

“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]¹

Abstract: 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 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.² 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).³ Det er os ikke helt klart, hvad behandlingen består i, men at den formuleres som en opfordring, indikerer et erfaringsaspekt: behandlingen kan faktisk udføres.⁴ 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 honningkageapokalypsen⁵, 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.⁶ 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).⁷

5 Med den tekniske term honningkageapokalypse sigter vi til den åbenbaringsscene, som udspiller sig i *Josef og Asenat*, og som gennemsnitligt 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.⁸ 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)

⁸ 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, navnlig 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).¹⁰ 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.¹¹

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*.¹² 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.¹³ 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.¹⁴

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 ritualet, hævder, at det kan spores langt tilbage i jødedommens historie, men giver intet belæg for sin påstand. Vi kan derfor ikke med sikkerhed datere ritualet 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,¹⁵ 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".¹⁶

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).¹⁷ 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 trænger 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.¹⁸ Er teksten jødisk eller kristen?¹⁹ 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?²⁰ 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.²¹ 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.²² 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).²³

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.²⁴ Genremæssigt er teksten hybrid, hvilket gør den åben for og i stand til at optage træk fra andre genrer i sig (Humphrey 2000, 41).²⁵ Det ses allertydeligst i kapitlerne 14-17, som rummer en overvældende passage i fortællingen: en apokalypse²⁶ udtrykt i honning. Honning er som allerede nævnt rig på symbolsk kraft og kontrast. Fortællingens bihonningekageapokalypse 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.²⁷ 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,²⁸ 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.²⁹ 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”.³⁰ 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).³¹

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.³² 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.³³ 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).³⁴

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 ἐκάθευδεν 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,³⁵ hvilket på græsk omfatter en gennemboring³⁶ af sjælen (καὶ κατενύγη ἰσχυρῶς καὶ παρεκλάσθη ἡ ψυχὴ αὐτῆς) (6,1).³⁷ 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 ῥήματα 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;)³⁸, 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.³⁹ 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 ($\kappa\alpha\iota \eta \kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta} \sigma\acute{o}\upsilon \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\nu\delta\rho\acute{\omicron}\varsigma \nu\epsilon\alpha\nu\iota\sigma\kappa\omicron\upsilon$) (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 ($\tau\grave{\alpha} \rho\eta\rho\mu\alpha\tau\acute{\alpha}$) til Asenat.

De ni vers i 15,2-10 udgør den kommunikative udformning af Menneskets ord ($\tau\grave{\alpha} \rho\eta\rho\mu\alpha\tau\acute{\alpha}$), 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 salvelse⁴⁰ 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 udsigelige (ὀνόματα ἄρρητά):

Mit navn er i himlene skrevet i Den Højestes bog med Guds finger i begyndelsen af bogen foran alle, for jeg er hersker over Den Højestes hus, og alle navnene, som er skrevet i Den Højestes bog er udsigelige, 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 udsigelighed 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.⁴¹

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).⁴²

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).⁴³
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 χρίσθησθῃ 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
- Apollodorus, 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/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