun var en uvidende teenager som mig selv, men også professionelle eksegeter, der har haft svært ved at gennemskue betydningen af Højsangens farverige metaforer. Der har gennem forskningshistorien været utallige holdninger til, hvordan Højsangen skulle tolkes, og forskellige metafor-teorier er blevet brugt med forskellige tolkninger til følge. Med inspiration fra Karen Martens (2001) har jeg i dette arbejde med Højsangen anvendt Benjamin Hrushovskis metafor-teori (1984). Hrushovski arbejder med metaforen som et tekst-semantisk mønster i stedet for en sproglig enhed, som det ellers ses i den klassiske metafor-teori. Det vil sige, at en metafors betydning, ifølge Hrushovski, ikke er begrænset til en sætning eller sproglig enhed men derimod rækker ud over dens nære kontekst og trækker tråde til hele det pågældende tekstunivers. I stedet for at beskrive metaforen som en hierarkisk opstillet konstruktion, hvor der overføres betydning fra et felt til et andet, fremsætter Hrushovski den teori, at der i metaforen finder en gensidig udveksling af betydning sted. Metaforens led overtager betydning fra hinanden, hvorved der skabes nyt indhold i begge komponenter. I udvekslingen skabes en fælles referenceramme, der sammen med andre referencerammer i teksten skaber et metaforisk fundament, eller referencefelt (eng.: field of reference). Ord, der i en tekst optræder uafhængigt af hinanden, kan ved at have fælles referenceramme tage semantisk farve af hinanden, i det Hrushovski beskriver som koreference. Det betyder, at to ord, der uafhængigt af hinanden optræder i identiske eller parallelle metaforiske konstruktioner, kan overtage hinandens betydning. Karen Martens' (2001) analyse af Højsangens billedsprog illustrerer, hvordan Hrushovskis teori åbner for forståelsen af Højsangen som en metaforisk tekst. Martens bemærker, at allerede i Højsangens første vers sættes indtagelse af vin i forbindelse med seksualitet, når kvinden siger: "Din elskov er dejligere end vin" (Højs 1,1).<sup>2</sup> Teksten har fra første færd introduceret de to kategorier, fødevarer og seksualitet, som et par, og det er et gennemgående træk ved Højsangen, at der sættes lighedstegn mellem elskov og indtagelse af mad og drikke. Nogle steder helt eksplicit, som det er

---

2 Med mindre andet er angivet, stammer oversættelserne fra DO 1992.

tilfældet i sangens første vers, andre steder mere subtilt. I Højsangen kap 8,2 møder vi et af disse mere subtile scenarier, hvor kvinden siger: “Jeg ville skænke dig krydret vin og most af granatæbler”. Denne replik kan, taget ud af konteksten, fungere ganske uskyldig, som en gæstfri handling, et tilbud om at få slukket tørsten. Men ser vi på, hvordan både vin og granatæbler ellers optræder i Højsangen, skabes en anden forståelse. Når Højsangen flere gange beskriver, at elskov er som vin, overføres elskovens kvaliteter til vinen og omvendt. Når vi igen støder på vinen, kan vi med Hrushovskis metafor-teori udlede, at i denne tekst er vin ikke blot vin. Vin er også elskov. Ud over vin vil kvinden i 8,2 også skænke granatæblesaft. Som Martens bemærker, anvendes granatæblet aldrig udtrykkeligt som udtryk for elskov i Højsangen (2001, 128), men frugten bruges blandt andet til at beskrive kvindens udseende i 4,3 og 6,7 og sættes derved i forbindelse med kvinden. Oversætter man desuden 8,2 direkte fra hebraisk, vil man se, at kvinden tilbyder “saft af *mit* granatæble” (עֵסִיִּם רְמוֹנִי). Der er altså kun tale om saften af en enkelt frugt, og denne frugt omtales som kvindens egen. Martens forklarer endvidere: “Granatæblets optræden i sammenhæng med vinen medfører, at den opnår en koreferentialitet [sic] med vinen i dens egenskab af elskovsmetafor – granatæblet overtager fra vinen dén “semantiske egenskab” at kunne konnotere elskov” (2001, 129). I forlængelse af Martens kan vi således sige, at når Højsangen præsenterer elskov som indtagelse, kan vi også forstå indtagelsen som elskov. Højsangens mad- og drikkevarer er altså alle forbundet med seksuelle undertoner.

### Højsangens fødevarer

Højsangen rummer et overflødigshorn af billeder, der vedrører mad og drikke. De unge elskende befinder sig i et univers af overflod, og især frugt spiller en central rolle. I skemaet nedenfor ses de frugter, der forekommer i teksten.

Hebraisk betegnelse	Oversættelse	Forekomst
אגוז	nødder	6,11
אשיות	rosiner	2,5
דודאים	alrune	7,14
רמון, רמונים	granatæble	4,3.13; 6,7.11; 7,13; 8,2
תפוח, תפוחים	æble	2,3.5; 7,9; 8,5
אשכולות הגפן, אשכולות	(drue)klaser	7,8.9
פג	figner (umodne)	2,13
פרי	frugt	2,3; 4,13.16; 8,11.12

Francis Landy fremhæver frugt som den ideelle metafor for elskov: “Eating fruit tends toward gluttony, Dionysiac indulgence, an excess of pleasure over sober nourishment” (1983, 191). Det er netop denne dionysiske svælg, der skaber associationer til den seksuelle beruselse. Man må derfor formode, at det ikke er tilfældigt, at Højsangens fødevarer hovedsageligt består af frugter. Granatæbler og alrune er desuden klassiske fertilitetssymboler. Granatæblet er blevet set som et symbol på fertilitet, blandt andet på grund af frugtens mange kerner (Hunt 2010, 124), og alrune opfattedes i gammel nærorientalsk mytologi som et særdeles stærkt elskovsmiddel (Hunt 2010, 134). I alrunes hebraiske navn, דודאים, indgår ordet for elskov, דוד. Alrunen er altså rent sprogligt tæt knyttet til erotik, og i 1 Mosebog 30 indgår alrunen også i en seksuel kontekst. Her giver Lea alrune til Rakel i bytte for en nat med Jakob, efter Rakel indgående har givet udtryk for, at hun har brug for planten. Historien fortæller intet om, hvordan, eller med hvilket formål, Rakel har tænkt sig at benytte planten. Men eftersom hendes barnløshed er et centralt emne i fortællingen, kunne man forestille sig, at hun har tillagt den en præstationsfremmende virkning, der har kunnet fremskynde en graviditet. Selvom vi ikke får at vide, at alrunen i denne fortælling skal bruges i en erotisk sammenhæng, indgår den alligevel i en sådan, idet den i fortællingen byttes for en nat med Jakob. Til gengæld findes en fortælling uden for Bibelen, hvor alrune eksplicit



præsenteres som potensfremmende middel og med reproduktion som direkte følge. Bernhard Lang (2008), der er af den opfattelse, at den forbudte frugt i syndefaldsberetningen i virkeligheden er alrune, henviser til *Physiologus*, en kristen samling af myter fra det 2. århundrede. Her findes en myte om to elefanter, der på grund af manglende sexlyst ikke kan føre slægten videre. Derfor drager de mod øst, hvor de finder et alrunetræ. Efter at have spist af alrunens frugter, parrer elefanterne sig, hvorefter hun-elefanten bliver drægtig og føder en unge. Selvom der ikke siges noget om alrunens virkning i 1 Mosebog 30 eller i Højsangen, kan man godt formode, at frugten i de bibelske tekster har samme betydning, som den vi finder i myten om elefanterne.

Frugtdrikke, særligt vin, forekommer også hyppigt i Højsangen, som det ses i skemaet nedenfor.

Hebraisk betegnelse	Oversættelse	Forekomst
יין	vin	1,2,4; 2,4; 4,10; 5,1; 7,10; 8,2
מזג	krydret vin	7,3
עסיס	saft	8,2

Som allerede nævnt overtager vinen elskovens egenskaber i tekstens gentagne, metaforiske sammenstilling af de to begreber. Derudover er vinens berusende virkning også oplagt som et billede på elskovens beruselse. Som frugtbaserede lægger Højsangens drikkevarer sig i forlængelse af tekstens lange liste af frugter. Men hermed er alle sangens mad- og drikkevarer endnu ikke nævnt. Ud over de allerede oplyste indgår også olie (1,3 [to gange], 4,10), mælk (4,11; 5,1; 5,12), honning (4,11; 5,1), nektar (4,11), bikage (5,1) og hvede (7,3). De fleste af disse er kendetegnet ved sød smag ligesom frugterne, og flere hebraiske ord med betydningen “sød” eller “sødme” er også at finde i teksten (1,2 טוֹבִים; 2,3 מִתּוֹק; 2,14 עֵרֵב; 4,10 טֵבֵר; 5,16 מִמִּתְקִים).<sup>3</sup> Højsangens føde består altså hovedsageligt af frugter samt madvarer og begreber, der deler samme egenskaber. Frugternes dominerende rolle i Højsangen har ofte

3 Jf. Brenner 1999 s. 103 oversættes טֵבֵר i 1,2 og 4,10 til “sød” med henvisning til bl.a. Ordsp 24,13, hvor טֵבֵר og מִתּוֹק optræder som parallelle udtryk med samme betydning.

givet anledning til at læse teksten som en parallel til paradisfortællingen i 1 Mosebog. Her befinder mennesket sig i en paradisisk frugthave, hvor føden ikke kræver hårdt arbejde, men hænger på træerne klar til at spise. Hans Jørgen Lundager Jensen beskriver i sin strukturelle analyse af paradisfortællingen blandt andet den alimentære kode (Jensen 2000). I paradiset kan mennesket spise af træernes frugter, som det lyster (med kundskabens træ som eneste undtagelse), og dette forhold til verden omkring ham beskrives som "oralt". Mennesket skal ikke selv arbejde for føden, som det er tilfældet efter syndefaldet, men lever i en "erotisk" overflodighed. Lundager Jensen beskriver Højsangen som en fantasmatiske tekst, hvor "seksualiteten er til stede, uden at socialiteten har lukket sig om individet og fordelt kønnene i deres roller, manden på marken og kvinden i huset" (Jensen 2000, 194-195). Ifølge Lundager Jensen er kønnene ligestillede i Højsangen, ligesom de også er det i paradisfortællingen. Først efter syndefaldet tildeles manden og kvinden forskellige roller. Manden skal nu arbejde hårdt for føden ved at dyrke agerjorden, og kvinden skal føde børn i smerte. Hun skal begære sin mand, som skal herske over hende. I Højsangen er billedet et andet. Her skal der ikke arbejdes for føden, børnefødsler er ifølge Lundager Jensen ikke en del af billedet, og som modsvar til straffen i 1 Mosebog 3,16, "du skal begære din mand, og han skal herske over dig", lyder det her: "Jeg er min elskedes, og mod mig er hans begær" (Højs 7,11). Det er altså oplagt at se Højsangen som en litterær tilbagevendende til den paradisiske have, hvor syndefaldets straf er sat ud af kraft, og hvor kønsrollerne er ligestillede, hvis ikke ligefrem matriarkalske. Selvom det er fristende at tage teksten til indtægt for disse, i en nutidig sammenhæng, positive værdier, er det dog min opfattelse, at Højsangens billedsprog peger i en anden retning.

## Mad og køn

Højsangens elskende befinder sig i et univers af søde frugter og berusende vine, men de tager ikke begge lige meget del i indtagelsen af disse. Det påviser Athalya Brenner i artiklen "Food of love" fra 1999, som denne artikel i høj grad er inspireret af. Brenner analyserer samtlige af Højsangens fødevarer og begreber, der lægger sig dertil, for at

undersøge hvorvidt de optræder i en feminin, maskulin eller neutral kontekst. Den følgende analyse er inspireret af Brenners iagttagelser, men i stedet for at kønsbestemme tekstens fødevarerbetegnelser, vil jeg i stedet se på, hvilke der bruges i beskrivelsen af sangens hovedpersoner og deres handlinger, og dernæst se på, hvordan de beskriver det erotiske forhold. Ser vi på højsangens mand, beskrives han med vin (1,1.4), æbler (2,3.5), frugt (2,3), sødme (2,3; 5,16) og mælk (5,12). Mælk bruges i beskrivelsen af mandens udseende og vinen bruges til at beskrive mandens elskov. Han sammenlignes med et æbletræ, i hvis skygge kvinden elsker at sidde, og hans frugt er sød for hendes gane. Hvor det i 2,3 er kvindens gane, der modtager sødmen, er det mandens gane, der afgiver sødmen i 5,16. Man kunne indvende, at sødmen i 5,16 ikke nødvendigvis er at forstå som en madvare. At hans gane er sødme, kunne også betyde, at der kommer søde ord ud af hans mund. Denne betydning findes i Ordsprogenes Bog, hvor ganen betegner taleorganet (Ordsp 5,3; 8,7). I Ordsprogenes Bog 16,24 finder man desuden, at ord beskrives som “flydende honning; sød for sjælen”. Men den søde gane kan også betegne søde kys. Særligt hvis man læser 5,16 i forbindelse med 2,3. De to sætninger kan sættes op over for hinanden, idet de har både form og indhold til fælles:

Højs 2,3:	Højs 5,16:
Hans frugt er sød (מתוק) > for min gane (לחכי)	< Hans gane (חכו) er sødme (ממתקים) [for mig]

I begge vers optræder manden, repræsenteret ved “hans frugt” og “hans gane” som afgiver af sødmen. I 2,3 optræder kvinden repræsenteret ved “min gane” som modtager, men ikke i 5,16. Man må dog formode, at hun også her er modtageren. Til gengæld optræder ganen i 2,3 som modtager, mens den i 5,16 er afgiver af sødme. På denne måde beskrives en udveksling mellem mandens og kvindens ganer og kan dermed betegne et kys. Et kys, der beskrives som sød smag for kvinden.

Mandens elskov og kys betegnes altså som berusende og sød indtagelse. Retter vi nu vores blik mod Højsangens kvindelige hovedperson, ser vi, at også hun beskrives med mad og drikke. I beskrivelsen af kvinden indgår granatæbler (4,3; 6,7), vin (4,10; 7,10), nektar (4,11), honning

(4,11), mælk (4,11), krydret vin (7,3), hvede (7,3), (drue)klaser (7,8.9) og æbler (7,9). Kvindens udseende beskrives i højere grad end mandens med madvarer. Hendes tindinger sammenlignes to gange med granatæbler, hendes navle beskrives som en skål med krydret vin, hendes mave er en hvededyng og hendes bryster sammenlignes to gange med drueklaser. Ligesom kvinden priste mandens elskov for at være bedre end vin, ligeledes prises kvindens elskov af manden. Mandens kys blev beskrevet som søde, men kvindens kys beskrives endnu mere sanseligt i 4,3 og 7,9-10. Her får vi at vide, at kvindens læber drypper af nektar, honning og mælk er under hendes tunge, hendes næse dufter af æbler, og hendes gane er som vin. Når manden beskriver kvindens kys, er det ikke kun gane, der udveksler smag, men et møde med kvindens læber, tunge, næse og gane. Selvom både manden og kvinden beskriver kys som indtagelse, er der forskel på, hvordan de to kys fremstår. Hvor kvinden i kysset indtog sød smag, indtager manden mad og drikke. Hvor kvinden smager, spiser manden. Mandens rolle som den spisende udfoldes endvidere, når kvinden flere gange sættes i forbindelse med fødevarerproducerende enheder i form af vingårde (1,6; 7,13-14; 8,12) og frugthaver (4,12-5,1; 6,2). Kirsten Nielsen beskriver, med henblik på vingårdslignelsen i Esajas 5, vingården som et oplagt billede på den kvindelige seksualitet (1985, 126-130). At kvinden i Højsangen beskriver vingården i 1,6 og 8,12 som "min egen", og desuden fremstår som noget, der bør vogtes, lægger op til en forståelse af vingården som billede på den kvindelige seksualitet også i Højsangen. I 7,13-14 sammenlignes kvinden ikke direkte med vingårdene, men de er det sted, hvor kvinden proklamerer, at hun vil give sin elskov. Her befinder kvinden sig i vingården, der beskrives som en reel lokation, hvorimod hun i beskrivelsen af vingårdene i 1,6 og 8,12 og haven i 4,12-5,1 selv fungerer som en metaforisk lokation. Beskrivelsen af vingårdene og haven er dog så nært forbundne, at de alle kan opfattes på et metaforisk plan. Michael Fox forklarer det således:

We might take "Love in the (literal) Garden" and "Love in the (symbolic) Garden" as two distinct themes, but similar descriptions of the fruits and spices in both types of gardens link the two and allows the sensual connotation of girl and garden to interpenetrate." (Fox 1985, 287)

Vingården i 7,13-14 har flere ligheder med haven i 4,12-5,1, der bruges som en metafor for kvinden. Og haven har flere kendetegn, der sætter den i forbindelse med en vingård. Haven i 4,12-5,1 beskrives som aflukket, og den vandes af en kilde. Om haven bruges det hebraiske substantiv **פריד**, der kommer af det persiske "*pairidaeza*" (پريدیس) og oprindeligt betegner en indhegnet, kunstigt anlagt have, der kræver pasning og pleje for at give frugt. Præcis som det er tilfældet med vingården. Det er netop dette krav om opmærksomhed og hensyntagen, der ifølge Kirsten Nielsen gør vingården til et oplagt billede på en kvinde (1985, 100). Den aflukkede frugthave med rindende vand i 4,12-5,1 minder altså om en vingård, og ligeledes minder vingården i 7,13-14 om en frugthave, idet der ikke blot gror vindruer, men også granatæbler og udsøgte frugter. Vi kan derfor udlede, at vingården og haven i Højsangen er udtryk for ét og det samme. Både i have- og vingårdsafsnittene sættes kvindens seksualitet i forbindelse med mandens indtagelse af frugt. Som fremhævet i skemaet nedenfor, består vingårdsbilledet i 7,13-14 af to parallelle led, hvor første del af begge vers beskriver et scenarie af planter og frugter, mens sidste del betegner henholdsvis elskov og frugt, som noget kvinden giver til sin elskede.

7,13:	Lad os gå tidligt ud i vingårdene for at se, om vinstokken har sat skud, om blomsterne har åbnet sig.	7,14:	Alrunebærrene dufter, over vores døre er herlige frugter, nye og gamle,
	Dér vil jeg give dig min elskov.		dem har jeg gemt til dig.

Hermed fremstilles kvindens elskov som noget, manden skal indtage. Det samme ser vi i 4,12-5,1. Efter at kvinden er blevet beskrevet som en frugthave, udbryder hun selv: "Min elskede skal komme til sin have og spise af dens herlige frugter" (4,16). Hermed understreges det, at indtagelsen af frugt, er indtagelse af kvinden. I 5,1 tager den mandlige hovedperson imod invitationen, og han tager velvilligt for sig af retterne. Mandens svar på kvindens opfordring er kendetegnet ved fire

verber i aktiv nutid: Jeg kommer (באתי), jeg plukker (ארייתי), jeg spiser (אכלתי), jeg drikker (שתיתי). I dette billede sættes kvindens seksualitet ydermere i forbindelse med myrra, balsam og bikage, samt endnu engang honning, vin og mælk. Manden tager ivrigt for sig af den symbolske elskovsbuffet.

I 6,2 findes endnu et havebillede, hvor manden fremstår som den spisende. Verset lyder:

דודי ירד לגנו לערוגות הבשם לרעות בגנים וללקט שושנים

“Min elskede er gået ned i sin have, til balsambedene, for at græsse i haverne og for at plukke liljer.” (Min oversættelse)

Her oversættes det hebraiske לרעה (af רעה) med “for at græsse” i stedet for den autoriserede oversættelses “for at vogte sin hjord”. Det er der flere årsager til. רעה har flere betydninger og kan forstås både transitivt: “at få nogen (f.eks. en hjord) til at græsse” og intransitivt: “at græsse”. Participiumsformen הרעה af samme verbum optræder desuden i anden del af 2,16, der i den autoriserede oversættelse lyder: “han som vogter sin hjord blandt liljerne”. Verbet bruges ofte om kvæg, hvilket må være grunden til den autoriserede oversættelses transitive opfattelse af verbet. Men i 2,17 beskrives den elskede som både en gazelle og en hjortekalv, og dermed kommer manden til at fremstå som det græssende kvæg, hvormed man kan argumentere for en intransitiv oversættelse af verbet i 2,16. Vender vi tilbage til 6,2 vil den samme betydning af verbet være oplagt. Særligt fordi vers 2 efterfølges af en gengivelse af 2,16 i vers 3. Dog er rollerne her byttet om. For overskuelighedens skyld er de fire vers sat op i skemaet på næste side:

2,16	<i>Min elskede er min, og jeg er hans, han som græsser blandt liljerne.</i>	6,2	Min elskede er gået ned i sin have, til balsambedene, for at græsse i haverne og for at plukke liljer.
2,17	Når dagen bliver sval og skyggerne lange, vend da om, min elskede, som en gazelle, som en hjortekalv på duftende bjerge.	6,3	<i>Jeg er min elskedes, og min elskede er min, han som græsser blandt liljerne.</i>

Haven i 6,2 er igen et billede på kvinden, og endnu engang fremstår hun som den, ved hvem manden lader sig mætte. Marcia Falk forklarer versets erotiske betydning:

Because pasturing is associated with the garden, with flowers, and with gathering – all of which have erotic associations, especially when they appear together – there is the suggestion that pasturing means not only feeding one’s flock but feeding oneself, that is, participating in sexual activity. Because the garden and its flowers are associated with female sexuality, pasturing is usually symbolic of male sexual activity (Falk 1982, 103-104).

Billedet af kvinden som en fødevareproducerende have og manden som det græssende kvæg, fremstiller endnu engang manden som den, der tager, og kvinden som giver. Også i 8,2 optræder kvinden som giver, idet hun udtrykker ønske om at skænke krydret vin og granatæblesaft for sin elskede. Den erotiske betydning heraf er allerede belyst. Manden, derimod, fremstår kun en enkelt gang tilnærmelsesvist som giver. I 2,5 udbryder kvinden: “Styrk mig med rosinkager, forfrisk mig med æbler, for jeg er syg af kærlighed”. Her udtrykker hun sin seksuelle sult, og hermed understreges det, at den seksuelle drift og ønsket om at indtage elskov også er til stede hos Højsangens feminine part. Men kvindens ønske om at blive bispist besvares ikke med andet end tavshed. Derfor optræder kvinden også kun tilnærmelsesvist som den, der indtager. Hun sættes desuden ikke i forbindelse med verber, der

betegner hende som den spisende. Det nærmeste er i den kollektive opfordring: "Spis, drik og berus jer i elskov" (5,1), som kan være henvendt de elskende. For at opsummere ser vi altså, at både manden og kvinden i Højsangen beskrives med madvarer. Begge sammenligner modpartens elskov med vin, og begge beskriver kys som indtagelse. Det er dog i langt højere grad manden, der indtager kvinden end omvendt. Når kvinden indtager manden er han vin og sødme, men når manden indtager hende, er hun vin, nektar, mælk og honning, frugter, myrra, balsam og bikage. Mandens indtagelse er beskrevet med verberne "græsse", "plukke", "komme", "spise" og "drikke". Kvinden optræder kun som modtager af opfordringen om at spise, drikke og beruse sig i elskov sammen med manden, men kvinden alene sættes aldrig i forbindelse med verber, der betegner indtagelse. Hun fremstår derimod som giver. Hun vil give sin elskov, hun gemmer frugter til sin elskede, inviterer ham til at spise af sin haves frugter og skænker vin og saft af sit granatæble. Kvinden ikke bare giver spise, men er selv en spise for sin elskede. Hun er en vingård, en frugthave, sød frugt, hvede, mælk og honning. Hun er mad. Hermed indtager Højsangens hovedpersoner hver deres rolle, kvinden som spise og manden som den spisende, kvinden som den passive og manden som den aktive. Højsangens seksuelle kønsroller er dermed ikke lige, men lægger sig blot i forlængelse af det gammeltestamentlige, patriarkalske kønsrollemønstre. Højsangens kvinde er ikke alene om at blive betegnet som mad i Det Gamle Testamente. I Ordsprogenes Bog 5, belæres en ung mand i troskab med billeder, der minder bemærkelsesværdigt om Højsangens metaforer. Den unge mand advares mod den fremmede kvinde, hvis læber nok drypper af honning, og hvis gane er glattere end olie, men som ender med at blive bitter som malurt (Ordsp 5,3-4). Han belæres i stedet om troskab med opfordringen om at drikke vand fra sin egen cisterne og rindende vand fra sin egen brønd (Ordsp 5,15). Og som et ekko af Højsangens "Spis, venner, drik og berus jer i elskov" (Højs 5,1) opfordres han til at lade sig mætte af elskov hos sin ungdoms hustru og beruse sig i hendes kærlighed.



“Styrk mig med rosinkager, for jeg er syg af kærlighed”

I Højsangen sættes der lighedstegn mellem sex og fortæring af mad, ligesom det erotiske begær udtrykkes som begær efter mad. Samme motiver finder vi i 2 Samuelsbog 13, hvor tekstens hovedperson, ligesom Højsangens kvinde, erklærer sig syg af kærlighed, og også efterspørger kager som kur mod sin sygdom. Her er det dog tekstens mandlige hovedperson, der er ramt af kærlighedssyge, og den kvindelige, der skal bringe kager. I tekstens indledning lyder det:

...og Absalon, Davids søn, havde en smuk søster, som hed Tamar. Amnon, Davids søn, elskede hende. Det var så stor en pine for Amnon, at han blev syg på grund af sin søster Tamar. For hun var jomfru, og han så ingen mulighed for at gøre noget med hende (2 Sam 13,1-2).<sup>4</sup>

Amnon elsker (וִי־אֵהָבָה) Tamar, hvilket gør ham syg (לְהֵתְחַלֵּוֹת), og hans tilstand beskrives med samme hebraiske rod, som vi møder i Højsangen 2,5, hvor det lyder: “Jeg er syg (חֵלַיִת) af kærlighed (אֵהָבָה)”. Han ser ingen mulighed for at gøre noget ved sagen, indtil hans ven Jonadab en dag spørger til Amnons elendighed. Efter at være blevet sat ind i Amnons problem, finder Jonadab på en kur. Amnon skal lade som om, han er syg, og når hans far, kong David kommer for at se til ham, skal han bede om at få sendt Tamar over for at lave mad. Amnon følger Jonadabs råd, og han spiller syg. Da kong David kommer for at se ham, beder han om, at Tamar skal komme og bage kager til ham. Kong David lader ikke til at undre sig over, at Amnon mener, at kager skulle kunne kurere hans sygdom. Men som læser kan man godt studse lidt over sammenhængen. Når Højsangens kvinde beder om at blive forfrisket med æbler og styrket med rosinkager, beskriver Marcia Falk for eksempel kvindens efterspørgsel som “an unusual request for one who is ‘sick with love.’ It seems that the real nourishment she seeks is not food but her lover’s attention” (Falk 1982, 104). Falks kommentar er også meget rammende for Amnons situation. Hans hunger er i virkeligheden ikke rettet mod kager, men mod Tamar. Det har teksten gjort klart for læseren allerede i indledningen, og det løber som en rød

---

4 Denne og følgende oversættelser af 2 Sam 13 er mine egne.

tråd gennem fortællingen. Da Jonadab fremlægger sin plan for Amnon, beder han ham sige: “Lad Tamar, min søster, komme og få mig til at spise mad. Hun skal lave maden for mine øjne, så jeg kan se og spise af hendes hånd” (2 Sam 13,5). Når Amnon efterfølgende beder sin far sende Tamar, siger han: “Lad Tamar, min søster, komme og bage to kager for mine øjne, og jeg skal spise af hendes hånd” (2 Sam 13,6). Tre motiver går igen i de to replikker:

1: Tamar skal tilberede mad, betegnet i 13,5 med verbet עשה, at gøre/lave, og i 13,6 med לבב, at bage kage. Sidstnævnte er nært forbundet med substantivet לב, hjerte, og i Højsangen optræder verbet med betydningen “at betage” (Højs 4,9). 2 Samuelsbog spiller højst sandsynligt på denne dobbeltbetydning af verbet, og Tamar skal altså ikke blot bage kager for Amnon. Hun skal også betage ham.

2: Amnon skal se på, mens kagerne tilberedes, både beskrevet med udtrykket לעיני, for mine øjne, og verbet ראה, at se.

3: Amnons spisen er forbundet med Tamar. I 13,5 er det for eksempel hende, der skal få ham til at spise med det kausative verbum ותברני, og i både 13,5 og 13,6 skal Amnon spise af hendes hånd (מידה). Amnons forespørgsel er med dobbeltbetydningen af לבב præget af seksuelle undertoner, og Tamar er nært forbundet med kagerne, idet Amnon vil spise af hendes hånd. Men forud for indtagelsen går iagttagelsen. Amnon vil betragte Tamar, inden han skal spise. I Højsangen 4 og 7, ser vi et lignende scenarie, idet manden først betragter kvinden på afstand, og dernæst indtager hendes søde kys og berusende elskov. I Jonadab og Amnons replikker fremstår madlavningen og spisningen ikke blot som en måde at lokke Tamar i armene på Amnon. De indtager også en metaforisk rolle, et billede på Amnons sande sult, og varsler om hans egentlige hensigt.

Kong David lader dog til at være fuldkommen blind over for disse undertoner. Amnons replik er i store træk en gentagelse af Jonadabs med al dens metaforiske potentiale. Kong Davids ordre: “Tag til din bror Amnons hus og lav mad til ham”(2 Sam 13,7), er til gengæld helt renset for denne metaforik og vidner om Davids totale uvidenhed. Tamar er kun blevet informeret om, at hun skal lave mad i Amnons hus, men planen skrider alligevel frem præcis efter Amnons hoved. Som læser inddrages man i, hvordan Amnon fra sin seng betragter Tamar, mens hun tilbereder hans mad. I den nøje beskrivelse af processen an-

tager madlavningen en nærmest sensuel karakter: "Hun tog dej, æltede den, lavede kager for hans øjne og bagte dem" (2 Sam 13,8). Så vidt så godt, Amnons plan går glat. Men da Tamar i 13,9 vil servere maden fra panden, afviser Amnon den. Netop her markeres forskellen på tekstens virkelige og metaforiske spise. At Tamar tager panden for at servere kagerne, står i kontrast til Amnons hensigt, nemlig at spise af hendes hånd. Det er endnu ikke gået op for Tamar, at hun er den egentlige spise. Derfor sender Amnon alle ud og beder nu Tamar bringe kagerne ind i hans kammer. Da hun sætter dem frem for ham, griber Amnon fat i hende og voldtager hende. Tamar har ufrivilligt indtaget rollen som den spise, der skal kurere Amnons kærlighedssyge.

Højsangen og 2 Samuelsbog 13 er på mange måder to vidt forskellige tekster. Den ene er poetisk, mens den anden er en narrativ tekst, og Højsangens romantiske univers er i 2 Samuelsbog 13 byttet ud med et mere dystert og faretruende scenarie. Men på det metaforiske plan benytter begge tekster sig af lighederne mellem indtagelse af mad og seksualitet. I begge tekster ser vi, at kvinderne indtager rollen som føde for teksternes mandlige hovedpersoner. I begge betragtes kvinden først på afstand, inden hun indtages af manden. I 2 Samuelsbog 13, er det dog den mandlige hovedperson, der er syg af kærlighed, mens det i Højsangen er kvinden. Højsangens kvinde er desuden meget bevidst om sin rolle som føde for sin elskede. Hun tilbyder selv sin elskov og betegner sig selv som mad. Hun er med på legen, og når manden beskriver hende som en frugthave, bygger hun selv videre på metaforen og inviterer ham til at spise af dens frugter. Tamar, derimod, er uvidende om, at hun i virkeligheden er den påtænkte spise. Hun er ikke indforstået med legen, og derfor bliver elskov forvandlet til voldtægt. Nok indtager Højsangens hovedpersoner tydelige kønsroller i den metaforiske elskov, men seksualiteten er langt fra forbundet med den fare, som Tamar udsættes for i 2 Samuelsbog 13. I modsætning hertil, hvor mad i forbindelse med sex udgør en farefuld cocktail, understreger Højsangens brug af madmetaforer nydelsen ved seksualiteten. En nydelse, som Højsangens kvinde også tager del i, omend det ikke er i lige så høj grad som manden. Men måske kan vi heller ikke forvente mere af en bibelsk tekst, selvom flere eksegeter gerne har villet se et næsten nutidigt kærlighedsforhold udtrykt i sangen. Man må, som Ken Stone pointerer (2005, 98), vogte sig for fristelsen til at romantisere Højsan-

gen ved anakronistisk at tage den ud af sin patriarkalske kontekst. Til trods for dette er Højsangen stadig en unik tekst i den gammeltestamentlige kanon. For ingen andre steder i Bibelen finder vi et erotisk kærlighedsforhold, der er beskrevet så sanseligt, delikat, og smagfuldt, som det er tilfældet i Højsangen.

## Bibliografi

- Brenner, A., 1999, 'The Food of Love: Gendered Food and Food Imagery in the Song of Songs', *Semeia* nr. 86, 101-112
- Davidson, R. M., 1989, 'The Theology of Sexuality in the Song of Songs: Return to Eden', *Andrews University Seminary Studies* 27, 1-19
- Exum, J. C., 2005, *Song of songs, a Commentary*, Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press
- Falk, M., 1982, *Love Lyrics from the Bible, a translation and literary study of the Song of songs*, Sheffield: Almond Press
- Fox, M. V., 1985, *The Song of Songs and the ancient Egyptian love songs*, Madison, Wis.: University of Wisconsin Press
- Hunt, P., 2008, *Studies in Biblical literature, Volume 96: Poetry in the Song of songs: A literary Analysis*, New York, NY, USA: Peter Lang
- Hrushovski, B., 1984, 'Poetic Metaphor and Frames of Reference', *Poetics Today* 5:1, 5-43
- Jensen, H. J. L., 2000, *Den fortærende ild: Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Århus: Århus Universitetsforlag
- King, C., 2006, 'Song of Songs', i *The Queer Bible Commentary*, red. Guest, Goss, West og Bohache, London: SCM Press
- Landy, F., 1983, *Paradoxes of Paradise: Identity and Difference in the Song of Songs*, Sheffield: The Almond Press
- Lang, B., 2008, 'The Forbidden Fruit: An Ancient Myth and Its Transformation in Genesis 2-3', *Hebrew Life and Literature: Selected Essays of Bernhard Lang*, Farnham: Ashgate, 111-126
- Leer, J., 2013, 'Madlavning som maskulin eskapisme: Maskulin identitet i The Naked Chef og Spise med Price', *Nordic Journal for Masculinity Studies* 8, 42-57

Martens, K., 2001, "Dit hår er som en flok geder, der kommer ned fra Gileadbjerg": Højsangen, metafor-teori og arabisk kærlighedspoesi', *Fønix* 25, 123-130

Nielsen, K., 1985, *For et træ er der håb, om træet som metafor i Jes 1-39*, København: Gad

## Gaza og Askalon: To vine fra det antikke Palæstina

*Carsten Weber-Nielsen*

**A**bstrakt: Gaza and Ascalon are two ancient cities in Palestine. Both were famous for their wine-production from the 4<sup>th</sup> to the 7<sup>th</sup> century AD. It is certain that the wine from Gaza was exported to France, since Gregory of Tours (c. 529-594 AD) mentions it as being used as an offering by a widow to her late husband. The wines of Gaza and Ascalon are both used in medical treatments, a phenomenon which is very common to ancient wines. Especially Alexander of Tralles, Oribasius, Aëtius from Amida and Paulus of Aegina use these wines in their prescriptions. The two wines mentioned were so famous that they both gave names to measures for liquids, viz. *gazition* and *askalonion*. We do not know how the wines tasted; even the colour is unknown.

### Oldtidens vine: Hvordan smagte de?

Når talen falder på vine fra oldtid og middelalder, dukker der naturligt nok følgende spørgsmål op: Hvordan smagte de? Det mest ærlige svar er: Det ved vi ikke. Men måske kan man alligevel pejle sig ind på et lidt mere tilfredsstillende og uddybende svar. Jeg vil først omtale en måde, som man *ikke* bør efterligne. I 1952 foretog den kendte undervandsforsker Jacques Cousteau nogle dykninger i Middelhavet. Her fandt man et skibsvrag, der indeholdt græske vinamforer, hvoraf én havde et indhold, der var intakt. Ekspeditionens medlemmer troede, at der var flere lignende i vraget, hvorfor de brød seglet. De fyldte to glas med vinen, og Cousteau og arkæologen Ferdinand Lallemand drak nu af glassene. Lallemand spyttede straks vinen ud på dækket af skibet, mens Cousteau, der åbenbart var mere hårdfør, slugte sin mundfuld. Om den beretter han: "Jeg smagte alt, hvad der findes af mug og ælde i verden." Cousteau indrømmede bagefter, at de burde have afleveret

amforen til nærmere analyse, for der blev ikke fundet flere (Silverberg 1965, 55).

At vine kan blive gamle, er velkendt, men ikke så gamle. Jacques André nævner i en kommentar til Plinius den Ældre, at den ældste hvidvin, han har hørt om, var en *Nuit St. Georges* årgang 1843, der endnu i 1949 ikke havde tabt sin friskhed – 106 år gammel (André 1958, 97). Så er der mere ræson i følgende: I Sydfrankrig har en vinavler, Hervé Durand, siden 1991 produceret en vin med navnet *Turriculae* ('De små tårne') efter en opskrift hos den romerske forfatter Columella, der levede fra 4 til 70 e.Kr. Druerne bliver knust med fødderne og presset med en kopi af en romersk vinpresse, og saften bliver gæret og opbevaret i amforer, der lukkes med beg. Havvand og koncentreret most hældes i vinen, og der tilføjes bukkehorn,<sup>1</sup> citrongræs, kvæde og stængler af iris. Havvandet udgør 5% af den endelige vin. At tilsætte havvand var ikke ualmindeligt i antikken (Tchernia & Brun 1999, 120 og Heskett & Butler 2012, 248-250). Jeg har smagt en af Durands vine og husker den som meget mørk og tung, nærmest lidt sherryagtig.<sup>2</sup>

## Palæstina

Området Palæstina fik sit navn af romerne og omfatter i dag dels den moderne stat Israel og dels de mere eller mindre selvstændige enklaver under palæstinensisk styre. Jeg har inden for dette område valgt at koncentrere mig om to byer, der i den sene antik opnåede stor berømmelse som vinproducenter: Gaza og Askalon. Byerne ligger ca. 20 km fra hinanden og nævnes undertiden sammen, men deres skæbne er blevet vidt forskellig i moderne tid. Der dyrkes stadig vin i Askalon (på hebr. Ashkelon), mens indbyggerne i Gaza sikkert har andet at tænke på end vindyrkning.

## Kilderne

Kilderne til vindyrkningen i de omtalte byer kan inddeles i to grupper: 1. De poetiske og historiske kilder og 2. De tekniske kilder. Til den første gruppe hører latinske digtere og helgenbiografier og til den

---

1 Bukkehorn (*trigonella*) er en plante, der er almindelig i Middelhavsområdet. Af tørrede og knuste bukkehornsfrø laves krydderiet fenugrec.

2 Prof. Adam Bülow-Jacobsen forærede mig for efterhånden mange år siden to flasker *Turriculae*.

anden geografiske og medicinske fremstillinger. Det sidste kan måske virke en smule overraskende, men sagen er den, at grækere og romere siden de ældste tider har haft en klippefast tro på, at vin havde en gavnlig virkning på sygdomme, og vine fra bestemte områder indgår da også overordentligt hyppigt i de recepter, som medicinske forfattere har udarbejdet.<sup>3</sup>

Kan man stole på kilderne? I det store og hele: Ja. Græske og latinske forfattere har næppe haft nogen interesse i at fremsætte falske påstande om vin fra navngivne områder. Mig bekendt er der kun en enkelt vin, hvor man som historiker er nødt til at være ekstra opmærksom. Det drejer sig om den mest berømte romerske vin, nemlig Falernerer fra Campanien syd for Rom. I flere sene kilder, fra det 5. årh. og fremefter, bruges *Falernum* ofte synonymt med *vinum* (Brouette 1949). Det er ikke alle oversættere, der har opdaget dette.

## Gaza

Gaza opnåede i det 4. og 5. årh. e.Kr. en enestående berømmelse for sin vin. Den ældste kilde er et anonymt skrift fra ca. 350 e.Kr., der bærer titlen *Expositio totius mundi et gentium*, 'En fremstilling af hele verden og dens folk'. Man ved ikke, hvem forfatteren er, og Jesse Woodman, der har skrevet en afhandling om skriftet, omtaler ham som en forretningsmand eller præst med en beskeden litterær baggrund (Woodman 1964, 62). Heri skriver forfatteren: "Askalon og Gaza er betydningsfulde byer, der har et kogende forretningsliv og overflod på alt; de sender glimrende vin til hele Syrien og Ægypten." (Rougé, *Expositio* 29)<sup>4</sup>

Omtalen passer fint med en passage hos Marcus Diaconus, der i det 5. årh. skrev en biografi over Porphyrios, biskop over Gaza. Porphyrios er netop sejlet fra Rhodos mod Gaza:

I mellemtiden havde stormen lagt sig, og henimod aften vendte vinden, og vi sejlede roligt af sted, og da vi havde tilbragt fire dage mere på havet, sejlede vi på femtedagen om morgenen ind til den

---

3 Et nyere eksempel på denne tro ses hos den franske læge E.A. Maury: *Drik vin – spar medicin: helbredende vinkure*, 1978.

4 Hvor intet andet er anført, er oversættelserne mine egne.



havn hos indbyggerne i Gaza, som de kalder Maïumas. Da vi gik fra borde, havde de kristne på stedet opdaget det, og de modtog os med salmesang, og da de kristne i byen på samme måde havde hørt det, kom de os i møde med symbolet for det dyrebare kors, mens de også selv sang salmer. Menneskene fra de to steder blandede sig med hinanden og udgjorde et ikke ringe antal; de fleste kom fra kystområdet, for der var mange ægyptiske vinhandlere.” (*Porphyrios’ liv* 57-58)

Gazavinen nåede ikke bare til Syrien og Ægypten, men også til Frankrig. Den hellige Gregor fra Tours, der levede fra ca. 529 til 594, beretter om en mirakuløs hændelse i Lyon:

Man fortæller, at der var to mennesker i denne by, nemlig en mand og hans kone, begge indflydelsesrige personer af senatorstand, som ikke havde nogen børn, men havde indsat kirken som arving. Manden døde først og blev begravet i Den Hellige Marias Basilika. Hans kone besøgte i et helt år dette tempel, hengav sig til vedvarende bøn, deltog hver dag i de højtidelige gudstjenester og frembar ofre for mindet om sin mand, for hun var ikke i tvivl om, at den døde ved Herrens barmhjertighed ville finde hvile på den dag, da hun havde frembragt et offer for hans sjæl; hun ofrede derfor altid ½ liter gazetisk vin til den hellige basilika. Men en slet underdiakon reserverede den gazetiske vin til sin egen hals og frembar den stærkeste eddike i kalken, da kvinden ikke altid deltog i uddelingen af nåden. Da det nu behagede Gud at afsløre denne svig, viste hendes mand sig for hende med ordene: “Ak, ak, min sødeste kone, hvortil er mine anstrengelser sunket i denne verden, så jeg nu må smage eddike som offer?” Hun sagde til ham: “Jeg har virkelig ikke glemt kærligheden til dig og har altid ofret den kraftigste gazetiske vin for din hvile i min Guds helligdom.” Da hun vågnede, undrede hun sig over synet, og da hun ikke ville lade det gå i glemmebogen, stod hun op og gik som sædvanligt til morgengudstjenesten. Da messen var blevet afholdt og var forbi, gik hun hen til det frelsebringende bæger. Hun drak af kalken en så brændende eddike, at hun troede, at tænderne ville være faldet ud på hende, hvis hun havde været langsommere til at sluge drik-

ken. Så skældte hun underdiakonen ud, og det, der var sket ved svig, blev rettet. Men jeg tror ikke, at dette mirakel blev udført uden fortjenesten ved hendes gode gerning. (*Gloria Confessorum* 64, Pars II).

I sin *Frankrigshistorie* beretter Gregor om hofmanden Claudius, som af sin konge Guntram er blevet sendt ud for at dræbe Eberulf, der er skatmester hos kong Childebert II:

Mens de nu gik og talte sammen, sagde så Claudius til Eberulf: "Det vilde glæde min Sjæl at nyde en Drik i dit Herberg, hvis vi kunde få noget Kryddervin, eller hvis Du vilde være så elskværdig at skaffe en stærk Vin." "Alt hvad Du ønsker, skal Du finde i mit Herberg, blot min Herre vil gøre mig den Glæde at gå ind i den Hytte, jeg bor i," og han sendte sine Tjenere bort, den ene efter den anden, for at hente stærkere Vine, Vine fra Italien og fra Gaza. (*Frankrigshistorie* 7.29, overs. Jacobsen, bd. 2, s. 103)

De når aldrig så langt: Eberulf bliver slået ihjel af Claudius, der til gengæld bliver dræbt af Eberulfs tjenere.

### Gazavin hos digterne

Hos tre digtere omtales Gazavin. *Sidonius Apollinaris* var en central figur i det 5. århundredes Gallien – han er født ca. 430 og er død efter 479 – og nævner vinen på følgende måde i et digt skrevet i disticha (afvekslende heksametre og pentametre) til vennen Ommatius:

Gazas og Chios' vine, ej heller Falerner, er mine;  
dén, Sarepta har sendt, får du ej heller i glas. (*Carmen* 17.15-16)<sup>5</sup>

*Venantius Honorius Clementianus Fortunatus* er født ca. 540 i Treviso i Norditalien og døde kort efter år 600. Han beskriver et middagselskab hos Maximus Augustus med bl.a. disse ord:

---

5 Versene er i øvrigt identiske med to vers hos Martinus Dumiensis, *In refectorio* (s. 283 Barlow). Martinus er samtidig med Sidonius Apollinaris, men lidt ældre.

Alt, hvad hav, jord og pol kan yde af fisk, fugle, frugter,  
smykker og stene, røgelse, kunst, blandt vine Falerner,  
gazisk og kretisk, samisk og cyprisk, kolofonisk, også  
vin fra Sarepta. (*Vita Sancti Martini* 2.79-81)

*Flavius Cresconius Corippus*, der levede i det 6. årh. og stammede  
fra Afrika, har en passage om et middagselskab hos kejser Iustinus  
Augustus minor:

Nu var den muntre fyrste begyndt med sin hellige hustru  
at tage for sig af kejserens bord med de prægtige glæder,  
retter for konger og sødeste gaver fra vinguden Bacchus,  
alt, hvad de frugtbare byer Sarepta og Gaza har frembragt,  
alt, hvad Askalon gav til muntre bønder med glæde,  
alt, hvad det ældgamle Tyros og frugtbare Afrika sender,  
alt, hvad Memphis og Meroë har og det strålende Cypern;  
alt, hvad de gamle vinstokke bærer med fuldmoden styrke,  
alt, hvad Ulixes på Ithaca planted med egne hænder,  
[*hul i teksten*]  
uden at trække sig bort fra faren ved krigen om Troja;  
alt, hvad avleren pressed af druerne fra Methymne,  
bægre, der fyldtes og dufted af glasklar Falerner.  
Gamle gaver fra palæstinensiske Bacchus,  
hvide i farve som sne, med den letteste smag, der lokker.  
Mørk chrysattisk vin blev skænket i gullige<sup>6</sup> bægre,  
som naturen har frembragt uden den flydende honning.  
(*In laudem Iustini Augusti minoris* 3.85-104)

Corippus skriver som Venantius i heksametre, men det virker ikke som  
den kønneste poetiske kunst. Udgiveren og kommentatoren Cameron  
mener i øvrigt, at de nævnte vine mere er litterære end virkelige.

Senatoren *Magnus Aurelius Cassiodorus* (ca. 490-ca. 585) skriver i et  
brev til Anastasius, der var guvernør over Lucanien og Bruttien:

---

6 Teksten har *fulvo*, som betyder rødgul eller brungul.

Da vi spiste frokost med statsoverhovedet, og de forskellige provinser blev priset for deres specialiteter, gik samtalen, som den plejer, og nåede til vinene i Bruttium og den dejlige ost fra Silabjerget. ...

Find også frem til den vin, som oldtiden med sit ønske om at prise den kaldte *Palmatianum*, ikke den rå, men den, der er behagelig.<sup>7</sup> For selvom den forekom at være den fjerneste blandt de bruttiske vine, er den næsten enstemmigt blevet den bedste. Man finder den nemlig lige så god som den gazetiske, og den minder om Sabinervinen og har en enestående fin bouquet. (*Variae* 12.12.1-3)

### Gazavin i medicinen

Medicinsk anvendelse af Gazavin finder vi hos Alexander fra Tralles, der ligger i Karien i det sydvestlige Lilleasien. Alexander levede fra 525 til 605 e.Kr., og han har to gange brugt Gazavin i sine behandlinger. For patienter, der lider af malaria, foreskriver han følgende:

Også saltmad bør anvendes af disse, men kun i de tilfælde, hvor den sorte galde er årsagen til feberen, eller hvor maven indeholder tyktflydende væsker, eller hvor milten er kraftigt forstoppet. ... Den syge må i nogen tid finde sig i at være tørstig og ikke indtage drikkevarer, så at saltmaden kan være virksom og udøve sin virkning på legemet. Når den syge efter nogen tid ikke kan klare sig over for tørsten, er det fordelagtigt at give ham askalonisk eller gazetisk vin at drikke, blandet med så meget vand, han ønsker.” (bd. 1, s. 417-419)

Til behandling af øjenbetændelse siger han følgende:

Behandling af øjenbetændelse som følge af kolde væsker. Når man har erkendt, at tilstrømningen af slim er årsagen, skal man ikke opsætte at give et middel, der kan fjerne en sådan væske, især hvis man har mistanke om, at det pågældende stof vil brede sig til hele legemet. For så længe som legemet endnu ikke er frit herfor, er der en risiko ved at anvende en af de salver, der kan fortynde og varme; der kan ellers opstå et brud. I hvert fald skal man ikke anvende vin eller give mad, der kan fortynde og varme. Hvis hele legemet er frit

---

7 Der er her en vis usikkerhed i læsemåde og fortolkning.

og ikke viser tegn på at være fyldt, kan man vaske den syge og give ham en af de vine, der kan varme: Sådant en er den isauriske, den askaloniske, den mysiske, den teruinske og den gazetiske. (Alexander, *Nachträge* s. 172)

### Munke i Gazaområdet

I 390 opholdt den hellige Hieronymus sig i Bethlehem, hvor han skrev *Den hellige Hilarions liv*. Denne helgen levede ca. 300-371 og har haft stor betydning for munkelivet i Gazaområdet. Han var født i Tabatha, der ligger nogle få kilometer syd for Gaza, og han oprettede et kloster, der trak en masse tilhængere til sig. Blandt de aktiviteter, Hieronymus nævner, er, at Hilarion besøgte sine munkefæller på fastsatte dage før høsten, sikkert for at velsigne druerne, før de blev sendt til pressen (kap. 25, spalte 42). Ved en bestemt lejlighed var Hilarion blevet inviteret af en munk ved navn Sabas. Da Hilarion havde velsignet vinmarken, producerede den 300 flasker (*lagenae*) i stedet for de sædvanlige 100 (kap. 27, spalte 43). Hieronymus kan naturligvis have overdrevet – i den bedste mening – men under alle omstændigheder dokumenterer han, at der blev dyrket vin i Gazaområdet.

Der findes på tilsvarende måde en beretning om en munk, Peter fra Iberien, som i slutningen af det 5. årh. opholdt sig i Gazaområdet. Beretningen eksisterer kun på syrisk, men er oversat fra græsk. Han har tilsyneladende kunnet mere end sit fadervor, for da en kristen mand, der boede i en lille landsby i nærheden af Gaza, havde fortalt Peter, at vinmarkerne rundt om landsbyen kun producerede en smule vin og tilmed af dårlig kvalitet – jorden var nemlig sandet og tynd – velsignede Peter vinmarkerne, som herefter gav et stort udbytte og en stærk vin (Raabe 1895, 95-96).

Spanieren Isidorus (ca. 600-636) var biskop over Sevilla og skrev et etymologisk værk i 20 bøger, som han dog ikke nåede at færdiggøre. Heri skriver han bl.a.:

Falernervinen har sit navn efter det falerniske område i Campanien, hvor de bedste vinstokke gror. Colatum har givet navn til den krukke, hvori den eksporteres. Gazeum har navn efter området, hvorfra den eksporteres. Gaza er nemlig en by i Palæstina. (*Etymologiae* 20.3.6-7)

Oplysningen om beholderen passer fint med oplysninger fra papyrusdokumenter, der nævner en amfortype med betegnelsen *gazition*.<sup>8</sup>

Ikke så langt fra Gaza ligger i Negevørkenen byen Elusa (det moderne Haluza), hvor der også må have været vindyrkning. Sofisten Prokopios fra Gaza (ca. 450-526) skriver i et brev til en vis Hieronymos, der var draget til Ægypten: "Der vil nemlig komme en dag, hvor du vil gense Elusa, og du vil græde over, at sandet er fjernet af vindene og vinstokken blottet til rødderne." (*Brev* no. 81)

Alle disse litterære kilder understøttes af, at der i Negevørkenen syd og øst for Gaza er fundet flere vinpresser fra antikken (Mayerson 1985, 76-78).

## Askalon

Askalon ligger ca. 20 km nord for Gaza i det moderne Israel og har på dansk efterladt et sprogligt spor i ordet skalotteløg, der altså egentlig betyder 'løg fra Askalon'. Men her drejer det sig om vin, og ligesom det var tilfældet med Gazavinen, kan man inddele kilderne til askalonisk vin i to grupper: Der er 1. de litterære og historiske og 2. de tekniske, først og fremmest medicinske kilder.

Askalon er nævnt parallelt med Gaza i *Expositio totius mundi et gentium* som eksportør af glimrende vine (se ovenfor under Gaza).

Den hellige Gregor af Tours, der også er nævnt under Gaza, har i sin *Frankrigshistorie* en passage, der lyder: "... og mod Vest strækker sig frodige og vinrige Bjergåse, der giver Indbyggerne en så ædel Vin, at de rynker på Næsen ad Vinen fra Askalon."<sup>9</sup>

---

8 *P.Got.* 17.14 og 20, udg. Frisk (rummålet bruges til hhv vin og kongeligt brød, findested ukendt) og *P.Oxy.* 16.1924.8 og 11, udg. Grenfell, Hunt og Bell (rummålet bruges til saltede fisk; fundet i *Oxyrhynchos*, tiden er 5. el. 6. årh. e.Kr.).

9 Bd. 1, s. 183-184, overs. Jacobsen. Den latinske tekst lyder: "a parte autem occidentes montes sunt uberrimi viniisque repleti, qui tam nobile incolis falernum porregunt, ut respuant Scalonum." Man skal her hæfte sig ved, at *falernum* betyder vin (hvilket oversætteren da også skriver), og at *Scalonum* skal forstås som *Ascalonum* = vin fra Askalon. Andre mener, at der er tale om en vin fra Dijon.

Hos den ligeledes førnævnte Corippus er vin fra Askalon også nævnt (se under Gaza).

### Askalonvin hos medicinerne

Det er imidlertid hos medicinske forfattere, at vi finder de fleste omtaler af askalonisk vin. Første gang, vi møder den, er hos Oribasios (ca. 320-ca. 400), der var livlæge for Julian, som var romersk kejser fra 361 til 363. Han skriver:

*Vin med kamille.* Vin fra Askalon, 21 pund, honning 7 pund, kamillefrø 6 unser; væd frøene i vinen i 20 dage og filtrér dem, kog honningen, skum den, gør den jævn, luk den til og lad den stå. (*Collections medicæ* 5.33.7)

Dernæst dukker askalonisk vin op hos Cassius Felix, der i sit værk *Om medicin* skriver:

For at mildne smerter i maven er der et medikament, som på græsk kaldes *anodionon* ('smertefri'). Den indeholder én del sellerifrø og to dele fennikelfrø og tørret kommen. Om vinteren kan man tilsætte en smule peber. Stød det og sigt det, når det er meget fint, og giv det derefter i en drik, der består af en skefuld blandet, varm vin fra Askalon. (*De medicina* 42.13)

Den tredje mediciner, der anvender askalonisk vin, er Aëtios fra Amida i Mesopotamien (han levede i det 6. årh.). Under overskriften *Salver mod podagra* nævner han en salve af en tidligere medicinsk skribent ved navn Basileios, som han synes er glimrende: Man blander lægestokrose, kamille, dild, stenkløver, hørfrø, bukkehorn og kardemomme og væder disse ingredienser i ca. 2½ liter vin fra Askalon i tre dage og koger dem til en konsistens som honning; derefter koges saften med gammel olie, indtil det er kogt ind; man hældes derefter smør, terebinthe, gåsefedt, hjortemarv, der er gjort glat med en smule olivenolie, og hvid voks i (12.64).

Det er imidlertid den førnævnte Alexander fra Tralles, der er den mest ivrige bruger af askalonisk vin: han omtaler den 8 gange.

Jeg har allerede nævnt under Gazavinen, at også vinen fra Askalon er gavnlig for malariapatienter. I bog 2 af sit værk om medicin nævner han også følgende opskrift:

En fugtig salve, der har en vidunderlig virkning på pusfyldte øjne, beskidte sår og udstående øjne: Kobbersulfat 1 unse [ca. 30 g], safran 1 unse, myrrha 1 unse (efter anden opskrift 4 drachmer [= 17,2 g]), honning 1 pund [326 g]. Tilbered det med brandbæger. Jeg ved, at det også bliver tilberedt med askalonisk vin. (bd. 2, s. 53)

I behandlingen af patienter med nyrebetændelse skriver han (8. bog, kap. 2): “Et andet ganske fint middel. Tag 1 gram oregano og drys det i askalonisk vin eller i en anden let vin. Det har bevisligt reddet mange fra store smerter.” (bd. 2, s. 353)

I 9. bogs 1. kapitel om leversygdomme siger Alexander:

Mod forstoppelse af leveren et berømt pulver, som jeg ofte har givet. *Kostos* og agermåne,<sup>10</sup> hver to dele, og en del peber gives i tre dage i en kotyle [ca. ¼ liter] askalonisk vin. Han, der indtager det, skal ligge på den højre side en halv time. Ved aftentid skal han indtage det samme. Når han indtager det, skal han holde sig fra vineddike, bade, bælgfrugter, grøntsager, roer og andre ting, der kan fremkalde luft i maven.” (bd. 2, s. 393)

I en anvisning, der kun findes i en latinsk oversættelse, skriver han:

Det bedste fugtige omslag mod varm leverdyskrasi består af kamilleolie og nardusolie. Blandt alle omslag virker følgende bedst, og den fremstilles sådan: I vin fra Askalon river man 4 drachmer [ca. 17 g] safran og hældes det i, 2 drachmer [ca. 8 g] tørret vejbred, revet og siet (?), 4 unser mel af linser eller af byg. Det koges i vand og rosenolie ved forsigtig ild. Når det er blevet lunkent, lægger man det på leveren og maven. (bd. 2, s. 411)

---

10 *Kostos* er en rod, der bruges som krydderi (Liddell-Scott-Jones). *Agermåne* er en flerårig plante.



Efter en række anvisninger vedrørende diæt skriver han i 10. bogs 2. kap.: “Servér vin fra Tyros eller Askalon og især den, der er gammel og moden.<sup>11</sup> Den er nemlig også vanddrivende.” (bd. 2. s. 457)

I 12. bog har Alexander en salve, der virker mod podagra:

Den såkaldte Efeusalve med den samme virkning (nemlig mod hårdhed i leddene). Gammel olie 1 pund (i en anden opskrift 3 el. 5 pund), bær fra cypres 25 stk, 1 pund friske blade af sevenbom,<sup>12</sup> 1 pund frisk rosmarin, 100 stk friske laurbærblade, ½ liter bukkehorn, 1 pund frisk lægestokrose, 1 pund skaller af pinjenødder. Ingredienserne knuses, og man udbløder dem i 1½ liter vand i tre dage. Når denne tid er gået, hælder man olie i og koger det, indtil vandet er fordampet. Derefter sigter man olien og hælder i den 1 pund voks og 1 pund harpiks, dernæst 4 unser saft af efeu med rigtig god askalonisk vin. Tag det op og brug det som et rigtigt fint og lindrende lægemiddel. (bd. 2, s. 537-539)

Endelig har Alexander i en afhandling om øjensygdomme anvendt askalonisk vin (se ovenfor under Gazavin).

Den sidste navngivne mediciner, der nævner askalonisk vin, er Paulos fra Aigina (7. årh. e.Kr.). Han omtaler den første gang i 7. bogs 11. kapitel:

En krydret vin til at uddrive sten. Hvid peber, stenbræk, nardus, stenfrø, *bettonike*, af hver 1 unse [ca. 30 g], persille, galdebær, af hver 1½ unse, frø af vild rude, af honning ½ liter og af askalonisk vin 4½ liter. (7.11.49)

Anden og sidste gang er i en opskrift, der minder meget om den opskrift, som Aëtios har nævnt (se ovenfor, Paulos fra Aigina 7.19.7).

Endelig er askalonisk vin omtalt tre gange i et anonymt samleværk, der går under betegnelsen *Physica Plinii*. Det har angiveligt sit udgangspunkt i Plinius den Ældres skrifter, men denne har aldrig nævnt vin fra Askalon. I 2. bog gives der to recepter mod nyrelidelser (kap. 36.14, s. 197, l. 7 og kap. 37.27, s. 204, l. 15), der begge indeholder

---

11 Det er usikkert, hvad det græske ord *ἰερούλιζοντα* betyder.

12 Plante af cypresfamilien.

askalonisk vin, og i kap. 46.1 (s. 232) nævner forfatteren under overskriften *Mod smerter i hoftebenet* følgende recept:

1 unse af den bedste *styrax*, 1 unse bævergel,<sup>13</sup> 1 unse *euphorbium* [en afrikansk plante], som ikke er gennemhullet, 2 unser peber, 2 unser udenlandsk spidskommen, ½ sextarium [= ¼ liter] kraftig, gammel askalonisk vin; alt dette hælder du i en ny gryde, der rummer 2 sextarier [= 1 liter], du tilføjer også duemøg, koger det forsigtigt over glødende kul, og derefter smører du hoften eller nyrerne, hvor smerten har været.

Interessant nok er askalonisk vin også omtalt i et papyrusdokument, der er fundet i den ægyptiske by Oxyrhynchos; det stammer fra det 5. årh. e.Kr. Det lyder: “Mod vandladningsbesvær. Helbred den syge. Tag tørrede frø af vild basilikum, gnid det med askalonisk vin, lad ham derefter drikke det varmt.” (*P.Oxy.* 11.1384.32-33, udg. Grenfell og Hunt; Mayerson 1995, 190)

Ligesom det gjaldt for Gaza, har Askalon lagt navn til et rummål: *askalonion*. Det er fundet både på papyrusdokumenter og et enkelt *ostrakon* (potteskår, anvendt som kvittering).<sup>14</sup>

Med muslimernes erobring af Palæstina i det 7. årh. er det slut. Vi hører ikke mere om vine fra området.

## Konklusion

Hvordan smagte så vinen fra Gaza? Det korte svar er: det ved vi ikke. Ja, vi kender ikke engang farven med sikkerhed – et forhold, som også gælder en lang række andre berømte vine fra antikken. Det adjektiv, Gregor bruger i sin fortælling om miraklet i Lyon for at karakterisere vinen fra Gaza, er superlativen *potentissimum*, meget kraftig. Han bruger den samme karakteristik i sin *Frankrigshistorie*, nemlig *potentiora* (komparativ, fordi Gazavinen sammenlignes med andre vine). Mayer-

---

13 Et kraftigt lugtende stof fra bæveren.

14 Bl.a. *P.Got.* 17.18, udg. Frisk (rummålet bruges til tørrede frugter), *P.Oxy.* 16.1924.3, udg. Grenfell, Hunt og Bell (brugt til vin), *O.Sarga* 275, udg. Crum og Bell = *Sammelbuch* 18.13550, udg. Rupprecht).

son (1993, 173) mener, at nøglen til forståelsen af vinen fra Askalon ligger i en bemærkning af Alexander fra Tralles, hvori der forekommer følgende ordlyd: “Tag 1 gram oregano og drys det i askalonisk vin eller i en anden let vin.” Det græske ord er *leptós*, let. Mayerson søger støtte i følgende linjer hos Corippus: “Gamle gaver fra palæstinensiske Bacchus, hvide i farve som sne, med den letteste smag, der lokker,”<sup>15</sup> og det passer egentlig meget godt med Alexanders beskrivelse af den askaloniske vin, men slet ikke med Gregors beskrivelse af Gazavinen og heller ikke med *Physica Plinii*, der omtaler askalonisk som *fortis*, kraftig (kap. 46.1, se ovenfor). Det eneste, vi med sikkerhed kan sige, er, at der var stor forskel på vinen fra Askalon og vinen fra Gaza, selvom der kun er ca. 20 km mellem de to byer, og selvom de – påfaldende nok – ofte nævnes side om side.

## Bibliografi

### *Tekstudgaver*

- Aëtios, 1892, Kostomiris, G.A., Αετίου λόγος δωδέκατος, Paris: C. Klincksieck
- Alexander fra Tralles, 1878-1879, Original-Text und Übersetzung nebst einer einleitende Abhandlung. Ein Beitrag zur Geschichte der Medicin 1-2, ed. Th. Puschmann, Wien: Wilhelm Braumüller
- Alexander fra Tralles, 1886, Th. Puschmann, *Nachträge zu Alexander Tral-lianus. Fragmente aus Philumenus und Philagrius nebst einer bisher noch ungedruckten Abhandlung über Augenkrankheiten. Nach den Handschriften herausgegeben und ins Deutsche übersetzt*, Berlin: Verlag von S. Calvary & Company
- Cassius Felix, 2002, *De la médecine*, ed. A. Fraisse, Paris: Les Belles Lettres
- Crum, W.E. and H.I. Bell (edd.), 1922, *Wadi Sarga, Coptic and Greek Texts from the Excavations Undertaken by the Byzantine Research Account [Coptica 3]*, Haunia: Gyldendal

---

15 3.98-99. Den latinske tekst lyder: *prisca Palaestini miscetur dona Lyaei / alba colore nivis blandoque levissima gustu*. Ordret: Gamle gaver af palæstinensisk vin blandes / hvide med farve som sne og meget lette med en behagelig smag.

- Flavius Cresconius Corippus, 1976, *In laudem Iustini Augusti minoris libri IV*, ed. with translation by A. Cameron, London: The Athlone Press, University of London
- Frisk, H., 1929, *Papyrus grecs de la Bibliothèque Municipale de Gothembourg*, Göteborg: Göteborgs Högskolas Årsskrift XXXV
- Gregor fra Tour, 1884, W. Arndt et Br. Krusch, *Gregorius Turonensis opera pars I*, Hannoverae: Hahn
- Gregor fra Tour 1885, W. Arndt et Br. Krusch, *Gregorius Turonensis opera pars II*, Hannoverae: Hahn
- Gregor fra Tours, 1911-1918, *Frankerkroniken*, overs. J.P. Jacobsen, København: Schönberg
- Grenfell, B.P. and A. S. Hunt, 1915, *The Oxyrhynchus Papyri 11*, London: Egypt Exploration Society
- Grenfell, B.P. A.S. Hunt and H.I. Bell, 1924, *The Oxyrhynchus Papyri 16*, London: Egypt Exploration Society
- Hieronymus, 1845, *Den hellige Hilarions liv*, J.P. Migne, *Patrologia Latina 23*, Paris : Vrayet
- Isidore de Séville, 2010, *Étymologies Livre XX De penu et instrumentis domesticis et rusticis*. Texte établi, traduit et commenté par J.-Y. Guillaumin, Paris, Les Belles Lettres.
- Magni Aurelii Cassiodori, 1973, *Variarum libri XII*, ed. Å.J. Fridh [*Corpus Christianorum Series Latina 96*], Turnholti: Brepols
- Marcus Diaconus, 1930, Grégoire, H. et M.-A. Kugener, *Marc le Diacre, Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, Paris: Société d'éditions «les Belles-Lettres»
- Martinus Dumiensis 1950, Claude W. Barlow, *Martini Episcopi Bracarensis opera omnia*, New Haven: Yale University Press
- Oribasii *collectionum medicarum reliquiae* 1-4, 1928-1933, ed. J. Raeder [*Corpus medicorum Graecorum* 6.1.1-6.2.2], Lipsiae et Berolini: Teubner
- Paulus Aegineta 1-2, 1921-1924 [*Corpus medicorum Graecorum* 9.1-2], Lipsiae et Berolini: Teubner
- Physica Plinii, 1985, W. Wachtmeister, *Physicae Plinii quae fertur Florentino-Pragensis liber secundus* [*Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters* 21], Frankfurt am Main, Bern, New York: P. Lang
- Prokopios fra Gaza 1963, Antonius Garzya et Raymundus-J. Loenertz, *Procopii Gazaei epistolae et declamationes*, [*Studia patristica et Byzantina* 9], Ettal: Buch-Kunstverlag

- Raabe, R., 1895, *Petrus der Iberer*, Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts. Syrische Übersetzung einer um das Jahr 500 verfassten griechischen Biographie, Leipzig: J.C. Hinrichs
- Rougé, J., 1966, *Expositio totius mundi et gentium* [*Sources Chrétiennes* 124], Paris: Les Édition du Cerf
- Rupprecht, H.-A., 1993, *Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Ägypten* 18, Wiesbaden: de Gruyter
- Sidonius Apollinaris, 1936, *Poems, Letters Books 1-2*, vol. 1, translated by W.B. Anderson, Cambridge, Massachusetts, London, England: Loeb Classical Library
- Venance Fortunat, 1996, *Oeuvres*, Tome IV, *Vie de Saint Martin*, ed. S. Quenel, Paris: Budé

*Øvrig litteratur*

- André, J., 1958, *Pline l'Ancien, Histoire naturelle, Livre XIV*, Paris: Société d'édition « Les Belles Lettres »
- Brouette, É., 1949, 'Vinum Falernum'. Contribution à l'étude de la sémantique latine au haut moyen-âge, *Classica et Mediaevalia* 10, 267-273
- Heskett, R. & J. Butler, 2012, *Divine Vintage, Following the Wine Trail from Genesis to the Modern Age*, New York: Palgrave Macmillan
- Mayerson, P., 1985, 'The Wine and Vineyards of Gaza in the Byzantine Period', *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 257, 75-80
- Mayerson, P., 1993, 'The use of Ascalon wine in the medical writers of the fourth to the seventh centuries,' *Israel Exploration Journal* 43, 169-173
- Mayerson, P., 1995, 'An Additional Note on Ascalon Wine (P.Oxy. 1384)', *Israel Exploration Journal* 45, 190
- Silverberg, R., 1965, *Skatte fra Dybet*, København: Fremad (originaltitel: *Sunken History*, 1963)
- Tchernia, A. & J.-P. Brun, 1999, *Le vin romain antique*, Grenoble : Glénat
- Woodman, J.E., 1964, *The Expositio Totius Mundi et Gentium: Its Geography and its Language*, Ohio: The Ohio State University

## “Dermed erklærede han al slags mad for ren” (Mark 7,19)

Til spørgsmålet om renhed og urenhed i Det Nye  
Testamente, eller: Er hedninger ‘spiselige’?

*Mogens Müller*

**A**bstract: In Paul’s letters the problem of clean or unclean food seems replaced by the problem of meat offered to idols. Paul’s attitude, however, is clear. All food is clean in itself, but it may be felt to be unclean by one’s conscience. Although clothed in another form the same solution is ascribed to Jesus in Mark 7, whereas Matthew seems to uphold the Mosaic Law. But in both gospels the teaching of Jesus opens up for the inclusion of non-Jews, albeit in the future. In the Lukan writings the question is first answered in the Cornelius episode in Acts 10. Again it only seemingly pertains to food and immediately turns out to be about the possibility to have fellowship with non-Jews. In conclusion it can be said that the Mosaic regulations about clean and unclean food at least among non-Jewish Christians never became a problem.

### Indledning: Paulus

Et af de punkter, der kom til at adskille de tidligste kristne menigheder fra den jødedom, som de var udgået fra, var spørgsmålet om renhedsforskrifter. Imidlertid er det interessant at iagttage, hvordan diskussionen om renhed et par steder glider over fra at handle om føde til at gælde forholdet til ikke-jøder. Således udmærker den tidligste kristendom sig bl.a. ved, at den i princippet ikke sætter grænser for, hvad man må spise. Når de ældste kilder til kristendommen, Paulus’ breve, alligevel kan fraråde spisning af afgudsofferkød, er det ikke på grund af kødet, men den samvittighed, der ikke kan lade være med at forbinde dette kød med de (af)guder, som det har været ofret til. Slag-

ordet “alt er tilladt”, som måske stammer fra robuste medlemmer af Korinth-menigheden (1 Kor 6,12; 10,23), bliver accepteret af Paulus, selv om der følger et “men”: “men ikke alt gavner”. Og det, der ikke gavner, kan for eksempel være, at en anden tager anstød af ens brug af tilladelsen. Så det er ikke alene et spørgsmål om, hvad der gavner en selv, men også om hvad der gavner medmennesket (jf. 1 Kor 8,13).

Fast står det dog, at det urene ikke ligger i selve kødet. Det er ene og alene den samvittighed, hvormed man spiser det, der kan få en til at føle sig moralsk ‘uren’. Som det fastslås i 1 Kor 8,8-9: “Men mad gør hverken fra eller til over for Gud. Vi opnår ikke noget ved at spise, og vi mister ikke noget ved at lade være. Men se til, at jeres ret til at spise offerkød ikke bringer de svage til fald.” Det følges siden op af formaningen i Rom 14,3: “Den, der spiser, må ikke foragte den, der ikke spiser, og den, der ikke spiser, må ikke dømme den, der spiser”, en formaning, der yderligere begrundes i 14,14-20, hvor det bl.a. hedder: “Jeg ved og er i Herren Jesus vis på, at intet er urent i sig selv, men for den, der regner noget for urent, er det urent” (v. 14). “For Guds rige er ikke mad og drikke, men retfærdighed og fred og glæde i Helligånden (v. 17). ... Ødelæg ikke Guds værk på grund af mad. Alt er rent, men for den, der tager anstød af at spise det, bliver det noget ondt” (v. 20). Ordvalget viser, hvordan det kultiske bliver omsat til etik. Tydeligere kan det vel ikke siges, at problemet ligger i mennesket, ikke i noget uden for det (jf. Kol 2,20-23).

Hele denne diskurs handler imidlertid ikke om rent og urent i henhold til de jødiske spiseforskrifter, der er nedfældet i Moseloven, og som bestemmer, hvad jøden må spise, og hvad hun eller han ikke må spise, dvs. hvad der er *kosher*, og hvad der er *ikke-kosher*. Det beskæftiger faktisk ikke Paulus, fordi han i første række henvender sig til Kristus-troende af ikke-jødisk oprindelse. En jøde ville ikke under nogen omstændigheder drømme om at købe og spise afgudsofferkød. Og de mosaiske renhedsbestemmelser udelukkede desuden, at man spiste sammen med ikke-jøder, også fordi man i så tilfælde som gæst ikke kunne være sikker på, at maden var lovformelig og lovformeligt tilberedt. Paulus selv må imidlertid formodes helt at have sat sig ud over de mosaiske renhedsbestemmelser, dvs. han har som følge af sit virke

blandt ikke-jøder valgt at leve på hedensk vis (ἑθνικῶς) og dermed helt givet afkald på at leve på jødisk vis (Ἰουδαϊκῶς) (jf. Gal 2,14).<sup>1</sup>

## Markusevangeliet

Da forfatteren til Markusevangeliet ikke så længe efter Paulus skulle skrive den nye situation ind i sin Jesus-fortælling, falder emnet ‘afgudsofferkød’ naturligvis helt uden for rammerne. Det har for den historiske Jesus sandsynligvis heller ikke ligget for at spise mad, der ikke var *kosher* (se fx Casey 2010, 326-329). Jesus-bevægelsen begyndte som et indre-jødisk anliggende, og indtagelse af føde, der ikke var tilladt ifølge Moseloven, ville være en ejendommelig provokation. Derfor griber Markus-forfatteren til et andet middel til at vise det nye.<sup>2</sup> Han indlejrer det i Mark 7 i en stridssamtale mellem en gruppe farisæere og skriftkloge, der kommer fra Jerusalem, og Jesus i anledning af, at hans disciple spiser “med urene hænder, det vil sige uden at vaske dem” (se Mark 7,1-2). Af hensyn til sine læsere forklarer forfatteren tilmed i en tidshistorisk note, hvad det handler om (vv. 3-4), hvorunder han stærkt generaliserende taler om, hvad farisæerne og jøderne i det hele taget gør. Der er altså ikke tale om, *hvad* disciplene spiser, men om *hvordan*, og beskyldningen lyder på, at de dermed ikke følger “de gables overlevering (ἡ παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων)” – det er altså ikke selve Moseloven, der her bringes i spil, men indholdet af den udlægningsstradition, som især farisæerne var optaget af. Dette har den jødiske fortolker, Daniel Boyarin, efter alt at dømme helt ret i at påpege (se fx Boyarin 2012, 102-128).

---

1 Löhr 2003, 28, henviser med tilslutning til Gallas 1990, 184, for den opfattelse, at de straffe, Paulus ifølge 2 Kor 11,24 blev underkastet, “auf seine liberale Speisepaxis zurückgeführt werden könnten”.

2 At Markusevangeliet er præget af paulinsk tankegang, er en opfattelse, der vinder stadig mere fodfæste i forskningen; se fx drøftelsen for og imod i samlingen af afhandlinger Becker, Engberg-Pedersen & Müller 2014. Det samme synes også at gælde de øvrige evangelier, herunder selvfølgelig ikke mindst Lukasevangeliet, i hvis fortsættelse, Apostlenes Gerninger, Paulus ligefrem er hovedpersonen i sidste halvdel. Men at også forfatteren til Matthæusevangeliet havde kendskab til Paulus’ breve, hævdede allerede M. Goulder (se Goulder 1974, 153-170).



Markusevangeliets Jesus indleder sit svar med en eksplicit henvisning til profeten Esajas, nemlig Es 29,10 i Septuagintas gengivelse. Dette skriftord indfører to ting, der spiller en rolle i det følgende, nemlig “hjerter” og “menneskebud”. Som teksten står, forudsætter Jesus uden videre gyldigheden af Guds bud (ἐντολή θεοῦ), i dette tilfælde, hvad der sikkert ikke er et tilfælde, et bud fra dekalogen, idet han stiller det over for de “menneskebud (ἐντάλματα ἀνθρώπων)”, som han beskylder farisæerne for at bruge til at sætte Guds bud ud af kraft. Påfaldende nok optræder glosen ‘loven’ (ὁ νόμος), endsigse betegnelsen ‘Moseloven’, overhovedet ikke i Markusevangeliet.

Først i løbet af stridssamtalen kommer selve maden ind i billedet. I en belæring af den skare, som Jesus i v. 14 “atter” kalder til sig – hvornår han sidst har talt til dem, står lidt hen i det uviste – kommer det til det programatiske udsagn (vv. 14-15): “Hør mig, alle sammen, og forstå: Der er intet, som kommer ind i et menneske udefra, der gør det urent, men det er det, som kommer ud af et menneske, der gør et menneske urent. [Har nogen ører at høre med, skal han høre!]” Hvis man iagttager, hvad der er udgangspunktet for stridssamtalen, nemlig at disciplene spiste med uvaskede hænder, må det handle om den urenhed, der stammer fra hænderne, ikke fra maden; når denne bliver uren, er det gennem berøringen. Der er med andre ord ikke tale om Moselovens kosher-bestemmelser, men om den udvidelse, der fandt sted netop i den “fædrene overlevering”, dvs. den mundtlige traditions udvidende fortolkninger. De kunne undertiden betegnes som et “gærde om loven”, fordi de skulle forhindre, at man kom i nærheden af en overtrædelse. Det er dermed den særlig farisæiske udgave af jødedommen, Markusevangeliets Jesus gør op med.

Umiddelbart efter følger en belæring af disciplene alene, da de er kommet ind i et hus og væk fra skaren, forårsaget af, at de spørger Jesus om “lignelsen”. Den i vore øren overraskende brug i denne sammenhæng af glosen παραβολή peger på, at den også kunne bruges i andre betydninger end “lignelse”. Således opregner ordbogen foruden “lignelse”, “billedtale” også “modbillede”, “type”, og “sindbillede”.<sup>3</sup> Det

---

3 Jf. også mangfoldigheden af oversættelser i kommentarerne: Parabel (Weiss & Weiss 1892, 123; Gould 1896, 131 (også riddle)); Spruch (Wellhausen 1909, 53); Gleichnis (Wohlenberg 1910, 207; Klostermann 1971, 70; Lohmeyer 1937, 142; Gnllka 1978, 275; Lührmann 1987, 124); Rätselwort

græske παραβολή kan således også angive, at der ikke behøver at være tale om en sammenligning, hvor udfordringen er at begribe det tredje sammenligningspunkt, men at der – foruden det ‘bogstavelige’ – er et dybere betydningslag. Og det er det, disciplene spørger Jesus om, da de er kommet i enrum, hvorved undervisningen alene angår de ‘indviede’.

Allerede den tekstkritisk usikre opfordring i v. 16<sup>4</sup> peger på, at der er tænkt på en dybere forståelse, hvad der desuden fremgår af Jesu indledende spørgsmål (v. 18): “Så er da også I uforstandige?” Men alt det, der kommer udefra, og derfor ikke kan gøre et menneske urent, må så være den urenhed, der skulle stamme fra de uvaskede hænder. Den kommer dog ikke ind i hjertet – her knyttes en forbindelse tilbage til “hjertet” i Esajas-citatet – og bliver i øvrigt elimineret gennem selve fordøjelsessystemet. Her overføres imidlertid den urenhed, der kommer fra hjertet. For hjertet er sædet for menneskets vilje og bliver derfor åbenbaret gennem dets handlinger. Således er det afgørende, hvad der bor i et menneskes hjerte (jf. Müller 2011, 100-103).

Med denne inddragelse af hjertet kan evangelieforfatteren alludere til den ny-pagts-teologi, som jeg andetsteds har argumenteret for er grundlæggende i hele Det nye Testamente (se fx Müller 1995). Den kan han også have fra Paulus (se især 2 Kor 3), og den udlægger dåbens følgevirkninger, dvs. Åndens virksomhed i den døbtte, som alene muliggør den sande gudsyndelse. For den, der ved dåben er indlemmet i den nye pagt, får fjernet det gamle stenhjerte og får i stedet et kødhjerte, hvorpå Gud har skrevet sine bud, som den troende i kraft af åndsbesiddelsen opfylder glad, villig og gerne. Om denne “nye vin” hed det allerede i 2,18-22, at den er uforenelig med de gamle lædersække, dvs. den gamle pagt. Det drejer sig med andre ord om at opfylde Guds vilje.

På den baggrund kommer den redaktionelle notits: “Dermed erklærede han [Jesus] al slags mad for ren” i slutningen af v. 19 som en overraskelse. Den valgte oversættelse forudsætter maskulinumsformen af participiumsformen καθαρίζω, som optræder i langt de fleste tekst-

---

(Hauck 1931, 91), Lehrspruch (Pesch 1976, 378); Gleichniswort (Grundmann [1959] 1980, 188).

4 Selv om ordene: “Har nogen ører at høre med, han skal høre!” optræder i en lang række gode håndskrifter, er der dog så betydningsfulde tekstvidner, der ikke har dem, at de ikke er medtaget i Nestle-Alands *Novum Testamentum Graece*.

vidner. Den almindelige forståelse er da også i tilknytning til Origenes og Chrysostomos at se participiet grammatisk forbundet med verbet λέγει i v. 18, men at betragte udsagnet som en redaktionel konklusion. En undtagelse er her Daniel Boyarin, der hævder, at meningen er, at Jesus ved denne lejlighed erklærede al mad, der ifølge farisæernes overlevering var blevet uren på grund af berøring med uvaskede hænder, for ren (se Boyarin 2012, 121).

En tilsvarende forståelse af subjektet som Jesus ligger bag læsemåden καθαρίζει i f.eks. Codex Bezae Cantabrigiensis (D), mens læsemåden i Codex Mosquensis (K) og Codex Γ med neutrumsformen af participiet: καθαρίζων lader det være fordøjelsesprocessen selv, der renses. Den forståelse, at heller ikke καθαρίζων har samme subjekt som λέγει, var i øvrigt tidligere ikke usædvanlig blandt 'kritiske' fortolkere; bestemte nomen skulle så ἀφεδρών [ὄχετός] være (således Meyer 1864, 93; Weiss & Weiss 1892, 124; Wellhausen 1909, 55). Bevidnelsen af neutrumsformen, der entydigt lægger op til denne forståelse, er dog for svag til at gøre indtryk, men den understreger det spring i tankegangen, der er i den overleverede tekst. Den forståelse, der tidligere var almindelig blandt mere konservative eksegeter, er imidlertid i dag den helt fremherskende, nemlig at det er en redaktionel kommentar, og at Jesus er subjektet (Gould 1896, 131-132; Wohlenberg 1910, 207-208 med en henvisning til bl.a. Rom 10,4; Klostermann 1971, 71; Taylor 1952, 345; Gnilka 1978, 285; Lührmann 1987, 128; Hartman 2004, 252-253; Collins 2007, 356; Pilgaard 2008, 212).

Den antagelse har også været fremme, at udsagnet er en glosse, indføjet af en senere afskriver (således Hauck 1931, 92; Schweizer 1967, 84). I hvert fald er der en påfaldende parallel til ApG 10,15, hvor en himmelsk stemme siger til Peter: "Hvad Gud har erklæret for rent, skal du ikke kalde vanhelligt" (se videre nedenfor). Således har fortolkere i ApG 10,15 kunnet se en henvisning til Mark 7,19, da det jo ikke siges, hvornår Gud således erklærede alle firfodede dyr og alle fugle rene. E. Lohmeyer (Lohmeyer [1937] 1963, 142 A. 3) henviser således til K. Lake, der formodede, at Mark 7,19 hentydede til Peters vision "als ob Mk sagen wollte: Dies ist die Stelle, da sie rein gesprochen wurden; auf sie bezieht sich die Stimme, welche Petrus in Joppe hörte (Beginnings of Christianity IV 115 zu Act 10,15)." I givet fald må man tage et subjektskifte med i købet, da det ikke er Gud, der taler i Mark 7,19.

I det hele taget er der dog – som vi skal se – grund til at tro, at det er Markus-stedet, der ligger til grund for ApG 10,15, der også, da det kommer til stykket, viser sig ikke at handle om mad.

Hvad der i udgangspunktet er et opgør med den særligt farisæiske udlægning af loven gennem den fædrene overlevering, bliver hermed pludselig og overraskende til en undsigelse af selve Moselovens spise-forskrifter.<sup>5</sup> Om man vil tiltro den historiske Jesus et sådant i hans kontekst helt overflødigt udsagn, afhænger af, om man virkelig mener, at Jesus foretog et opgør med jødedommen som sådan og ikke kun med, hvad han opfattede som vildskud og fejlfortolkninger, der lukkede andre jøder ude af det gode selskab. Der har ganske vist været stærke fortalere for en sådan forståelse som f.eks. Ernst Käsemann (se Käsemann [1954] 1960, 206-208). Men spørgsmålet er, om vi i udsagnet: “Dermed erklærede han al slags mad for ren” ikke står over for et af flere eksempler i Markusevangeliet på indflydelse fra paulinsk teologi. I så fald er det situationen i de senere hedningekristne menigheder, der afspejler sig i dette udsagn, som så kommer til at optræde som en redaktionel følgeslutning af Jesu tale.

Dermed er der ikke taget stilling til, om renhedslovgivningen overhovedet var forkert, eller om den blot havde sin tid (se Pilgaard 2008, 212 n. 47). Der er dog gode grunde til at mene det sidste, således at op-hævelsen af renhedsbestemmelserne bliver tolket som en følge af Guds-rigets frembrud.<sup>6</sup> At en bogstavelig overholdelse af denne lovgivning fra begyndelsen af var en misforståelse, idet den fra begyndelsen alene var ment allegorisk, er en opfattelse, som vi først møder i *Barnabasbrevet*. Men det hindrer ikke, at den i Markusevangeliet bliver afløst af en

---

5 Således fx Hartman 2004, 252-253, der konstaterer, at Markusevangeliets fremstilling her virkelig lader Jesus sætte Guds bud ud af kraft, da Det Gamle Testaments bestemmelser her er helt klare. Hartman giver som svar på det historiske spørgsmål (254), at udsagnet måske går tilbage til en formulering, hvor Jesus har sagt, at nok måtte man skelne mellem rent og urent, men “att det *mycket mera* är det som går ut ur människan, särskilt talets synder, som orenar, än oren mat.”

6 Jf. Marcus 2000, 457. 7,19b understreger Jesus’ “authority to redefine ritual purity. ... In Mark’s view Jesus’ saying about purity in 7:15 is a performative pronouncement, one that *accomplishes* the purification it announces, like the heavenly voice telling Peter about the acceptability of eating nonkosher food in Acts 10:15, which uses language comparable to that in our passage.”

allegorisk tydning, der ikke skriver den ud af historien, men giver den et nyt indhold. Den kommer altså – ligesom skilsmissebestemmelsen i kap. 10 – til at stå i en frelseshistorisk parentes, der blev afsluttet gennem Jesu optræden.

Det leder tilbage til glosen παραβολή, der nu ikke vil dække udsagnet om den 'naturlige' renselse gennem fordøjelsessystemet.<sup>7</sup> For i afslutningen på Jesu tale optræder først i v. 20 konklusionen: "Det er det, der kommer ud af et menneske, der gør et menneske urent", og den følges så op af en række såkaldte "laster", handlinger og holdninger ind imellem hinanden, alt sammen noget, der viser, hvad der kan bo i et menneskes hjerte. Det hele afrundes i v. 23 med sammenfatningen: "Alt dette onde kommer indefra og gør et menneske urent", der sammen med v. 20 danner en inclusio. Opregning af laster er en kendt stilfigur, som også benyttes af Paulus (se fx Gal 5,19-21). Men det interessante er, at vi med denne forklaring på, hvad urenhed er, øjensynlig står over for en allegorisk udlægning af Moselovens kultiske bestemmelser, der får dem til at handle om etik.

Dermed kommer Markusevangeliets Jesus til at optræde i samme rolle som ypperstepræsten Eleazar i pseudepigrafen *Aristeas* 128-171, der over for en delegation af egyptiske (ptolemæiske) embedsmænd netop udlægger Moselovens bestemmelser om rene og urene dyr som noget, der er "blevet fastsat på sømmelig måde for retfærdighedens skyld for at fremme fromme tanker og sædelig forbedring" (144). Det siges ligefrem undervejs (150), at "alt hvad der angår tilladelse til at spise disse og de øvrige dyr [altså de rene], er fremsat som en allegori (τροπολογῶν – eneste eksempel i Liddell & Scott)", og efter en omstændelig udredning konkluderer Eleazar: "Således hentyder alt, hvad der siges om mad og de urene dyr og de vilde dyr, også til retfærdighed og til retfærdig omgang mand og mand imellem" (169; oversættelse: Munck 1963). Ganske som siden Filon gør det klart over for de såkaldte konsekvente allegorister i *De Migratione Abrahami* 89-93, betyder det dog ikke, at bestemmelserne ikke også skal overholdes i deres bogstavelige betydning. Dette mener forfatteren til Markusevangeliet selvfølgelig ikke.

---

7 Således ellers Lohmeyer [1937] 1963, 142: "diese Deutung deutet gar nichts, sondern führt umständlich, etwas banal und mit vulgärem Ausdruck aus, welchen Weg die Speise nimmt, die der Mensch verzehrt."

At denne drejning i argumentationen fra det kultiske til det etiske afspejler situationen i de hedningekristne menigheder, som Markusevangeliet henvender sig til, bekræftes af, at forfatteren følger op på belæringen om rent og urent med fortællingen om helbredelsen af en syrisk-fønikisk kvindes datter. Den omstændighed, at der ikke alene er tale om en hedning, men tilmed om en kvinde, gør moren til den absolutte modsætning til de folk, som Jesus ifølge jødisk selvforståelse burde have noget med at gøre. Dermed kommer det endelig frem, hvad det hele går ud på, nemlig muligheden af at omgås ikke-jøder. Men den omstændighed, at det foregår uden for det jødiske område og i øvrigt er en fjernhelbredelse, signalerer, at der er tale om konsekvenser, der i forhold til den jordiske Jesus hører fremtiden til. Det udtrykkes i v. 27 gennem Jesu første svar på kvindens bøn: “Lad først børnene blive mætte.” For dette  $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$ , der kunne afspejle Paulus’ jøde først og så græker (jf. Rom 1,16), overhales af kvindens snarrådige svar om, hvordan de små hunde under bordet æder de smuler, børnene taber. På Markusevangeliets affattelsestid er det måske blevet opfattet, som om børnene tilmed har fortabt selve brødet.

I den følgende perikope rejser Jesus fortsat gennem et hedensk område, nemlig Dekapolis i Østjordanlandet, hvor han helbreder en døv og stum, og den åbning over for “urene” ikke-jøder, der er skabt i kap. 7, finder sin konklusion i fortællingen i begyndelsen af kap. 8 om et nyt bespisningsunder (jf. 6,30-44 om bespisningen af de 5.000), hvor det drejer sig om 4.000, og hvor der bliver syv kurvefulde mad tilovers. Kunne i fortællingen om det første bespisningsunder femtallet signalere Mosebøgerne og tolv-tallet tolvstammefolket, kan firtallet i det andet signalere verdenshjørnerne og syvtallet universaliteten. De tider er vist forbi, hvor fortolkere ‘nøjes’ med at tro, at tilstedeværelsen af to underfulde bespisninger i Markusevangeliet (og siden Matthäusevangeliet) er en dubletoverlevering, hvor forskellene fik forfatterne til at mene, at der havde fundet to sådanne bespisningsundere sted (se Lohmeyer 1967 [1937], 153). I dag hersker der udbredt enighed om, at ‘dubletoverleveringen’ er tilsigtet og skal forkynde, at den vel-signelse, der udgik fra Jesus, foruden Israel, også havde adresse til de ikke-jødiske folkeslag.<sup>8</sup> Denne forståelse finder også bekræftelse i det

---

8 Således allerede Grundmann (Grundmann [1959] 1980, 203-204), der ganske vist først konstaterer: “Es stellt das gleiche Ereignis dar wie der erste

repetitionskursus, som Jesus siden, foranlediget af en nærmest 'johannæisk' misforståelse af hans advarsel om farisæernes og Herodes' surdej, under en sejlads holder med disciplene, og hvor alle tal gentages (Mark 8,14-21).

### Matthæusevangeliet

At jøden Jesus skulle have erklæret al slags mad for ren, er et af de punkter, som forfatteren til Matthæusevangeliet ikke overtager i sin gengivelse af Mark 7,1-23. I Matt 15,1-20 bliver det endnu tydeligere, at fronten ikke er Moseloven, men farisæerne og de skriftkloge og deres "gamles overlevering". Mad bliver ikke uren af at blive spist med uvaskede hænder. Denne forfatter indskyder nu et replikskifte mellem disciplene og Jesus, hvor de førstnævnte over for Jesus påpeger, at farisæerne tog anstød af hans tale, men hvor svaret lyder: "Enhver plante, som min himmelske fader ikke har plantet, skal rykkes op med rode. Lad dem være, de er blinde vejledere for blinde; og når en blind leder en blind, falder de begge i grøften" (vv. 12-14). Hvad er det for en plante, der er tale om? I sammenhængen ligger det lige for at opfatte den som de gamles overlevering. Den siges ligefrem at være skadelig.

I stedet for, som i Mark 7,17, disciplene, bliver det i Matt 15,15 Peter, der beder om at få udlagt "denne lignelse", som ikke gælder planten, men – som det fremgår af svaret – hvad der gør et menneske urent. Her hedder det til gengæld ligeud, at "det, som kommer ud af munden, udgår fra hjertet, og det gør et menneske urent" (v. 18) – hvorefter lastekataloget følger. Udsagnet i Mark 7,19 har altså ikke noget side-stykke i Matt 15, hvor der ligefrem konkluderes, at det "at spise uden at vaske hænder gør ikke et menneske urent" (v. 20). Ikke-kosher mad kommer overhovedet ikke inden for synsvidde. Det er helt tydeligt menneskets egen renhed af hjertet (jf. 5,8) eller mangel på samme, det drejer sig om.

I Matthæusevangeliets gengivelse af helbredelsen af en hedensk kvindes datter – denne gang bliver moren ligefrem benævnt "kana'anæisk",

---

und ist eine überlieferungsgeschichtliche Dublette zum ersten Bericht“, men siden har blik for, at de to undere gælder henholdsvis jøder og hedninger. Siden tydeligt Pesch 1976, 404.

hvad der giver mindelser om Israels bibelhistoriske arvefjende – opfører Jesus sig i første omgang som en jødisk mand bør over for en ikke-jødisk kvinde: med afvisende tavshed. Denne evangelieforfatter medtager ikke Markusevangeliets  $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$  i det ordskifte, som det trods alt kommer til, og hvor de små hunde nu æder smulerne fra deres herres bord – forfatteren har åbenbart ikke villet have identificeret børnene med jøderne og vælger derfor en neutral “herre”. Derimod bliver det her gjort klart, at det er kvindens tro, der nedbryder det etniske skel mellem hende og Jesus (jf. Matt 8,10-13) – man fornemmer i baggrunden Paulus’ aksiom: “Mennesket retfærdiggøres af tro, ikke af lovgeringer” (jf. Gal 2,16), dvs. ikke ved at leve op til de lovbestemmelser, der gør jøden til jøde.

Som i Markusevangeliet følges stridssamtalen og helbredelsen af den hedenske kvindes datter op af yderligere en helbredelsesberetning (15,29-31), her dog af “lamme, vanføre, blinde, stumme og mange andre”. Dekapolis nævnes ikke, men at der synes at være tale om ikke-jøder, bekræftes af, at forundringen over helbedelserne resulterer i, at skarerne “priste Israels Gud”. Igen optræder derefter en underfuld bespisning af 4.000, og igen kommer det til et repetitionskursus angående tallene. Forventer man nu i Lukasevangeliet et sidestykke til alt dette (Mark 7,1-8,21; Matt 15,1-16,12), gør man regning uden vært. For netop hele dette afsnit om en – kommende – åbning over for ikke-jøder er fjernet i dette tredje synoptiske evangelium; det er den såkaldte ‘store udeladelse’. Men gemt er ikke glemt. Udeladelsen har sin årsag i, at forfatteren til Lukasskrifterne konstruerer historien om, hvordan evangeliet også blev forkyndt for ikke-jøder, på en helt anden måde.

### Lukasskrifterne

Som det er blevet bemærket, indskriver både Markus- og Matthæus-evangeliet på forskellig måde den senere forkyndelse af evangeliet blandt ikke-jøder i deres Jesus-fortællinger i skikkelse af foregribende begivenheder. På den måde kan man sige, at de ikke levner plads til de hændelser, der er beskrevet i Apostlenes Gerninger *som en del af selve grundlæggeshistorien*. For en af de helt afgørende forskelle mellem de to første synoptiske evangelier og Lukasskrifterne er, at forfatteren



bag disse også gør aposteltiden til en del af sit evangelium, forstået som det glædelige budskab om de begivenheder, der har lagt grunden under den kirke, som disse skrifter henvender sig til, og som bestod af hedningekristne menigheder. For denne forfatter var den evangeliske fortælling ikke fortalt til ende, før end kirken havde viklet sig ud af jødedommen, en udvikling som først og fremmest Paulus bliver gjort til ankermand for.

For de lukanske menigheder er forholdet til jødedommen og dermed Moseloven et overstået kapitel, men opgøret skrives altså ikke ind i selve Jesus-fortællingen. Efter forskellige tilløb tages det afgørende skridt i Apostlenes Gerninger kap. 10 i fortællingen om Peters møde med officeren Cornelius i Cæsarea ved Havet. Forud er blandt andet gået episoden med den etiopiske hofmand, som bliver døbt af Filip, men det er først i Cornelius-fortællingen, at det principielle spørgsmål om hedningers optagelse i det nye gudsfolk tages op. Og det bliver netop besvaret gennem en ophævelse af skellet mellem rent og urent. Således er der nogle overraskende momenter i denne fortælling, der kunne få en til at tro, at der blandt andet er tale om en genskrivning af indholdet af 'den store udeladelse', derunder også Jesus-udsagnet i Mark 7,19: "Dermed erklærede han al slags mad for ren". For i den henrykkelse (ἐκστασις), som Peter indledningsvis har på Simon Garvers tag i Joppe, og som angiveligt samarbejder med hans sult, ser han "himlen åben og noget komme ned, som lignede en stor dug, der ved de fire hjørner blev sænket ned på jorden. I den var der alle slags firbenede dyr, krybdyr og himlens fugle. Og en røst lød til ham: 'Rejs dig, Peter, slagt og spis!' Men Peter svarede: 'Ikke tale om, Herre, for jeg har aldrig spist noget som helst vanhelligt (κοινόν) og urent (ἀκάθαρτον).' Så lød røsten igen til ham, for anden gang: 'Hvad Gud har erklæret for rent (ἐκαθάρισεν), må du ikke kalde vanhelligt (κοίνον).' Dette skete tre gange, og straks efter blev det hele taget op til himlen" (10,11-16).

Kendte man ikke fortsættelsen, ville man tro, at dette syn lagde op til et bortfald af alle restriktioner med hensyn til, hvad det er tilladt at spise. Og det gør det da også umiddelbart. Der er her en række ekkoer til andre steder i Lukasskrifterne (se fx Pervo 2009, 269-271). Tretallet kan minde om både fristelsesberetningen (Luk 4,1-11) og om Peters fornægtelse (Luk 22,54-62). Røstens ord i den anden henvendelse kan – foruden Mark 7,19 – afspejle Paulus' formaning i Rom 14,14-20.

Røsten, der lyder, må vel være Guds, selv om det i så fald havde været nok så nærliggende med et: “Hvad jeg har erklæret for rent, ...” Skulle det være den opstandne, der taler, ville det være ligesom røsten, der lød for Saulus i ApG 9,4. Det spørgsmål står dog i begge tilbage, hvornår Gud har erklæret alt levende for rent? Gribes der dermed tilbage til skabelsesberetningens “Gud så alt, hvad han havde skabt, og han så, hvor godt det var” (1 Mos 1,31)? I så fald gås der bagom hele den mosaiske lovgivning, hvormed vi igen står over for en parallel til argumentationen i skilsmisseperikopen i Mark 10,1-12/Matt 19,1-12, hvor Jesu afvisning af muligheden for at skille sig af med sin hustru trods Moses’ indrømmelse til jødernes hårdhertighed med tilladelsen til at skrive et skilsmissebrev netop begrundes med, at fra skabelsens begyndelse var det ikke sådan (Mark 10,6/Matt 19,8).

Overraskende forsvinder madaspektet helt ud af billedet i det følgende. For synets betydning udlægges gennem de følgende begivenheder til at være den, at Peter uden forbehold skal omgås ikke-jøder. Det er åbenbart forestillingen om deres urenhed, der er blevet ophævet. Således skal Peter uden betænkelighed følge med Cornelius’ udsendinge til dennes hus i Cæsarea. Om det, at han først beværtede dem, indebærer noget måltidsfællesskab, er ikke klart. Men da de dagen efter ankommer til Cornelius’ hus, understreges det grænseoverskridende ved, at Peter – efter at have afvist officerens tilbedelse med den begrundelse, at han jo selv er et menneske – ledsager sin entre med ordene: “I ved, at det ikke er tilladt for en jøde at omgås eller besøge nogen fra et fremmed folk. Men Gud har vist mig, at jeg ikke skal kalde noget menneske vanhelligt eller urent” (v. 28). Lukasskrifternes forfatter skelner her ikke mellem Guds bud og de gamles overlevering; sidstnævnte optræder slet ikke i dobbeltværket. Så Peter træder her så at sige ud af den parentes, som hele den mosaiske lovgivning forstået som etnicitetsdannende derved bliver – den skrives simpelt hen ud af historien (se Müller 1993).<sup>9</sup>

9 Således også Löhr 2003, 31: „Dass aber als Versinnbildlichung dieser Gemeinschaft ohne Rücksicht auf Reinheitsvorstellungen dem Petrus dreimal allerlei, z.T. nach der Tora unreine Tiere gezeigt werden und er in einem Dialog zu ihrem Verzehr und zum Verstoß gegen die bisher befolgte Halacha aufgefordert wird (10,15), dürfte zugleich einen Weg weisen, auf dem die Barriere zwischen Juden und Heiden zu überwinden ist.“ Löhr henviser her også til Luk 10,8: “Og når I kommer til en by, og man tager imod jer, så spis, hvad der

Det epokegørende i hændelsen fremhæves ikke alene gennem Peters efterfølgende prædiken (vv. 34-43), der 'konfirmeres' ved, at Helligånden falder over de tilstedeværende hedninger, så Peter føler sig nødsaget til også at døbe dem (vv. 44-48), samt af hans efterfølgende ophold hos Cornelius i nogle dage, hvad der må implicere måltidsfællesskab. Det fremgår desuden af Peters senere regnskabsaflæggelse over for menigheden i Jerusalem (11,1-18), hvor hovedindvendingen lyder: "Du har besøgt ikke-jøder og spist sammen med dem" (v. 3), og hvor repetitionsmomentet som fremhævelsesfaktor er tydeligt. Den tanke ligger nær, at hele denne historie også skal tjene til at 'overskrive' den for enhver autoritetstænkning anstødelige beretning i Gal 2,11-21 om Paulus' sammenstød med Peter i Antiokia, fordi sidstnævnte trækker sig tilbage fra måltidsfællesskabet med de ikke-jødiske kristne, da der kommer et inspektørhold ned fra Jerusalem fra kredsen omkring Jakob.<sup>10</sup>

Det sidste sted i Apostlenes Gerninger, der kommer ind på denne problematik, er beskrivelsen af det såkaldte apostelmøde i kap. 15. Igen bliver vi vidner til et interessant temaskifte. For fra først af skal dette møde gælde det spørgsmålstegn, der bliver sat ved den hidtidige mission blandt ikke-jøder, da nogle folk fra Judæa dukker op i Antiokia med påstanden: "Hvis I ikke omskæres efter Moses' skik, kan I ikke blive frelst" (v. 1). Det er her allerede påfaldende, at der ikke tales om noget bud (ἐντολή), men alene om en skik (ἔθος) – en betegnelse Lukasskrifterne forfatter anvender flere gange om den del af lovgivningen, der gælder jødisk identitet. Ved selve mødet er det endelig nogle fra farisæernes parti, som var kommet til tro, der rejser sig med påstanden om, at det er nødvendigt, at ikke-jøder både bliver omskåret og får befaling om at holde Moses' lov – igen en betegnelse for den ikke-etiske del af lovgivningen.

Forhandlingen begynder nu med Peters redegørelse for, hvordan Gud for længe siden blandt de øvrige (apostle?) udvalgte Peter, "for

---

sættes frem for jer." Dette udsagn er uden paralleller i de andre evangelier og synes at afspejle en ubekymrethed med hensyn til, om maden nu også er "ren".

10 For hvem havde nu ret, Paulus eller Peter? Om forsøgene på at komme til rette med denne konflikt mellem de to største autoriteter i den første generation af kristne, se ekskursen i Mussner 1977, 146-187, hvoraf det fremgår, at det ikke var alle, der mente, at Paulus havde ret.

at hedningerne af min mund skulle høre evangeliets ord og komme til tro. Og Gud, som kender hjerterne, har bekræftet det ved at give dem Helligånden ligesom os. Og han har ikke gjort forskel på os og dem, idet han har rensset deres hjerter ved troen” (v. 7-8). Derfor skal forsamlingen heller ikke udfordre Gud ved at lægge et åg på disciplenes nakke, “som hverken vore fædre eller vi har magtet at bære” (v. 10). Peters konklusion er således, at “vi bliver frelst ved Herren Jesu nåde på samme måde som de” (v. 11). Forfatteren skriver her Peter ind i Paulus’ rolle som den, der begynder missionen blandt ikke-jøder (se Walker 1998, 77-86). Er der tale om en ‘modtekst’ til Paulus’ beskrivelse i Gal 1,15-16 af, hvordan Gud fra moders liv udskilte ham og kaldte ham ved sin nåde for at åbenbare sin søn i ham, for at han skulle forkynde ham blandt folkeslagene? Og selv om glosen er almindelig, bliver det i forhold til Mark 7,19 ikke maden, men hjerterne, Gud renser ved troen.

Derefter følger Jakobs tale, der ved hjælp af et citat fra Amos 9,11-12 i Septuagintas skikkelse argumenterer for, at Gud vil genopføre Davids faldne hytte, for at også “de øvrige mennesker kan søge Herren, alle de folk, som mit navn er nævnt over” (v. 17). Om dette indlæg bygger på den opfattelse, at den jødekristne menighed var det nødvendige forbindelsesled til den hedningekristne kirke, der på Lukasskrifternes affattelsestid havde afløst den, skal ikke drøftes i denne sammenhæng (jf. Müller 2015, 119-130). I hvert fald slutter forhandlingen med, at selveste Jakob dikterer det såkaldte aposteldekret (v. 20; jf. v. 29 og 21,25), som ikke vil skabe vanskeligheder for de hedningekristne, men blot påbyder dem at afholde sig fra besmittelse med afguder, og fra utugt og fra kød af kvalte dyr og fra blod. “For – hedder det som begrundelse – Moses har fra gammel tid sine forkyndere i alle byer og læses op i synagogerne hver eneste sabbat” (v. 21). Taget efter ordlyden bliver overholdelsen af disse bestemmelser en indrømmelse fra de hedningekristnes side over for eventuelle jødekristne i menigheden, hvis samvittigheder er bundet af de tabuer, som de er opvokset med. Der er med andre ord ikke tale om lydighed mod Guds bud, men om hensyntagen til dem, der ikke er stærke nok til at sætte sig ud over deres opdragelse. Det er i og for sig godt paulinsk!

Går vi uden for Det Nye Testamente til et skrift som *Didakè*, der repræsenterer en jødekristendom ikke meget forskellig fra Matthæus-

evangeliets, er vejledningen meget kortfattet (6,3): “Om spiseregler: Overhold hvad du kan. Men vogt dig vel for afgudsofferkød. Det er at dyrke døde guder” (oversættelse: Noack 1985). Her er det åbenbart ikke længere hensynet til den svage næste, der skal bestemme. I *Diognetbrevet* 4,1 benævnes jødernes “skrupler over maden” samt sabbatoverholdelse, omskærelse, faste og nymånefester ligeud “latterlige skikke” (oversættelse: Bilde 1985). Så alt i alt kan det konstateres, at i hvert fald de hedningekristne menigheder temmelig hurtigt opgav de jødiske renhedsforskrifter. Det var ikke så meget, *hvad* man spiste, men hvordan *man forholdt sig til maden*. Således fastholdt man advarslerne mod frådseri og fylderier og indførte tidligt faste fastedage (jf. Mark 2,20 med par.; Matt 6,16-18; *Didakè* 8,1).

## Konklusion

Allerede med Markusevangeliet og dermed også med Lukasskrifterne er vi fremme ved en tid, hvor den jødiske lovgivning omkring rene og urene dyr ikke længere spiller nogen rolle *for hedningekristne*. Hvad vi kan iagttage i disse skrifter samt i Matthæusevangeliet er, hvordan Moselovens bestemmelser om rene og urene spiser udlægges på en sådan måde, at de ikke får lov til at stå i vejen for fællesskab med ikke-jøder, i de to evangelier ved at blive tolket etisk, i Apostlenes Gerninger ved at blive brugt metaforisk – og ophævet. Der er dog grund til at tro, at jødekristne – eller i hvert fald det store flertal blandt dem – fortsat alligevel har overholdt disse forskrifter. Således synes Matthæusevangeliet stiltiende at forudsætte, at jødekristne overholder Moseloven, selv om det vel at mærke er, som Jesus har fortolket den, dvs. med kærlighedsbuddet som det alt overordnede. Således er der også grund til at tro, at konflikten i Antiokia, som Paulus beskriver i Gal 2,11-21, men som forfatteren til Apostlenes Gerninger altså overskriver med sit Peter-billede, endte med, at jødekristne og hedningekristne dannede hver deres menigheder. Her blev de jødekristne snart en forsvindende minoritet og dertil forkættet – det vist sidste vidne om en ‘tolerant’ holdning er Justin (se *Dialog med Jøden Tryfón* 47), der nok vil tillade jødekristne at overholde Moseloven, men hvis tolerance ophører, hvis de også vil have hedningekristne til det.

## Bibliografi

- Becker, E.-M, T. Engberg-Pedersen og M. Müller (red.), 2014, *Mark and Paul. Comparative Essays Part II. For and Against Pauline Influence on Mark*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 199, Berlin: De Gruyter
- Bilde, P., 1985, ‘Diognetbrevet’, i *De Apostolske Fædre*, red. N.J. Cappelørn, N. Hyldahl og B. Wiberg, København: Det Danske Bibelselskab, 223-242
- Boyarin, D., 2012, *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, New York: The New Press
- Casey, M., 2010, *Jesus of Nazareth. An independent historian’s account of his life and teaching*, London: T. & T. Clark
- Collins, A.Y., 2007, *Mark. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress
- Gallas, S., 1990, “‘ Fünfmal vierzig weniger einen ...” Die an Paulus vollzogenen Synagogastrafen nach 2Kor 11,24 ‘, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 81, 178-191
- Gnilka, J., 1978, *Das Evangelium nach Markus (1-8,26)*, Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/1, Zürich: Benziger Verlag
- Gould, E.P., 1896, *The Gospel According to St. Mark*, International Critical Commentary, Edinburgh: T. & T. Clark
- Goulder, M.D., 1974, *Midrash and Lection in Matthew*. London: SPCK
- Grundmann, W., [1959] 1980, *Das Evangelium nach Markus*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 8. Auflage, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt
- Hartman, L., 2004, *Markusevangeliet 1:1-8:26*, Kommentar till Nya Testamentet 2a, Stockholm: EFS-förlaget
- Hauck, F., 1931, *Das Evangelium des Markus (Synoptiker I)*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament II, Leipzig: Deicherische Verlagsbuchhandel
- Klostermann, E., [1907, <sup>2</sup>1926] 1971, *Das Markusevangelium*, Handbuch zum Neuen Testament 3, Tübingen: Mohr (Siebeck) Nachdruck der vierten, ergänzte Auflage [1950]
- Käsemann, E., [1954] 1960, ‘Das Problem des historischen Jesus ‘, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51, 125-153; optrykt i og her anført efter Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960, 187-214

- Lohmeyer, E., [1937] 1963, *Das Evangelium des Markus*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament I 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Lührmann, D., 1987, *Das Markusevangelium*, Handbuch zum Neuen Testament 3, Tübingen: Mohr (Siebeck)
- Löhr, H., 2003, 'Speisefrage und Tora im Judentum des Zweiten Tempels und im entstehenden Christentum', *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 94, 17-37
- Marcus, J., 2000, *Mark 1-8*, Anchor Bible 27, New York: Doubleday
- Meyer, H.A.W., 1864, *Kritisch exegetisches Handbuch über die Evangelien des Markus und Lukas*, Kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament I 2, Vierte verbesserte und vermehrte Auflage, Zweite Ausgabe, Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht
- Munck, J., 1963, 'Aristeas'. *De gammeltestamentlige Pseudepigrapher*, bind 1, red. E. Hammershaimb, København: I kommission hos G.E.C. Gad 1953-1963, 381-440
- Mußner, F., 1977, *Der Galaterbrief*, Dritte, erweiterte Auflage [1974], Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IX, Freiburg: Herder
- Müller, M., 1993, 'Historie som teologi. Om afviklingen a Moseloven i Lukaskrifterne', i *Det gamle Testamente i jødedom og kristendom*, red. M. Müller og J. Strange, Forum for Bibelsk Eksegese 4, København: Museum Tusulanum, 123-150
- Müller, M., 1995, 'The Hidden Context. Some Observations to the Concept of the New Covenant in the New Testament', i *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts. Essays in Honor of Lars Hartman*, red. T. Fornberg og D. Hellholm, Oslo: Scandinavian University Press, 649-658
- Müller, M., [1997] 2011, 'Loven og hjertet. Bjergprædikenen som pagtsteologi', i *Matteus och hans läsare – förr och nu*. FS B. Gerhardsson, red. B.Olsson, S. Byrskog og W. Übelacker, Religio, Skrifter utgivna av Teologiska Institutionen i Lund 48, 41-54; her anført efter optryk i M. Müller, *Skriften i Skriften. Mellem tradition og reception. Fjorten afhandlinger*, Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 22, 2011, 96-108
- Müller, M., 2015, *Evangeliet og evangelierne. Evangelierne som bibelske gen-skrivninger*, København: ANIS
- Noack, B., 1985, 'Didakè', i *De Apostolske Fædre*, red. N.J. Cappelørn, N. Hyldahl og B. Wiberg, København: Det Danske Bibelselskab, 19-42

- Pervo, R.I., 2009, *Acts. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press
- Pesch, R., 1976, *Das Markusevangelium I. Teil*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament II 1, Freiburg: Herder
- Schweizer, E., 1967, *Das Evangelium nach Markus*, Neues Testament Deutsch 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Taylor, V., 1952, *The Gospel According to St. Mark*, London: Macmillan
- Walker, W.O., 1998, ‘Acts and the Pauline Corpus Revisited’, i *Literary Studies in Luke-Acts. Essays in Honor of Joseph B. Tyson*, red. R.P. Thompson og T.E. Phillips, Macon: Mercer University Press, 77-86
- Weiss, B. & J. Weiss, 1892, *Die Evangelien des Markus und Lukas*, Kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament I 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Wellhausen, J., 1909, *Das Evangelium Marci übersetzt und erklärt*, Zweite Ausgabe. Berlin: Georg Reimer



## Afgudsofferkød – betydningsløst eller betydningsfuldt, tilladt eller forbudt?

*Geert Hallbäck*

**A**bstrakt: The consumption of idol meat is an issue in 1 Cor 8-10, Acts 15 and Rev 2. It is always contested. In the letters to Ephesus, Pergamun and Thyatira (Rev 2) the 'Nicolaitans' and the prophetess 'Jezabel' are condemned for eating idol meat. They probably wanted to maintain normal relations to their pagan neighbors while John regarded the non-Christian society as part of Satan's reign. Acts 15 tells of 'the apostolic meeting' in Jerusalem where the new Christians of pagan origin are accepted without circumcision. Nevertheless they must submit to four demands formulated in 'the apostolic decree', one of them being not to eat idol meat. This will allow them to participate in meals with the Jewish Christians without making these unclean. In 1 Cor 8-10, Paul unfolds a complicated argument, on one hand accepting the knowledge of the strong Corinthians that idols are not real and the eating of idol meat therefore permissible, on the other hand admonishing them to abstain from eating in order not to harm their weaker brothers who still regard the eating as part of idol worship. The article concludes with considerations on how to make the old question of idol meat relevant today.

I sommeren 2013 udspillede sig en såkaldt 'frikadellekrig' i de sommer-nyhedshungrende danske medier. Den handlede om den mad, der blev serveret i danske børneinstitutioner. De fleste steder stod menuen på 'almindelig' dansk mad, herunder svinekød som fx frikadeller. Eventuelle muslimske børn fik alternative muligheder, der overholdt *hallal*-reglerne, og som derfor ikke indeholdt svinekød. Nogle steder oplevede personalet imidlertid, at det var et problem at holde styr på, hvem der måtte spise hvad, og i det hele taget var det besværligt med to slags mad. Og da spørgsmålet om tilladt eller ikke-tilladt føde var uden betydning for de 'danske' børn, havde man besluttet kun at servere

*hallal*-kød for børnene, for så kunne de muslimske børn spise alt, hvad der blev serveret, og de danske børn havde jo ingen problemer med at spise *hallal*-kød. Her fik børnene ikke frikadeller.

Det faldt imidlertid nogle forældre, politikere og andre debattører for brystet. I kulturkampens perspektiv var *hallal*-kød et knæfald for islam, som ikke burde forekomme i sekulære, danske børneinstitutioner. Det at kunne spise uden restriktioner blev en bekendelsessag for danskheden. Frikadellen blev symbolet på ikke at underlægge sig religiøse hensyn – så meget des mere, som frikadellen var en klassisk dansk ret, som danske børn ikke skulle undvære. I denne diskussion stod frikadellen og andet svinekød altså og vippede mellem at være uden betydning, således at det ikke gjorde forskel, om man spiste eller ej, og at få tillagt betydning som udtryk for, at alle former for mad er tilladt hos os.

De fleste har nok opfattet 'krigen' som en strid mellem sekulær frihed og religiøs hensyntagen. Men når det 'ikke at tillægge mad betydning' paradoksalt nok kunne blive en bekendelsessag, har det lange rødder tilbage til kristendommens oprindelse. Kravet om ret til at spise al slags føde, herunder svinekød, er ikke alene en sekulær selvfølgelighed; det er i sin oprindelse et religiøst krav. Ligesom islam bl.a. definerer sig ved at skelne mellem tilladt og forbudt spise, definerer kristendommen sig ved at ophæve den slags skel.

Som bekendt tillægger jødedommen også skellet mellem tilladt og forbudt spise en religiøs betydning. Ligesom muslimer, må heller ikke jøder spise svin. Dertil kommer en lang række andre regler. En af de ting, der muliggjorde, at kristendommen tog springet fra jødisk sekt til en verdensreligion, var ophævelsen af de jødiske spiseregler. Mange hedninger i antikken betragtede de jødiske spiseregler som en sær religiøs begrænsning, der spærrede andre ude – på samme måde som de moderne danske kulturkæmpere ser på de muslimske spiseregler. Ved at ophæve dem, åbnedes for hedningers optagelse i de kristne menigheder.

Der viste sig imidlertid også et 'hedensk' spiseproblem, da hedninger begyndte at blive kristne, nemlig hvordan man skulle forholde sig til *afgudsofferkød*. Sådan betegnede jøderne og altså også de kristne

kød fra dyr, der var blevet slagtet som offer til en hedensk gud.<sup>1</sup> Var det tilladt at spise ud fra samme betragtning som ved ophævelsen af de jødiske spiseregler, nemlig at mad er uden betydning for frelsen? Eller var det et udtryk for fortsat praktisering af afgudsdyrkelse og derfor forbudt for de nye kristne? Det var åbenbart en omdiskuteret sag. Afgudsofferkød omtales tre steder i Det Nye Testamente: Første Korintherbrev 8-10; Apostlenes Gerninger 15,29 ('aposteldekretet') og Johannes' Åbenbaring 2,14.20. Alle tre steder optræder det i forbindelse med en konflikt.

Jeg vil behandle de tre steder i omvendt kronologisk rækkefølge. Omtalen i Johannes' Åbenbaring og i Apostlenes Gerninger er ganske kortfattet og velegnet som udgangspunkt for en overordnet behandling af fænomenet. Derefter kan vi vende os mod den langt mere specifikke og komplicerede argumentation, som Paulus udfolder i Første Korintherbrev.<sup>2</sup>

### Brevene i Johannes' Åbenbaring

Johannes' Åbenbaring tilhører som helhed den apokalyptiske genre, men et særkende i forhold til andre apokalypser er de syv menighedsbreve i kap. 2-3. De fremstilles som dikteret af den himmelske Kristus (1,19; 2,1). De henvender sig til syv menigheder i det vestlige Lilleasien. De har en meget skematisk opbygning og mangler træk, der ikke er karakteristiske for hellenistiske breve. De er derfor ikke 'ægte' breve, men indgår som en del af skriftets samlede komposition. Dertil kommer, at antallet syv signalerer, at de har almen betydning for de kristne, idet syv-tallet i jødisk og kristen sammenhæng indikerer fuldstændighed. På den anden side indeholder brevene så konkrete oplysninger om de enkelte menigheder, at de må formodes at bygge på lokalt kendskab til forholdene i de syv byer. Derfor antager vi, at Johannes var en kristen

1 Se den grundige undersøgelse af glosen *eidólōthyton's* betydningsmuligheder i Thiselton 2000, 617-620.

2 I skriftet *Didakè*, der hører til De Apostolske Fædre, advares også mod afgudsofferkød: "Men vogt dig vel for afgudsofferkød. Det er at dyrke døde guder." (Did 6,3; citeret efter Bent Noacks oversættelse i De apostolske Fædre, 1985, s. 37). Striden om afgudsofferkød fortsatte således i tiden efter Det Nye Testamente.

leder, der gennem brevene og Åbenbaringen som helhed søgte at vinde indflydelse på regionalt niveau i hele det vestlige Lilleasien.

I brevet til menigheden i Efesos (2,1-7) roses menigheden for, at den “hader nikolaitternes gerninger, som jeg også hader” (2,6). Mere hører vi ikke om nikolaitterne i Efesos, men de oprindelige læsere må have vidst, hvem de var. I brevet til Pergamon (2,12-17) omtales nikolaitterne igen (se nedenfor). Det betyder, at de ikke kun var et lokalt fænomen i Efesos, men en mere omfattende retning blandt de kristne i Lilleasien. Når menigheden roses for at hade nikolaitternes *gerninger*, tyder det på, at disse især har skilt sig ud ved deres adfærd. Glosen ‘hade’ (*miséo*) kan i øvrigt let misforstås, da den på dansk refererer til en bestemt følelse, mens den på græsk snarere refererer til et handlingsmønster: at modarbejde o. lign. (Malina & Pilch 2000, 52).

Hos kirkefædrene fra Irenæus og frem omtales nikolaitterne sporadisk. Ud over de oplysninger, der er hentet i Johannes’ Åbenbaring, får vi at vide, at de er opkaldt efter Nikolaos, der var en af de syv hellenistiske ledere i Jerusalem if. ApG 6,5. Siden henfaldt han til det gnostiske kætteri. Den første oplysning er antagelig resultat af den tidlige kristne legendedannelse; den anden oplysning skal nok tilskrives kirkefædrenes tilbøjelighed til at forbinde alle kætterier med gnosticisme. Betegnelsen nikolaitter forekommer imidlertid ikke i den kendte gnostiske litteratur, ligesom spørgsmålet om afgudsofferkød aldrig diskuteres (Aune 1997, 148-149). Men som vi skal se i det følgende, var det netop holdningen til afgudsofferkød, der karakteriserede nikolaitterne.

### Bileams og nikolaitternes lære

I brevet til Pergamon (2,12-17) bebrejdes menigheden, at nogle af dens medlemmer “holder fast ved Bileams lære, ham der lærte Balak at stille fælde for Israels børn, så de spiste afgudsofferkød og bedrev utugt” (2,14). Her føres vi tilbage til nogle episoder fra ørkenvandringen, som den skildres i Fjerde Mosebog.

I 4 Mos 22-24 fortælles, hvordan israelitterne har slået sig ned i moabiternes land, og at deres konge Balak tilkaldte den internationalt kendte profet Bileam for at forbande folket. Gud griber dog ind, så Bileam i stedet velsigner Israel. Herefter hører vi i 4 Mos 25,1-2, at

folket begynder at "høre med Moabs kvinder", som lokker dem til at spise kød, der er ofret til deres guder, og at Gud straffer dem, der har indladt sig med de moabittiske kvinder, med døden. I 4 Mos 31,8 dræbes Bileam, og i 31,16 siger Moses: "Det var jo dem (kvinderne), der efter Bileams ord var skyld i troløshed mod Herren i det, der skete ved Peor". Der hentydes til episoden i 25,1-2, som netop fandt sted i Peor. Billedet af Bileam er således flimrende. I kap. 22-24 ender han med at velsigne Israel, mens han i 31,16 forbindes med israeliternes utugt og spisning af afgudsofferkød. Og i 31,8 synes det at være glædeligt, at Bileam dræbes.

Åb 2,14 forbinder disse episoder, så både Bileam og Balak er skurke og begge ansvarlige for israelitterne hor med de moabittiske kvinder. At Bileam opfattes negativt kendes også fra den rabbiniske litteratur og fra anden kristen litteratur, fx 2 Pet 2,15; Jud 11 (Aune 1997, 185-188; Malina & Pilch 2000, 56). I vores sammenhæng er det afgørende imidlertid sammenfatningen af Bileams 'lære' til det at spise afgudsofferkød og bedrive utugt. Det er blevet diskuteret, hvordan vi skal forstå 'utugt' i brevets sammenhæng. I 4 Mos 25,1-2 var der bogstaveligt tale om seksuel adfærd; men utugt er i Det Gamle Testamente også en udbredt metafor for afgudsdyrkelse, idet forholdet mellem Israel og Gud afbilledes som et ægteskab. I brevets sammenhæng er den sidste mulighed den mest sandsynlige (Aune 1997, 188; Malina & Pilch 2000, 58). Ordet optræder i en næsten idiomatisk sammenkædning med spisning af afgudsofferkød som to sider af samme sag.

Det afgørende for at forstå polemikken i brevet er identifikationen mellem Bileams lære og nikolaiternes. Her er der ikke alene tale om 'gerninger' (2,7), men om en 'lære'. Det betyder, at nikolaiterne begrundede deres tvivlsomme adfærd teologisk. Men hvordan skal man nu forstå denne adfærd? Der kan næppe være tale om, at kristne menighedsmedlemmer ligefrem deltog i den egentlige dyrkelse af hedenske guder. Det har den kristne monoteisme udelukket; deltagelse ville have ført til udelukkelse fra menigheden. Men afgudsdyrkelse var en mere kompliceret sag i det hedenske samfund, ikke mindst i forbindelse med måltider, hvor der blev spist kød, der var slagtet som et offer til guderne.

Det typiske offer hos såvel jøderne som grækerne foregik ved, at dyret, der var indviet til guden, blev slagtet og parteret. De uspiselige dele

blev brændt på alteret som gudens 'føde', mens de spiselige dele blev fordelt mellem præsterne (som deres 'honorar') og de ofrende. På den måde skabte måltidet et fællesskab mellem guden og de ofrende.<sup>3</sup> Det kød, der er blevet til overs fra disse måltider, blev solgt på markedet og serveret ved private fester.

Der var imidlertid endnu en mulighed for at spise afgudsofferkød. Selskabelige foreninger var udbredte i de hellenistiske byer, og de afholdt typisk måltider i et lokale indrettet i tilknytning til et tempel, hvor kødet kom fra dyr, der var ofret til templets guddom, uden at der dog var tale om en middag i direkte sammenhæng med gudstjenesten. Der er fundet flere eksempler på sådanne måltidsrum, der typisk har haft plads til 7-10 gæster (Collins 1999, 322; Willis 1985, 47-61). Hvis man fuldstændig afviste at deltage i den slags middagselskaber, hvor der blev spist afgudsofferkød, isolerede man sig fra naboer, familie og kolleger, ja, man udelukkede sig selv fra samfundet ved en adfærd, der blev betragtet som asocial. Jo højere på strå den kristne stod socialt, jo vanskeligere var det for ham at afvise disse middagselskaber (Theissen 1979, 281-282). Johannes betragter dem imidlertid som afgudsdyrkelse og afviser konsekvent spisning af afgudsofferkød.<sup>4</sup>

Nu er det ikke Johannes' stil at argumentere for sine synspunkter. Han optræder med karismatisk autoritet som talerør for den himmelske Kristus og forudsætter uden videre, at det er forbudt at spise afgudsofferkød. Det tyder på, at han kan gå ud fra, at de oprindelige læsere på forhånd har kendt og accepteret forbuddet mod afgudsofferkød. Omvendt viser polemikken mod nikolaitterne, at forbuddet ikke har været overholdt af alle kristne. Problemet med afgudsofferkød var led i en større konflikt, der angik forholdet til hele det hedenske samfund. Nogle – som nikolaitterne – ville undgå, at de kristne blev

---

3 Offeret har sandsynligvis også været tillagt andre betydninger, fx, at man gav guden dyrenes 'liv' tilbage som en slags 'betaling' for frugtbarheden. En anden funktion har været rensende eller sonende i forbindelse med urenhed og overtrædelser. Det afgørende ved disse og andre betydninger er, at de ikke udelukker hinanden, og at forskellige deltagere har tillagt offeret forskellige betydninger, uden at det har forstyrret selve handlingen som det afgørende.

4 Aune 1997, 191-194 gennemgår de forskellige situationer, hvor man havde mulighed for at spise kød; det var kun ved særlige lejligheder, der var råd til at spise kød; alt kød, der blev spist, ville normalt være slagtet som offer til en gud og dermed afgudsofferkød. Se også Malina & Pilch 2000, 58.

isoleret fra samfundet. Johannes derimod så verden som en slagmark mellem Gud og Satan, og det hedenske samfund var på Satans side. Han ville derfor have så lidt med samfundet at gøre som muligt.

### Profetinden Jezabel i Thyatira

Vi er ikke helt færdige med Åbenbaringen, for også i brevet til Thyatira (2,18-29) nævnes utugt og afgudsofferkød. Her er det dog ikke i forbindelse med nikolaitterne, men en kvindelig profet, som kaldes Jezabel. Det er antagelig en hån. Jezabel var i Det Gamle Testamente en prinsesse fra Tyrus, der blev gift med Israels konge Akab og lokkede ham til at dyrke afguden Baal (1 Kg 16,31-33; 21,25). Som straf blev hun ved Jehus kup kastet ud af vinduet og ædt af gadens hunde (2 Kg 9,30-37). Det, der forbinder Jezabel i Det Gamle Testamente med profetinden i Thyatira, er 'utugten', som her må stå som metafor for afgudsdyrkelse.

Om 'Jezabel' i Thyatira hedder det, at hun "forfører mine tjenere (dvs. de kristne) til at bedrive utugt og spise afgudsofferkød" (2,20). Hun beskyldes for samme forræderiske adfærd som nikolaitterne. Det er derfor nærliggende at opfatte hende og hendes tilhængere som nikolaitter. Men måske er det bedre at forstå sammenfaldet som udtryk for, at det liberale syn på spisning af afgudsofferkød var ganske udbredt (Hemer 1986, 120). 'Jezabel' må opfattes som et lokalt fænomen i Thyatira, mens nikolaitterne var udbredt i flere menigheder. Dertil kommer, at læren i Thyatira var profetisk begrundet, hvad vi ikke hører noget om for nikolaitternes vedkommende. Striden mellem 'Jezabel' og Johannes var en strid mellem karismatiske autoriteter, og Johannes er ganske uforsonlige. Han truer med, at hun vil blive ramt af sygdom, og at hendes nærmeste tilhængere ligefrem vil dø (2,22-23). Man kan undre sig over, at Johannes kører frem med så voldsomt skyts i en strid om afgudsofferkød. Men hvis dette spørgsmål skal ses som emblematiske for hele forholdet mellem de kristne og det hedenske samfund, forstår man det måske bedre.

I v. 24 bruger Johannes et udtryk, der er værd at lægge mærke til: "Jeg lægger ikke nogen ny byrde på jer". Det minder nemlig slående om en formulering i det såkaldte aposteldekret (ApG 15,23-29). Her skriver

Jerusalemmenigheden til de hedninger, der takket være den paulinske mission er blevet kristne: “For Helligånden og vi har besluttet ikke at lægge nogen anden byrde på jer end dette nødvendige” (v. 28) – og så følger fire påbud, hvoraf det første er afholdenhed fra “kød, der ofres til afguder”. Når Johannes skriver, at han ‘ikke lægger nogen ny byrde på menigheden’, lyder det som en hentydning til dekretet (Aune 1997, 208; Hemer 1986, 120). I så fald har aposteldekretet stadig spillet en rolle i de kristne menigheder i Lilleasien i slutningen af 1. årh. Det betyder, at nikolaiternes og ‘Jezabels’ syn på afgudsofferkød ikke alene strider mod Johannes’ strenge position, men mod selve Jerusalemmenighedens beslutning en generation tidligere. Det er på tide at bevæge sig fra Johannes’ Åbenbaring til Apostlenes Gerninger.

### Apostelmødet i Jerusalem

I Apostlenes Gerninger kap. 15 fortælles om et møde i Jerusalem mellem repræsentanter for den hedningemission, der var udgået fra menigheden i Antiokia (Paulus og Barnabas), og lederne af menigheden i Jerusalem. Mødet er kendt som *apostelmødet*. Anledningen var en strid i Antiokia, hvor tilrejsende jødekristne gjorde gældende, at de nye kristne af hedensk herkomst skulle lade sig omskære og dermed i realiteten blive jøder. Det er missionærerne med Paulus og Barnabas i spidsen meget imod, men sagen kan ikke afgøres i Antiokia; den må forelægges de øverste autoriteter: “apostlene og de ældste i Jerusalem” (15,2).

På mødet holder Peter en tale (15,7-21), der uden forbehold bakker de antiokenske missionærer op med henvisning til, at Gud for længst har givet Helligånden til hedninger uden omskærelse. Sagen er dermed afgjort af Gud selv. Peter tænker her på sit eget møde med den romerske officer Cornelius (ApG 10). Derpå holder Jesu bror, Jakob en tale (15,13-21), der indledningsvis støtter Peter og den antiokenske hedningemission. Han underbygger det oven i købet med et skriftcitat (v. 16-18). Men derpå indfører han noget nyt, nemlig fire begrænsninger, som de nye kristne af hedensk herkomst skal påtage sig: De skal afholde sig fra “besmittelse med afguder og fra utugt og fra kød af kvalte



dyr og fra blod” (v. 20). Og begrundelsen er, at Moses, dvs. Loven, fra gammel tid er forkyndt og læst op i alle byer (v. 21).

Flere ting er her overraskende. For det første ville en tale af Peter tidligere i Apostlenes Gerninger have afgjort sagen. Nu fremstår den som et vigtigt indlæg i diskussionen, men afgørelsen træffes af Jakob. Der er sket en magtforskydning i Jerusalem til Jakobs fordel. For det andet sker der noget i Jakobs tale, som ikke formuleres eksplicit. Tilsyneladende giver Jakob antiokenerne og Peter ret, og resultatet af mødet fremstår umiddelbart som en sejr for Paulus og Barnabas. Men i realiteten foreslår Jakob et kompromis, som bliver mødets resultat. På den ene side skal de hedningekristne ikke omskæres. De kan forblive ikke-jøder. På den anden side er der fire krav, som de skal overholde af hensyn til Moseloven, eller måske rettere: af hensyn til dem, der kender og overholder Loven (Hallbäck 1993, 142-144). Det er dette kompromis, der bliver mødets resultat. Menigheden i Jerusalem udformer nemlig en skrivelse til de hedningekristne i Antiokia, Syrien og Kilikien, som afviser kravet om omskærelse, men pålægger dem, at overholde Jakobs fire krav (v. 23-29). Denne skrivelse kaldes *aposteldekretet*.

### “Mig pålagde de ansete intet nyt”

Interessant nok har vi i Det Nye Testamente en anden kilde til mødet i Jerusalem, nemlig Paulus’ brev til Galaterne. I Galatien var der dukket konkurrerende forkyndere op, som forsøgte at overtale Paulus’ nyomvendte hedningekristne til at lade sig omskære. Galaterbrevet argumenterer imod omskærelse, og i den forbindelse henviser Paulus til mødet i Jerusalem (Gal 2,1-10). Hvor hovedresultatet er en anerkendelse af de hedningekristne uden omskærelse både i Galaterbrevet og i Apostlenes Gerninger, nævner hver af teksterne et resultat af mødet, som den anden tekst ikke omtaler. I Galaterbrevet skriver Paulus om en deling af missionen, således at “vi (dvs. antiokenerne) skulle gå til hedningerne, og de (dvs. Jerusalem-apostlene) til jøderne” (2,9). Jeg har tidligere argumenteret for, at der lå mere i denne deling, nemlig at jødekristerne og hedningekristne i det hele taget skulle holdes adskilt, således at de jødekristerne ikke krænkede de jødiske måltidregler ved at spise med uomskårne. Kun sådan kan man efter min mening forklare,

hvorfor de jødekristne og Paulus' medmissionær Barnabas brød måltidsfællesskabet med de hedningekristne i Antiokia (se nedenfor; Hallbäck 2001, 85). Paulus skriver imidlertid også: "mig pålagde de ansete intet nyt" (v. 6). Den formulering udelukker, at aposteldekretet stammer fra det møde, Paulus deltog i. Hvis det er rigtigt, har forfatteren til Apostlenes Gerninger knyttet apostelmøde og aposteldekret sammen, selv om dekretet i virkeligheden først kom til på et senere tidspunkt.

Efter omtalen af apostelmødet fortæller Paulus i Gal 2,11-14 om en episode i Antiokia, hvor han gik i rette med selveste Peter. Vi må forestille os, at menigheden i Antiokia var en blandet menighed, der bestod af både jødekristne og hedningekristne, som fra gammel tid havde holdt måltid sammen. Det fortsatte de med, selv om apostelmødet havde vedtaget en deling mellem jødekristne og hedningekristne. Og Peter, der var på besøg i Antiokia, fulgte den lokale skik. Men så kom der "nogle fra Jakob" (v. 12), som fik ikke alene Peter, men alle de jødekristne, ja selv Barnabas til at trække sig tilbage fra måltidsfællesskabet med de hedningekristne. Disse "nogle fra Jakob" må have haft et godt argument, siden de kunne overtale alle de jødekristne til at ændre praksis. Efter min mening var det gode argument aftalen i Jerusalem. Jeg tror, at Jakobs udsendinge gjorde opmærksom på aftalen om adskillelse (Hallbäck 2001, 88-91). Det ville Paulus til gengæld ikke acceptere, fordi det lod de hedningekristne tilbage som en slags andenrangs kristne. Det er imidlertid ikke pointen i vores sammenhæng. Her viser episoden, at aftalen om adskillelse mellem jødekristne og hedningekristne skabte problemer i de blandede menigheder i Antiokia og omegn (Kilikien og Syrien). De kunne ikke længere holde måltid sammen.

Løsningen blev – må vi forestille os – at lade de hedningekristne afstå fra de fire ting, der nævnes i aposteldekretet. Derefter kunne de jødekristne holde måltid med de hedningekristne uden at kompromittere deres jødiske renhed. Forfatteren til Apostlenes Gerninger, der skriver et halvt århundrede efter, at disse begivenheder fandt sted, ser anerkendelsen af de hedningekristne uden omskærelse og løsningen af problemet om måltidsfællesskab som to sider af samme sag. Han slår dem derfor sammen, selv om de i realiteten var adskilt i tid. I den historiske detalje er der tale om en 'fejl'; men i det lange perspektiv,

som forfatteren hen mod århundredets slutning<sup>5</sup> kan anlægge, ser han rigtigt: Spørgsmålet om omskærelse og spørgsmålet om måltidsfællesskab var tilsammen de problemer, der måtte løses, for at jødekristne og hedningekristne kunne danne én menighed (Hallbäck 1993, 145).

### Aposteldekretets fire krav

Vi vender tilbage til Apostlenes Gerninger og de fire krav. I Jakobs tale formulerer forfatteren de fire krav således: “de skal holde sig fra besmitelse med afguderne og fra utugt og fra kød af kvalte dyr og fra blod” (v. 20). Det kan opfattes som fire moralske krav: afvisning af afgudsdyrkelse, af seksuel utugt, af at spise dyr, der ikke er slagtet på jødisk vis, og af mord. I nogle håndskrifter<sup>6</sup> er den såkaldte gyldne regel<sup>7</sup> tilføjet som udtryk for, at afskriverne har forstået kravene moralsk. Men går vi videre til formuleringen i selve den skrivelse, der bliver sendt til Antiokia og de andre blandede menigheder, formuleres kravene, så en anden forståelse er mere nærliggende. Her står: “I skal afholde jer fra kød, der ofres til afguder, og fra blod, og fra kød af kvalte dyr og fra utugt” (v. 29). Ikke alene er rækkefølgen anderledes; det første krav er formuleret noget mere specifikt, nemlig “kød, der ofres til afguder”. Det drejer sig altså ikke om deltagelse i afgudsdyrkelse i al almindelighed, men om spisning af afgudsofferkød. Det gør det nærliggende også at forstå de to følgende krav som spiseregler. I så fald forbydes spisning af kød fra dyr, der ikke er slagtet, så blodet er løbet fra. Det gælder indlysende nok også kød fra dyr, der er slagtet ved kvælning.

I dekretet er forbuddet mod utugt flyttet hen til sidst. Det udgør et problem for den ikke-moralske forståelse af de fire krav, for forbud-

---

5 Dateringen af Apostlenes Gerninger er omdiskuteret. Adskillige moderne forskere plæderer for en ‘sendatering’ omkring 120 e. Kr. (eller endnu senere). Jeg holder mig til en konservativ datering i 90’erne e. Kr., inden kristendommen blev kriminaliseret af den romerske kejsermagt.

6 Det gælder ikke mindst håndskriftet D, der er hovedrepræsentant for den såkaldte vestlige læsemåde, hvis tekst ofte er udvidet i forhold til teksten i de ældste håndskrifter; måske afspejler den en revideret udgave af Apostlenes Gerninger.

7 “og alt det, som de ikke ønsker skal ske for dem selv, må de ikke gøre mod andre”.

det mod utugt må vel opfattes moralsk. På den anden side – hvis de tre første forbud angår rituelle spiseregler, lægger det op til at forstå “utugt” på lignende måde. Forklaringen skal antagelig søges i 3 Mos 17-18. I kap. 17 understreges det igen og igen, at israelitterne ikke må spise blod, fordi blodet er liv, og fordi det skaffer soning, når det kastes på alteret. Dette gælder ikke alene for israelitterne, men også for “de fremmede, der bor som gæst iblandt dem” (v. 10.12.13.15). Kap. 18 handler om, at israelitterne ikke må følge den seksuelle praksis, som tilskrives egypterne og kana'anæerne, og som bl.a. omfatter giftemål, der i Det Gamle Testamente betragtes som incest. Det nævnes ikke udtrykkeligt, at det forbud også gælder for de fremmede, der bor som gæster i Israel, men sådan er det siden blevet forstået.

Der findes forskellige sammenfatninger af de bud, som ikke-jøder, der boede som gæster i landet, skulle overholde. De var ikke forpligtet på Moseloven. Men de skulle overholde nogle grundlæggende regler, som gjorde det muligt for dem at leve sammen med jøderne uden at gøre disse urene. Efter al sandsynlighed er aposteldekretet en sådan sammenfatning (Pesch 1986, 81; Tannehill 1990, 190). Der er imidlertid et afgørende perspektiv til forskel. Reglerne i Det Gamle Testamente angår ikke-israelitter, der lever i Israel. Her var der ikke noget problem med afgudsofferkød, der derfor ikke nævnes i 3 Mos 17-18. Sammenfatningen i aposteldekretet er derimod set fra et diasporaperspektiv, hvor spørgsmålet om spisning af afgudsofferkød var akut. Derfor tilføjes forbuddet mod afgudsofferkød til kravene fra Tredje Mosebog, ja det sættes som det første krav.

Aposteldekretet viser, at de jødiske spiseregler ikke var et overstået kapitel for de kristne. Selv om de ikke længere var forpligtet på Moseloven, måtte de vise hensyn til medkristne, for hvem spisereglerne stadig var gældende. Men hvis de fire krav skulle muliggøre samlivet mellem jødekrigstne og hedningekristne i den første kristne generation, måtte kravene miste mere og mere af deres relevans, jo flere de hedningekristne og jo færre de jødekrigstne blev. Flytter vi blikket fra dekretets affattelsestid omkring midten af 1. årh. e. Kr. til Apostlenes Gerningers affattelsestid i slutningen af århundredet, har det netop været problemet. Forfatteren til Apostlenes Gerninger ønsker at fastholde dekretet som en binding til kristendommens jødiske fortid, men hans hedningekristne læsere forstår ikke, hvorfor de skal tage hensyn

til den jødiske Lov. Forfatteren viser da, at dekretet var løsningen på et endnu større problem, ja, at det var dekretet, der overhovedet muliggjorde den forening af hedensk og jødisk, der er kristendommens særkende (Pervo 2009, 378).

Hvis vi forestiller os, at Johannes' Åbenbaring er skrevet lidt senere end Apostlenes Gerninger, kan vi se, at nikolaitterne og andre ikke længere følte sig bundet af aposteldekretet. Johannes derimod vil fastholde forbuddet mod at spise afgudsofferkød, ikke fordi forholdet mellem hedningekristne og jødekristerne er afgørende for ham, men fordi det sætter forholdet mellem de kristne og den hedenske verden på spidsen. Det er imidlertid muligt, at nikolaitterne ikke alene var kommet så langt væk fra kristendommens jødiske rødder, at forbuddet mod afgudsofferkød ikke længere gav mening. De menigheder i det vestlige Lilleasien, som Johannes henvender sig til, var tidligere et af de områder, hvor den paulinske mission udfoldede sig. Der er derfor fortolkere (Hemer 1986, 92), der har foreslået, at nikolaitterne var yderliggående paulinister, der ikke anerkendte Johannes' autoritet, men førte deres lære tilbage til Paulus. Som vi nu skal se, udtaler Paulus sig imidlertid alt andet end entydigt om spisning af afgudsofferkød.

### Første Korintherbrev

I Første Korintherbrev tager Paulus en række spørgsmål og problemer op, som pressede sig på i menigheden i Korinth. De kristne i byen udgjorde en broget skare, der omfattede velhavende borgere såvel som slaver og daglejere, veluddannede såvel som uuddannede, religiøst erfarne såvel som nyomvendte. Antagelig var menigheden fordelt på en række husmenigheder, hvor den nye kristne tro blev forstået og udlagt forskelligt. Det var derfor en kompliceret menighed at holde styr på. Dertil kom, at ikke alle i menigheden uden videre anerkendte Paulus' autoritet. Brevet er hans forsøg på at bevare kontrollen over den urolige menighed, samtidig med at han afgør nogle af de spørgsmål, der har været strid om. Nogle af spørgsmålene tager Paulus op på eget initiativ, andre har korintherne forelagt for ham i et brev (7,1).

Et af de problemer, korintherne har bedt ham om at afgøre, var spørgsmålet om afgudsofferkød. Nogle i menigheden har spist af-

gudsofferkød uden at føle deres nye tro kompromitteret, andre har ikke været lige så frigjorte fra deres hedenske fortid. Vi skal i det følgende forsøge at få et overblik over argumentationen i kap. 8-10. Det er imidlertid ikke så nemt. Kap. 8 handler udtrykkeligt om afgudsofferkød, men afbrydes af kap. 9, der er et forsvar for Paulus' ret til selv at tjene sine penge. Så følger i 10,1-13 en advarende fortolkning af ørkenvandringen i Det Gamle Testamente, hvorefter teksten i 10,14-33 vender tilbage til spørgsmålet om afgudsofferkød. Dertil kommer, at Paulus i kap. 8 og kap. 10 ikke synes at være helt enig med sig selv om, hvad afguder er, eller hvordan de kristne skal forholde sig til afgudsofferkød.

“Hvad angår det kød, som har været ofret til afguderne”

I 8,1-3 introducerer Paulus et nyt emne, der skal behandles, nemlig afgudsofferkød. Og han henviser til den indsigt, han og læserne deler som kristne. Det er åbenbart på grundlag af denne indsigt, problemet skal løses. Paulus bryder dog straks af ved at opstille en modsætning mellem indsigt og kærlighed, som synes at omdirigere argumentationen. Det er snarere på grundlag af kærlighed, problemet skal løses.

I 8,4 vender Paulus tilbage til emnet med den præcisering, at det angår *spisning* af afgudsofferkød. Trods forbeholdet i v. 1-3 henviser han igen til den fælles viden, nemlig at der egentlig ikke findes afguder. Konsekvensen må jo være, at når kødet således i realiteten ikke er ofret til nogen, kan det spises uden problemer. Han tilføjer ganske vist noget forblømt, at der alligevel er “såkaldte guder” (v. 5), men at de kristne kun har én Gud og én Herre. Det understreger han ved at citere en hymne, som korintherne rimeligvis kender i forvejen (v. 6). Det er lidt uklart, om afguderne alligevel har en eller anden form for eksistens; men hvis de har, vedrører det ikke de kristne, som alene skal forholde sig til Gud og Kristus. Paulus følger ikke op på denne uklarhed, men forfølger en anden linje i argumentationen.

Over for den fælles viden om Gud og afguderne sætter han en modpræmis, nemlig at det ikke er alle, der har denne viden. Nogle har ikke frigjort sig fra deres hedenske fortid og tillægger stadig afguderne en realitet. Hvis de alligevel spiser afgudsofferkød, går det ud over deres

samvittighed; de splittes mellem at spise og at mene, at det er forkert at spise. Og det kan deres 'skrøbelige samvittighed' ikke bære (v. 7).

Det viser sig altså, at Paulus ikke henvender sig til hele menigheden, når han v. 1 og v. 4 siger "vi", men alene til dem, der har den omtalte viden om Gud og afguderne.<sup>8</sup> Der er nogle, som (endnu) ikke har denne viden, og som derfor har en 'skrøbelig' samvittighed. Flere steder i brevet opererer Paulus med et modsætningsforhold mellem stærke og svage. Det er ikke klart, om menigheden i alle spørgsmålene er splittet efter den samme skillelinje, eller om den varierer fra spørgsmål til spørgsmål. Men er der en overordnet skillelinje, må vi henregne dem, der deler viden med Paulus, til de stærke, og dem, hvis samvittighed er 'skrøbelig', til de svage. Skillelinjen synes i dette tilfælde primært at være intellektuel. Der er nogle, som bedre er i stand til at *forstå* konsekvenserne af den nye tro end andre. Men det kan ikke helt udelukkes, at skillelinjen også er social og økonomisk. De bedrestillede havde en større interesse i at opretholde det selskabelige samkvem med deres ikke-kristne medborgere end de menighedsmedlemmer, der var lavere på strå (Hays 1997, 136-137; Theissen 1979; Thiselton 2000, 644).

Under alle omstændigheder har Paulus nu defineret problemet. Der er nogle i Korinth, hvis viden tillader dem at spise afgudsofferkød, mens der er andre, hvis samvittighed forbyder dem at gøre det. Paulus må afgøre, hvad der vejer tungest: den 'viden', som han selv deler, eller samvittigheden, som er 'skrøbelig'. Paulus slår fast, at mad ikke betyder noget i forholdet til Gud (v. 8). Men det udgangspunkt kan gå begge veje. Hvis mad ikke betyder noget, kan man spise, hvad man vil – også afgudsofferkød. Men man kan også lade være. Man behøver ikke demonstrere sin ret til at spise ved faktisk at spise. I forhold til Gud er mad altså uden betydning. Det samme gælder imidlertid ikke i forhold til de svages samvittighed. Ved at spise afgudsofferkød risikerer de stærke at bringe de svage til fald (v. 9). Her betyder det noget,

---

8 Willis (1985, 67-109) mener, at Paulus i 8,1.4.8 citerer de stærkes argumenter for retten til at spise afgudsofferkød uden at tilslutte sig dem; tværtimod skal hele kap. 8 forstås som en afvisning af denne ret. Paulus eget syn på spisning af afgudsofferkød får vi først i 10,14-22, der sidestiller det med afgudsdyrkelse. Men hvis det var tilfældet, er det svært at forstå, hvordan Paulus i kap. 9 kan henvise til sit eget afkald på en rettighed som et eksempel til efterfølgelse for de stærke. Eksemplet fungerer kun, hvis de stærke vitterligt har en ret, som Paulus formaner dem til at afstå fra af hensyn til de svage.

om man spiser eller ej. I forhold til viden betyder det ikke noget, men i forhold til (de svages) samvittighed *har* spisningen betydning. Det hensyn, der vejer tungest, må jo være det, hvor sagen betyder noget. De stærke skal derfor give afkald på at spise afgudsofferkød – ikke af hensyn til Gud, men af hensyn til de svagere medkristne.

V. 10 præsenterer et eksempel på det modsatte, hvor en af de stærke spiser afgudsofferkød i et hedensk tempel. Man kan ikke tænke sig, at en kristen (selv en stærk) kunne deltage i kulten for en hedensk gud, så situationen må være en social sammenkomst i et lokale i tilknytning til templet. Det kød, der blev spist ved en sådan lejlighed, stammede fra dyr, der var ofret til en gud. Men spisningen indebar ikke i sig selv deltagelse i kulten. Derfor anså den stærke sig for at være fri til at deltage i selskabet og på den måde pleje sine sociale kontakter. Den stærkes adfærd kan imidlertid tilskynde en svag til også at deltage i den slags sammenkomster. Men han vil spise kødet “som afgudsofferkød” (Paulus’ formulering i v. 7), dvs. han vil føle, at han ved at spise afgudsofferkød deltager i afgudsdyrkelse, og vil få ødelagt sin samvittighed. På den måde vil den stærke “synde” (kalder Paulus det ligefrem i v. 12) mod den svage broder og dermed synde mod Kristus, der er død for den svage broder (v. 11).

Her skruer Paulus voldsomt op for den retoriske *pathos* og sætter til slut trumf på med en hyperbolsk henvisning til hans egen *ethos*.<sup>9</sup> Han vil hellere undvære at spise kød i det hele taget end risikere at bringe en af de svage brødre til fald (v. 13). Og da han er fælles med de stærke om den viden, der tillader dem at spise afgudsofferkød, skal de stærke handle ligesådan: afstå fra kød, hvis det bringer en broder til fald. Her er ikke noget at tage fejl af: Selv om spisning af afgudsofferkød i forhold til Gud er uden betydning, skal de stærke af hensyn til de svage og deres skrøbelige samvittighed afholde sig fra at spise afgudsofferkød. Ud fra eksemplet i v. 10 skal de takke nej til middagsselskaber, der afholdes i et hedensk tempel.

---

9 Vedr. *pathos* og *ethos* se note 10.



## Et forsvar for apostolatet

Kap. 9 handler om noget helt andet end afgudsofferkød. Paulus forsvaret sin praksis som apostel. Som apostel og menighedsgrundlægger har Paulus ret til at få sine fornødenheder betalt af menigheden. Han opregner en længere række af begrundelser. Han har imidlertid afstået fra denne ret og selv tjent sine penge, så han ikke skal ligge menigheden til last (9,1-18). I det følgende synes Paulus at fortsætte ud ad en tangent. Hans adfærd i Korinth er udtryk for et mere grundlæggende princip, som han har praktiseret i hele sin apostelvirksomhed. Overalt har han tilpasset sig sit publikum for at vinde så mange som muligt for evangeliet. Derfor har han optrådt som jøde over for jøder, som hedning over for hedninger, som svag for svage osv. Han har disciplineret sin krop på samme måde som en idrætsmand, der træner for at kunne vinde sejrskransen. Men Paulus' sejrskrans er så meget mere værd end idrætsmandens, som den er "uvisnelig". Han tænker selvfølgelig på den evige frelse (9,19-27).

For så vidt som spørgsmålet om afgudsofferkød ikke er færdigbehandlet – det dukker jo op igen i 10,14-33, må kap. 9 på en eller anden måde indgå i argumentationen vedrørende afgudsofferkød. I det perspektiv må pointen være, at de stærke i Korinth skal give afkald på deres ret til at spise afgudsofferkød på samme måde, som Paulus har givet afkald på sin ret til materielt underhold fra menigheden. I forhold til spørgsmålet om afgudsofferkød bringer Paulus altså sin apostel-praksis på banen for at vise, hvordan han selv har givet afkald på en ret. Han er et eksempel, som de stærke skal efterligne. I retoriske termer kan man sige, at argumentationen i kap. 8 (og 10) er baseret på *logos*, mens kap. 9 er et *ethos*-argument<sup>10</sup> (Collins 1999, 306).

Men det er åbenbart ikke det eneste, der ligger Paulus på sinde i forbindelse med hans apostel-værdighed. Han benytter lejligheden til at 'forsvare sig' (v. 3). Mod hvad? Ja, åbenbart falder hans afkald på retten til underhold ikke i god jord hos alle. Man kan forestille sig to årsager. Enten har nogle tænkt, at når Paulus giver afkald på sin apostel-ret, er det, fordi der er noget galt med hans apostel-status. Han er ikke en

---

10 I den retoriske teori skelner man mellem tre typer af argumentation: *Logos*-argumentation er saglig, *ethos*-argumentation angår talerens troværdighed, *pathos*-argumentation appellerer til tilhørernes følelser.

rigtig apostel ligesom Peter og Jesu brødre (jf. v. 5). Hans afkald på understøttelse har svækket hans troværdighed som apostel. Eller nogle har tænkt, at når Paulus ikke vil gøre brug af sin ret som apostel, må der være noget galt med menigheden. Han betragter ikke korintherne som værdige til at understøtte ham som apostel.

Når Paulus skriver: “Er jeg ikke apostel?” m.m. (v. 1) og taler om sit forsvar (v. 3), tyder det på, at hans apostel-status er under angreb. Sådan bliver kap. 9 normalt forstået. Men nu sker der et påfaldende skred i kapitlet, da Paulus fra v. 19 begynder at forklare, hvordan han har tilpasset sig situationen, dér hvor han har forkyndt evangeliet. Det er ikke en indlysende fortsættelse af v. 1-18. Alligevel må det opfattes som en fortsættelse af Paulus’ forsvar. Han indleder det nye afsnit således: “Skønt fri og uafhængig af alle” (v. 19). Her bør vi bemærke, at han indleder hele kapitlet med det retoriske spørgsmål: “Er jeg ikke fri?” (v. 1). Svaret på det spørgsmål må være den mellemliggende tekst, for i v. 19 fastslår han altså, at han er fri og uafhængig. Ved at give afkald på sin ret til underhold, har han demonstreret den frihed, han har som apostel. Det tyder efter min mening på, at utilfredsheden med hans praksis skyldes den frihed over for menigheden, som han demonstrerer. Det virker, som om han ikke vil være afhængig af menigheden. Det kan forstås på den måde, at han ikke stoler på menigheden, men mistænker den for at ville udnytte hans materielle afhængighed til at svække eller lægge pres på hans åndelige autoritet. Men sætningen i v. 19 fortsætter: “- har jeg gjort mig selv til alles tjener”. Når Paulus har givet afkald på sin ret til underhold, er det ikke udtryk for mistillid til menigheden, men udtryk for Paulus’ generelle praksis som apostel, nemlig at tilpasse sig den konkrete situation.<sup>11</sup>

### Advarende eksempler

Selv om man måske nok kan få fornemmelsen af, at forsvaret for apostolatet i kap. 9 er ved at overtage teksten og føre tankegangen ud ad en tangent, der fjerner den mere og mere fra spørgsmålet om afgudsofferkød, har Paulus ikke glemt, at det er hovedemnet i den større sam-

---

11 I 2 Kor 11,7-11 tager Paulus sagen op igen; hans ‘forsvar’ her i 1 Kor. har åbenbart ikke overbevist alle i Korinthermenigheden.

menhæng. Som det sidste eksempel på tilpasning skriver han, at han “blev svag for de svage” (v. 22). Og det er jo lige præcis det, de stærke skal efterligne i spørgsmålet om afgudsofferkød. Nu skulle man så tro, at han ville vende tilbage til afgudsofferkødet, men det er ikke tilfældet. Han tager i stedet fat på endnu et nyt emne, nemlig en typologisk udlægning af Det Gamle Testaments fortælling om ørkenvandringen forstået som en advarsel mod at stole for sikkert på nadverens frelsesvirkning. Man kan sige, at hvor digressionen i kap. 9 fokuserer på Paulus og hans troværdighed, fokuserer digressionen i 10,1-14 på korinthernes situation.

Den grundlæggende argumentation præsenteres i 10,1-6. Først henviser Paulus til, at ørkengenerationen var “døbt til Moses” (dvs. ikke døbt til Kristus, men dog en slags dåb). Det skete ved Guds tilstedeværelse i skyen, og ved at israelitterne gik gennem Det Røde Hav. Ligeledes spiste de åndelig føde, nemlig manna, og drak åndelig drik, nemlig vand fra klippen – som tilmed allegorisk tolkes som Kristus (v. 4). Alligevel blev israelitterne ramt af Guds vrede og straf (v. 5). Dette skal forstås typologisk, dvs. de gammeltestamentlige begivenheder betyder både det, de nu engang betyder i den gammeltestamentlige sammenhæng, og de er foregribelser af nytestamentlige forhold. De er “advarende eksempler”, som der står i den danske oversættelse (v. 6; på græsk står der blot, at de er *typer: typoi*). Pointen er, at de gammeltestamentlige ‘sakramenter’ ikke beskyttede ørkengenerationen mod straf for det onde, som de begik. Tilsvarende – *typisk* – er korintherne ikke beskyttet af sakramenterne mod straf, hvis de begår overtrædelser. Man må formode, at nogle i Korinth lige omvendt har argumenteret for, at de *er* beskyttet af sakramenterne. Men dér tager de fejl, påpeger Paulus. Samtidig får han introduceret nadveren i argumentationen vedrørende afgudsofferkød.

Paulus er dog ikke færdig med ørkengenerationen. Han har sat ‘sakramenter’ og straf over for hinanden. Men han har ikke anført, hvad israelitterne blev straffet for. Derfor følger i v. 7-10 fire eksempler på deres overtrædelser og den efterfølgende straf. Det er “skrevet for at vejlede os” (v. 11), hævder Paulus. Men hvordan kan han dog mene, at begivenheder under ørkenvandringen i virkeligheden er møntet på de kristne? Det er, fordi “tidernes ende er nået” til dem. Når typologiens aktualiserende fortolkning af Det Gamle Testamente kan opleves som

troværdig, er forudsætningen læsernes eskatologiske bevidsthed om at udgøre den sidste – og afgørende! – generation i menneskeheden.

Igen kan man få fornemmelsen af, at Paulus bevæger sig ud ad en tangent, for det er kun det første af de fire eksempler, han kan bruge i sammenhængen med afgudsofferkødet. V. 7 indledes med en direkte formaning til læserne: “Bliv ... ikke afgudsdyrkere”, og den korresponderer med v. 14, hvor Paulus vender tilbage til spørgsmålet om afgudsofferkød: “Hold jer derfor fra afgudsdyrkelse”. Eksemplet henviser til fortællingen om guldkalven (2 Mos 32; jf. citatet i v. 7). Dyrkelsen af guldkalven opfattes af Paulus som afgudsdyrkelse. Alligevel fortsætter Paulus med tre andre eksempler. Måske er det andet eksempel, der advarer mod utugt, også foranlediget af spørgsmålet om afgudsofferkød, der, som vi har set, ofte forbindes med utugt. Sandsynligvis henviser advarslen til den samme episode i 4 Mos 25, som vi allerede er stødt på i forbindelse med Bileam og Balak og israelitternes utugt med de moabitiske kvinder i Åb 2,14. Men hvor utugt andre steder er en metafor for afgudsdyrkelse, skal det nok her opfattes bogstaveligt som forbudt seksuel adfærd. De to andre eksempler har derimod ingen direkte forbindelse til spørgsmålet om afgudsofferkød og må forstås som en ophobning af eksempler, der skal understrege den overordnede pointe.

### Tilbage til afgudsofferkødet

Nu vender Paulus tilbage til det konkrete spørgsmål om afgudsofferkød og går ind på tre situationer, hvor de kristne risikerer at blive konfronteret med kød, der har været ofret til hedenske guder. Som vi så, indledes afsnittet med en advarsel mod afgudsdyrkelse. Og i forlængelse af typologien tager argumentationen udgangspunktet i nadveren: “Velsignelsens bæger” og “Brødet, som vi bryder”, der betyder fællesskab med Kristus (v. 16). Dette fællesskab med Kristus udelukker fra fællesskab – ja, ikke med afguderne, for de eksisterer jo ikke (jf. 8,4). Men nu viser det sig, at afguderne ikke er helt uden eksistens, for deltagelse i den hedenske kult betyder fællesskab med dæmonerne. Det må vel betyde, at de såkaldte guder i virkeligheden er dæmoner, altså ikke

blot ingenting, men antiguddommelige væsner.<sup>12</sup> Og man kan ikke dele bord både med Kristus og med dæmonerne (v. 19-22).

Hvis Paulus blot vender tilbage til den situation, han omtalte i 8,10, er der sket et påfaldende skred i argumentationen. Nu er spisning af afgudsofferkød ikke alene en krænkelse af den svage broders samvittighed, men fællesskab med dæmoner og konkurrent til den kristne nadver. Nu er det ikke hensynet til den svage, men fællesskabet med Kristus, der udelukker fra spisning af afgudsofferkød. Derfor tænker Paulus antagelig på en anden situation.<sup>13</sup> Der er ikke længere blot tale om deltagelse i et middagsselskab i templets selskabslokale, men om et måltid, der ligger i direkte forlængelse af den hedenske gudstjeneste på samme måde, som den kristne nadver er en direkte fortsættelse af den kristne gudstjeneste. Udtrykket "dæmonernes bord", der udelukker fra "Herrens bord" (v. 21), henviser antagelig til et bord ved middagen, hvor guden tænkes at være til stede og deltage i måltidet (Willis 1979, 15-17). Hvis en kristen deltager i sådant et måltid, er det ret og slet afgudsdyrkelse og en alvorlig krænkelse af Kristus.

Med v. 23-24 synes Paulus at vende tilbage til modsætningen mellem det, der er tilladt – nemlig "alt", fordi den kristne har viden, må vi gå ud fra – og det, der gavner. Sandsynligvis er "alt er tilladt" et slagord, som de stærke har brugt til at forsvare deres praksis. Paulus sætter det imidlertid op mod det, der bygger op, og som er til bedste for andre. Det er et argumentationsgrundlag, vi genkender fra kap. 8. På den baggrund kan han give to konkrete anvisninger. Den første angår det kød, man kan købe på markedet. Det kan man spise uden at krænke samvittigheden. Det er en del af den føde, Gud stiller til rådighed for menneskene (v. 25-26). I det tilfælde afskriver Paulus helt spørgsmålet om afgudsofferkød, antagelig fordi spisningen ikke har noget med et tempel at gøre, selv om kødet muligvis stammer fra dyr, der har været ofret til en gud.

---

12 Jeg antager, at Paulus anvender ordet i dets mellemøstlige betydning af et destruktivt, menneske- og gudedefjendtligt væsen. I græsk sammenhæng kunne det betyde en mindre gud, ofte en slags skytsgud; modstillingen til 'Herren' tyder dog på den 'fjendtlige' betydning.

13 Modsat Hays (1997, 171), der hævder, at argumenterne i kap. 8 og 10,19-22 er komplementære snarere end antitetiske.

Den anden anvisning er mere nuanceret (v. 27-30). Her er den kristne indbudt til selskab i et privat hjem hos en ikke-kristen. Også i det tilfælde kan han spise kød uden at krænke samvittigheden. Men hvis en anden udtrykkeligt gør opmærksom på, at det er afgudsofferkød, skal den kristne undlade at spise det. Ikke for hans egen skyld, men af hensyn til ham, der påpeger, at det er afgudsofferkød. Det forudsætter, at den, der advarer mod afgudsofferkødet (og det kan både være værten eller en af gæsterne), gør det af hensyn til den kristne. Han mener at vide, at den kristne ikke må spise afgudsofferkød, og vil forhindre ham i at begå en fejl. For ikke at komplicere situationen skal den kristne afholde sig fra at spise kødet. V. 29b-30 forstås bedst som en tænkt indvending (i forlængelse af v. 26), som Paulus allerede har taget højde for ved at understrege, at det er hensynet til den andens samvittighed, det gælder.

Paulus kan nu slutte sin behandling af hele sagen om afgudsofferkød med en generel regel om ikke at vække anstød – hverken i forhold til jøder, hedninger (“grækere”) eller kristne (v. 32). Formuleringen peger på, at spørgsmålet om afgudsofferkød placerer sig lige midt i den kristnes forhold til andre mennesker. Når spørgsmålet om afgudsofferkød kunne få den betydning, som vores tre tekster illustrerer, skyldes det, at spisning af afgudsofferkød sætter den kristnes forhold til jøder, hedninger og andre kristne på spidsen. Spisning af afgudsofferkød eller ej er regulerende for de kristnes forhold til alle tre kategorier af mennesker, som Det Nye Testamente opererer med. Og med kap. 9 *in mente* kan Paulus nu slutte det hele af med en henvisning til sin egen praksis: Hensynet til andres frelse er vigtigere end hensynet til hans eget bedste. Det er naturligvis en løftet pegefinger over for de stærke. Samtidig understreger det Paulus’ karakter af eksempel, og mon ikke det dermed styrker hans apostolske autoritet.

### Et genkendeligt dilemma

Spørgsmålet om afgudsofferkød dukker op i et af de ældste skrifter i Det Nye Testamente (1 Kor.) og igen i to af de yngste (ApG. og Åb.). Det vidner om, at de første kristne ikke kunne blive enige om problemet. Umiddelbart kan det undre os, at det overhovedet kunne blive

et problem, for Jesus havde jo i følge Markus-evangelisten erklæret al mad for ren (Mark 7,19). Men sagen var mere kompliceret end som så. For det første må vi forstå, at spisning af kød i antikken stort set var identisk med spisning af afgudsofferkød. Det kød, der var tilgængeligt, var oprindeligt blevet slagtet som et offer til en af de hedenske guder. Og for det andet, at spisning af kød ikke var en dagligdags foreteelse, men en social handling, der etablerede og opretholdt kontakten med andre mennesker. Spørgsmålet om afgudsofferkød blev dermed udtryk for det mere omfattende spørgsmål om de kristnes forhold til den ikke-kristne omverden. Det blev imidlertid også et spørgsmål om forholdet indadtil i menighederne: dels om forholdet mellem stærke og svage, dels om forholdet mellem hedningekristne og jødekristne. Paulus giver i princippet de stærke ret i, at det ikke skader at spise afgudsofferkød; alligevel skal de stærke bøje sig og tage hensyn til de svage. For Paulus var sammenholdet i menigheden det vigtigste.

Det samme er for så vidt tilfældet med aposteldekretet. Her bliver spisning af afgudsofferkød forbudt af hensyn til fællesspisningen mellem jøde- og hedningekristne. Også her er menighedens enhed på spil, men her er det forholdet mellem den jødiske lov og de hedningekristnes ubundethed af loven, der skaber konflikt. Brevene i Johannes' Åbenbaring viser imidlertid, at sagen ikke var ude af verden. For Johannes er der ikke noget at tage fejl af: Kristne må ikke spise afgudsofferkød. Det behøver han ikke argumentere for. Den gruppe, der kaldes nikolaitterne, har dog en anden mening. De beskyldes for at spise afgudsofferkød, og derfor fordømmes de. Vi kan forestille os, at de hævder samme synspunkt, som de stærke i Korinth, ja nogle fortolkere forstår dem ligefrem som 'yderliggående' paulinister, for så vidt som det vestlige Lilleasien var et af Paulus' vigtigste missionsområder (Hemer 1986, 92). Set i Åbenbaringens perspektiv må vi forestille os, at de ser anderledes positivt på forholdet til det hedenske samfund end Johannes, der helt forkaster samfundet som Satans område.

Jeg har ved forskellige lejligheder hævdet genkendelsen af 'det produktive ubehag' som hermeneutisk princip (Hallbäck 2012, 167-168). Det indebærer, at et eller andet ubehag – et problem, noget, der ikke passer osv. – ligger bag frembringelsen af et skrift (eller anden betydningsmanifestation). Og forståelsen af skriftet forudsætter, at vi som læsere kan genkende dette ubehag. Det betyder ikke, at vi skal være

konfronteret med det samme problem; men der må være noget i problemet, som er genkendeligt for os. Ellers siger skriftet os ikke noget. Sådan kunne vi jo meget vel have det i forhold til spisning af afgudsofferkød. Vi kan måske godt sætte os ind i, at nye kristne af hedensk oprindelse havde problemer med spisning af afgudsofferkød. Men efter at kristendommen har været den dominerende religion i et par tusind år, har vi ikke længere noget problem med afgudsofferkød. Det findes simpelt hen ikke længere, og hvad der oprindeligt var en religiøst begrundet afvisning af madens betydning, er blevet så selvfølgelig for os, at vi betragter den som 'naturlig'. Afgudsofferkød kan vi være aldeles ligeglade med.

Men måske kan vi alligevel genkende det produktive ubehag, der skjuler sig bag spørgsmålet om afgudsofferkød. Ikke det åbenlyse problem, om man må spise det eller ej, men det forhold, at de tidlige kristne ikke kunne blive enige om spørgsmålet. Hvorfor kunne de ikke få det afgjort? Mit forslag er, at spørgsmålet om afgudsofferkød satte et uløst dilemma i den kristne tro på spidsen. Kristendommen er en frelsesreligion, der skal redde de troende ud af den eksisterende onde verden (fx Gal 1,4). Men samtidig er denne verden skabt af Gud og derfor grundlæggende god (fx 1 Kor 10,26). Verden er dermed tvetydig, og derfor bliver den troendes forhold til verden tvetydigt. Det kommer til udtryk i spørgsmålet om afholdenhed eller ej i forhold til verden. Skal den troende sky verden, hvor Satan regerer, eller leve i verden i vedvarende samkvem med sine medmennesker? Det spørgsmål spidsede sig på Det Nye Testaments tid til i spørgsmålet om afgudsofferkød. På den ene side er afguderne et led i Satans bedrag og herredømme; på den anden side er de kristne ikke bundet af det jordiske, men derfor også fri til at gøre brug af alt jordisk.

For så vidt som denne tvetydighed er et vedvarende og i grunden uløseligt problem for troen, er det stadig aktuelt. Men også for den verdslige betragtning er forholdet til verden tvetydigt. På den ene side er verden alt, hvad vi har at holde os til. Den er kilde til vores lykke og livsfylde. På den anden side er verden en vedvarende skuffelse. 'Kulturens ubehag', 'det ulykkelige begær' osv. er intuitivt genkendelige formuleringer af en negativ verdenserfaring. Skal vi satse på verden, eller skal vi forsvare den? Ingen af delene er tilfredsstillende. Vores forhold til verden er tvetydigt, også når vi mener alene at basere os på verden selv.



I den erfaring, mener jeg, at vi kan genkende det produktive ubehag bag det uafklarede spørgsmål om afgudsofferkød.

Det er naturligvis en meget abstrakt genkendelse. Har den mon også noget med mad og spisning at gøre i vores moderne verden? Det vil jeg faktisk mene, at den har, sådan som 'frikadellekrigen' viste. På den ene side betragter vi os som frie til at spise hvad som helst. Vi har ingen restriktioner, der har at gøre med renhed (her tænker jeg naturligvis ikke på hygiejne) eller skyhed over for (andre) religioner. Sådan er princippet – ligesom hos Paulus. Men hvis vi tænker lidt mere detaljeret, er sagen ikke helt så entydig. Selv om vi ikke skelner mellem rent og urent, vil de fleste af os vige tilbage fra at spise katte, hunde, rotter osv. – for slet ikke at tale om insekter.<sup>14</sup> Hvis vi alligevel spiser, føler vi, at vi begiver os ud i noget grænseoverskridende. Men hvorfor egentlig? Nogen vil sige, at det er unaturligt, men det ved vi jo godt, at det ikke er, da man i andre kulturer ikke viger tilbage fra sligt. Vi har en klar, intuitiv fornemmelse af, at det er forkert, men vi kan ikke begrunde den. I en anden sammenhæng er det offentlig samfundspolitik, at det er bedre at spise nogle ting frem for andre. Fedt, flødeskum og sodavand er – nå ja, ikke forbudt, men i hvert fald frarådet. Og hvad med protein og kulhydrater? Jeg er så gammel, at jeg kan huske offentlige kostråd, der anbefalede, hhv. frarådede snart det ene, snart det andet. Vi ved i grunden ikke, hvad der er rigtigt og forkert. Alligevel har vi en forventning om, at samfundet skal fraråde og anbefale bestemte fødevarer. Rigtigt og forkert kan variere alt efter den kostvidenskabelige 'mode'; men at noget er rigtigt og noget forkert, dét står fast.

Og så er der det religiøse ubehag. Vi har selvfølgelig ikke noget imod at spise *hallal*-slagtet kød. Nogle mener ligefrem, at det smager bedre end vores 'almindelige' kød. Men at tvinge vores børn til afholdenhed ved kun at servere *hallal*-kød i børnehaven, det er uacceptabelt for de fleste. Tilsvarende kan vi godt synes, det er spændende at komme til middag hos jødiske venner og spise *kosher*-mad. Men vi kan ikke undgå bevidstheden om, at dette er religiøst defineret mad – og føle os

---

14 Jf. den såkaldte hestekøds-kandale i 2013. I den efterfølgende diskussion om modviljen mod at spise hestekød blev der bl.a. henvist til, at hesten var offerdyr i den nordiske religion og derfor blev mistænkeliggjort som føde, da kristendommen blev indført. I så fald er det et tydeligt eksempel på, at religiøse hensyn stadig spiller en rolle for vores valg af egnet og uegnet føde.

udenfor. Og det der med at have to sæt service, fordi kød og mælk ikke må blandes, er det ikke lidt hysterisk – hvis vi skal være helt ærlige? I sammenligning er vores egen madkultur, hvor 'alt' er tilladt, trods alt mere naturlig – mener vi. Men for det første er det faktisk ikke 'alt', der er tilladt; for det andet er det i sidste ende en religiøs ophævelse af skellet mellem rent og urent, der ligger til grund for vores mad-frihed. Den har ikke noget med natur at gøre.

Madens kulturbestemthed undslipper vi ikke. Og i sammenstødet mellem forestillingen om, at alt er tilladt – i princippet, og erkendelsen af, at vi – i praksis – er underkastet nogle mere restriktive normer, kan man efter min mening genkende et verdsligt udtryk for det kristne dilemma om verdensforholdets tvetydighed. Hele verden står til vores rådighed. Men verdens ondskab ligger på lur i flødeskumslagkagen, Coca Cola'en og den alt for fremmedartede mad. Måske er det alligevel ikke så uforståeligt, at de tidlige kristne havde problemer med at blive enige om afgudsofferkødet.

## Bibliografi

- Aune, D.E., 1997, *Revelation 1-5*, Word Biblical Commentary, Dallas: Word Books
- Cappelørn, N. J., N. Hyldahl og B. Wiberg (red.), 1985, *De apostolske Fædre*, København: Det danske Bibelselskab
- Collins, R.F., 1999, *First Corinthians*, Sacra Pagina Vol. 7, Collegeville: The Liturgical Press
- Hallböck, G., 1993, *Apostlenes Gerninger fortolket*, København: Det Danske Bibelselskab
- Hallböck, G., 2001, 'Jerusalem og Antiokia', i *Læsninger i Galaterbrevet*, red. L. Fatum, G. Hallböck, H. Tronier, og T. Engberg-Pedersen, København: Fremad, 79-96
- Hallböck, G., 2012, 'Johannes' Åbenbaring kap. 12. Overvejelser over tekstens aktualitet', i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 75, 162-166
- Hays, R.B., 1997, *First Corinthians*, Louisville: John Knox Press
- Hemer, C.J., 1986, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*, Sheffield: JSOT Press

- Malina, B.J. & J.J. Pilch, 2000, *Social-Science Commentary on the Book of Revelation*, Minneapolis: Fortress Press
- Pervo, R.I., 2009, *Acts. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press
- Pesch, R., 1986, *Die Apostelgeschichte (Apg 13-28)*, EKK V/2, Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger
- Tannehill, R.C., 1990, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, Vol 2, Minneapolis: Fortress Press
- Theissen, G., 1979, 'Die Starken und Schwachen in Korinth. Soziologische Analyse eines theologischen Streites', i: G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentumes*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 272-289
- Thiselton, A.C., 2000, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing
- Willis, W.L., 1985, *Idol Meat in Corinth. The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, Chico: Scholars Press

## Mad og drikke i Joh 6: Hvad er åndelig føde for noget?

Troels Engberg-Pedersen

**A**bstract: The essay explores the theme of food and drink in chapter 6 of the Fourth Gospel, arguing for the following points: (i) the chapter constitutes a single unit; (ii) its theme is to explain how the consumption of Jesus' flesh in the Eucharist is to be understood; (iii) just as the earthly Jesus himself was an amalgam of flesh (*sarx*) and 'spirit' (*pneuma* – to be understood as a material entity that is heavenly as opposed to earthly flesh), so what is consumed in the Eucharist is bread (food) as transformed by *pneuma*; (iv) here the role of *pneuma* is to generate resurrection to eternal life of Christ believers; (v) in relation to the plot of the Gospel, there is an increasing failure in the chapter to understand this precise aspect of the whole Christ story on the part of the 'crowd', the 'Jews', Jesus' 'disciples' and finally even 'the twelve'.

### Tre vignetter

Lad os begynde denne undersøgelse af temaet mad og drikke i Johannesevangeliets kap. 6 med tre små vignetter:

(1) I Joh 6,53-54 siger Jesus følgende til de lyttende jøder:

Sandelig, sandelig siger jeg jer: Hvis I ikke spiser Menneskesønnens kød og drikker hans blod, har I ikke liv i jer. / Den, der tygger (evt. gumler) på mit kød og drikker mit blod, har evigt liv, og (eller: så at) jeg vil lade ham opstå på den yderste dag.<sup>1</sup>

Det udsagn vækker en vis opsigt (6,60 og 66):

---

1 Alle oversættelser fra Johannesevangeliet er mine egne.

Mange af hans disciple sagde så, da de havde hørt det: Det udsagn er for groft. Hvem kan (holde ud at) høre på ham? ... / ... Fra det øjeblik var der mange af hans disciple, der drog hjem igen og ikke længere vandrede rundt sammen med ham.

(2) I teatergruppen Théâtre du Soleil's fremragende film om Molière fra 1978 er der en central scene, hvor gruppen under sit omflakkende liv med optræden hist og her i Frankrig samles til et aftensmåltid, hvor alle er bænket omkring et langt bord. Gruppens indre liv er plaget af uoverensstemmelser, magtkampe og kærlighedsforbindelser på kryds og tværs. Men her samles man med Molière selv for den ene bordende og hans elskede for den anden, og alle uoverensstemmelser er som blæst væk. Ved den fælles indtagelse af mad og vin kommer gruppen til at udtrykke det fællesskab, der egentlig skulle have konstitueret den hele tiden.

(3) Det moderne Peru, som jeg fornylig har besøgt, er en fascinerende blanding af præ-colombiansk, indiansk kultur og den spanske kultur, der fulgte med spaniernes erobring af inkariget i 1532. I den spanske domkirke i den gamle inka-hovedby Cuzco hænger der et berømt maleri af Jesus og hans disciple under den sidste nadver. Mest opsigtsvækkende er her den føde, de tretten nadvergæster skal til at indtage. Foran Jesus ligger et veltilberedt dyr af den type, som nu er Perus nationalspise med rødder tilbage til indiansk kultur: et prægtigt grillet marsvin.

### En antropologisk betragtningsmåde

Emnet mad og drikke er så at sige 'gefundenes Fressen' for en moderne antropologisk betragtningsmåde. En af grundlæggerne af den strukturalistiske socialantropologi, Claude Lévi-Strauss, fokuserede på mad i selve titlen på første bind af sine mytestudier: *Le cru et le cuit* ("Det rå og det kogte", 1964). Og 'the anthropology of food and drink' er nu blevet en blomstrende disciplin inden for moderne antropologi (jf. fx Korsmeyer 2005). Grundlæggende kan man sige, at menneskenes indtagelse af mad og drikke vedrører to tæt sammenhængende fænomener: deres (opfattelse af egen) identitet, altså hvem og hvad de selv

er, og deres (opfattelse af verdens) kosmologi, altså hvordan hele deres verden er skruet sammen i alle relevante henseender. *Hvad* man kan spise og *hvordan*, rummer i sig og afspejler, hvordan man forstår sig selv (identitet), og hvordan ens hele verden tager sig ud (kosmologi). Identitet og kosmologi hører tillige i sig selv uendeligt snævert sammen: Den kosmologi, man lever med, er med til at give en ens særlige identitet. Det er bl.a. derfor, der på nadverindstiftelsesbilledet i Cuzco i Peru bliver serveret marsvin, jf. vignet nr. 3.

Læser man Johannesevangeliets kap. 6 i dette lys, vil man blive slået af en række ligheder med den moderne betragtningsmåde. Kapitlet handler i allerhøjeste grad om fødeindtagelse, og som vi skal se, handler det også meget direkte om både kristustroende identitet og en særlig kristustroende kosmologi. Faktisk handler det også endnu mere grundlæggende om et aspekt af fødeindtagelse, som ikke altid kommer til sin ret i antropologiske analyser, men som egentlig burde gøre det: at føde er en forudsætning for liv. Identitet, kosmologi og biologi – eller selv, verden og liv – er de tre fænomener, der udefra betragtet er på spil i denne tekst. Men de tager sig rigtignok noget anderledes ud, når man graver sig ned i teksten og forsøger at læse den på dens egne betingelser. I den følgende gennemgang fokuserer vi først på tekstens forløb og sammenhæng: Udgør den en litterær enhed tværs hen over de mange skift, den rummer – fra handling til tale, fra ét sted til et andet og mellem de forskellige aktører, som Jesus forholder sig til? Derpå problematiserer vi dens indhold: Er der ét tema, der går igennem det hele? Eller udgør den et tematisk kludetæppe? Svarene vil være følgende: Litterær enhed? Ja. Ét tema? Ja, nemlig spørgsmålet om, hvordan man skal forstå det ‘livets brød’ = Jesus’ ‘kød’, som de kristustroende konsumerer i nadveren, og hvordan denne føde skal tænkes at give ‘evigt liv’.

## Tekstens forløb

Kap. 5 af Johannesevangeliet foregår i Jerusalem (5,1), og her bringer Jesus for første gang modsætningsforholdet til ‘jøderne’ helt op til overfladen.<sup>2</sup> Først (5,2-16) helbreder han på en sabbat (altså udfører

---

2 Man plejer at sætte Johannes’ “jøderne” (*hoi Ioudaioi*) i anførselstegn (‘jøderne’) for at markere, at det ikke simpelthen er den etniske gruppe, som vi

en handling), så udfordrer han direkte jøderne (5,17-18) ved at 'kalde Gud sin egen far' og 'gøre sig selv lig med Gud' (5,18), og endelig skriver Johannes udfordringen ud i en lang tale (resten af kapitlet: 5,19-47), der bl.a. hævder, at hvis jøderne havde troet på Moses, ville de også have troet på Jesus selv. "For han har skrevet om mig" (5,46). Man kan med god ret hævde, at kap. 5 bringer Jesus' konfrontation med jøderne op til et første højdepunkt – som så bliver yderligere udfoldet i kap. 7-8 (igen i Jerusalem), indtil Jesus erklærer, både at jøderne har Satan til far (8,44), og også at "Jeg er, før Abraham opstod" (8,58).<sup>3</sup>

Indimellem har vi så kap. 6, hvor Jesus befinder sig et helt andet sted, først (6,1-21) "på den anden side" af Genesaret Sø (6,1), altså i hedningeland, hvilket understreges igen og igen (6,17.22.25), og derpå på den jødiske side, i Kapernaum (6,17.24.59).<sup>4</sup> Først hører vi om et

kalder 'jøder', der henvises til hos Johannes. (Hvem det så præcis er, er de lærde derimod meget uenige om.) Jeg undlader af stilistiske grunde at videreføre denne praksis i resten af artiklen. Derimod bruger jeg enkelte anførselstegn, når jeg paraphraserer teksten eller vil have min læser til at tænke over et begreb, og dobbelte, når jeg blot direkte citerer teksten.

3 Det er bl.a. derfor, adskillige nyere forskere med basis hos Bultmann (1941, 154-155) har valgt at læse kap. 5 og 6 i omvendt rækkefølge. Se fx Theobald 2009, 362 og 421. Brown (1966, 236) fandt "[t]he projected rearrangement ... attractive in some ways but not compelling", og han bemærker overbevisende: "No rearrangement can solve all the geographical and chronological problems in John, and to rearrange on the basis of geography and chronology is to give undue emphasis to something that does not seem to have been of major importance to the evangelist". Lincoln (2005, 210) går endnu længere i samme retning: "... it makes excellent sense that the evangelist has placed the self-contained unit of 6.1-71 where he has". Personligt finder jeg, at rækkefølgen kap. 5-6 fint modsvarer rækkefølgen i kap. 3-4: først om Jesus' forhold til jødedommen (kap. 3 og 5), så om hans betydning også ud over jødedommen (kap. 4/Samaria og kap. 6/bespisning i hedningeland og fokus på nadver).

4 Der er nogen forvirring i forskningen om bispisningsunderets lokalitet. Brown (1966, 261) er usikker på, hvor bispisningen fandt sted. Barrett (1978, 280) skriver, at "the miracle may therefore be supposed to have occurred on the east [modsat the western shore of the lake] – that is, in territory predominantly Gentile; but it must not be presumed that John intended to suggest this, or thought it significant." Theobald (2009, 429, hans kursiv) er med på, at "mit dem *anderen* Ufer die Ostseite des Sees gemeint ist". Medtænker man her forsøgsvis Markusevangeliet, hvor det *andet* bispisningsunder (8,1-9) – modsat det første (6,35-44) – tydeligvis og med stor indholdsmæssig betydning foregår i hedningeland på østsiden af søen, er det svært at komme

bespisningsunder (6,5-13) – altså igen en handling – og dets umiddelbare konsekvens (6,14-15). Hvad selve underet angår, er det bemærkelsesværdigt, at Johannes her sandsynligvis har valgt at gøre brug af det første, mest udfoldede af Markusevangeliets to bespisningsundere (Mark 6,32-44 over for 8,1-9), men så har transponeret dette under, som hos Markus foregår i jødeland vest for Genesaret Sø, til hedningeland øst for søen.<sup>5</sup> Begge dele kan man forstå. Det første bespisningsunder hos Markus udfolder tydeligere end det andet, at bespisningen skal forstås som en foregribelse af nadverindstiftelsen, der så kommer senere hos Markus (Mark 14,22-25). Hos Johannes er der som bekendt ikke nogen nadverindstiftelse, som i stedet er udskiftet med Jesus' vask af disciplenes fødder (Joh 13,1-17). Men to ting hos Johannes viser, at også han vil have sin læser til at forstå, at der er en sammenhæng mellem bespisningsunderet i kap. 6 og en nadverindstiftelse. For det første bruger han i både 6,11 og 6,23 den tekniske term for nadveren ('eukaristien'): *eucharistein*. Her er 6,11:

Jesus tog så brødene og *efter at have takket (eucharistésas)* fordelte han dem til dem, der lå til bords ...

Og her er 6,23:

Men nogle skibe var kommet fra Tiberias tæt hen på det sted, hvor de havde spist brød, *efter at Herren havde takket (eucharistésantos tou kyriou)*.<sup>6</sup>

---

væk fra, at Johannes' omhyggelige gentagelse af "på den anden side" af søen skal udtrykke det samme.

<sup>5</sup> Forskningen er delt på spørgsmålet, om Johannes kendte og brugte Markus i sin fremstilling af bespisningsunderet. Brown argumenterer indgående (1966, 236-244) for synspunktet, at "the Johannine account was not copied from any one Synoptic Gospel nor pieced together from several Gospels" (244). Barrett derimod mener (1978, 271), at "a more probable view is that John knew and combined both Marcan narratives". En endelig stillingtagen er ikke af den store betydning her.

<sup>6</sup> De kursiverede ord er en anelse usikre i håndskriftsbevidnelsen. Langt de fleste og bedste håndskrifter har dem dog med. (Barrett 1978, 285, mener nærmest, at de er uægte.)



For det andet indfører Johannes i 6,4 en opsigtsvækkende datering af bespisningsunderet:

Påsken, jødernes fest, var nær.

Da nadverindstiftelsen jo i de synoptiske evangelier finder sted netop i forbindelse med påsken, er det tydeligt, at Johannes også ønsker at pege på netop den forbindelse.<sup>7</sup>

At Johannes' eneste bespisningsunder så skal foregå i hedningeland har uden tvivl sin grund i det forhold, at Johannes ønsker at vise, at netop bespisningen, som peger frem mod nadveren, er en central størrelse, ikke mindst når Kristustroen bevæger sig *uden for* en jødisk kontekst. Det fremgår, hvis man ser på, hvilke aktører Jesus forholder sig til gennem hele kapitlet. Først (6,2.5.22-25) er det skaren (*ho ochlos*) – selvfølgelig iblandet disciplene (dels i selve bespisningsunderet, dels da de på egen hånd sætter over søen, jf. 6,16-21). Men fra 6,26 og frem, hvor både Jesus, disciplene og skaren befinder sig samlet i Kapernaum, bliver det gradvis til jøderne (jf. fx 6,31: "vores forfædre spiste manna i ørkenen"), som det så helt eksplicit siges i 6,41 og 6,52. Og fra 6,60 og frem er det, som vi allerede så i vignen nr. 1, "mange af hans (egne) disciple" (6,60 og 6,66), hvorefter det i resten af stykket (6,67-71) er det, der virker som de eneste tiloversblevne, da alle andre har forladt Jesus: de tolv. Pointen er denne: Det, som Jesus har vist i og med bespisningsunderet i hedningeland, er på den ene side relevant for både hedninger og jøder, på den anden side bliver det forkastet af jøderne og endda af "mange af hans disciple" (som jo også var jøder). Det er faktisk kun de tolv (og af dem i virkeligheden kun 'de elleve', nemlig ekskl. Judas, jf. 6,70), der – i hvert fald på overfladen – forstår det. På denne elegante måde viser Johannes, at *det, som hele kapitlet handler om* (hvad det så er), vil vise sig kun at blive *forstået* af en lille, eksklusiv gruppe – om end ganske vist med et kolossalt potentiale: de *allernærmeste*, men med et udbredelsespotentiale til *alle*.

Hermed har vi også fat i et andet, helt centralt tema kapitlet igennem: om og hvad folk forstår af det, Jesus vil vise. Grundlæggende

---

7 Jf. Barrett (1978, 274): "He mentions the Passover primarily because, as will appear, some of the acts and words of this chapter have a eucharistic significance."

forstår de det *ikke*. Vi noterede os, at skaren umiddelbart reagerer på bespisningen på to måder, som begge øjensynlig er forkerte. De anså Jesus for "i sandhed" at være "profeten, der skal komme ind i verden" (6,14). Og Jesus frygter, at de vil gribe ham for at gøre ham til "konge" (6,15), hvorfor han fortrækker op på det bjerg (6,15), hvor han havde befundet sig til at begynde med (6,3). Pointen er selvfølgelig, at Jesus er noget helt andet og meget mere end det, der rummes i disse traditionelle begreber.

Motivet om misforståelse videreføres så i hele Jesus' tale (6,26-71). Det sker meget tydeligt i indledningen til talen (6,26-30), som tillige lader Jesus udtale helt eksplicit, hvad det er, de egentlig *skulle* have forstået. Først erklærer han, at 'de' (= skaren) har opsøgt ham på vestbredden af søen af de forkerte grunde:

... Sandelig, sandelig siger jeg jer: I søger mig, ikke fordi I har set noget tegn, men fordi I spiste af brødene og blev mætte (6,26).

Så forklarer Jesus dem, hvordan de *skulle* reagere:

Arbejd ikke på den føde, der går til grunde, men den føde, der vedblivende består (*menein*) til evigt liv, den som Menneskesønnen vil/skal give jer. For Faderen, Gud (selv), har sat sit segl på ham (6,27).<sup>8</sup>

Dette er i en vis forstand kapitlets centrale vers.<sup>9</sup> Hvad er denne ikke-forgængelige føde (*brôsis*), som fører til evigt liv, og som man øjensynlig kan 'arbejde på'? Hvad er det med andre ord, skaren *skulle have*

---

8 Jeg kommer i det følgende kun sporadisk ind på sidste sætning i dette vers, men henviser her – meget foregribende – ligesom Nestle-Aland i marginen til 2 Kor 1,22 hos Paulus. Gud har også hos Johannes sat sit segl på Jesus ved at give ham *pneuma*'en (ånden), nemlig i Joh 1,29-34.

9 Theobald (2009, 454, hans kursiver) insisterer på, at vægten i 6,26-35 ligger hverken på skriftcitaterne i 6,31 eller på 6,27: "Vielmehr läuft alles auf das Ich-bin-Wort Jesu V. 35, das »Kernwort« des Dialogs, zu. *Dieses* wird anschliessend ausgelegt". Barrett (1978, 282) er meget bedre: "In vv. 26f. the main theme is simply given out. ... The whole discourse is summarized here." 6,26-27 *forbinder* tydeligvis bespisningsunderet (6,5-13) med den efterfølgende brødtale. For den "føde, der vedblivende består til evigt liv," er jo Jesus (eller Menneske-

*forstået* af bespisningsunderet? I resten af kapitlet giver Jesus svar på dette spørgsmål – for den, der kan forstå det.

Det kan skaren imidlertid ikke. Den spørger:

... Hvad skal vi (så altså) gøre, for at vi kan udføre (*ergazesthai*, ‘arbejde på’) Guds arbejder (*erga*, gerninger) (6,28)?

Jesus kommer dem i møde:

... Guds gerning (*ergon*) er følgende: at I tror på ham, han har sendt (6,29).

Men det hjælper lige lidt, for bare én dag efter, at Jesus har bespist dem på forunderligste vis, spørger de videre:

... Hvad for et tegn (*semeion*) gør du altså, for at vi kan se og tro på dig? Hvad for et stykke arbejde gør du (*ergazesthai*) (6,30)?

Her er den johannæiske ironi massiv. Skaren forstår intet.

I 6,31 indfører skaren så selv (i skøn uvidenhed) den tematik, som styrer resten af Jesus’ tale frem til dens foreløbige afslutning i 6,58. Når jeg siger ‘foreløbig afslutning’, er årsagen, at Johannes eksplicit i 6,59 markerer, at Jesus’ tale i 6,26-58 nu er slut:

Dette sagde og lærte han i synagogen i Kapernaum.

Det skal man blot ikke lade sig narre af. Som andre steder i Johannevangeliet (se fx 10,22-42) føres tematikken i en Jesus-tale direkte videre hen over sådan en tids- og stedsmarkering, her i 6,60-65, hvor Jesus de facto *udlægger* – rigtignok til ingen nytte (6,66) –, hvad han lige har sagt, som svar på, at “mange af hans disciple” har reageret negativt på det (6,60), og derpå direkte spørger de tolv, om også de ønsker at falde fra. Sammenhængen hen over 6,59 er ganske klar.

Den tematik, der indføres i 6,31, er føde-tematikken om ‘brød fra himlen’:

---

sønnen) som ‘livets brød’ (6,35). Med en vis ret kan man se 6,26-27 som hele brødtalens retoriske *propositio* (temaangivelse).

Vores forfædre spiste manna i ørkenen, som der står skrevet: "Brød fra himlen gav han dem at spise".

Altså: Hvad har så *du* at byde på? Men det slår selvfølgelig ikke Jesus af pinden (6,32-33 + 35):

... Sandelig, sandelig siger jeg jer: Moses har ikke givet jer brødet fra himlen. Min far derimod giver jer det *sande* brød fra himlen. / For Guds brød er det/den, der stiger ned fra himlen og giver liv til verden. / ... / ... *Jeg* er livets brød. Den, der kommer til mig, skal visselig ikke sulte, og den, der tror på mig, skal visselig aldrig tørste.

Herefter følger der et afsnit (6,36-47), der handler om to ting. For det første forklarer Jesus, at *om* en person 'kommer til ham' og 'tror på ham' (jf. 6,35), afhænger af, om Gud selv 'giver' personen til Jesus (6,37 og 6,39) eller 'trækker' personen hen til ham (6,44). Man kan med god ret spørge: Hvordan gør Gud mon det? For det andet forklarer Jesus, at *hvis* Gud har gjort det ved en person, og personen dermed er 'kommet til' Jesus og 'tror på' ham, så vil Jesus ikke 'kaste personen udenfor' (6,37) eller 'lade personen gå til grunde' (6,39). Tværtimod vil Jesus så lade personen opstå på den yderste dag (6,39.40.44).

For dette er min fars vilje, at enhver, som ser Sønnen og tror på ham, skal have/besidde (*echein*) evigt liv, *så at* jeg vil lade ham opstå på den yderste dag (6,40).

I alt dette (6,36-47) er talen om brød midlertidigt forsvundet. Men brødet vender sandelig tilbage med brask og bram i resten af Jesus' tale i Kapernaum (6,48-58):<sup>10</sup>

---

10 Forskerne er stærkt uenige om, hvordan Jesus' tale skal inddeles, specielt omkring vers 6,47-51. Spørgsmålet hænger sammen med et af de helt centrale spørgsmål i forbindelse med talen som helhed: Udgør den en enhed? Eller er 6,51-58 en senere tilføjelse (af en 'redaktor'), der skal indføre en nadvertematik i en tale, der ellers ikke har handlet om nadveren (således Bultmann 1941, 161-163)? Brown (1966, 286, min kursiv) forkaster Bultmanns tese: "... an insuperable objection to Bultmann's theory is the evidence of secondary, eucharistic undertones in the multiplication [5-13], the transitional ver-

Jeg er livets brød. / Jeres forfædre spiste mannaen i ørkenen og døde (alligevel). / Men *dette* er det brød, der stiger ned fra himlen, for at man skal spise af det og *ikke* dø: / *Jeg* er det levende brød, som er steget ned fra himlen. Hvis nogen spiser af *dette* brød, skal han leve til evig tid, og det brød, som jeg vil give, er mit kød (*sarx*, som gives) for verdens liv (6,48-51).<sup>11</sup>

Jøderne bliver nu stærkt ophidsede (6,52), men Jesus giver blot skruen et ekstra vrid i 6,53-54 (citeret i vignet nr. 1) og forklarer så yderligere (6,55-58):

Mit kød (*sarx*) er den sande føde (*brôsis*), og mit blod er den sande drik (*posis*). / Den, der tygger på mit kød og drikker mit blod, *forbliver i mig og jeg i ham*. / Sådan som den levende Fader har sendt

---

ses (22-24), the introduction to the discourse, and the body of the discourse (35-50). *This chapter would be eucharistic if 51-58 were not part of it; and if 51-58 are a later addition [som Brown trods alt mener: 287-290], they were added not to introduce a eucharistic theme but to bring out more clearly the eucharistic elements that were already there*". Brown deler altså talen mellem 6,50 og 6,51. Theobald følger grundlæggende Bultmann og deler ved 6,51e, dvs. foran "og det brød osv." Igen er Barrett (som eksplicit forkaster Bultmanns tese, 1978, 283-284) bedst (296 om 6,49-51): "Here, as elsewhere, John builds his discourse by ending one section [6,41-51] with a provocative remark [6,51e] which elicits misapprehension or opposition on the part of the audience [6,52]. Vv. 49-51 are a summarizing conclusion of what precedes, with the word *sarx* introduced into the restatement so as to lead to the strife of v. 52, with which the new treatment of the theme of the bread of life begins." Bedre kan *sammenhængen* mellem 6,32-51 og 6,52-58 vanskeligt udtrykkes. Det er tydeligt, at 6,48-51 på en række måder genoptager tanken fra 6,32-35, men denne 'inclusio' *afslutter* ikke talen, men er kun *foreløbig*. I resten af talen forklares det nemlig, hvordan man skal forstå det nadver-element, der allerede var til stede i 6,35 (om ikke at sulte og tørste) og i 6,50-51 (om at spise af livets brød), *før* tanken om Jesu *kød* bliver indført.

11 To ting bør bemærkes til 6,50-51. (i) I 6,50 lader jeg versets første ord (*houtos*, 'dette') pege frem mod det første ord i 6,51 (*egô*, 'jeg') ved at sætte kolon og ikke punktum efter sidste ord i 6,50 (*apothanêi*, 'dø'). Jeg har ikke set denne læsemåde noget andet sted. Den markerer, at Browns inddeling (6,35-50 + 6,51-58, jf. ovf.) er ganske uholdbar. (ii) I 6,51 nærmest *kalder* ordet *toutou* ('dette' brød) på den udfoldelse af, hvad dette brød da er – som så også bliver givet sidst i verset: det er "mit kød".

mig, og (som) jeg lever på grund af Faderen, sådan skal også den, der tygger på mig, – også den person skal leve på grund af mig. / Dette er det brød, der er steget ned fra himlen – ikke ligesom forfædrene spiste og så døde. (Nej,) den, der spiser *dette* brød, skal leve til evig tid.

Chokerende! Er der tale om menneskeæderi? Ikke underligt, at selv mange af Jesus' disciple fandt dette udsagn 'for groft' (6,60). Heldigvis *forklarer* Jesus så meningen i 6,61-65, som vi skal se, hvilket imidlertid alligevel ikke er nok (6,66). Og selv om de tolv (eller rettere kun 'de elleve', jf. 6,70) med Peter som talsmand erklærer, at "du har ord, der betyder evigt liv" (6,68), og "vi både tror og ved, at du er Guds hellige" (6,69), så balancerer også de de facto på grænsen til frafald.<sup>12</sup>

## Problemet

Alt dette peger i retning af ét omfattende spørgsmål: Hvad er det, alle disse forskellige aktører ikke forstår? Og hvad er det altså, de *skulle* forstå? Hvad er fx den indre sammenhæng mellem bespisningsunderet taget for sig selv med dets emfatiske omtale af brød (6,7.9.11.13) og så den lange, lange tale, hvor Jesus pludselig taler om sig selv som 'livets brød' osv.? Hvad er pointen af nadver-konnotationerne både i beskrivelsen af bespisningsunderet og i brødtalen?<sup>13</sup> Hvordan *er* Jesus

---

12 Mere herom senere.

13 Brown ser klart nadverknotationerne, der er spredt ud over hele kapitlet, jf. citatet i note 10 ovenfor. Det samme gør Barrett (til 6,4.11.23.35 – og så selvfølgelig 6,50-58). Theobald gør sit for at undgå det, om end på en for ham karakteristisk måde. Han anerkender (2009, 421), at man kan se Joh 6 som en 'Speisungserzählung' og 'Brotrede' i sammenhæng med nadveren. Man må derfor være "sensibel ... auch für explizit eucharistische Aussagen in Joh 6 selbst", men de skal i så fald føres tilbage til "die Relecture des Kapitels durch die Redaktion ... (vgl. 6,4.23.51e-58)". Og alligevel (min kursiv): "Das heisst nicht, dass der Text des Evangelisten (ohne die Zusätze der Redaktion) ursprünglich »eucharistie-frei« gewesen wäre, wohl aber, dass *sein vorrangiges christologisches und soteriologisches Interesse* Bezüge zur sakramentalen Mahlpraxis seiner Gemeinden nur in Gestalt von Anspielungen erwarten lässt." Er det ikke næsten at blæse og have mel i munden på samme tid? Problemet er, som vi skal se, at Johannes' 'kristologiske og soteriologiske interesse' på ingen måde

et 'brød, der er steget ned fra himlen'? Hvorfor insisterer han så emfatisk i den afsluttende, mest udfordrende del af selve talen i Kapernaum på, at de skal tygge lystigt løs på hans 'kød'? Hvad er sammenhængen mellem denne tyggen og det, der er dens resultat: at de allerede nu har evigt liv og skal stå op fra de døde på den yderste dag?<sup>14</sup>

### Svaret

Det, de ikke forstår, er to snævert forbundne forhold: dels at Jesus ikke blot er 'kød' (*sarx*), men to ting, der er uløseligt forbundet, nemlig *sarx* og *pneuma* ('ånd'), dels at det, som Jesus har gjort i bispisningsunderet, og det, som han gør i nadveren, er at lade sin *pneuma* virke på det, som deltagerne i bispisningsunderet konsumerede, og på det, som senere konsumeres i nadveren. Begge former for føde er mad og drikke, der er gennemsyret af *pneuma*. I begge tilfælde er den føde (*brôsis*), som konsumeres, ikke "forgængelig føde" (jf. 6,27), men derimod uforgængelig føde, som fører til evigt liv. Den er 'åndelig føde', som stammer fra himlen, og som fører til evigt liv i himlen. Eller endnu tydeligere: Det kød (*sarx*), som de kristustroende skal tygge på i nadveren, er *pneumatisk* føde.

Dette er kernen i svaret, og det trækker en lige linje fra nadverkonnotationerne i bispisningsunderet (6,5-13) over Jesus' udsagn i talens *propositio* (6,27) om den ikke-forgængelige føde, der vedblivende består til evigt liv, og videre over hans udsagn (6,35) om, at den, der kommer til ham og tror på ham, hverken skal sulte eller tørste, og så helt frem til den voldsomme udlægning i talens slutning (6,48-58) af,

---

kan adskilles fra hans forståelse af nadveren. Det er faktisk sammenhængen mellem disse tre sager (kristologi, soteriologi og nadver), der er hele kapitlets tema.

14 Forholdet mellem nutidig og fremtidig frelse ('at have evigt liv') vil ikke blive behandlet i det følgende. Frey (1997, 1998, 2000) har overbevisende påvist, at begge aspekter er til stede i Johannesevangeliet – ligesom selvfølgelig også hos Paulus. Allerede Barrett udtrykte det fremragende (1978, 294) i en kommentar til 6,39: "Here, as in 5.24-9, John balances exactly the two aspects of the Christian life, in present possession and future hope; and there is nothing to indicate that he thought one more important than the other."

præcis hvordan Jesus er 'livets brød': Hans kød og blod skal spises og drikkes i nadveren.

Almindeligvis forstår man imidlertid ikke svaret på denne måde. I stedet forstår man talen om Jesus som livets brød grundlæggende metaforisk. Hvad det handler om, er at 'komme til' ham og 'tro på' ham (jf. 6,35) i en forholdsvis uspecificeret forstand. Så vil man hverken 'sulte' eller 'tørste' – i en lige så uspecificeret forstand. For så vil man både 'have' og 'få' (jf. 6,40) 'evigt liv' – i en lige så uspecificeret forstand. Sådant en forståelse mener man at kunne begrunde med det forhold, at det (angiveligt) først er i 6,51-58, at der tales om nadveren. I 6,36-50 derimod, ja selv i 6,35, taler Jesus i et sprog, der stammer fra jødisk *visdomslitteratur*.<sup>15</sup> Denne forståelse kan man så udbygge yderligere ved at se nøjere på 6,36-47, hvor et muligt nadvermotiv *slæt* ikke optræder. Her forklarer Jesus nemlig, som vi så, to ting: (a) forudsætningen for både at have og få evigt liv er, at man har 'set' Jesus (6,36) som Sønnen (6,40) og 'tror på' ham (begge vers), (b) og forudsætningen for, at man på den måde kan 'komme til' Jesus (6,37.44), er, at Gud har 'givet en til Jesus' (6,37) og 'trækker en' hen til ham (6,44). Alt dette skal igen forstås metaforisk inden for rammen af en visdomsforestilling. Det handler – i en eller anden uspecificeret forstand – om, hvordan menneskene forståelsesmæssigt 'griber', hvad Jesus er og står for.

Over for denne tolkning er svaret så følgende: Nej, også her handler det om noget meget mere konkret, nemlig hvordan den *pneuma*, som Jesus er bærer af fra Gud, direkte kan virke i hans ord, så at tilhørerne 'trækkes' hen til Jesus. Når det sker, når de gennem Jesus' *pneuma*-bårne ord kommer til at 'høre og lære fra Faderen' (6,45) og på *den* måde 'kommer til' Jesus (6,45), så kan de komme til virkelig at 'se Sønnen og tro på ham' (6,40), og *så* både har de evigt liv og vil blive oprejst på den yderste dag (6,40). De modtager (endnu) ikke selv *pneuma*'en – mens Jesus er på jorden, er han den eneste, der har den – men de kan reagere på *pneuma*'en, sådan som den er til stede i Jesus' ord. Imidlertid: For at

---

15 Se fx Brown (1966, 272-274), der opregner en lang række GT-passager, der taler for "the sapiential symbolism of the bread" (273) i 6,35-50, en passage, som Brown mener "refers primarily to revelation" og kun "secondarily to the Eucharist" (272), nemlig alene i 6,50. Pointen er: "Wisdom has come to give food to all who seek" (274).



dette virkelig skal føre til evigt liv, må de også selv modtage *pneuma*'en. Og det sker – efter Jesus' død – i nadveren.

Forstået på den måde kan man sagtens finde plads til visdomskonnotationer i 6,35-51. Blot er de nu fyldt med et helt anderledes konkret og ikke-metaforisk indhold.<sup>16</sup> Det handler om at reagere konkret på den *pneuma*, der strømmer ud af Jesus' mund, og så sidenhen om at konsumere den i nadveren. Og man må ikke splitte brødtalen op i nogle afsnit med 'sapiental' karakter og andre med 'sakramental' karakter. Før man anvender disse potentielt vildledende begreber, må man læse teksten med et fuldstændig uhildet blik, der forsøger at følge og acceptere dens egen begrebslighed.

### Forudsætninger for svaret

Det her givne svar trækker på en række forudsætninger af kosmologisk art i Johannesevangeliet som helhed, der ikke alle kan begrundes tilstrækkeligt her.<sup>17</sup> Den vigtigste forudsætning er dette evangeliums forståelse af, hvem og hvad Jesus var, da han virkede på jorden. Han var – som vi ved (jf. prologen, 1,1-18) – den inkarnerede *logos*. Dvs. han var (og var bærer af) Guds mening med og plan for hele verden – en plan, der handler om lys og liv for menneskene (1,4) –, sådan som denne plan havde været til stede hos Gud lige fra begyndelsen. Men Jesus af Nazaret *blev til* denne samlede mening, da han – som bevidnet af Johannes Døberen i den dåbshandling, som her i Johannesevangeliet ikke er en rigtig dåbshandling – modtog Guds *pneuma* ('ånd') *senkrecht von oben* (1,29-34). Den skikkelse, der blev resultatet af denne begivenhed, dvs. Jesus *Kristus*, var, mens han levede på jorden, en sammensmeltning af 'kød' og 'ånd', hvor ånden netop havde overtaget og (bogstaveligt) gennemsyrede Jesus' menneskelige krop (kødet). Om *ham* gælder det – i kraft af åndstilstedeværelsen, og fordi ånden (*pneuma*) og prologens *logos* er to sider af samme sag –, at *han* var hos Gud fra skabningens begyndelse, og at han "var, før Abraham opstod" (8,58).

---

16 *Pneuma*'en, som virker i Jesus' ord, og som konsumeres i nadveren, er både en materiel og en kognitiv størrelse (se senere).

17 Se Buch-Hansen 2010 og Engberg-Pedersen 2012.

En anden forudsætning for svaret er Johannesevangeliets velkendte og karakteristiske forståelse af Jesus' korsfæstelse: at den var en 'ophøjelse' (passim). Hermed menes nemlig, at den både var en konkret opløftning af Jesus' krop (igen *sarx*) på korset og også en 'opløftelse' til *pneumatisk opstandelse* af Jesus efter og hinsides hans død på korset. Ved korsdøden blev *pneuma*'en, som Jesus havde modtaget i sin af Johannes Døberen bevidnede dåb, frigjort fra sin symbiose med hans kødelige krop for at videreføre sit himmelske liv som ren *pneuma*.

Endelig er der en tredje forudsætning, som er af helt central betydning. Den *pneuma*, hvis optræden vi lige har skitseret, er *ikke* at forstå som et eller andet (i moderne forstand) 'åndeligt' fænomen. Den er materiel og fysisk, om end selvfølgelig af en anden *type* end det materielle og fysiske *sarx*. Den tilhører netop den (helt konkret tænkte) *himmelverden* og er derfor radikalt forskellig fra den jordiske verdens meget grovere form for materialitet. Faktisk er det sandsynligt, at det er *pneuma*'en, der helt konkret viser sig i det 'lys' og den 'glans', som hele evangeliet igennem forbindes med Jesus, selv under hans ophold på jorden. ("Jeg er verdens lys", 8,12. "Vi så hans glans, glansen som fra den enbårne søn fra Faderen", 1,14.)

### Applikationer af det underliggende, kosmologiske verdensbillede på kap. 6

Med dette kosmologiske apparat i hånden forstår man bedre en række pointer i kap. 6. Når Jesus fx siger (6,51), at "det brød, som jeg vil give er mit kød(, som gives) for verdens livs skyld", så henvises der *både* til *pneuma*'en ("det brød, jeg vil give") og til Jesus' kødelige død på korset ("mit kød for verdens livs skyld"). Disse to ting (*pneuma* og *sarx*) var netop forbundet i Jesus Kristus, mens han levede på jorden. Korsdøden af Jesus' kødelige krop skete – som så ofte ellers i Det Nye Testamente – 'for verdens skyld' (jf. også Joh 1,29 om Jesus som "Guds lam, der fjerner og *opløfter* – *airein* – verdens synd") og mere end det: for ved at udradere verdens *synd* at skaffe plads til verdens *liv*, jf. "for verdens *livs* skyld". Og det sidste sker så ved *pneuma*'en i og med Jesus' egen opstandelse og den adgang til opstandelse, som *den* giver videre

til menneskene – *hvis* altså de i nadveren tygger løs på Jesus' kød (= *pneuma*'en).

Man forstår også, hvorfor Jesus hen mod slutningen af den mest udfordrende del af talen hævder (6,56), at “den, der tygger på mit kød og drikker mit blod, *forbliver i mig og jeg i ham*”. Hvad der her er tale om, er den forestilling om en *pneumatisk participation*, som man også kender hos Paulus. Får man del i Jesus ved at konsumere den pneumatiske føde, som indtages i nadveren, ja, så vil man leve til evig tid (6,58), nemlig med Jesus i himlen.

Sådan kunne man blive ved. Det altafgørende er at se, at der bag ved de udfordrende udsagn i kap. 6 af Johannesevangeliet, som støder på misforståelse, modstand og frafald i kapitlet selv, og som også har voldt senere fortolkere utallige hovedbrud, ligger et ganske bestemt – og i sig selv ret enkelt – kosmologisk verdensbillede, der er fokuseret på dette evangeliums forståelse af *pneuma*'en. Holder man fast i det, falder tingene på plads.<sup>18</sup>

---

18 Det er yderst interessant at se, hvordan opmærksomme kommentatorer, der egentlig ikke vil finde *pneuma*'en i teksten, alligevel (med rette) gør det. Tag fx Theobald (2009, 456) til 6,27 (som han jo ellers ikke tillægger den helt store betydning). Om die »Speise, die zum ewigen Leben bleibt« spørger han med rette: “Welche Speise ist das?” Svar: “der Geist”! Og han taler endda også om “das pneumatologische Verständnis von V. 27”. Desværre forstår han det så trods alt som en “vorausweisende Metaphorik”. Han begrundet imidlertid tolkningen med yderligere to rigtige tanker:

Henvisningen til Menneskesønnen i verset viser, at “das Wesen der Heilsgabe ... in der Gabe des göttlichen Geistes [som Theobald lige har sagt hører til i himlen] zu suchen <ist>, der »ewiges Leben« vermittelt”. Ja!

Henvisningen i 6:27d til ‘beseglingen’ peger i retning af “eine Anspielung auf die Taufe” (457). Konklusion: det er “der mit dem heiligen Geist Versiegelte ..., der die Gabe des Geistes als Speise zu wahren Leben schenken wird” (457). Igen: Ja!

Theobald tilføjer en lille paragraf (457) om *Der heilige Geist als Speise zum Leben*: “Spielt der Evangelist [NB, altså ikke kun Theobalds ‘Redaktor’] mit dieser Metapher [!] nebenbei (nicht als Hauptaussage!) auch auf die eucharistische Speise an (vgl. 1 Kor 10,3: »geistliche Speise«)? Möglich ist das.” Men længere vil han ikke gå: “Der Vers macht ... auch ohne direkten Bezug auf die eucharistische Speise Sinn.”

## Betydningen af *pneuma* i kapitlet som helhed (6,61-63)

Én ting er at indføre en række forudsætninger, der angiveligt kan begrundes selvstændigt ud fra evangeliet i øvrigt. Noget andet er at vise, at det postulerede kosmologiske verdensbillede er direkte til stede i teksten selv. Kan det lade sig gøre?

Her kommer 6,61-63 ind som sendt fra himlen (pun intended). Jesus spørger:

... Støder det jer? / Hvad så, hvis I ser Menneskesønnen stige op dertil, hvor han var førhen? / Det er *pneuma*'en, der gør levende, kødet (*sarx*) gavner intet. De ord (*rhêmata*), som jeg har talt til jer, er *pneuma*, og de er liv (6,62-63).

Her står helt eksplicit *begge* de funktioner af *pneuma*'en, som jeg har postuleret for brødtalen som helhed. (i) Menneskesønnens, dvs. den til jorden nedstegne og nu snart igen fra jorden opstegne Kristi, opstandelse, er effektueret af *pneuma*'en. Det er den, der 'gør ting levende', inkl. ham selv, hvorimod kødet ikke gavner noget (i den henseende). (ii) Og i alle Jesus' konkrete ord, som har åbenbaret den sandhed, som hele evangeliet vil formidle, er det *pneuma*'en selv, der strømmer ud til dem, der hører disse ord, og som gør det på en sådan måde, at også *de* – når de i nadveren efter Jesus' død konsumerer *pneuma*'en – kan komme i besiddelse af Jesus' *pneuma* og dermed få evigt liv (i himlen). Og hvad er så den sandhed? Svar: at Jesus er Jesus Kristus som nedstegen fra himlen (gennem *pneuma*'en) og snart opstigende til den igen (som *pneuma*). Den jordiske Jesus er *pneumatiseret sarx*.

Vi må konkludere, at 6,62-63 simpelthen artikulerer den centrale rolle, som *pneuma*'en de facto spiller i hele brødtalen. Hvor 6,63a viser, hvordan man skal forstå al talen om det sande noget, som man skal fortære for at få evigt liv – fra 6,26-27 over 6,35 til 6,48-58, inkl. 6,55<sup>19</sup>

19 "Mit kød er den sande spise, og mit blod er den sande drik" – nemlig Jesus' kød og blod som gennemsyret af *pneuma*. Sml. her, hvad Barrett (1978, 298, min kursiv) noterer til 6,63: "There can be no doubt here that the Son of man is a person who has flesh and blood, i.e., the Son of man is Jesus; *yet he is not simply man, for his flesh and blood are such that others may be said to eat and drink them.*" Men Barrett videreudvikler ikke denne indsigt. Eller igen (302, min lange kursiv): "*Flesh* as such will do men no more good than the

–, dér viser 6,63b, hvordan man skal forstå de Jesus-ord (*rhêmata*), som man if. 6,36-47 skal *høre* (jf. 6,45) for at komme til tro på Jesus. I *begge* tilfælde gælder det, at den afgørende faktor er *pneuma*'en. Det er *pneuma*'en, der gør levende (6,63a), og Jesus' *rhêmata* "er *pneuma*", og de "er liv" (6,63b).<sup>20</sup>

Det er også denne kosmologi, der ligger bag den lille samtale med de tolv, som afslutter kapitlet. Jeg påstod ovenfor, at selv de tolv (eller altså 'de elleve') balancerer på grænsen til frafald. Hvorfor nu det? Der er to svar. På den ene side rammer Peter hovedet på sømmet, når han om Jesus siger, at han har "ord (*rhêmata*), der fører til evigt liv". Hermed genoptager han direkte, hvad Jesus selv har sagt i anden halvdel af 6,63 (jf. ovf.), men det er bemærkelsesværdigt, at han lige præcis udelader omtalen af *pneuma*'en i 6,63b og dermed det centrale i alt, hvad Jesus har sagt i brødtalen: at det er *pneuma*'en, der *formidler* det evige liv, som også Peter taler om. Tilsvarende er Peters påstand om, at de tolv "er kommet til tro på og har indset", at Jesus er "Guds hellige" (*ho hagios tou theou*) tæt på at være ironisk på sædvanlig johannæisk vis. Det er rigtigt nok, at hele plottet i Johannesevangeliet først og fremmest handler om at 'komme til tro' (*pepisteukenai*) og 'have indset' (*egnôkenai*), hvem og hvad Jesus er. Men det, man skal forstå, er næppe, at Jesus er 'Guds hellige'. Det smager lidt for meget af, hvad skaren først mente: at Jesus var "profeten, der skulle komme ind i verden", og at han derfor skulle gøres til "konge". *Helt* fat i, hvem og hvad Jesus er, har disciplene heller ikke her. Faktisk når de inden for evangeliets narrative forløb aldrig frem til det. Henimod slutningen af afskedstalen (i 16,25-30) tales der om, hvad disciplene har forstået. Jesus siger (16,27): "I har elsket mig og er kommet til tro på, at jeg er draget ud fra Gud". Men han tilføjer straks efter (16,28): "Jeg er (rigtignok) draget ud fra

---

quails in the desert, *but the flesh of the Son of man is the vehicle of the Spirit and the mouthpiece of the Word of God (1.32; 1.14).*" Hvis bare Barrett var gået ét skridt videre ...

<sup>20</sup> Jeg har forudsat her, at 6,63a skal forstås som Jesus' udlægning af de voldsomme udsagn i 6,51-58 om at tygge på hans kød osv. Nogle forskere (fx Bornkamm 1956) har benægtet dette og hævdet, at 6,63a refererer tilbage til brødtalen *forud for* omtalen af *sarx* fra og med 6,51. Barretts afvisning af dette forslag er befriende (1978, 302): "The difficulty in this view, and it seems insuperable, is that the word *sarx* does not occur in vv. 35-50; it occurs only (in this chapter) in vv. 51,52,53,54,55,56."

Gud og er kommet ind i verden. (Men) jeg forlader igen verden og drager (hjem) til Faderen.” Og netop det sidste overhører disciplene:

Så siger hans disciple: “Se, *nu* taler du åbent og ikke længere i lignelse. / *Nu ved* vi, at du ved alt. ... Heraf tror vi på [hvad? – ,] at du er draget ud fra Gud (16,29-30).

Det helt afgørende – at Jesus nu også drager *tilbage* til Gud – det fatter disciplene stadig ikke.<sup>21</sup>

Det potentielt mangelfulde i Peters bekendelse understreges også af det andet forhold, der vidner om, at disciplene stadig balancerer på grænsen til frafald: Selv i dette meget korte stykke gør Johannes meget ud af at udarbejde, at *selv en af de tolv rent faktisk ville falde fra*. Dels omtales Judas eksplicit i 6,64, dels slutter hele kapitlet med endnu en omtale af ham (6,70-71), hvor Jesus siger følgende:

... Har jeg ikke selv (*egō*) udvalgt jer? *Og dog (kai)* er en af jer en djævel (eller en forræder) (6,70).

Begge forhold – den manglende præcision i Peters bekendelse til ‘Guds hellige’ og den enfatiske omtale af Judas – peger i retning af, at selv de tolv, som Jesus havde udvalgt, endnu ikke fuldt ud har forstået, hvad det er man skal forstå: at Jesus er ‘Guds enbårne søn’ eller Jesus *Kristus* i betydningen af Guds fra himlen i skikkelse af *pneuma* nedstegne *logos*, der nu snart også skulle vende tilbage til himlen ved en pneumatisk opstandelse. Som det understreges hele vejen gennem afskedstalen i kap. 13-17, *kunne* disciplene ikke forstå dette før efter, at opstandelsen havde fundet sted (jf. også 6,62).

---

21 Det er tankevækkende, at når det passer Theobald, ser han faktisk de ‘pneumatiske’ overtoner i Johannesteksten. Til *ho hagios tou theou* skriver han (2009, 296-7, hans kursiver): “Nach 6,27 gibt Jesus an Ostern »bleibende Speise zum ewigen Leben«, d.h. den *heiligen Geist*, nach 6,63 ist er als Offenbarer selbst schon Träger des Leben schaffenden *Geistes*.” Det er jo helt rigtigt. Men når Theobald så slutter, at *ho hagios tou theou* skal forstås inden for samme ‘dybe pneumatologiske kontekst’ (“der tiefe pneumatologische Kontext”), tilkender han efter min mening Peter en lidt for ‘dyb’ forståelse.

## Konklusioner

Vi har set, at kap. 6 af Johannesevangeliet er en indholdsmæssig enhed med sit tætte fokus på, hvordan man skal forstå det 'livets brød', som Jesus er, og som man skal konsumere i nadveren. Dette tema foregribes i det indledende stykke handling (bespisningsunderet) og skrives så ud i Jesus' lange samtaler med skaren, jøderne, disciplene og de tolv. Vi har tillige set, at det samlede svar på alle de misforståelser af nadverens karakter, som karakteriserer alle involverede, er, at nadveren rummer en konsumering af mad og drikke af en ganske særlig art: ikke (blot) 'kødelig' spise og drikke, men noget andet, der er lige så konkret, fysisk og materielt, men blot af en anden *type*, nemlig indoptagelse af den *pneuma*, som Jesus kan formidle, fordi han selv er et væsen af *både* kød og *pneuma*. Vi har yderligere set, at *denne* særlige form for mad og drikke (husk 6,35 om aldrig at 'sulte' eller 'tørste') er den nødvendige betingelse for liv af den (også) særlige type, der her er tale om: *evigt* liv eller liv *eis ton aiōna*, altså "til evig tid" (hvilket selvfølgelig skal forstås helt bogstaveligt). Endelig har vi – mere eller mindre implicit – set, at hvor man plejer at sige, at Johannesevangeliet ikke udviser samme interesse for nadveren som de synoptiske evangelier, der immervæk har en selvstændig nadverindstiftelsesscene, dér gælder det modsatte: Johannesevangeliet kap. 6 udviser en helt overvældende interesse for, præcis hvordan nadveren skal forstås. Det er i sidste ende det, hele brødtalen handler om.

## Konsekvenser

I lyset af disse konklusioner er det muligt at drage en række konsekvenser af vidt forskellig art.

For det første: Hvorfor har Johannesevangeliet så ingen nadverindstiftelsesscene? Svaret kunne være følgende: Fodvaskningsscenen i kap. 13 indleder et hovedafsnit (hele afskedstalen), der ikke mindst handler om, hvordan de kristustroende skal leve sammen efter Jesus' død, dvs. en 'etik'. Det markeres slående af fodvaskningsscenen. Når man så *oven i købet* i kap. 6 har haft en indgående redegørelse for forståelsen af nadveren, kan man slå to fluer med ét smæk. Nadveren i Johannes-

evangeliets verden var *både* et sted, hvor vejen blev åbnet vertikalt for de kristustroende til et evigt liv i himlen (simpelthen ved konsumeringen af *pneuma*), og *også* en indstiftelse af det horisontale fællesskab mellem de kristustroende indbyrdes, som *følger* af, at de allerede nu – netop ved konsumering af *pneuma*'en – “er i” Kristus, ligesom han “er i” dem (jf. 6,56 og hele kap. 15).<sup>22</sup>

For det andet: I nogle af de nytestamentlige tekster, men ikke i andre bliver den endelige frelse aftegnet med billedet af et messiansk festmåltid. Det gælder fx meget udtalt i Lukasevangeliet (Luk 22,30) med mulige forlæg i Markusevangeliet (Mark 14,25). Det gælder derimod ikke hos Paulus – og heller ikke i Johannesevangeliet. Den vision, der kommer til udtryk i Molière-filmen (jf. vignet nr. 2), ville i Lukasevangeliet kunne svare til forestillingen om det messianske festmåltid (her eller hisset). Hos Paulus og Johannes ville den derimod snarere svare til nadveren – om end også her med et noget forskelligt fortegn: Hvor nadveren hos Paulus først og fremmest celebrerer Jesus' *død* (jf. 1 Kor 11,26), som her tænkes klart adskilt fra hans opstandelse, dér går Jesus' død og opstandelse hos Johannes mere i ét, som vi så. Nadveren hos Johannes bliver dermed i højere grad til en fælles fest, end den er hos Paulus, hvor den først og fremmest har karakter af en genkaldelse af Jesus' død.

For det tredje: Den forståelse af Johannesevangeliet kap. 6, vi er nået frem til, viser, i hvor høj grad det moderne antropologiske fokus på identitet og kosmologi i forbindelse med mad og drikke er direkte relevant også for denne bibeltekst. Hvad det her handler om, er jo netop de samme to ting: en særlig kosmologi, som Jesus-skikkelsen er indskrevet i, og en deraf følgende ganske særlig identitet, som fordrer anerkendelse

---

<sup>22</sup> Det er bl.a. det forhold, at *pneuma*'en hos Johannes fungerer helt konkret i alle disse forskellige sammenhænge, der forklarer, hvorfor specielt det stoiske *pneuma*-begreb er virkelig oplysende for forståelsen af Johannes. Man kunne sige: Stammer *pneuma*-begrebet hos Johannes ikke fra en gammeltestamentlig sammenhæng (om profeten, der modtager Guds ånd, ånden, der udgår til alle mennesker i den nye pagt, o.l.)? Jo, det gør det sikkert *også*. Men hvis man vil forstå den indre sammenhæng mellem *pneuma*'ens mange forskellige virkemåder hos Johannes, så bliver man faktisk *bedre* hjulpet af (*også*) at læse hans tekst i lyset af det stoiske *pneuma*-begreb. 'Heuristisk' (= som hjælp til at 'finde' sammenhænge i teksten) er det stoiske *pneuma*-begreb (endnu) bedre end det gammeltestamentlige. Men jeg gentager: Det er ikke et enten-eller.



af lige præcis denne særlige kosmologi. Det er denne kosmologi (med dens fokus på *pneuma*'en osv.), som hverken skaren, jøderne, Jesus' 'disciple' eller (helt) de tolv forstår – hvilket så er grunden til, at de falder uden for den gruppeidentitet, som selve teksten (og Jesus i den) afspejler. Ligesom vi kan have svært ved at forstå, at Jesus og disciplene på nadverbilledet i Peru spiser marsvin (jf. vignet nr. 3), sådan forstod de nævnte grupper (og en hærskere af senere Johanneslæsere) ikke, at man ved samme lejlighed ifølge Johannesevangeliet konsumerer *pneuma*.

For det fjerde: Med udgangspunkt i den moderne antropologiske betragtningsmåde – men bestemt også ud fra en række tekstinterne indicier – har jeg insisteret på, at det, der ifølge Johannesevangeliet konsumeres i nadveren, er nøjagtigt lige så konkret, fysisk og materielt som den føde, der i almindelig, dagligdags forstand mættede deltagerne i bespisningsunderet. Dermed er der også – for os, som ikke *kan* have sådan en kosmologi – lukket af for en direkte overtagelse af Johannesevangeliets forståelse af nadverens karakter. Det kan man beklage eller acceptere. Blot må man så ikke gå videre og hævde, at Johannesevangeliet selv ville kunne støtte en i en eller anden 'metaforisk', 'overført' eller (i en moderne, desværre helt vag forstand) 'åndelig' forståelse af nadveren. Gør man det, gør man vold på teksten.

## Bibliografi

- Barrett, C. K., [1955] 1978, *The Gospel According to St John*, London: SPCK
- Bornkamm, G., 1956, 'Die eucharistische Rede im Johannesevangelium', *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 47, 161-169
- Brown, R., S.S., 1966, *The Gospel According to John (I-XII)*, The Anchor Bible 29, New York: Doubleday
- Buch-Hansen, G., 2010, "It Is the Spirit that Gives Life": A Stoic Understanding of *Pneuma* in *John's Gospel*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 173, Berlin/New York: Walter de Gruyter
- Bultmann, R., 1941, *Das Evangelium des Johannes*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament II, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

- Engberg-Pedersen, T., 2012, 'Logos and Pneuma in the Fourth Gospel', i *Greco-Roman Culture and the New Testament*, red. D. E. Aune og F. E. Brenk, Supplements to Novum Testamentum 143, Leiden: Brill, 27-48
- Frey, J., 1997, *Die johanneische Eschatologie I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 96, Tübingen: Mohr Siebeck
- Id., 1998, *Die johanneische Eschatologie II: Das johanneische Zeitverständnis*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 110, Tübingen: Mohr Siebeck
- Id., 2000, *Die johanneische Eschatologie III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 117, Tübingen: Mohr Siebeck
- Korsmeyer, C. (red.), 2005, *The Taste Culture Reader: Experiencing Food and Drink*, Oxford: Berg
- Lévi-Strauss, C., 1964, *Mythologiques I: Le cru et le cuit*, Paris: Plon
- Lincoln, A. T., 2005, *The Gospel According to St John*, Black's New Testament Commentaries, London: Continuum
- Theobald, M., 2009, *Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 1 – 12*, Regensburger Neues Testament, Regensburg: Friedrich Pustet

# At spise eller ikke at spise... Et semiotisk blik på spørgsmålet om sakramenterne i Joh 6

*Mia Mohr og Gitte Buch-Hansen*

**A**bstrakt: Johannine scholarship has never managed to settle the discussion about the role of the Eucharist in John 6. Is it faith that provides eternal life, in which case the ‘eating’ of the savior’s body is seen as metaphorical language? Or, is it the consumption of the body, which must then be a reference to the Eucharist? By the aid of Greimas’ figure of verification, the article demonstrates how John 6 evaluates different kinds of food as either trivial, false, secret or true. The authors of this article engage recent Danish scholarship on John’s Gospel and demonstrate how, in a fruitful way, the semiotic tradition may be combined with the philosophical analyses that have focused on John’s relationship with Stoicism. The article, thus, concludes that the consumption of the true and saving food refers to the reception of the spirit. However, apart from the direct infusion of the spirit into the disciples at the end of the Gospel (John 20:22), the spirit comes in various secret forms: either as words, while Jesus is still around, or as bread through the Epiclesis in the early Eucharistic ritual, when – through the resurrection – the Savior has been transformed into his glorified, spiritual body.

## 1. Indledning

Johannesevangeliet er noget særligt. Det fortæller historien om, hvordan Gud elskede verden og derfor lod Ordet blive kød. Det kød var Jesus, og således beretter Johannesevangeliet om Jesu ord og gerninger, mens han var på jord. På en måde fortæller Johannes det samme som synoptikerne, Markus, Matthæus og Lukas, nemlig historien om

Guds søn – og så alligevel ikke helt. For måden, hvorpå historien bliver fortalt, er anderledes. Det fjerde evangeliums fortælling adskiller sig både temporalt og indholdsmæssigt fra synoptikerne. Johannesevangelisten følger således Jesus i tre år, hvor synoptikerne nøjes med at skildre ét år af Jesu liv. Den fjerde evangelist siger også tingene i en anden rækkefølge og lader dermed de fortalte hændelser indgå i andre sammenhænge end synoptikerne.

En af de mest markante forskelle, når det gælder de fortalte begivenheder, er, at sakramenterne tilsyneladende er udeladt i Johannesevangeliet. Dette har selvfølgelig både teologisk og ekklesiologisk betydning. Den synoptiske Jesus bliver døbt af Johannes Døber i Mark 1,9-13, Matt 3,13-17 og Luk 3,21-22, mens den fjerde evangelist blot beretter om Johannes' – men altså uden tilnavnet Døberen – vidnesbyrd: "Jeg så ånden komme ned fra himlen ligesom en due, og den forblev over ham. Heller ikke jeg kendte ham, men han, som har sendt mig for at døbe med vand, sagde til mig: Det er ham, som du ser ånden komme ned og forblive over, der døber med hellig ånd. Jeg har set det, og jeg har aflagt det vidnesbyrd, at han er Guds søn" (Joh 1,32-34).<sup>1</sup>

På samme måde finder vi heller ingen nadverindstiftelse i forbindelse med Jesu sidste måltid sammen med sine disciple, sådan som det sker i Mark 14,22-24, Matt 26,26-28 og Luk 22,19-20. Dette fravær af en egentlig nadverscene betyder imidlertid ikke, at Johannesevangeliet ikke bruger de eukaristiske elementer i sit sprog. Mest tydeligt kommer dette til udtryk i Johannesevangeliets sjette kapitel, som netop handler om mad. Først udfører Jesus et bespisningsunder i Joh 6,1-15, hvori der indgår brød, derefter får vi den lange tale om livets brød (Joh 6,22-59). I sin udstrakte længde synes talen dog at være tvetydig i forhold til, hvad den sande mad egentlig er. Jesus taler på den ene side om, at *han* er livets brød, og at den, der *tror* på ham, skal have evigt liv (Joh 6,35). På den anden side kan han også tale om sit *kød* som den sande mad og sit blod som den sande drik. Det er derfor den, som *spiser* hans kød og drikker hans blod, der skal have evigt liv (Joh 6,54-55).

Men som vi skal se i denne artikel, er dette spørgsmål om sakramentalismen forankret i en anden – og måske den afgørende – forskel mellem de synoptiske evangelier og Johannesevangeliet. I det fjerde evangelium er den ophøjede og herliggjorte (glorificerede) Kristus ved-

---

1 Alle oversættelser er forfatterens egne, hvor intet andet er angivet.

varende med på sidelinjen. Vel fortælles det i Prologen, at “Ordet blev kød og tog bolig iblandt os (Joh 1,14: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν)”, men det bekendes også, at “vi har set hans herlighed; den herlighed, som den enbårne har hos Faderen, han som er fuld af gavmildhed og sandhed (καὶ ἑθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας)”. Vi skal i denne artikel argumentere for, at præmisserne for, at denne tvetydighed, hvad nadverens sakramente angår, lader sig løse, er dels, at Joh 6 læses i sin fulde udstrækning, dels at vi – i overensstemmelse med Johannesevangeliets særegenhed – tillader den opstandne og glorificerede Kristus at blande sig i samtalen.

Med disse præmisser går vi imod den læsning, hvormed Rudolf Bultmann i sin Johanneskommentar *Das Evangelium des Johannes* (1941) fik opløst ovennævnte spænding. Med henvisning til den senere kirkelige redaktør klippede Bultmann det afsnit ud, hvor Jesus hævder, at det er den, som *spiser* hans kød og drikker hans blod, der skal have evigt liv (Joh 6,51c-58), og som dermed synes at henvise til et nadverritual. Bultmanns argumentation foregik på litterærkritiske – *Literarkritik* (tysk), *source criticism* (engelsk) – præmisser, som den nytestamentlige eksegese for længst har forladt. Alligevel står Bultmanns identifikation af problemstillingen i Joh 6 stadig centralt, og hans læsning adresseres fortsat af eksegeter, som beskæftiger sig med Johannesevangeliet.

Dette gælder f.eks. Jesper Tang Nielsen. I sin bog *Die kognitive Dimension des Kreuzes zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium* (2009a), hvis pointer er opsummeret i artiklen “Korsmærkernes kognitive funktion. Johannesevangeliets narrative grundstruktur”, har Tang Nielsen lavet en semiotisk analyse af Johannesevangeliet ud fra den fransk-litauiske litterat og sprogforsker Algirdas Julien Greimas’ narrative semiotik. Tang Nielsen argumenterer i bog og artikel for, at det er troen på Jesus, som inden for *fortællingens* narrative struktur frelser, mens det eukaristiske sprog, sådan som det kommer til udtryk i Joh 6,51c-58, stammer fra den johannæiske menigheds historiske og *liturgiske* liv. For så vidt kan man sige, at Tang Nielsen følger den bultmannske distinktion, dog uden at drage de historiske implikationer af ritualernes fravær i evangeliet, som Bultmann gør. Ritualerne er ifølge Tang Nielsen ikke nævnt, fordi de ingen rolle spiller i evangeliets plotstruktur.

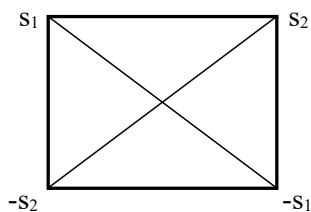
Formålet med denne artikel er – endnu engang – at underkaste de retoriske spændinger i Joh 6 en analyse med henblik på at undersøge, om semiotikken vil kunne kaste nyt lys over den sakramentale problematik, som fortolkningstraditionen har knyttet til kapitlet. Vi tager udgangspunkt i Tang Nielsens semiotiske analyse af Johannesevangeliet i dets narrative helhed, men vil forsøge at applicere denne analyse specifikt på Joh 6. Vi skal allerede nu røbe, at netop en semiotisk analyse af Joh 6 vil tage os et andet sted hen end resultatet af Tang Nielsens arbejde. Analysen skal således lede til en ny drøftelse af spørgsmålet om, hvorvidt der i talen om livets brød, sådan som fortolkningstraditionen har hævdet, vitterlig er tale om to forskellige soteriologiske tanker, der konkurrerer med hinanden.

## 2. Algirdas Julien Greimas' narrative semiotik

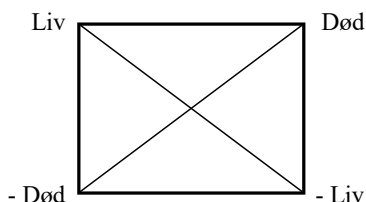
Algirdas Julien Greimas (1917-1992) er en af narratologiens mest fremtrædende teoretikere. Han har opstillet en semiotisk analysemodel, som både forholder sig til tekstens dybde- og overfladeniveau. Fordi de to niveauer i Johannesevangeliet ikke er klart adskilte, og dybdeni-veaues problematik gang på gang presser sig på og dukker op i narrativets overflade – f.eks. når den johannæiske Jesus overfor sine tilhørere redegør for det evige liv – så synes denne model særligt velegnet til at undersøge netop dette evangelium med. Teorien bag denne model beskrev Greimas i sin bog *Strukturel semiotik* (1966, dansk oversættelse 1974). Senere er *Semiotik. Sprogteoretisk ordbog* (1979, dansk oversættelse 1988) kommet til. I *Strukturel semiotik* redegør Greimas for sin teori ved at gå ind i sprogets struktur og opbygning, mens *Semiotik* er bygget op som en ordbog, hvor de sprogteoretiske begreber bliver forklaret alfabetisk.

Ifølge Greimas vokser enhver fortælling frem af de grundlæggende betydningsmæssige – men også abstrakte – modsætninger, som findes i dennes dybdniveau. De begrebslige modstillinger i dybdniveauet kan opstilles i den såkaldte semiotiske firkant, der i populær tale også kaldes Greimas' sommerfugl. Greimas' narratologiske arbejde ligger i forlængelse af den strukturalistiske lingvistik. I overensstemmelse med tidlige sprogteoretikere, som f.eks. Ferdinand de Saussure (1857-1913),

Roman Jakobson (1896-1982) og Louis Hjelmslev (1899-1965), peger også Greimas på, at vores forståelse af tingene ikke er knyttet til deres immanente 'væsen' eller 'idé', men til det net af forskelle, som sproget indlejrer ting og begreber i. Narratologisk set betyder dette, at selvom kun ét fænomen optræder i en given fortælling, f.eks. fænomenet *liv*, forstår vi altid begrebet i forhold til dets modsætning, som jo i dette tilfælde er *død*. Dvs. når vi tilskriver mening til et fænomen, forstår vi således begge led som værende til stede samtidigt, og det er relationen mellem dem, som danner grundlaget for vores forståelse (Greimas



1974, 58). Den semiotiske firkant redegør for dette forhold ved at sætte fire indbyrdes definerede termer i relation til hinanden (Greimas & Courtés 1988, 227-229):



Når vores eksempel på en grundlæggende modstilling er forholdet mellem *liv* og *død*, kommer det til at se sådan ud.

Dybdeniveaueets modsætninger, som beskrives i den semiotiske firkant, er i udgangspunktet ustabile. Livet forudsætter jo, at døden ikke er til stede – og omvendt. Systemet vil derfor altid have en tendens til narrativisering, fordi der er nogen, der mangler (eller har for meget af) noget (Hallbäck 1983, 118). Overhovedet er det denne mangelsituation, der sætter fortællingen i gang. Der er en opgave, som skal løses, nemlig at de, der mangler noget, skal forenes (*konjungeres*) med det manglende

*værdiobjekt*. Dvs., mens polerne i den semiotiske firkant er statiske, gennemløber fortællingen i overfladeniveauet forskellige transfigurationer, der bevæger os fra en pol til en anden. Analysen af fortællingens overfladegrammatik kalder derfor på den forløbsanalyse, som Greimas også har begrebsliggjort.

Greimas beskriver overfladeniveauet som et forløb, der falder i fire faser: Manipulation, kompetence, performance og sanktion.<sup>2</sup>

1. *Manipulationen* er den fase, hvor den *initiale destinatør* indgår en kontrakt med det subjekt – også kaldet *destinæren* eller *gørenssubjektet* – som accepterer at påtage sig den stillede opgave. Det sker ved, at destinatøren foretager en *faktativ* handling. Han sørger for, at destinæren påtager sig den opgave, som han vil have udført. Destinæren kan forholde sig på forskellig vis til denne opgave. Han (eller hun) kan acceptere opgaven, fordi han *vil* udføre den, fordi han *bør* udføre den, eller fordi han føler sig *tvunget* til at udføre den (Greimas & Courtés 1988, 148-149).
2. *Kompetencen* er den fase, hvor gørenssubjektet erhverver sig den kundskab og de evner, som er nødvendige for udførelsen af den pålagte opgave. Greimas taler om, at gørenssubjektet *konjungeres* med de rette *modale objekter*, nemlig *viden* og *kunnen*. I nogle tilfælde vil gørenssubjektet i denne fase have brug for en hjælper, der kan bidrage med de modale objekter (Greimas & Courtés 1988, 119-120). I eventyret ses det f.eks. ofte, at helten får hjælp til at løse sin opgave ved, at han får en instruktion om, hvad han skal gøre (den rette viden), eller en ting (kunnen), der får ham helskindet igennem sin mission.

---

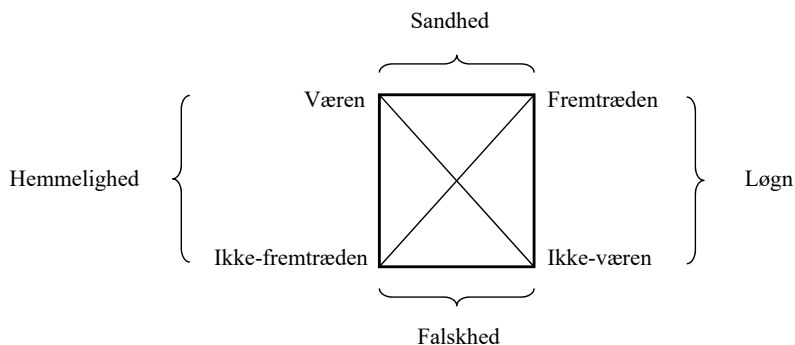
2 Greimas skrev sin teori på fransk, og de danske termer for de fire faser, som her anvendes, er oversat fra de franske: *Manipulation*, *compétence*, *performance* og *sanction*. I *Semiotik. En sprogteoretisk ordbog* har de danske redaktører Per Aage Brandt og Ole Davidsen ganske vist valgt oversættelsen *kompetens* og *performans*, men netop her vil vi tillade os at følge Geert Hallbäck og Jesper Tang Nielsens terminologi, fordi det er denne, som i en dansk kontekst har vundet indpas, måske fordi deres termer i højere grad indgår naturligt i det danske sprog (Hallbäck 1983; Tang Nielsen 2009). Ellers følger vi i artiklen ordbogens tekniske udtryk, selv om de kan virke lidt akavede i det danske sprog. Første gang en sådan teknisk term nævnes, angives den i kursiv.



3. *Performancen* er den fase, hvor den pålagte opgave udføres. Det er i denne fase, at subjekter konjungeres med eller disjungeres fra *værdiobjektet* (Greimas & Courtés 1988, 185-186). I eventyret er prinsessen (værdiobjektet) ofte blevet bortført af en skurk (et anti-subjekt), som helten (som destinær eller gørenssubjekt) har fået til opgave at befri og bringe tilbage til kongen (initial destinatør). Værdiobjektet må disjungeres fra det ene subjekt for at kunne konjungeres med et andet subjekt.
4. *Sanktionen* er den fase, hvor den *finale* destinatør – som ofte er den samme som den initiale destinatør – bedømmer, om gørenssubjektet har udført den pålagte opgave eller ej. Gørenssubjektet belønnes eller straffes nu efter fortjeneste. Den belønning, som gørenssubjektet opnår, kan være en ny *væren* (Greimas & Courtés 1988, 211-212). I eventyret bliver helten således ofte konge og får prinsessen og det halve kongerige.

I dette forløb, hvor subjekter enten tildeles eller fratages objekter, bevæger vi os på det plan i fortællingen, som Greimas betegner det *pragmatiske niveau*. Her finder vi de faktuelle handlinger, der driver fortællingen frem. Fortællinger, som blot forløber i denne ene dimension, opererer ifølge narratologerne med et simpelt plot, der er tilsvarende enkelt at forstå.

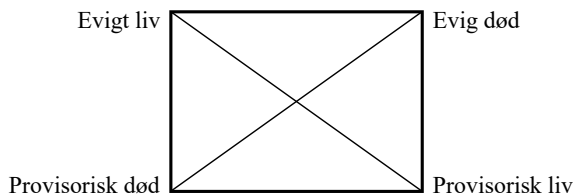
Men fortællinger kan også være komplekse. H. C. Andersens eventyr om prinsessen på ærten og svinedrengen er i al deres eventyrlige enkelthed karakteriseret ved et – narratologisk set – komplekst plot. Er pigen, der banker på døren i den silende regn, i virkeligheden en prinsesse? Er svinedrengen, som forlanger at blive kysset, en prins? I sådanne fortællinger er der brug for en tolkning af de pragmatiske forhold, fordi personer og ting *fremtræder* som noget, de ikke *er* – og omvendt: *er* noget, som de ikke *fremtræder* som. Problemet er, at der er en uoverensstemmelse mellem væren og fremtræden. Det er således et kognitivt verifikationsprojekt for læseren/lytteren at afgøre forholdet mellem, på den ene side, *manifestationen* (fremtræden/ikke-fremtræden) og, på den anden side, *immanensen* (væren/ikke-væren). Når disse to dimensioner korreleres, får vi et kombinationsskema, der viser relationen mellem det, som Greimas kalder *veridiktions* kategorier (Greimas & Courtés 1988, 288):



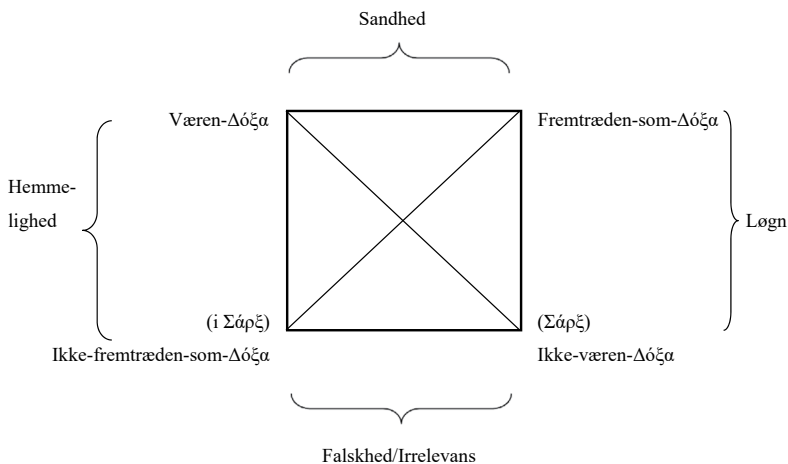
Veridiktionen finder sted ud fra en kombination af betegnelserne i skemaet. Erkendelsesproblematikken angår både subjekterne og de objekter, som de konjungeres med. Hvis altså subjektets sande identitet er den, som iagttageren ser, er der tale om *sandhed*. Hvis subjektet vittterlig er subjektet, men ikke fremtræder som sådan, kaldes den veridiktorske modus for *hemmelighed*. Hvis 'subjektet' fremtræder som subjekt, men ikke er det, er der tale om en *løgn*. Hvis 'subjektet' slet ikke er subjektet, men heller ikke giver sig ud for at være det, er der logisk set tale om *falskhed*, men denne sidste situation er narrativt set irrelevant. Når Greimas henviser veridiktionen til den kognitive dimension, er det fordi, der er tale om en forståelsesmæssig vurdering af pragmatiske forhold.

### 3. Semiotikken og Johannesevangeliet

Greimas' narrative semiotik er som nævnt ovenfor blevet appliceret på Johannesevangeliet af Jesper Tang Nielsen. I sin forløbsanalyse af det fjerde evangelium argumenterer Tang Nielsen for, at Gud i manipulationsfasen pålægger det guddommelige *λόγος* at konjungere mennesket med det evige liv. Menneskets udgangspunkt er således en mangelsituation; det er uden det evige liv. Denne mangelsituation er Johannesevangeliets grundlæggende problematik, og den kan ifølge Tang Nielsen udskrives i en semiotisk firkant på følgende vis (2009b, 29):

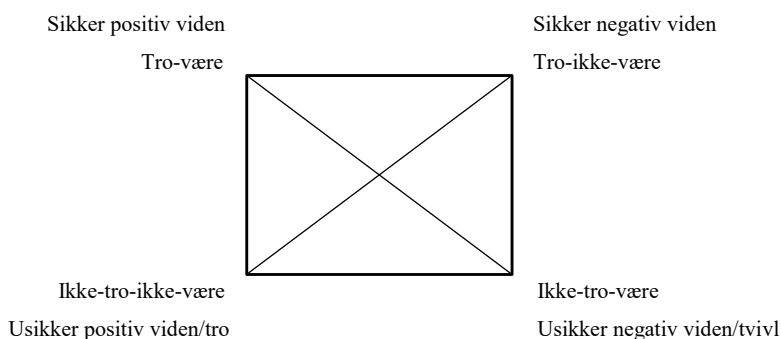


Ved evangeliets begyndelse lever mennesket et provisorisk liv, som i sidste ende fører til den evige død. Det er denne tilstand, som sendelsen af det guddommelige λόγος skal ændre på. En forudsætning for, at denne opgave kan løses, er, at λόγος skal kunne komme i kontakt med de mennesker, som han (det) skal frelse. Ifølge Tang Nielsen sker dette ved, at λόγος i kompetencefasen bliver inkarneret (Joh 1,14). Dette komplicerer imidlertid situationen, fordi det guddommelige λόγος da ikke længere fremtræder i sin herlighed (δόξα), men i menneskeligt kød (σάρξ). Hermed opstår der en uoverensstemmelse mellem det guddommelige λόγος' væren og dets fremtræden. Performancefasen foregår således i den veridiktoriske kategori *hemmelighed* (Tang Nielsen 2009b, 29-31).



Det forhold, at gørenssubjektet er i hemmelighedens modus, udgør ifølge Tang Nielsen et problem i performancefasen, fordi selve forudsætningen for at få det evige liv netop er troen på, at Jesus er sendt af

Gud. Ja, det er ifølge Tang Nielsen faktisk mere end en forudsætning. Med reference til Joh 17,3, hvor det hedder: “Dette *er* det evige liv, at de kender dig den eneste sande Gud og den, du har udsendt, Jesus Kristus” identificeres middel og mål. Jesus er, som også Bultmann kunne hævde, på en og samme tid åbenbareren og det åbenbarede – m.a.o. *the medium is the message*. For at få det evige liv skal mennesket tro på Jesus som den Kristus, der er udsendt af Gud. Men som allerede nævnt, kompliceres dette forhold ved, at det guddommelige λόγος er kommet i skikkelse af mennesket Jesus. Derfor bliver Jesu opgave i sit jordeliv at overbevise mennesket om sin sande identitet; i den greimaske terminologi er han *persuatøren*. Narratologisk set kan denne opgave betegnes som det hjælpeprogram, der er nødvendigt for, at det egentlige hovedprogram – menneskets konjunktion med evigt liv – kan opfyldes, men ifølge Tang Nielsen falder de to programmer altså sammen. Denne kognitive mission kan opstilles i en semiotisk firkant, der tematiserer de muligheder, som modtagerne har, når de skal bedømme (eller verificere) *persuasionen*. Firkanten er en pendant til den firkant, som blev opstillet for subjektets væren/fremtræden (Tang Nielsen 2009b, 26; 31-35). De øverste positioner i firkanten – sikker positiv viden og sikker negativ viden – beskriver de positioner, hvor modtagerne har afgjort sig for eller imod *persuasionen*, mens de nederste positioner i firkanten – tro og tvivl – beskriver de positioner, hvor modtagerne stadig kan rykkes i deres bedømmelse.



Umiddelbart mislykkes missionen, idet Jesus, mens han er i sit jordiske kød, ikke endegyldigt får overbevist mennesket om sin sande identitet. Men det johannæiske plot er mere raffineret end som så, i

og med at missionen ifølge Tang Nielsen først fuldføres i sanktionsfasen. Det sker, når Jesus efter sin korsdød vender tilbage til disciplene i sin sande, forklarede guddommelige form. Endelig – om end kun i en ganske kort periode – fremtræder Jesus i den veridiktoriske modus *sandhed*. Men situationen rejser et nyt kognitivt problem. For er denne person, der pludselig – og bag lukkede døre – kan materialisere sig blandt dem, nu også identisk med den Jesus, som de fulgtes med til Jerusalem? Her er det, at korsmærkerne kommer ind i billedet som de tegn på kroppen, der understøtter erkendelsen af, at den jordiske Jesus i sandhed er identisk med den nu herliggjorte Kristus. Jesu modtager ifølge Tang Nielsen imidlertid ingen 'præmie' for veludført opgave, idet han allerede før inkarnationen var i den guddommelige værens  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  og efter opstandelsen blot vender tilbage til denne position (Tang Nielsen 2009b, 35-37).

Tang Niensens pointe er som nævnt, at det er troen, som både formidler og er det evige liv. Problemet, som i Joh 6 melder sig i forhold til denne læsning, er, at Jesu tale om livets brød tilsyneladende sætter et soteriologisk modsætningsforhold op mellem troen og indtagelsen af Jesu kød. I Tang Niensens analyse adresseres dette modsætningsforhold ikke. Vi skal derfor nu vende blikket mod Johannesevangeliets sjette kapitel for at se, om det er muligt at forstå *både* troen *og* indtagelsen af Jesu kød som lige nødvendige for – inden for fortællingens rammer – at kunne opnå det evige liv.

#### 4. Semiotisk analyse af maden i Joh 6

Johannesevangeliets sjette kapitel handler om mad. Først er der tale om konkret menneskeføde i det bespisningsunder, som Jesus udfører i Joh 6,1-15, hvor han brødføder en stor skare. Derefter får vi et lille intermezzo i Joh 6,16-21, hvor Jesus kommer vandrende på Galilæas sø, mens hans disciple er på vej tilbage til Kapernaum, hvorefter maden genoptages som tema i Jesu tale om livets brød i Joh 6,22-59. Til sidst får vi i Joh 6,60-72 reaktionen fra Jesu disciple på den forudgående tale. Som vi kommer til at se, har dette lille intermezzo også en vigtig funktion i forhold til madtematikken, men det kræver en semiotisk analyse at se hvordan. Lad os derfor lige indledningsvis kaste et hurtigt

blik på, hvordan de greimaske begreber, der er knyttet til analysen af fortællingens forløb i den narrative overflade, forholder sig til Joh 6.

1. *Manipulationen* er som nævnt den kontrakt, der indgås mellem den initiale destinatør og gørenssubjektet. Manipulationen ligger uden for Joh 6, da kapitlet indgår i et større tekstkompleks, hvor Jesus igennem sine tegn og handlinger og ved sin tale skal overbevise mennesket om sin identitet. Dog er der en henvisning til indgåelsen af denne kontrakt i Joh 6,6, hvor Jesus med sig selv ved, hvad han vil gøre. Han kan altså inden for kapitlets rammer siges selv at være den initiale destinatør, fordi han er den, som ser problemet (en stor skare af mennesker, som har brug for mad), og er den, der beslutter sig for at gøre noget ved situationen.
2. *Kompetencen* angår den viden eller kunnen, som er nødvendig for opgavens udførelse. Som vi senere vil komme ind på, er der blandt Johannes-eksegeterne uenighed om, hvornår Jesus etableres som Guds søn. Er han det fra fødslen, sådan som det er tilfældet hos Matthæus og hos Lukas, eller er det en relation, der etableres i Jesu voksne liv, sådan som vi finder det hos Markus? Mens Jesper Tang Nielsens analyse har som forudsætning, at Jesus fra evighed af er det guddommelige λόγος, vil to andre københavner eksegeter, Troels Engberg-Pedersen og Gitte Buch-Hansen, pege på, at Jesus først bliver Guds søn i forbindelse med, at ånden stiger ned over – og forbliver over – ham (Joh 1,33). Men det vender vi tilbage til. Uafhængigt af, hvilken løsning der her vælges, har Jesus, når vi når til Joh 6, de kompetencer, der muliggør, at han kan operere hensigtsmæssigt i situationen. Han kan, som han selv siger, udføre Guds gerninger (Joh 5,19.30) og tale Guds ord (8,38.40).
3. I Johannesevangeliets sjette kapitel omhandler de tre første perikoper *performancen*. Det er her, Jesus udfører de tegn og giver den tale, som skal lede mennesket frem til erkendelsen af hans sande identitet. Først bespiser han en kæmpemæssig skare ved hjælp af fem bybrød og to fisk (en *persuasion* i form af en gøren – dvs. tegn), derpå møder han disciplene midt på søen (igen en *persuasion* i form af en gøren), og til sidst holder

han sin lange tale om livets brød, hvor han både fortæller, *hvem* han er, og *hvad* han er kommet for at give mennesket (en *persuasion* i form af ord).

4. De to tegn og den lange tale, som tilsammen fylder Joh 6,1-59, følges i kapitlets sidste perikope op med tilhængerens bedømmelse af Jesus (Joh 6,60-72). Inden for kapitlets rammer fungerer tilhængerne altså som de finale destinatører. De fleste disciple vælger efter talen at forlade Jesus, hvilket viser, at hans forsøg på persuasion i form af tegn og tale ikke har virket. En lille del af disciplene – nærmere bestemt de tolv – bedømmer dog Jesu persuasion positivt og bliver hos ham. Overhovedet er det i forbindelse med denne kæde af begivenheder, at vi i Johannesevangeliet får etableret kredsen af de tolv apostle (Joh 6,66-71). Den endelige bedømmelse ligger dog uden for kapitlets rammer, og her er det ikke disciplene, som bedømmer Jesu mission, men derimod Gud.

I kapitlet væves to tematikker sammen. Det første tema handler om det overordnede hjælpeprogram – nemlig Jesu identitet. Kapitlet fortæller om Jesu jordeliv og om den indsats, han gør i tegn og tale for at *persuere* sine tilhører og få dem til at tro på, at han taler sandt, når han taler om sin sendelse. Det er dette aspekt, som Tang Nielsen i sin overordnede analyse af Johannesevangeliet knytter an til. Men der er mere på spil i kapitlet; det handler jo også om mad. Kapitlet stiller og besvarer således en række spørgsmål, som angår mad. Hvad er det for noget mad, som man bør spise? Hvordan tilvejebringes den? Hvilken form for mæthed/liv giver den? I sin tale redegør Jesus for, hvilken slags mad, der er den sande mad; altså den mad, som fører til det evige liv. Han fortæller m.a.o. om – for nu at vende tilbage til Greimas' terminologi – det værdiobjekt, som subjekterne skal konjungeres med for at få evigt liv.

#### 4.1 Livets brød – Johannesevangeliets værdiobjekt

Ifølge talen i Joh 6 er Jesus kommet for at give livets brød, dvs. det brød, der skal spises for at få evigt liv. Denne tale om at spise livets brød kan imidlertid forstås på to måder. Hvis man ser på Joh 6,22-51b, hvor Jesus taler om sig selv som *værende* livets brød, og at det er den,

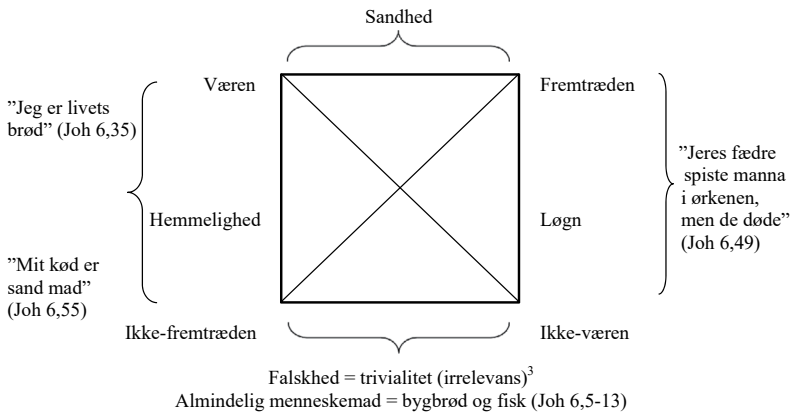
som *tror* på ham, der skal have evigt liv, så skal den kulinariske tale forstås metaforisk. Det at 'spise' Jesus betyder blot at *tro* på ham. Hvis man derimod ser på Joh 6,51c-59, hvor Jesus taler om, at det er hans kød, som skal spises, lægger teksten pludselig op til en mere bogstavelig – og måske liturgisk – fortolkning. Spørgsmålet er altså, om Jesu kød som værdiobjekt alene er en metafor for troen, eller om der er mere på spil. Grebet, som vi her vil bringe i anvendelse for at besvare dette spørgsmål, er netop Greimas' semiotiske firkant over de veridiktoriske modaliteter. Vi skal forsøge at indplacere de forskellige former for mad, som potentielt set repræsenterer værdiobjektet, i den greimaske sommerfugl. Derfor må vi allerførst kaste et blik på det repertoire af mad, som spisekortet i Joh 6 tilbyder os.

Den første slags mad, der bliver behandlet i Joh 6, er maden i bespisningsunderet (Joh 6,1-15), som består af helt almindelig menneskeføde i form af fisk og brød. Skaren har set, hvordan Jesus fik to fisk og fem brød til at mætte dem alle. Fordi han tager vare på deres behov for mad, tror de, at han er "Profeten, som skal komme" (Joh 6,14), og de vil gøre ham til konge. Men Jesus ønsker ikke at påtage sig denne rolle og trækker sig tilbage (Joh 6,15). Næste gang skaren møder Jesus, får vi en forklaring på denne adfærd. Jesus anklager skaren for blot at opsøge ham, fordi han gav dem mad (Joh 6,26). Han fortæller dem nu, at de ikke skal arbejde for den mad, som er forgængelig, men derimod for den mad, der leder til evigt liv, som netop er den mad, *Menneskesønnen* vil give dem (Joh 6,27). Men nu er det sådan, at *Jesus* gav skaren mad i form af brød og fisk. Folkene i skaren var sultne, de blev mætte, men nu er de sultne igen. Vel tilvejebringes maden gennem et under, men den er og forbliver helt almindelig menneskemad, der i fortællingen heller ikke fremstår som andet end 'bare' det. Denne mad står derfor i *falskhedens veridiktoriske modus* og fremstilles i denne sammenhæng som en trivialitet. Samtidig antyder talen, at den *sande* mad, som Jesus har at tilbyde, afhænger af hans fremtrædelsesform. Det vender vi tilbage til.

Den næste slags mad, som nævnes, er mannaunderet i ørkenen (Joh 6,31-32). Her er der ganske vist tale om mad, som kommer fra himlen (jf. 2 Mos 16,14-16), men det er åbenbart en forkert form for himmelsk mad. Mannaen førte jo netop ikke til det evige liv, eftersom fædrene, som spiste det – på trods af den umiddelbare mæthed – alligevel blev



sultne igen og siden hen døde. Vi kan dermed sige, at mannaen *fremtræder* som guddommelig mad, men de jordiske konsekvenser, som spisningen af mannaen havde, viser, at mannaen i sit væsen ikke var sand himmelsk føde, fordi folk døde. Mannaen må derfor placeres i *løgnens veridiktorske modus*. Det sande brød er derimod Jesus selv (Joh 6,35). Det er ham, som er det levende brød, der er kommet ned fra himlen (Joh 6,51). Det er altså hans kød, som er sand mad (Joh 6,55). Skønt Jesus hævder, at det, som han taler om, vitterlig er det sande brød, så fremtræder hverken Jesus som person eller hans fysiske kød som guddommelig mad, der giver evigt liv. Derfor må det egentlige værdiobjekt – nemlig Jesus som mad – placeres i *himmelighedens veridiktorske modus*. Vi kan nu placere disse tre former for mad i skemaet fra før, som jo omhandler forholdet mellem *manifestation* (fremtræden) og *immanens* (væren):



Problemet omkring forholdet mellem Jesu *persona* og hans kød som livets brød er altså endnu ikke løst. Men hvis vi nu skal forsøge at forstå, hvordan også kødet kan bidrage til frelsen, må vi se nærmere på, hvad evangelisten har at sige om dette kød. Her rejser der sig imidlertid et nyt problem, fordi der i Joh 6 tales ganske ambivalent om kødet.

3 Inden for systemet er der logisk set tale om, at det falske objekt er 'irrelevant', men i vores tilfælde, hvor den falske mad har en betydning, blot ikke i forhold til værdiobjektet, vil det være mere korrekt at tale om en trivialitet.

I Joh 6,63 lader den fjerde evangelist Jesus sige: “Det er ånden, som gør levende, kødet gør ingen gavn. De ord, jeg har talt til jer, er ånd og liv”. Umiddelbart understøtter dette udsagn på ingen måde idéen om, at konserveringen af kødet på en eller anden måde skulle kunne udgøre en vej til frelse. Tværtimod, så synes udsagnet at modsige den tidligere tale om kødet, der skal fortæres som sand mad for at få del i det evige liv. Vi må adressere dette nye problem, før vi kan besvare vores oprindelige spørgsmål, som jo handler om den indre modsætning, der er i talen om livets brød, mellem henholdsvis tro og spisning af Jesu kød som frelsesveje. Det er nødvendigt at få klarhed over, hvordan Johannesevangelisten forstår begreberne kød og ånd – og især deres indbyrdes relation.

Én mulig vej at gå er at trække på to andre københavner eksegeters arbejde med det fjerde evangelium, nemlig Gitte Buch-Hansens og Troels Engberg-Pedersens stoisk inspirerede analyser. Begge tager de fat i det johannæiske åndsbegreb og analyserer dette med udgangspunkt i antikkens stoiske kosmologi. Ifølge disse to eksegeter er stoicismen en oplagt forståelseshorisont for Johannesevangeliet, fordi åndsbegrebet står helt centralt i den stoiske naturfilosofi – og ikke bare det, stoicismen er den eneste af antikkens filosofiske retninger, som på systematisk vis opererer med et åndsbegreb. Samtidig var stoicismen den altdominerende filosofi i overgangstiden mellem hellenisme og den imperiale, romerske tid. Selv da Platon med sine værker atter kommer på banen i det andet århundrede af vor tidsregning, er der tale om en stoisk fortolkning af de platonske kerneværker om kosmologi og etik. I relation til vores læsning af Joh 6, hvor vi ønsker forholdet mellem ‘kød’ og ‘ånd’ belyst, tilbyder stoicismen sig som en adækvat samtalepartner, fordi den – som vi skal se i det følgende – opererer med en mulighed for transformation af materien til netop ånd.

#### 4.2 Stoicismen som Johannesevangeliets forståelseshorisont

I artiklen “Et stoisk blik på Johannesevangeliets åbenbaring. Himmelfarten i antikkens naturfilosofi” giver Gitte Buch-Hansen en redegørelse for grundtrækkene i den stoiske naturfilosofi. Fremstillingen trækker på Samuel Samburskys *The Physics of the Stoics* (1959) og Johnny Christensens *An Essay on The Unity of Stoic Philosophy* (1962/2012). Af

hensyn til det videre argument skal hovedlinjerne i den stoiske naturlære og kosmologi kort opsummeres her.

Stoikerne så kosmos som én samlet organisme, der var organiseret af ét sammenhængende dynamisk, pneumatisk legeme. De havde mange navne for dette åndelige legeme, som de kunne associere både med λόγος og Gud – præcis, som vi også finder det i Joh 1,1: θεὸς ἦν ὁ λόγος og i Joh 4,24, hvor den fjerde evangelist lader Jesus sige: “πνεῦμα ὁ θεός”. Ifølge den stoiske forståelse af verden består kosmos af amorft stof, der er bragt i bevægelse af den πνεῦμα, som gennemtrænger alt. Det er således πνεῦμα’en, som giver materien dens form. Πνεῦμα’en lader sig dog ikke adskille fra det materielle substrat. Deles et legeme, vil πνεῦμα’en altid være lige fuldt til stede i begge halvdele. Skønt der i princippet kun er én πνεῦμα, nemlig Gud/Zeus (jf. Joh 4,24), er det alligevel denne, som giver det, vi med vores bevidsthed opfatter som forskellige fænomener, deres specifikke kvaliteter. Analytisk set – men altså ikke ontologisk – kan man derfor opdele den kosmiske πνεῦμα i forskellige legemer, som lokalt set skaber de formationer, som vi opfatter som de individuelle ting. Disse kvalitetsbærende pneumatiske legemer kan udstrækkes og fortyndes i det uendelige og er dermed i stand til at gennemtrænge andre legemer – hvor kompakte eller store, disse end måtte være. Når Sambursky skal forsøge at forklare effekten af de kvalitetsbærende pneumatiske legemer på den amorfte materie, peger han på analogien til den moderne fysiks tale om kraftfelter. Πνεῦμα’en fungerer på samme måde som magnetiske eller elektriske felter, der påvirker og præger opførslen af de partikler, som befinder sig i felterne. Ligesom feltkræfter kan adderes, kan også effekten af forskellige pneumatiske legemer summeres op (Sambursky 1959, 38-39).

Det er kvaliteten af de egenskaber, som πνεῦμα’en tilfører de enkelte legemer, der afgør, hvor de befinder sig i det kosmiske værenshieraki. Således besidder mineralerne en stærkt kontraherende πνεῦμα. Planterne har – ud over den kontraherende πνεῦμα, der giver dem en stabil form – også en mere ekspansiv πνεῦμα, som forsyner dem med stofskiftet. Dyrene har yderligere en πνεῦμα, der muliggør den sansning og bevægelse, som er knyttet til kødet, og som vi med et moderne udtryk ville beskrive som instinktiv adfærd. Mineralerne, planterne og dyrene tilhører alle den jordiske verden, hvor legemernes hovedbestanddele er de tunge og langsomme elementer: vand og jord. Himmellegerne

består derimod primært af luft og ild; deres πνεῦμα er ekstremt ekspansiv – og med et moderne udtryk: energiholdig – hvilket gør dem til intelligible væsener (hvordan stoikerne så end måtte have forstået talen om en astral fornuft). På det højeste trin i det kosmiske kontinuum finder vi den guddommelige πνεῦμα, som består af alle disse pneumatisk legemer, og som gennemtrænger, omfatter og opfatter alt. Gud kan derfor betragtes som et fysisk afgrænset, men usynligt legeme, der virker alt i alle. Spørgsmålet melder sig nu uundgåeligt, hvor mennesket befinder sig på denne akse. Af alle fænomener i kosmos er mennesket det mest komplicerede væsen, fordi det er et sammensat væsen: et dyr, som er blevet udstyret med himmellegemernes fornuft. Denne sammensathed giver mennesket det tvivlsomme fortrin, at det – som det eneste væsen i kosmos – kan synde; dvs. at det kan sætte sin guddommelige fornuft i kødets tjeneste (Buch-Hansen 2009, 112-115).

Buch-Hansen bruger den stoiske idé om det dynamiske kontinuum, hvor alt består af den samme amorfe masse, som gennem πνεῦμα's energi bibringes kvalitet, til at komme med et bud på, hvordan Paulus og Johannesevangelisten kan have forstået Jesu 'himmelfart'. I opstandelsen bliver Jesu legeme af kød og blod – i kraft af Guds ånds særlige tilstedeværelse i ham – transformeret til et åndeligt legeme; jf. beskrivelsen i 1 Kor 15,45, hvor Paulus jo hævder, at den sidste Adam, altså Kristus, blev til en levendegørende ånd (ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζῶσαν). Fordi legemets tungere elementer – kød og blod – gennem denne 'opstigen' transformeres til πνεῦμα, er himmelfarten intet andet end en 'opstigen' i det kosmiske værenshierarki. Overhovedet kunne antikkens intellektuelle ikke tænke det anderledes; hver sfære havde sin form for liv og væren. Eller som Paulus i 1 Kor 15 forsøger at forklare det: "Det forgængelige arver ikke det uforgængelige" (1 Kor 15,50). Buch-Hansen argumenterer derfor for, at Johannesevangeliet kan ses som en narrativ version af Paulus' teologiske begrebslighed. Bl.a. peger hun på, at evangelisten i Joh 6,63 – "Det er ånden, der gør levende (τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζῶσαν)" – lader Jesus bruge præcis det samme udtryk om ånden, som vi finder i 1 Kor 15,45.

Som allerede nævnt bliver Jesus ifølge hendes læsning først Guds udvalgte søn, da ånden – med eller uden dåb – stiger ned og forbliver over ham (Joh 1,32). Indtil dette tidspunkt var Jesus et helt almindeligt

menneske. Men idet han modtager Guds ånd, bliver han gjort guddommelig, fordi han med modtagelsen af denne himmelske πνεῦμα bevæger sig op ad den kosmiske værensakse. Det er dog først med opstandelsen efter korsfæstelsen, at Jesus via en midlertidig liminal tilstand i legemet bliver transformeret til livgivende ånd (Buch-Hansen 2007, 374-387).<sup>4</sup>

Som allerede antydnet er Troels Engberg-Pedersen og Gitte Buch-Hansen enige i, at ånden i Johannesevangeliet bedst lader sig forstå ud fra en stoisk vinkel. I artiklen "Logos and Pneuma in the Fourth Gospel" (2010) har Engberg-Pedersen bl.a. behandlet åndens rolle i Johannesevangeliets tredje og sjette kapitel. Vi skal i det følgende se på de af hans argumenter, der præciserer, hvordan man ud fra en stoisk tankegang må forstå Jesu udsagn i Joh 6,63. Engberg-Pedersens læsning løser nemlig den tilsyneladende modstilling mellem, på den ene side, udsagnet i Joh 6,63 om, at ordene er ånd og liv, mens kødet ingen gavn gør, og på den anden side, talen om, at Jesus som livets brød er det kød, der skal spises, for at man har (evigt) liv i sig.

Før korsfæstelsen er den jordiske Jesus ifølge Engberg-Pedersen et menneske i kød og blod, som ånden svæver over og påvirker, hvad også Buch-Hansen kunne argumentere for. Ånden er en fysisk størrelse,

---

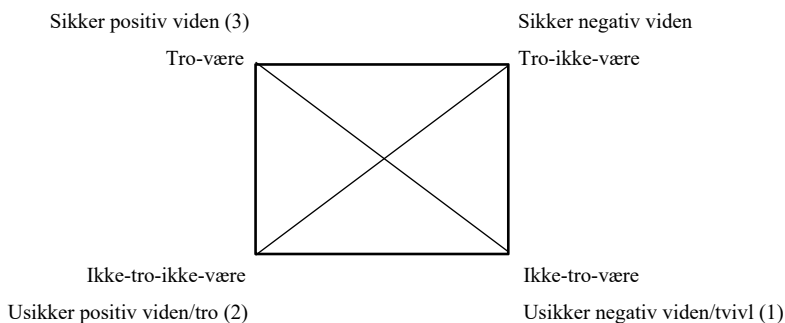
<sup>4</sup> Der er med denne fortolkning tale om en – i bogstavelig forstand – *spiritualiserende* forståelse af opstandelse/himmelfart. Denne forståelse går imod den dogmatik, der i løbet af de første århundrede sejrer i den tidlige kirke, og som fører til Den Apostolske Trosbekendelses udsagn om, at vi tror på *kødets opstandelse*. Derfor bør det nævnes, at den her præsenterede forståelse af, hvad der er på spil i opstandelsen, deles af en række nytestamentlige eksegeter. Således argumenterer Troels Engberg-Pedersen i artiklen "The Material Spirit: Cosmology and Ethics in Paul" (2009) for denne forståelse hos Paulus, og som vi om lidt skal se, mener Engberg-Pedersen, at forståelsen af opstandelseslegemet som et spirituelt legeme også gælder Johannesevangeliet. Turid Karlsen Seim argumenter i artiklen "The Resurrected Body in Luke-Acts: The Significance of Space" (2009) for denne opfattelses tilstedeværelse hos både Paulus og Lukas. At der finder en direkte glorificering af opstandelseslegemet sted hos Lukas bekræftes også af Henk Jan de Jonge i artiklen "The Chronology of the Ascension Stories in Luke and Acts" (2013). Dag Øistein er i bogen *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity* (2009) enig i denne opfattelse for Paulus' vedkommende, men mener, at opstandelsesbetretningerne hos Lukas og Johannes bør fortolkes som forsøg på at få etableret 'kødets opstandelse'.

der rækker ind i himlen, men som har plads på jorden i Jesu legeme. Forbindelsen mellem det jordiske kød i form af *Jesus* og den guddommelige ånd, som Engberg-Pedersen betegner Kristus, er tilstrækkelig stærk til at influere alle Jesu gerninger og ord (jf. Joh 14,10), men ikke tilstrækkelig stærk i sit virke til, at denne tilstedeværelse bliver så åbenlys, at det ikke kan misforstås, at Jesus har et guddommeligt mandat; ja, vitterlig *er* guddommelig. I Johannesevangeliet har jøderne fået det utaknemmelige lod at repræsentere dem, som intet forstår af dette (Engberg-Pedersen 2010, 41-42). Jesus har altså  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  fra himlen svævende over sig, og dette er udtryk for, at han selv er undfanget fra oven (jf. Joh 3,3). Det er også derfor, ånden virker i hans tale. Han er Guds stemme i verden. Han *er* ikke bare Guds Ord i verden, han *taler* også Guds ord. Når disse ord rammer et menneske, hvis sjæl er modtagelig for ordene, virker de efter hensigten og genererer tro. Engberg-Pedersen argumenterer her for, at ligesom ånden transformerer Jesu kød i forbindelse med hans ophøjelse og glorifikation, og ånden dermed – helt bogstaveligt – er ansvarlig for hans opstandelse, så vil også mennesket igennem Jesu ord, når det tror på ham, få del i denne kraftfulde ånd. Når modtageren kommer til tro og lader sig forme af talen, så undfanges også han fra oven. Men selvom Jesu ord gennem ånden virker tro, er der stadig kun tale om en usikker form for viden, der ikke i sig selv er stærk nok til i fremtiden at opnå det evige liv. Hertil er der brug for den samme mængde – kvantitativt og kvalitativt – ånd, som Jesus havde. Denne ekstra portion ånd fik de første disciple imidlertid først, da de fik ånden indblæst af den opstandne Jesus (Joh 20,22). Et af de spørgsmål, som nu står tilbage, er derfor, hvordan dette vil ske for de følgende generationer. Det vender vi tilbage til.

Engberg-Pedersen gør opmærksom på, at det er et særligt kendetegn ved det stoiske åndsbegreb, at  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ 'ens virke kan beskrives i både fysisk-materielle og kognitive termer. Men som han også må understrege, betyder dette ikke, at de to beskrivelser på enkelt vis kan reduceres til hinanden. Sådan er det også i Johannesevangeliet, hvor åndens virke både beskrives materielt og kognitivt. Når ånden virker tro i mennesket, er der således på en og samme tid tale om et materielt og et kognitivt fænomen (Engberg-Pedersen 2010, 46-48).

Hvis vi nu skal forsøge at kombinere Engberg-Pedersens stoiske læsning af Johannesevangeliet med det semiotiske skema for de kognitive

kategorier, kan vi sige, at denne tro opstår i det kognitive hjælpeprogram, når Jesus igennem sin persuasion flytter mennesker fra den kognitive kategori *tvivl* (1) via *usikker positiv viden/tro* (2) til *positiv viden* (3):



Vi skal her lige minde om, at den sikre positive viden ifølge Tang Nielsen også først kommer efter opstandelsen og ophøjelsen, hvor det som tidligere nævnt bliver korsmærkernes kognitive funktion at dokumentere identiteten mellem den korsfæstede Jesus og den opstandne Kristus, som her kommer i sin glorificerede manifestation. Der er således, når det gælder den erkendelsesmæssige progression, overensstemmelse mellem Tang Niensens og Engberg-Pedersens læsning.

Så langt har Engberg-Pedersens forståelse af Jesu tale om ånd i Joh 6,63 dog endnu ikke løst problemet med den ambivalens, der er knyttet til kødet, som enten er uden betydning (Joh 6,63), eller hvis indoptagelse står som selve forudsætningen for at få evigt liv (Joh 6,54). Men som vi skal se, falder dette på plads, når vi søger et svar på ovenstående spørgsmål om de kommende generationers forhold til ånden. Inden vi når dertil, bliver vi dog nødt til at vende tilbage til den semiotiske analyse af maden som værdiobjekt.

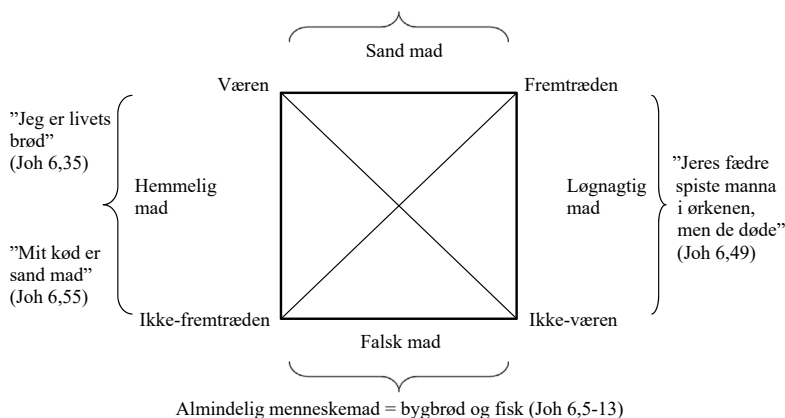
#### 4.3 Jesus, ånden og sandhedens modus

De stoiske læsninger af Johannesevangeliet giver os mulighed for at se på skemaet over det johannæiske værdiobjekt med friske øjne. Når ånden i Johannesevangeliet forstås stoisk, får vi en ny forståelse af forholdet mellem de tilsyneladende modstridende udsagn om, hvad det er, der leder til det evige liv: enten livets brød som *metafor* for den tro, personen Jesus kalder frem gennem ord og gerninger, eller den *bogstavelige*

indoptagelse af hans fysiske kød som den sande mad. Vi efterlod før den semiotiske firkant over værdiobjektets væren og fremtræden uden at have fået alle positioner i skemaet udfyldt. Værdiobjektet blev før kun præsenteret i den veridiktoriske kategori *hemmelighed*, mens det i kategorien *sandhed* stadig er ukendt. Men som vi nævnte i forbindelse med præsentationen af Greimas' tanker, så ligger det i selve forskelstænkningen, at der *må* være et element i fortællingens overfladeniveau – eksplicit nævnt eller bare forudsat – som vil fylde positionen ud. Det handler kun om at få det identificeret. Med den stoiske fortolkningsnøgle i hånden bliver det muligt at åbne døren til Johannesevangeliets værdiobjekt helt. Det er her Buch-Hansens og Engberg-Pedersens argument om Jesu transformation til livgivende ånd kommer ind i billedet. Efter transformationen indblæser Jesus ånden i sine disciple, den ånd, som han selv er og lever i kraft af. Det er denne ånd, der giver det evige liv. Hermed kommer firkanten til at være udfyldt helt:

”Det er Ånden, som gør levende... de ord, jeg har talt til jer, er ånd og liv” (Joh 6,63)

””Som Faderen har udsendt mig, sender jeg også jer” Da han havde sagt det, blæste han ånde i dem og sagde: ”Modtag Helligånden”” (Joh 20,21-22)



Det er således Ånden, som er den mad, der giver evigt liv. Men giver det mening at tale om ånden som mad? Er det imidlertid ikke det, som Jesus selv gør, når han i brøndscenen med den samaritanske kvinde afviser disciplenes tilbud om mad med svaret: “Jeg har mad at spise,



som I ikke kender til (Joh 4,32: ἐγὼ βρωσιν ἔχω φαγεῖν ἣν ὑμεῖς οὐκ οἶδατε)”?)

Mens Jesus er i sit kød, taler han Guds ord, men disse ord er genstand for en kognitiv prøvelse. Det er således kun ved en positiv afgørelse (troen), at ånden bliver givet gennem hans ord (Joh 6,63). Så længe Jesus er i kødet, kan den usikre viden ikke overskrides. Først når han som den livgivende ånd kommer igen, kan han, på samme måde som Gud i 1 Mos 2,7 blæser livsånden ind i mennesket, blæse ånden – alias den livgivende ånd, alias Helligånden – ind i disciplene (Joh 20,21-22). Her er der tale om en pragmatisk handling, der ikke kræver en fortolkning. Endelig optræder værdiobjektet i en form, hvor det er, hvad det giver sig ud for at være: Ånd.

Ifølge Jesper Tang Nielsen var Jesu mission rettet mod at få forenet mennesket med det evige liv. Vi har også set, hvordan hjælpeprogram og hovedprogram i Tang Niensens læsning af Johannesevangeliet flyder sammen. For at kunne fuldføre sin opgave skal Jesus vinde tro (Tang Nielsen 2009b, 31), og denne tro er i sig selv det evige liv. Men hvis vi bruger den stoiske nøgle til at åbne Johannesevangeliet, sker der en vis adskillelse af de to programmer. Jesus frelser ikke kun gennem den persuasion, der først er fuldt overbevisende i forbindelse med hans glorificerede manifestation, sådan som Tang Nielsen mener. Det er, som Jesus selv siger i Joh 6,63, ånden, der gør levende, og derfor også ånden, som er det egentlige værdiobjekt. Mens Jesus er i kødet, tilbydes ånden gennem hans ord (jf. Engberg-Pedersen 2010, 47); først efter korset i forbindelse med Jesu opstandelse og transformation – dvs. hans ophøjelse og herliggørelse, for nu at tale johannæisk – kan ånden gives direkte og i sin fulde kraft, sådan som det sker gennem indblæsnin-gen af den hellige ånd i Joh 20,22. For så vidt er der stadig et overlap mellem hjælpeprogram og hovedprogram, men de er ikke længere helt identiske. Denne adskillelse af de to programmer stiller os imidlertid over for et nyt problem. For hvis ånden vitterlig er bundet til Jesu nærvær, hvad enten ånden som værdiobjekt formidles i *hemmelighedens* modus gennem hans ord eller i *sandhedens* modus i hans forklarede og glorificerede tilstand, betyder dette så ikke, at senere generationer af kristne er udelukket fra at få del i den livgivende ånd?

Det er her Troels Engberg-Pedersens stoisk inspirerede analyse af Joh 6 fuldender billedet. Det er nemlig i talen om *kødet*, som må spises, at

der peges ud over den første generation – sådan som Jesper Tang Nielsen også kunne gøre opmærksom på. Men hvor Tang Nielsen mener, at den ekklesiologiske dimension ligger uden for plottet, vil vi med den semiotiske firkant vise, hvordan evangelisten forsøger at fastholde denne dimension i sin fortælling. Når vi har den stoiske kosmologi og lære om ånden i baghovedet, bliver det klart, sådan som Engberg-Pedersen også viser i sin analyse, at talen om Jesu *kød* som den sande mad ikke blot er metaforisk eller symbolsk ment. Når opløftelsen og herliggørelsen er tænkt stoisk, så er kødet i kraft af transformationen nemlig taget med op i ånden. Men ånden kan også kaldes ned igen og som pneumatisk legeme gennemtrænge og opløse sig i nye legemer. Det vil på denne baggrund være et kvalificeret gæt, at det netop er sådan, de johannæiske menigheder har forstået dåbens vand og nadverens vin og brød. Det er altså i forbindelse med sakramenterne, at senere generationer har fået del i den ånd, som den første generation fik givet af Jesus selv gennem ord og indblæsning. Dette korresponderer i øvrigt med *epiklesen* i den ældste nadverliturgi, som vi kender til – nemlig det ritual, som tilskrives den romerske teolog Hippolyt († ca. 235 CE). I *epiklesen* kaldes ånden ned over nadverelementerne (Dix 1995). På denne måde bliver der tale om en realpræsens, hvor den glorificerede Jesus gennemtrænger brødet materiel. Men dette betyder samtidig, at den livgivende ånd som værdiobjekt atter kommer i *hemmelighedens* modus, fordi det ligner brød og smager af brød – ja, *er* brød – men brød, som samtidig er gennemtrængt af den guddommelige  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ .

Vores konklusion på denne analyse må derfor blive, at der – semiotisk set – ikke er noget modsætningsforhold mellem de tre forskellige måder, hvorpå Jesus i Joh 6 kan tale om værdiobjektet: i.) om sig selv som livets brød (Joh 6,35); ii) om det fysiske legeme i kød og blod, der må fortæres (Joh 6,53-55); iii) eller om ånden, som – når alt kommer til alt – er det eneste, som er til gavn (jf. Joh 6,63). Greimas' semiotiske firkant illustrerer, hvorledes de tre måder at tale om værdiobjektet på er tre sider af samme semiotiske sag. De forskellige talemåder angår alene værdiobjektets *manifestation* – ikke dets væren. Når ånden gives, giver Jesus sig selv i *sandhedens* modus, men når ordene indoptages som livets brød, eller når kødet fortæres i nadveren, giver han sit glorificerede selv – dvs. ånden – i *hemmelighedens* modus.

## 5. Epilog

Vi har i denne artikel kastet et sultent blik på det johannæiske spisekort, sådan som det præsenteres for os i Joh 6. Vi er imidlertid ikke færdige, der er stadig en dessert. Tilbage står at forklare, hvilken rolle det lille afsnit Joh 6,16-21, hvor Jesus møder disciplene på søen, spiller i denne kulinariske kontekst. Søvandringen adskiller fortællingen om bespisningsunderet og talen om livets brød – to afsnit, der ikke kun hører sammen tematisk, men som også rent fortællemæssigt lader til at skulle stå i forlængelse af hinanden, fordi Jesus i Joh 6,26 henviser til det netop udførte under. Men er beretningen om søvandringen blot et lille logistisk intermezzo, som skal sikre, at Jesus og disciplene kommer tilbage til Kapernaum? I kommentartraditionen behandles dette afsnit ofte som kapitlets stedbarn. Typisk bliver det anset for at være stof, som evangelisten har bibeholdt af veneration for traditionen, fordi fortællingen om Jesu vandring på søen både hos Markus (6,45-52) og hos Matthæus (14,22-33) er placeret i forlængelse af bespisningsunderet. Det er alment kendt, at hos Markus tjener sørejserne til at mediere mellem jøder og hedninger, men den problematik synes jo ikke at spille nogen rolle i Johannesevangeliet.

Nu er det sådan, at den fjerde evangelist i andre sammenhænge bruger traditionsstof til sit eget formål og placerer perikoper, som kendes fra de synoptiske evangelier, hvor de kan understøtte hans teksts særlige ærinde. Tempelrensningen, som hos Johannes er trukket frem i evangeliets indledning (Joh 2,13-22), er et godt eksempel på dette. Så inden vi accepterer at nøjes med en forklaring, der henviser til veneration og tradition, bør vi derfor undersøge, om ikke der skulle være en særlig johannæisk pointe med at bringe fortællingen om søvandringen i netop denne sammenhæng. Det er her den semiotiske firkant, som systematiserer værdiobjektets veridiktorske status, kommer os til hjælp. Gennem en analyse, som inddrager *hele* evangeliet, er det lykkedes os at få styr på, hvad den sande mad er; det er ånden, som – fysisk og bogstaveligt – skal indoptages. Spørgsmålet er nu, om sandhedens modus ikke alligevel har sat sit aftryk på Joh 6.

I fortællingen om søvandringen hører vi om, hvordan Jesus, da skaren ville gøre ham til konge, trækker sig tilbage, og om hvorledes disciplene, da mørket falder på, og Jesus endnu ikke er kommet tilbage,

beslutter sig for at drage tilbage til Kapernaum uden ham. Halvvejs ude på søen fanges de af en storm. Her er det, Jesus pludselig kommer vandrende over søen mod dem. Disciplene gribes af frygt, men Jesus beroliger dem med replikken: “Det er mig, frygt ikke” (Joh 6,20: ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε). I samme øjeblik, som de genkender ham, er de fremme ved bredden. I fortællingen hører vi – i modsætning til de synoptiske paralleller – intet om, at Jesus får stormen til at lægge sig. Det er altså ikke i den mirakuløse omgang med naturkræfterne, pointen er at finde – men hvor da? Vi hører heller ikke noget om, *hvorfor* disciplene bliver bange, men en plausibel grund kunne jo være, at de står over for en *epifani*. Eller hvis vi skal anvende de semiotiske kategorier, som vi har brugt i denne analyse: Jesus optræder her i sandhedens modus. På søen viser Jesus sig som den, han vitterlig er: den herliggjorte – og det vil med vort stoiske blik på Johannesevangeliet sige: den åndeliggjorte Kristus. Set i dette lys giver det mening at se fortællingen om søvandringen som en allusion til 1 Mos 1,2, hvor vi netop hører, at Guds ånd svævede over vandene. Jesu selvidentifikation i Joh 6,20 ved hjælp af Guds replik til Moses i 2 Mos 3,14 “ἐγώ εἰμι” bliver på denne måde en henvisning til Joh 4,24, hvor Jesus erklærer, at “Gud er ånd (πνεῦμα ὁ θεός)”. Scenen har dermed samme funktion som transfigurationen i de synoptiske evangelier. Med det lille intermezzo har den fjerde evangelist altså sikret sig, at det værdiobjekt, som behandles i Joh 6, også er repræsenteret i sandhedens modus – nemlig som ånden. Greimas pegede på, at den semiotiske firkants positioner altid – under en eller anden form – ville være til stede i fortællingen. Det handlede blot om at få dem identificeret.<sup>5</sup>

---

5 Vi vil gerne takke fagfællebedømmeren for de kommentarer, der har bidraget til at skærpe argumentationen og sikre en klar formidling af denne. Ligeledes vil vi også gerne takke Geert Hallböck for at have åbnet semiotikernes narrative univers for os og for hans evne til at inspirere ved sit altid nærværende engagement og sin suveræne formidlingsevne. Specifikt takker vi for en konstruktiv gennemgang af denne artikel.

## Bibliografi

- Buch-Hansen, G., 2010, *It Is the Spirit That Gives Life: A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel*, Berlin: De Gruyter
- Buch-Hansen, G., 2009. 'Et stoisk blik på Johannesevangeliets åbenbaring: Himmelfarten i antikkens naturfilosofi', i *Hvad er sandhed: Nye læsninger af Johannesevangeliet*, red. G. Buch-Hansen og C. Petterson, Frederiksberg: Alfa, 103-124
- Bultmann, R., 1941, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Bultmann, R., [1941] 1971, *The Gospel of John: A Commentary*, Pennsylvania: The Westminster Press
- Bultmann, R., [tysk: 1948-52; engelsk: 1951-55] 1983-1988, *Theology of the New Testament*, London: MSC
- Christensen, J., 1962, *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, København: Munksgaard
- Dix, G. og H. Chadwick, [1937] 1995, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome*, New York: Routledge
- Endsjø, D. Ø., 2009, *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity*, New York: Palgrave Macmillan
- Engberg-Pedersen, T., 2010, 'Logos and Pneuma in the Fourth Gospel', i *Essays in Naturalism & Christian Semantics*, red. T. Engberg-Pedersen og N. H. Gregersen, Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 19, København: Det Teologiske Fakultet, 33-55
- Engberg-Pedersen, T., 2009, 'The material Spirit: Cosmology and Ethics in Paul', *New Testament Studies* 55.2, 179-197
- Greimas, A. J. 1974. *Strukturel semantik*. København: Borgen
- Greimas, A. J. og J. Courtés, [1979] 1988, *Semiotik: Sprogteoretisk ordbog*, dansk oversættelse og redaktion P. A. Brandt, og O. Davidsen, Århus: Århus Universitetsforlag og Basilisk
- Hallböck, G., 1983, *Strukturalisme og eksegesi: Modelanalyser af Markus 5,21-43*, København: GADs Forlag
- Jonge, H. J. de, 2013, 'The Chronology of the Ascension Stories in Luke and Acts', *New Testament Studies* 59, 151-171
- Mohr, M., 2014. 'Hvad er det sande brød? En undersøgelse af madmotivet i Johannesevangeliets kap. 6 med udgangspunkt i en semiotisk analyse', Speciale: Københavns Universitet

- Nielsen, H. K., 2007, *Kommentar til Johannesevangeliet*, Århus: Aarhus Universitetsforlag
- Nielsen, J. T., 2009a, *Die kognitive Dimension des Kreuzes zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium*, Tübingen: Mohr Siebeck
- Nielsen, J. T., 2009b, 'Korsmærkernes kognitive funktion: Johannesevangeliets narrative grundstruktur', i *Hvad er sandhed: Nye læsninger af Johannesevangeliet*, red. G. Buch-Hansen og C. Petterson, Frederiksberg: Alfa, 19-40
- Sambursky, S., 1959, *The Physics of the Stoics*, London: Routledge and Kegan Paul
- Seim, T. K., 2009, 'The Resurrected Body in Luke-Acts: The Significance of Space' i *Metamorphoses*, red. T. Karlsen Seim og J. Økland, Berlin; New York: De Gruyter, 19-39

## Peter og den tomme mave: Joh 21 og synoptisk fisker-polemik

*Finn Damgaard*

**A**bstract: While scholars have usually interpreted John 21 as an addition to the original gospel and claimed that the purpose of the added chapter was to harmonize the Petrine synoptic tradition with the Johannine tradition, I argue that the chapter is part of the original gospel and that the aim of the chapter is rather to draw a contrast between the Johannine and the 'synoptic' portrayal of Peter. While the 'synoptic' Peter left everything in order to become a "fisher of men", John portrays Peter as returning mistakenly to his former life in Galilee after the death of Jesus. In contrast to the synoptics, fishing imagery is accordingly not used to describe Peter's role in the future church, John rather prefers shepherding images which are also used as images of Christ. The two perspectives are, however, harmonized in the later reception in the *Acts of Peter*.

Der lå en lille pebernød  
på kagekassens bund.  
Den trillede og trillede,  
fordi den var så rund.  
Men pludselig sprang låget op  
og pebernøden med,  
og trillede og trillede  
og trillede afsted.

Den trillede til Langeland.  
Den trillede til Skåne.  
Den trillede til stjernerne  
og til den gamle måne.  
Den trillede til himlens port  
og – ja, der blev den væk!  
Nu ligger den og triller i  
Sankt Peders mavesæk!  
(Rasmussen 1951, 57)

## Indledning

Historierne om Skt. Peter ved himlens port er som bekendt mange. En af de mere uskyldige er Halfdan Rasmussens fine lille børnerim om pebernøden, som endte sine dage i Sankt Peders mavesæk, eller hvor det nu var, den endte henne. Det er en af min datters favoritsange, så jeg er vant til at trille med, når Kaya Brüel fremfører sin oldefars (Axel Brüel) melodiske udgave af børnerimet på albummet *Jeg fandt en sang på vejen* fra 2006. Jeg skal ikke kunne sige, hvor Halfdan Rasmussen fik sin inspiration til slutningen på rimet fra, men i denne artikel vil jeg følge hans eksempel og zoome ind på Peters mavesæk og i forlængelse heraf undersøge hvilken betydning fisk og fisker-metaforik spiller for evangeliernes fremstillinger af Peter. Som vi skal se, adskiller Johannevangeliet sig her fra de synoptiske evangelier.<sup>1</sup> Mens Peters fiskeri bliver brugt positivt i de synoptiske evangeliers kaldelsesberetninger, idet Peter bliver kaldet til at blive “menneskefisker”, vil jeg argumentere for, at Peters fiskeri bliver brugt negativt i Johannevangeliet. Johannevangeliets forfatter gør derfor heller ikke brug af menneskefisker-billedet, men bruger hyrde-metaforer til at karakterisere Peters fremtidige opgave. Dermed præciserer forfatteren, at Peters opgave består i *efterfølgelse* af Kristus, eftersom hyrde-metaforen er en af Johan-

---

1 Der er også store indbyrdes forskelle på de synoptiske evangeliers portræt af Peter (se hertil eksempelvis min artikel Damgaard 2012, 119-133). Her vil jeg dog fortrinsvis fokusere på et af deres fællestræk, nemlig det forhold, at Jesus vil gøre Peter (og Andreas) til “menneskefiskere” (Mark 1,17, Matt 4,19), hvis de følger ham / “fange mennesker” (Luk 5,10).



nesevangeliets kristologiske metaforer. Som man kan forvente, sker der imidlertid en harmonisering af de to forskellige perspektiver på Peter i den senere Peter-reception. Det vil jeg vise ved afslutningsvist at se på Petersakterne. Som vi skal se, kan Petersakterne imidlertid også læses som en eksegetisk udfoldelse af Johannesevangeliets opgør med Peters fiskertilværelse, idet fysisk føde ikke længere har nogen betydning i Peters radikale efterfølgelse.

### Fiskeren Peter: De synoptiske evangeliers Peter

Det var dog næppe pebernødder, der fyldte mest i maven på en fisker ved Genesaret sø i begyndelsen af det 1. århundrede, men fisk og brød, og af og til har den nok også bare været gabende tom. At kunne mætte sig selv og sin familie var langtfra en selvfølge blandt den store fattige del af befolkningen. Store skatter på både landbrug og fiskeri fastholdt mange landmænd og fiskere i fattigdom (Reed 2000, 165; Rostovtzeff 1941, 297).<sup>2</sup> For at få tilladelse til at fiske på Genesaret sø skulle man kunne finansiere en fiskelicens hos den lokale fiskemægler,<sup>3</sup> der selv havde erhvervet sin mæglernæring fra Herodes Antipas, der som romersk tetrark over Galilæa var eneindehaver af fiskerettighederne til Genesaret sø (Hanson 1997, 101). Det har imidlertid nok været de færreste fiskere, der var i besiddelse af tilstrækkelig kapital til at finansiere en fiskelicens; i stedet lånte de pengene til skyhøje renter ofte fra de selvsamme fiskemæglere, som solgte licenserne. Fiskerne omkring Genesaret sø var derfor langt fra frie fugle, men indlejret i en kompleks og gennemreguleret økonomi, der først og fremmest havde til formål

---

2 Det er dog et omstridt spørgsmål i forskningen præcis hvor beskeden landmænds og fiskeres levestandard har været, og hvor store indbyrdes forskelle, der har været. Mens blandt andre Jonathan L. Reed og K. C. Hanson argumenterer for, at levestandarden blandt disse befolkningsgrupper var meget lavt og uden betydelige forskelle, mener Sharon Lea Mattila eksempelvis, at ikke alle landmænd og fiskere tilhørte den fattigste del af befolkningen (Mattila 2013, 130). Ifølge John J. Rousseau og Rami Arav var der heller ikke decideret hungersnød på dette tidspunkt blandt de laveste klasser (Rousseau & Arav 1995, 10-11).

3 Eftersom Kapernaum var en af de vigtigste fiskerlokalteter, må vi gå ud fra, at en toldbod som Levis (jvf. Mark 2,14) netop har taget sig af sådanne fiskelicenser.

at understøtte det lokale aristokrati, der omvendt også måtte betale tribut til Rom til gengæld for beskyttelse (Hanson 1997, 100).<sup>4</sup> Der har måske ligefrem eksisteret et fiskerpoliti, der håndhævede, at ingen fiskede illegalt fra de havne og moler, der var anlagt for at muliggøre professionelt fiskeri (Hanson 1997, 104). Men også blandt fiskerne har der været forskelle: Mens nogle ejede deres egen båd og kunne indgå i et fiskerkollektiv og dermed forøge deres fangst betydeligt med store effektive vod (sådan som Peter og hans partnere [μετόχοι, κοινῶν] gør det i Luk 5,3.7.10a) (jvf. også Hanson 1997, 105), havde andre kun mindre net, som de fiskede fra strandbredden med (som Peter og Andreas i Mark 1,16 og Matt 4,18), og endelig var der alle dem, der ikke havde andet end deres arbejdskraft, som de kunne leje ud (jvf. Mark 1,20, hvor Zebedæus og hans sønner fisker sammen med dagslejere). Ved at gøre Peter til en del af et større fiskerkollektiv med egne både, har Lukasevangeliets forfatter sat Peters efterfølgelse mere på spidsen. Lukas' billede af Peter implicerer ikke alene, at han har mere at miste, men sandsynligvis også, at han er bundet af en større fiskekontrakt, og derfor også forpligtet på at fange langt flere kilo fisk for at opfylde sine forpligtelser end Markus- og Matthæusevangeliets Peter.

I lyset af den udbytning, der fandt sted, og den deraf følgende fattigdom, er det forståeligt, når sult og måltidsfællesskaber spiller en stor rolle i de synoptiske evangelier. De to bespisningsunderer står eksempelvis centralt i både Markus- og Matthæusevangeliet (Mark 6,30-44; 8,1-10; Matt 14,13-21; 15,32-39), ligesom måltidsfællesskabet er i fokus i alle tre synoptiske evangeliers nadverberetninger (Mark 14,12-25; Matt 26,17-29; Luk 22,7-23). Særligt forfatteren til Lukasskrifterne knytter Peter sammen med fortællingens afgørende måltider: Peters bekendelse sker i forlængelse af evangeliets bespisningsunder (som der kun findes dette ene af i Lukasevangeliet, Luk 9,10-20), ifølge Lukas, er det også Peter, der sammen med Johannes forbereder påskemåltidet (Luk 22,7-13), og det er den sultne Peter, der for første gang spiser sammen med ikke-jøder i Cornelius-fortællingen (ApG 10,1-48).<sup>5</sup> Det er også i Lukasevangeliets fortælling om Peters kaldelse, at forfatteren skaber den dramatiske modsætning mellem de tomme garn, som Peter

---

4 Se også Ørsted 1998, 13-35 for en generel fremstilling af bestemmelserne omkring fiskeri i Romerriget.

5 Til måltidsscenerne i Lukasskrifterne, se Heil 1999.

og hans partnere gør i stand efter en hård nats frugtesløst arbejde, og den mirakuløse fiskefangst, der ikke bare sprænger garnene, men også er årsag til at bådene er ved at kæntré (Luk 5,1-11). Selvom det ikke siges eksplicit, ligger der implicit i fortællingen en modsætning mellem tomme og fyldte maver. Men fortællingen stopper som bekendt ikke her, eftersom Peter og de øvrige fiskere ikke blot forlader den mirakuløse fangst for at følge Jesus, men lægger bådene til land og forlader “alt (πάντα)” (Luk 5,11): familie, venner, huse, både, fiskelicenser etc. Lukas skærper dermed på den ene side radikaliteten af Peters efterfølgelse i forhold til Markus og Matthæus, der først senere gør læserne opmærksom på, at Peter har forladt “alt”, idet de overlader det til Peter selv at gøre Jesus (og læserne) opmærksom på det senere i evangeliefortællingen (Mark 10,28; Matt 19,27).<sup>6</sup> På den anden side repræsenterer den mirakuløse fiskefangst måske også Lukas’ pragmatiske ønske om at gøre Peters efterfølgelse mere forståelig i og med Peter – i modsætning til i Markus- og Matthæusevangeliet – altså både har hørt om Jesus’ helbredende kræfter (eftersom Lukas også sætter helbredelsen af Peters svigermor forud for Peters kaldelse i modsætning til Markus- og Matthæusevangeliet)<sup>7</sup> og erfaret hans mirakuløse kræfter (den mirakuløse fiskefangst) forud for hans efterfølgelse.

---

6 Mens Peter lyder en anelse forurettet i Mark 10,28 og Matt 19,27, er dette aspekt udeladt i Lukas’ version (Luk 18,28), hvilket svarer godt til den generelle tendens i Lukasevangeliet, hvor der tegnes et mere entydigt positivt billede af Peter. Jesus’ svar på Peters udsagn er også en anelse anderledes i Lukasevangeliet. Mens Jesus i Markus- og Matthæusevangeliet taler om, at alle, der forlader deres hjem, søskende, forældre, børn eller marker, vil få det mangedobbelt igen (Mark 10,29; Matt 19,29), så udelader Lukas marker og tilføjer hustru (Luk 18,29). Måske reflekterer denne ændring, at Lukas ønsker at tilpasse Jesus’ udsagn til Peters situation, for fiskeren Peter havde sandsynligvis ingen marker, men han havde en hustru (jvf. helbredelsen af hans svigermor [Mark 1,29-31; Matt 8,14-15; Luk 4,38-39] og 1 Kor 9,5).

7 I modsætning til Markusevangeliet, der ser ud til at forudsætte Peters tilstedeværelse (Mark 1,29), er Peter formentlig ikke til stede, da Jesus helbreder hans svigermor ifølge Lukasevangeliet (Luk 4,38-39) og har derfor ikke selv erfaret Jesus’ helbredende kræfter. Det synes dog rimeligt at forudsætte, at fortælleren vil have læserne til at gå ud fra, at Peter må have hørt om hændelsen, eftersom fortælleren tydeligvis har ønsket at bevare koblingen til Peter og derfor taler om “Simons hus” og “Simons svigermor” på trods af, at Peter ikke har optrådt *in persona* i fortællingen endnu.

At Peter har forladt alt, understreges også ved, at vi ikke hører mere til Peters "tidligere" liv i de synoptiske evangelier. I hvert fald ikke eksplicit. Der er dog en række fortællinger, som af den ene eller den anden grund synes at spille på det forhold, at Peter (og et par af de øvrige disciple) har været fisker(e) på Genesaret sø. I Matthæusevangeliets eventyrlignende fortælling i relation til spørgsmålet om tempelskat (Matt 17,24-27), beder Jesus Peter om at gå ned til søen og fange en fisk for derved at tilvejebringe en mønt, som de skal bruge til at betale tempelskatten for ikke at vække forargelse (der er dog ikke tale om professionelt fiskeri med garn, men blot om at fange den første og bedste fisk med krog). Også det forhold, at store dele af handlingen i de synoptiske evangelier er henlagt til egnene omkring Genesaret sø samt ikke mindst sejlturene på søen (Mark 4,35-41; 6,45-52; Matt 8,23-27; Luk 8,22-25) og Peters egen vandring på søen (Matt 14,22-33), minder til stadighed læserne om Peters fortid. Peter bliver også identificeret som galilæer i ypperstepræstens gård i Mark 14,70 og Luk 22,59 (i Matthæusevangeliet er det Jesus, der bliver omtalt som galilæer [Matt 26,69], men Peter bliver også indirekte identificeret som galilæer pga. sin dialekt [jvf. Matt 26,73]), ligesom Jesus efter opstandelsen vil møde disciplene i Galilæa ifølge Markus- og Matthæusevangeliet (Mark 14,28; 16,7; Matt 28,10. 16-20).<sup>8</sup> Fisk og fiskeri optræder også lejlighedsvis i Jesus' undervisning (Matt 7,9-10; 13,47-51; Luk 11,11), og flere gange omtales der spise-fisk i de synoptiske evangeliers bespisningsundere samt, for Lukasevangeliets vedkommende, efter opstandelsen, hvor den opstandne Jesus spiser stegt fisk (Luk 24,43), hvilket også er med til at minde læserne om Peters fortid som fisker. Endelig skal Lukas' skildring af hvordan Peter prædiker for og døber mange mennesker i Apostlenes Gerninger (ApG 2,14-41; 3,12-4,4; 10,34-48) måske også ses som en udfoldelse af Jesus' løfte til Peter om, at han "skal fange mennesker" (Luk 5,10). Det er imidlertid ikke noget, der siges eksplicit. Det er således bemærkelsesværdigt, at ingen af de synoptiske evangelier forsøger at forklare, hvad menneskefisker-billedet egentlig betyder eller hvordan Peter (og de andre disciple) skal bære sig ad med at fungere som menneskefiskere. Selvom Lukas givetvis forsøger at rette op på det noget mærkværdige billede, idet Jesus' ord

---

8 Vedr. Galilæas betydning for Markusevangeliet, se eksempelvis Malbon 1982, 242-255.

for at “fange” mennesker, ζωπρεῖν, i Lukasevangeliet (5,10) har den dobbelte betydning at fange og bringe tilbage til livet, forbliver billedet også her uklart og uforklaret. For hvordan skal Peter fange mennesker? Og hvorfor er det overhovedet nødvendigt at fange dem for at bringe dem tilbage til livet? Lukas’ forsøg på at præcisere metaforen virker snarere som en feberredning, der stik imod intentionen snarere betoner det uheldige eller mærkværdige i Markusevangeliets oprindelige menneskefisker-metamorfe.

### Fiskerforudsætninger og lighederne mellem Joh 21,1-14 og Luk 5,1-11

I modsætning til de synoptiske evangelier, hvor vi altså ikke *eksplicit* hører noget om *fiskeren* Peter efter kaldelsesfortællingerne, er der i slutningen af Johannesevangeliet faktisk en eksplicit reference til Peters identitet som *fisker* (John 21,2).<sup>9</sup> Referencen er iøjnefaldende, for det er første gang i Johannesevangeliet, at Peter eksplicit bliver knyttet sammen med fiskeri.<sup>10</sup> I modsætning til Peters kaldelse hos synoptikerne (Mark 1,16-20; Matt 4,18-22; Luk 5,1-11), er Peter ikke i færd med at fiske i Johannes’ kaldelsesfortælling, ligesom kaldelsen heller ikke foregår i nærheden af Genesaret sø (Joh 1,41-42)<sup>11</sup> på trods af, at Peter ellers kommer fra fiskerbyen Betsajda (Joh 1,44).<sup>12</sup> Æren som Jesus’ første discipel tilfalder heller ikke Peter i Johannesevangeliet, men derimod hans bror Andreas og en unavngiven person, der begge tilsyneladende er

9 I Petersevangeliet tager Peter også ud for at fiske efter opstandelsen (sammen med Andreas og Levi og muligvis flere, men teksten slutter abrupt efter opremsningen af Levi) (14.60). Eftersom evangeliet kun er fragmentarisk bevaret, ved vi ikke, om der har været andre referencer til Peters fiskerierhverv i evangeliet. I modsætning til Joh 21 indeholder fragmentet kun en reference til Peters og Andreas’ net, der omtales ingen båd, og det præciseres heller ikke, hvilken sø, det var, de gik ned til.

10 Dette og de følgende afsnit (fisketuren der gik i fisk [Joh 21,1-14], synoptisk fisker-polemik og en kamp på metaforer) baserer sig på min bog, Damgaard 2015, 111-116.

11 Mens Galilæa er udgangs- og omdrejningspunkt for Jesus’ virke i de synoptiske evangelier, fokuserer Johannesevangeliet på Judæa.

12 Umiddelbart efter at Peter er blevet kaldet, vil Jesus imidlertid til Galilæa (Joh 1,43).

disciple af Johannes Døberen, før de beslutter sig for at følge Jesus (Joh 1,35-40). Hvad Peter bestilte, før han blev Jesus' disciple, står derimod hen i det uvisse. I det lys kalder Peters beslutning om at tage ud at fiske på Genesaret sø i Joh 21 på en forklaring. Forudsætter forfatteren her, at læserne kender til Peters tidligere erhverv – evt. fra kaldelsesberetningerne i de synoptiske evangelier? Eller er der blot tale om en simpel fisketur, hvis formål alene er at indlede en ny opstandelsesberetning, hvor Jesus pålægger Peter hans fremtidige opgave? Som man nok kan fornemme, hælder jeg til den første mulighed. Det er der flere grunde til: At Peter tilsyneladende har båd, garn og, må vi formode, fiskelicens til sin rådighed (en båd der i øvrigt omtales i bestemt form [τὸ πλοῖον, Joh 21,3]), taler for, at han er fisker, eller i hvert fald har gode relationer til én. Det er således også bemærkelsesværdigt, at Johannes – i modsætning til synoptikerne – ikke på noget tidspunkt fortæller, at Peter har forladt alt. Også det forhold, at forfatteren præciserer, at disciplene ingenting fangede “den nat” (ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ, Joh 21,3), synes at indikere, at de ved andre lejligheder rent faktisk fangede noget. Det, at Peter meddeler sin beslutning om at tage ud og fiske uden nærmere omsvøb, ja nærmest henkastet (ὀπάγω ἀλιεύειν), taler også for, at læserne forudsættes bekendt med Peters tidligere profession. Hvis den store fiskefangst virkelig skal være mirakuløs (hvad den selvfølgelig er ment som), forudsætter den også, at mændene i båden rent faktisk har forstand på at fiske (og særligt Peter, som er den, der tager initiativ til fiskeriet) men på trods heraf altså ikke har fanget en eneste fisk den nat, før Jesus anviser dem at kaste garnet ud igen. Endelig udviser fortællingen også så mange berøringspunkter til fortællingen om den mirakuløse fiskefangst i Lukasevangeliet, at det må anses for sandsynligt, at forfatteren ikke bare forudsætter læsernes kendskab til en evt. mundtlig tradition, men helt specifikt til Luk 5,1-11 (jvf. også Goulder 1989, 316-328; Neiryneck 1990, 325-329; Blaskovic 2000a, 43-87 og Blaskovic 2000b, 103-120). I begge fortællinger sker der således et pludseligt skift fra Judæa til Galilæa (hvilket er særligt bemærkelsesværdigt i Johannesevangeliet, der centrerer sig om Judæa) – nærmere bestemt Genesaret sø (dog med forskellige betegnelser henholdsvis “Genesaret sø” [Luk 5,1] og “Tiberias sø” [Joh 21,1]<sup>13</sup>), og

---

13 Johannes' usædvanlige betegnelse for Genesaret sø (Tiberias sø) er imidlertid hans foretrukne betegnelse, jf. Joh 6,1 hvor han netop specificerer, at Genesaret sø er den samme som Tiberias sø.

i begge fortællinger har Peter og hans ledsagere ingenting fanget hele natten (Luk 5,5; Joh 21,3). Zebedæussønnerne optræder begge steder (og i begge evangelier optræder de kun i denne ene fortælling under navnet "Zebedæussønnerne", Luk 5,10; Joh 21,2 [i Johannesevangeliet optræder de kun her]), mens Andreas, Peters bror, ikke bliver nævnt med ét ord (hvilket særligt stikker ud i Johannesevangeliet, hvor han ellers har en forholdsvis betydningsfuld rolle, se Joh 1,35-44; 6,8; 12,22). I begge fortællinger indvilger disciplene i at kaste garnene ud igen på Jesus' opfordring (Luk 5,4-5; Joh 21,6), og denne gang fanger de en stor mængde fisk (Luk 5,6; Joh 21,6), som de har svært ved at hale om bord i båden. Mens partnerne i den anden båd kommer til hjælp i Lukasevangeliet (5,7), opgiver disciplene i første omgang at få fangsten om bord i Johannesevangeliet, men senere trækker Peter så egenhændigt nettet i land (Joh 21,6.11). Mens garnene sprang i Lukasevangeliet (Luk 5,6), fremhæves det eksplicit i Johannesevangeliet, at de ikke gik i stykker (Joh 21,11).<sup>14</sup> I begge fortællinger er Peter hovedpersonen, og bliver refereret til som *Simon Peter* (i Lukasevangeliet sker det kun én gang, og kun på dette ene sted i evangeliet [Luk 5,8]. I Johannesevangeliet optræder dobbeltnavnet derimod hyppigt, dog flest gange i netop denne fortælling [Joh 6,38; 13,9.24.36; 18,10.15.25; 20,6; 21,2.3.7.11]). Endelig bliver Jesus også genkendt som κύριος i begge fortællinger (Luk 5,8; Joh 21,7.12).

### Fisketuren der gik i fisk (Joh 21,1-14)

Udover uenigheden om hvorvidt nettet blev sprængt eller ej, er der også en række andre forskelle mellem Joh 21,1-14 og Luk 5,1-11: Mens der er to både i Lukasevangeliet (Luk 5,2), er der kun tale om en båd i Johannesevangeliet (Joh 21,3b), Jesus bliver ikke genkendt med det samme i Johannesevangeliet (Joh 21,4), og han er heller ikke selv med i båden (Joh 21,4-8). I Johannesevangeliet forlader Peter også båden midt i fiskefangsten (Joh 21,7b), og fangsten sker tæt på land (Joh 21,8) og munder ud i et måltid (Joh 21,12). Det er imidlertid sær-

---

14 Som Goran Blaskovic har argumenteret for, ligner Johannes' bemærkning om, at garnene ikke revnede på trods af den store fangst unægtelig en reference til Lukas' fortælling, hvor de netop gik i stykker (Blaskovic 2000a, 86).

ligt i ordvekslingen mellem Peter og Jesus, at forskellene mellem de to fortællinger bliver tydelige: I begge får Peter pålagt en fremtidig opgave, men de billeder, der bruges til at beskrive dette hverv, bliver hentet fra to vidt forskellige verdener, henholdsvis en fiskerkultur ("menneskefisker"-billedet) og en landbrugskultur ("hyrde"-billedet). Dette har selvfølgelig også betydning for selve opgaven, som hos Lukas består i at "fange" mennesker, mens Peter ifølge Johannes skal vogte/være hyrde for Jesus' får/lam. Bortset fra betegnelsen κύριος er Peters ord til Jesus også vidt forskellige. Mens Peters ord i Lukasevangeliet ("Gå bort fra mig, Herre, for jeg er en syndig mand", Luk 5,8) udtrykker en syndsbevidsthed, som flere fortolkere har ment ville passe bedre efter Peters fornægtelse (Klein 1967, 1-44; Brown 1970, 1087-1092; Fitzmyer 1981, 561 og Meier 1994, 899-904) – eksempelvis som her i Johannesevangeliet, der er det første møde mellem Peter og Jesus efter fornægtelsen, hvor Peter er nævnt ved navn – er der ingen anger at spore i Peters ord i Johannesevangeliet (hvilket er helt i tråd med, at Peter heller ikke går ud og græder efter fornægtelsen, sådan som han gør det i de synoptiske evangelier). På Jesus' tre spørgsmål om hvorvidt Peter elsker ham, betoner Peter således hver gang, at Jesus *ved*, at han elsker ham (Joh 21,15.16.17). Peter forudsætter dermed, at deres relation er uændret på trods af fornægtelsen. Der er intet, der indikerer, at Peter her angrer sin fornægtelse, sådan som det sædvanligvis betones (se eksempelvis Culpepper 2010, 170). Jesus' spørgsmål til Peter har da heller ikke noget med hans fornægtelse at gøre (udover den [i min optik] tilfældige lighed mellem Peters *tre* fornægtelser og Jesus' *tre* spørgsmål, men denne lighed skyldes formentlig blot, at begge fortællinger betjener sig af det retorisk virkningsfulde tretal).<sup>15</sup> Det, som Jesus afkræver Peter svar på, er ikke om Peter *stadig* elsker ham efter fornægtelsen (hvad det vel også snarere var Peter, der skulle spørge Jesus om), men om Peter elsker ham mere end τούτων (Joh 21,15). Hvad τούτων refererer til her, er imidlertid noget uklart for at sige det mildt.<sup>16</sup> I den Danske Bibeloversættelse fra 1992 er udtrykket oversat med "de andre". Her har man altså forstået udtrykket som refererende til de

---

15 I begge fortællinger optræder der dog også et bål af trækul (ἀνθρακιά) (Joh 18,18; 21,9).

16 Se Culpepper 2010, 172-173 for en oversigt over de mange forskellige fortolkninger af τούτων, der er blevet foreslået.



andre disciple formentlig ud fra den betragtning, at når Jesus er i færd med at give Peter et særligt hverv, skal det også fremgå, hvorfor det lige er Peter, der får dette hverv. Ifølge Timothy Wiarda er det dog snarere den usikkerhed, som Peters beslutning om at tage ud på søen igen har forårsaget, som er baggrunden for Jesus' spørgsmål (Wiarda 1992, 63). I en sådan fortolkning refererer τούτων altså tilbage til selve fisketuren (båden og garnet), dvs. det demonstrative pronomen bliver forstået som neutrum: "Simon, Johannes' søn, elsker du mig mere end disse ting?" (Wiarda 1992, 62-65; Varghese 2009, 358 og Ramelli 2008, 332-350). Denne fortolkning er at foretrække, fordi den binder de to afsnit (21,1-14 og 21,15-19) langt bedre sammen end alternativerne som eksempelvis den forståelse, der er baggrunden for 1992-oversættelsen.<sup>17</sup> Fisketuren og Peters kraftpræstation med fiskenettet er med andre ord ikke blot en tilfældig og lidt klodset indledning til hyrde-formaningen i 21,15-19. Med denne "indledning" laver forfatteren en raffineret kontrast mellem Peters hidtidige liv, hans fiskertilværelse med båd, garn og fiskelicens, og så den radikale efterfølgelse, som i sidste ende vil betyde, at Peter skal ofre sit liv.

At Peter formår ene mand, hvad alle syv disciple ikke kunne tilsammen, nemlig at trække den store fangst i land, er derfor heller ikke et ekklesiologisk symbol, sådan som det traditionelt udlægges.<sup>18</sup> I modsætning til Lukasevangeliet, hvor den store fiskefangst blev efterladt på søbredden, indgår den overdådige fangst også i disciplenes måltid med den opstandne Jesus her i Johannesevangeliet. Dermed understreger forfatteren på én gang, at den opstandne Jesus ikke bare var

17 Fortolkerne er delt mht. spørgsmålet om hvorvidt Joh 21 er en litterær enhed. Ifølge Raymond Brown er det metaforiske skifte fra vanddyr til landdyr, fra fisk til får, et stærkt argument imod at betragte Joh 21 som en litterær enhed (Brown 1970, 1084). Som jeg vil argumentere for i det følgende, giver det metaforiske skifte imidlertid god mening og er derfor ikke nødvendigvis et argument for at betragte Joh 21 som et sammensat kapitel. Til spørgsmålet om Joh 21 som en litterær enhed, se også Neiryneck 1990, 321-336 og Wiarda 1992, 53-71.

18 Se Culpepper 2006, 369-402 for en oversigt over de mange forskellige ekklesiologiske fortolkninger. Dét, at der er 153 store fisk, har heller ikke nogen dybere betydning, men skal formentlig tjene til at overbevise læserne om, at beretningen er præcis og stammer fra et øjenvidne, nemlig yndlingsdisciplen, jvf. John 21,24. Det er, hvad vi med Roland Barthes, kunne kalde for en "virkelighedseffekt".

en ånd, men opstået i kød og blod, så han var i stand til at spise stegt fisk (ligesom i Luk 24,42-43), samtidig med at han skaber en nadver-lignende scene (ligesom Luk 24,30), hvor Jesus bespiser sine disciple en sidste gang. Der er som bekendt ikke nogen egentlig nadver-scene i Johannesevangeliet. Det tætteste vi kommer på en sådan scene er i den tidligere fortælling ved Genesaret sø (Joh 6,1-13), hvor der også indgår brød og fisk, og den efterfølgende diskussion i Joh 6,22-58 (se hertil Mia Mohrs og Gitte Buch-Hansens artikel i dette bind). Det er altså ikke fiskefangsten, der skal forstås symbolsk, men snarere den omsorg, der ligger i Jesus' måltid, hvor han mætter sine sultne disciple efter en nats forgæves forsøg på at skaffe mad.<sup>19</sup> Med den efterfølgende opfordring til Peter om at følge ham, peger brunchen ved Genesaret sø også fremad, og rummer et løfte og en invitation til Peter om at forlade sig på den, han elsker allermost. Samtidig rummer Jesus' formaning til Peter om at vogte hans lam og får også en dobbelthed, som desværre ikke rigtig kommer frem i den autoriserede danske oversættelse. For βουσκεῖν (Joh 21,15.17) betyder ikke bare *vogte*, men i lige så høj grad *fodre*, *bespise*, ligesom formaningen i Joh 21,16 om at optræde som hyrde (ποιμαίνειν) også implicerer, at flokken skal ledes til det grønne græs og det friske vand. At det imidlertid ikke skal forstås bogstaveligt, illustrerer forfatteren på humoristisk vis med Peters fisketur, hvis formål netop var at skaffe ham selv og de andre disciple noget i maven. Dermed genfinder vi her den ironiske kontrast mellem den åndelige og den fysiske føde, der udfoldes i Jesus' "brødtale" i Joh 6, hvor Jesus omtaler sig selv som "livets brød" (Joh 6,35, for en lignende tematik se også kap. 4). Peters opgave er selvfølgelig ikke at brødføde menigheden med fisk, men med livets brød.<sup>20</sup>

---

19 At dømme ud fra Jesus' spørgsmål til fiskerne om de har noget at spise og deres benægtende svar (Joh 21,5) må vi gå ud fra, at baggrunden for fisketuren var sult og mangel på mad.

20 For en generel fremstilling af spørgsmålet om mad og drikke i Johannesevangeliet, se Webster 2003.

## Synoptisk fisker-polemik

I min optik er der imidlertid mere på færde i portrættet af Peter i Joh 21. Kapitlet forudsætter ikke bare læsernes kendskab til de synoptiske evangelier, men rummer også en polemisk kontrast til de synoptiske evangeliers billede af Peter som 'menneskefiskeren'. Stik imod hvad synoptikerne hævdede, er det Johannes' påstand, at Peter ikke 'forlod alt', og derfor kunne han også vende tilbage til sin gamle tilværelse her i kapitel 21 efter Jesus' død. I modsætning til de synoptiske evangelier, bliver Peters identitet som fisker altså brugt negativt i Johannesevangeliet.

Berøringspunkterne mellem Joh 21 og de synoptiske evangelier, i særdeleshed Luk 5,1-11, har ofte fået fortolkerne til at mene, at kapitlet (som typisk ses som en senere tilføjelse, se eksempelvis Zumstein 2004, 291-315) er skrevet under indflydelse af en eller flere af de synoptiske evangelier (se eksempelvis Kügler 1988, 411-417 og Neiryneck 1990, 321-336), eller at kapitlet ligefrem reflekterer et ønske om at assimilere den johannæiske Peter (Peter i Joh 1-20) med den synoptiske Peter (således eksempelvis Collins 1976, 126 og Brown 1984, 476). Jeg mener imidlertid ikke, at kapitlet er en senere tilføjelse.<sup>21</sup> Der er intet i

---

21 I de senere år er det da også blevet mere udbredt at betragte Joh 1-21 som en litterær enhed. Flere narrative studier har således vist, at "John 21 bears an integral relationship to the rest of the gospel, taking up allusions, resolving unresolved story lines, and drawing on the ironies, imagery, and symbols in John 1-20" (Culpepper 2006, 271). Se eksempelvis Ruckstuhl 1951, 134-149; Cassian 1957, 132-136; Smalley 1974, 275-288; Reim 1976, 330-337; Thyen 1977, 259-299; Minear 1983, 85-98; Segovia 1991, 167-190; Breck 1992, 27-49; Busse 1992, 2083-2100; Ellis 1992, 17-25; Vorster 1992, 2207-2221; Brodie 1993, 574-596; Thyen 1995, 147-189; Ridderbos 1997, 655-658; Hsitschka 1999, 85-102; Keener 2003, 1219-1222; Thyen 2005, 4-5, 772-774 og Culpepper 2006, 369-402. De mest almindelige argumenter for at anse Joh 21 for en senere tilføjelse er følgende (oplistet i Breck 1992, 28-36): 1) Joh 20,30-31 ser ud til at udgøre evangeliets konklusion, og udtrykket μετὰ ταῦτα (Joh 21,1) indikerer, at kapitel 21 er blevet påklistret senere. 2) Det er ikke sandsynligt, at den oprindelige forfatter kunne finde på at tilføje en scene, hvor disciplene vender tilbage til deres oprindelige liv som fiskere, efter Joh 20,21-23. 3) Eftersom Joh 20,19-29 formentlig fungerer som en indledning til kirkens periode efter opstandelsen (hvor det er tro, det kommer an på, og ikke selvsyn), ville det være underligt, hvis forfatteren også har skrevet Joh

fremstillingen af Peter i Joh 21, der ikke med rimelighed kan siges at ligge i forlængelse af fremstillingen i Joh 1-20, og som derfor skulle kræve, at kapitlet stammer fra en anden hånd. Tværtimod er der så mange forbindelser mellem Joh 21 og resten af evangeliet, at vi må gå ud fra, at kapitlet er en del af det oprindelige evangelium, sådan som alle håndskrifterne også indikerer.<sup>22</sup> Der er således heller ikke tale

21,1-14, hvor den synlige genkendelse stadig spiller en rolle (jvf. Joh 21,7). 4) Det "vi", der optræder i Joh 21,24, må være skrevet af en anden end den oprindelige forfatter. 5) Joh 21 har et ekklesiologisk fokus, hvorimod Joh 1-20 har et kristologisk fokus. 6) Joh 21 har et markant andet ordforråd og benytter sig af en række stilistiske udtryk, man ikke finder i resten af evangeliet. Imod disse argumenter kan bl.a. indvendes følgende: 1) Som Hasitschka har argumenteret for, skal Joh 20,30-31 formentlig blot ses som en kort sammenfatning på linje med Joh 12,37; 19,35 og Joh 21,24-25 (Hasitschka 1999, 85-86). Desuden bruges udtrykket μετὰ ταῦτα (John 21,1) flere gange i Johannevangeliet, således eksempelvis efter opsummeringen i 19,35-37 i 19,38 og i 6,1 (for paralleller mellem Joh 6 og Joh 21,1-14, se i øvrigt Hasitschka 1999, 85-102). Der er også en interessant parallel mellem Joh 20,30-31 og 1 Joh 5,13, sådan som Ellis har gjort opmærksom på. I begge tilfælde fortsætter forfatteren således sit værk, efter han har nævnt formålet med værket (Ellis 1992, 20-21). Endelig kan Joh 20,30-31 sammen med Joh 21,25 opfattes som en bevidst *inclusio* (jvf. Segovia 1991, 174-183). 2) At disciplene vender tilbage til deres tidligere profession er rigtignok et antiklimaks i lyset af Joh 20,21-23, men, som jeg argumenterer for i denne artikel, er der en god grund til dette antiklimaks. 3) Eftersom tro er afhængig af evangeliet (jvf. Joh 20,31), giver det god mening, hvis den oprindelige forfatter også skrev Joh 21. For her betones netop yndlingsdisciplens genkendelse af Jesus, hvilket må være afgørende for kirkens periode, da evangeliet jo bliver bundet op på yndlingsdisciplens vidnesbyrd (Joh 21,24). 4) Det "vi", der nævnes i Joh 21,24, støtter netop, at Joh 21 var en del af det oprindelige evangelium, for forfatteren bruger også et "vi" og et "os" i begyndelsen af evangeliet (Joh 1,14.16). 5) Skiftet fra et kristologisk fokus i Joh 1-20 til et ekklesiologisk fokus i Joh 21 er ikke så markant, som det ofte bliver gjort til. Der er således også et ekklesiologisk anliggende i Joh 1-20 (eksempelvis i Joh 10), og som jeg også vil argumentere for her i artiklen, så er de ekklesiologiske billeder i Joh 21 netop også kristologiske. 6) Som flere af de fortolkere, der ser Joh 21 som en senere tilføjelse (eksempelvis Bultmann 1978, 542), også anfører, så er stilen og ordforrådet i Joh 21 ikke så markant anderledes end det, man finder i resten af evangeliet. Endelig er en række af de unikke ord i Joh 21 relateret til fiskeri, og det er derfor forventeligt med en række unikke ord, da forfatteren kun behandler dette emne her.

22 En undtagelse kunne dog være *MS. Copt.e. 150 (P)* – en ukomplet papyrus, der rummer en koptisk udgave af Joh 20,19-25 og Joh 20,26-31 på

om, at forfatteren med Joh 21 forsøger at tilpasse sin fremstilling af Peter til den “synoptiske” eller lukanske fremstilling. Peters kraftpræstation med fiskenettet symboliserer ikke, at han senere skal komme til at omvende mange mennesker. Menneskefisker-løftet er netop ikke en del af Johannesevangeliet. Når forfatteren her alligevel alluderer til det synoptiske menneskefisker-løfte, er det altså snarere negativt ment fremfor positivt.

### En kamp på metaforer

Der løber således en bemærkelsesværdig modsætning i Joh 21 mellem fisk (προσφάγιον, ἰχθύς og ὀψάριον)<sup>23</sup> på den ene side og lam og får (ἀρνίον og πρόβατον) på den anden, og mellem fiskeren, hvis opgave er fangsten (ἀλιεύειν og πιάζειν) og hyrden, hvis opgave det er at vogte og passe på de løsgående dyr (βόσκειν og ποιμαίνειν).<sup>24</sup> Det billede, der tegnes af Peter i Johannesevangeliet, er derfor et ganske andet end hos synoptikerne. Mens menneskefisker-billedet vel skal udtrykke noget i retning af, at Peter vil komme til at “indfange” folk med sin prædiken,

---

henholdsvis forsiden og bagsiden. Efter Joh 20,26-31 følger en tom plads svarende til omkring 3 linjer. Enten har afskriveren altså valgt at stoppe her, eller han har skrevet af efter en kopi, der ikke har indeholdt Joh 21. Gesa Schenke daterer papyrussen til det 4. årh. (Schenke 2006, 893-904).

23 Προσφάγιον og ὀψάριον (diminutiv af ὄψον) må referere til fisk her.

24 I modsætning til Edmund Leach, der argumenterer for, at Johannes' tale om lam, får og hyrde faktisk skal ses i forlængelse af den synoptiske fisker-metaforik. Ifølge Leach, trækker såvel den synoptiske fiskermetaforik som den Johannæiske hyrde-metaforik på de gammeltestamentlige profeter og deres eskatologiske brug af henholdsvis fiskerbilledet og hyrdebilledet (for fiskerbilledet, se Jeremias 16,16, og for hyrdebilledet, se Ezekiel 34,11-16) (Leach 1987, 593). Mens det synes klart, at Johannes' tale om den gode hyrde i 10,1-16 trækker på det eskatologiske hyrdebillede i Ezekiel 34, er Leach's reference til Jeremias 16,16 som baggrund for det synoptiske menneskefisker-billede imidlertid straks mere usikker, eftersom metaforen ikke bliver udfoldet af synoptikerne. Men selv hvis vi forstår menneskefisker-billedet eskatologisk, kan Leach's fortolkning ikke forklare, hvorfor Johannes vælger at ty til andre (synonyme) metaforer. Der ligger andet i metaforerne end det eskatologiske. Hyrde-metaforen beskriver således langt mere eksplicit, hvad Peters opgave er, mens fisker-metaforen er vag og ubestemt.

sådan som det bliver udfoldet i Apostlenes Gerninger,<sup>25</sup> bestemmes Peters opgave i Johannesevangeliet med hyrdemetaforikken som det at passe på flokken (Joh 21,15.16.17) og i sidste ende at ofre sit eget liv for dem, han skal passe på (jvf. Joh 21,19).<sup>26</sup> At Peters opgave ikke bestemmes som det at bringe andre til Jesus, men derimod agere som hyrde,<sup>27</sup> forklarer også, hvorfor Peter ikke er den første discipel i Johannesevangeliet, sådan som han ellers er det i de synoptiske evangelier. Det er således afgørende for Johannes' fremstilling af hvordan Jesus fik sine første disciple, at det er disciplene selv, der går ud og finder nye disciple. Således er det Peters bror, Andreas, der bringer Peter hen til Jesus (Joh 1,42). Men eftersom Peters rolle netop ikke er at "indfange" andre potentielle disciple, kan han selvfølgelig heller ikke være den første discipel, da opgaven for denne discipel er at finde andre disciple. Og ligesom Peter blev ført til Jesus af Andreas i begyndelsen, sådan skal han igen senere blive ført af andre (Joh 21,18).<sup>28</sup>

Ved at opponere mod den "synoptiske" fiskermetaforik og erstatte den med hyrdemetaforer, etablerer forfatteren en forbindelse mellem Peter og Jesus, som netop fremstår som den gode hyrde i Johannesevangeliet (Joh 10,1-18). Hyrdemetaforikken indgår således i evange-

---

25 Se Wuellner 1967, 207-231 for en gennemgang af metaforens mulige betydninger i de synoptiske evangelier.

26 Kan dette forklare, hvorfor Peter kaster sig i vandet (ἔβαλεν ἑαυτὸν εἰς τὴν θάλασσαν, Joh 21,7), ligesom han og de øvrige disciple tidligere har kastet (ἔβαλον) garnet i vandet (Joh 21,6)? Skal denne handling symbolisere, at Peter nu ved, at hans opgave ikke længere er at fange fisk (eller folk), men at ofre sig selv? (jvf. også Hartman 1984, 39: "One could even imagine an interpretation according to which the jumping into the water prefigures the death of Peter"). Måske kan dette også forklare, hvorfor Peter tager sit tøj på først. Han er ikke længere fisker, men klar til at arbejde som Jesus' discipel (således også Busse 2002, 288).

27 Selvom opgaven som hyrde i Joh 10,16 også inkluderer det at være hyrde for får, som ikke hører til hyrdens egen fold, er det ikke, hvad der er på færde her.

28 Bemærkningen i Joh 21,18 om at Peter kan gå hvorhen han ville, da han var ung, men vil blive ført af andre, når han bliver gammel, skal måske også ses som en reference til Joh 18, hvor det er Jesus, der bliver taget til fange og ført af andre, mens Peter selv vælger at følge efter.

liets kristologiske billedsprog,<sup>29</sup> og er derfor med til at understrege, at det er i *efterfølgelsen* af Jesus, at Peter skal udføre sin opgave. Billedet af Kristus bliver dermed det billede, som Peter skal spejle sig i. Jesus' tredobbelte formaning til Peter om at agere som den gode hyrde, tager tråden op fra Joh 13,36, hvor Jesus netop forsøgte at gøre det klart for Peter, at han ikke kunne følge ham på dette tidspunkt, men først skal følge ham senere. Som flere fortolkere har påpeget (se eksempelvis Brown 1970, 616; Barrett 1978, 453 og Tolmie 2006, 362) bruger Peter i sin afvisning af Jesus' ord ("Jeg vil sætte mit liv til for dig [τὴν ψυχὴν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω]", Joh 13,37) de samme ord, som Jesus brugte til at beskrive sig selv som den gode hyrde ("Den gode hyrde sætter sit liv til for fårene [ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων]", Joh 10,11). Dette er næppe en tilfældighed men understreger, at Peter har misforstået, at det er Jesus, der (i første omgang) skal ofre sit liv (jvf. Joh 10,17), og derfor misforstår han også sin egen rolle. Når Peter følger efter Jesus efter arrestationen (Joh 18,15) baserer det sig altså på en misforståelse, og er derfor heller ikke "positivt", sådan som de fleste fortolkere mener (ligesom udeladelsen af det synoptiske ἀπὸ μακρόθεν ikke er udtryk for, at Johannes ønsker at portrættere Peter som mere modig, men snarere skal understrege det negative i Peters forehavende, nemlig at han følger efter på trods af, hvad han har fået besked på).<sup>30</sup> Med Joh 21,15-19 får Peter altså endelig mulighed for at følge Jesus og ligesom ham, sætte sit liv til for flokken. Der er således formentlig en kritisk brod til de synoptiske evangeliets fremstilling af

---

29 Ifølge Ruben Zimmermann er det netop et kendetegn ved Johannesevangeliet, at evangeliets billeder centrerer sig om et kristologisk billedsprog. Der er imidlertid intet kristologisk over den store fiskefangst i Joh 21, og fiskefangsten er derfor heller ikke et ekklesiologisk billede, sådan som Zimmermann mærkværdigt nok argumenterer for (Zimmermann 2006, 40). Mens forfatteren overfører hyrdemetaforikken på Peter, fordi denne metaforik netop er kristologisk, er fiskemetaforikken netop ikke kristologisk og derfor heller ikke anvendeligt. På trods af den mangfoldighed, der ellers kendetegner det kristologiske billedsprog i Johannesevangeliet, er fiskemetaforikken ikke en del heraf.

30 Således mener Tolmie eksempelvis, at Peters "efterfølgelse" i Joh 18,15 "is the only positive thing that can be said about him in this chapter" (Tolmie 2006, 366, se også Sabbe 1995, 232-233 og mange andre. En undtagelse er dog Resseguie 2001, 152-153, der her [ligesom så mange andre steder] har en dog forståelse af, hvad der er på færde).

Peter i Jesus' afsluttende formaning til Peter: "Følg mig! (ἀκολουθεῖ μοι)" (Joh 21,19.22). Mens disse ord er Jesus' allerførste ord til Peter i såvel Markus- som Matthæusevangeliet (δεῦτε ὀπίσω μου, Mark 1,17; Matt 4,19),<sup>31</sup> er de altså de sidste i Johannesevangeliet. Dermed fremstår Johannes' fortælling om Peter som en korrektion af disse evangeliers portræt af Peter og af Peters fejlslagne forsøg på at følge Jesus. Mens de synoptiske evangelier igen og igen betoner, at enten Peter alene eller Peter sammen med de andre disciple fulgte efter (med en form af ἀκολουθεῖν) Jesus (Mark 1,18; 6,1; 10,28.32; 14,54; Matt 4,20; 8,23; 19,27; 26,58; Luk 5,11; 18,28; 22,39.54), er det først i Joh 18,15, at Peter *følger efter* (ἠκολούθει) Jesus, og det selvom han har fået at vide, at han ikke kan følge Jesus på dette tidspunkt (ὅπου ὑπάγω οὐ δύνασάι μοι νῦν ἀκολουθεῖσαι, Joh 13,36). Den næste gang læserne støder på ordet i relation til Peter er i Joh 20,6 hvor Peter følger efter Yndlingsdisciplen hen til Jesus' grav, og endelig kalder Jesus så Peter til at følge efter sig i Joh 21,19 og 22. Ifølge Johannesevangeliet, er det altså først i det øjeblik, at Peter virkelig er i stand til at følge Jesus, at han beder Peter om at følge ham. Det forekommer sandsynligt, at Johannes med sin fremstilling af Peter har ønsket at gøre op med den fremstilling af Peterfiguren, som han fandt i de synoptiske evangelier. Forfatteren har givetvis fundet den synoptiske betoning af Peter som *menneskefisker* for upræcis og vildledende (for hvad ligger der helt præcist i den metafor? På hvilken måde kan Peter siges at blive menneskefisker, når han følger Jesus?, jvf. Mark 1,17 og Matt 4,19), og derfor erstattet den med en *kristologisk* metafor, hyrde-metaforen, der netop skal understrege, at Peters fremtidige virke *er* efterfølgelsen af Jesus. En efterfølgelse, som forfatteren har ønsket at tegne langt skarpere op end den, han fandt,

---

31 I Johannes' kaldelsesberetning er det den discipel, der kommer til efter Peter, nemlig Filip, som Jesus siger "følg (ἀκολουθεῖ) mig" (Joh 1,43) til. Om Andreas og den anonyme discipel fortælles det også, at de "fulgte efter (ἠκολούθησαν) Jesus" (Joh 1,37), hvilket betones igen i vers 38. Som om det ikke var nok, understreger fortælleren allerede igen i vers 40, forud for at Andreas fører Peter til Jesus, at "Andreas, *Simon Peters bror*, var den ene af de to (εἷς ἐκ τῶν δύο), som havde hørt, hvad Johannes sagde, og var fulgt efter (ἀκολουθησάντων) Jesus" (Joh 1,40). I modsætning til Andreas, den anonyme discipel og Filip indgår ordet ἀκολουθεῖν derimod ikke i fortællingen om Peters "kaldelse". I betragtning af hvordan fortælleren igen og igen fremhæver, at de andre første disciple "fulgte" Jesus, er dette næppe tilfældigt.



i den synoptiske fremstilling. For Peters efterfølgelse i de synoptiske evangelier har angiveligt fremstået som teologisk utilfredsstillende for Johannesevangeliets forfatter: For hvorfor bad Jesus Peter om at følge ham allerede i begyndelsen af hans virke, når han vel vidste, at Peter ikke var i stand til det?

### Den fastende Peter: Petersakternes Peter

I den senere Petersreception, eksempelvis i Petersakterne, sker der imidlertid en harmonisering af de forskellige perspektiver, der eksisterer mellem de synoptiske evangeliers fokus på *fiskeren* Peter og Johannesevangeliets fokus på *hyrden* Peter. Selvom forfatteren til Petersakterne ikke bruger menneskefisker- og hyrdemetaforerne eksplicit om Peter, er det portræt, forfatteren tegner af Peter, imidlertid bestemt af de opgaver, som ligger i disse metaforer, ligesom forfatteren også implicit spiller på dem. I Petersakterne fremstår Peter således som den store *menneskefisker*, der igen og igen omvender en masse romere til kristendommen (se f.eks. afsnit 13 og 26). Det sker bl.a. ved at gøre en røget sild levende (13),<sup>32</sup> hvilket formentlig skal ses som en implicit reference til menneskefisker-billedet i Lukasevangeliet, hvor Jesus' ord for at "fange" mennesker, ζωπρεῖν, (Luk 5,10) som nævnt har den dobbelte betydning både at fange og at bringe tilbage til livet. Samtidig er Peter også *hyrden*, der får til opgave at passe på den menighed, der allerede eksisterer i Rom, da han ankommer til byen. Han skal duellere med Simon Mageren og alle hans listige påfund, men først og fremmest skal han sørge for at få de frafaldne får ind i folden igen (jvf. eksempelvis Peters tale til de frafaldne brødre [7] og hans gennemvendelse af Marcellus [8-12]). I en tale til Djævelen sammenligner Peter ham da også med en "glubsk ulv", der "vil røve kvæg, som ikke er dit,

---

32 For som Peter indledningsvist erklærer, er det "ikke kun ved ord alene, jeg vil overbevise jer om, at han, som jeg prædiker, er Kristus, men også ved gerninger og store undere formaner jeg jer ved troen, som er i Jesus Kristus, om, at ingen af jer skal vente nogen anden end ham, der blev foragtet og spottet af jøderne, denne korsfæstede nazareer, der døde og opstod på den tredje dag" (7, se også 17: "Man skal ikke tro på grund af ord, men på grund af værker og gerninger"). Oversættelsen af Petersakterne er fra Christiansen & Kjær Nielsen 2005.

men tilhører Jesus Kristus” (8), og i forlængelse heraf beskrives Jesus som den, der vogter kvæget. Selvom det selvfølgelig er Jesus, der her fremstilles som den gode hyrde (se også Peters beskrivelse af Jesus som “hyrde for de får, der engang var spredte, men nu er samlede ved dig” og hans bøn om at Marcellus bliver genoptaget blandt fårene [10]), så fremtræder Peter her som den gode hyrdes medhjælper. Ligesom Jesus, mister Peter således også sit liv i slutningen af Petersakterne og bliver korsfæstet, men mens dette i første omgang ikke ser ud til at gavne flokken (tværtimod bønfalder de nyomvendte brødre Peter om at flygte, for at han fortsat kan være der for dem [35-36]),<sup>33</sup> viser det sig senere, at Peters død får den konsekvens, at Nero for en stund ophører med at forfølge de kristne (41). Med sin død fuldender Peter således sin efterfølgelse af den gode hyrde, idet han altså ender med at redde menigheden i Rom.

Sideløbende med sin fremstilling af Peters virke som henholdsvis menneskefisker og hyrde, beskæftiger forfatteren til Petersakterne sig også en hel del med Peters forhold til mad. Noget af det allerførste, vi hører om Peter, er således, at han rejser af sted mod Rom uden at have “noget forråd med” (5) og på trods af, at styrmanden Theon er mere end villig til at dele alt, hvad han har, med Peter, vælger Peter at faste under hele sejladsen (6).<sup>34</sup> Han opfordrer også brødrene i Rom

---

33 I første omgang indvilger Peter i brødrenes forslag og flygter fra Rom i forklædning. På vej ud af byporten møder han imidlertid Jesus, og da han spørger Jesus, hvor han går hen, fortæller Jesus ham, at han er på vej til Rom for at blive korsfæstet igen. Peter vender derefter tilbage til Rom, idet han nu er blevet overbevidst om, at han skal lade sig korsfæste (35). Peters spørgsmål til Jesus, om hvor han går hen, er hentet fra Joh 13,36 – passagen hvor Jesus forudsiger Peters fornægtelse og forsøger at forklare Peter, at “hvor jeg går hen, kan du ikke følge mig nu, men senere skal du følge mig” (Joh 13,36). Som vi har set, refererer Joh 21,15-19 netop til denne passage. Tidspunktet er nu kommet, hvor Peter kan følge Jesus, og Jesus pålægger derfor Peter at vogte hans får og i sidste ende give sit liv for flokken. Petersakternes *quo vadis*-scene kan derfor også ses som en implicit reference til Peters opgave som *hyrde*. Med sin flugt ud af Rom begår Peter imidlertid den samme fejl som han begik med fisketuren i Joh 21.

34 Han gør dog en enkelt undtagelse, idet han fejrer nadveren med Theon efter Theon er blevet døbt (5). I det koptiske fragment om Peters datter, som måske har været en oprindelig del af Petersakterne, fejrer Peter også nadveren efter han først har helbredt sin invalide datter og dernæst gjort hende lam

til at faste sammen med ham (18), og det kunne faktisk se ud som om, at Peter overhovedet ikke spiser under hele sit ophold i Rom (jvf. fortællerkommentaren i 22: “Peter tog nemlig fortsat intet til sig, men blev ved med at faste for at besejre den onde fjende og forfølger af Herrens sandhed”).<sup>35</sup> Fremstillingen af den fastende Peter er med rette blevet set som et udtryk for en senere asketisk tendens, der præger alle apostelakterne. Det forklarer imidlertid ikke, hvorfor Petersakterne er langt mere optaget af dette aspekt end de øvrige apostelakter.<sup>36</sup> I lyset af Johannesevangeliets betoning af Jesus som den *åndelige* føde og af det afsluttende opgør med Peters fiskeri efter *fysisk* føde, er det interessant, at det netop er Peter, som apostelakterne portrætterer som den blandt apostlene, der er mest forhippet på at faste. Peters vedholdende faste i Petersakterne kan således læses som en eksegetisk udfoldelse af den efterfølgelse, som Jesus kalder Peter til i Joh 21,15-19. Fortællingen om opgøret med Peters fiskertilværelse rummer et potentiale, som Petersakterne kan siges at have udfoldet, nemlig at fysisk føde ikke længere har nogen betydning i Peters radikale efterfølgelse. I det perspektiv kan det nadver-lignende måltid i form af brunchen på søbredden ikke bare anskues som Jesus’, men også som Peters, sidste måltid. Petersakternes fastende Peter udlever dermed Jesus’ formaning i Johannesevangeliet om ikke at arbejde “for den mad, som forgår, men for den mad, som består til evigt liv” (Joh 6,27). Peters mave er ikke længere tom af nød, men af lyst.

## Bibliografi

Barrett, C. K., 1978, *The Gospel according to St. John*, second edition, London: SPCK

---

igen med den begrundelse, at den smukke pige derved ikke giver anledning til synd. Med disse nadverscener viser forfatteren også, hvordan Peter “efterfølger” Jesus’ formaning til ham om at “bespise” hans får og lam (Joh 21,15.17) med åndelig føde.

35 I et syn får han dog et hvedebrød af et nøgent barn (17).

36 Hvorimod fremhævelsen af seksuel afholdenhed er langt mindre fremtrædende her end i de øvrige apostelakter. Måske har dette sin baggrund i, at Peter selv havde en hustru? (jvf. fortællingen om helbredelsen af hans svigermor [Mark 1,29-31; Matt 8,14-15; Luk 4,38-39] og 1 Kor 9,5).

- Blaskovic, G., 2000a, *Johannes und Lukas: Eine Untersuchung zu den literarischen Beziehungen des Johannesevangeliums zum Lukasevangelium*, Dissertationen Theologische Reihe 84, St. Ottilien: EOS Verlag
- Blaskovic, G., 2000b, 'Die Erzählung vom reichen Fischfang (Lk 5,1-11; Joh 21,1-14): Wie Johannes eine Erzählung aus dem Lukasevangelium für seine Zwecke umschreibt', i *Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium für Herbert Leroy*, red. Stefan Schreiber og Alois Stimpfle, Biblische Untersuchungen 29, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 103-120
- Breck, J., 1992, 'John 21: Appendix, Epilogue Or Conclusion?', *St. Vladimir's Theological Quarterly* 36, 27-49
- Brodie, T. L., 1993, *The Gospel According to John*, New York & Oxford: Oxford University Press
- Brown, R. E., 1970, *The Gospel according to John*, vol. 2, The Anchor Bible, New York: Doubleday
- Brown, Schuyler 1984, 'Apostleship in the New Testament as an Historical and Theological Problem', *New Testament Studies* 30, 474-480
- Bultmann, R., [1941] 1978, *Das Evangelium des Johannes*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neuen Testament 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Busse, U., 1992, 'Die "Hellenen" Joh 12,20ff. und der sogennante "Anhang" Joh 21', i *The Four Gospels*, vol 3., red. F. Van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle og J. Verheyden, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 100, Leuven: Leuven University Press, 2083-2100
- Cassian, B., 1957, 'John XXI', *New Testament Studies* 3, 132-136
- Christiansen, J. L. og H. Kjær Nielsen, 2005, *Nytestamentlige apokryfer*, København: Det Danske Bibelselskab
- Collins, R. F., 1976, 'The Representative Figures of the Fourth Gospel – II', *Downside Review* 94, 118-132
- Colwell, E. C., 1936, *John Defends The Gospel*, Chicago: Willert, Clark & Company
- Culpepper, R. A., 2006, 'Designs for the Church in the Imagery of John 21:1-14', i *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language*, red. Jörg Frey, Jan G. Van der Watt og Ruben Zimmermann, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 1. Reihe 200, Tübingen: Mohr Siebeck, 369-402

- Culpepper, R. A., 2010, 'Peter as Exemplary Disciple in John 21:15-19', *Perspectives in Religious Studies* 37, 165-178
- Damgaard, F., 2012, 'Opgør med Markusevangeliet? Matthæusevangeliets genskrivning af Markusevangeliets Peterfigur', i *Den store fortælling. Festskrift til Geert Hallbäck*, København: Anis, 119-13
- Damgaard, F., 2015, *Rewriting Peter as an Intertextual Character in the Canonical Gospels*, London & New York: Routledge 2015
- Ellis, P. F., 1992, 'The Authenticity of John 21', *St. Vladimir's Theological Quarterly* 36, 17-25
- Goulder, M. D., 1989, *Luke. A New Paradigm* 1-2, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 20, Sheffield: Sheffield Academic Press
- Hanson, K. C., 1997, 'The Gallilean Fishing Economy and the Jesus Tradition', *Biblical Theology Bulletin* 27, 99-111
- Hasitschka, M., 1999, 'Die beiden 'Zeichen' am See von Tiberias. Interpretation von Joh 6 in Verbindung mit Joh 21,1-14', *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 24, 85-102
- Heil, J. P., 1999. *The Meal Scenes in Luke-Acts: An Audience-Oriented Approach*, SBL Monograph Series 52, Atlanta: Society of Biblical Literature
- Keener, C. S., 2003, *The Gospel of John. A Commentary*, vol. I-II, Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers
- Klein, G., 1967, 'Die Berufung des Petrus', *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 58, 1-44
- Kügler, J., 1988, *Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6*, Stuttgarter Biblische Beiträge 16, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk
- Leach, E., 1987, 'Fishing for Men on the Edge of the Wilderness', i *The Literary Guide to the Bible*, red. Robert Alter og Frank Kermode, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 579-599
- Malbon, E. S., 1984, 'Galilee and Jerusalem: History and Literature in Marcan Interpretation', *Catholic Biblical Quarterly* 44, 242-255
- Mattila, S. L., 2013, 'Revisiting Jesus' Capernaum: A Village of Only Subsistence-Level Fishers and Farmers?', i *The Gallilean Economy in the Time of Jesus*, red. David A. Fiensy og Ralph K. Hawkins, Early Christianity and Its Literature 11, Atlanta: Society of Biblical Literature, 75-138

- Meier, J. P., 1994, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 2, The Anchor Bible Reference Library, New York: Doubleday
- Minear, P. S., 1983, 'The original function of John 21', *Journal of Biblical Literature* 102, 85-98
- Neiryneck, Frans 1990, 'John 21', *New Testament Studies* 36, 321-336
- Ramelli, I., 2008, "'Simon Son of John, Do You Love Me?'" Some Reflections on John 21:15', *Novum Testamentum* 50, 332-350
- Rasmussen, H., 1951, *Den lille frække Frederik og andre børnerim*, København: Branner og Korch
- Reed, J. L., 2000, *Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-examination of the Evidence*, Harrisburg, PA: Trinity Press International
- Reim, G., 1976, 'Johannes 21 – ein Anhang?', i *Studies in New Testament Language and Text. Essays in Honour of George D. Kilpatrick on the Occasion of his sixty-fifth Birthday*, red. J. K. Elliott, Supplements to Novum Testamentum 44, Leiden: E. J. Brill, 330-337
- Ridderbos, H. N., 1997, *The Gospel according to John. A Theological Commentary* (oversat af John Vriend), Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company (oprindeligt udgivet i to bind i 1987 og 1992)
- Rostovtzeff, M., 1941, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, vol. 1-3, Oxford: Clarendon Press
- Rousseau, J. J. og R. Arav, 1995, *Jesus and His World. An Archaeological and Cultural Dictionary*, Minneapolis: Fortress Press
- Ruckstuhl, E., 1951, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der Gegenwartige Stand der einschlägigen Forschungen*, Freiburg: Paulusverlag
- Sabbe, M., 1995, 'The Denial of Peter in the Gospel of John', *Louvain Studies* 20, 219-240
- Schenke, G., 2006, 'Das Erscheinen Jesu vor den Jüngern und der ungläubige Thomas: Johannes 20,19-31', i *Coptica – Gnostica – Manichaica: Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, red. Louis Painchaud og Paul-Hubert Poirier, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi 7, Louvain & Paris: Peeters, 893-904
- Segovia, F. F., 1991, 'The Final Farewell of Jesus: A Reading of John 20:30-21:25', *Semeia* 53, 167-190
- Smalley, S. S., 1974, 'The Sign in John XXI', *New Testament Studies* 20, 275-288
- Thyen, H., 1977, 'Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh. 21 under der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums', i *L'Évangile de Jean: Sources, Rédaction, Théologie*, red. Marinus

- de Jonge , *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 44, Leuven: Leuven University Press, 259-299
- Thyen, H., 1995, 'Noch einmal: Johannes 21 und "der Jünger, den Jesus liebte"', i *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts. Essays in Honor of Lars Hartman*, red. Tord Fornberg og David Hellholm, Oslo, Copenhagen, Stockholm & Boston: Scandinavian University Press, 147-189
- Thyen, H., 2005, *Das Johannesevangelium*, Handbuch zum Neuen Testament 6, Tübingen: Mohr Siebeck
- Tolmie, D. F., 2006, 'The (not so) Good Shepherd: The Use of Shepherd Imagery in the Characterisation of Peter in the Fourth Gospel', i *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language*, red. Jörg Frey, G. Van der Watt og Ruben Zimmermann, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 1. Reihe 200, Tübingen: Mohr Siebeck, 353-367
- Varghese, J., 2009, *The Imagery of Love in the Gospel of John*, Rome: Gregorian & Biblical Press
- Vorster, W. S., 1992, 'The Growth and Making of John 21', i *The Four Gospels*, vol 3, red. F. Van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle og J. Verheyden, *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 100, Leuven: Leuven University Press, 2207-2221
- Webster, J. S., 2003, *Ingesting Jesus: Eating and Drinking in the Gospel of John*, *Academica Biblica* 6, Atlanta: Society of Biblical Literature
- Wiarda, T., 1992, 'John 21.1-23: Narrative Unity and Its Implications', *Journal for the Study of the New Testament* 46, 53-71
- Wuellner, W. H., 1967, *The Meaning of "Fishers of Men"*, Philadelphia: The Westminster Press
- Zimmermann, R., 2006, 'Imagery in John: Opening up paths into the tangled thicket of John's figurative world', i *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language*, red. Jörg Frey, Jan G. Van der Watt og Ruben Zimmermann, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 1. Reihe 200, Tübingen: Mohr Siebeck, 1-43
- Zumstein, J., 2004, 'Die Endredaktion des Johannesevangeliums (am Beispiel von Kapitel 21)', i *Kreative Erinnerung: Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, 2. Überarbeitete und erweiterte Auflage, red. Jean Zumstein, *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments* 84, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 291-315

Ørsted, P., 1998, 'Salt, Fish and the Sea in the Roman Empire', i *Meals in a Social Context: Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World*, red. Inge Nielsen og Hanne Sigismund Nielsen, Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity 1, Aarhus: Aarhus University Press, 13-35



## Melkisedeks mad og vin

### Gastronomiske genskrivninger i præstekongens litterære efterliv

*Kasper Dalgaard*

**A**bstract: One fascinating aspect of the rich literary production of antiquity is the freedom with which religious figures were rewritten and the frequency with which this was done. Such rewritings often focus on redefining or enhancing the stars of Hebrew Scripture—primarily the usual suspects, such as Adam, Noah, and Abraham. Yet relatively insignificant characters also had tumultuous literary afterlives. An example of this is the king-priest Melchizedek. While his origins are shrouded in mystery, the multitude of rewritings using this particular figure reveals his importance for later times; Melchizedek was at times described as a member of the elite club of mediatorial figures—and at others times as an altogether too human madman. This article tracks the rewritings of Melchizedek through several centuries and a wide range of texts in an effort to better understand the shifting religious universes in which Melchizedek appears, and to emphasize the freedom with which ancient authors carried out their rewritings. The guiding principle for this journey is the bread and wine briefly mentioned in Genesis 14:18 as a gift from Melchizedek to the patriarch Abraham. The waxing and waning of the importance of these two culinary elements is followed through the texts, and their shifting functions are analysed, revealing in the process how even such minor aspects could become key theological ingredients for later religious authors.

De kanoniske skrifers helte og heltinder tildeltes ofte rige litterære efterliv, når senere forfattere genskrev og genopfandt disses liv og virke. Baggrunden for at forfatterne fik øje på disse uslebne ædelstene, er mange, og af samme grund medførte denne skriveproces ganske vari-

erende resultater. En eksemplarisk figur blandt disse genskrevne litterære skæbner er Melkisedek, der af adskillige forfattere bliver tilskrevet overraskende roller igennem tiden. At det netop var Melkisedek, der skulle blive genstand for sådanne teologiske eftermæler, er ikke umiddelbart indlysende ud fra de to korte tekststeder, hvori præstekongen af Salem nævnes i Det Gamle Testamente (henholdsvis 1 Mos 14,18-20 og Sl 110,4). Den gammeltestamentlige Melkisedek-figur er således blot en kort notits i Abraham-fortællingen og dermed et svagt subjekt, der med sin begrænsede birolle i Abrahams skygge tilsyneladende snarere var bestemt til forglemmelse.

Alligevel havde Melkisedek som den første præst i Det Gamle Testamente og den første konge af Jerusalem tilstrækkeligt med 'X-Factor' til, at forfattere fra store dele af det teologiske spektrum i den antikke jødisk-kristne verden genskrev figuren. Genskrivninger, der ofte er præget af teologiske spidsfindigheder, hvorved et eller flere elementer fra forlægget er udvalgt, fremhævet og givet en ny forståelse ud fra forfatternes teologiske behov. For Melkisedek-figures vedkommende er de udvalgte elementer primært tilknytningen til Abraham, Salem og templet, men også selve navnet Melkisedek, tiendegivningen og den kombinerede funktion af præst og konge er gjort til genstand for sådanne element-specifikke genskrivninger. De resulterende genskrivninger er særdeles forskelligartede og strækker sig over århundreder, og med deres imponerende antal kan de forekomme vanskeligt overskuelige. Vi vil dog i det følgende tage på en rejse gennem Melkisedek-figures litterære efterliv ved at isolere ét af disse elementer, guidet gennem de teologiske genskrivninger af to gastronomiske pejlemærker: den mad og vin som Melkisedek tilbyder Abraham ved begyndelsen af deres møde i 1 Mos 14,18-20. Resultatet af denne 'gastronomiske *tour-de-force*' gennem Melkisedek-genskrivningerne vil synliggøre den frihed, hvormed de bibelske karakterer blev genskrevet, og samtidigt illustrere, hvorledes de antikke forfattere forbavsende frit kunne anvende og forandre specifikke elementer fra forlægget alt efter forfatternes teologiske formål.

## Tekstuel kannibalisme

Da eventuelle tidligere traditioner vedrørende Melkisedek er gået tabt og Sl 110 ikke indeholder nogen biografiske detaljer, udgør 1 Mos 14,18-20 forlægget – eller, i vores tilfælde, forretten – og dermed det naturlige udgangspunkt for denne undersøgelse. Her, midt i Abrahamfortællingen, er mødet mellem patriark og præstekonge beskrevet i tre korte vers. Læseren introduceres for Melkisedek som konge i (Jeru-)Salem og, i en for Det Gamle Testamente bemærkelsesværdig sammenblanding af funktioner, præst for Gud Den Højeste (וכהן לאל עליון), LXX ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου)<sup>1</sup> ved byens tempel. Denne, den første præst og konge i Jerusalem, drager ud for at møde og velsigne den sejrige Abraham. Ved dette møde velsigner Melkisedek og giver tiende til Abraham (baseret på tekstens forløb er Melkisedek det logiske subjekt i 20b). Dette kan afspejle Melkisedeks forsøg på at formilde eller alliere sin by med den patriark, hvis sejrige hær står foran byens porte, og det viser, hvorledes indholdet gennem de narrative prioriteringer primært tjener til at ophøje Abraham som patriarken, hvorved Melkisedek-figuren er kogt ind til blot de elementer, der understøtter dette formål.

Men udover tiendegivningen foregår der en yderlig udveksling af gaver mellem de to ledere; i 14,18 fortælles det, hvorledes Melkisedek tilbyder sin gæst både brød og vin (לחם ויין). Dette måltid inkluderer måske også Abrahams sejrige hær, en forståelse der understøttes af, at vi i Septuaginta finder en version af mødet, hvori brød står i pluralis (ἄρτους). Denne velkomstgave indleder mødet mellem de to, men udgør samtidigt et element, der i de følgende århundreder genskrives kreativt af forfattere, der i tiltagende grad fokuserer på at skabe og udfolde de overmenneskelige aspekter ved figuren.

I de tidligste genskrivninger af forlægget er Abraham dog endnu det absolutte centrum i mødet. Således finder vi både i det såkaldte *Græsk Fragment om Abrahams Liv* og i *Genesisapokryfen* (begge fra ca. 2 årh. fvt.) et udpræget fokus på ophøjelsen af Abraham på Melkisedeks bekostning. I Eusebs' *Praeparatio Evangelica* 9.17 citeres der fra *Græsk Fragment om Abrahams Liv*, hvor Abraham tildeles æren for at have udbredt civilisationen til både Fønikien og Ægypten. Undervejs

---

1 Medmindre andet er anført er alle oversættelser forfatterens egne.

på sin globale dannelsesrejse mødes han med Melkisedek, men mødet er her placeret ved Garizim (Αργαριζίμ [9.17.5]), en lokalitet der antageligt henviser til samaritanernes tempel (Kartveit 2009, 245-250). Da en lignende tradition ikke kendes fra nogen samaritanske tekster, kan dette geografiske skift udgøre et polemisk forsøg på at underordne samaritanerne Abraham, eller det kan være et apologetisk forsøg på at løse problemstillingen med, at Det Gamle Testamente tilskriver en ikke-jødisk herkomst til den første præst ved templet i Jerusalem. Undervejs i genskrivningen af Melkisedek-historien er udvekslingen af gaver og tiende forkortet, således at det blot fortælles, hvorledes Abraham “modtog gaver” (λαβεῖν δῶρα [9.17.5]), gaver der forbliver uspecificerede. Udeladelsen af tienden samt omskrivningen af Melkisedeks brød og vin til det mere indholdsrige “gaver” udgør dermed således en intensivering af forlæggets fokus på Abraham og den dertil hørende nedtoning af Melkisedek.

Dette fokus på Abraham er også til stede i *Genesisapokryfens* genskrivning af 1 Mos 14 (kapitel 22). I denne version er forlægget trofast fulgt, og Garizimbjerget indgår således ikke. Tværtimod, for i *Genesisapokryfen* finder vi et omstændeligt forsøg på netop at præcisere den geografiske placering af Salem og på at understrege forbindelsen til Jerusalem. Dette er gjort gennem ikke mindre end tre tilføjelser til teksten: “... Salem, det vil sige Jerusalem ...” og senere i teksten: “... det som er Kongens Dal, Beth-Haccherem dalen” (22,13-14). Men den gastronomiske del af genskrivningen er mere begrænset – forlæggets brød og vin er her forandret til det mere generelle mad og drikke (מאכל ומשתה [22,15]). Her er det igen Melkisedek, der bespiser Abraham, men denne gang er det tydeliggjort, at tilbuddet nu også gælder forplejning af Abrahams hær: “... til Abram og til alle de mænd som var med ham.” (22,15). Herved fremhæver genskrivningen Melkisedek-figurens servile rolle, ved at denne påtager sig udgifterne ved at bespise den tilrejsende hær. Dog er det i apokryfen samtidig tydeliggjort, at det er Abraham, der giver tiende til Melkisedek, hvilket lader patriarken underordne sig Melkisedek. Men årsagen til denne ændring skal nok snarere findes i forfatterens ønske om at fremhæve tempelinstitutionen i Jerusalem, for hvilken tiendegivningen udgjorde en central indtægtskilde. Dette sigte er samstemmende med tekstens gentagne forsøg på at identificere Salem med Jerusalem, hvorved tiende-institutionen forankres gennem patriarkens præcedens-

skabende handlinger. *Genesisapokryfens* version af Melkisedek-episoden afslutter denne første bølge af genskrivninger, der oftest følger forlægget trofast, og hvori Melkisedek-figuren således endnu primært tjener som statist ved hovedrolleindehaveren Abrahams ophøjelse, og de gastronomiske rekvisitter dermed er tildelt begrænset fokus.

### Vidnesbyrd fra Qumran – Engle spiser ikke

Fra denne, noget anonyme, forret skal vi nu til et mere krydret indslag på menuen. I to tekster, begge fundet ved Qumran, finder vi de tidligste vidnesbyrd om en væsensforskellig Melkisedek. I både *Sange til Sabbatsofferet* (4Q400-407; 11Q17; samt én senere udgave fra Masada, Mas1k) og *Melkisedekteksten* (11Q13) er forlæggets menneskelige præstekonge tildelt en hovedrolle, udstyret med en ny natur, funktion og betydning.

*Sange til Sabbatsofferet* (fra ca. 2. årh. fvt.) beskriver gennem tretten sange et væld af engle og deres funktioner i himlen, primært ved det himmelske tempel. I dette komplekse englesystem – karakteriseret som “the richest angelology of any Second Temple period Jewish text” (Alexander 2006, 55) – optræder englene inddelt i et hierarkisk system, med syv ypperstepræster øverst. Selvom navnet Melkisedek ikke er bevaret i sin helhed i de fragmentariske manuskripter, har dele af navnet overlevet i flere passager (primært 4Q401 11 l.3; 4Q401 22 l.3; 11Q17 ii 3 l.7), og sammenholdt med de øvrige passager, der beretter, om hvorledes én af de syv ypperstepræsteengle rangerer over de andre (heriblandt 4Q401 23 l.1; 4Q403 1 ii l.10; 4Q403 1 ii l.5), sandsynliggør dette, at teksten oprindeligt indeholdte Melkisedek-figuren, samt at vi i *Sange til Sabbatsofferet* finder det første eksempel, hvori Melkisedek beskrives som et ophøjet væsen (Alexander 2006, 22; Davila 2000, 162-163; Newsom 1985, 143; Newsom 1998, 205). Dermed er Melkisedek tildelt en særegen rolle i tekstens univers, hvor han som den eneste navngivne engel bliver forvandlet til den øverste engle-ypperstepræst, der – frem for at tjene ved templet i Jerusalem – nu forvalter gudstjenesten ved det himmelske tempel.

Et sammenligneligt fokus finder vi i den senere, men beslægtede *Melkisedekteksten* (11Q13, fra ca. 1. årh. fvt.), der modsat *Sange til*

*Sabbatofferet* tyder på at være forfattet af Qumran-menighedens egne teologer (Campbell 2004, 56). I denne tekst er Melkisedek ligeledes hovedrolleindehaveren, og i beskrivelsen finder vi flere af motiverne fra *Sange til Sabbatofferet* genanvendt, og således er Melkisedek også her et overmenneskeligt væsen, der tjener sin gud i himlen som dommer, hærfører og præst. I begge tekster er referencer til elementer fra 1 Mos 14 beretningen udeladt, og kun navn og funktion som leder og præst har overlevet. I beskrivelsen af denne den fremmeste af Guds engle, iklædt det ypperstepræstelige tøj og dertil hørende efod, er alle henvisninger til, at Melkisedek indtager mad eller drikke, således udeladt af teksten, i tråd med datidens gennemgående opfattelse af engle som ikke-spisende væsner (se for eksempel Dom 6,19-24 og 13,15-23; Goodman 1986, 162-163; Lieber 2006, 316-317). Herved tjener selve fraværet af brød og vin som et af de mange identitetsskabende elementer i teksten – at Melkisedek ikke spiser, demonstrerer i denne tradition, at han er ikke længere er en menneskelig birolleindehaver i Abraham-fortælling, men derimod skal forstås som en højstående, overnaturlig figur, der som leder af Guds himmelske hærskare og tempel nu spiller hovedrollen i sit eget stykke.

### Uden mad og drikke, duer helten ikke

En overnaturlig Melkisedek genfinder vi i det pseudepigrafiske skrift *Anden Enoksbog* (fra ca. 1 årh. evt.). Men der er her tale om en væsensforskellig opfattelse af figurens overnaturlige karakter, en forskel som vi skal se, at netop brødet tjener som en understregning af. *Anden Enoksbog* tildeler også Melkisedek-figuren en hovedrolle, men på niveauet over ypperstepræstelig engel, da Melkisedek her er den guddommeligt skabte evige frelser, hvis inkarnation er det, der giver menneskeheden mulighed for frelse.

Omstændighederne for Melkisedeks ankomst på jorden er dog så bemærkelsesværdige, at de fortjener en kort genfortælling: Hvor den første del af *Anden Enoksbog* (kapitlerne 1-68) fokuserer på ypperstepræsten Enoks skæbne, omhandler de sidste kapitler (69-73) løsningen på de problemer, der følger af, at Gud tager Enok op til sig i himlen. Dette exit indebærer, at menneskeheden er efterladt uden håb, og skønt

først Metusalem og siden Nir (Noas ellers ukendte broder) varetager tjenesten som ypperstepræst, så godt de evner, fører menneskehedens iboende ondskab det ubønhørligt mod den guddommelige genstart af verden gennem syndfloden. Dog bekendtgør Gud, at han vil sende en frelser, der vil muliggøre menneskehedens frelse gennem en fornyelse og videreførelse af det sande præsteskab.

Dette hændelsesforløb påbegyndes, da den aldrende Nir pludselig ihukommer sin kone, Sophonim, og byder hende at komme til sig. Ved dette møde overraskes Nir såre over, at Sophonim er højgravid, især da de to ikke har ligget sammen de seneste 202 år. Nir reagerer med så megen vrede, at den stakkels Sophonim falder død om for fødderne af ham. Dette formilder dog langt fra Nirs vrede, og i samråd med Noa tolker de to hendes død som en velsignelse fra Gud, der sikrer, at folket ikke vil fås nys om den skæmmende utroskab. De to brødre enes derfor om at det bedste, de kan gøre, er i al hemmelighed at smide liget i en grav og glemme alt om hende. Imidlertid har Gud en makaber overraskelse klar til de to brødre, og da de vender hjem fra deres natlige gravgraveri, ser de, at barnet er kravlet ud af Sophonims krop og nu sidder ved sin døde moders side. Dette selvforløste vidunder er en velformet dreng, udviklet som et treårigt barn, der bærer den ypperstepræstelige ephod, mens han synger lovprisninger til Gud.

Og her, med de to lamslæede brødre som vidner til Melkisedeks mirakuløse (selv-)fødsel, genfinder vi brødet fra forlægget, men med en ny teologisk funktion. Forfatteren til *Anden Enoksbog* beskriver, hvorledes det første brødrene Nir og Noa gør, er at iklæde drengen familiens ypperstepræstelige klædning, hvorefter de tilbyder Melkisedek brød at spise. Dermed kommunikerer det gennem Melkisedeks accept og indtagelse af brødet, at Melkisedek-figuren her ikke er en engel (modsat det, der var tilfældet i *Sange til Sabbatofferet* og *Melkisedeksteksten*). Eftersom engle ifølge den dominerende forståelse i datiden ikke spiste fysisk mad (Goodman 1986, 162-163; Lieber 2006, 316-317), demonstrerer Melkisedeks indtagelse af brødet, at netop han er en væsensforskellig skabning. For forfatteren til *Anden Enoksbog* var det dermed centralt i frelseshistorien, at den forløsende frelser var fuldt menneske, omend et ganske mirakuløst et af slagsen. Dette fremhæves blandt andet ved, at Melkisedek fødes som et menneske, men på en mirakuløs (og noget makaber) måde, samt at undfangelsen følger

det klassiske mønster for sådanne mirakuløse inseminationer, hvor de ofte ældre forældre umiddelbart er forvirrede, ængstelige og vrede – en sindsstemning, der først forløses gennem en forklaring formidlet via en himmelsk indgriben (for eksempel Matt 1,18-25; Luk 1). *Anden Enoksbogs* fødselsberetning afviger dog også fra dette mønster, og således har vi her en tradition, hvor det er Gud selv, der er den aktive part, som har gjort Sophonim gravid (J71:30; Böttrich 2001, 459). Det er ligeledes Gud selv, der forklarer det hændte og betydningen heraf, en forklaring der først gives efter fødslen, hvilket i dette tilfælde koster Sophonim livet, men muliggør den unikke fødselsberetning. Dertil kommer barnets mirakuløse form og evner fra fødslen, og med sine lovprisninger og efod forekommer Melkisedek lidet menneskelig. Da det for frelseshistorien i *Anden Enoksbog* samtidigt er centralt, at forløseren er fuldt ud menneskelig i løbet af dennes første, korte inkarnation, understreges menneskeligheden ved flere virkemidler, heriblandt at Nir hurtigt adopterer barnet, men forfatterens primære argument er anvendelsen af brødet, idet Melkisedek som sin første gerning tilbydes og spiser brødet. Her i *Anden Enoksbogs* fortælling afspejler den teologiske anvendelse af brødet netop det modsatte af, hvad dets fravær i de to tidligere tekster indikerer: Skønt begge tekster indeholder ophøjede Melkisedek-figurer, er *Anden Enoksbogs* Melkisedek netop et ophøjet menneske og ikke en engel, hvilket indtagelsen af brødet skal overbevise læseren om.

### Melkisedeks nadver – uden vin eksisterer ikke kærligheden

I det samtidige Hebræerbrev optræder Melkisedek endnu engang, og igen tildelt træk af en ophøjet natur, men selvom figuren er en central del af forfatterens argumentation vedrørende Kristi ypperstepræstelige værdighed (Heb 7), er det en argumentation fremført uden nævneværdig reference til de gastronomiske elementer fra 1 Mos 14. Det samme er tilfældet med den jødiske forfatter Josefus' to henvisninger til Melkisedek-figuren, selvom vi også her finder figuren genskrevet med nye og spændende elementer – heriblandt idéen om at det var Melkisedek, der byggede det første tempel og navngav Jerusalem (*Bellum Judaicum* 6.438; *Antiquitates Judaicae* 1.180-181). Både Hebræerbrevet og, om-



end i mindre grad, Josefus' tekster danner dog fundamentet for flere af de senere kristne forfatters nyfortolkninger af Melkisedek-figuren. I disse finder vi et begyndende fokus på den teologiske betydning af den brød og vin, som præstekongen tilbød Abraham i forlægget. Selvom Hebræerbrevets ellers så kreative og detaljefokuserede forfatter tilsyneladende ikke hæftede sig ved Melkisedeks brød og vin, så bliver det nu et tilbagevendende træk at anse disse for centrale elementer ved figuren, hvilket kommer til udtryk ved fortolkningen af disse i tilknytning til nadveren.

Denne forståelse møder vi første gang hos kirkefaderen Clemens af Alexandria (ca. 150-215). I Clemens' *Stromata* identificeres Kristus med Melkisedek: Kristus *var* Melkisedek. Igen gennem denne ekstreme fortolkning af forholdet mellem de to hovedpersoner i Hebræerbrevet, forklarer Clemens, at Kristus-som-Melkisedek således "gav brød og vin som indviet føde, som type på [den senere] nadveren" (ὁ τὸν οἶνον καὶ τὸν ἄρτον τὴν ἡγιασμένην διδοὺς τροφήν εἰς τύπον εὐχαριστίας [4.161]). Denne tolkning danner lighed mellem Kristi tidlige (i skikkelse af Melkisedek) og senere (i de nytestamentlige skrifter berettede) handlinger, hvorved der for Clemens skabes en naturlig forbindelse mellem det oprindelige brød og vin i 1 Mos 14 og nadverens samme. Gennem denne fortolkning fremstår Melkisedeks velkomstgave til Abraham som en proto-nadver.

En beslægtet, men udfoldet fortolkning finder vi hos Cyprian af Karthago (ca. 200-268). Denne nordafrikanske biskop nævner Melkisedek kort i *Ad Quirinum* og mere detaljeret i *Ad Caecilium*, hvori Cyprian debatterer, hvorvidt vinen i nadveren må udskiftes med vand (63.1-5). Cyprians holdning til dette spørgsmål er, at det ville være en stor fejl at udelade vinen, hvilket han anmoder sine kollegaer at undlade at deltage i. For Cyprian er vinen en afgørende del af nadverens sakramente, og som bevis herfor anvender han Melkisedek-figuren. Denne er hos Cyprian ikke væsensidentisk med Kristus, således som Clemens forstod forholdet, men Melkisedek er her en "præfiguration" (praefigurare [63.4.1]) af Kristus, og Melkisedeks præsteskab af Kristi præsteskab (63.4.1), og dermed er også Melkisedeks kultiske offer af brød og vin en "profetisk forudgribelse af nadverens mysterium" (sanguis ... qui scripturarum omnium sacramento ac testimonio praedicetur; 63.3.1), og Kristi offer:

Hvem er sandere præst for den højeste Gud end vores herre Jesus Kristus, som ofrede et offer til Gud Faderen, det selvsamme offer som Melkisedek havde gjort, brødet og vinen, det vil sige hans egen krop og blod (63.4.1).

Cyprian understreger i sin udlægning af Melkisedeks brød og vin i forbindelse med nadveren, at Melkisedeks offer, det der muliggjorde Abrahams frelse, bestod af brød og vin, som Kristi nadver indeholder brød og vin, hvilket demonstrerer, at Melkisedeks offer "i sandhed er et præfigurerende symbol" (ueritatem praefiguratae imaginis [63.4.1]). Derfor, konkluderer Cyprian, beviser 1 Mos 14,18-20 at nadverens vin en central og nødvendig del af sakramentet. Hos Cyprian tjener Melkisedeks velkomstgave til Abraham således som en teologisk bevisførelse for indholdet af nadveren, og med Clemens' og Cyprians fortolkning var Melkisedeks brød og vin sikret en betydelig rolle i forståelsen af Kristus og nadveren hos senere kirkefædre.

### Melkisedeks guddommelig vin

Med et mindre afbræk i kronologien rejser vi nu tilbage i tiden til Filon af Alexandrias (ca. 25-50 fvt.) Melkisedek-genskrivninger. I disse findes, hvad der kan være et vigtigt led i forklaringen på, hvorfra inspirationen opstod til en fortolkning af Melkisedeks brød og vin som et billede på nadveren. En forbindelse der understøttes af at Clemens, den første af kirkefædrene der omtaler en sådan forbindelse, og som antageligt havde kendskab til og ofte anvendte idéer fra Filons tekster (Itter 2009, 2-3). Hos Filon finder vi Melkisedek-figuren anvendt fire gange, i fire forskellige skrifter og til fire forskellige formål. Heriblandt ét hvori Melkisedek indbyder Abrahams hær til en stor fest (*De Abrahamo* 235), således som i Septuaginta, *Græsk Fragment om Abrahams Liv* og Josephus' versioner. Hvor to af de øvrige henvisninger (henholdsvis *Quaestiones in Genesin* 14:18<sup>2</sup> og *De congressu* 98-99) ikke behandler Melkisedeks mad, finder vi i *Legum allegoriae* (81-82) en

---

2 Dette fragment blev kort beskrevet af James R. Harrison i 1886 (Harris 1886, 69). Det er fundet blandt en samling af mindre Filon citater fra *Quaestiones in Genesin* 4,4 (gr. 238, sæc.xiii) men ud fra dets indhold er der her nok

beretning, der fortolker brødet og vinen som billeder på det sindelag og de handlinger, der giver adgang til det sande trosfællesskab. I modsætning til Ammonitterne og Moabitterne som ikke kom med brød og vin og derfor, ifølge Filon, ikke fik adgang til fællesskabet efter opholdet i Ægypten, er Melkisedeks gastronomiske gaver eksemplariske og repræsenterer ifølge Filon den korrekte tro på Gud. Melkisedeks brød og vin er sjælens sande mad og drikke, der gør denne fuld af glæde og er centralt for menneskesjælens rejse mod Gud. Melkisedeks vin er hos Filon et billede på det, som indgyder den sjæl, der drikker heraf, en "guddommelig beruselse" (82) men samtidig understreger Filon, at sjælen vil være mere ædru end ædrueligheden selv (82). Hvor Filon tilsyneladende ikke opererer med en ophøjet Melkisedek-figur (Dalgaard 2013, 90-92), er hans udlægning af Melkisedeks brød og vin det første eksempel på en 'ophøjelse' af disse to gaver. Disse fortolkes nu som højst efterlignelige, centrale elementer for sjælens søgen mod Gud og for menneskets indlemmelse i trosfællesskabet. Da der her er sammenlignelige elementer med den senere kristne forståelse af Melkisedeks brød og vin som præfigurerende symboler for nadveren, og ud fra at der i Clements forfatterskab kan spores indflydelse fra Filons tekster, er det således begrundet, at vi med *Legum allegoriae* ser begyndelsen på den forståelse, der muliggjorde forbindelsen mellem Melkisedeks brød og vin og nadverens brød og vin.

### Gnostisk gastronomi

Forbindelsen mellem Melkisedeks brød og vin og den kristne nadver finder vi også i de gnostiske traditioner, men – som er sædvanen for disse tekster – i en ganske anden form. Det bedste eksempel herpå findes i *Anden Jeubog* (ca. 3. årh. evt., tekst og oversættelse fra MacDermot, 1978). Melkisedek optræder i dette skrifs kapitel 45 og 46 – under det mystiske synonym *Zorokothora Mel* – som én af de overnaturlige hjælpere, der påkaldes af Jesus forud for disciplenes dåb. Dette ritual består af én dåb med vand, én med ild og én med Helligånden. I kapitel 45 hører vi således, at Jesus forud for den første dåb giver de

---

snarere tale om et fragment der retteligen bør tilskrives Filons kommentar til 1. Mosebog 14,18 (Dalgaard 2013, 81-83).

tolv disciple brød og vin. Herefter beder han sin Fader om at påkalde de femten hjælpere, der tjener de syv Jomfruer af Lyset. Én af disse er Melkisedek, som Jesus beder om må komme og “anbringe livets dåbs vand i et af vinbægerne” (45). Herved transformeres dåbsvandet til vin og Jesus døber disciplene i dette, til disciplenes store glæde, da de nu er blandt de få, der vil “arve Lysets Kongerige” (45).

I det efterfølgende kapitel finder vi en lignende dåbsberetning, dog med en anden fremgangsmåde. Forud for dåben med ild anmoder Jesus om en lang række ting (heriblandt anemoneblomster, myrra og vinranker), hvorefter han dækker op for hver discipel. Foran hver af de tolv placeres igen et vinbæger og et stykke brød. Efter en længere forberedelse af disciplene – der inkluderer, at de iklædes hvide gevandter, krones med jernurtranker samt at “de syv stemmers ciffer” (46, et ciffer, der i dette tilfælde er 9879) placeres i deres hænder – påkalder Jesus de fire verdenshjørner og beder sin Fader om hjælp til at rense disciplene. Dette sker ved, at Melkisedek “i hemmelighed” sendes til Jesus. Melkisedek medbringer “vandet til ildens dåb” (46), i hvilket Jesus døber disciplene og hvorved de (igen) renses for deres synder. Herefter nævnes Melkisedek ikke efterfølgende i den resterende del af *Anden Jeubog*, og optræder således ikke i det sidste dåbsritual, der involverer Helligånden.

Det – tilsyneladende velduftende – ritual indeholder beretningen om en ophøjet Melkisedek-figur, der tjener som vogter, udbringer og fordeler af det centrale element ved to af de tre dåbsritualer; henholdsvis vandet til livets dåb og vandet til ildens dåb. I begge tilfælde er det indledende element ved dåben en uddeling af brød og vin til disciplene, der alle indtager begge dele, som det første led i påkaldelse af Melkisedek eller en kultisk forberedelse til dåben. Desuden er vi her vidne til en forestilling om, at vandets forvandling til vin sker ved, at Melkisedek i hemmelighed udfører denne transfiguration. Forlæggets brød og vin er dermed endnu at finde i *Anden Jeubogs* genskrivning af 1 Mos 14, til trods for at Abraham og flertallet af narrative elementer er udeladt.

## En skattehule af mad – offerbrød og frelsesvin

Som dessert i denne Melkisedek-menu fremstår *Skattehulen* velegnet. I denne tekst, fra ca. 4. årh. evt., finder vi en sammenskrivning af elementer fra flere af de tidligere genfortolkninger, men også træk fra en ny, modsatrettet tradition, hvori figuren blev nedtonet, latterliggjort og fjernet, sandsynligvis grundet dens stigende betydning for forskellige religiøse minoritetssamfund. Således deler flere af de rabbiniske skrifter en tradition, hvori Melkisedek bliver frataget sit præsteskab, for eksempel i den Babylonske Talmuds traktat *Nedarim*, hvori Gud overdrager præsteskabet til Abraham, fordi Melkisedek i forlægget forbrød sig mod de uskrevne kultiske regler ved at velsigne Gud sidst (1 Mos 14,19-20) – en fejl som patriarken i *Nedarim*-teksten ikke er sen til at sladre om. I de Palæstinensiske Targumim sker der en gradvis forskydning i figuren, således at denne i stadig større grad identificeres med Noas søn Sem, hvorved navnet Melkisedek i sidste ende udelukkende fremstår som en titel for Sem: “Og kongen af retfærdighed, kongen af Jerusalem, han som er Sem den store (שם רובה), bragte brød og vin ud...” (*Targum Neofiti* til 1 Mos 14,18).

Denne tradition kan udgøre baggrunden for dele af *Skattehulens* fortællinger om Melkisedek, hvor interaktionen mellem netop de to figurer Sem og Melkisedek er fremtrædende. Hertil kommer måske forfatterens forsøg på at beskrive Melkisedek som et almindeligt menneske ved at udstyre Melkisedek med både forældre (Mâlâkh og Yôzadhâk) og fødeby. *Skattehulens* Melkisedek-genskrivning begynder med Noas sidste ord til sønnen Sem (122-123, tekst og oversættelse fra Budge, 1927). Disse rummer en instruktion til Sem om at bringe den 15-årige Melkisedek til Arken, hvor Adams lig har ligget skjult i århundreder. De to skal bringe liget til verdens midte, Gâghûltâ (Golgota), og dér skal Melkisedek, som Guds udvalgte præst, begrave Adam. Alt dette, understreges det, skal ske i hemmelighed, hvilket i dette traditionslag resulterer i, at Melkisedek forsvinder fra menneskehedens historie på grund af Sem-figures handlinger, heriblandt at han overbeviser Melkisedeks forældre om, at deres dreng omkom på rejsen. Det eneste den unge Melkisedek må medbringe på rejsen, er brød og vin, hvorved disse to elementer fra forlægget igen dukker op i en ny betydning. I *Skattehulen* indgår både Melkisedeks brød og vin i det ritual han skal

begrave Adam med, og de to gastronomiske elementer er dermed igen tildelt en kultisk rolle. Dertil udgør de også det første offer foretaget ved det, der skulle blive til Jerusalems tempel – en by der grundlægges ved, at Melkisedek bygger et alter over Adams grav. Det understreges i teksten, at Melkisedek skal “sidde” for evigt på dette sted og – med en beskrivelse der bringer mindelser om Nasiræer-løftet fra 4 Mos 6,1-21 – at Melkisedek i denne evige præstetjeneste udtrykkeligt forbydes at gifte sig, klippe sit hår, hælde blod ud, samt at det eneste, der må ofres på stedet, er brød og vin (129).

Dog gør *Skattehulens* sammenredigering af flere forskellige traditioner vedrørende Melkisedek, at han ikke forbliver skjult i verdens centrum. Med et tydeligt narrativt brud sker det at i stedet for denne evige, ensomme præstetjeneste bliver Melkisedek opsøgt af flere betydningsfulde personer. Den første er Abraham, der, i modsætning til forlægget, i *Skattehulens* udgave af mødet opsøger Melkisedek og falder på knæ foran præsten. Herefter tillader Melkisedek patriarken at deltage i “de hellige mysterier om offerbrødet og frelsesvinen” (148). Flere af elementerne i mødet mellem de to synes at stamme fra en kristen kilde, heriblandt forståelsen af Melkisedeks brød og vin som en forløber for nadveren, som vi først mødte hos Clemens. Dette tydeliggøres i et senere møde mellem de to, hvor Abraham bringer sin søn Isak med sig for at vise ham Melkisedek og efterfølgende ofre Isak ved Melkisedeks alter – *Skattehulens* fortolkning af 1 Mos 22 (149-150). Dette offer stoppes dog, da Abraham gives et syn om Kristi kommende offer selvsamme sted. Senere opsøges Melkisedek af en lang række konger, der ved synet af denne hellige mand bekendtgør, at Melkisedek er hele jordens konge og alle kongers fader (151-152). Alle forsøger de at overtale Melkisedek til at rejse med dem tilbage og regere deres lande, men eftersom Melkisedek er forpligtet på at tjene ved Golgata for evigt, bygger kongerne ham i stedet et tempel og en by, der er ham værdig: Jerusalem.

Gennem de mange traditionslag i *Skattehulens* forskellige Melkisedek-beretninger fremstår brødet og vinen som gennemgående og centrale elementer. Melkisedek, der forandres fra en ung, almindelig dreng til en guddommelig udvalgt, evig ypperstepræst, i en ‘pre-quel’ til beretningen i 1 Mos 14, rejser fra sin hjemby kun medbringende brød og vin. Disse to ting er det eneste, han skal anvende i begravelses-

ritualet for forfaderen Adam, der har ventet på Melkisedeks komme, førend han kunne blive korrekt begravet, og er det eneste offer, der må bringes ved alteret (og dermed sandsynligvis også i *Skattehulens* teologiske optik ved Jerusalems tempel). Desuden er det dette brød og denne vin, som Abraham bydes ved deres møde, og som muliggør patriarkens frelse. Frem for forlæggets ophøjelse af Abraham på bekostning af Melkisedek er vi således her vidner til en genskrivning, hvor de to igen mødes, men hvor rollerne er byttet om: det er nu Melkisedek, der ophøjes på bekostning af den Abraham, der kaster sig for fødderne af Melkisedek og allernådigst tillades at modtage Melkisedeks velsignelse. Og brødet og vinen, der begyndte som et velkomstmåltid, er i *Skattehulen* – med træk fra så forskellige kilder som Filons *Legum allegoriae*, Clemens' *Stromata* og gnostiske mysterie-riter – genskrevet til de centrale elementer i det frelsende måltid.

### Gastronomiske genskrivninger

De antikke genskrivninger af kanoniske passager er, endnu i dag, ofte både underholdende og overraskende læsning. Et aspekt der bidrager til dette, er den frihed, hvormed de religiøse figurer vinkles, således at de kan tjene som argumentation for skiftende tiders teologiske ideer. Som eksempel herpå er Melkisedek-figuren eksemplarisk, da han ofte bliver forvandlet til at tjene ganske forskelligartede teologiske argumentationer, gennem genskrivninger der både ophøjer og nedgør figuren.

Men også mindre elementer ved de kanoniske figurer skifter både form og betydning igennem genskrivningerne – en proces som denne artikel har belyst via en gennemgang af den omskiftelige beskrivelse og funktion af Melkisedeks brød og vin. Således har vi fulgt de to gastronomiske elementer fra forlægget (og de to beslægtede anvendelser i *Græsk Fragment om Abrahams Liv* og *Genesisapokryffen*), hvori brødet og vinen er et velkomstmåltid, der tjener til at fremhæve Abraham-figuren på præstekongens bekostning. Derimod fandt vi en væsensforskellig Melkisedek-figur i både *Sange til Sabbatofferet*, *Melkisedekteksten* samt *Anden Enoksbog* – men fremstillinger hvori brødets anvendelse angiver forfatterens forståelse af denne væsensforskellighed. I *Sange*

til *Sabbatofferet* og *11QMelkisedek* er Melkisedek et himmelsk væsen, sandsynligvis en højstående engel, og brødets fravær tjener til at understrege denne anderledeshed. I *Anden Enoksbog* finder vi en frelserfigur, der trods dens mirakuløse tilblivelse, opgave og fremtidig skæbne, alligevel fremstilles som et menneske, og forfatteren bag teksten anvender således brødet og spisningen af dette som et bevis på Melkisedeks menneskelighed.

I den ene af fire anvendelser af Melkisedek-figuren hos Filon blev brødet og vinen fremhævet som et billede på det rette sindelag og den korrekte tro, der er nødvendig, for at mennesket kan gøre sig forhåbninger om at nærme sig Gud. En forståelse af brødet og vinen som adgangsgivende elementer til trosfællesskabet, der er sammenlignelig med den, vi finder hos kirkefædrene Clemens og Cyprian. Hos begge forfattere er Melkisedeks brød og vin forstået som forbundet til Kristi nadver, hvor de har antaget en kultisk rolle. En sådan genfinder vi i den gnostiske *Anden Jeubog*, hvori brødet og vinen er centrale elementer for to dåbsritualer, der udføres af Jesus ved hjælp af Melkisedek. I den sidste tekst behandlet i denne artikel, *Skattehulen*, finder vi flere forskellige traditioners Melkisedekker forsøgt sammenskrevet til én figur, og selvom brødet og vinen dermed har varierende betydninger, er de gennemgående elementer; de er 1) det eneste den unge Melkisedek må bringe med sig på sin rejse, 2) de kultiske elementer, der skal anvendes ved den længe udsatte begravelse af Adam, 3) det eneste tilladte offer ved det alter, der med tiden skulle blive til templet i Jerusalem, samt 4) de centrale elementer ved den velsignelse, der tildeler Abraham frelsen ("offerbrødet" og "frelsesvinen" [148]).

Gennem denne 'gastronomiens hermeneutik' er det således belyst, hvor forskelligartet de antikke teologiske forfattere i deres genskrivninger genanvendte hele og dele af de kanoniske figurer, heriblandt hvorledes Melkisedeks tilsyneladende ubetydelige velkomstgave til Abraham fra 1 Mos 14,18 kunne fremstilles skiftevis som bevisførelse for Melkisedeks englevæsen, nadverens forlæg og det eneste sande offer ved templet i Jerusalem.



## Bibliografi

- Alexander, P.S., 2006, *The Mystical Texts. Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*, Library of Second Temple Studies 61, London: T&T Clark International
- Böttrich, C., 2001, 'The Melchizedek Story of 2 (Slavonic) Enoch: A Reaction to A. Orlov', *Journal for the Study of Judaism*, 32, 445–470
- Budge, E.A.W., 1927, *The Book of the Cave of Treasures*. London: The Religious Tract Society.
- Campbell, J.G., 2004, *The Exegetical Texts*, Companion to the Qumran Scrolls 4. London: T&T Clark
- Dalgaard, K., 2013, *A Priest for All Generations. An Investigation in to the Use of the Melchizedek Figure from Genesis to the Cave of Treasures*, Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 48. København: Det Teologiske Fakultet
- Davila, J.R., 2000, *Liturgical Works*. Eerdmans Commentaries on the Dead Sea Scrolls 6. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans
- Goodman, D., 1986, 'Do Angels Eat', *Journal of Jewish Studies* 37, 160-175
- Harris, J.R., 1886, *Fragments of Philo Judaeus*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press
- Itter, A.C., 2009, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria. Vigiliae Christianae*, Supplements Volume 97, Boston, Mass.: Brill
- Kartveit, M., 2009, *The Origin of the Samaritans*, Vetus Testamentum Supplements 128, Leiden: Brill
- Lieber, A., 2006 'Jewish and Christian Heavenly Meal Traditions', i *Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, Society of Biblical Literature Symposium Series 11, red. A.D. DeConick, Leiden: Brill, 313-339
- MacDermot, V., 1978, *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, Nag Hammadi Studies 13. Leiden: Brill
- Newsom, C.A., 1985, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Harvard Semitic Studies 27, Atlanta, Ga.: Scholars Press
- Newsom, C.A., 1998, 'Shirot 'Olat Hashabbat', i *Qumran Cave 4: VI. Poetical and Liturgical Texts, Part 1*, Discoveries in the Judean Desert XI, red. E. Tov, Oxford: Clarendon Press, 173–402

## “Behandl dig selv med honning”: En bid af apokalypsen i Josef og Asenat

*Kristian Mejrup og Mattias Bjerring-Nielsen*

ὡς προσέταξεν αὐτῷ [ὁ πα]ῖς·  
μέλιτι θεράπευε σε [αυτόν]<sup>1</sup>

**A**bstract: This article has a twofold purpose: to investigate the symbolic richness and abundant sweetness of honey and to employ ‘honey treatment’ as a strategy for reading the honeycomb-apocalypse comprised in the Jewish legend of Joseph and Aseneth. This text tells of Aseneth’s encounter with a heavenly figure, a potent Joseph lookalike, who reveals to her inexpressible secrets mediated in an exuberant honeycomb. The revelatory capacity of honey is stylistically rendered by means of repetition, pleonasm, chorus, reprises and gestures. The encounter with “Das ganz Andere” does not leave Aseneth entirely perturbed and paralysed. In fact, her free speech and wits remain as if protected by a honey-sweetened agency. The article emphasizes the necessity of a ‘conversion’ by the reader enabling him to grasp the sublime potential of the aesthetics of sweetness.

I sin artikel “Honning” fra samlingen *Skrevet af Helligånden* (2005) nævner Erik A. Nielsen, at det ligger til honning at være for sødt for den menneskelige smag. Menneskets smagsløg er ganske enkelt ude af stand til at rumme honningens sødme. Der vil altid være en overflod og en rest, der er utilgængelig for sanserne og uden for den smagendes rækkevidde; en rest, der bringer “smagens transcendens ind i det sødes metafysik” (Nielsen 2005, 134). Det ligger måske langt fra det moderne sukkerkonsumerende menneske at genkende en sådan beskrivelse

---

1 “Ligesom [dr]engen havde foreskrevet ham: behandl dig [selv] med honning” (*Acta Pauli*, fragment 5, 35). Vores oversættelse af den græske tekst, som findes online [http://www.patrologia-lib.ru/apocryph/novum/a\\_paul.htm](http://www.patrologia-lib.ru/apocryph/novum/a_paul.htm) under *Apocryphi testamenti novi, Acta Pauli* (set maj 2015).

af honningens overflod og rigdom. Vi er nemlig mere eller mindre blevet immune eller forhærdede over for sødme. Men for det førmoderne eller fastende menneske er det ikke utænkeligt, at honning kunne og kan forbindes med en oplevelse af ekstase eller visionært klarsyn.<sup>2</sup> Tag fx kong Sauls søn, Jonathan, der i 1 Sam 14-24-30, antageligt på tom mave, indtager honning, og hvis øjne får ny glans (1 Sam 14,27, 29). Selvom det moderne menneske ikke uden videre genkender honningens transcendentale sødme, så er udsagnet interessant. For som genstand er honning på den ene side konkret og tilgængeligt, på den anden side overflydende, uhåndterligt og (for) fuld af symbolsk betydning. Denne uhåndterlighed er både irritationen og motivationen i nærværende artikel, hvor vi vil præsentere vores læser for (1) fænomenet honning, dets endeløse anvendelsesmuligheder og mytologiske ophav; samt (2) en honningkageapokalypse, hvis fortolkningsnøgle muligvis er, at den ikke skal fortolkes. Begge dele er gode eksempler på uhåndterlighed og overflod.

Titlen på vores artikel stammer fra et citat fra den nytestamentlige apokryf, *Paulusakterne*, som slutter med en lettere fragmenteret opfordring fra en engelfigur, der forskriver følgende kur til en, der lider af øresmerter: “behandl dig [selv] med honning” (μέλιτι θεράπευε σε [αυτόν]) (*Paulusakterne*, fragment 5, 35).<sup>3</sup> Det er os ikke helt klart, hvad behandlingen består i, men at den formuleres som en opfordring, indikerer et erfaringsaspekt: behandlingen kan faktisk udføres.<sup>4</sup> Og det er vigtigt, for det udfordrende ved at præsentere fænomenet honning, dets konkrete brug og metafysiske overskud, afbalanceres på denne måde af et handlingsaspekt. Det vil ikke være forkert at sige, at

---

2 Gadi Algazi giver eksempler på det lærde renæssancemenneskes livsførelse mellem askese og luksus og citerer i den forbindelse Marsilio Ficinos opskrift på en sukkerdrik, der skulle kurere melankoli og skabe åndfuldhed (2002, 26-28).

3 Se fodnote 1.

4 Honningbehandling er stadig i dag på mode, fx anvendes den australske manukahonning, som er antibakteriel, til sårbehandling, hvilket fremgår af en vejledning fra 2015 udformet af det sundhedsfaglige råd for dermatologi, venerologi og allergologi for Region Hovedstaden. <http://vip.regionh.dk/VIP/Admin/GUI.nsf/Desktop.html> (set 09-11-2015)

det, vi skriver om honning og om honningkageapokalypsen<sup>5</sup>, er skrevet i lyset af denne opfordring til selvbehandling med honning. For hvad skal man stille op som moderne læser med noget, der er for meget, for sødt? Normalt ville vi være hurtige til at lægge afstand til den søde stil eller forsøgsvist svække budskabet gennem ironi, men i denne artikel vil vi forsøge os med en anden strategi.<sup>6</sup> Vi er både inspireret af påstanden, som Erik A Nielsen gengiver, at honning er for sødt for det menneskelige sansesystem, samt den apokryfe teksts engelfigurs opfordring til at behandle sig med honning. Vores strategi kræver en slags omvendelse hos os selv og vores læser, for mon ikke man gennem honningbehandling gør det opnåeligt at opleve sødmens ekstaser?

## 1. Fænomenet honning

Enhver kultur og ethvert samfund har altid haft sin egen opfattelse og brug af honning. Claude Lévi-Strauss gør opmærksom på, at metaforer inspireret af honning hører til blandt de ældste i ikke blot det franske sprog, men også i sprog af langt ældre dato (Lévi-Strauss 1973, 17). Arbejdet med at redegøre for honningens anvendelse og betydning vanskeliggøres af den store semantiske spændvidde, som motivet synes at kunne rumme. Det involverer en række af tilsyneladende indbyrdes modsigende eller paradoksale metaforer og symboler. Lévi-Strauss giver et nyere eksempel i form af et lokalt parisisk slangudtryk “C’est un miel”, der anvendes på lige fod om noget prisværdigt og noget afskyvækkende, og gerne om fænomener, der rummer begge dele, som når man overværer et blodigt slagsmål og føler både begejstring og lede (Lévi-Strauss 1973, 18).<sup>7</sup>

---

5 Med den tekniske term honningkageapokalypse sigter vi til den åbenbaringsscene, som udspiller sig i *Josef og Asenat*, og som gennemgående er en apokalypse. Den apokalyptiske genre er rig på variationsmuligheder og begrænser sig ikke til enkelte kanoniserede repræsentanter for genren.

6 Artiklen er blevet til på baggrund af en fælles interesse for og læsning af deuterokanonisk litteratur såsom *Hermas Hyrden*, *Paulusakterne* og *Josef og Asenat*. Flere af afsnittene er skrevet i fællesskab. Mattias har hovedansvaret for præsentationen af fænomenet honning, Kristian for tekstsegesen.

7 Lévi-Strauss henviser til opslaget “Miel (c’est un)” i to franske opslagsværker om gadesprog fra 1800-tallet: Alfred Delvaux (1825-1867) *Dictionnaire de la*

Vi skal i det følgende undersøge honningsymbollets betydningsmæssige elasticitet. I vores forsøg på at kategorisere og systematisere de forskellige opfattelser og anvendelser af honning, har et opslag i tibindsværket *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (herefter *Aberglaube*) knap tyve sider lange artikel om honning kun bekræftet vores fornemmelse af at have med et omfattende og u håndterligt fænomen at gøre. Da en tilbunds gående redegørelse for honningens anvendelse og betydning på tværs af kulturer og historiske epoker langt overstiger denne artikels omfang og sigte, har vi i det følgende systematiseret vores gennemgang ud fra en udvalgt række af enkelte, centrale motiver. På denne måde håber vi at kunne vise honningmotivets spændvidde og kompleksitet, og samtidig undgå det, Svend Andersen kalder “endeløshedens fare” (Andersen 1989, 13). Det er vores påstand, at de umiddelbare tvetydigheder og selvmodsigelser, som honningmotivet rummer, kun bidrager til at konstituere dets betydningsmæssige overflod og symbolske overskud, og gør det velegnet som en sproglig figur for det uudsigelige.

### Himmelsk sved og stjernesavl

Honning har altid stået i en særlig forbindelse til gudernes verden. Ifølge græsk mytologi er Zeus, fader til guder og mennesker, opvokset på en diæt bestående af gedemælk og honning. Frelst fra sin kannibalistiske far, Kronos, opfostres han af nymfen Melissa (af det græske ord for ‘honningbi’), og dette forårsager gudens livslange smag for honning.<sup>8</sup> Det har endvidere været opfattelsen i græsk mytologi, at denne

---

*langue verte* (“Phrase de l’argot des faubouriens, qui disent cela à propos de tout, et surtout mal à propos. Une chose leur paraît bonne ou belle : C’est un miel. Ils entrent dans un endroit qui pue : C’est un miel. On se bat devant eux à coups de poing ou de couteau, et le sang coule : C’est un miel.”) (1883, 293) og Lorédan Larcheys (1831-1902) *Dictionnaire d’argot, Nouveau Supplément* (“Miel (c’est un), c’est très agréable, et (par ironie) c’est très désagréable (Rigaud)”) (1889, 155). Begge findes online på gallica.fr <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50521b.f2.vignettesnaviguer> og <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k507227> (set april 2015)

<sup>8</sup> Der findes i græsk mytologi en række kraftigt varierende udgaver af historien om Zeus’ fødsel og opvækst. Vi refererer her til især variationen i Callimachus’ *Hymne til Zeus*, mens eksempelvis Pseudo-Apollodorus ikke specifikt gør Melissa til amme og opdrager. Denne opgave tildrages i stedet Adrasteia

gudespise, honningen, daler i strømme fra himlen til jorden, som dug og som regn, navnligt fra stjernerne (*Aberglauben* 290). Vi genfinder dette synspunkt hos den romerske historiker Plinius den ældre (23-79), som skriver, at honningen har sin oprindelse et udefinérbart sted i det himmelske. I sin *Naturhistorie* (bog 11, kapitel 12) bemærker han, at biernes nektar daler fra himlen som “en himmelsk sved” eller som “stjernernes savl”, der sætter sig på træernes blade, og som bierne ved morgengry kan samle og endeligt forvandle til denne guddommelige spise for dyr og mennesker. På denne måde bliver honningen et udtryk for fællesskabet mellem guder og mennesker, med honningen som det jordiske udtryk for den himmelske nektar. En sødmefyldt *analogia entis*.

### Dødscyklus

Opfattelsen af honning som en gudespise, der er “faldet ned fra himlen”, sporer honningen som *symbol* i en bestemt retning, hvor aspekter som liv, sødme, overflod og rigdom dominerer. Der findes imidlertid en elasticitet i symbolet, der gør, at det kan rumme endnu en betydningsdimension. Således er honningens oprindelse hos flere forfattere forklaret ud fra en intim forbindelse med død og forrådnelse. Flere forfattere fra den tidlige middelalder forklarer honningens opståen ud fra andre livsformers forfald og fordærv. Augustin forklarer, at bierne opstår af dyrelig, det vil sige af fordærvet eller råddent kød (Larsen 1991, 15.27) og den samme opfattelse gør Isidor af Sevilla gældende, når han i sine *Etymologier* (bog 11, 4,3 og bog 12, 8,1-3) beskriver en række af naturens mærkværdige metamorfoser, hvor ét væsens legeomlige forgåen betyder fødslen eller skabelsen af et nyt væsen. Her

---

og Ide, døtre af Melliseus (“Bi-manden”), hvilket stadigvæk understreger honningens nærhed og centrale rolle under gudens opvækst.

9 “Honey comes out of the air, and is chiefly formed at the rising of the stars, and especially when the Dog-star itself shines forth, and not at all before the rising of the Pleiades, in the periods just before dawn. Consequently at that season at early dawn the leaves of trees are found bedewed with honey, and any persons who have been out under the morning sky feel their clothes smeared with damp and their hair stuck together, whether this is the perspiration of the sky or a sort of saliva of the stars or the moisture of the air purging itself.” (Rackham 1949-54, Book XI, XII) Online: <http://www.masseiana.org/pliny.htm> (set juni 2015).

nævnes det, at bierne gennem en mærkværdig transformation udgår af fordærvede kalvekadavere. Sammenkoblingen af honning og dyrelig er dog ikke eksklusiv for de tidlige middelalderforfattere, men kan spores tilbage til den bibelske litteratur. I Dømmerbogen kapitel 14 finder vi beretningen om Samson, der dræber en angribende løve med de bare næver. Da han nogen tid efter går tilbage for at se løvens ådsel, finder han, at det døde dyr er fyldt af bier og af honning, som han skraber ud med de bare næver for at spise af den, og senere også giver til sine forældre. Han nævner dog aldrig for dem, at honningen kommer af en løves døde krop (Dom 14,5-9).<sup>10</sup> På denne måde integreres bien og honningen i hele livskredsløbet og står i et intimt forhold til liv såvel som død.

### Jordisk og himmelsk overflod

I den bibelske litteratur, navnlig i Det Gamle Testamente, er der en markant tilstedeværelse af honningsymbolik. I Mosebøgerne kan vi læse om Guds løfte til israelitterne om et forjættet land, der “flyder med mælk og honning”. Honningen bliver her til et væsentligt symbol på Guds løfte om fremgang og bedre tider (2 Mos 3). I 2 Mos 16,31 (samt Neh 9,15 og Sl 105,40) møder vi en variation over dette tema, hvor mannaen, et fysisk-konkret udtryk for Guds omsorg for israelitterne, sammenlignes med honning. På samme måde som honning er manna et (eksistentielt tvetydigt) symbol på Guds pagt med det jødiske folk.<sup>11</sup>

---

10 Denne passage er desuden det eneste sted i Det Gamle Testamente, hvor vi med sikkerhed kan fastslå, at der er tale om bihonning. Lundager Jensen påpeger, at “honning” i Det Gamle Testamente formentlig i de fleste tilfælde er sirup fra druer, dadler eller figner (Jensen 2000, 191).

11 Lundager Jensen påpeger i kapitlet “Det stegte og det kogte” (2000, 209-261), at mannatilværelsen i ørkenen både er “den gratis og guddommelige spises tid og rum og afsavnets og uhyggens sted.” På den ene side er der tale om en ideel tilværelse, hvor guddommen forsyner mennesket med mad, uden at det behøver at arbejde for det; hvilket står i skarp kontrast til forbandelsesforudsigelsen i 1 Mos 3. På den anden side har mannatilværelsen en høj pris, da mennesket må leve i fraværet af kultur, seksualitet, børn og bevidsthed (2000, 211-212). Med henvisning til 4 Mos 11,5 fremhæver Lundager Jensen, at den guddommelige manna ligeledes udgør et alternativ til alimentær og kulturel variation: enten guddommelig manna eller fisk, agurker, vandmeloner, porrer, løg og hvidløg (2000, 212).

Honning er i jødedommen blevet anvendt som symbol for den densidige forventning om fremgang og overflod, men er endvidere forbundet med eskatologisk forventning om salighed i det hinsides. Ifølge jødisk overlevering er honning ganske enkelt det, Messias bespiser de fromme i himlen med (*Aberglaube*, 292). At den på denne måde bliver en himmelsk spise kan måske også forklare dens styrkende og helbredende egenskaber, som en række passager i de bibelske tekster vidner om. Vi har allerede nævnt kong Sauls søn Jonathan, der på tom mave indtager honning og får fornyet kraft. Efter at have indtaget en smule honning fremstår Jonathan både fysisk styrket og metafysisk forklaret. Øjnene, der kaldes sjælens spejl, skifter glans, og hele hans væsen er styrket og indtrådt i et nyt lys. Men også andre steder udspiller dette helbredelses – eller udrustningsmotiv sig. Da Ezekiel kaldes til profet, og udsendes for at formane israelitterne, der er “stivsindede og hårdhertede”, byder Herren ham at spise en bogrulle, der er tilskrevet med klageord. Da profeten spiser den, beskrives den som sød som honning i hans mund (Ez 2,8-3,3). Dette gentager sig typologisk i Joh Åb 10,8-11, hvor Johannes udrustes af en Guds engel til sin profetiske kaldelse. Ligesom Ezekiel bydes han at spise en bogrulle, der er sød i hans mund som honning, og som skal gøre ham i stand til at profetere om mange folk og folkeslag, tungemål og konger.

Også i efterbibelsk tid kommer fejringen af Guds løfte til israelitterne i 2 Mos til at spille en vigtig rolle i jødedommen. I denne fejring indtager honningen en nøgleposition. Ved fejringen af *Rosh Hashanah*, det jødiske års første dag, står honningen som det, der loves de salige, som et løfte eller varsel om fremgang og lykke. For *Rosh Hashanah* kendes også som “dommens dag” (*Yom HaDin*), hvor Jahve ser på hvert enkelt menneske og bestemmer forløbet af hans eller hendes følgende år. På denne dag dyppes brød og æble i honning for at varsle et år med fremgang og velstand (Dubov 2013, 75-78).

Honningens betydning for jødisk symbolik styrkes kun af det forhold, at den indtager en særstatus i de jødiske madforskrifter. Ifølge forskrifterne er ethvert produkt, der kommer fra et ikke-kosher dyr også at regne for ikke-kosher. Dette gælder eksempelvis insekter, der alle regnes for urene dyr. Honning stikker her ud som en slående undtagelse fra reglen, for selvom bien er et insekt er dens honning ikke alene kosher, det er også dét, Messias trakterer de troende med.



At honning sættes i forbindelse med det helligste i jødedommen ser vi også ved, at selve *Toraen* opfattes som værende sød som honning. Derfor udspiller der sig et ritual på *Shavuot*, hvor overdragelsen af loven på Sinaj-bjerget fejres, og hvor der er tradition for at give barnet dets første introduktion til alfabetet og dermed til studiet af *Toraen*.<sup>12</sup> En tavle bringes frem, der bærer vers fra loven (5 Mos 33,4 og 3 Mos 1,1), og efter en opremsning af *alef-beth* smører rabbineren honning på tavlen, så barnet med sin tunge kan slikke honningen af bogstaverne. Efterfølgende bringes først en honningkage og siden et hårdkogt æg, begge tilskrevet med formaningsvers, for på denne måde at ritualisere Ezekiels vision, som er nævnt ovenfor.<sup>13</sup> Anvendelsen af honning i indvielses – og optagelsesceremonier kan genfindes i visse praksisser i oldkirken, særligt i forbindelse med dåbsritualet. Ved dåbsmessen, efter dåben og optagelsen i det kristne fællesskab, overrækkes dåbskandidaten en kalk med mælk og honning.<sup>14</sup>

### Ofring af honning

At honning ikke blot har spillet en rolle som symbol, men også har haft kultisk og rituel betydning, viser sig negativt i form af en række forbud mod den forkerte brug af den. Det gælder fx ofringen af honning, som forbydes i både jødisk og kristen praksis. Honningen er blevet anvendt i hedensk offerpraksis på bibelsk tid, og særligt i babylonsk og kana'anæisk kult har det været gængs praksis at bringe honning

---

12 Det er i den forbindelse værd at bemærke, at både honning generelt og honningkagen specifikt har haft en væsentlig magisk og mnemoteknisk funktion i jødiske initiationsriter. I. G. Marcus refererer til to forskellige mnemotekniske traditioner i jødedommen: den ene er rabbinsk og baseret på gentagelse og repetition, den anden er mere visuelt og sanseligt orienteret og forbundet med initiationsriter og indtagelse af mad med magisk påskrift (Marcus 1996, 53).

13 I. G. Marcus refererer til Eleazar af Worms (ca. 1160-1230) som den tidligste kilde, der beskriver dette ritual. Samme Eleazar, der minutiøst gennemgår ritualen, hævder, at det kan spores langt tilbage i jødedommens historie, men giver intet belæg for sin påstand. Vi kan derfor ikke med sikkerhed datere ritualen til tidligere end middelalderen. Der findes dog utallige variationer over det samme grundtema, både i Eleazars samtid og i nyere tid: at give barnet slik og søde sager i forbindelse med første skoledag for at betone forholdet mellem sødme og lærdom. Alt dette beskrives indgående i Marcus 1996, 18-34.

14 *Aberglaube* 294, hvor der henvises til Th. Schermann *Die Allgemeine Kirchenordnung* 2 (Paderborn 1915), 329.

som brændoffer til guderne (Aberglaube 295, samt Allan Rosengren Petersen i *Gads Bibelleksikon* under opslaget “Honning”). I artiklen om honning i *Gads Bibelleksikon* nævnes, dog med forbehold, dette som forklaring på Moselovens forbud mod at bruge honning som offer til Gud:

Intet afgrødeoffer, som I bringer Herren, må laves af syrnet brød, for I må ikke brænde noget af surdej eller honning som offer til Herren. Som gave af førstegrøden kan I bringe det til Herren, men det må ikke komme op på alteret som liflig duft (3 Mos 2,11-12).

Forbuddet kan synes overraskende, da den “duftende røg” også spiller en hovedrolle i den gammeltestamentlige offerkult. Lundager Jensen påpeger, at Jahve i offerkulten forholder sig til menneskene, som næsen forholder sig til munden: ofringerne fordeler sig sådan, at det spiselige går til menneskene, mens det, der lugtes, går til Jahve (Jensen 2000, 293). Lévi-Strauss forklarer endvidere forbuddet mod honningofring med den brændte honnings “ubehagelige lugt” (1973, 19). Som kontrast til Moselovens forbud nævner han honningafbrændingen, som finder sted i Josef og Asenat, hvor “honningilden” har en epifanisk virkning og tillige dufter godt. Passagen, som Lévi-Strauss hentyder til, er interessant nok trykt som epigraf på hans værk *From Honey to Ashes (Du Miel aux Cendres)*. Citatet er fra en oldfransk udgave,<sup>15</sup> men lyder i Karin Friis Plums oversættelse: “Mennesket rakte for tredje gang sin højre hånd ud og rørte ved stedet, hvor der var brækket af bihonningkagen, og straks vældede ild frem fra bordet og fortærede honningkagen, men den skadede ikke bordet. Den brændte honningkage fyldte bordet med vellugt”(17,3-4).

Denne tolkning rummer den slående pointe, at en (guddommelig) føde, der konkret og symbolsk står for sanselig og åndelig ekstase, samtidig kan findes uegnet for Gud, når den har en negativ effekt på sanserne. Forbuddet mod honningofring fortsætter i den tidlige kristen-

---

15 “Et encore estandi l’angre sa main tierce foiz et toucha le miel, et le feu sailli sus la table et usa le miel sanz faire à la table mal, et l’oudeur qui yssi du miel et du feu feu fu tresdoulce”

dom. På den trullianske synode af 592 lød én af de fremlagte sætninger således: “Man må ikke ofre honning og mælk på altret”.<sup>16</sup>

## Sex og afholdenhed

En spise, der i så overvældende grad taler til sanseapparatet og har en berusende effekt, er også et oplagt symbol for sanselighed og erotik. Inden for dette tema bliver honningmotivets semantiske elasticitet desuden særligt tydelig. Honning som symbol og motiv formår at dække hele spektret på den ‘erotiske skala’, fra den sanseløse udsvævelse til den asketiske afholdenhed. Ikke sjældent optræder honning som en erotisk ladet sprogfigur. I den bibelske litteratur findes flere nævneværdige eksempler. Hans Jørgen Lundager Jensen påpeger, at vi med rette kan placere Højsangen, højdepunktet for bibelsk erotik, under “honningens fortegn” (Jensen 2000, 200).<sup>17</sup> Flere nedslag i Højsangen vidner da også om en anvendelse af honning i en stærkt erotiseret symbolik. Honningen betegner den elskedes erotiske tiltrækningskraft, den elskede, der “driver og drypper af nektar og honning” (Højsangen 4,11) og den indgår som et element på lige fod med vinen og mælken som kendetegn og ingredienser ved den til sanseløshed berusende elskov (Højsangen 5,1). En lignende symbolik finder vi i Ordsprogenes bog, der imidlertid, som Lundager Jensen påpeger, tillige advarer mod honningens bagside. For honning er som vinen en tvetydig størrelse, der indeholder sin egen negation. Ordsprogenes bog vidner om denne tvetydighed: først anbefales honning som en herlig spise, der er sød og god for sjælen og som giver lægedom for kroppen (16,24; 24,13); sidenhen advares der mod ikke at spise mere honning end man trækker til, da man kan “få for meget af den og kaste op” (25,16), og desuden, at et umådeholdent forbrug af honning er af det onde (25,27) (Jensen 2000, 200).

---

16 *Aberglaube* 296, hvor der henvises til Karl Josef von Hefele syvbindsværk *Konziliengeschichte*.

17 Brugen af honning som erotisk symbol begrænser sig ikke til Biblen, men kan genfindes op igennem kristendommens historie, hvor bl.a. mystikkens og pietismens erotiske eller sublimeret erotiske Kristusbeskrivelser er rig på honningsymbolik. Hos eksempelvis Brorson er det ikke usædvanligt, at honning anvendes som symbolsk bindeled mellem himmellængsel og jordisk begær. Eksempler på dette kan findes i Nielsen 2005.

Ved siden af den erotiske honningsymbolik findes, særligt i efterbibelsk tid, en opfattelse af honning og bier, der trækker symbolet i en helt anden retning. Hos Augustin tjener honningen ikke som symbol for sanselighed og fysisk eller åndelig beruselse, men som et middel til at tale for seksuel afholdenhed. Dette gør han interessant nok ved at plædere for et særligt ophav for bierne. I den 15. bog, kapitel 27 af *Guds stad* nævner han, at bierne er et dyr, der opstår uden parring, og at de lever i livslangt cølibat. Han betoner endvidere, at der ingen forskel er mellem hanner og hunner, der lever sammen helt uden erotiske forviklinger. Ambrosius, biskop fra Milano, fører denne kobling mellem bier og jomfrulighed endnu videre, og skriver således:

Let, then, your work be as it were a honeycomb, for virginity is fit to be compared to bees, so laborious is it, so modest, so continent. The bee feeds on dew, it knows no marriage couch, it makes honey (Schaff 1983, 369).

Det er bemærkelsesværdigt, at et dyr som bien, der forbindes med den yderste jomfruelighed, der formår at reproducere uden seksuel kontakt, er i stand til at frembringe et produkt, der repræsenterer den ypperligste sanseoplevelse. En sanseoplevelse der er så stærk, at sanserne ikke kan følge med, og som er symbol for forelskelsen og den erotiske ekstase.

Om nævnte Ambrosius siger legenden i øvrigt, at han som spæd blev fundet i krybben overdænget af bier, der fløj ind i munden på ham. Men da bierne fløj bort efterlod de ingen stik, kun en rest af honning på hans ansigt og i hans mund. Dette blev set som et tegn og forklaring på den voksne Ambrosius' berømmede veltalenhed, der var *mellifluus*, honningflydende eller sødt klingende. Ikke uden grund blev han kendt som Ambrosius den honningtungede (Nielsen 2005, 135).

### At læse som honning

Ovenstående præsentation af honningens konkrete og symbolske anvendelsesmuligheder har i vidt omfang været et forsøg på at demonstrere det vanskelige i at nå frem til en klar og entydig forståelse af fænomenet. Så snart man er på sporet af et tema, dukker der et nyt op, der leder i den modsatte retning; og begge må tages med i betragtning,

når man forsøger at forstå, hvad honning er og kan. Denne uhåndterbarhed, der er en kilde til lige dele irritation og fascination, kan dog vise sig at rumme en vigtig pointe. I det følgende vil vi introducere en tekst, hvor et menneske ved erfaringen af det hellige omvender sig fra hedenske guder til Israels Gud. I denne fortælling indtager honning en nøglerolle, for på et afgørende sted indtræder en honningkageapokalypse, hvor det hellige opføres, udsiges og fremvises i honning. Fortællingen demonstrerer, at honningens plads er det sted, hvor guder og mennesker mødes, og hvor forståelsen ikke kommer af forklaringen, men af omvendelsen. En omvendelse, der er forbundet med opfordringen til at behandle sig selv med honning.

## 2. Josef og Asenat

Fortællingen i den jødiske legende *Josef og Asenat* (i det følgende *JosAs*) er i forskningshistorien omgærdet af en vis uforklarlighed. Solide svar på spørgsmål angående tekstens tilblivelse, tid, sted og teologiske sigte, opvejes af kvalificeret spekulation i, at det kunne have forholdt sig anderledes.<sup>18</sup> Er teksten jødisk eller kristen?<sup>19</sup> Er den oprindeligt

---

18 Karin Friis Plum har oversat teksten til dansk og forsynet den med en informativ og velskrevet introduktion (2009, 11-38). Vores artikel er i høj grad Plum tak skyldig, men i øvrigt også Lipsett (2010), Humphrey (2000), Burchard (1996) og Philolenko (1968). Alle længere citater citeres fra Plum (2009). Alle græske citater fra Burchards rekonstruktion af den græske tekst (1996b, 161-209). Siden Plum udgav sin oversættelse, er hjemmesiden, hun henviser til, blevet opdateret. Her findes en oversigt over og genveje til relevant forskningslitteratur: <http://markgoodacre.org/aseneth/> (set april 2015). I forhold til diskussionen i forskningshistorien om den korte (d-familien) og den længere (b-familien) tekstudgave af *JosAs*, samt variationer på kryds og tværs af endnu flere tekstfamilier, henviser vi til Plum (2010, 17-19), Humphrey (2000, 17-28), Burchard (1996a, 3-34) og Philolenko (1968, 4-11). Plum varsler i sin indledning begyndelsen på et fjerde paradigme i *JosAs'* forskningshistorie (2009, 19). Hertil kunne man passende indplacere Diane Lipsetts retoriske og Longinus inspirerede tekstlæsning (2009), som lancerer en ny type af argumenter til fordel for den længere tekst.

19 Pierre Battifol (1889) antog først *JosAs* for at være et kristent skrift, men ændrede siden mening og argumenterede for, at det var jødisk (Plum 2009, 17).

forfattet på græsk eller hebræisk – i eller uden for Egypten, af og til hvem?<sup>20</sup> John Collins genfremførte i 2005 konsensusargumentet, at teksten bør dateres til et sted mellem det første århundrede før til det første århundrede e.Kr. (Lipsett 2010, 91). Tilsvarende placerer Plum på diplomatisk vis teksten “kronologisk og begrebsmæssigt i den intertestamentare periode, som kan belyse såvel jødedom som kristendom” (2009, 11). Hun peger på det bemærkelsesværdige ved, at teksten er rigt overleveret i en kristen kontekst, men i påfaldende grad ignoreret i en jødisk, rabbinsk sammenhæng. Det kan enten skyldes ukendskab til fortællingen eller et bevidst fravalg, fordi den samtidig cirkulerede i kristne kredse (2009, 20). Sjovt nok er Asenat langt fra en ukendt figur i den rabbinske litteratur. Hos Rabbi Eliézer forbindes hun med Dina, der i 1 Mos 34 voldtages af Sikem. Dina føder datteren, Asenat, som fragtes til Egypten af ærekeenglen Michael (i nogle udgaver: af en ørn), fordi hendes brødre truer med at dræbe barnet. Asenat efterlades i Potifars hus. Plum gør opmærksom på, at Jubilæerbogen (40,10) forbinder Potifar med Potifera, præsten i On (2009, 20 samt Philolenko 1968, 33). Og på den måde har vi så bindeleddet til hovedpersonen i *JosAs*, som figurerer som datter til denne præst i On.

### Kærlighed, omklædning og omvendelse

*Josef og Asenat* er en kærlighedsfortælling.<sup>21</sup> Den er også meget andet, men først og fremmest altså en fortælling om mødet mellem to personer, der deler en reservation overfor væsener af det andet køn. Reservation og afsky til trods kommer det første møde mellem dem i stand. Dernæst endnu et – udtrykt i et særligt sprog – og tredje gang de mødes, indgås ægteskab. *JosAs* er samtidig en omvendelsesberetning om en hedensk egyptisk kvinde, der gennemgår en intens forvandling, hvorefter hun gennem ægteskabet indsluses i et jødisk miljø. Historien er ikke grebet ud af det blå, men må forstås som en bibelsk genskriv-

---

20 Philolenko (1968, 27-28) oplister fortalerne for, at teksten oprindeligt er skrevet på græsk (Battifol, Brooks, Kuhn, Burchard) og fortalerne for, at den oprindelig var forfattet på hebræisk (Riessler og Aptowitz).

21 Philolenko henviser til flere antikke romancer, som *JosAs* genremæssigt er beslægtet med. Han påpeger, at forfatteren til *JosAs* kender alle de rigtige klicheer, fx hovedpersonernes exceptionelle skønhed, kærlighed ved første blik, kærlighedssyge, fornedrelse, adskillelse, heltenes jomfrulighed med flere (1968, 43).

ning, der tager tråden op fra dét, der kun sparsomt beskrives i den kanoniske bibel, nemlig kvinden, som Josef gifter sig med.<sup>22</sup> Vi får hende sparsomt introduceret tre gange i 1 Mos (41,45, 50-52 og 46,20) som Josefs hustru med hvem han fik sønnerne Manasse og Efraim. I receptionshistorien optræder hun prominent på Rembrandts maleri "Jakob velsigner sine sønnesønner" fra 1656, samt i opulente barokke gendigtninger som Philipp von Zesens *Assenat* (1670).<sup>23</sup>

Fortællingen lader sig let inddele i to afsnit: kap 1-21 og 22-27. De to afsnit er narrativt struktureret over det bibelske topos: *syv fede og syv magre år*, kendt fra beretningen i 1 Mos 41, hvor Josef tyder Faraos drøm om de grimme magre og de smukke tykke køer som henholdsvis

---

22 Diane Lipsett understreger rigtigt, at *JosAs* ikke kun kommenterer på 1 Mos. Tværtimod inddrager og omformer mere end henviser *JosAs* til en række tekster fra den bibelske litteratur: "The allusive range of the story, however, goes well beyond Genesis to a complex play of relationships with other biblical and extrabiblical texts. (...) These intertextual elements are incorporated in the tale, not as transparent citations, but in varying permutations, oppositions, and degrees of indefiniteness. That is, the story does not so much cite the rich range of biblical intertexts as transpose them from their original significations to the new signifying system of *Joseph and Aseneth*" (2010, 92).

23 Burchard nævner (1996d, 316) en passant Zesens roman, *Assenat* (1670) og at forlægget for denne er en tysk eller hollandsk udgave af Vincent de Beauvais' *Speculum Historiale* fra det 13. århundrede, som indeholder en forkortet latinsk udgave af *JosAs*. Zesens værk handler om meget andet end *Asenat*, men de afsnit, som gør, synes mere eller mindre direkte overtaget fra *JosAs*. Den mest påfaldende forskel på *JosAs* og Zesens roman er Joseffiguren, som hos Zesen ikke har tid til romantik, men er investeret i rollen som politisk statsmand og fyrstespejl (jf. Van Ingen 2013, 141). Zesens *Assenat* var et hit i samtiden. Den oplevede tre oplag (1670, 1672, 1679), samt en dansk oversættelse i 1711, som frem til 1776 udkom i seks oplag (Van Ingen 2013, 124). På forsiden til den danske oversættelse står der: "Til Tids-Fordriv fordansket og med smucke Kaaberstycker prydet, mens til Trycken befordret af Johan Kruse og overs. af Mort. Nielsen" (online via Det Kgl. Bibliotek). Os bekendt er den danske reception af Josef og *Asenat* gennem Zesen underbelyst både teologisk og litteraturhistorisk. Friis Plum nævner intet om Zesen, og det kunne være værd at efterprøve, om ikke Humphrey er for hurtigt til at konkludere "after the baroque period the story gradually lost its hold on the popular imagination" (2000, 14). Det hører til Burchards fortjeneste, at han nævner Zesens roman, men der er tydeligvis mere at sige om den, da den er en vigtig receptionshistorisk kilde. Kunne Zesens gendigtning fx have øvet indflydelse på Thomas Manns *Josef og hans brødre* (1933-1943)?

år med velstand og år med hungersnød. Tekstens første del omhandler mødet mellem Josef og Asenat, hendes omvendelse og deres bryllup (kap 1-21), mens anden del (kap 22-29) beretter om Josefs brødres og Faraos søns mislykkede plot mod dem. Vi vil i det følgende se nærmere på en central passage i fortællingens første del, og for overblikkets skyld kan kapitlerne her opstilles på følgende måde:

- 1-2 Præsentation af præsten Pentefres og datteren Asenat
- 3-4 Varsel om Josefs ankomst til Pentefres' hus
- 5-9 Første møde mellem Josef og Asenat
- 10-13 Asenats syv fastedage og omvendelse i tårnværelset
- 14-17 Dag otte: engelfyrstens tilsynekomst og honningkageapokalypsen
- 18-21 Genforening og ægteskab

Josef er sendt ud af Faraos for at samle korn i hele landet. På sin vej kommer han til Pentefres' hus, Faraos rådgiver og præst i Heliopolis. Hans datter, Asenat, er berømt for sin skønhed, og i teksten sammenlignes hun med de største af hebræernes skønheder: Sara, Rebekka og Rakel. Men Asenat foragter og afskyr enhver mand. Hun lever afsondret i en ti-værelses tårnlejlighed sammen med syv jomfruer, alle født på samme dag som hun. Da Josef kommer til huset, og Asenat ser ham fra sit tårnvindue, lider hun kærlighed ved første blik. Josef er imidlertid afvisende over for den hedenske kvinde og afgudsdyrker, men ender dog med at velsigne hende, inden han drager videre. Asenat flygter efterfølgende op i sit tårn, hvor hun forskanser sig i syv dage og gennemgår en omvendelse, som blandt meget andet omfatter en række omklædningsscener. Omvendelsen kulminerer den ottende dag, hvor en himmelsk Josef lookalike dukker op på hendes tårnværelse. Mødet bestyrker Asenats nye identitet som “moder og tilflugtsby”. Samtidig fungerer mødet med engelfyrsten som en forberedelse på det kommende bryllup, som opnår Faraos velsignelse.



## Honningkageapokalypsen

Selvom *Josef og Asenat* er en kærlighedsfortælling, er den også meget andet.<sup>24</sup> Genremæssigt er teksten hybrid, hvilket gør den åben for og i stand til at optage træk fra andre genrer i sig (Humphrey 2000, 41).<sup>25</sup> Det ses allertydeligst i kapitlerne 14-17, som rummer en overvældende passage i fortællingen: en apokalypse<sup>26</sup> udtrykt i honning. Honning er som allerede nævnt rig på symbolsk kraft og kontrast. Fortællingens bihonningkageapokalypse er ikke alene kulminationen på Asenats bod og omvendelse, som forud har fundet sted over syv fastedage, den udgør også begyndelsen på et nyt liv som moder- og tilflugtsby, samt et forvarsel, udtrykt i et fortættet symbolsk sprog, om historiens fortsættelse.<sup>27</sup> Fra de tidligere kapitler er læseren gjort bekendt med, at Asenat ofte skifter tøj. Hun afklæder sig noget gammelt og iklæder sig noget nyt. Disse omklædninger understøtter både den nære forbindelse mellem fortællingens omvendelsesberetning og kærlighedsfortælling,<sup>28</sup> samt leder frem mod Asenats sublime omklædning og honningbehandling. Afklædnings- og iklædningsmotivet er ligeledes med til at understrege, at omvendelse er en processuel og iterativ handling. Gentagelser er erindringsformende, og i den forbindelse er det værd at nævne, at to rodmetaforer for *memoria* ifølge forfatter og romanist Harald Weinrich er magasinet og vokstavlen.<sup>29</sup> Interessant nok optræder

---

24 Edith Humphrey kalder ganske enkelt fortællingen for “a romance with a difference” og understreger “At times that difference will be illuminated by reference to works that are neither romantic nor novelistic” (2000, 46)

25 Se i øvrigt også Kristian Mejrups bidrag i Forum For Bibelsk Eksegese 18 (2013, 139-164), som med udgangspunkt i *Hermas Hyrden* og Bakhtins genreforståelse undersøger elasticiteten i den hybride apokalypsegenre.

26 Humphrey påpeger, at kapitlerne 14-17 udgør en apokalypse “in mode, structure, content and function” (2000, 41).

27 Plum påpeger, at bi- og honningkage-miraklet kan opfattes som et varsel af begivenhederne i fortællingens anden del (2009, 16). Det samme gør Burchard (1996c, 249-250).

28 Lipsett (2009) har i sit arbejde undersøgt, hvordan erotisk begær er med til at forme og skabe fremdrift i omvendelsesberetninger. I kapitlet “Aseneth and the sublime turn” (87-122) inddrager hun overbevisende Longinus’ traktat om det ophøjede, og gør således en forståelse af sublimitet som det ekstaseskabende gældende i sin analyse.

29 Referencen til Harald Weinrich stammer fra Christian Soboths artikel (2005, 278) om den tyske digter Catharina Regina von Greiffenberg (1633-1694).

begge i skildringen af Asenats omvendelse: Magasinet symboliseres i den tårnlejlighed, i hvis rum hun klæder om, og hvorigennem hendes identitet omkodes; vokstavlen i form af bihonningkagen, hun spiser af, og som åbner for en himmelsk visualisering af uudsigelige hemmeligheder. Ved hjælp af erindringsmetaforerne magasin og vokstavle etablerer fortællingen således en tematisk forbindelse mellem honning, omvendelse, identitet og erindring.

### Eksposition, modulation, reprise

Et centralt kendetegn ved *JosAs* er gentagelsen. Centrale temaer gengives i variationer, hvilket måske ikke er så mærkeligt, når Asenats omvendelse fylder ni kapitler (9-17) ud af 21. En af måderne temaet varieres på er ved hjælp af skift mellem og blanding af genrer som fortælling, poesi, dialog, enetale (soliloquium), apokalypse og udtryksformerne bøn, bekendelse, lovprisning og velsignelse. Som vi skal se, er 14-17 udformet som en apokalypse. I hovedfortællingen står den i forlængelse af Asenats lange bekendelsessoliloquium (11-13), der indledes i 11,3 med ordene “Hun sagde i sit hjerte uden at åbne munden”. Flere af elementerne herfra optræder også i honningkageapokalypsen (14-17). For at forklare sproglige og tematiske gengangere kan vi anskue fortællingen som variationer af et grundtema ud fra sonateformen: “eksposition, modulation og reprise”.<sup>30</sup> Tag for eksempel afklædning- og iklædningstemaet. Det optræder i variation og fungerer således som en tilbagevendende figur, der gentager, fornyer og udvider. I 10,10 udformes det narrativt, hvor det i 13,3-5 optræder på vers som en del af bekendelsessoliloquium og (på græsk) med emfatisk brug af interjektionen *idou* (13,2-11).<sup>31</sup>

---

30 Begreberne er hentet fra Jørgen I. Jensens bog *Europasonaten* (2009). Jensen skriver, at den progressive gentagelse i sonaten, reprisen, står i modsætning til baroksatsens “drive” (2009, 18) og “uendelige fremdrift” (2009, 37). Reprisen er ikke en almindelig gentagelse, men en *rekapitulation*, en fornyelse og en ny tilblivelse (2009, 16). Jensen ser ligeledes i sonateformen en strukturhomologi til den kristen forsoningslære, hvis udvikling fra *første Adam* over forsoningen til den *anden Adam* modsvarer sonatens tre bestanddele: eksposition, modulation og reprise (2009, 17-20). Tak til Sven Rune Havsteen for henvisningen.

31 Lipsett bemærker ligeledes skiftet i 11,1: “On the eighth day, her mourning silence and inarticulate sighs and screams change to extended, patterned,

Narrativ variation:

Asenat skyndte sig at tage sin kongelige dragt af, den af byssos-hvidt og guldbroderet stof, og hun iklædte sig den sorte sørgedragt, løste sit guldbælte og tog et reb om sig, tog tiaraen og diademmet af sit hoved og kæderne af sine hænder og fødder og lagde det alt sammen på gulvet (10,11).

Poetisk / dramatisk variation:

[”Hun sagde i sit hjerte uden at åbne munden” fra 11,3]

Jeg tog min kongelige dragt af, den af byssoshvidt stof, guldbroderet med hyacinthblåt  
og iførte mig en kjortel, sort og tarvelig.  
Jeg løste mit guldbælte og kastede det fra mig  
og bandt et reb og en sæk om mig.  
Jeg rev min tiara og mit diadem af mit hoved  
og strøede aske derpå (13,3-5).

I det følgende skal vi se nærmere på, hvordan afklædnings- og iklædningsstemaet udfoldes i passagen 14-17 og leder frem mod et måltid og en honningbehandling. Det narrative forløb i honningkageapokalypsen udvikler sig i gentagelse af bestemte ord, positioner og gestik. Handlingen skrider derfor langsomt frem (og tilbage), da den ofte betones emfatisk og pleonastisk. Som eksempel kan nævnes beskrivelsen af Asenats seng i 2,8, som også optræder i honningkageapokalypsen (15,14).

Der stod en gylden seng i værelset, ovre ved vinduet mod øst, og sengen var redt med gyldent stof, broderet med hyacintblåt og purpur og byssoshvidt. I den seng sov Asenat alene, og ingen mand eller nogen anden kvinde havde så meget som siddet på den, ingen undtagen Asenat (2,8-9).

---

poetic uses of language: one silent soliloquy delivered with her head in her lap; a second delivered raised on her knees and in the *orans* position; and finally a spoken confession of sin and prayer of repentance. The narrative pace is slow and the language frequently hyperbolic” (2010, 106).

Lipsett bemærker, at ordet μόνη, alene, står emfatisk: jomfruen Asenat sover *alene* (2010, 97). Men det er nu ikke den eneste emfase: κλίνη, seng, står mindst ligeså kunstigt gentaget.<sup>32</sup> Den mærkbare gentagelse af disse ord, samt beskrivelsen af hendes utilgængelige overdådige tårnlejlighed, hvori der står en seng, er med til at ægge forventningen om indtrængning ude fra.<sup>33</sup> Udviklingen via eksposition, modulation og reprise medvirker således til at skabe en længsel efter forløsning, hvilket stilistisk kommer til udtryk i en ophobning af pleonasmer og poetiske gentagelser.

### Auditiv udformning

I honningkageapokalypsens første kapitel får Asenat endeligt hul igenem. Et himmelsk væsen, Mennesket (ὁ ἄνθρωπος), manifesterer sig for hende. Mennesket beskrives som budbringer (ἄγγελος) (14,1) og som engelfyrste med rang (καὶ εἶπεν ὁ ἄνθρωπος “ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρχων τοῦ οἴκου κυρίου καὶ στρατιάρχης πάσης στρατιᾶς τοῦ ὑψίστου” 14,8). Mest påfaldende er imidlertid, at Mennesket beskrives som en potenseret Josef lookalike:

Asenat løftede sit hoved og så op: det var en mand, som på enhver måde lignede Josef med kappe og krone og kongestav, bortset fra at dennes ansigt var som lynild og hans øjne som solens skin og hans hovedhår som flammen fra en brændende fakkell og hænderne og fødderne som jern, der kommer fra glødende ild, og gnister sprang fra hans hænder og hans fødder (14,9).<sup>34</sup>

---

32 Emfaserne er tydeligere at se i den græske tekst: καὶ ἦν κλίνη χρυσοῦ ἑστῶσα ἐν τῷ θαλάμῳ ἀποβλέπουσα [πρὸς τὴν θυρίδα] κατὰ ἀνατολὰς καὶ ἦν ἡ κλίνη ἐστρωμένη πορφυρᾷ χρυσοῦφῃ ἐξ ὑακίνθου καὶ πορφύρας καὶ βύσσου καθυφασμένη. καὶ ἐν ταύτῃ τῇ κλίνῃ ἐκάθευθεν Ἀσενὲθ μόνη καὶ ἀνὴρ ἢ γυνὴ ἑτέρα οὐδέποτε ἐκάθισεν ἐπ’αὐτῇ πλὴν τῆς Ἀσενὲθ μόνης (2,8-9).

33 I den forbindelse skriver Lipsett: “The very amplification and vividness of detail, the descriptive hyperbole, generates a kind of suspense. The hyperprotection of this archetypal virgin and her pagan piety waits to be penetrated, complicated, dissolved, or confounded” (2010, 98).

34 Josef beskrives i 5,5 ligeledes med kappe, krone og kongestav, men uden lyn, ild, gnister og flammer.

Asenat reagerer på tilsynekomsten ved udtrykkeligt at kaste sit ansigt til jorden for hans fødder. Hendes tilstand af frygt beskrives ligeså udtrykkeligt: “hun fyldtes af stor frygt og alle hendes lemmer rystede” (καὶ ἐφοβήθη φόβον μέγαν καὶ ἐτρόμαξε τάντα τὰ μέλη αὐτῆς) (14,10). Reaktionen minder i høj grad om, da hun første gang fik øje på Josef og led kærlighed ved første blik,<sup>35</sup> hvilket på græsk omfatter en gennemboring<sup>36</sup> af sjælen (καὶ κατενύγη ἰσχυρῶς καὶ παρεκλάσθη ἡ ψυχὴ αὐτῆς) (6,1).<sup>37</sup> Mennesket opfordrer imidlertid Asenat til at “fatte mod” (θάρσει Ἀσενῆθ); en opfordring, der gentages i det følgende som et omkvæd. Det egentlige budskab, Mennesket skal overdrage, har også formelagtig karakter: “disse mine ord” (τὰ ῥήματά μου) som optræder flere steder frem til 15,11, hvor han er færdig med at tale “disse ord” (τὰ ῥήματα ταῦτα). Efterfølgende er det ikke talen, der er i fokus, men fremvisningen af en apokalyptisk vision, der indledes i 16,14 og afsluttes med spørgsmålet til Asenat “fik du *set* dette ord?” (ἑώρακας τὸ ῥῆμα τοῦτο;)<sup>38</sup>, hvilket understreger, at ordene har ændret karakter fra noget auditivt og fatteligt til noget visuelt og ufatteligt. Asenat reagerer ikke kun med frygt på epifanien, men også med et ræsonnement: “hvordan skulle nogen komme herind, når døren til mit værelse er lukket og tårnet er højt?” (14,5). Hendes snilde, som her er udtrykt i monolog, kommer senere direkte til udtryk i dialog med Mennesket, som smiler ad hendes skarpsindighed (σύνεσις) (16,12).

---

35 “Asenat så Josef på vognen og blev stærkt bevæget, hendes sjæl blev sønderknust, hendes knæ skælvede og hele hendes krop rystede. Hun blev grebet af stor frygt, sukkede og sagde i sit hjerte...” (6,1)

36 Verbet *κατα-νύσσω* har betydningen stikke, spidde. Lipsett oversætter det med “strongly cut” (2010, 101). Philolenko med “pénétrer” (1968, 149). Den tyske pietist August Hermann Francke (1663-1727) tager samme ord op til overvejelse i en prædiken, hvor han forklarer, at dette verbum bruges i Joh 19,34 om Jesus på korset, der stikkes i siden med et spyd, samt om hjerterne på Peters tilhører i ApG 2,37, når de hører ham tale. Franckes prædiken, *Die Göttliche Rührung des Hertzens* (1716) findes online: <http://vd18.de/de-ulbsa-vd18/content/tideinfo/6241087> (set april 2015).

37 Der findes et andet tilfælde af metaforisk penetration i *JosAs*, nemlig i sidste del, hvor Faraos søn får øje på Asenat og ligeledes gennembøres (κατενύγη) (23,1) (Lipsett, 2010, 118).

38 Burchard overvejer hvordan man skal oversætte “ἑώρακας τὸ ῥῆμα τοῦτο;” og foreslår endelig “Have you seen this word (materialize)” (1996c, 251).

Det er bemærkelsesværdigt, at Asenat hverken mister sin forstand eller sin fri tale i mødet med det hellige. Men det skal vi vende tilbage til.

Det første Mennesket foreslår efter at have leveret sin standard frygt-ikke-formel,  $\theta\acute{\alpha}\rho\sigma\epsilon\iota \text{ } \Lambda\sigma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\theta$ , er, at Asenat klæder om (14,12). På denne måde introduceres afklædnings- og iklædningstemaet tidligt i honningkageapokalypsen, og endda på en måde, der kan fortolkes i analogi til sonateformens tre punkter: eksposition, modulation og reprise.<sup>39</sup> Til forskel fra Asenats sidste omklædning, er der denne gang tale om et skift fra sorg til glæde. Omklædningen foregriber således omvendelsens begyndende transfiguration. Men inden den fuldendes, og Asenat kan forenes med den virkelige Josef, må hun udstå andre øvelser med den potenserede Josef lookalike. Da hun kommer tilbage efter at have klædt om, fjerner Mennesket sløret fra hendes ansigt, og siger, at hun fra i dag er en ren jomfru ( $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\omega\omicron\varsigma \acute{\alpha}\gamma\nu\eta$ ) med et ansigt som en ung mand ( $\kappa\alpha\iota \eta \kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta} \sigma\acute{o}\upsilon \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\nu\delta\rho\acute{\varsigma} \nu\epsilon\alpha\nu\iota\sigma\kappa\omicron\upsilon$ ) (15,1). Mennesket gentager opfordringen til at fatte mod, og smykker denne gang Asenat med epitetet “rene jomfru”. Ordene “fat mod, Asenat, du rene jomfru” ( $\theta\acute{\alpha}\rho\sigma\epsilon\iota \eta \text{ } \Lambda\sigma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\theta \pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\omega\omicron\varsigma \acute{\alpha}\gamma\nu\eta$ ) gentages tre gange i det følgende (15,2.4.6) og fungerer som et omkvæd i Menneskets tale ( $\tau\grave{\alpha} \rho\acute{\eta}\rho\mu\alpha\tau\acute{\alpha}$ ) til Asenat.

De ni vers i 15,2-10 udgør den kommunikative udformning af Menneskets ord ( $\tau\grave{\alpha} \rho\acute{\eta}\rho\mu\alpha\tau\acute{\alpha}$ ), som tillige er en optakt til den visuelle og uudsigelige del af honningkageapokalypsen. Ved hjælp af ord og omkvæd skænker Mennesket Asenat evigt liv, et nyt navn og identitet og forsikrer hende om ægteskabet med Josef. Det sker på den måde, at han først bekræfter at have set Asenats fornedrelse ( $\tau\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ ) og trængsel ( $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$ ) i de syv forudgående fastedage (15,3). Derpå lyder replisen “fat mod, Asenat, du rene jomfru” ( $\theta\acute{\alpha}\rho\sigma\epsilon\iota \eta \text{ } \Lambda\sigma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\theta \pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\omega\omicron\varsigma \acute{\alpha}\gamma\nu\eta$ ), som indvarsler og sanktionerer alt det, som Asenat skal få del i.

---

39 Analogien beror på følgende antagelse: ekspositionen består i englens standard frygt-ikke-formel, der som regel kun lyder en gang, men i *JosAs* gentages op til flere gange og i en mindre intimiderende ordlyd: “fat mod” frem for “frygt ikke”. Modulationsfasen består i opfordringen til at klæde om i rummet ved siden af. Først herefter lyder replisen, der gentager frygt-ikke-formlen, men med en udvidelse, der udtrykker Asenats nye identitet

Fat mod, Asenat, du rene jomfru, for se, dit navn er skrevet i de levendes bog i himlen; i begyndelsen af bogen var som det første dit navn skrevet med min finger, og det slettes ikke i evighed. Se dog, fra denne dag vil du blive fornyet og genskabt og genoplivet, og du skal spise livets velsignede brød og drikke udødelighedens velsignede bæger og salve dig med uforgængelighedens velsignede salve (15,4-5).

Asenats nye liv omfatter foruden måltid og salvelse<sup>40</sup> evigt ægteskab med Josef og navneændring fra Asenat til "tilflugtsby" (πόλις καταφυγῆς) (15,6-7). Som tilflugtsby får hun en dobbelt rolle, en himmelsk og en jordisk. Hun bliver et beskyttelsesrum for mange folkeslag, der stoler på Gud Herren og omvender sig. Hun sættes samtidig i forbindelse med den himmelske "Omvendelse" (μετάνοια), som er datter af Gud den Højeste og bror til Mennesket, og som beskrives som smilende (γελωσα παντότε), smuk (κάλη), meget god (ἀγαθή σφοδρα) og alle jomfruers biskop (ἐπίσκοπος) (15,7-8).

Omvendelsen er meget smuk, en ren og altid leende jomfru, og hun er mild og blid. Derfor elsker Faderen, Den Højeste, hende, og alle englene ærer hende og også jeg elsker hende højt, for hun er min søster og som hun elsker jer jomfruer, elsker jeg jer også (15,8).

Beskrivelsen af det himmelske kærlighedsforhold mellem Mennesket og Omvendelsen, kvalificeret som jomfruelig søskendekærlighed. Mennesket drejer efterfølgende samtalen hen på forberedelserne til brylluppet mellem Josef og Asenat. På den måde kommer det himmelske og det jordiske parforhold til at spejle hinanden. Det, der skal til at finde sted på jorden, har allerede forud fundet sted i et himmelsk rum. Mennesket iværksætter for anden gang en afklædnings- og iklædningsscene. Og denne gang markerer omklædningen ikke et skift fra bod og aske til et nyt liv, men et *sublimt* skift, og en iklædning af en præeksistent bryllupsdragt (καὶ ἔνδυσαι τὴν στολὴν τοῦ γάμου σου τὴν στολὴν τὴν ἀρχαίαν καὶ πρώτην τὴν ἀποκειμένην ἐν τῷ θαλάμῳ σου ἀπ' ἀρχῆς) (15,10).

---

40 Her udelader vi diskussion om nadversymbolik og henviser i stedet til Burchards oplysende artikel herom (1996e).

Så hør mig nu, Asenat, du rene jomfru, og ifør dig din bryllupsklædning, den gamle og første, som fra begyndelsen har været lagt frem i dit værelse, og tag al din bryllupsprydelse på og smyk dig som en skøn brud og gå hen for at møde Josef (15,10).

Derefter er Mennesket færdigt med at tale τὰ ῥήματα ταῦτα (15,11) og vil hen til Josef for at fortælle ham “alle mine ord om dig” (περὶ σοῦ πάντα τὰ ῥήματά μου) (15,9). Asenat, der er ovenud lykkelig for de talte ord, ønsker at kende Menneskets navn, “så jeg kan lovsynge og prise dig til evig tid” (15,12x). Mennesket kan ikke give sit navn til kende, men gennem hans svar får vi at vide, at navnet ligesom Asenats figurerer og præeksisterer i livets bog. Og i tillæg får vi at vide, at navnene i livets bog er uudsigelige (ὀνόματα ἄρρητά):

Mit navn er i himlene skrevet i Den Højstes bog med Guds finger i begyndelsen af bogen foran alle, for jeg er hersker over Den Højstes hus, og alle navnene, som er skrevet i Den Højstes bog er uudsigelige, og det er ikke tilladt for et menneske i denne verden hverken at sige eller høre dem, for de navne er store og vidunderlige og prisværdige (15,12).

Sproget for uudsigelighed tales ikke, men fremføres i honning, som vi skal se. Og hvis man godtager vores ide om, at *JosAs* må fortolkes som en fortælling med et grundtema, der fremføres, moduleres og kapituleres, så udgør tekstdelen 15,2-10 den kommunikative og *sigelige* udformning af τὰ ῥήματα, og honningkageapokalypsen i 16,14-17,1 den visionære og *uudsigelige* udformning af τὰ ῥήματα.<sup>41</sup>

### Visuel udformning

Den visuelle reprise indledes med Asenats bøn til Mennesket om at sætte sig på sin seng; en seng, der er ren og ubesmittet og som ingen mand eller kvinde har siddet på før. Sengen kender vi fra tidligere. Ase-

---

41 Angående det visuelle så gør Lipsetts Longinuspointe sig i høj grad gældende: “So, too, Longinus strongly urges *visualization*, or φαντασία, or image-production, as a strategy extremely productive of grandeur, magnificence, and urgency. [15.1]. The description of Aseneth’s tower—an exaggerated cloister—is the first of the story’s many elaborated descriptions” (2010, 96).



nat ønsker at traktere med brød og “gammel og god vin, hvis duft/ånde når helt til himlen” (15,14). Mennesket indvilliger, men beder først og fremmest om en honningkage (τὸ κηρίον μέλισσης) (16,1). En sådan har Asenat ikke, men Mennesket insisterer på, at hun skal gå ud og finde den i sit spisekammer:

Da gik Asenat ind i sit forråds-kammer og fandt en bihonningkage liggende på bordet, og bihonningkagen var stor – hvid som sne – og fuld af honning. Honningen var som himlens dug og dens duft som livsånde. Asenat blev forbavset og tænkte: “Mon denne bihonningkage kom ud af munden på dette Menneske, for dens duft er som ånden fra dette Menneskes mund” (16,8-9)

Det, Asenat spørger sig selv om i monolog i citatet ovenfor, udfoldes eksplicit i 16,11 som svar på menneskets spørgsmål, “hvorforsagde du, at der ikke er nogen honningkage i mit forråds-kammer?”:

Men Asenat blev skræmt og sagde: “Herre, jeg havde ikke nogen bihonningkage i mit forråds-kammer dengang, men du talte, og den blev til. Mon den ikke kom ud af din mund, for dens duft (πνοή) er som din munds ånde (πνοή)?” Mennesket smilte ad Asenats forstand (16,11-12).

Asenats reaktion på Mennesket er fortsat præget af frygt, men ikke i et omfang, der står i vejen for hendes skarpsindighed (σύνεσις) (16,12) og frie tale (παρησία), som hun senere foregiver at ærgre sig over (17,9). Hendes frygt er også udgangspunktet for det følgende, hvor Mennesket tager fat om Asenats hoved med gnistrende hænder (16,13) og indvier hende i en apokalypse af uudsigelige mysterier (ἀπεκαλύφθη σοι τὰ ἀπόρρητα μυστήρια τοῦ ὑψίστου) (16,14):

Salig er du, Asenat, for dig er den Højstes uudsigelige hemmelighed blevet åbenbaret. Og salige er alle de, som slutter sig til Gud Herren i omvendelsen, for de skal spise af denne bihonningkage; for denne bihonningkage er livets ånd, og den har bierne fra nydelsens paradys fremstillet af duggen fra livets roser, som er i Guds paradys. Alle Guds engle spiser af den og alle Guds udvalgte og alle

Den Højstes sønner, for den er livets honningkage, og enhver som spiser af den skal i al evighed ikke dø (16,14).

Hvor ord og handling tidligere blev bundet sammen af en auditiv reprise (θάρσει ἡ Ἀσενέθ παρθέως ἀγνή) dirigeres den i det følgende af en besynderlig gestik (16,14-17,1). Fire gange gentages formelen “og han udstrakte sin hånd, den højre” (καὶ ἐξέτεινεν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὴν δεξιάν) (16,13, 15, 16x og 17).<sup>42</sup>

1. Ved første håndsudstrækning (ordret gengivet) “styrer han hendes hoved, og med sin højre hånd får han hendes hoved til at falde” (καὶ ἐκράτησε τὴν κεφαλὴν αὐτῆς καὶ ἐπέσεισε τῆ χειρὶ αὐτοῦ τῆ δεξιᾷ τὴν κεφαλὴν αὐτῆς) (16,13).<sup>43</sup>
2. Ved den næste brækker han en del af honningkagen og “med sin højre hånd kaster han resten ind i munden på Asenat” (καὶ τὸ κατάλοιπον ἐνέβαλε τῆ χειρὶ αὐτοῦ εἰς τὸ στόμα Ἀσενέθ) (16,15).
3. Ved den tredje håndsudstrækning berører han bihonningkagen og genopretter den, så den bliver fuldendt, sådan som den var fra starten (16,16x).
4. Ved den fjerde trækker han med sin finger kanten af bihonningkagen fra øst mod vest (16,17). Og som afslutning på honningkageapokalypsen, strækker Mennesket sin stav frem og vækker de døde bier til live (16,22).

Denne håndsudstrækkende gestik, der dirigerer handlingen, er som nævnt visuelt orienteret til forskel fra det auditive omkvæd i det forudgående. Men indholdet er tematisk set det samme. Ved at spise af honningkagen indtager Asenat det tidligere omtalte måltid bestående af li-

---

42 I 16,22 findes samme gestus blot med en ῥάβδος, “stav”, i stedet for en hånd.

43 Plum oversætter ἐπέσεισε (πίπτω) i 16,13 med “ryster” – [Mennesket] tog fat i hendes hoved og rystede hendes hoved med sin højre hånd”. I Philolenkos (kortere) tekststudgave er ἐπέσεισε udeladt, hvilket gør teksten lettere. Som forsvar for den længere og sværere læsning kunne man anføre Longinus’ ord om brugen af overdivelse (her citeret fra Lippset): “As I keep saying, acts and emotions which approach ecstasy provide a justification for, and an antidote to, any linguistic audacity” [38.4] (2010, 112).

vets brød (ἄρτον ζωῆς), udødelighedens bæger (ποτήριον ἀθανασίας), og hun salves med uforgængelighedens salve (καὶ χρίσθησθι χρίσματι ἀφθαρσίας) (15,5 og 16,16). Hendes rolle som tilflugtsby for dem, der søger tilflugt i Herren, gentages også, men præciseres som moderby (μητρόπολις) (16,16). Honningkagen er ikke kun til at spise af, så Mennesket tegner blodspor i den med fingeren og taler til den, hvilket medfører, at bier og utællelige bikuber kommer til syne:

Igen rakte Mennesket sin højre hånd ud og lagde sin finger på honningkagens kant, som vendte mod øst, og trak den hen til kanten, som vendte mod vest, og hans fingers vej blev som blod. For anden gang rakte han sin hånd ud og lagde sin finger på den kant af honningkagen, som vendte mod nord og trak den hen til den kant, som vendte mod syd, og hans fingers vej blev som blod. Asenat stod ved Menneskets venstre side og så alt, hvad han gjorde. Mennesket sagde til honningkagen: “Kom her.” Så kom der bier ud fra honningkagens celler, og cellerne var utallige, titusinders titusinder og tusinders tusinder (16,17-17x-17y).

Forskellige typer af bierne udgår fra honningkagen, både hvide harmløse bier og store udvalgte dronningebier, som frembringer en bihonningkage magen til den første på Asenats mund og læber (16,18-19). Alle bierne spiser af honningkagen på Asenats mund, inden Mennesket beordrer dem til at drage “til jeres sted” (εἰς τὸν τόπον ὑμῶν) (16,20). Udviklingen her er yderst gådefuld, men viser dog et apotropæisk aspekt ved Asenats forvandling. Først spiser Asenat, og da hun har spist bihonningkagen, gendannes den; og ud af den gendannede kage udgår bier, som danner yderligere en kage på Asenats mund, som bierne spiser af. Honningens symbolske livscyklus er her fuldt udfoldet, fra selv at spise til at blive spist. Den dunkle progression forløber dog ikke uden en vis lethed og sødme. Efter det besynderlige klimaks, sendes bierne væk:

Mennesket sagde så til bierne: “Gå til jeres sted.” Og alle bierne fløj op og drog til himmels. Men de bier, som ville skade Asenat, faldt til jorden og døde. Og Mennesket rakte sin stav ud over de døde bier og sagde til dem: “Flyv I også bort til jeres sted.” Og de døde

bier fløj op, bort til gården, som lå ved siden af Asenats hus, og de søgte ly i frugttræerne (16,21-23).

Med opvækkelsen af de døde bier slutter honningkageapokalypsen, og Mennesket spørger Asenat, om hun fik set ordet (ἐώρακας τὸ ῥῆμα τοῦτο;). Da hun bekræfter det, rækker Mennesket for sidste gang sin hånd frem og får en ild til at fortære honningkagen, hvilket fylder rummet med stor velduft (17,4). Asenat nævner de syv jomfruer, som befinder sig i de øvrige rum i den store tårnlejlighed, og som alle er født samme nat som hun, og hun beder Mennesket om at velsigne dem. Herefter afleder han hendes opmærksomhed og forsvinder. Asenat klandrer sig selv for sin skarpsindighed og frimodige tale, for nu ser hun, at det ikke var et menneske, men Gud, der besøgte hende (17,9). Gør vi os den kontrafaktiske antagelse, at Asenat kunne tale fransk, som det blev talt på gaderne i parisiske forstæder i 1800-tallet, kunne hun have udbrudt: “c’est un miel” (jf. fodnote 5).

### Sammenfatning

I forskningshistorien hersker der uenighed om, hvordan honningkageapokalypsen skal fortolkes. Som svar på Burchardts udsagn om, at passagen aldrig er blevet tilfredsstillende fortolket, svarer Humphrey, at det meget vel kan tænkes, at formålet med honningkageapokalypsen er at mystificere og unddrage sig fortolkning: “Perhaps the resistance is inherent in the text, and not simply due to the denseness of critics. That is, it may well be that the passage is for mystification, not for interpretation” (citeret fra Lipsett 2010, 112). Passagen er tydeligvis mere mystificerende end oplagt for én bestemt fortolkning. Hvis det hele begyndte med, at Asenat fik hul igennem og kom i kontakt med en himmelsk agent, så afrundes det med, at begivenhederne, som blev varslet og indstiftet af engelfyrsten, endnu ikke er indtruffet i jordisk tid og rum. Det giver anledning til, at Asenat således endnu en gang må vaske sig og klæde om (18,5-10); en omklædning, der viser sig at være så effektiv, at hendes fosterfader bliver grebet af frygt og reagerer på samme måde som Asenat havde gjort over for Mennesket (18,11). Havde han kunnet tale et gammeldags gadedrengefransk, havde han ligeledes kunne udbryde “c’est un miel”. Selv Josef har problemer med at genkende hende, da de endelig forenes (19,4). Pointen er klar. Asenat

har haft et møde med Gud, hvorigennem hun er blevet som forvandlet og behandlet med honning.

### 3. Afslutning

Honning er på den ene side en ganske almindelig føde tilgængelig for mennesker, og på samme tid rummer den et overvældende symbolsk overskud, der gør den velegnet som spise for guder. At den således indtages af både mennesker og guder gør det oplagt at opfatte honning som et formidlingsled, en *analogia entis*, der forsøder menneskets forhold til det hellige. Den tyske teolog og religionshistoriker, Rudolf Otto (1869-1937), fremførte i bogen *Das Heilige* den påstand, at erfaringen af det hellige er kendetegnet ved to samtidige og ligeværdige aspekter: *mysterium tremendum* og *mysterium fascinans*. I mødet med det guddommelige står mennesket foran et mysterium, der både fascinerer og vækker rædsel. Otto opfattede det hellige som *das ganz Andere*, og han placerede det derfor uden for den menneskelige fatteevnes rækkevidde (Otto 1936, 42-52). Fælles for honningmotivet, som det fremstår i vores præsentation af fænomenet samt eksegese af honningkageapokalypsen, er evnen til at forsøde mødet med det hellige. Hvis vi ser *JosAs*, hvor de uudsigelige hemmeligheder fremføres i honning, så fungerer netop honningen som et slags slør for det hellige. Honning indgår tillige centralt i en sproglig og gestisk figur, der gennem gentagelser støtvis akkumulerer symbolsk betydning, indtil teksten nærmer sig det ufortolkelige. Den fulde udfoldelse af sødmens æstetik er imidlertid forbeholdt den indviede. Og som læsere er vi udelukket fra det mysterium, som Asenat indvies i, idet vi møder en tekst, der mystificerer snarere end indbyder til fortolkning. Læseren støder derfor på en forhindring, men også en opfordring til selv at lade sig behandle med honning. En sådan behandling kommer i stand ved, at man giver sig hen til og forsøger at følge hver enkelt gentagelse og støtvis ophobning af symbolsk betydning; lige indtil teksten nærmer sig sin enigmatiske og sublime forløsning, for først her kan behandling blive til forvandling. For honning er ikke blot bindeleddet mellem Asenat og de himmelske mysterier, men også i bredere forstand et mystisk-medierende *copula* mellem tekst og læser. I forhold til Ottos forståelse

af det hellige, som det på en gang fascinerende og rædselsvækkende, så inviterer fortællingen om Asenats omvendelse til en modifikation og en svækkelse. For Asenat står ikke paralyseret i mødet med “das ganz Andere”, hun bevarer derimod fra start til slut både sin skarpsindighed og sin frie tale. Det helliges alvorstunge gru opvejes på denne måde af en lethed eller sødme, som står i honningens fortegn: “c’est un miel”.

## Bibliografi

- Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Fachlexikon in 10 Bänden*, 1927-1942, red. E. Hoffmann-Krayer og H. Bächtold-Stäubli, bind 4 [1974], Berlin: De Gruyter
- Algazi, G., 2002, ‘Food for Thought: Hieronymus Wolf Grapples with the Scholarly Habitus’, i *Egodocuments and History: Autobiographical Writing in its Social Context since the Middle Ages*, red. Rudolf Dekker, Hilversum: Verloren, 21-43
- Andersen, S., 1989, *Sprog og skabelse*, København: Gyldendal
- Apollodoros, 1975, *The library of Greek Mythology*, ved Keith Aldrich, Lawrence, Kansas: Coronado Press
- Barney, S.A., 2006, *Etymologies of Isidore of Seville*, Cambridge: Cambridge University Press
- Burchard, C., [1979] 1996a, ‘Zum Text von ‚Joseph und Aseneth‘’ i *Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth*, Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 3-33
- Burchard, C., [1979] 1996b, ‘Ein vorläufiger griechischer Text von Joseph und Aseneth’, i *Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth*, Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 161-209
- Burchard, C., [1985] 1996c, ‘A Note on ‘PHMA’ in *JosAs* 17:1; Luke 2:15, 17; Acts 10:37’, i *Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth*, Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 247-261
- Burchard, C., [1987] 1996d, ‘Present state of Research on Joseph and Aseneth’, i *Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth*, Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 297-320
- Burchard, C., [1987] 1996e, ‘The Importance of Joseph and Aseneth for the Study of the New Testament: A General Survey and a Fresh Look at the

- Lord's Supper', i *Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth*, Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 263-295
- Dubov, R.N.D., 2013, *Key Jewish Facts*, Wimbledon: Sichos
- Francke, August Hermann, *Die Göttliche Rührung des Hertzens*. Online <http://vd18.de/de-ulbsa-vd18/content/titleinfo/6241087>
- Friis Plum, K., 2009, 'Josef og Asenat', i *Tre jødiske legender*, København: Anis, 11-71
- Gads danske bibelleksikon A-H*, 1998, red. Lundager Jensen, Hans Jørgen og Hallbäck, Geert, København: Gads Forlag
- Humphrey E., 2000, *Joseph and Aseneth*, Guides to the Apocrypha and Pseudepigrapha 8, Sheffield: Sheffield Academic Press
- Jensen, H.J.L., 2000, *Den fortærende ild*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag
- Jensen, J.I., 2009, *Europasonate, teologiske spor i den klassiske musik*, Frederiksberg: Aros
- Larsen, D. B., 1991 *Augustin, Om Guds Stad*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag
- Lévi-Strauss, C., [1966] 1973, *From Honey to Ashes*, London: Jonathan Cape Ltd
- Lévi-Strauss, C. [1966] 2014, *Du Miel aux Cendres, Mythologiques*, bind 2, Paris: Plon
- Lippset, D., *Desiring Conversion: Hermas, Thecla, Aseneth*, Oxford Scholarship Online: Januar 2011 (set oktober 2014) (kapitel fire: "Aseneth and the Sublime Turn")
- Marcus, I. G., 1996, *Rituals of Childhood – Jewish Acculturation in Medieval Europe*, New Haven: Yale University Press
- Meir, A.W., 1969, Callimachus, 'Hymn to Zeus' i *Hymns and Epigrams*, A.W. Mair, London: William Heinemann Ltd
- Mejrup, K., 2013, 'Den præeksistente kirke i *Hermas Hyrden*, en alvorsmunter genrehybrid', i *Præeksistens*, Forum for Bibelsk Eksegese 18, red. K. Mejrup, S. Holst, og S. Feldtfos Thomsen, København: Museum Tusulanums Forlag, 139-164
- Nielsen, E. A., 2005, 'Honning', i *Skrevet af Helligånden*, København: ALFA, 134-145
- Nielsen, N., 1937, *Sjalens Trøst*, Universitets-Jubilæets Danske Samfund, København: Schultz
- Otto, R., [1917] 1936, *Das Heilige*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung

- Philonenko, M., 1968, *Joseph et Aséneth: Introduction, Texte critique, Traduction, et Notes*, Leiden: E. J. Brill
- Portier-Young, A., 2005, ‘Sweet Mercy Metropolis: Interpreting Aseneth’s Honeycomb’, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14, 133-157
- Rackham, H., *Pliny’s Natural History*, 1949-54, Harvard University Press. Online: <http://www.masseiana.org/pliny.htm> (set april 2015)
- Schaff, P. (red.), 1983, *Nicene and Post-Nicene Fathers. Volume X. St. Ambrose*, Edinburgh: T&T Clark
- Schmidt, C. og Schubart, W., *Acta Pauli*, Glückstadt: Augustin, 1936, 22-72. Teksten findes online på Thesaurus linguae graecae og [www.patrologia-lib.ru](http://www.patrologia-lib.ru): [http://www.patrologia-lib.ru/apocryph/novum/a\\_paul.htm](http://www.patrologia-lib.ru/apocryph/novum/a_paul.htm) (set maj 2015)
- Soboth, C., 2005, ‘HErr/ mein Gedächtniß ist vom Wachs zu deinen lenken’ – ‘Formen und Funktionen der memoria in den ,Geistlichen Sonetten, Liedern und Gedichten’ von Catharina Regina von Greiffenberg”, i *Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit*, udgivet af Gerhard Kurz, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 273-290
- Von Zesen, P., 1670, *Assenat*. Online: <http://diglib.hab.de/drucke/lo-8303/start.htm> (set april 2015)
- Van Ingen, F., 2013, *Philipp von Zesen in seiner Zeit und seiner Umwelt*, Berlin: De Gruyter



## Den oplysende frugt: Om at spise og drikke i gnostisk-kristen litteratur

Tilde Bak Halvgaard

**A**bstrakt: In this essay, the theme of drinking and eating in Gnostic-Christian literature is investigated. As the focus of most Nag Hammadi texts is not on daily routines but rather on ascetic lifestyle and cosmology, these texts do not contain detailed information about what kind of food their authors ate or how it was prepared. Nevertheless, in several Nag Hammadi texts we find a metaphorical use of everyday practices similar to the ones found in the New Testament, where a special kind of food – Christ himself (as bread and wine) – becomes determinative for the identity of the believer. In the *Gospel of Truth*, the eating of Christ is also in focus, but the crucified Christ is the ‘fruit of knowledge’. Thus, the author of the *Gospel of Truth* brings together in this single image the tree of knowledge, the crucifixion, and the Eucharist, interpreting the knowledge-giving fruit in a positive light.

### Gnostisk gastronomi

Det er en velkendt, populær og kliché-præget opfattelse, at gnostikerne var indifferente over for den verden, de levede i, idet de kun orienterede sig mod den transcendent, guddommelige verden. De stræbte udelukkende efter at vende tilbage til deres guddommelige ophav og var derfor ikke interesserede i at deltage i denne materielle, ufuldstændige verden. Det kunne, ifølge klichéen, føre til to yderliggående typer af adfærd. Enten blev gnostikeren så verdensforsagende, at han isolerede sig og på asketisk vis tog afstand fra alle former for kropslige tilbøjeligheder og nødvendigheder. Han giftede sig ikke, havde ikke sex og fik ikke børn. Han ejede ikke noget og spiste og drak så lidt som muligt. Den anden mulighed var askesens diametrale modsætning: libertinismen, hvor gnostikeren enten i ligegyldighed over for sin krop eller for

at opnå den ultimative frihed gjorde præcis, hvad der passede ham, fx ved at slå sig løs ved sexorgier og ædegilder.<sup>1</sup>

De kilder, vi har til gnostikerne, er desværre ikke mange. Ud over Nag Hammadi-skrifterne findes der kun få manuskripter, hvis indhold ligeledes fokuserer på *gnosis* (erkendelse, indsigt) som frelsesvej, eller som indeholder den type kosmologi, som dele af forskningen i dag er enige om at karakterisere som 'klassisk-gnostisk', fx *Johannesapokryfen* (NHC II,1; III,1; IV,1 og BG,2) og *Arkonernes Hypostase* (NHC II,4) (se Rasimus 2009, 58-62).<sup>2</sup> Dertil kommer at de få bevarede kilder kun meget sparsomt antyder etiske forskrifter, som kunne understøtte en bestemt 'gnostisk' livsførelse. Klichéen om 'de to mulige etikker' stammer fra en periode i gnosis-forskningen, hvor Nag Hammadi-skrifterne ikke var tilgængelige, og hvor de kilder, man havde til 'gnostikerne', udover meget få manuskripter<sup>3</sup>, var heræsiologernes vidnesbyrd. Deres beskrivelser bør dog ikke læses som fuldstændigt troværdige gengivelser, da de formentlig ikke var baseret på førstehåndskendskab til konkrete gnostisk-kristne grupper, men nærmere var baseret på rygter (Williams 1996, 164-165). Derudover er det tænkeligt, at de i forsøget

---

1 For en fremstilling af gnostikerne som enten asketer eller libertinere se Jonas (2001 [1958], 270-277). Irenæus af Lyon beskriver i sit store værk *Adversus Haereses*, hvordan valentinianerne opfatter sig selv som helt igennem spirituelle. Deres kroppe kan de udsætte for hvad som helst, da det ikke vil anfægte deres åndelighed: "De som overdrevent er underlagt kødelige lyster siger, at kødelige ting bør overgives til det kødelige og det åndelige til det åndelige." Irenaeus, *Adversus Haereses*. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, 1993-2001, Fontes Christiani 8, 1-5, Freiburg: Herder, I,6,3. Se også fx I,25,4; eller Epiphanius, *Panarion* 26,5,7. Med mindre andet er angivet, er alle de følgende oversættelser mine egne.

2 Nag Hammadi-skrifterne er dog på ingen måde ensartede, og det er kun et lille udpluk af dem, som kan betegnes som gnostiske. Flere af teksterne er hermetiske traktater, andre må betegnes som kristne apokryfer og endvidere optræder et uddrag af Platons *Staten*. De fleste af de klassisk gnostiske tekster er desuden også kristne, og det kan således være vanskeligt at adskille dem fra andre kristne Nag Hammadi-skrifter, ligesom det kan være vanskeligt at opretholde en egentlig definition af, hvad begreberne 'gnostisk' eller 'gnostikerne' dækker over.

3 Fx udgaven af *Pistis Sophia*: Carl Schmidt, 1925, *Pistis Sophia neu herausgegeben mit Einleitung nebst griechischem und koptischem Wort- und Namenregister*, Coptica II, Haunia: Gyldendalske Boghandel/Nordisk Forlag, 1925.

på at afvise gnostikernes 'kætterier' har gjort, hvad de kunne for at få dem til at fremstå i et dårligt lys.<sup>4</sup>

Efter udgivelsen af Nag Hammadi-skrifterne blev forståelsen af gnostikernes etik mere nuanceret, da man nu trods alt havde kilder direkte fra dem, det hele drejede sig om. Det blev tydeligt, at den form for etik, som umiddelbart kom stærkest til udtryk i teksterne, var *askesen*. Der findes således adskillige eksempler på, hvordan afholdenhed i flere henseender er at fortrække. Fx ser vi i *Skriftet uden Titel* (eller: *Om Verdens Oprindelse*) (NHC II,5 og XIII,2), hvorledes vinranken vokser ud af det samme blod, som Eros er fremkommet af, og tekstens forfatter konkluderer: "Den, som drikker af vinen, erhverver sig samlejets begær" (109,28-29).<sup>5</sup> Udsagnet falder midt i fortællingen om verdens og menneskets skabelse, hvor der også berettes om begærets (Eros') oprindelse (109,1-25). Eros har i denne tekst ikke nogen positiv betydning, da den bliver spredt ud over alle skabninger i Kaos og således gennemsyrrer alle jordiske ting (både magter og mennesker). Forfatteren får således kombineret det at drikke vin med fysisk begær og som følge af dette også med ægteskab, samleje, børnefødsler og død.<sup>6</sup> Forfatteren til teksten fortsætter med at forklare: "... efter vinranken voksede et figentræ og et granatæbletræ frem fra jorden sammen med resten af træerne ifølge hvers art, idet de havde deres sæd i sig fra magterne og englenes sæd" (109,30-110,1). Disse korte tekststykker fra *Skriftet uden Titel* viser os to ting. Den første, og måske mest åbenlyse, nemlig at vinen tænder begæret og i det hele taget påvirker mennesket i en forkert retning, er en i antikken velkendt opfattelse, som kommer til udtryk i

---

4 Se fx Irenæus, *Adversus Haereses*. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, 1993-2001, Fontes Christiani 8, 1-5, Freiburg, Herder: I,3,6: "Sådanne ting siger de derfor om deres Pleroma (fylde) og alts udformning, ved forcerende at tilpasse de gode ord til deres onde opfindelser".

5 De enkelte tekststykker fra *Skriftet uden Titel* er oversat fra den tekstkritiske udgave: Layton 2000, 'On the Origin of the World' i *The Coptic Gnostic Library vol. 2*, red. J. Robinson, Leiden: Brill, 28-93.

6 Painchaud (1995, 345) beskriver brugen af Eros-figuren således: "Il s'agit d'un récit de la naissance d'Éros construit comme récit étiologique de la reproduction sexuée, la fonction de ce récit étant d'attribuer une origine archontique au cycle de la génération et de la mort".

adskillige tekster også inden for Nag Hammadi-samlingen.<sup>7</sup> Vinen bliver herved katalysator for menneskets udvikling i den jordiske verden, især det seksuelle aspekt, som medfører forplantning og reproduktion. Det er tydeligt, at forfatteren ønsker, at mennesket frasiger sig forbindelsen til materien ved netop at afstå fra at drikke vin og dermed lade begæret råde.

Det andet forhold, som disse tekststykker peger på, ligger for så vidt i forlængelse af det første, men fokuserer på andre aspekter af det jordiske menneskeliv, nemlig maden. Efter vinranken spirer andre træer frem, som ernærer mennesket, men som samtidig bærer laverestående engle og magters sæd i sig. Træerne og deres frugt er således uløseligt bundet til den jordiske verden, og spiser mennesket af dem, bliver det ligeledes fastgjort til den. Forfatteren til *Skriftet uden Titel* plæderer tydeligvis for en asketisk livsstil, hvor man ved at afstå fra de aspekter, som hører det almindelige menneskeliv til – vin, begær, sex, børn og mad – dirigerer sjælen i den rigtige retning: mod Gud og bort fra denne verdens magter. Denne tekst er ikke enestående blandt Nag Hammadi-skrifterne, og askesen ses derfor som den mest fremherskende form for etik, som kommer til udtryk i de klassisk gnostiske tekster.<sup>8</sup>

Hvorvidt libertinismen reelt blev praktiseret blandt gnostikerne, giver vores kilder os ikke noget svar på. Derfor har man – i hvert fald inden for Nag Hammadi-studier – opgivet ‘de to former for etik’ som mulige resultater af den kosmologi, der kommer til udtryk i teksterne. Det vil sige en kosmologi, der fremstiller den menneskelige, materielle verden som ufuldstændig.<sup>9</sup>

---

7 Se fx *Autoritativ Lærdom (Authentikos Logos)* (NHC VI,3) 24,14-20, hvor vi hører om, hvordan vinen sløver eller bedøver sjælen, så den ikke kan huske sit ophav.

8 Dog bør man, som altid, være varsom med at generalisere. For selvom vores kilder i mange tilfælde giver udtryk for, at en asketisk livsstil er at foretrække, er det naturligvis ikke ensbetydende med, at læserne har fulgt dette råd. Som Michael A. Williams påpeger i sin banebrydende monografi fra 1996, *Rethinking “Gnosticism”*, finder vi mange eksempler på metaforiske anvendelser af ‘familie’, ‘slægtskab’ og ‘husholdning’, som i sidste ende viser os, at disse mennesker var dybt forankrede i deres umiddelbare omverden (Williams 1996, 150-160).

9 For en kritisk overvejelse af ‘de to former for etik’, se Williams 1996, 139-188.

Kan vi så sige noget om gnostikernes faktiske madvaner udover, at mange tekster taler for ikke at indtage ret meget? Desværre ikke så detaljeret, for teksterne er i det hele taget tavse, hvad angår beskrivelser af dagligdags gøremål og levevis. På samme måde findes heller ikke udførlige beskrivelser af måltider, madlavning eller offergaver, som kunne give os en idé om, hvad disse folk spiste, og hvilken betydning de måtte have tillagt deres mad. Her og der nævnes dog forskellige former for mad og drikke, men kun på et meget generelt plan, som giver os et billede af, hvilke frugter, kornsorter og husdyr de havde adgang til. I *Filipsevangeliet* (NHC II,3) får vi således en beskrivelse af en husfader, som har alle tænkelige ting, og som forstår at fordele det efter niveau og behov:

En husherre havde alting: både søn og slave, både kvæg, hund og gris, både hvede, byg, hakkelse og græs, både [...] og kød og agern. [Nuvel,] han var vis og han kendte maden for hver [og en.] For børnene satte han brød frem [...]. Slaverne gav han [...]og] et måltid. Til kvæget [kastede han] byg og hakkelse og græs. Til hund[ene] kastede han ben [og til grisene] kastede han agern og madrester. (80,23-81,1)<sup>10</sup>

Teksten fortsætter med at udlægge husherrens dispositioner som et billede på de gode disciple, der forstår at se bort fra det fysiske udseende og afkode, hvilken tilstand hver enkelts sjæl er i. Således vil de kunne tale til en person på det niveau, vedkommendes sjæl befinder sig på. Der er med andre ord tale om en indsigt i nytten af differentieret undervisning. Nuvel, tekststykket anvender et billede fra dagliglivet, som alle kan forstå, til at beskrive, hvad en god discipel kan. Udover at brødet er det bedste, man kan blive tildelt, er vi dog ikke blevet klogere på madens betydning for aktørerne.

Den primære grund til denne manglende alimentære information er teksters genre, som for størstedelens vedkommende er kosmologiske traktater, der beskriver verdens tilblivelse og indretning. Forfatternes fokus har ikke været på dagliglivets indhold, men i højere grad på my-

---

10 Oversættelsen er baseret på den tekstkritiske udgave: Layton 2000, 'The Gospel of Philip' i *The Coptic Gnostic Library, vol. 2*, red. J. Robinson Leiden: Brill, 142-215.

tologi og kosmologi, som dog leverer rammerne for det liv, som leves. På den anden side er teksterne ikke fattige på metaforer, som bunder i en bevidsthed om menneskets liv på jorden: liv og død, slaveri og frihed, krig og fred, drukkenskab og ædruelighed, sand føde og falsk føde.

### Enhed med Kristus i det Nye Testamente

Nag Hammadi-forfatterne var i antikken ikke ene om at anvende metaforer fra dagliglivet til at beskrive gudsforhold eller fromhed. Det Nye Testaments forfattere har ligeledes fundet det frugtbart at tage udgangspunkt i menneskets daglige liv og den begrebsfære, der hører til. Et godt eksempel herpå finder vi i Gal 2,19-20. Her beskriver Paulus, hvordan han er død for loven og nu lever et nyt liv:

For jeg er ved loven død for loven for at leve for Gud. Jeg er korsfæstet med Kristus. Jeg lever ikke mere selv, men Kristus lever i mig, og mit liv her på jorden lever jeg i troen på Guds søn, der elskede mig og gav sig selv hen for mig.<sup>11</sup>

Her er der vel ikke tale om, at Paulus reelt er blevet korsfæstet sammen med Kristus, eller at hans fysiske legeme reelt har været dødt? Nej, nærmere at han gennem sin tro på Kristus og i dåben har modtaget Ånden, som har gjort ham til et nyt menneske. Således kan han sige, at Kristus lever i ham, og på den måde er det en ganske reel forandring for Paulus – en åndelig forandring – der blot er beskrevet med dagligdags begreber for at illustrere den radikale forandring, han har gennemgået. For liv og død *er* dagligdags begreber, og deres anvendelse tydeliggør ikke alene alvoren i Paulus' udsagn, nemlig at hans budskab gælder liv og død, men de tilføjer desuden henholdsvis positive og negative værdier til de begreber, de umiddelbart knytter sig til: *loven* medfører *død*, hvorimod *Kristus* medfører *liv* (paradoksalt nok gennem døden!).<sup>12</sup>

---

11 Oversættelsen af dette og de følgende citater fra det Nye Testamente er hentet fra DO 1992.

12 Lakoff og Johnson, 2000, 64, viser desuden, hvordan *livet* ofte bliver en 'beholder': "Jeg har haft et *indholdsrigt* liv. Livet føles *tomt*... Hendes liv er

Lidt længere fremme beskriver Paulus galaternes eget forhold til Kristus: "Alle I, der er døbt til Kristus, har jo ikklædt jer Kristus" (Gal 3,27). Iklædningsmetaforen er velkendt og findes også i mange Nag Hammadi-skrifter. Uden at kommentere den eventuelle rituelle praksis, der måtte ligge bag metaforen, er det afgørende i denne sammenhæng, at den ligeledes illustrerer en radikal forandring. Gennem dåben *bliver* galaterne så at sige Kristus. De lever nu som en enhed: de er én i Kristus.<sup>13</sup> Dåben giver således de Kristus-troende en ny identitet, som samtidig er en fælles identitet *som* Kristus.

Identifikation med Kristus kommer ikke blot gennem dåben, men også gennem nadveren, hvor ordsproget 'du bliver, hvad du spiser' for alvor får en konkret betydning. Det kommer især til udtryk i Johannevangeliet, hvor Jesus på baggrund af bespisningsunderet i 6,1-15 forklarer den sultne folkeskare, at han selv er "livets brød" (6,35) og "...det levende brød, som er kommet ned fra himlen; den, der spiser af det brød, skal leve til evig tid. Og det brød, jeg vil give, er mit kød, som gives til liv for verden" (6,51). Johannesforfatteren lader jøderne stå uforstående over for denne sammenligning, hvilket giver anledning til en længere forklaring:

Hvis I ikke spiser Menneskesønnens kød og drikker hans blod, har I ikke liv i jer. Den, der spiser mit kød og drikker mit blod, har evigt liv, og jeg skal oprejse ham på den yderste dag. For mit kød er sand mad, og mit blod er sand drik. Den der spiser mit kød og drikker mit blod, bliver i mig, og jeg i ham. (6,53-56)

Forklaringen fortsætter lidt endnu, men de fire vers viser med al tydelighed, hvordan man opnår fælles identitet med Kristus ved at indtage hans kød og blod. Der er naturligvis tale om det symbolske nadvermåltid, som jo ikke indstiftes eksplicit i Johannevangeliet, men som dog alligevel antydes i udsagn som det ovenstående. Det interessante i vores sammenhæng er, hvorledes maden bliver det afgørende for den

---

*fylt* med aktiviteter..." I Gal 2,20 er det netop den type metafor, Paulus benytter sig af, når han proklamerer "...Kristus lever *i* mig." Paulus er nu *fylt* med Kristus.

13 I Romerbrevet bliver dette tema foldet endnu mere ud, idet enheden, som er menigheden, beskrives som Kristus' krop. Se fx Rom 12,5.

troendes identitet. Her bliver man som sagt, hvad man spiser. Forfatteren forbinder således betydningen af det livsnødvendige daglige måltid mad med det som Kristus giver: frelse og evigt liv. Derfor er Kristus lige så nødvendig for den troende som en så ganske almindelig, men altafgørende ting som mad. Man overlever ganske enkelt ikke foruden. Det er dog ikke helt ligegyldigt, hvilken slags mad, man spiser, for det lader til at antikkens mennesker har været lige så bevidste om madens saft og kraft, som vi er. Det, vi indtager, er med til at forme os og give os energi. At den troende skal indtage Kristus' kød og blod giver dermed ganske god mening, for Kristus former den troende og giver ham/hende livskraft og en ny Kristus-lignende identitet.

I det følgende skal vi se, hvordan en tekst fra Nag Hammadi-samlingen sætter indtagelsen af Kristus i et andet perspektiv.

### At spise Kristus i *Sandhedens Evangelium*

Det er almindeligt antaget, at *Sandhedens Evangelium* (NHC I,3) fra Nag Hammadi-samlingen bedst analyseres som en homiletisk refleksion over Johannesevangeliet (Attridge og MacRae 2000, 67). Teksten placeres ofte inden for den valentinianske kristendom, idet den deler begrebsapparat og adskillige emner med fx den *Tredelte Traktat* (NHC I,5).<sup>14</sup> Endvidere har den adskillige begreber til fælles med Johannesevangeliet, hvoraf de mest fremtrædende er *ordet* (ὁ λόγος), som svarer til det græske λόγος), der er identisk med *frelsen*, *sønnen* og *Jesus Kristus*. *Navnet*, *lys* og *mørke* spiller også en fremtrædende rolle ligesom også *uvidenhed* og *erkendelse*. Disse temaer og flere andre er vævet ind i hinanden og får på skift lov til at stå i centrum af værket, hvorfor det i forskningen også har vist sig vanskeligt at gennemskue en egentlig struktur i teksten (Attridge og MacRae 2000, 67-71). Det giver på den

---

14 Det er uvist og nærmest usandsynligt, at *Sandhedens Evangelium* fra Nag Hammadi-samlingen er identisk med det 'Sandhedens Evangelium', som Ireneus nævner i sin gennemgang af valentinianerne: *Adversus Haereses* 3.11.9. Se Attridge og MacRae 2000, 65-66; Thomassen 2008, 146-148.



anden side teksten et flydende, poetisk præg, som netop også, til dels, kendetegner Johannesevangeliet.<sup>15</sup>

I *Sandhedens Evangelium* finder vi også motivet om Kristus som noget spiseligt. Men, hvor det i Johannesevangeliet var Kristus som livets brød samt hans kød og blod, som skulle indtages, så skal Kristus i *Sandhedens Evangelium* spises som en frugt (ΟΥΤΑΞ/ΚΑΡΠΟΣ). I det følgende tekststykke skal vi se, hvordan forfatteren lader det komme til udtryk:

Derfor blev Vildfarelsen vred på ham, den forfulgte ham, den pinte ham, den tilintetgjorde ham, han blev naglet til et træ, han blev til en frugt til erkendelsen af Faderen, (en frugt) som dog ikke fordærvede, fordi man spiste den. Men dem, som har spist den, undte han at være glade over fundet. For disse har han fundet i sig, og ham har de fundet i sig. (18,21-31)<sup>16</sup>

Stykket falder næsten i begyndelsen af teksten og er introduktionen til Jesus Kristus. Han oplyser dem, “der er i mørket” (18,16), og “viser dem en vej og vejen er sandheden” (18,18). Forud herfor går en beskrivelse af, hvordan “Vildfarelsen” (ΠΛΑΝΗ) bliver magtfuld på grund af en tåge af uvidenhed om Faderen. Vildfarelsen indkapsler “dem i midten” (menneskene) i glemsel og frygt, og af denne grund åbenbares Kristus, der som frelser “er navnet på den gerning han skal udføre” (16,38-39). *Sandhedens Evangelium* har derfor primært et soteriologisk sigte. I det ovenfor citerede uddrag, får vi således meget tidligt i teksten en beskrivelse af korsfæstelsen, der afstedkommes af den personificerede Vildfarelses vrede. Men som i de kanoniske evangelier bliver korsfæstelsen forudsætningen for frelsen. Udtrykket at “han blev naglet til et træ” er parallelt med, hvad vi finder i fx ApG 5,30 og 10,39 samt i

---

15 Dodd 1953, 383, sammenligner den første del af Johannesevangeliet med en musikalsk fuga: “A theme is introduced and developed up to a point; then a second theme is introduced and the two are interwoven; then a third, and so on. A theme may be dropped, and later resumed and differently combined, in all manner of harmonious variations”.

16 Oversættelsen er baseret på den tekstkritiske udgave: Attridge og MacRae 2000, ‘The Gospel of Truth’ i *The Coptic Gnostic Library vol. 1*, red. J. Robinson, Leiden: Brill.

Gal 3,13.<sup>17</sup> I *Sandhedens Evangelium* spiller forfatteren dog ikke bare på, at korset er lavet af træ, men endvidere at træer bærer spiselig frugt. Frugten og træet alluderer selvsagt til paradisfortællingen, og når vi umiddelbart efter får at vide, at "Kristus-frugten" ikke har bragt fordærv, er det nemt for den oplyste læser, at se den som et modstykke til frugten som Adam og Eva spiste, som jo netop ledte til fordærv. Forfatteren til *Sandhedens Evangelium* blander således forskellige og velkendte motiver, og giver dermed læseren et nyt motivkompleks, der netop i denne forbindelse giver ganske god mening. For en særlig vigtig pointe ved dette lille stykke er, at Kristus "blev til en frugt til erkendelse af Faderen". Spiser man frugten (Kristus) erkender man altså Faderen. Modsætningen står klar, når vi husker, at frugten, som Adam og Eva spiste, kom fra kundskabens træ og netop ledte til erkendelse, samtidig med at den jo som bekendt også ledte til fordærv. Forfatteren fastholder dermed pointen fra 1 Mos 2-3, men giver selve erkendelsen en positiv klang i en ny kontekst. Det er Kristus som frugten på sit træ, man skal indtage, hvorved man opnår erkendelse af Faderen. Korset er det nye kundskabstræ, og Kristus er den indbydende frugt, som blot skal plukkes og nydes, så at man "finder ham i sig", dvs. man indoptager ham og bliver ét med ham. Således har vi tre motiver i ét kompleks: Kundskabens træ, korsfæstelsen og nadveren.

Frugten optræder igen senere i teksten, hvor den identificeres med Faderens ord, der udgår i Altet<sup>18</sup>: "Således går ordet fra Faderen ud i Altet som frugten fra hans hjerte og som et udtryk for hans vilje" (23,33-24,2). Her er frugten ligeledes noget, der skal modtages og indoptages. Alt i alt er metaforen ikke vanskelig at forstå, men der er dog to ting, som gør den særlig. For det første har brugen af 'frugten' både i andre Nag Hammadi-tekster og i nytestamentlige tekster oftere betydningen af 'et produkt'. Et godt eksempel er "åndens frugt" (ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος), som vi støder på hos Paulus. Frugten angiver her produktet af Paulus' egen missionsvirksomhed, og viser sig hos de Kristus-troende som åndens gerninger.<sup>19</sup> Her er der altså ikke tale om nogen frugt, som skal spises, men om at de troende skal bære frugt. For det

---

17 I alle tilfælde er det ξύλον, der oversættes med 'træ'.

18 Altet (πτηνῆ) betegner den guddommelige verden, som i *Sandhedens Evangelium* dog ikke er skarpt adskilt fra den menneskelige.

19 Se fx Gal 5,22 og den *Tredelte Traktat* 69,18.

andet er metaforen særlig ved det, at den forbinder paradisfortællingen med lidelseshistorien. Forfatteren til *Sandhedens Evangelium* skaber på sin vis sin egen 'Adam-Kristus-typologi'. På samme måde som Paulus i Rom 5,12-21 beskriver Kristus som den, der genopretter Adams fald, så benytter *Sandhedens Evangelium* sig af samme fortolkningsstrategi, idet de negative elementer fra paradisfortællingen får en positiv betydning i deres nye kontekst. Træet = korset, frugten = Kristus/Ordet som tilvejebringer den rette erkendelse. Det er ikke længere erkendelsen, der fører til synd, fordærv og fortabelse, men erkendelsen, der fører til frelse. Kristus er således blevet den sunde, livgivende og frelsende frugt.

*Sandhedens Evangelium* præsenterer hermed en anderledes fortolkning af træerne i paradiset, end den vi møder hos kirkefædrene. Allerede i de første århundreder var det ganske udbredt at sammenligne enten Kristus selv eller hans kors med et paradisisk træ, blot ikke kundskabens træ, som i *Sandhedens Evangelium*, men livets træ.<sup>20</sup>

### Andre gode frugter

Det er formentlig ikke tilfældigt, at kundskabens træ har en særligt fremtrædende rolle i flere gnostisk-kristne tekster. Det fokus, som forfatterne har på erkendelsen (*gnosis*), må helt naturligt have ført til, at træet til *erkendelse* om godt og ondt har givet anledning til overvejelse.<sup>21</sup> Men hvor vi i *Sandhedens Evangelium* bibeholder det negative udfald af Adam og Evas 'måltid', så finder vi i andre Nag Hammadi-skrifter en positiv tolkning af samme historie, hvor der i den grad er fokus på erkendelsen. Her skal vi til den tradition, som man i forskningen omtaler som den klassisk-gnostiske tradition. Jeg vil her kort nævne to tekster, som er særligt interessante i forhold til vores tema: *Johannesapokryfen* (NHC II,1; III,1; IV,1 og BG,2) og *Arkonternes Hypostase* (NHC

---

20 Se fx Justin: *Dialog med jøden Tryfon* 86,1. For en dansk oversættelse se Christiansen, Hyldahl og Müller (2012).

21 Som Hans Jonas skriver om fortællingen, der udspiller sig omkring kundskabens træ: "...the biblical tale exerted a strong attraction upon the Gnostics." (Jonas 2001 [1958], 93).

II,4). Begge tekster tolker det at Adam og Eva spiser af kundskabens træ positivt, men som vi skal se, på hver sin måde.<sup>22</sup>

I den korte version af *Johannesapokryfen* (NHC III,1 og BG,2)<sup>23</sup> er det ikke slangen, der får dem til at spise af træet, men derimod et aspekt (Epinioia) af det guddommelige forsyn (Pronoia), der som følge af en åbenbaring belærer Adam om erkendelse:

Fra suveræniteten fra oven og gennem åbenbaringen belærte Epinoia ham (Adam) om erkendelsen. Fra træet i form af en ørn instruerede hun ham i at spise af erkendelsen, så at han kunne huske sin fuldkommenhed, for begges fald skyldtes uvidenheden. (BG 60,17-61,7)<sup>24</sup>

Dette lille uddrag er en interessant replik til temaet om mad og drikke. Som anden klassisk-gnostisk litteratur fokuserer teksten her ikke på det at indtage konkret jordisk føde. Dog anvender den i høj grad et alimentært vokabular til at beskrive den forandring, mennesket gerne skulle gennemgå. Som det fremgår af stykket skal mennesket huske på sin fuldkommenhed ved at *spise* af erkendelsen, dvs. det skal spise af træet til erkendelse om godt og ondt. Det positive består især i, at det er et aspekt af det guddommelige forsyn (Pronoia), som manifesterer sig som en ørn og lærer mennesket at spise. Aspektet er Epinoia, som betyder eftertanke, og som kendetegner evnen til refleksion, en evne som Adam mistede, da denne verdens hersker lod en søvn falde over ham (BG 58,10-59,1). Mennesket skal således gennemgå en forandring, der gør det i stand til at reflektere og erkende sin fuldkommenhed. Erkendelsen står i centrum, og kundskabens træ bliver roden til menneskets frelse. Det interessante er nu, at i den lange version af *Johannesapokryfen* er det Kristus, der manifesterer sig som ørnen og får menneskene til at spise af træet (NHC II,1 23,26-33). Dermed er der et vist overlap

---

22 For en gennemgang af træet som symbol i gnostiske tekster, se Gilhus (1987).

23 *Johannesapokryfen* findes i både en kort og en lang version, fordelt to og to på fire manuskripter. De korte i: NHC III,1 og BG,2. De lange i: NHC II,1 og IV,1.

24 Oversættelsen er baseret på den tekstkritiske udgave: Waldstein og Wisse 2000, 'The Apocryphon of John' i *The Coptic Gnostic Library vol. 2*, red. J. Robinson, Leiden: Brill, 12-177.

med *Sandhedens Evangelium*, da det i begge tekster er Kristus, der leverer den frelsende *gnosis*.

I *Arkonernes Hypostase* er det slangen, der, besat af det 'kvindelige guddommelige princip', optræder som 'læreren' og får de første mennesker til at spise af træet. I denne tekst får slangen dermed en forholdsvis neutral betydning, idet den lægger krop til, at det kvindelige guddommelige princip kan instruere menneskene. Derfor placeres den også i den underkategori af de klassiske gnostiske tekster, der kaldes *ofitisk* (af det græske ὄφις = slange). Selvom ørnen her er skiftet ud med en slange, så er målet det samme: mennesket skal vågne og blive som guder og erkende godt og ondt (89,31-90,19). På trods af at det kvindelige guddommelige princip i *Arkonernes Hypostase* ikke direkte betegnes 'Epinoia', har det nøjagtig samme funktion som Epinoia i *Johannesapokryfen*. Begge er aspekter af det højere, bagvedliggende forsyn, som forstås som en form for visdomsfigur eller sågar den kvindelige side af Faderen. Endvidere fungerer begge som katalysatorer for, at menneskene spiser af træet til erkendelse af godt og ondt. Erkendelsen er således positiv i disse klassisk gnostiske tekster. Interessant er det også, at det er et guddommeligt aspekt, der kendetegnes ved refleksion og eftertanke, som foranlediger menneskene til at spise. For det, som menneskene får ud af at spise frugten, er jo nemlig evnen til at skelne mellem gode og onde ting. De bliver i stand til at reflektere over den måde, deres verden defineres på: nemlig i sort-hvide kategorier, som kan koges ned til det overordnede begrebspar 'godt og ondt'. Det er i 1 Mos 2-3 tolket negativt, men i de klassisk gnostiske tekster er erkendelse og refleksion positive evner, som gør mennesket mere lig Gud.

### Erkendelsens saftige frugt

I de Nag Hammadi-tekster, som vi har set på i denne artikel, er det forhåbentligt blevet klart, at deres forfattere ikke har interesseret sig for reel jordisk føde. Deres sigte har været et andet, og dog har de gennem dagligdags metaforer beskrevet, hvorledes det man spiser, spiller en afgørende rolle i ens liv. De vidste, som vi gør, at det man spiser præger én, og at det af den grund ikke er helt ligegyldigt, hvad man putter i munden. Nag Hammadi-forfatterne fandt, i lighed med for-

fatteren til Johannesevangeliet, den åndelige føde vigtig at fremhæve. Den kunne man indtage i form af Kristus' kød og blod eller i form af Kristus som frugten fra træet. I både Johannesevangeliet og i *Sandhedens Evangelium* er der endvidere andre forståelser af, hvordan man indoptager Kristus. For her betegnes Kristus tilmed som *Ordet*, der ligeledes indlejres i den troende, bare ikke gennem munden som mad, men også gennem øret som, ja, ord. Og ordene præger dem, som lytter. I *Johannesapokryfen* og i *Arkonernes Hypostase* gjaldt det samme: at det, som forandrer de første mennesker er den føde, de indtager. Erkendelsen *indtages* således, på opfordring fra en guddommelig aktør, som en saftig frugt, der gør menneskene til reflekterende væsner.

## Bibliografi

- Attridge, H. W. og MacRae, G. W., 2000, 'The Gospel of Truth: Introduction', i *The Coptic Gnostic Library, vol. I*, red. J. Robinson, Leiden: Brill
- Christiansen J. L., Hyldahl, N. og Müller, M., 2012, *Justins Dialog med jøden Tryfon*, København: Forlaget Anis
- Dodd, C. H., 1953, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press
- Epiphanius, *Band 1: Ancoratus und Panarion haer. 1-33*, red. K. Holl, 2013, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte / N.F. 10, Berlin: De Gruyter
- Gilhus, I. S., 1987, 'The Tree of Life and the Tree of Death: A Study of Gnostic Symbols', *Religion* 17, London: Academic Press, 337-353
- Giversen, S., 1957, *Sandhedens Evangelium. De Gnostiske Håndskrifter fra Nildalen*, Teologiske Studier II. Række, nr. 2, København: G. E. C. Gads Forlag
- Irenaeus, *Adversus Haereses*. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, 1993-2001, Fontes Christiani 8, 1-5, Freiburg: Herder
- Jonas, H., [1958] 2001, *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon Press
- Lakoff, G. og Johnson, M., 2000, *Hverdagens metaforer*, København: Hans Reizels Forlag
- Layton, B., 2000, 'On the Origin of the World' i *The Coptic Gnostic Library vol. 2*, red. J. Robinson, Leiden: Brill, 28-93

- Layton, B. 2000, 'The Gospel of Philip' i *The Coptic Gnostic Library vol. 2*, red. J. Robinson, Leiden: Brill, 142-215
- Painchaud, L., 1995, *L'Écrit sans titre. Traité sur l'origine du monde (NH II, 5 et XIII, 2 et Brit. Lib. Or. 4926[1])*, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, section "textes" 21, Québec: Les Presses de l'Université Laval
- Rasimus, T., 2009, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence*, Leiden: Brill
- Schmidt, C., 1925, *Pistis Sophia neu herausgegeben mit Einleitung nebst griechischem und koptischem Wort- und Namenregister*, Coptica II, Haunia: Gyldendalske Boghandel/Nordisk Forlag
- Thomassen, E., 2008, *The Spiritual Seed. The Church of the 'Valentinians'*, Leiden: Brill
- Waldstein M. og Wisse F., 2000, 'The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1 and IV,1 with BG 8502,2' i *The Coptic Gnostic Library vol. 2*, red. J. Robinson, Leiden: Brill, 12-177
- Webster, J. S., 2003, *Ingesting Jesus. Eating and Drinking in the Gospel of John*, Leiden: Brill
- Williams, M. A., 1996, *Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton: Princeton University Press

## “Smag nu!” (K 80:24): Om tantaluskvaler og smagens smertefulde metaforik i Koranen

*Thomas Hoffmann*

**A**bstract: This article introduces to the alimentary universe of the Qur'an, the holy book of Islam. As a point of departure I call attention to the fact that food and drink not only provide nourishment and cause gastronomic delight but just as well can foster strong affective and bodily reactions of displeasure and disgust. The latter aspect – and its specific literary configurations – is the focus of the present article. Three dimensions of alimentary ‘dystopia’ are given analytical priority: 1) the so-called torments of Tantalus; 2) painful and loathsome consumption, and 3) the notion of ‘taste’ as a vital metaphor for the somewhat abstract concept of understanding. The article concludes that the alimentary constitutes a basic sensory and affective register by means of which the Qur'an seeks to appeal to and inculcate its original audience the urgency of the new monotheist message.

At fødevarer, madlavning, fortæring og smag – overhovedet det alimentære – udgør et vigtigt og komplekst felt er nok en banal pointe. Ikke desto mindre er det én af den slags truismen, man til stadighed bør minde sig selv om. Det alimentære kan dække over kringlede retlige ræsonnementer, obskure symbolikker, mytiske fortællinger, formalistiske ritualiseringer samt bastante etniske, sociale og religiøse markører. Alle kan de vække og nære kollektive passioner og identitetspolitikker, der markerer og fejrer forskelle af religiøs, kulturel og politisk karakter. Et hjemligt eksempel med rødder i islam på dette kunne være kampen om *halal*-fødevarer eller ej i offentlige institutioner, så som børnehaver og plejehjem. Et mere festligt eksempel, som ikke desto mindre kan anspore til ophidset debat, er *id al-fitr* i Folketinget, hvor muslimer og folkevalgte fejrer afslutningen på Ramadan-fasten med et stort fæl-



lesmåltid. Det alimentære kan altså kippe om i alt fra mikropolitik til folketingspolitik, men det meste af tiden lever det ganske upåagtet og pragmatisk sit liv ude i samfundet.

Mad og drikke samler og integrerer også samfund, ikke mindst omkring selve måltidet. Mad og drikke er formodentligt ét af de mest potente og altruistiske overskudssymboler overhovedet. Følgelig har de fleste religioner også inkorporeret det alimentære i sine teologier og ritualer og mere eller mindre institutionaliseret måltidet. At bespise de fattige med de såkaldte 'nådesborde' er en veletableret tradition i islams fastemåned; her dækker bemidlede muslimer simpelthen spiseborde op på gader og torve, som de fattige kan sætte og mætte sig ved. Ganske symptomatisk for maden som et flertydigt fænomen, står fasten, *al-sawm*, således heller ikke kun i den strenge afholdenheds tegn; for når solen er gået ned, dækker alverdens muslimer gerne op til fråseri og kulinariske banketter. Selvom fasten har sine asketiske rødder, synes ritualet nemlig ikke at være absolut asketisk og verdensfornægtende; vi er ikke ude i den ekstreme spægelse af legemet som nogle af senantikkenes kristne var virtuoser ud i. Snarere end at ville nedtone eller bagatellisere mad og drikke som noget *Allzumenschliches* og dennesidigt, synes ritualet gearret til at fejre madens iboende godhed og nydelse, som noget Gud – med tilnavnet *al-karīm*, 'Den Generøse' – har sat i verden. At hengive sig til den islamiske faste er med andre ord ikke et asketisk forsøg på at vinde over maden, men er snarere en måde hvorpå man kan intensivere madglæden og taknemmeligheden over Guds 'gode ting', *al-tayyibāt*. En grundtanke i Koranen er således, at Guds skaberværk, og ikke mindst de alimentære aspekter heraf, fordrer menneskets taknemmelighed overfor Gud. Gud er nemlig også *al-muqīt*, 'Forsørgeren' (K 4:85).

### Mad(u)lyst

Skønt mad og drikke kan samle og fornøje, kan det så sandelig også vække anstød, splitte og hierarkisere nådesløst. De 'andres' madvaner kan synes barbariske og afskyvækkende, mens 'vi' er hævet over 'dem', hvad angår den gode smag, bogstaveligt talt. Derfor er det næppe en tilfældighed, at 'smag' både er én af de mest anprisende og stigmati-

serende metaforer, sproget kan benytte sig af. Ikke overraskende giver fødevarer også anledning til nogle af de mest fundamentale lyster og ulyster for vores kropslige væren. Alene tanken om mad og drikke kan få munden til at løbe i vand, men i andre tilfælde kan appetitten på et øjeblik slå om i sin absolutte modsætning og kalde på væmmelsen, ja måske endda brækfornemmelsen. Mellem disse modsatrettede og instinktive reaktioner huserer et spektrum af emotionelle, rationelle og moralske kalkuler og (mave)fornemmelser. Et koranvers fra suraen “Bierne” indfanger fint den intrikate balance mellem det lækre og frastødende, K 16:66: “Også i kvæget har I et lærerigt eksempel: Af det, der ligger i maven på dem, midt imellem tarmindehold og blod, giver Vi jer ren mælk at drikke, velsmagende for dem, der drikker.”<sup>1</sup> Verset peger på den forbløffende tætte forbindelse mellem det appetitvækkende og det frastødende og markerer fra begyndelsen af, at dette netop udgør et “lærerigt eksempel”. På samme vis vil jeg i denne artikel fokusere på mad og drikke som noget, der kan veksle mellem det lyst- og ulystfremkaldende – vel at mærke i Koranens særlige sproglige form.

### Mad og drikke i Koranen: miljø, menukort og monoteisme

Grundet islams historiske fremvækst og selvstændiggørelse i 600-tallet klassificeres Koranen rimeligt nok ikke som bibelsk litteratur, men der er ingen tvivl om, at Koranens indhold og form er dybt præget af sin for- og samtids bibelske religioner og miljøer, først og fremmest jødedom og kristendom, i deres regionale og ‘sektariske’ varianter. Det alimentære betydningsunivers, som Koranen fremstiller – fra det mytisk-fantasmatiske til det mest jordbundne, fra det lovlige til det forbudte – flugter på flere niveauer med Bibelens. Ikke desto mindre vil jeg for nærværende ikke forfølge de levn, lån, ekkoer og genfortolkninger af det bibelske, som vi finder i det koraniske univers, f.eks. Koranens simplificerede og formildede version af de jødiske eller de tidligt kristne<sup>2</sup> spiseopskrifter, men derimod anlægge et mere retorisk blik på koranteksten.

---

1 Hvis intet andet er bemærket, er korancitater i Ellen Wulffs oversættelse.

2 Sådan som man kender det fra det såkaldte aposteldekret i ApG, 15,19-20: “Derfor mener jeg, at vi ikke skal skabe vanskeligheder for de hedninger, der

Inden jeg tager hul på den specifikke problematik, vil jeg for overblikkets skyld give et ganske kort rids over de roller mad og drikke spiller i Koranen, udfoldet i tre afsnit. Allererst vil jeg præsentere, hvilket miljø Koranen i bredeste miljø- og klimamæssige forstand udsprang af. Dernæst vil jeg skitsere nogle af de specifikke føde- og drikkevarer, som Koranen nævner; det kan vi passende kalde for Koranens menukort. Endelig vil jeg sætte disse mad- og drikkevarer i forbindelse med Koranens særlige monoteistiske religiøse univers.

### Koranens alimentære miljø

Mad og drikke som konkrete nærings- og nydelsesmidler er først og fremmest afhængige af forhold som geografi, klima og produktions- eller overlevelsestrategier. Koranens umiddelbare geografiske og klimatiske kontekst var Den Arabiske Halvø, særligt Vestarabien. Det indebærer et ekstremt tørt og hedt ørkenklima, hvor intensivt landbrug ikke var muligt. Lavintensivt landbrug og havebrug var dog muligt i de spredte oaser, suppleret af fiskeri langs Rødehavets kyst. Disse geografiske forhold sikrede, at dele af befolkningerne kunne være fastboende i bymiljøer (som man måske snarere skulle kalde bosættelser). Disse (semi)urbane steder kunne også fungere som knudepunkter for handel og dermed generere købmands- og markedsmiljøer, hvor en form for overskridelse af den fastboende tilstand blev naturlig, nemlig i form af langdistance- og karavanehandel. I tæt udveksling med disse fastboende finder vi også den arabiske halvøes emblematiske figur, beduinen, dvs. nomaden der dels overlever ved at lade sine husdyr græsse på de sparsomme og bestandigt vekslende græsgange<sup>3</sup>, dels ved handel med de fastboende og dels ved tilbagevendende røveriske overfald på<sup>4</sup> og afpresning af nomadiske og fastboende naboer samt forbipasserende karavaner.

---

vender om til Gud, men skrive til dem, at de skal holde sig fra besmittelse med afguder og fra utugt og fra kød af kvalte dyr og fra blod.” Det er ikke sikkert, at aposteldekretet rent faktisk afspejler en konkret historisk praksis. For en forbindelse mellem tidlige kristne spiseforskrifter, især kodificeret i kirke- og menighedsordningen *Didascalía Apostolorum*, og tidlig islam, se Zellentin (2013).

3 Ordet nomade er netop afledt af det græske ord for ‘græsgang’, *nomas*.

4 De såkaldte *ghazwa*’er, hvorfra ordet ‘razzia’ stammer.

Patricia Crone (1945-2015), danskfødt islamforsker og æresdoktor ved Københavns Universitet, har i sin artikel “Hvordan tjente de koranske hedninge til livets ophold?” (2006, org. 2005) gjort os den tjeneste at samle Koranens spredte referencer til arabernes levebrød.<sup>5</sup> Heraf fremgår det tydeligt, at især agerbrug og handel har været ganske afgørende for hedningernes – også dermed de senere muslimers – livsunderhold. Selvom Koranen kun har få referencer til nomadetilværelsen og dens vilde natur udenfor byerne (og generelt vurderer beduinernes religiøse og moralske habitus lavt<sup>6</sup>), er det ikke desto mindre klart, at Koranen vidner om en kulturgeografi præget af disse forskellige, men indbyrdes afhængige, produktions- eller overlevelsestrategier. Beslægtede kilder synes også at bekræfte dette billede (se f.eks. Hoyland 2001).

### Koranens menukort

Udover at Koranen afslører noget om produktionsforholdene i bredeste forstand, nævner den også en række mad- og drikkevarer, der går fra det uforarbejdede til det tilberedte, f.eks. fra ‘kvæg’ og ‘korn’ til ‘stegt kød’ og ‘brød’. Det kunne vi kalde for Koranens menukort. Selvom listen ikke er overvældende og langt fra særlig gastronomisk, vil det alligevel blive for omfattende at nævne alle. Et relativt vellykket forsøg på en systematisk klassifikation af disse kan man imidlertid konsultere i Arne Ambros og Stephan Procházkas *The Nouns of Koranic Arabic Arranged by Topics* (2006)<sup>7</sup>, men en egentlig monografi om Koranens alimentære univers er et klart desideratum i forskningslitteraturen.

Nuvel, Koranen rummer en række generelle og kollektive begreber og deskriptive termer vedrørende vegetation, der indgår i fødevarerproduktion, f.eks. *baql*, ‘urter og grønsager’, *ghanīy*, ‘nyplukket frugt’,

---

5 Det skal rettelig nævnes, at Crone som den brillante revisionist hun var, bruger koranpassagerne til at problematisere den post-koraniske traditions måde at beskrive de første muslimers miljø på.

6 For et studie af naturopfattelsen i Koranen, se Hoffmann 2012, 157-182. Det mest eksplicit fordømmende udsagn vedrørende beduinerne finder man i K 9:97: “Ørkenaraberne er meget vantro og hykleriske og mest tilbøjelige til ikke at kende bestemmelserne i det, som Gud har sendt ned til sin udsending.”

7 Inddelt i overkategorierne “Vegetation” og “The Animal Kingdom” og underkategorien “Food and beverages” (under “Material Culture”).

*rayhān*, ‘duftende krydderurter’ eller *rawda*, ‘et sted med frodig vegetation, såsom en have eller plantage’. Specifikke planter og frugter som blandt andet *athl*, ‘tamarisk’, *basal*, ‘løg’, *qittā*, ‘agurker’, *rummān*, ‘granatæble’ og *a’nāb*, ‘vindruer’ nævnes. En anden kategori<sup>8</sup> samler korn, frugter og dele af disse (f.eks. frø, blade eller stilke). En særlig prominent plante, som med rette reserveres en hel underkategori, er palmen, i særdeleshed daddelpalmen, *nakhl*, og dens frugt. Et enkelt teksteksempel, K 6:99:

Han er den, der sender vand ned fra himlen. Derved frembringer Vi planter af enhver art, på dem grønne blade og endelig korn i rad og række, og på palmetræerne, af deres frugtstande, kommer der nedhængende dadelklaser; og haver med vindruer, oliven og granatæbler, nogle, der ligner hinanden, og nogle, der ikke ligner hinanden. Se på deres frugter, når de bærer, og hvordan de modnes! Deri er der tegn for folk, der tror.

Som i det ovenstående eksempel med kvæget (K 16:66) fremhæves disse afgrøder med et vist didaktisk sigte og indenfor en forståelseshorisont, der vel kunne kaldes semiotisk: de er nemlig dels ‘lærerige eksempler’, *ibar*, dels ‘tegn’, *ayāt*, der henviser til en guddommelig skaber, Gud. Til sammen skal disse få mennesket til at fundere over det generøse skaberværk og herudfra ræsonnere sig frem til den Gud, der maner til taknemmelighed fra menneskets side. Det er næppe noget tilfælde, at den oprindelige betydning af *kufṛ*, der sædvanligvis oversættes til ‘vantro’, faktisk er ‘utaknemmelighed’.

Ved siden af den koraniske vegetation finder vi dyreriget, der jo også spiller en vis rolle på menukortet. I dette tilfælde har vi dog en enkelt videnskabelig monografi at støtte os til, nemlig Sarra Tlilis *Animals in the Qur’an* (2013), men dette værk er ikke synderligt interesseret i dyrenes rolle som madvarer. Referencerne går hos Tlili mest på post-koraniske eksegeseer vedrørende dyr og hendes ærinde er dybest set at fremlæse en slags dyreetisk teologi i Koranen. Derfor konsulterer jeg Ambros igen, der deler groft op i pattedyr og andre dyr. Pattedyrene kunne så igen deles op i tamdyr og vilde dyr, rovdyr og byttedyr. Andre dyr inkluderer arterne fisk, fugle, krybdyr og insekter, hvoraf enkelte

8 “Parts, seeds and fruits”

er specificeret præcist, f.eks. ravn og hærflugt, mens andre blot nævner edderkop, myre, slange og lus. Selvom surernes titler ikke oprindeligt hørte med til koranteksten, men strengt taget er såkaldte para-tekster (narratologen Gérard Genettes begreb), er det interessant, at flere af dem vælger noget fra dyreriget som titel: “Koen” (K 2), “Kvæget” (K 6), “De galopperende [heste]” (K 100) og “Elefanten” (K 105). Tre surer er betitlet indenfor insektkategorien, henholdsvis “Bierne” (K 16), “Myrerne” (K 27) og “Edderkoppen” (K 29). Trods disse titler omhandler surerne ikke specielt disse dyr, men de indgår i surerne. Deres rolle som titler er ikke helt afklaret for forskningen, men de er muligvis opstået ud fra en eller anden form for mnemoteknisk funktionalitet.

Afledt af de to hovedkategorier, vegetation og dyrerige, er kategorien mad- og drikkevarer. Ambros oplister blandt andet *ta‘ām*, ‘mad’, *hubz*, ‘brød’, *lahm*, ‘kød’ og flydende sager som blandt andet *sharāb*, ‘drikelse’, *zayt*, ‘oliven(olie)’, *khamr*, ‘vin’, *laban*, ‘mælk’ og ‘*asal*, ‘honning’. Underligt nok har Ambros ikke sat det læskende ferskvand, *furāt*, på listen, ligesom han også ignorerer dets smertefulde og kvalmende modsætning, nemlig Helvedets *hamīman wa-ghassāqan*, “skoldende hedt, forrådnede vand” (K 78:25).

### Koranens monoteisme i det alimentære

Efter nu at have gennemgået miljø og menukort kan vi endelig vende os mod selve den religiøse dimension ved maden. Denne dimension er holdt sammen af én koranisk kongstanke, monoteismen, forstået som anerkendelsen og dyrkelsen af én bestemt gud og med udelukkelse af andre ditto.<sup>9</sup> Det er naturligvis en skævvridning af Koranens univers at tale om en særskilt religiøs dimension ved mad og drikke; for så vidt at noget spiseligt eller uspiseligt overhovedet bliver nævnt i Koranen indgår det uvægerligt i dens overordnede religiøse diskurs. For overblikkets skyld vil jeg pinde denne diskurs ud i tre typer eller måder at formulere sig på.

Den første diskurs kan vi helt overordnet kalde den fundamentalteologiske diskurs. Det skal forstås som Koranens insisteren på, at Gud

---

9 For en dybtgående gennemgang og problematisering af monoteismebegrebet i forhold til Koranen, se Hawting (2006) og Crone (2012, 2013).

har skabt en verden, som mennesket dybest set bør være taknemmelig for, nemlig en verden fuld af 'gode og dejlige ting', *al-tayyibāt* slet og ret. Denne iboende 'godhed' kommer ikke mindst til udtryk igennem fødevarekategorier, der tillige indlejres i en rituel-juridisk diskurs, f.eks. K 5: 4:

De spørger dig [dvs. Profeten] om, hvad der er dem tilladt. Sig: "De gode ting er jer tilladt. De rovdyr, som I oplærer gennem afretning, idet I lærer dem noget af det, som Gud har lært jer, spis blot af det, som de fanger til jer! Udtal Guds navn over det!"

I samme sura indgår også en antydningvis interreligiøs polemik med jøderne og deres strenge *kosher*-regler, nemlig K 5: 87-88: "I, der tror! I må ikke erklære *de gode ting*, som Gud har tilladt jer, for forbudte!... Spis af de tilladte og gode ting, som Gud forsørger jer med!" Her antydes det, at jøderne har overskredet deres mandat og på pervers vis erklæret Guds gode og tilladte ting for forbudte. Med andre ord, en obstruktion af Guds generøsitet.

Den sociale og aktivistiske pendant til denne fundamentalteologiske diskurs er Koranens diskurs om altruistisk virksomhed, hvor det at brødføde den fattige, den forældreløse, tilfangetagne og de hungersnødsramte udgør en dyd og en fordring for den troende (K 76:8; 90:14). Islams almissevæsen, *al-zakāt* (også kendt som én af islams fem søjler), indgår i dette altruistiske system – med dét moralske *aber dabei* at bespisning og generøsitet også omtales som bod og soning for synder og overtrædelser. Med andre ord: bespisningen skal først og fremmest frelse den generøse, hvorfor den sultne blot er det middel ved hvilket, man kan demonstrere sin gudsfrygt og opnå sin frelse.

Den anden type diskurs er den legalistiske og den er allerede delvist signaleret i de ovennævnte citater om det tilladte og det forbudte. Mest tydeligt slår den igennem i specifikke lovkrav og her udgør K 6:145 et absolut centralt tekststed:

Sig: "I det, der er blevet mig åbenbaret, finder jeg intet, der er forbudt for nogen at spise, bortset fra selvdøde dyr, blod, der er flydt ud og svinekød; for det er urent – samt noget gudløst, hvorover et andet navn end Guds er udtalt." Bliver nogen imidlertid tvunget,

uden at begære det og uden at ville begå en overtrædelse; – din Herre er tilgivende og barmhjertig.

Dette vers angiver Koranens forholdsvise liberale og enkle forhold til fødevarerestriktioner. Det meste er tilladt, med nogle enkelte specifikke undtagelser og *force majeure*-lignende dispensationer som i ovenstående. Alt bliver til gengæld med ét forbudt, hvis det er viet til andre guder end Gud. Her kan vi tale om et prægnant rituelt talehandlingsunivers, hvor såkaldte talehandlinger som løfter, eder, forbandelser og velsignelser ikke bare forstås som ‘ord’, men også som handlinger, der kan gribe ind og handle i folks liv. Som noget meget typisk for Koranens juridiske diskurs er dens mange pragmatiske (eller barmhjertige) dispensationer, hvor selv det forbudte bliver tilladt, hvis det er udøvet under tvingende omstændigheder. Her er også det formelagtige omkvæd – at Gud er tilgivende og barmhjertig – særdeles vigtigt. Ovenstående vers har dog en rival i et potentielt mere rigtigt, men også mere vagt generaliserende, vers, K 7:157:

De, der følger Udsendingen, Profeten af sit folk, som de finder beskrevet hos sig selv i Toraen og Evangeliet; han påbyder dem det rette og forbyder dem det forkastelige. Han tillader dem *de gode ting* og forbyder dem *de ækle ting*...<sup>10</sup>

Hvad nu præcist disse ækle ting (*al-khabā’ith*) er, får vi først svar på udenfor Koranen i de senere post-koraniske traditioner.<sup>11</sup>

Som den tredje og sidste type diskurs kunne vi tale om den fantasmatisk. Selve begrebet det fantasmatisk har en nyere psykologisk profil, hvor det betegner forestillingsbilleder og fantasiforestillinger. Jeg benytter her det fantasmatisk som et begreb for dét, som begæres,

---

10 Jeg har her oversat *al-khabā’ith* som ‘de ækle ting’ fremfor Wulff “de skadelige ting”, som forekommer mig at være en alt for funktionalistisk fortolkning. Michael Cook oversætter også til “the disgusting things” i sin artikel om islamiske fødevarerforskrifter (Cook 1986, 218).

11 Dels i *hadith*-litteraturen, dvs. de små anekdotiske tableauer angående Muhammads udtalelser og handlinger vedrørende alt mellem himmel og jord, og dels i den juridiske ritual-litteratur, der forsøger at udlede præcise regler ved at triangulere koranteksten og haditherne med inddragelse af forskellige logiske argumentationsformer.



frygtes eller leges med, men som samtidig formuleres i en genkendelig sproglig ramme vedrørende fantasmatiske forhold som f.eks. mirakler, monstre, hybrider, paradokser, 'utrolige' sammentræf, forvandlinger, overdrivelser, alternative verdener og 'umuligheder', sidstnævnte kaldet *adynata* i retorikken (for en kort introduktion til det fantasmatiske som litterær genre, se Feldt 2011, 2-9). Koranen er ganske vist ikke et værk, der excellerer i fortællinger om mirakler, men de figurerer dog regelmæssigt i teksten. Uden at have bedrevet en systematisk *textmining* og analyse af alle Koranens mad- og drikkesteder har jeg dog bemærket en slående alimentær komponent i flere af mirakel-passagerene, f.eks. i K 7:160, der ekkoer flere bibelske fortællinger, og som til og med er et eksPLICIT alimentært mirakel:

Vi delte dem i tolv stammer som fællesskaber. Da folket bad Moses om vand, åbenbarede Vi for ham: "Slå på stenen med din stav!" og straks vældede tolv kilder frem. Da vidste de hver især, hvor deres drikkested var. Vi lod skyen kaste skygge over dem, og Vi sendte manna og vagtler ned over dem: "Spis af de gode ting, som Vi forsørger jer med!" Det var ikke Os, som de handlede uret imod; de handlede uret mod sig selv.<sup>12</sup>

I en passage som ekkoer de kristne apokryfer om Jesus' barndoms-mirakler, specifikt Thomas' Barndomsevangelium 2.2-4, bemærker vi også en forbindelse til fødevarer, K 3:49:

Jeg bringer jer et tegn fra jeres Herre: Jeg vil skabe jer noget af ler, der har form som en fugl. Jeg vil så blæse luft ind i den, og da vil den, med Guds tilladelse, blive til en fugl; jeg vil helbrede blindfødte og spedalske og give døde liv, med Guds tilladelse; *jeg vil fortælle jer, hvad I spiser*, og hvad I opbevarer i jeres huse; deri er der et tegn for jer, hvis I er troende".<sup>13</sup>

---

12 Jf. bl.a. 2 Mos. 13,21; 16,1-36; 17,1-7; 33,9-10; 4 Mos. 11,1-35; 9,15; 14,14; 20,2-13, Sl 105,39; 1 Kor 10,1, 3; Joh 6,31.

13 Verset har en pendant i K 5:110, der også fortæller om det lille lerbogsmirakel.

Ti vers tidligere i selv samme sura fortælles der om, hvordan Jesus’ mor, Maria, på mirakuløs vis fik ‘underhold’, dvs. mad og drikke, i sin celle i den helligdom, hvortil hun som gudsviet barn blev anbragt, K 3:37:

Hendes Herre tog velvilligt imod hende og gav hende en god opvækst. Han gjorde Zakarias til hendes værge. Hver gang Zakarias kom ind i helligdommen til hende, fandt han *underhold* [*rizq*, formentligt oprindeligt fra middelpersisk, hvor det betød ‘dagligt brød’] hos hende. “Maria!” sagde han. “Hvor har du fået det fra?” Hun sagde: “Det kommer fra Gud. Gud forsørger, hvem Han vil, uden afregning.”

Én enkelt sura har ligefrem fået en titel, der påkalder sig madassociationer, nemlig sura 5, ‘(spise)Bordet’, *al-Mā’ida*. Associationerne bekræftes suraen igennem, der da også ganske passende indledes med forskellige vers om tilladte og forbudte fødevarer, især kødvarer (K 5:1-5). Også her skifter Koranen mellem for- og påbydende legalismer (især det traditionshistorisk vigtige K 5:3 vedrørende selvdøde dyr, blod, svin, dyr døde ved kvælning, slag eller styrt, ihjelstangede eller halvvejs opædte dyr, dyr slagtet med halssnit, dyr slagtet på offersten osv.) og en tendens til dispensationer (K 5:3,5: “Dog, hvis nogen af sult og uden at tilstræbe synd bliver tvunget; – Gud er tilgivende og barmhjertig./ [...] / I dag er de gode ting jer tilladt. Den føde, som de, der har fået Skriften, spiser, er tilladt for jer, og jeres føde er tilladt for dem.”). Selve bordtitlen til suraen kommer dog fra suraens sidste del, der handler om Jesus. Som alle andre profeter (Jesus klassificeres som profet i islamisk forståelse og emfatisk *ikke* som Gud eller Guds søn, hvorfor han også ret konsekvent kaldes for ‘Jesus, Marias søn’ for derved at betone menneskeligheden) døjer han med at skulle bevise sin profetiske ægthed, selv over for sine tvivlrådige og skeptiske disciple, som i K 5:112-115:

Da disciplene sagde: “Jesus, Marias søn! Formår din Herre at sende et bord ned til os fra himlen?” Han sagde: “Frygt Gud, hvis I er troende!”/ De sagde: “Vi ønsker at spise deraf, for at vort hjerte kan finde hvile, og for at vi kan vide, at du siger sandheden, så vi kan være vidner derpå.”/ “Gud, vor Herre!” sagde Jesus, Marias søn. “Send et bord ned til os fra himlen, som skal være en fest for os, for

de første som for de sidste, og et tegn fra Dig. Sørg for os! Du er den bedste forsørger.”/ Gud sagde: “Jeg sender det ned til jer; men hvis nogen af jer så stadig er vantro, vil Jeg give ham en straf, som Jeg aldrig før har givet nogen i hele verden.”

Ekkoerne af nadverfortællingerne (og måske også af ApG 10) fornemmes, men pointen har intet med nadverordene og den rituelle komponent at gøre. Her er nadverbordet i stedet indlejret i en art trosdyst, hvor det rigt dækkede festbord i en fantastisk omvendt himmelfart skal overbevise de træge i troen – den sidste rest af vantro manes bort med en trussel, der netop forekommer effektiv, fordi man ikke får at vide, hvad straffen går ud på. Truslens potentialitet vokser i kraft af sin vaghed. I endnu en mirakelorienteret fortælling, nemlig fortællingen om de syv sovere, som stammer fra 4-500-tallets syriske kristendom, ser man også en kobling til mad, K 18:19:

Og således vakte Vi dem til live igen, så de kunne forhøre sig indbyrdes. En af dem sagde: “Hvor længe har I været her?” Nogle mente: “Vi har vel været her en dags tid, eller noget af en dag.” Andre mente: “Jeres Herre ved nok bedst, hvor længe I har været her. Send en af jer af sted til byen med de sølvmonter, som I har, så han kan se, *hvem der har den rene mad dér* [azkā ta’ām], og bringe jer fødevarer fra ham! Men han skal være forsigtig, så ingen får nys om jer!

Man bemærker syvsovernes tvivl, som kommer til udtryk i deres diskussioner om længden af deres søvn. De virker sågar i vildrede om hvorvidt de overhovedet er blevet del af et mirakel, men så kommer de frem til et løsningsforsøg. Det fremstår ganske vist lettere gådefuldt for såvel nutidens læsere som tidligere tiders muslimske eksegeter, hvad meningen egentlig er, men i denne sammenhæng kan vi nøjes med at hæfte os ved, at maden fremstår som det afgørende shibboleth.

Som man kan se ud af disse mirakuløse passager indgår det alimentære som et signifikant positivt element. Maden og drikken hører til ‘de gode ting’, *al-tayyibāt*, og indgår her i en godartet frelsesymbolik. Det alimentære fungerer som appetitligt tegn eller bevis for Gud. På den ene side er maden god og skøn, fordi den simpelthen mætter og

fordi den er ‘ren’. På den anden side er maden også forbundet med en mere erkendelsesmæssig komponent: maden stiller ikke blot sulten, men beviser også noget. Sådant fungerer det alimentære i store stræk i Koranen, men der er også et mere mørkt og pinefuldt erkendelsesaspekt knyttet til maden og drikken og det er dét, jeg afslutningsvis vil behandle. Før jeg kommer ind på det, skal jeg imidlertid først knytte et par ord til det forhold, at Koranen – som så mange andre tekster – er en tekst, der ikke blot opererer med en gængs kommunikerende referentialitet men som også udmærker sig i mere billedskabende effekter.

### Koranen som tekst

En tekst er på mange måder et stykke selvudslettende kommunikationsværktøj, der blot refererer til noget udenfor sig selv: det omtalte, sagen, virkeligheden. Koranen er på den måde ikke anderledes end anden kommunikation. Den refererer til forskellige ting og forhold – om stort og småt, om Gud såvel som om myren (en enkelt sura, nr. 27, hedder såmænd ‘Myrerne’). Her har det ikke mindst været den islamiske eksegese og historiografi, samt den meget senere videnskabelige religionshistorie, der har gjort sig tanker om Koranens referencer og kommentarer til den verden, den tænkte at udspringe af. En tekst er dog ikke kun en selvudslettende pegefinger, der peger på en umiddelbar genkendelig virkelighed udenfor den selv. En tekst kan også referere til noget, som ikke umiddelbart er til stede eller kan nås; her tænker jeg især på det fantasmatisk og dets markant billedskabende effekter.

Billedernes karakter og status varierer Koranen igennem, fra de upåagtede og realistiske til de spektakulære og fantastiske, sidstnævnte fremtrædende i de apokalyptiske passager, der omhandler kosmos’ kollaps, samt i de voluptuøse og voldsomme eskatologiske passager om henholdsvis Paradis og Helvede. Billederne kan dog også komme i stand ved metaforisk sprogbrug, passende betegnet som *billedsprog*. Af pladshensyn vil jeg her fæstne mig ved de decideret ulystfremkaldende, smertefulde og afskyvækkende billedeffekter i Koranen og vel at mærke kun dem, som direkte indbefatter det alimentære univers. Man kunne vel kalde det for Koranens alimentære dystopier (af græsk *dys* ‘dårlig’ og *topos* ‘sted’). I det følgende vil jeg kortfattet åbne op for

disse tre aspekter af alimentære dystopier: Tantaluskvaler, smertefuld og afskyvækkende fortæring, og endelig smag som smertefuld metafor.

## Tantaluskvaler

I sin mest arketypiske fremstilling er ørkenen Koranens *vildmark* og *dys-topos* par excellence. Ørkenen er stedet for den frygtelige tørst, der fremmaner deliriske fantasmer om lifligt vand, også kendt som fatamorganaet eller luftspejlingen. Ikke overraskende rummer Koranen sine fatamorganiske passager, for dels kunne Koranens oprindelige publikum formodentlig ikke genkendende til fatamorgana-erfaringer, men det udgjorde også et oplagt metaformateriale til at italesætte emner som tro, håb, illusion, skuffelse og fatalitet, som vi f.eks. ser det i K 24:39:

De, der er vantro, deres handlinger er som luftspejling [*ka-sarābin*] på en slette. Den tørstige antager den for at være vand; men når han kommer derhen, finder han, at der ingenting er. Men han finder Gud, dér, og da vil Han gøre regnskabet op med ham. Gud er hurtig til at gøre regnskabet op.

Fatamorganaet og dens stærke tørstkomponent synes netop at være det perfekte billede på billedet. I den store billedteoretiker W.J.T. Mitchells formulering: "Men billeder er også notorisk en drik, som aldrig formår at stille vores tørst. Deres hovedfunktion er at provokere en fornemmelse af mangel og stærk lyst ved at give os det tilsyneladende nærvær af noget og tage det væk i den samme gestus." (Mitchell 2005, 80). I Koranens fatamorganiske passage er det så at sige billedets evne til at vække en lystfuld erkendelse af, at den muslimske læser 'gudskelov' ikke selv er plaget af den mangel, som piner og rammer den vantro fatalt.

I sin bog *Tantaluskvaler: Den moderne fortælling om appetit* behandler litteraten Mads Julius Elf et beslægtet fatamorganisk og religiøst fænomen, nemlig de såkaldte tantaluskvaler. Tantaluskvaler benyttes her om "det smertelige ved ikke at kunne opnå noget der synes let opnåeligt" (Gyldendals Fremmedordbog). Udtrykket tantaluskvaler stam-

mer fra den græske myte om kong Tantalus, der havde overskredet gudernes grænser, og som derfor blev hjemfalden til en særlig alimentær straf, her i Homers *Odyssé*-version:<sup>14</sup>

Tantalos<sup>15</sup> så jeg også. Den gamle led heftige kvaler,  
stående midt i en sø hvor vandet gik ham til hagen.  
Klart nok led han af tørst, men fik ikke noget at drikke.  
Lige så ofte han bøjede sit hoved og prøvede på det,  
lige så tit sank vandet omkring ham, og rundt om hans fødder  
sås den sortnende bund tørre ud på bud af en guddom.  
Knejsende træer lod frugt hænge ned over hovedet på ham,  
saftige pærer og gule granater og rødmende æbler,  
figner så søde som honning og struttende sorte oliven.  
Men når han rakte med hånden og prøvede at plukke af frugten,  
var der bestandig en vind der viftede grenen i vejret.  
(*Homers Odyssé*, 11. sang, 582-92)

Med udgangspunkt i denne oldgræske myte og dens idiomatiske begrebsliggørelse på dansk som tantalus kvaler<sup>16</sup> udfolder Elf en række ‘tantalusiske’ læsninger om sprog, billeder, mad og nyere dansk litteratur. Ligesom jeg fokuserer Elf på det alimentæres kippe-agtige fænomenologi<sup>17</sup> i litterære tekster, altså det forhold at mad og drikke ofte balancerer hårfint mellem det appetit- og afskyvækkende, mellem den elementære behovstilfredsstillelse og dens modsætning. Elf skriver:

---

14 I én version af myten har Tantalus stjålet gudernes nektar og ambrosia og delt det ud til menneskene. I en anden version har han slået sin egen søn ihjel og tilberedt denne som ‘gryderet’ for guderne for at teste deres alvidenhed, hvilket de i dette tilfælde spektakulært mislykkes at mobilisere.

15 Otto Steen Dues variant af Tantalus.

16 På engelsk har man i stedet verbet ‘to tantalize’.

17 Et *kippefænomen* betegner inden for psykologien en vekslen mellem figur og grund for den, der iagttager en såkaldt illusionsfigur. Den er udformet sådan, at den kan opfattes på to vidt forskellige måder. Et kendt eksempel på et kippefænomen er Rubins vase (opkaldt efter den danske psykolog Edgar Rubin), som er en tegning, der enten kanfattes som en sort vase på hvid baggrund eller som to ansigter i profil på en sort baggrund; de to figurer (hhv. vase og ansigter) kan ikke opfattes samtidig.

Jeg har især sat mig for at fordybe mig i de billedmekanismer, der synes at gå hånd i hånd med denne vel nok ret så velkendte form for bange anelser: om vi nu også altid får lov at konsumere, hvad vi ser. Tvivl af den art ledsager billeder i almindelighed. Og jeg antager, at de samme kvaler ledsager billeder af mad i særdeleshed, hvad enten de præsenterer sig som en mental forestillet enhed, et psykologisk *imago*, det visuelle indhold af en drøm, en erindring, en perception eller et fysisk objekt (for eksempel et maleri, en del af en installation etc.). Det stikker tilsyneladende dybt i os mennesker, at det mest levende, mest synlige, mest virkelige og mest appetitvækkende billede af mad kan vise sig at være et blændværk og i yderste fald have døden til følge. (2009, 10).

Den mest slående tantaluspassage i Koranen er utvivlsomt K 13:14:

Ham tilkommer den sande påkaldelse. Dem, som de påkalder ud over Ham, de bønhører dem ikke i noget. Det er kun, som når én strækker sine åbne hænder ud mod vandet, for at det skal nå hans mund; det når den ikke! De vantros påkaldelse kan kun fare vild.

Det er præcis disse mytisk-psykologiske mekanismer, som Koranen sætter i spil med sine tantaluspassager, men selv om Koranen tilsyneladende fremstiller tantalusqualerne som de vantros problem, etablerer passagen også en form for epistemologisk tantalusqual for muslimer i denne miniaturelignelse. Kan muslimer vide sig sikker på 'den sande påkaldelse', som verset nævner eller sætter verset netop ikke en mulig tvivl i spil? Kunne denne måske være ligeså vildfaren som den vantro?

Jeg vil for det første gøre opmærksom på det umiddelbart indlysende forhold, at Koranens italesættelse af tantalusqualer spiller sammen med de klimatiske forhold, nærmere bestemt det hede ørkenklima med dets velkendte og fatale fatamorgana-effekter. Det ville dog samtidig være synd at se bort fra de forbindelseslinjer til senantikkenes græsk-romerske kultur, som vi ved, at Koranen og de tidlige muslimer var bekendt med og involveret i. Det kan ikke udelukkes, at disse fatamorganiske for-

tællinger kan være vesterarabisk genbrug af cirkulerende tandalus-myter. Yderligere forskning er her påkrævet.<sup>18</sup>

Som sagt må den klassiske tandaluskval forstås som det pinefulde pirrende fantasme om det tilsyneladende let opnåeliges uopnåelighed. Netop en alimentær og dystopisk variant heraf finder vi også udfoldet i Koranen, ikke mindst i dens passager om Helvedet, *al-jahīm*, ‘Helledesilden’ (et andet ord er *al-nār*, ‘Ilden’). Således kan man i K 73:12-13 læse følgende: “Hos Os er der lænker og helvedesild/ og føde, der sætter sig som en klump i halsen, og en pinefuld straf.”

Det er ikke akkurat en idealtypisk tandaluskval, der her fremmanes, snarere er tandaluseffekten her forskudt fra det uopnåelige til det opnåelige, men så alligevel ikke fuldtud opnåelige, nemlig føden der sætter sig galt i halsen og derved foranlediger en kvælende effekt.<sup>19</sup> Den mæthed, der skulle indfinde sig, blokeres i stedet af en smertefuld og panikfremkaldende fornemmelse af kvælning. I en anden eskatologisk sura sætter fødevarerne sig ikke på tværs, men effekten synes ikke desto mindre tandalusisk, K 88:6-7: “Deres eneste føde er tornede planter,/ som ikke feder og ikke stiller sulten.”

Her skal føden formodentligt opfattes som smertefuld at fortære, men i en ironisk omvendning af en art *no-pain-no-gain*-logik fører smerten kun til det rene ingenting; det underforstås at ikke-fedende madvarer ikke var et plus i 600-tallets Arabien.

### Smertefuld og afskyvækkende fortæring

Vi har allerede været inde på maden som smertefuld og Koranen rummer en del passager, som både detaljerer og mystificerer sine læsere. Det obskure Zaqqūmtræ i Helvede tilbyder intet andet end en smertefuld næring, K 44:43-46: “Zaqqūmtræet/ er synderens næring./ Som smeltet kobber bobler det i maven,/ som når kogende vand bobler.” I en anden sura får vi præsenteret den groteske og makabre detalje at

---

18 Den voksende mængde af bibelvidenskabelige studier, der eftersporer græske og romerske levn og strukturer i det gammeltestamentlige materiale, udgør et oplagt inspirationsfelt for koranforskningen.

19 Jf. Ambros 2004, 201: “s.th too big to be swallowed and so causing choking; a choking”



Zaqqūmtræet bærer frugter, der ligner sataners hoveder, K 37:64-67: "Det er et træ, der udgår af Helvedes rod,/ med frugtstande som sataners hoveder./ Dem skal de spise af og fylde maven dermed./ Derpå får de en blanding af kogende vand." Geert van Gelder bemærker korrekt, at "det ikke betyder noget, at ingen ser ud til at vide, hvordan denne frugt nøjagtigt ser ud: selve dets obskure fremstilling forstærker dets forfærdelige natur." (van Gelder, 23). I en anden sura, den apokalyptiske 'Det Kommende', fremmanes billedet af den nærige synder, der ikke bespiste den fattige. Som ironisk alimentær straf blev synderen i Helvedsilden nu bespist med 'intet' undtagen materiefyldt væske, *ghislīn*, muligvis sårpus, K 69:36-37: "og intet at spise, kun materiefyldt væske, // som kun de, der forsyndede sig, skal indtage." I en anden sura, nummer 78, 'Budskabet', der også rummer apokalyptiske motiver bliver vi faktisk også præsenteret for luftspejlinger (K 78:20), men ligesom i sura 69 bliver synderne i Helvedsilden bespist med "skoldende hedt, forrådnede vand" (K 78:24-25). "Smag nu!" beordrer Gud de fordømte i vers 30, mens de gudfrygtige i de følgende vers nyder saften fra vingårdene og et "altid bredfyldt bæger" (K 78:32-34). Samme motiv med brændende hed og ækel væske gentages i K 38:57, "Sådan er det. Lad dem smage det! Hedt vand, materiefyldt væske." I passagen om "Zaqqūmtræet og den smertefulde, kobberagtige væske opfordrer Gud igen de fordømte til at smage, nu med en grim ironisk italesættelse af den fordømtes ultimative magtesløshed og statusforfald, K 44:49: "Smag nu [*dhūq*]! Du er den mægtige og fornemme!"

### "Smag nu!" Smertens smagfulde metaforik

Indenfor den såkaldte kognitive metaforforskning har man været særligt optaget af metaforenes rødder og forankring i den fysisk-oplevede verden, herunder i hele menneskekroppens sanse- og erfaringsapparat. Metaforene opfattes således ikke som blot og bar retorisk dekorum eller som en fantasifuld kombinatorik af sprogtegn, men snarere som noget der har rødder i krop og erfaring. Blandt de indsigter, som denne forskning har frembragt, er ikke mindst, hvordan metaforikken trækker på et dybt kropsligt og sanseligt vokabular, når mere abstrakte og u håndgribelige forhold skal kommunikeret, for eksempel erkendelse

(Sweetser 1990). Alene den foregående sætning afspejler dette; f.eks. bunder udtrykket ‘indsigter’ i synssans og visualitet, udtrykkene ‘frembragt’ og ‘trækker på’ grundlæggende motoriske og kraft-baserede kropserfaringer, mens det ‘uhåndgribelige’ sættes på begreb ved hjælp af billedet af hånden, der ikke kan gribe og få fat i objektet. Disse basale indsigter fra den kognitive metaforforskning kan også overføres til studiet af sprog i religiøs kommunikation, og bibelvidenskaben oplever i disse år, at den kognitive tilgang er højst anvendelig (for eksempel Fayearts 2003). Inden for koranforskningen har man indtil videre kun oplevet sporadiske forsøg på en kognitiv tilgang, men det er min overbevisning, at det kognitive projekt indenfor kortere tid vil blive inddraget som en frugtbar metode.

Hvad angår det alimentære, synes de kognitive studiers vægtning af det sanselige og kropsbundne at ligge ligefor. At spise og drikke – og herunder at smage – hører jo simpelthen til en af kroppens mest elementære sanser og udgør en basal forudsætning for menneskets overlevelse. Derfor er det måske heller ikke så overraskende, at dette aspekt af kropslighed finder anvendelse metaforisk, også i Koranen. Mit eksempel vil her koncentrere sig omkring begrebet ‘at smage’, helt specifikt den arabiske rod DH-W-Q. Roden forefindes 63 gange i Koranen, i fire forskellige grammatiske former, hovedparten med status som verber.

Umiddelbart skulle man måske tro, at smag især ville knytte an til konkret alimentær nydelse og tilfredsstillelse. Det er dog ikke tilfældet, for koranteksten afslører for det første en markant tendens til metaforisk formulering.<sup>20</sup> For det andet benyttes en metaforik, der altovervejende fokuserer på straf, smerte og død. Ud af de 63 tilfælde, hvor ‘smag’ forekom, fandt jeg kun seks eksempler, hvor ‘smag’ havde en positiv valør. I alle seks tilfælde drejer det sig om formuleringer om at smage barmhjertighed, f.eks. i K 10:21: “...Når Vi lader menneskene smage barmhjertighed, efter at modgang har ramt dem...”<sup>21</sup>

De resterende tilfælde af ‘smag’ centrerer sig næsten udelukkende om at smage straffen (*al-‘adhāb*), evt. den flammende ilds straf (K K

---

20 Her skelner jeg bevidst ikke mellem såkaldt ‘døde’ og ‘levende’ metaforer. Selvom en metafor kan virke død og idiomatisk stivnet er dens oprindelse alligevel forankret i den metaforiske tænkning.

21 De resterende eksempler er K 11:9; 30:33, 36, 46; 41:50; 42:48.

3:106; 3:181; 4:56; 6:30; 7:39; 8:14, 35, 50; 10:52; 22:22; 29:55; 29:55; 32:14; 34:42; 35:37; 38:8; 46:34; 54:39; 59:15; 78:30). Sædvanligvis må passagerne forstås som referencer til Guds straf af mennesket i det hinsidige, om end det til tider er uklart, om Guds straf også vil falde i det dennesidige. Andre spredte 'smagfulde' straffe, som synderen vil kunne smage, kan være 'straffen' (K 37:31, 38; 10:70; 22:9, 25; 25:19; 32:21; 34:12; 41:16, 27, 50), 'vælde' (K 6:65; 6:148), 'vanære' (K 39:26), 'døden' (K 3:185; 21:35; 29:57; 39:57; 44:56), 'noget ondt' (K 16:94), 'følgerne af ens onde handlinger' (K 5:95; 5:15; 64:5; 65:9), 'prøvelse' (K 51:14); 'smage berøringen af Helvede' (K 54:48). Det er vigtigt at understrege, at smagsmetaforikken, ud over sine tætte kobling til sanselige erfaringer og umiddelbare *gut-feelings*, også udmærker sig ved et stærkt erkendelsesmæssigt aspekt. Syndernes synd går først rigtigt op for dem, når de tvinges til at 'smage straffen.' Som eksempel kunne vi fremdrage K 6:30: "Gid du kunne se, når de bliver stillet over for deres Herre! Han siger: "Er dette ikke sandheden?" De siger: "Jo, ved vor Herre!" Han siger: "Så smag da straffen, fordi I var vantro!" Her paralleliseres sanselig smerte med pinefuld indsigt og erkendelse af de vantro synderes synd. Den vantros straf står frem som en erkendelsesfuld fortrydelse, der næsten er til at smage på – og dermed lærerig for publikum.

Teksteksemplerne er spredt ud blandt såvel mekkanske som medienensiske surer, men med størsteparten blandt de mekkanske surer, dvs. de surer som tænkes at stamme fra tiden før muslimernes emigration fra Mekka til Medina i 622. Denne præ-medinensiske fase, hvor muslimerne udgjorde et forholdsvist magtesløst men religiøst entusiastisk segment, er især præget af eskatologisk og apokalyptiske passager, ofte med stærke parænetiske appeller – mennesket skal trues og lokkes til monoteismens budskab med henvisninger til Paradis og Helvede. Det er således også først i de senere medinensiske surer, hvor Muhammad og hans trosfæller har fået etableret en art islamisk stat, at Koranen får et mere legalistisk og samfundsorienteret præg. Apokalypsen er stadig nærværende, men den er relativiseret af mere livsnære prioriteter omkring samfundets overlevelse og drift. Derfor passer 'smag'-passagerne med deres fokus på det eskatologisk-parænetiske, der fortfarende pointerer den pinefulde erkendelse, som synderne i sidste instans vil erfare, fint ind i Koranens overordnede tematiske genese.

## Konklusion

I denne artikel har jeg introduceret til Koranens alimentære univers, dets specifikke bestanddele og kategoriseringer samt hvilke miljømæssige og religionshistoriske forbindelser, denne tekst trækker på. Ét særlig intrikat forhold ved det alimentære er dets evne til at vække såvel lyst som ulyst, basale menneskelige ‘mavefølelser’, og jeg har her vist, at Koranen også er opmærksom på dette sansmæssige kippefænomen. Netop i kraft af at være koran, dvs. en særlig stiliseret og kanoniseret form for tekst, er det også vigtigt, at vi ikke bare læser den som historisk dokument, men også som retorisk og litterært gestaltende tekst. Her kommer især Koranens billedsprog ind i billedet. Her spiller det alimentære en ganske interessant rolle og jeg har her fokuseret på de decideret ulystfremkaldende, smertefulde og afskyvækkende alimentære billedeffekter i Koranen (til trods for Koranens kontra-balancerede diskurs om det alimentære som en del af Guds ‘gode ting’). Særligt tre aspekter af alimentær dystopi viser sig centrale, henholdsvis de såkaldte tandaluskvaler, den smertefulde og afskyvækkende fortæring, samt ‘smagen’ som metafor for erkendelse, helt specifikt smerte- og fortrydelsesfuld erkendelse. Overordnet kan vi konkludere, at Koranen sprogligt benytter sig af det alimentære som et helt basalt sanseligt og følelsesmæssigt register til at appellere til og overtale sit publikum om det monoteistiske budskabs vitale vigtighed. Som sådan skriver nærværende artikel sig ind i det relativt spæde forskningsfelt, der tværdisciplinært forfølger religion og kognitions forbindelser med ulyst og væmmelse.<sup>22</sup>

## Bibliografi

- Homers Odysseé*. På dansk af Otto Steen Due, København Gyldendal, 1999
- Koranen*. Oversat af Ellen Wulff, København: Forlaget Vandkunsten 2006
- Ambros, A. A. & S. Procházka, 2006, *The Nouns of Koranic Arabic Arranged by Topics. A Companion Volume to the “Concise Dictionary of Koranic Arabic”*, Wiesbaden: Reichert Verlag

---

22 Se bl.a. Corrigan (2007), Kazen (2011), Kelly (2011), McGinn (2011).

- Cook, M., 1986, 'Early Islamic Dietary Law', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7, 217-277
- Corrigan, J. (red.), 2007, *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, Oxford: Oxford University Press
- Crone, P., 2012, 'The Quranic *Mushrikūn* and the resurrection' (Part I), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75, 445 – 472
- Crone, P., 2013, 'The Quranic *Mushrikūn* and the resurrection (Part II) ', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 76, 1 – 20
- Crone, P., 2006 [2005], 'Hvordan tjente de koranske hedninge til livets ophold? ', *Tidsskrift for Islamforskning* 1, 1-22, <http://islamforskning.dk/files/journal/2006/FIFO-2006-1-del2.pdf> (org.: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 68, 387-399)
- Elf, M.J., 2009, *Tantaluskvaler. Den moderne fortælling om appetitten*. Aarhus, Aarhus Universitetsforlag
- Fayearts, K. (red.), 2003, *The Bible Through Metaphor and Translation. A Cognitive Semantic Perspective*, Bern: Peter Lang
- Feldt, L., 2011, 'Fortællingernes fantasmer – om fantasy og religion', *Kritik* 202, 2-9
- Gelder, G.J. van der, 2000, *Of Dishes and Discourse. Classical Arabic Literary Representations of Food*. Richmond: Curzon
- Hawting, G.R., 2006, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*, Cambridge: Cambridge University Press
- Hoffmann, T., 2012, 'Notes on Qur'anic Wilderness – and its absence', i *Wilderness in Mythology and Religion. Approaching Religious Spatialities, Cosmologies, and Ideas of Wild Nature*, red. L. Feldt, Berlin: De Gruyter, 157-182
- Hoyland, R., 2001, *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the Coming of Islam*, London: Routledge
- Kazen, T., 2011, *Emotions in Biblical Law. A Cognitive Science Approach*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press
- Kelly, D., 2011, *Yuck! The Nature and Moral Significance of Disgust*, Bradford: MIT Press.
- McGinn, C., 2011, *The Meaning of Disgust*, Oxford: Oxford University Press
- Miller, W.I., 1997, *The Anatomy of Disgust*, Cambridge: Harvard University Press

“Smag nu!” (K 80:24): Om tandaluskvaler og smagens smertefulde metaforik i Koranen

- Mitchell, W.J.T., 2005, *What do Pictures Want: The Lives and Loves of Images*, Chicago: University of Chicago Press
- Tlili, S., 2013, *Animals in the Qur'an*, Cambridge: Cambridge University Press
- Sweetser, E., 1990, *From etymology to pragmatics: metaphorical and cultural aspects of semantic structure*, Cambridge: Cambridge University Press
- Zellentin, H., 2013, *The Qur'an's Legal Culture*, Tübingen: Mohr Siebeck

## Bibelen og det alimentære kulturmøde i Grønland

*Flemming A.J. Nielsen*

**A**bstract: The second coming of Christianity to Greenland accomplished by the arrival of the Norwegian missionary Hans Egede in 1721 implied, among many other things, an alimentary encounter of cultures. Based on primary sources, Greenlandic eating habits prior to the Danish-Norwegian resettlement of the country are described, and some of the problems pertaining to the rendering of Biblical foodstuffs in the exotic Greenlandic language are discussed. The genesis of the Greenlandic literary language and the Greenlandic Bible and its influence are reviewed in order to point out that thanks to the Danish-Norwegian state mission funded by the absolute monarch and his administration as well as the German mission established and funded by the Moravian Brethren, Greenland is today a Christian nation with its own distinct language and culture and part of the European state system, even though situated in the American hemisphere.

Kristendommen kom til Grønland første gang, da nordboer fra Island bosatte sig i den sydvestlige del af det, der dengang var et folketomt land i slutningen af 900-tallet. Forfædrene til nutidens grønlandere, inuit,<sup>1</sup> indvandrede nordfra i løbet af 1100-tallet, og nordboer og inuit kom i kontakt med hinanden, da den såkaldte Thule-kultur bredte sig til hele den beboelige del af Grønland i løbet af de følgende århundreder. De to folk handlede med hinanden, og nogle ganske få gloser i det grønlandske sprog af umiskendelig nordisk oprindelse vidner om en begrænset kulturel udveksling i øvrigt, men mission over for inuit har der ikke dengang været tale om (Nielsen 2011, 149-150). Efter at

---

1 *Inuit*, flertal af *inuk*, er det grønlandske ord for "mennesker", men bruges i Grønland også som etnisk betegnelse.

nordboerne forlod landet i løbet af det femtende århundrede,<sup>2</sup> vovede ingen europæer at overvinde i Grønland, før kongelig missionær Hans Egede (1686-1758) slog sig ned med sin familie og sit følge 3. juli 1721. Dermed kom kristendommen til Grønland for anden gang, og dette kulturmøde fik helt anderledes dramatiske konsekvenser.

Glemte i Europa var Grønland aldrig blevet. Allerede tidligt i 1600-tallet kan det dokumenteres, at lokalbefolkningen blev betragtet som den danske konges undersåtter på linje med andre folkeslag i tidens dansk-norske imperium, og en vis viden om dem, deres kultur og sprog lykkedes det også allerede dengang at indsamle og offentliggøre. I det følgende skal der ses nærmere på, hvad man kunne kalde den alimentære del af det kulturmøde, som kristendommens andet komme til Grønland afstedkom, og nogle af dette mødes forudsætninger og konsekvenser. Som en skriftsamling, der udspringer af antikkens mellemøstlige landbrugskulturer, indeholder Bibelen adskillige udtryk for mad, som det har været svært at redegøre for i en arktisk nomadekultur og på et sprog, der dengang var næsten ukendt i Europa og derfor først skulle læres og beskrives fra grunden. Hvordan skulle man for eksempel sige "Giv os i dag vort daglige brød", når brød var ukendt i de egne?

### Alimentære kulturmøder

"Der er kommen en fremmed Mand over det store Hav fra Vesten, som stjæler Dreng og giver dem tyk Suppe med Skind paa til Føde, og tørret Jord fra sit eget Land" (P. Egede 1788, 25). Sådan blev der sunget i Grønland i 1725, fire år efter den norske missionær Hans Egedes landgang på en ø ved indsejlingen til Nuuk-fjorden, som han navngav Håbets Ø. Sangen blev hørt og nedtegnet af Hans Egedes ældste søn Poul Egede (1708-1789), der nu var nået ganske langt i sin tilegnelse af det eksotiske grønlandske sprog, og som førte dagbog hele livet fra en tidlig alder. Firs år gammel udgav han et stadig særdeles læseværdigt uddrag af denne dagbog og delagtiggjorde dermed offentligheden i sin ungdoms iagttagelse af dette eksempel på det alimentære kulturmøde i Grønland. Skribenten giver også disse kommentarer til den mærkelige

---

2 Det præcise tidspunkt for nordboernes forsvinden kendes ikke (Arneborg 2004; Kjærgaard 2009).



sang, han i sin tid havde hørt: Den tykke suppe er “vor grove Meelgrød, som var vor eeneste Kost, Morgen, Middag og Aften, nesten et heelt Aar”, og den tørrede jord er “Skibs-Kavringer”, det vil sige beskøjter.

Poul Egede nøjedes ikke med at citere fra den grønlandske mundtlige tradition. Han anfører også denne erindring om Egede-familiens møde med grønlandsk madlavning i missionens tidligste år: “Deres Ungdom var os i Begyndelsen meget besværlig, gjorde os mange Pudserier, endskiønt de holdte meget af os; thi saasnt vi vare komne ind til vor Fader, Middag og Aften, for at spise vor Smør og Brød, som var vor eeneste Spise; thi kogt Mad kunde vi her ikke have, uden en Ryppe eller Edderfugl, som blev kogt i deres Steenkiedler, der aldrig bleve gjort reene, stode deres Qvinder og Børn uden for Vinduerne, og raabte paa Pauia og Nese.<sup>3</sup> De undrede sig ofte over, at min Fader ei vilde smage hvad de saaledes kogte, og at jeg og min Broder skrællede det yderste af, naar vi skulle spise de kogte Fugle. At det var af Ekkelhed over deres Kiedler, torde vi ei lade os merke med” (P. Egede 1788, 6-7).

I tidens Europa var det velkendt, at Grønland var beboet af, hvad man kaldte “vilde”, og at disse vilde talte et uforståeligt sprog. Af den danske konge blev de benævnt “undersætter” så tidligt som i 1605,<sup>4</sup> og lidt af deres sprog lykkedes det at registrere, da man i 1654 indfangede og bortførte fire grønlandere og førte dem til Bergen, hvor de blev afbildet på et maleri.<sup>5</sup> Derfra gik rejsen videre til København, hvortil tre grønlandske kvinder nåede velbeholdent frem; en mandlig grønlander døde undervejs.<sup>6</sup> Fordi pesten hærgede i København, blev de indlogeret i Flensborg, hvor kong Frederik III havde taget ophold, og de blev også sendt til Gottorp Slot, hvor Adam Olearius (1603-1671), embedsmand ved hertug Frederik III’s hof, studerede dem nærmere. Olearius var en sand polyhistor, en af sin tids lærdeste mænd, og havde i sin herres tjeneste gennemført en spektakulær ekspedition til det

---

3 Pauia og Nese: de grønlandske versioner af personnavnene Poul og Niels; Niels Egede var bror til Poul Egede.

4 Et brev fra kong Christian IV omtaler en grønlander som “en af woris undersaaether, som wij nyligen haffuer bekommet fra wortt land Grønland”; trykt i Bobé (red.) 1936, 14 (tekst nr. 19).

5 Hyppigt reproduceret, bl.a. i Gad 1978, planche 29. Maleriet kan i dag ses i Nationalmuseets etnografiske samling i København.

6 For en samlet oversigt over kendte bortførsler af grønlandere til Danmark, alle i løbet af 1600-tallet, se Bertelsen 1945.

fjerne Isfahan via Rusland og Det Kaspiske Hav (1635-39) og derefter udgivet en monumental rejsebeskrivelse (Olearius 1647), der udkom i hele fire oplag i Olearius' levetid og endda blev oversat til hollandsk, fransk, engelsk og, i uddrag, italiensk. Under arbejdet med andenuddagen, der kom i 1656, besluttede Olearius at tilføje et kapitel om det, han just havde fundet ud af om Grønland takket være mødet med de tre bortførte kvinder; og det til trods for, at rejsebeskrivelsen jo egentlig handlede om Rusland og Persien. Kapitlet *Von den Grünländern* (Olearius 1656, 163-179) efterfølger en beskrivelse af "der Nordländer und den Völckern Samojuden" (s. 158-163) og sammenfatter dels, hvad Olearius havde læst og tænkt sig til om Grønland, dels hvad han havde fået ud af at omgås de tre kvinder; historien om deres bortførelse fortælles detaljeret. Olearius' skildring er livlig og præget af, at hans møde med grønlænderne står skarpt i erindringen. Olearius blev dermed ophavsmænd til den næstældste grønlandske ordliste, der er bevaret,<sup>7</sup> og han giver også den ældste, længere skildring af grønlandsk levevis, vi har. Først Hans Egede skulle mange år senere give mere detaljerede beskrivelser af grønlænderne og deres kultur på baggrund af iagttagelser gjort i deres eget land.

Formålet med bortførelsen og de grønlandske kvinders ophold i Danmark var at lære dem dansk og gøre dem til gode kristne. Næste gang et skib skulle til Grønland, var det meningen, at de skulle følge med retur til deres fædreland forsynet med gaver fra majestæten. Der skulle de udbrede det glade budskab om kongens velgerninger og medvirke til at vinde deres landsmænds tillid til det danske folk, udbrede den kristne tro og lette handelsvirksomheden (Olearius 1656, 169). Sådan skulle det ikke komme til at gå. Kongen fik hænderne fulde med at føre krig mod Sverige, og der blev ikke gjort nye forsøg på grønlandsekspeditioner før ophøret af Store Nordiske Krig i 1720. Derefter lykkedes det som bekendt også at genetablere en permanent nordisk tilstedeværelse i det land, som den dansk-norske kongemagt aldrig var ophørt med at betragte som en del af riget. En artikel i et af verdens ældste videnskabelige tidsskrifter, *Acta Medica & Philosophica Hafniensia*, kunne i 1673 meddele, at de grønlandske kvinder i mellemtiden var

---

7 Olearius 1656, 171 (ca. 100 ord med tysk oversættelse). Ældst er en liste på ca. 40 ord nedtegnet af John Davis (o. 1550-1605) efter en ekspedition til Grønland i 1586, første gang offentliggjort i 1589; se Nielsen 2011, 162-163.

døde en efter en, fordi de ikke kunne tåle det civiliserede liv i Danmark (Bartholin 1673, 70-71).

Den ækelhed, som Poul Egede – som allerede nævnt – kunne fortælle, at han som ung havde følt, når han kiggede ned i de grønlandske fedtstengryder, der aldrig blev tømt for madrester og rengjort, ses allerede hos Adam Olearius, når han malende beskriver “de vildes” væremåde: De lever dyrisk, er hverken høflige eller blufærdige, deres tøj stinker, de vasker sig ikke, og hvis de får skidt på hænderne, slikker de det bare af som hunde. De spiser endda deres eget utøj – det sidste havde man dog fået dem vænnet af med (Olearius 1656, 174). Om deres spisevaner refererede Olearius, at grønlænderne i deres eget land indtog al slags kød, også af såkaldt urene dyr som ræve og hunde, foruden fugle og fisk, og han vidste også, at maden blev kogt og ikke spist rå. Af drikkevarer kendte de kun til vand, men Olearius mente at vide, at de også drak tran. Tilbød man dem vin, afviste de at drikke det, fordi de syntes, det smagte surt. Selv iagttog Olearius, at de grønlandske kvinder spiste al slags kød og fisk, også tørfisk som de jo kendte til fra deres eget land. Derimod bemærkede han, at de undgik enhver form for krydderier, også salt, sukker og eddike, og brød kunne man heller ikke lokke i dem. De drak utrolig meget vand, også om natten, og spiste gerne både is og sne (Olearius 1656, 173-174).

### Mad i det førkristne Grønland

Adam Olearius' beskrivelse af de grønlandske madvaner synes at ligge bag to af de punkter, Hans Egede af myndighederne blev anmodet om at skaffe klarhed over mange år senere. I 1725 modtog han en serie spørgsmål fra interesserede embedsmænd i Missionskollegiet, et regeringskontor oprettet i 1718 for at varetage den enevældige konges missionsindsats i rigets endnu hedenske egne: Tranquebar, Dansk Vestindien, Lapland og Grønland (Stampe 1946). Blandt 67 spørgsmål fra dette regeringsorgan om Grønland og landets beboere var disse: “Om de drikker iblant klar Fiske Thran?” Hans Egede svarede, som sandt var, “De drikker ingen Thran, men det klare rindendis Van, Spek fortærer de ikke heller bart, med mindre de haver enten Tørfisk eller Kiød

dertil, eller Bær, saas[om] Kræke Bær og Blokkebær.”<sup>8</sup> Et andet spørgsmål lød: “Om de æder eller skyer visse dyr, e[ller om] de spiser alle Dyr i Landet?” Herpå lød svaret “Grønlænderne æde ikke alle Slags Dyr og Fugle, saasom Hunde, Refve og Rafvne, med mindre Hungeren om Vinteren tvinger dem dertil.”<sup>9</sup>

Den første udførlige grønlandsbeskrivelse baseret på iagttagelser gjort i landet selv, er Hans Egedes *Det gamle Grønlands Nye Perlustration Eller Naturel-Historie* (1741). Med dens detaljerede skildringer af landet og dets historie og indbyggere baseret på femten års ophold (1721-1736) suppleret med litteraturstudier blev bogen en omgående succes, og den blev da også i løbet af få år oversat til tysk (1742), engelsk (1745), hollandsk (1746) og fransk (1763). Kapitlet “Om Grønlændernes Fortæring, samt Spises Tilreedelse” oplyser, at

Deres Fortæring og Spiise er alene Kiød og Fisk ... nemlig Rinsdyr, Hvale, Sælhund, Harrer og Ryper, saavel som allehaande slags Søe-Fugle. Kiød spise de, stundom Raadt, stundom kogt, eller tørret i Vinden eller Soelen; men Fisk kaager de alletiid vel, eller ogsaa tørre den i Soelen om Sommeren, saasom Lax, Rogn-Kaller o: Steenbider[,] Helle-Flynder, eller den smaa Lodde eller Stint, som de i Majo og Junio tage i Mangfoldighed og forvare dem til Vinter-Kost. Og eftersom der om Vinteren er heel rart [sjældent] for dem at faae Sælhunde ... saa legge de flittig tilsammen om Høsten alle de Sælhunde som de kand faae og nedgrave dem i Sneen til Vinter-provision, da de tage en efter anden og Spise dem saa raa og frosne som de ere. Deres Drank er det klare Vand, og ikke som nogle Scribentere falskelig foregive og fortelle, at de drikke Thran; thi de spise ikke engang Speket, uden gandske lidt til tørret Fisk og Kræke-Bær, end sige at de skulle drikke Thranen (Egede 1741, 75).

Derefter kommer en livlig skildring af, hvor svinske grønlænderne er med deres mad; der er desuden ingen faste spisetider, og kvinder og mænd spiser hver for sig. Hans Egede har endvidere iagttaget, at

---

8 Blokkebær: blåbær.

9 Missionskollegiets spørgsmål og Egedes rapport er nyligt udgivet på grundlag af nyfundne manuskripter i København og Oslo: Nielsen 2014b. De citerede spørgsmål og svar er pkt. 36 og 65 i disse tekster.

grønlænderne tåler ganske lange sultperioder, hvor de så lever af gamle skindstykker og tang. “Men Aarsagen hvorfor de frem for os kand saa taale og udstaa Hunger er uden Tvivl denne: At som de ere meget feede og fyldige Folk, saa have de nok at tære paa for en Tid hos dem self, af deres overflødige Fedme, indtil den er udtæret”, noteres det (s. 76). Ud over de allerede nævnte fødemidler tilføjer Egede “et slags rød tang i Stranden” og rosenrod, som begge spises med tran eller spæk, samt “Skarnet af Indvullen paa Rinsdyrene, Rype Tarmen, og dislige, som alt er dem en delicatessen. De tilreede og en slags Pande-Kage af det de skraber af Sælhund Skind paa Kiød Siden, naar de dennem bereede” (s. 76).

Om tilberedningen hedder det ganske kort, at “Deres Mad kaage de om Sommeren med Træ eller Lyng ude paa Marken, men om Vinteren i deres Huuse over deres antendte Lamper udi smaa Ovale Kiedle af Messing og Kaaber eller Veiksteen, som de self forarbeide” (s. 76-77). Denne omtale af messing- og kobberkedler i kombination med de traditionelle fedtstengryder er et typisk udtryk for den forandring, det traditionelle samfund var ved at undergå. Messing- og kobberkedlerne var indkøbt hos nederlandske handelsmænd, der regelmæssigt havde besejlet de grønlandske farvande siden tidligt i 1600-tallet for at drive tuskhandel om sommeren; det var derfor et folk, der havde masser af erfaring med at handle og tale med europæere, Hans Egede og hans følge mødte i 1721. Denne handelsvirksomhed havde givet ophav til et grønlandsk-germansk pidginsprog, så helt uvant med at kommunikere med fremmedsprogede var grønslænderne ikke;<sup>10</sup> en nederlandsk tolk som Egede havde til rådighed i de første uger af sit ophold, er et håndfast vidnesbyrd herom.<sup>11</sup>

### Mad i de ældste grønlandske ordlister

Det er allerede vist, at man i Europa før Hans Egedes afrejse ikke var uden viden om grønlandske spisevaner. Det ses også af tre ordli-

---

10 Hans Egede (1722a, 9) omtaler dette pidgin-sprog med bemærkningen “vi har slet intet om Sproget af dem, som har tilforn faret her paa Landet, uden nogle faae Ord, Handels Vahrende angaaende”.

11 Nielsen 2011, 154 med n. 48.

ster udarbejdet på grundlag af samtaler med de bortførte grønlandske kvinder, som levede i Danmark i en årrække fra 1655. To af disse ordlister forelå trykt<sup>12</sup> og blev studeret af Hans Egede før hans afrejse til Grønland (Egede 1722b, 39). De viser, hvilke grønlandske udtryk for madvarer, man i Europa dengang havde kendskab til. *Imeq*, “vand”, og *immuk*, “mælk”, er de eneste drikkevarer i ordlisterne.<sup>13</sup> Naturligt nok dominerer udtryk for marin kost i form af fisk,<sup>14</sup> havpattedyr<sup>15</sup> og skaldyr.<sup>16</sup> Fugle og landpattedyr er der færre af, men *tuttu*, “rensdyr”,

---

12 Ud over Adam Olearius’ allerede omtalte ordliste (se n. 7) blev en grønlandsk-latinsk ordliste offentliggjort af Thomas Bartholin (1616-1680), der krediterede sin bror Caspar Bartholin (1618-1670) for den (Bartholin 1673). En sådan ordliste nævnes tidligst i Peder Schumachers liste over manuskripter i kongens bibliotek (1665, A2 verso: “Vocabular. Grönländicum Casp. Bartholini” [[www.kb.dk/permalink/2006/manus/761/eng/](http://www.kb.dk/permalink/2006/manus/761/eng/)] (set 23. sept. 2014)]; se Petersen 2009, 26 og 52) og er endnu registreret i Det Kongelige Biblioteks samlinger (GKS 3609 8°), men som bortkommet før 1900. Af KB’s katalog fremgår, at denne ordliste har været tysk-grønlandsk og dermed ikke har været identisk med den trykte version. En tysk-grønlandsk ordliste var medtaget i Peder Hansen Resens (1625-1688) aldrig trykte *Atlas Danicus*, 39 håndskrevne foliobind der gik op i flammer ved universitetsbibliotekets brand i 1728. En forkortet version af *Atlas Danicus* ved Johan Brunsmann er imidlertid bevaret, og i afsnittet om Grønland ses den tysk-grønlandske ordliste; se Kisbye Møller 1985 – listen er trykt i Petersen og Rischel (red.) 1985. Hvorvidt denne liste er identisk med den af Peder Schumacher registrerede, vides ikke, men usandsynligt er det vel ikke.

13 De anførte ord fra 1600-tallets ordlister gengives her i nutidig retskrivning. Den afviger naturligvis ganske meget fra de tidligste forsøg på at gengive grønlandske talelyde.

14 *Eqaluk*, “ørred”; *kapisilik*, “laks”; *nataarnaq*, “helleflynder”; *saarullik*, “torsk”; *suluppaagaq*, “rødfisk”. Ud over disse specifikke arter ses også det generelle udtryk *nerpik*, “fiskekød”, og *minngerissat*, som ikke er medtaget i Samuel Kleinschmidts ordbog (1871) og derfor må antages at være gledet ud af sproget inden da. If. Otto Fabricius’ ordbog (1804) hørte udtrykket på den tid hjemme i det hemmelighedsfulde shamansprog. Poul Egedes ordbog, som er den ældste af sin art (1750), anfører, at *minngerissat* betød “Lodder, smaa Sild, Ulker”, dvs. “småfisk”.

15 *Aataaq*, “grønlandssæl”; *natseq*, “ringsæl”; *qipoqqaq*, “pukkelhval”. Desuden *orsoq*, “spæk”.

16 *Uiloq*, “musling”; *assagiarsuk*, “strandkrabbe”.

som alle dage har været et yndet byttedyr i Arktis, er dog nævnt.<sup>17</sup> Et generelt udtryk for mad er *neqi*, “kød”, men det eneste udtryk i de gamle ordlister for tilberedt mad er *qajojq*, “suppe”. Af spiselige planter ses i ordlisterne kun én eneste art: *kuanneq*, “kvan”.

Udtømmende lister over grønlandske fødemidler er 1600-tallets ordlister naturligvis ikke; en række dyrearter er ikke med, og det samme gælder udtryk for tang og andre spiselige planter og ikke mindst de bær, der altid har været et yderst velkomment kosttilskud i de få uger om året, hvor de kan samles. Alligevel har ordlisterne givet et godt indtryk af, hvad der var at leve af i Grønland, da de bibelske tekster med deres eksotiske fortællinger blev introduceret for et nysgerrigt arktisk publikum, om hvem Hans Egede i sine førnævnte svar på Missionskollegiets spørgsmål kunne rapportere, at “som de Kiende ingen Gud, har de heller ingen slags Guds Dyrkelse.”<sup>18</sup>

### Et skriftsprog bliver til

Kun to år efter sin landing på Håbets Ø, havde Hans Egede formuleret sin første korte katekismustekst på grønlandsk.<sup>19</sup> Af de gamle ordlister fremgik, at grønlænderne havde et ord for “mad”, som de havde indlånt fra dansk: “mamad”.<sup>20</sup> Dette ord ses i samtlige ordlister fra 1600-tallet og kom også med i Poul Egedes trykte ordbog (1750: “mammat”). Men fortolkningen heraf beroede på en misforståelse, og at den blev stående så længe,<sup>21</sup> er et godt eksempel på, hvor stor indflydelse de gamle ordlister havde på europæernes tilegnelse af det grønlandske sprog. *Mamaq*, som det hedder i nutidig retskrivning, er en interjektion: “ih, hvor smager det godt”, dannet af verbet *mamarpoq*, “det smager godt”. Dette verbum genfindes i samtlige inuit-sprog<sup>22</sup> og

---

17 Andre landpattedyr i ordlisterne er *qimmeq*, “hund”, og *terianniaq*, “ræv”. Af fugle ses *qeerlutooq*, “and”, *taateraag*, “ride”, *tulugaq*, “ravn”. Desuden *man-nik*, “æg”.

18 Nielsen 2014b, pkt. 16.

19 Trykt i Bobé (red.) 1925, 72-74.

20 Bartholin 1673, 74: “Ex Danico Mad”.

21 Otto Fabricius’ ordbog (1804) oversætter “mammak” med det rigtigere “det som smager got; velsmagende”.

22 Se Fortescue m.fl. 2010, 205 s.v. mamar(-).

er dermed ikke et ord, der er opstået, endsige indlånt, i grønlandsk. Da Hans Egede i sin første katekismus fra 1723 medtog historien om syndefaldet, fandt han det på dette tidlige tidspunkt for indviklet at skulle forklare, hvordan kundskabens træ var skabt af Gud, samtidig med at de første mennesker ikke måtte spise af det. I stedet kaldte han kundskabens træ for Djævelens træ, og Adam og Eva fik forbud mod at spise “mamad” af det.<sup>23</sup>

At denne tidlige katekismus var sprogligt meget ufuldkommen, er en selvfølge,<sup>24</sup> men helt uforståelig har den trods alt ikke været – sproget er absolut genkendeligt som grønlandsk. Ingen havde nogensinde før forsøgt at skrive sammenhængende tekst på dette sprog, og i de følgende år voksede den grønlandske tekstmængde betragteligt og nåede et foreløbigt højdepunkt i 1726, hvor det, foruden lingvistiske tekster, lykkedes at formulere oversættelser af samtlige prædiketekster i kirkeåret med tilhørende opbyggelige spørgsmål og svar (Nielsen 2011, 155-161). Bortset fra en omfattende sprogbeskrivelse af Hans Egedes kollega, den norske præst Albert Top, der opholdt sig i Grønland 1723-1727, gik materialet fra 1726 dog tabt i Københavns brand i 1795 (Nielsen 2014a, 127-128). Bevarede er katekismustekster fra 1723 og 1724 og en omfattende manuskriptsamling fra 1725 (H. Egede 1725b): En oversættelse af Urhistorien (1 Mos 1,1–11,9), oversættelser af adskillige perikoper fra evangelierne, en katekismus, en samling missionsprædikener på grønlandsk af stærkt varierende længde, en omfattende ordliste og en kort grønlandsk grammatik – verdens første af sin art.<sup>25</sup> Af dette materiale kan en stejl læringskurve aflæses; der blev gjort ganske betragtelige sproglige fremskridt i løbet af de første fire år, fordi Hans Egede havde sine fire børn med sig til Grønland. Disse børn blev de første europæere, der lærte grønlandsk på omtrent modersmålsniveau, og Hans Egede kunne meget tidligt bruge især sin ældste søn Poul som informant i sine studier over det eksotiske grønlandske sprogs kom-

---

23 H. Egede 1723, 72, pkt. 8. Her ses også følgende teologiske regibemærkning: “NB: For at føye deris Begreb, til egner ieg det forbudne Træes Frugt, Dievelen, og det for den fordervelig affect schyld, hvor til Dievelen var aarsag og Stiffere.”

24 Da Poul Egede mange år senere genså sin fars tidligste tekster, konstaterede han, at de “ere saa urigtige, at jeg nu ikke undrer over, at de muntre og lystige Grønlændere loe, naar jeg katekiserede for dem” (P. Egede 1788, 10).

25 For nærmere beskrivelser af materialet, se Nielsen 2011, 2012, 2014a.



plekse grammatik. Den unge Poul Egede havde da også en væsentlig andel i den vældige oversættelsesvirksomhed, der udfoldede sig på Håbets Ø i missionens tidligste år.<sup>26</sup>

I katekismusteksten fra 1724 blev "Djævelens træ" til "det uduelige træ", og hele to forskellige verber for "at spise" blev benyttet: *nerivoq*, der ganske rigtigt har denne betydning, og *mamartorpoq*, der snarere betyder "han får noget der smager ham".<sup>27</sup> I den tro, at den ovenfor omtalte interjektion *mamaq* var et nomen, fortsattes brugen heraf med umulig nominal kasusbøjning: "mamanic tynissarátigut", hvilket måske af publikum kunne opfattes *mamartunik*<sup>28</sup> *tunisaqaatsigut*, "du giver os noget velsmagende".<sup>29</sup> Men for "mad" indførtes dette år også nye udtryk: *mamarisag*, der dog rettere betyder "livret",<sup>30</sup> og *neqissag*, som var det ord, man ledte efter.<sup>31</sup>

---

26 Til sine foresatte i Bergen og København (se n. 52) skrev Hans Egede 5. aug. 1726: "Jeg Kan iche andet, end her udj bekiende min Sandhed, at dersom iche børn, fornemmelig min Elste Søn af den idelige omgiengelse, som Jeg fra begyndelsen har ladet hannem have, med Grønlændernes ungdom haver faaet nogenleedes begreeb af deeres Sproog og tungeslag, da hafde Vj langt fra endnu Kundet præstere dette Nærværendes, i hvor ringe det end er og siiges kan. Ja iche udj 10 aar lærer hverchen Jeg, eller en [an]den til alders Kommen saa meget af dette Sproog og dets vanskelige udtale, som min Søn, ved øvelse og omgiengelse, allerede har lærdt, endschiønt man Kan faae Sprooget oversat, og udj Visse Regler forfattet." Citeret efter en afskrift i Det Kongelige Bibliotek: NKS 1293 2°, opslag 189.

27 H. Egede 1724, 132-140, blandt andet pkt. 10 og *Qvæstiones*, pkt. 3.

28 Et nominaliseret verbum med en kasusendelse der her markerer objekt, flertal.

29 Citatet er fra en bøn betitlet "En Bøn til deris egen VanVittigheds Kien-delse". Samme form af *mamaq* ses i en aftenbøn, en bordbøn og i den tidligst kendte version af Fadervor i samme manuskript.

30 Forsynet med en kasusendelse: "mamacsanic" i indledningen til en nyfundet version af 1724-katekismen; se Nielsen 2014a, 134 med n. 56.

31 Katekismusteksten fra 1724 indeholder to bordbønner til brug henholdsvis før og efter måltidet. I den første ses det mindre vellykkede "mamanic", i den anden det fuldt korrekte "nekicsanic", dvs. *neqissag* med en kasusendelse. Der er tale om nominet *neqi*, "kød", forsynet med et fremtidsaffiks. I dag bruges i samme betydning et nominaliseret verbum, også med fremtidsaffiks: *nerisassat* (flertal), "det der skal spises".

## Giv os i dag vort daglige brød

I Hans Egedes katekismus fra 1724 blev Fadervor første gang formuleret på grønlandsk. I mangel af et brugbart ord for “brød” forsøgte missionæren i stedet at skrive “giv os i dag vores mad”, og her brugtes *mamaq*; denne interjektion, med nominal kasusbøjning, genfindes i 1725-versionen af katekismusteksten. Den følgende gennemgang af, hvordan denne bøn har været gengivet i tidens løb, er til dels affødt af et hårdnakket rygte, jeg sjældent har set på tryk, men ofte har mødt mand og mand imellem, nemlig at man på grønlandsk skulle sige “giv os i dag vor daglige sæl”. Det har intet på sig.

Efter sin tilbagekomst til Danmark i 1736 grundlagde Hans Egede sit grønlandske seminarium, hvor kommende missionærer kunne få sprogundervisning. Grundbogen var en utrykt grønlandsk grammatik, som seminarieeleverne selv måtte afskrive og dermed fremstille det nødvendige antal eksemplarer af. Kun én eneste af disse afskrifter er blevet bevaret for eftertiden,<sup>32</sup> og det blev efter alt at dømme fremstillet til ære for en fætter til kong Christian VI, grev Christian Ernst zu Stolberg-Wernigerode, der besøgte København i 1739 (Rosenkilde 1934). Hans Egede føjede egenhændigt to tekster til dette eksemplar: den tidligst kendte grønlandske version af den apostolske trosbekendelse samt Fadervor. I denne version af Fadervor ses *neqissat*, og dette ord blev stående i den første trykte grønlandske katekismus (H. Egede 1742, 26). Allerede to år senere udkom Poul Egedes oversættelse af de fire evangelier (P. Egede 1744); i Matthæusevangeliets gengivelse af Fadervor (6,9-13) ses heri *neqissat* (v. 11), men en fodnote har alternativet *timiusaq*, et ord for brød, der tidligst blev noteret i 1725 – mere om dette ord senere. I Lukasevangeliets version af Fadervor (Luk 11,2-4) er det omvendt: Her ses *timiusaq* i brødteksten (v. 3), og en fodnote forklarer, at al mad kaldes “brød”; hermed menes formentlig, at “brød” skal forstås som en synekdoke for “mad”.

I 1754 udgav herrnhuterne en samling “bedesalmer” på grønlandsk. I 1733 havde de påbegyndt deres grønlandsmission på en lokalitet, de navngav Neuherrnhut, få kilometer fra den af Hans Egede grund-

---

32 Med den latinske titel *Grammatica Grønlandica per Johannem Egede concepta*. I 1760 blev en revideret version af denne grammatik trykt i Poul Egedes navn.

lagte koloni Godthåb (Kjærgaard og Kjærgaard 2003), og efter få år påbegyndte de en ganske omfattende selvstændig grønlandsk publikationsvirksomhed, der varede ved, indtil de måtte forlade Grønland i 1900.<sup>33</sup> I den nævnte samling bedesalmer indgår naturligvis Fadervor, og her ses udtrykket *pissatsinnik*, “det der tilkommer os”, i stedet for “brød” (*Illeit Tuksiautit Tuksiutillo* 1754, 3). Man har åbenbart fundet, at synekdommen var en stilfigur, der skulle undgås i en tekst, som det var så vigtigt blev ordentligt forstået. Formuleringen var da også så vellykket, at statsmissionen straks overtog den; da Poul Egede to år senere udsendte sin oversættelse af Luthers lille katekismus (P. Egede 1756), genfindes *pissatsinnik* i hans gengivelse af Fadervor, og i en fodnote forklares, at det drejer sig om *neqissat* eller *timiusaq* (s. 15). I langt de fleste efterfølgende trykte gengivelser af Fadervor blev *pissatsinnik* stående; det gælder de første trykte oversættelser af Det Nye Testamente,<sup>34</sup> en herrnhutisk evangelieharmonie (*Nalegauta* 1778, 157), mindst tre herrnhutiske salmebøger,<sup>35</sup> adskillige katekismusudgaver,<sup>36</sup> to kirkeritualer (P. Egede 1783, 12; Fabricius 1819, 4) og to andagtsbøger (Wexels 1850, 85; Paulus 1853, 400), hvoraf den ene (Paulus) endda har Fadervor som sangtekst. I perioden 1757-1888 er det kun i den ældste bevarede grønlandske ABC (1757) og i en samling bibelhistorier udgivet af K.J.O. Steenberg (1854, 78) lykkedes mig at finde det ældre *neqissat* i den grønlandske version af Fadervor.

Først Samuel Kleinschmidt (1814-1886) udskiftede det hævdvundne *pissatsinnik* med *inuutissat*, “levnedsmidler”.<sup>37</sup> Hans indsigt i det grøn-

33 Den første herrnhutiske bog trykt på grønlandsk er en lille samling salmer fra 1747. Den sidste bog var også en salmebog, den udkom så sent som i 1897; se Hauser 1986.

34 P. Egede 1766; se heri gengivelsen af Matt 6,11 og Luk 11,3; i en fodnote til Luk 11,3 forklares, at det drejer sig om *timiusaq*. Endvidere Fabricius 1794 og C. Kleinschmidt 1822.

35 *Illeit Tuksiautit Tuksiutillo* 1759, 1; *Illeit Tuksiautit Tuksiutillo* 1772, 235; *Tuksiautit* 1785, 247-248.

36 Der foreligger mindst syv grønlandske tryk af Luthers lille katekismus fra 1797 til 1885; tre forskellige katekismustekster blev udarbejdet af henholdsvis Poul Egede (1772/1780, 13), Egil Thorhallesen (1777, 66) og Otto Fabricius (1790, 87 med mindst syv genoptryk, senest 1874). En herrnhutisk katekismus blev trykt i 1861 (*Tamersa Makperksaeket* 1861, 52).

37 Et notat med Fadervor i Kleinschmidts karakteristiske håndskrift og en række spørgsmål til en af hans elever om, hvad der vil være den bedste sprog-

landske sprogs krinkelkroge var formidabel, hvad man kan erkyn- dige sig om ved at studere hans to lingvistiske mesterværker, den grønland- ske grammatik (1851) og ordbogen (1871). Også som bibeloversætter var han uovertruffen; at hele Bibelen for første gang kunne udgives på grønlandsk i 1900 (*Atuagarssuit*), var først og fremmest Kleinschmidts fortjeneste.<sup>38</sup> For hans fintmærkende sprogøre har *pissatsinnik* nok haft en lidt for juridisk karakter; nominet *pissaq*<sup>39</sup> bruges om en rettighed, “noget der er bestemt for nogen”.<sup>40</sup> Kleinschmidts oversættelse af Det Nye Testamente udkom posthumt i 1893 (*Tastamantiták*), og *inuutis- sat* overlevede to senere reviderede udgaver (1912, 1936). I den seneste grønlandske Bibel (*Biibili* 2000) ses et lidt længere ord, men det har samme betydning: *inuussutissat*.<sup>41</sup> Sammenligner man med den anden side af Davisstrædet, hvor den trykte litteratur på de lokale inuitsprog aldrig har nået bare tilnærmelsesvist samme omfang som i Grønland, genfindes det herrnhutiske udtryk *pissatsinnik* i både Labrador- og Baf- fin Island-dialekterne,<sup>42</sup> men i den seneste udgave af Bibelen på inuk- titut<sup>43</sup> er det erstattet af *neqissat*; det hedder det også på inupiat, som tales i det nordlige Alaska (*Inupiat New Testament*, 1966). *Inuu(ssu)- tissat* er dermed en grønlandsk nyskabelse i det bibelske sprog, der kan føres tilbage til Samuel Kleinschmidt.

### Mad i den ældste grønlandske bibel

I den tidligste missionstid øgedes den grønlandske tekstmængde, som allerede sagt, dramatisk frem til sommeren 1725. En helt ny litterær verden blev præsenteret i Arktis med oversættelsen af den bibelske Ur-

---

brug, er bevaret og afbildet i Wilhjelm 2001, 324. På tryk ses Fadervor med *inuutissat* tidligst i det grønlandske kirkeritual fra 1888 (*Maligtarissat*, s. 4).

38 En særdeles fyldig biografi over Samuel Kleinschmidt er Wilhjelm 2001, 2013.

39 *Pissatsinnik* er personbøjet flertal med en kasusendelse.

40 Således Kleinschmidts ordbog s.v. *pigssak* (s. 282).

41 *Inuutissat* og *inuussutissat* er etymologisk set identiske ord.

42 Labrador: *Testamentitak* 1952; Baffin Island: *The New Testament* 1943. Jeg holder mig til nutidig grønlandsk retskrivning; de canadiske inuit-dialekter afviger naturligvis herfra.

43 *Holy Bible* 2012.

historie (H. Egede 1725b), hvor alle de eksotiske navne på fremmede lande, byer, floder, folkeslag og personer kom med sammen med mærkelige ord som *bdellion* og *onyx*.<sup>44</sup> Selv Adams slægtsbog i 1 Mos 5 med de mange høje tal blev omhyggeligt gengivet, og det til trods for, at det højeste talord i tidens grønlandske sprog var *unna*, "21". Med glæde og stolthed kunne Hans Egede betro sin dagbog, at han den 6. november 1724 for første gang havde læst op af beretningerne om skabelsen og syndfloden for et velvilligt publikum på Kook-øerne ved indsejlingen til Nuukfjorden. Han skriver, at han derefter ville gå i gang med at oversætte en af de "Evangeliske Historier" (H. Egede 1725a, 150); resultatet er bevaret i autograf i den føromtalte manuskriptsamling fra 1725. At hvalerne, der sammen med de øvrige marine pattedyr udgjorde hovedparten af eksistensgrundlaget for inuit, var skabt af den Gud, som missionærene prædikede om, var ikke svært at få udtrykt (1 Mos 1,21). Det samme gælder naturligvis det skindtøj, som Gud forsynede de første mennesker med (1 Mos 3,21). Disse væsentlige elementer i grønlændernes hverdagsliv var dermed led i den guddommelige orden, og også grønlænderne blev nu indskrevet i den bibelske historie; som storfanger må Nimrod (1 Mos 10,9) have været en umiddelbart genkendelig figur.

Sværere var det med figenbladene i 1 Mos 3,7; her tyede Hans Egede i første omgang til en lokal plante, alperosen. Det vides, at urhistorien kom til at cirkulere i afskrifter, og at den blev benyttet i undervisningen af de grønlandske katekumener.<sup>45</sup> Ingen af disse afskrifter er bevaret, og først i 1822 udkom 1 Mosebog på tryk. Her dukker fignerne op som et veletableret låneord. Første gang ses dette ord i Poul Egedes oversættelse af evangelierne (1744), for eksempel i Joh 1,48: "figinnit orpien attaneetotit", "du var under fignerens træ".

---

44 1 Mos 2,12 i tidens danske bibles; her er benyttet Frederik IV's bibel (*Biblia* 1716).

45 En "Designation Over den Grønlandske Ungdoms Forfremmelse i Christelig Kundskab" (N. Egede 1744, 129-144) meddeler lister over katekumener i Christianshåb og Godthåb i 1743 med bemærkninger om deres "Forfremmelse i Christelig Kundskab". Om nogle af disse personer hedder det, at de kan "De Ti første Capitler af første Mose-Bog". Denne bibelske tekst har været under forandring; således oversatte Poul Egede de tre første Mosebøger i perioden 1737-1739 (P. Egede 1788, 78, 161), men disse manuskripter er gået tabt.

På dette tidspunkt blev der inden for få kvadratkilometer talt ikke færre end fem sprog, og Godthåbegenen var dermed blevet multikulturel: i selve Godthåb blev der talt dansk, grønlandsk og dansk-grønlandsk pidgin; i det nærliggende Neuherrnhut var sprogene tysk, grønlandsk og tysk-grønlandsk pidgin (Nielsen 2011, 166-167). De to pidginsprog (i litteraturen ofte benævnt *køkkengrønlandsk*) har ikke været indbyrdes forståelige og taltes som fremmedsprog af missionærerne og de omvendte i lokalbefolkningen. I den herrnhutiske bibeltradition ses da også en tysk version af det omtalte låneord i Joh 1,48: “orpiub Feigeliksab attanéillutit”, “mens du var under træet, der skal forsynes med figer”.<sup>46</sup> En lignende forskel ses i gengivelsen af vin: statsmissionens tekster indførte et dansk låneord, som er forblevet i det grønlandske sprog: *viinni*, hvorimod herrnhutterne indlånede fra tysk: *Weini*.

Landbrugets oprindelse i forbandelsesteksten 1 Mos 3,17-19 frembød naturligvis vanskeligheder. Et ord for “brød” (v. 19) fandtes ikke i efteråret 1724 og blev heller ikke endnu forsøgt opfundet; Hans Egede lod sig nøje med at lade Adam svede i forsøget på at skaffe mad. “Tjørn og tidsel” (v. 18) blev til “træer og dårligt græs”, og at Adam måtte se sig henvist til at leve af markens planter, blev hos Egede til, at han skulle spise græs. Da Egede senere kom i gang med at oversætte nogle af de “Evangeliske historier”, havde han fundet et ord for “brød”: *timi-usaq*, “knoglemarvslignende”, som han fik brug for i fortællingen om Jesu fristelse i ørkenen.<sup>47</sup> Dette ord blev stående i samtlige efterfølgende trykte bibler. Som beskrivelse af en importeret vare i Arktis må *timi-usaq* være opfundet af lokalbefolkningen selv, og Hans Egede er blevet opmærksom på denne sproglige nydannelse på et tidspunkt mellem november 1724 og foråret 1725. I dag bruges ordet mest i det bibelske sprog og i kirkelige formuleringer, her i betydningen “oblat”, men endnu i begyndelsen af 1900-tallet kunne det i daglig tale også betyde “hårdt brød” og “skibsbrød”.<sup>48</sup> “Brød” hedder i nutiden oftest *iffiaq*, “forarbejdet græs”. Men i gengivelsen af 1 Mos 3,19 udviklede der sig tidligt en tradition for at undgå denne synekdoke; i den grønlandske Bibel har Adam på dette sted altid spist “mad” i stedet for “brød”.

46 *Nalegauta* 1778, 42; C. Kleinschmidt 1822.

47 Teksten til første søndag i fasten (Matt 4,1-11).

48 Schultz-Lorentzens ordbog (1926, 290, s.v. *timiussak*).

Et andet bibelsk landbrugsprodukt er vin. Derfor indlånede Hans Egede det ovenfor omtalte fremmedord *viinni*. Det ses to steder i Egedes grønlandske bibeloversættelser fra 1725, og vinens virkning beskrives ganske forskelligt: I historien om den første vingård, 1 Mos 9,20-21, får den Noa til at miste forstanden, hvorimod der fokuseres på de mere muntre potentialer i oversættelsen af historien om brylluppet i Kana, for her skulle vinen gøre selskabet lystigt; i Egedes oversættelse blev det til, at vinen skulle få selskabet til at danse.<sup>49</sup> I Poul Egedes trykte oversættelser (P. Egede 1744, 1766) var der i historien om brylluppet i Kana indsat en fodnote til Joh 2,3, hvori læseren fik forklaret, at vin var en drik. I en fodnote til Matt 7,16 (“[p]lukker man druer af tjørn ... ?”) kunne man læse (i 1766), at vindruer er saftige, velsmagende bær; denne forklaring blev, forståeligt nok, stående i Otto Fabricius oversættelse (1794) – vindruer var på den tid ukendte i Grønland, hvorimod det ikke længere var nødvendigt at forklare nogen, at vin er en drik.

1 Mos 9,20-21 bød på andre udfordringer end blot at forklare, hvad vin er: “Noe begyndte at blive en Avlsmand; Og plantede en Viin-gaard”, stod der i tidens danske bibel (*Biblia* 1716). I 1725 måtte Hans Egede indskrænke sig til at skrive, at Noa lavede vin. I den første trykte oversættelse af 1 Mosebog, som ikke udkom før 97 år senere, var sproget blevet beriget med et udtryk for “agerdyrker”, og karakteristisk for det grønlandske sprog består det af en udtømmende begrebsforklaring: *naggorissaasoq*, “en der prøver at gøre noget mest muligt frugtbart”. Ordet “vingård” blev delt i to: *viinnequtilik naatsiivik*. *Naatsiivik* forklarer, hvad en have er: “et sted hvor man venter på at noget gror”. *Viinnequtilik* beskriver denne have nærmere: “forsynet med vinstokke”; *viinnequt* er en beskrivelse af “vinstok” og betyder “vin som del af en helhed”. Det grønlandske sprogs fleksibilitet illustreres af, at den nutidige bibel kan klare sig med ét ord for sætningen “han var den første, der etablerede en vingård”: *viinnequteqarfilioqqaartuuvoq*.<sup>50</sup>

Hvad dyrene angår, medbragte de første europæiske skibe får. Missionens norske oprindelse afslører sig i låneordet *sava*, der tidligst op-

---

49 Anden søndag efter hellig tre konger (Joh 2,1-11).

50 For en indgående beskrivelse af det polysyntetiske grønlandske sprog, herunder det komplicerede derivationssystem, se min *Vestgrønlandsk grammatik*: [www.groenlandskgrammatik.dk](http://www.groenlandskgrammatik.dk).

træder i 1725-manuskriptet, og som helt åbenbart kommer fra det norske ord *sau*; ordet er stadig almindeligt brugt. Andre ikke-arktiske dyr i tekstsamlingen fra 1725 er okser og duer; disse ord blev indlånt fra dansk og bruges også stadig, men i fuldt grønlandiseret stavemåde: *ussik* og *tui*.

### Nye strømninger: 275 års bibeloversættelser

Ritualer og tabuer, der skulle overholdes, var der mange af i det før-kristne vestgrønlandske samfund,<sup>51</sup> og dog var det, i Hans Egedes forståelse (1725b, 62-63), et “folch af Ingen Religion og Guds Tieniste”. En effektiv missionsindsats fik på få år kristnet dette samfund og indført nye ritualer i form af daglige morgen- og aftenbønner samt bordbønner, foruden regelmæssige gudstjenester med bibellæsning, katekese, salmesang og prædiken. Den første egentlige gudstjeneste med grønlandsk liturgi blev gennemført så tidligt som 10. januar 1724 (Nielsen 2014a, 123-124), og allerede fra 1726 foreligger en harmdirrende rapport om, hvordan en konvertit blev hånet af sine ikke-kristne landsmænd, efter at Hans Egede havde været på besøg hos sine grønlandske naboer på Håbets Ø. Denne konvertit “fortalddte ogsaa, at de om Aftenen, efter at vi vare gaaen derfra, taledede meget spotteligen om vores Læsen og Underviisning, og giækkede hannem, der de fik Mad, at han skulde komme, og læse for dem; og efter at de havde ædt, sagde Spotte-viis: Ja, vi glemte at læse etc.” (H. Egede 1738, 194-195).

275 år efter at Hans Egede første gang sendte prøver på grønlandsk bibeltekster til sine foresatte i Bergen og København<sup>52</sup> udkom for anden gang en grønlandsk helbibel (*Biibili* 2000). Første gang det skete, var som anført præcis et århundrede tidligere (*Atuagarssuit* 1900). Inden man nåede så vidt, udkom ikke færre end tre oversættelser af Det Nye Testamente i sin helhed (P. Egede 1766; Fabricius 1794;<sup>53</sup> C.

---

51 For en introduktion til inuitisk shamanisme, se Kleivan og Sonne 1985.

52 Hans Egede var i begyndelsen finansieret af Det Bergenske Handelskompagni, der gik konkurs allerede i 1726 (Solberg 1917). Som kongelig missionsnær var han underlagt biskoppen over Bergen og Missionskollegiet i København.

53 Genoptrykt 1799 og 1827.



Kleinschmidt 1822<sup>54</sup>), foruden en lang række gammeltestamentlige enkeltskrifter med Otto Fabricius' oversættelse af 1 Mosebog som det første (Fabricius 1822).<sup>55</sup> I betragtning af, at der i Vestgrønland boede ca. 11.000 personer omkring år 1900, og at befolkningstallet før dette tidspunkt aldrig havde været højere,<sup>56</sup> er der tale om en ganske anseelig oversættelsesindsats. Antallet af udgivelser i øvrigt var også ganske overvældende,<sup>57</sup> og at der i høj grad var lokal interesse for de mange tekster, er dokumenteret i en studie af Niels Frandsen (1999); til det nordgrønlandske inspektorat alene, hvor befolkningstallet lå på ca. 3.000 personer, blev fra Danmark eksporteret mere end 21.000 bøger i perioden 1791-1850. Arkivsituationen muliggør ikke en tilsvarende undersøgelse for det større og mere befolkningsrige sydgrønlandske inspektorat, hvor herrnhuttermissionen virkede side om side med den danske statsmission og distribuerede deres egne bøger, men på grundlag af Frandsens tal for Nordgrønland synes det rimeligt at anslå, at der i perioden 1791-1850 blev afskibet mindst 1.000 bøger om året til hele Vestgrønland (Kjærgaard 2011, 143-144). De blev slidt i laser; kun ganske få eksemplarer af denne vældige produktion er bevaret. "Det var lutter gejstlig litteratur – grønlænderne ville være blevet ganske overproppet med kristelig gudelighed og højtidelighed, hvis de ikke i sig selv havde været for sunde til straks at lade sig rive med af de nye strømninger", skrev en nedladende William Thalbitzer i en i øvrigt fortrinlig oversigt over den grønlandske litteraturhistorie (Thalbitzer 1950, 231).

Thalbitzer tog fejl; man lod sig i høj grad "rive med af de nye strømninger". Et eksempel blev refereret af Niels Egede (1710-1782), søn af Hans Egede, og i 1739 nytiltrådt købmand i Godthåb, hvortil han var rejst sammen med præsten Christian Drachardt (1711-1778):

---

54 Genoptrykt 1851.

55 Fuldstændige fortegnelser over de gammeltestamentlige skrifter, der mig bekendt forelå trykt på grønlandsk før *Tastamantitokak* 1895-1900, har jeg offentliggjort i Nielsen 2011, 148.

56 For en oversigt over befolkningsudviklingen i Vestgrønland fra 1789 til 1901, se Kjær Sørensen 2007, 15.

57 Pfaff og Lauridsen 1890 har en omfattende bibliografi over grønlandsk-sprogede bøger trykt før 1880 (s. 199-216). Til trods for at det i dag vides, at den ikke er fuldstændig, giver denne liste alligevel et godt indtryk af materialets kolossale omfang.

Den 29de [juni 1739] var atter eendeel Grønlænder hos os for at handle, og da det var forrettet, bad Hr. Drachard at jeg vilde tale til dem, for ham, om Himmelens og Jordens Skabere, som jeg og gjorde, Hr. Drachard da for at øve sig i Sproget læste for dem af Bogen og siden Forklarede jeg dem det, der var mange som vilde gierne lære, men beklagede sig at de havde deres Hiemme saa langt borte, og sagde til vore naboer: I have meget got frem for os og, kand lære det som fører eder til Himmels, de taledede og indbyrdis med hverandre, med grædende Taarer (N. Egede 1744, 4).

Episoden illustrerer, at det grønlandske samfund var i voldsom forandring allerede 18 år efter Hans Egedes landing. Mange "vilde gierne lære", og som i så mange andre lande verden over har missionsindsatsen og bibeloversættelsesprojektet da også i Grønland påvirket samfundsudviklingen og det lokale sprog; adskillige af Hans Egedes neologismer er i dag en del af standardsproget. Men hvor europæernes ankomst mange andre steder har medført omfattende død og ødelæggelse, hvad angår mennesker, kulturer og sprog – man tænke blot på Amerika, få timers sejlads fra Grønland – har man i Grønland både den dansk-norske statsmission og den tysksprogede herrnhutermision at takke for, at det grønlandske sprog i dag er fuldt levedygtigt og bruges på alle væsentlige områder af livet: "på gaden, i skolen, i sengen, i kirken, i retten, i parlamentet og i regeringskontorerne", som Thorkild Kjærgaard (2014, 118) så malende har udtrykt det. Det til trods for, at et ønske om at komme det hæmmende grønlandske sprog til livs, så grønlænderne lettere kunne indtræde i den vestlige verden på lige fod med deres danske landsmænd i syd, en overgang fremstod massivt i toneangivende kredse i det grønlandske samfund, hvad Christian Berthelsen (1916-2015), grønlandskfødt skoledirektør i sit hjemland i de vanskelige år 1960-1972, har dokumenteret i en øjenåbnende artikel (Berthelsen 2008).

Et nostalgisk udtryk for kristendommens styrke i den selvbevidste, grønlandsksprogede nation, der den dag i dag med rette er stolt af sin litterære arv, er den grønlandske forfatter Frederik Nielsens roman *Tuumarsi* fra 1934. Handlingen er henlagt til missionstiden, og i en central scene, hvor hovedpersonen Tuumarsi sammen med sin familie er flyttet fra hjembygden for at grundlægge en ny boplads, hedder det

om Tuumarsis gamle mor, at “[d]et, hun savnede mest [på det nye sted], var gudstjenesten om søndagen med klokkeklang og salmesang” (Fr. Nielsen 1980, 18). Et mere nutidigt eksempel på noget lignende kunne høres i Folketinget i 2009, da det daværende grønlandske folketingsmedlem Lars Emil Johansen, i dag formand for det grønlandske landsting, Inatsisartut, holdt tale ved Selvstyrelovens vedtagelse og i et tilbageblik roste kirken for at have “kristnet det grønlandske folk i en grad, der vil gøre enhver dansk biskop misundelig”.<sup>58</sup>

## Bibliografi

- [ABC, dansk og grønlandsk, uden titelblad], 1757, København
- Arneborg, J., 2004, ‘Det europæiske landnam. Nordboerne i Grønland 985-1450 e.v.t.’, i *Grønlands forhistorie*, red. H.C. Gulløv, København: Gyldendal, 219-278
- Atuagarssuit tássa agdlagkat ivdlernartut tamarmiussut ...* [de store bøger, dvs. alle de hellige skrifter] 1900, København
- Bartholin, C., 1673, ‘De Gróenlandorum Unicornu & Lingva’, *Acta Medica & Philosophica Hafniensia*, 70-77
- Bertelsen, A., 1945, *Grønlændere i Danmark. Bidrag til Belysning af grønlandsk Kolonisationsarbejde fra 1605 til vor Tid* (Meddelelser om Grønland, 145.2), København
- Berthelsen, C., 2008, ‘Ønsker om at lære dansk historisk set’, *Grønland* 56, 144-161
- Biblia, paa Danske ...*, 1716, København
- Biibili. Allakkat illernartut* [Bibelen. De hellige skrifter], 2000, København: Det Danske Bibelselskab
- Bobé, L. (red.), 1925, *Hans Egede. Relationer fra Grønland 1721–36 og Det gamle Grønlands ny Perustration 1741* (Meddelelser om Grønland, 54), København
- Bobé, L. (red.), 1936, *Diplomatarium Groenlandicum 1492–1814* (Meddelelser om Grønland, 55.3), København
- Egede, H., 1722a, *Relation angaaende dend Dessen med dend GrønLandske Mission*, i: Bobé (red.) 1925, 1-29

---

58 Citeret i Nielsen 2011, 184.

- Egede, H., 1722b, *Kort Relation om Grønland og detz Indbyggeris Beskaffenhed saa vitt vi endnu til Datum kand hafve Opliusning om*, i: Bobé (red.) 1925, 30-40
- Egede, H., 1723, *Continuation af dend Journal Relation angaaende dend nye anfangne GrønLandske Mission fra dend 21. junij 1722 indtil Ultimo Julij 1723*, i: Bobé (red.) 1925, 45-88
- Egede, H., 1724, *Continuation af Journal-Relationen Angaaende dend foretagne Mission till de Hedenske Grønlænders Omvendelse fra Julio 1723 indtill Julium 1724*. I: Bobé (red.) 1925, 89-140
- Egede, H., 1725a, *Dend Fierde Continuation udaf Journal-Relationen Betreffende det Grønlandske-Missions-Verch fra d. 30 Julij 1724 indtil d. 31. Maij Indeværende 1725*, i: Bobé (red.) 1925, 141-166
- Egede, H., 1725b, *Ti till Ellefve Capitler udaf Skabelsens-Bog. Ofversatt udj Grønlændernis Sprog for at viise hvor vitt Mand er avangerit udj Sproget, og hvad endnu fattis, førend Mand fuldkommeligen kand forestille dem Troen og dend Sande Guds Kundskab*, utrykt manuskript, Det Kongelige Bibliotek, Ledreborg 339 4°
- Egede, H., 1738, *Omstændelig og udførlig Relation, Angaaende Den Grønlandske Missions Begyndelse og Fortsættelse*, København
- Egede, H., 1741, *Det gamle Grønlands Nye Perlustration Eller Naturel-Historie ...*, København
- Egede, H., 1742, *Elementa Fidei Christianæ* [katekismus på grønlandsk], København
- Egede, N., 1744, *Tredje Continuation Af Relationerne Betreffende Den Grønlandske Missions Tilstand Og Beskaffenhed Forfattet i Form af en Journal Fra Anno 1739 til 1743*, København
- Egede, P., 1744, *Evangelium. Okausek tussarnersok ...* [Evangelium. Det dejlige ord (evangelierne på grønlandsk)], København
- Egede, P., 1750, *Dictionarium Grönlandico-Danico-Latinum*, København
- Egede, P., 1756, *Catechismus Mingnek D. M. Lutherim Aglega ...* [Den lille katekismus som D. M. Luther har skrevet], København
- Egede, P., 1760, *Grammatica Grönlandica Danico-Latina*, København
- Egede, P., 1766, *Testamente Nutak eller Det Nye Testamente oversat i det Grønlandske Sprog...*, København
- Egede, P., 1772, *Katekismuse Mingnek D. M. Luterim Aglega*, København; genoptrykt 1780

- Egede, P., 1783, *Ajokærsoirsun Atuagekseit Nalegbingne Grönlandme. Ritual over Kirke-Forretningerne ved den Danske Mission paa Grönland*, København
- Egede, P., 1788, *Efterretninger om Grönland, uddragne af en Journal holden fra 1721 til 1788*, København
- Fabricius, O., 1790, *Ajokærsutit illuartut Gudimik* [de hellige læresætninger om Gud], København; genoptrykt 1797, 1818, 1833, 1842; revideret udgave 1849, 1866, 1874
- Fabricius, O., 1794, *Testamente nutak ...* [Det Nye Testamente på grønlandsk], København; genoptrykt 1799 og 1827
- Fabricius, O., 1804, *Den Grönlandske Ordbog, forbedret og forøget*, København
- Fabricius, O., 1819, *Arkiksutiksak Pellesinnut Ajokærsoirsunnudlo, kannong-illivdlutik pirsaromarpud Nálegiartorbingne, Kaládlit Nunéenne. Ritual over Kirke-Forretningerne ved den Danske Mission i Grönland*, København
- Fabricius, O., 1822, *Testamentitokamit Mosesim Aglegøj siurdleet ...* [den første af Moses' bøger fra Det Gamle Testamente], København
- Fortescue, M., Jacobson, S., og L. Kaplan, 2010, *Comparative Eskimo Dictionary With Aleut Cognates* (Alaska Native Language Center Research Paper, 9), University of Alaska Fairbanks
- Frandsen, N., 1999, 'Lært at læse – og hvad så? Grönlandske bøger i Nordgrönland 1791-1850', *Grönlandsk Kultur- og Samfundsforskning* 98/99, 201-215
- Gad, F., 1978, *Grönlands Historie. I. Indtil 1700*, København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck
- Hauser, Michael, 1986, *Liturgical Texts and Hymns used by The Mission of The Moravian Brethren in Greenland. An Annotated Bibliography* (upubliceret manuskript i universitetsbiblioteket, Nuuk)
- Holy Bible in Eastern Arctic Inuktitut*, 2012, Toronto: Canadian Bible Society
- Illeit Tuksiautit Tuksiutillo Errinakangitsut Errinaglillo* [nogle salmer og bønner med og uden melodier], 1754
- Illeit Tuksiautit Tuksiutillo Errinnaglit Errinnakangitsullo*, 1759, Utrecht
- Illeit Tuksiautit Tuksiutillo Errinnaglit Errinnakangitsullo*, 1772, Berlin
- Inupiat New Testament*, 1966, New York: American Bible Society
- Kisbye Møller, J. 1985, 'Resens Grönlandsbeskrivelse 1687. En uudgivet tysk-grönlandsk ordliste' *Grönland* 33, 149-151
- Kjær Sørensen, A., 2007, *Denmark-Greenland in the twentieth Century* (Meddelelser om Grönland, Man & Society, 34), København

- Kjærgaard, K., og T. Kjærgaard, 2003, *Ny Herrnhut i Nuuk 1733-2003*, Nuuk: Ilisimatusarfik
- Kjærgaard, T., 2009, 'Da der blev kastet lod om verdens skæbne ved Davisstrædet', *Grønland* 57, 150-161
- Kjærgaard, T., 2011, 'Genesis in the Longhouse: Religious Reading in Greenland in the Eighteenth Century', i *Religious Reading in the Lutheran North: Studies in Early Modern Scandinavian Book Culture*, red. C. Appel og M. Fink-Jensen, Cambridge Scholars, 133-158
- Kjærgaard, T., 2014, 'Landsmænd', *Grønland* 62, 109-120
- Kleinschmidt, C., 1822, *Testamentitak ...* [Det Nye Testamente på grønlandsk], London; genoptrykt 1851
- Kleinschmidt, S., 1851, *Grammatik der Grönländischen Sprache*, Berlin
- Kleinschmidt, S., 1871, *Den Grønlandske Ordbog*, København
- Kleivan, I., og B. Sonne, 1985, *Eskimos. Greenland and Canada* (Iconography of Religions, 8.2), Leiden
- Luther, M., 1797, *Katekismuse Luterim Aglega ...* [katekismus skrevet af Luther], København; genoptrykt 1816, 1827, 1840, 1849, 1863, 1885
- Maligtarissat palasit suliokataisalo nâlagiartitsissarnerâne* [det som skal følges når præsterne og deres medarbejdere holder prædiken]. *Ritual for den grønlandske Kirke*, 1888, København
- Nalegauta Jesusib Kristusib annaursirsiwta sullirsei ...* [vor herre Jesu Kristi, vor frelsers gerninger] 1778, Barby
- Nielsen, F.A.J., 2011, 'Den ældste grønlandske Bibel – et sprogligt og kulturelt møde', i *Fra vild til verdensborger. Grønlandsk identitet fra kolonitiden til nutidens globalitet*, red. O. Høiris og O. Marquardt, Aarhus Universitetsforlag, 147-189
- Nielsen, F.A.J., 2012, 'Da apokalyptikken kom til Grønland. De første grønlandske tekster og hvad deraf fulgte', *Grønlandsk Kultur- og Samfundsforskning 2010-12*, 31-50
- Nielsen, F.A.J., 2014a, 'En ukendt grønlandsk katekismus fra 1724', *Grønlandsk Kultur- og Samfundsforskning 2013-14* (1), 123-144
- Nielsen, F.A.J., 2014b, 'Halvfems spørgsmål til missionæren på Håbets Ø – et nyfundet Hans Egede-manuskript fra 1725', *Tidsskriftet Grønland* 62, 188-203
- Nielsen, Fr., 1980 (1934), *Tuumarsi. Roman om en vestgrønlandsk fangerfamilie* (Det Grønlandske Selskabs Skrifter, 24), København

- Olearius, A., 1647, *Offt beehrte Beschreibung der newen Orientalischen Reise ...*, Slesvig
- Olearius, A., 1656, *Vermehrte Neue Beschreibung der muscowitischen und persischen Reyse ...*, Slesvig
- Paulus, J., 1853, *Erkørsautikset, udlut nungudlugit attuægæksæt* [lærestykker, læsninger til hver dag], Haderslev
- Petersen, E., 2009, 'Wulfstans kodex og Schumachers liste. Om den ældste fortegnelse over håndskrifter i Det Kongelige Bibliotek', *Fund og Forskning* 48, 7-56
- Petersen, R., og J. Rischel, 1985, *Sproglig indledning og kommentar til Resens tysk-grønlandske ordliste*, *Grønland* 33, 156-171
- Petersen, R., og J. Rischel (red.), 1985, *Resens tysk-grønlandske ordliste*, *Grønland* 33, 172-192
- Pfaff, C.G.F., og P. Lauridsen, 1890, *Bibliographia Groenlandica* (Meddelelser om Grønland, 13), København
- Rosenkilde, V., 1934, 'Et Egede-Haandskrift til en grønlandsk Grammatik', *Det Grønlandske Selskabs Aarskrift*, s. 73-89
- Schultz-Lorentzen, C.W., 1926, *Den grønlandske Ordbog*, København
- Solberg, O., 1917, 'Det bergenske handelskompani av 1721 og Grønlands kolonisation. Nogen kildeundersøkelser', *Bergens historiske forenings skrifter* 23, 5-61
- Stampe, L., 1946, 'Collegium de cursu Evangelii promovendo. Omkring dets Stiftelse og første Aar', *Dansk Teologisk Tidsskrift* 9, 6588
- Steenberg, K.J.O., 1854, *Bibelimit ujarsimassut okralluktuæt* [udvalgte fortællinger fra Bibelen], København
- Tamersa Makperksæket immakartut Okautsinnik, Kristomiunnut ...* [dette er en bog som indeholder ord til de kristne], 1861, Bautzen
- Tastamantitokak* [Det Gamle Testamente på grønlandsk], 1895-1900, 4 bind, København: Rosenberg
- Tastamantitâk* [Det Nye Testamente på grønlandsk], 1893, København: Rosenberg; reviderede udgaver 1912 og 1936
- Testamentitak* [Det Nye Testamente på Labrador-inuktitut], 1952, London: The British and Foreign Bible Society
- Thalbitzer, W., 1950, 'Grønlandsk litteraturhistorie', i: *Grønlandsbogen*. II, red. K. Birket-Smith m.fl., København: J. H. Schultz Forlag, 225-250
- The New Testament ... translated into Baffin Land Eskimo*, 1943, Toronto: The Diocese of the Arctic

- Thorhallesen, E., 1777, *Katekismus tersa illinniarkàutikset ...* [katekismus, dvs. begyndelsesgrunde], København
- Tuksiautit attuagækset illageennut* [menighedssalmer], 1785, Barby
- Wexels, W.A., 1850, *Attuækkæn illuarsautikset illegeennut opertunut* [læsninger til helliggørelse af de troende menigheder], København
- Wilhjelm, H., 2001, »af tilbøielighed er jeg grønlandsk«. Om Samuel Kleinschmidts liv og værk (Det Grønlandske Selskabs Skrifter, 34), København
- Wilhjelm, H., 2013, *Grönländer aus Leidenschaft. Das Leben und Werk von Samuel Kleinschmidt* (Missionswissenschaftliche Forschungen. Neue Folge, 30), Neuendettelsau