

# Gammeltestamentlige tekster som genskrevet litteratur

Niels Peter Lemche

*Abstract:* While rewritten Bible is normally considered something that happens to a biblical text when retold in ancient and not so ancient literature – like Genesis is rewritten in the Genesis Apocryphon, or the historical books in the Old Testament in Josephus’ *Jewish History*, it is just as relevant to study the way a biblical story is rewritten within the Old Testament itself, or the way biblical literature can be considered a rewritten version of literature not in the Old Testament. Examples of biblical stories rewritten in other biblical literature mentioned here are the three different versions of the story of the wife of the patriarch in danger of being absorbed by a foreign prince’s harem, or on a greater scale the Chronistic rewriting of the Deuteronomistic History. Examples of biblical rewriting of non-biblical literature are here the story of Joseph and Potiphar’s wife, the complete reformulation of the story of Sennacherib’s attack on Jerusalem as found in Sennacherib’s annals, and especially the rewriting of the Mesopotamian tradition – especially in Gilgamesh – of the story of the Flood.

*Key words:* Old Testament – Rewritten Bible – Gilgamesh epos – Flood story

Når Bibelens receptionshistorie tages op, handler det ikke mindst om gendigtninger af Bibelen, gamle som moderne, og de fleste essays i denne samling handler da også om antikke receptioner af bibelske fortællinger, f.eks. i blandt Dødehavsteksterne, specielt i Genesis Apokryfen, for ikke at tale om Josefus’ genskrivning af den bibelske historiefortælling *in extenso*. Bibelen – det vil i første omgang sige den allerførste del heraf, Toraen (de fem Mosebøger) – opnår tidligt en status som autoritet, som følger med, når man genfortæller den.

Imidlertid handler genskrivningen af bibelske tekster ikke bare om genskrivninger i ikke-bibelske tekster som Josefus’ ”Israelshistorie” eller para-bibelsk litteratur som Genesisapokryfen. Der er tale om en gammel genre i den nærorientalske litterære tradition.<sup>1</sup> F.eks. er den udgave af det mesopotamiske Gilgamesh-

---

<sup>1</sup> Men så sandelig også i klassisk litteratur. Man kan bare tænke på de meget frie ”gendigtninger” af myterne, som man finder i den græske skuespiltradition.

epos, som senere vil blive drøftet her, resultatet af en to tusinde år lang gennemskrivningsproces, som går fra sumererne i det tredje årtusinde til den nybabyloniske tradition i midten af det første årtusinde.

En af årsagerne til denne begejstring for genskrivninger i oldtidens nærorientalske kulturer skyldes givetvis datidens pædagogiske hovedværktøj: Afskrivninger i skrivekolerne af fortidens ”kanoniske” litteratur.<sup>2</sup> Hver generation på skolebænken fik i teorien udleveret den samme litteratur til afskrivning som tidligere generationer. I praksis betød det, at hver generation har føjet sit til og fjernet sit. Bl.a. er sproget hele tiden blevet opdateret. Man må her huske på, at originalitet ikke var en dyd i et traditionsbundet samfund som det gamle mellemøstlige. Det var i ordets egentlige forstand konservativt, dvs. netop traditionelt. Der var ingen ros til den, som hittede på helt nye fortællinger, som ingen havde hørt før, men derimod til dem, der forstod at give et personligt og måske endda originalt præg til en fortælling, som var kendt i forvejen. Denne praksis er beskrevet af forskere der har arbejdet med mundtlig overleveret digtning,<sup>3</sup> og det synes at være samme holdning, der har præget skriftligt overleveret litteratur: Fortæl en kendt historie, men hvis du har en ny vinkel, der ikke ændrer på den grundlæggende fortælling, står det dig frit at elaborere videre på fortællingen. Det siger sig selv, at der med tiden kan være tale om ret vidtgående ændringer, især når man som i tilfældet med Gilgamesh-eposet taler om en overleveringshistorie, der varede i mere end femten hundrede år.

### *Gammeltestamentlige genskrivninger*

#### *a) Genskrivninger af gammeltestamentlige tekster*

Her kan man tale om både større og mindre genskrivninger og forskellige teknikker hertil. På den ene side findes en række eksempler på, at en fortælling er blevet genskrevet måske endda i flere omgange. Det kendteste tilfælde er måske historien om patriarkens hustru, der er i fare for at ende i et fremmed harem (Gen 12; 20 og 26). Den første fortælling beretter, hvorledes Abram påstår, at Saraj er hans søster, og derefter sælger hende til Faraos, der inkorporerer hende i sit harem, men får et tydeligt vink fra Gud selv om, at den er rivende gal. Læseren kan

<sup>2</sup> Det er korrekt at tale om kanonisk i denne forbindelse, ikke i bibelsk forstand, men f.eks. i den betydning ordet har fået i nutiden med de nationale ”kanoner” for moderne dansk litteratur, dvs. litterære værker, som nyder en betydelig prestige i almenheden.

<sup>3</sup> F.eks. A.B. Lord, *The Singer of Tales* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1960).

ikke lade være med at spørge om, hvad der hændte i Faraos harem. Genskrivningen af fortællingen i Genesis 20 søger at forklare, at der intet skete, fordi Gud om natten fortæller Abimelek, kongen i Gerar, hvortil fortællingen er flyttet, at Sara er Abrahams kone og ikke hans søster. Siden fortæller Abraham, at Sara faktisk er hans halvsøster, så han løg ikke over for kongen i Gerar. At han så i stedet har overtrådt ægteskabsreglerne, som man finder dem i Leviticus 19, har fortælleren nok glemt i farten; men det er lidt hen af, at man forsøger at dække over en løgn for blot at ende i et større uføre end tilforn. I den sidste genskrivning af fortællingen er Abraham afløst af Isak og Sara af Rebekka. I øvrigt har denne fortæller indset, at der måtte gøres noget drastisk for at redde fortællingen, så han ødelægger enhver spænding i fortællingen ved at lade kongen i Gerar opdage den rette sammenhæng, før der er sket noget som helst. På den måde endte en egentlig temmelig anstødelig fortælling med at blive ganske harmløs; men det var så på bekostning af dramatikken i den oprindelige fortælling.

Der kunne nævnes en serie af lignende dubletter i Det Gamle Testamente. Et kendt eksempel er konfrontationerne mellem David og Saul i ørkenen under Davids landflygtighed på flygt fra Saul (1 Samuelsbog 24 og 26). I begge tilfælde har David lejlighed til at skille Saul fra livet, men undlader det begge gange på trods af sine mænds opfordringer. Den ene gang foregår det i en hule, hvor Saul er gået alene ind uden at opdage David, der er gemt i hulen, og den anden gang under indtrængen i Sauls lejr om nattet. Moralen er i begge tilfælde den samme, at man ikke må lægge hånd på Herrens salvede, og sceneriet er forskelligt; men hovedideen er den samme, at Saul er overladt i Davids hænder. Her er der ikke tale om at forbedre den oprindelige fortælling ved at tilføje en ny version, men at illustrere pointen med denne fortælling ved at bringe den i to forskellige versioner.

Genskrivningerne kunne imidlertid også have et betydeligt omfang. I Deuteronomium 1-3 findes en genfortælling af historien om Israel i ørkenen, en kort version af fortællingerne herom i Anden – Fjerde Mosebog. I hovedsagen følger genfortællingen den mere omfattende version i de tidligere Mosebøger; men der føjes en række nye elementer til, i hvilke genfortælleren tilkendegiver sine bestemte meninger og holdninger til den forudgående beretning om ørkenvandringene.

Den mest omfattende genskrivning i Gammel Testamente omfatter imidlertid hele bøger, nemlig Krønikebøgernes genskrivning af Samuels- og Kongebøgerne.<sup>4</sup>

Historien før David er i Krønikebøgerne gengivet som slægtstavler; men i øvrigt tager fortællingen sin begyndelse med beretningen om Sauls død (1 Krøn 10). Herefter følger Krønikebøgerne kronologien for Israels historie, som allerede var præsenteret af forfatterne til Kongebøgerne, men slutter lidt senere end 2 Kongebog, hvis sidste oplysning handler om kong Jojakin, der efter Nebukadnesars død frigives af fangenskabet og får sin føde fra det kongelige palads (2 Kongebog 25,27-30), mens Krønikebøgerne afslutter med Kyros' dekret om genopbygningen af templet i Jerusalem (2 Krøn 36,22-23). På den måde lægger Krønikebøgerne direkte op til den fortsatte fortælling i Ezra- og Nehemiasbøgerne.

Man kan sige, idet de mange mindre forskelle lægges til side, at der er to slags ændringer af forlægget i Krønikebøgerne. Den første er helt fundamental, nemlig at Israels rige udelades af fortællingen og kun optræder sporadisk, f.eks. i forbindelse med Basha af Israels angreb på Juda (2 Krøn 16), eller i omtalen af Akabs og Josafats krig mod aramæerne (2 Krøn 18). Der er imidlertid ikke noget sted, hvor Israel rige har en rolle at spille for sig selv. Uden tvivl ville man kunne argumentere for, at denne gennemgribende ændring i forhold til forlæggets synkronistiske historie, hvor Israel og Juda riger bevæger sig parallelt frem mod katastrofen, der først ramte Israel, da assyrerne erobrer hovedstaden Samaria, men også siden Juda med Nebukadnesars erobring(er) af Jerusalem i 597/587. Det er således denne synkronistiske historie, der reflekteres i Ezekiels allegori om de to utro søstre Ohola og Oholiba (Ezekiel 23). Men ikke i Krønikebøgerne, hvor

---

<sup>4</sup> Jeg ser i denne forbindelse bort fra tanker om, at der skulle være en anden, selvstændig kilde til Krønikebøgerne, eller at man måske kunne se dem som indeholdende den primære fortælling. Det er, som jeg ser det, en umulig tanke, men beslægtet med "Q-feberer", der har ramt store dele af den nytestamentlige forskning, idet dette ukendte X, "Q" bruges til at forklare forskellene mellem Markusevangeliet, som opfattes som det originale evangelium (eller så originalt, som man kan komme til det), og Mattæus- og Lukasevangeliet, som udover materiale fra Markusevangeliet har hentet deres stof fra denne "Q" kilde. Et studie af genfortællingsteknikken i oldtiden viser, at Q-hypotesen er unødvendig. Givetvis har Mattæus og Lukas kendt Markus, men de har givetvis også kendt hinanden. Dertil føjer de deres eget særstof; men det er helt i tråd med praksis i oldtiden: Så længe det kan anses for at være den samme fortælling, er der ingen problemer med det personlige præg, som en forfatter kan sætte på sin fortælling. Se også Mogens Müllers bidrag til dette bind om evangelierne som genskrevet Bibel.

udeladelsen af stort set alle omtaler af Israel i Kongebøgerne klart markerer et program, hvor der nationalt ikke er plads til noget Israel.

Den anden betydelige ændring af forlægget findes i forbindelse med omtalerne af først kongerne David og Salomo, siden kongerne Hizkija og Josija. I 1 Kongebog er det Salomo, der beslutter og gennemfører bygningen af Jerusalems tempel (1 Kong 7). At det ikke skulle være David, der stod for byggeriet, er der gjort rede for allerede i 2 Samuelsbog 7, hvor det i Natans orakel til David understreges, at det først er David søn, der skal opføre Guds hus.

Krønikebøgerne er helt uenige med denne ”ordning”. I Krønikebøgerne er det David, der træffer beslutning om tempelbyggeriet (1 Krøn 28). Ganske vist vil Krønikebøgernes forfatter ikke gå så langt som til at påstå – i direkte modstrid med, hvad der fandtes i forlægget – at det var David selv, der byggede templet; men David har så at sige været i ”Ikea” og købt alle delene til templet, således at han kan præsentere Salomo for tegningerne og planerne for templets udseende og indretning. Salomo er bare ”tømmeren”, som skruer delene sammen (2 Krøn 3).

Med hensyn til Kongebøgernes lovprisning af Josija, der var lige så god en konge som sin (for)fader David, og som restaurerede templet og gennemførte den store reform af kulten i templet (2 Kong 23), så har Krønikebøgerne ikke meget til overs for denne kong Josija, som kom så ynkeligt af dage ved egypternes hånd, hvilket kun var velfortjent, fordi han havde trodset Herrens ordrer (2 Krøn 35,20-27). Ganske vist accepterer Krønikebøgerne, at Josija gennemfører en reform af kulten, men bruger ikke megen plads herpå (2 Krøn 34,29-33) og omtaler ligeledes kort, at Josija også holdt påske; men afsnittet herom handler mest om præsternes og levitternes opgaver i forbindelse med påskefejringen (2 Krøn 35).

Ganske anderledes er det med Hizkija, som i Krønikebøgerne for tildelt hovedrollen som reformator af kulten in Jerusalem (2 Krøn 31), og som gennemfører påskefejringen på en sådan måde og efter forskrifterne, at ingen havde oplevet noget sådan siden kong Salomos tid (2 Krøn 35,26). I Kongebøgernes skildring af Josijas påskefest understreges det derimod, at ”en sådan påske havde der ikke været holdt i al den tid, der havde været konger i Jerusalem. Ikke siden dengang dommerne dømte Israel” (2 Kong 23,22).

Krønikebøgerne kommer med deres eget program for den jødiske historie, en historie, der på mange måder korrigerer Kongebøgernes skildring af Israels og Judas historie. Som en genskrevet version af Kongebøgerne adskiller Krønikebøgerne sig principielt ikke fra den senere genskrivning af den gammeltestamentlige historie, som man finder hos Flavius Josefus, men viser, at traditionen

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

med at genskrive de fortællinger, som man fandt i sine litterære forlæg ikke er et fænomen, der begrænser sig til den litteratur, der kom til verden, da de gammeltestamentlige bøger var ved at vinde kanonisk status.<sup>5</sup>

*b) Genskrivninger af tekster, der har sin oprindelse uden for Det Gamle Testamente*

Genskrivninger i Det Gamle Testamente begrænser sig imidlertid ikke til genskrivninger af litteratur, der allerede findes inden for rammerne af Det Gamle Testamente, selv om det må erkendes, at da genskrivningerne kom til verden, fandtes der ikke noget Gammelt Testamente men kun tilløbene hertil, en begyndende kanonisk tradition, der koncentrerede sig om Mosebøgerne, og vel efterhånden også centrale profetskrifter som Esajasbogen. På den måde er de bibelske genskrivninger af andre bibelske tekster faktisk direkte sammenlignelige med de genskrivninger af Bibelen, som man finder uden for det nuværende Gamle Testamente. Det er ikke sådan, at først havde man en Bibel, og dernæst begyndte man at genskrive den, eller dele af den. Når det gælder bibelske genskrivninger går skellet egentlig mellem de genskrivninger, som kom til at indgå i kanoniske bibeludgaver, og dem, der ikke klarede "cutter", men blev sorteret fra især af rabbinerne i forbindelse med tilkomsten af den hebraiske Bibel. Egentlig viser det kun, at den protestantiske forestilling om sola scriptura ingen gang har på jorden: Den skriftlige nedfældelse af traditionen sker i et splitsekund. Derefter fortsætter traditionen som før. Man skrev og gendigtede tekster i hele oldtiden, og det blev man ved med, selv om visse tekster med tiden fik en særlig status.

Imidlertid ender historien om genskrivningerne i Det Gamle Testamente ikke med denne konstatering. Nok så interessant er det, at der i Det Gamle Testamente findes en række genskrivninger af litteratur, der har sin oprindelse i den gamle Orient. Nogle er mere åbenlyse end andre, men i flere tilfælde er lighederne mellem nærorientalske forlæg mere slående end andre. Her er tre eksempler udvalgte til at belyse de bibelske genskrivninger af fremmede tekster: Historien om Josef of Potifars hustru, fortællingen om Sankeribs angreb på Jerusalem og endelig og især syndflodsberetningen som genskrevet Gilgamesh.

---

<sup>5</sup> For Toraens vedkommende er det ikke urimeligt at antage, at der var tale om en form for kanonisering allerede i tiden før Kristi fødsel. De fleste vil hævde, at processen afsluttedes tidligt i og med, at en græsk oversættelse skulle – i hvert fald i følge den jødiske tradition – have foreligget siden det 3. årh. f.Kr. Helt så sikkert er det nu ikke, og der er stadig mange ubesvarede spørgsmål, der vedrører tilblivelsen af denne Tora med kanonisk status med de forskellige manuskripttraditioner man sporer, ikke mindst i Dødehavsteksterne.

Ekskurs: Er der genskrivninger af græsk litteratur og græske mytologiske fortællinger i Det Gamle Testamente?

I nutiden vil en del forskere nok hævde, at det er forkert at begrænse udvalget til gammelorientalske tekster og vil fremhæve, at der er nok så stor chance for, at temaer fra den klassiske verden optræder i gammeltestamentlige gendigtninger. Dette hænger sammen med neddateringen af tilblivelsen af hovedmassen af den litteratur, som indgår i Det Gamle Testamente til den sene persiske og den hellenistiske tid. Denne forfatter må for skams skyld bekende at have haft en betragtelig indflydelse på denne udvikling på grund af et foredrag, som blev holdt i Teologisk Forening i København i 1991 og siden udgivet både på dansk og engelsk.<sup>6</sup> For hundrede år siden talte man inden for den gammeltestamentlige forskning om en pan-babylonisme; i dag kan det let ændre sig til en pan-hellenisme. Et kommende studie af belgieren Philippe Wajdenbaum viser, hvor omfattende afhængigheden af græsk-hellenistisk tradition i Det Gamle Testamente kan være.<sup>7</sup> Et godt eksempel på en sådan indlejring i en gammeltestamentlig fortælling fra græsk mytologi er forestillingen om kæmperne i Genesis 6,1-4, på hebraisk דַּיָּוִדִים som jo egentlig burde betyde ”de faldne”, af roden נָפַל. ”Kæmper” har været den gængse oversættelse siden den græske oversættelse Septuaginta: γίγαντες. De faldne guder i græsk tradition er titanerne, der nedstyrtedes i Tarteros. At der virkelig sigtes hertil ses af udgaven af denne tekst i Jubilæerbogen 5, hvor kæmperne kaldes engle. Ekkoer af Titanmyten findes også i Ezekielbogens beretning om kongen af Tyrus i kapitel 28.

At Josefhistorien er fuld af reminiscenser fra Egypten er en gammelkendt sag, og naturligvis må det være så. Fortællingen om Josef udspinder sig i hovedsagen i Egypten, og som den kanadiske egyptolog Donald B. Redford fremhævede for en generation siden, så inkluderer dette en række træk, der tidligst hører hjemme i den saitiske tid i midten af det 1. årt. f.Kr.<sup>8</sup> Det er derfor ikke forbavsende, at Josefhistorien skulle indeholde fortællelementer, der stammer fra egyptisk tradition. Det kendteste eksempel er den egyptiske fortælling om de to brødre Anubis og Bata.<sup>9</sup> Bata, den yngste af brødrene, lever hos sin broder og dennes hustru.

<sup>6</sup> Cf. Niels Peter Lemche, ”Det gamle Testamente som en hellenistisk bog”, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 55 (1992), 81-101, og på engelsk som ”The Old Testament – A Hellenistic Book?” *Scandinavian Journal for the Old Testament* 7 (1993), 163-193.

<sup>7</sup> Cf. Philippe Wajdenbaum, *Argonauts of the Desert: Structural Analysis of the Hebrew Bible*, Copenhagen International Seminar (London: Equinox 2011).

<sup>8</sup> Donald B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph*, Vetus Testamentum Supplements 20 (Leiden: E.J. Brill 1970).

<sup>9</sup> Teksten er oversat i J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1950), 23-25.

Alt er fryd og gammen indtil den dag, hvor Anubis sender Bata hjem fra marken for at hente såsæd, og Bata fristes af Anubis' hustru til samleje. Bata afslår, men lover ikke at røbe noget. Alligevel beskylder hustruen Bata for forsøg på voldtægt, hvorefter Bata må flygte fra Anubis, der forfølger ham. Forskellige hændelser indtræffer, men det vigtigste er, at Bata får overbevist sin broder om, at han taler sandt, og at det er Anubis' hustru, der er den rigtige skurk. Anubis dræber derfor sin hustru.

Uden at man kan sige, at historien om Josef og Potifars hustru slavisk følger den egyptiske fortælling, så er plottet meget lig det, som man finder i den egyptiske fortælling, der i øvrigt i den version, der er bevaret, stammer fra det 19. dynastis tid, dvs. omkring 1200 f.Kr. Den egyptiske fortælling kan derfor i den version, den er genfundet i, ikke have været det direkte forlæg for Josef og Potifars hustru. Men handlingsgangen mellem de to fortællinger er så ens, at det ikke er helt usandsynligt, at fortællingen i Genesis 39 skriver videre på en fortælletradition, som har været i omløb i datidens Egypten.<sup>10</sup> Men på grund af tidsforskellen mellem den egyptiske fortælling i den udgave, der er bevaret, og den bibelske beretning, kan man ikke nærmere beskrive karakteren af den bibelske genskrivning. Der er simpelthen for mange ubekendte faktorer.

Det andet eksempel på bibelske genskrivninger af fremmede tekster rummer derimod ikke sådanne problemer. Det handler om genskrivningen af den assyriske beretning om Sankeribs belejring af Jerusalem i 701 f.Kr. i 2 Kong 18-19. Jeg har tidligere i denne serie drøftet forskelle og ligheder mellem de assyriske annaler og omtalen hos Sankerib af hans belejring af Jerusalem og den gammeltestamentlige frie bearbejdning af den assyriske tekst.<sup>11</sup> Der er derfor ingen grund til at gå i detaljer i denne sammenhæng.

---

<sup>10</sup> Hans Jørgen Lundager Jensen nævner dog i sin artikel "Josefhistorien" i *Gads Bibelleksikon A-K*, red. Geert Hallböck og Hans Jørgen Lundager Jensen (København: Gads Forlag, 1998), 390, at der også findes andre varianter af fortællingen bl.a. i Grækenland og i Indien. Selvom dette er korrekt og motivet i virkeligheden temmelig alment, så er det Josefshistoriens "egypteri", der gør det relevant at pege på lighederne til den egyptiske fortælling.

<sup>11</sup> "Om historisk erindring i Det Gamle Testaments historiefortællinger", i *Bibel og historieskrivning*, red. John Strange og Geert Hallböck, Forum for Bibelsk Eksegese 10 (København: Museum Tusulanum 1999), 11-28. Her finder man også Mogens Trolle Larsens oversættelse af den assyriske annaltekt (21). Den assyriske tekst er udgivet med originaltekst og oversættelse af Daniel D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib* (Chicago: Oriental Institute 1924) og genoptrykt i 2005 (Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers).



Den assyriske annaltekst gennemgår koldt og klar, hvorledes Sankerib førte sin hær til Hattiland, dvs. Syrien, og da han nåede frem til Hizkijas rige, gjorde kort proces hermed, dvs. ødelagde det i bund og grund, og endelig lukkede ham inde i Jerusalem ”som en fugl i et bur”. Hizkija overgav sig og fik pålagt en tung tribut. Til gengæld ødelagde Sankerib ikke Jerusalem. 2 Kong 18,13-16 fortæller kort den samme historie, med enkelte forskelle, der bl.a. betyder, at tributten ikke er hel så tung, og at Hizkijas døtre ikke udleveres til assyrerkongen. Sort set kan man betragte den korte tekst i 2 Kongebog som en genskrivning af den assyriske annaltekst, som forfatteren til 2 Kongebog må have haft et personligt kendskab til. Til gengæld går den bibelske forfatter derefter i selvsving med sin viderebearbejdning af fortællingen om Sankerib, der ender med, at Herrens engel dræber hele den assyriske hær, hele 185.000 mand (2 Kongebog 19,35). Dette kunne overbevise Sankerib om, at det var på tide at drage hjem.

Udvidelserne af annalteksten i den bibelske fortælling må betragtes som et forsøg på genskrivning af et litterært forlæg, der så at sige bringer genren til sin yderste grænse. Der bliver i sidste ende mere tale om fri digtning end om genskrivning. Den frie fortælling har intet med forlægget at gøre bortset fra navne og steder. Til gengæld afsluttes beretningen om Sankerib i 2 Kongebog af en note om hans sønners drab på ham (2 Kong 19,37). Det er korrekt og er omtalt i Sankeribs efterfølger Asarhaddons annaler; men det hændte først adskillige år efter Sankeribs besøg i Jerusalem, i 689 f. Kr. og er således uden betydning for handlingen i 2 Kong 18-19.

### *Syndflodsberetningen som genskrevet Gilgamesh*

Derved er vi fremme ved det absolut klareste eksempel på de bibelske genskrivninger af orientalske tekster, beretningen om syndfloden i Genesis 6-8, der i det store hele følger gangen i den babylonske version, som findes på Gilgamesheposets 11. tavle. Hele digtet er oversat af Ulla og Aage Westenholz, og det vil være deres udgave, der benyttes her.<sup>12</sup> Jeg har dog ved mange lejligheder betydet over for mine studenter, at man skal læse Gilgamesh-teksten på akkadisk, for så er man ikke længere i tvivl om, at det grundlæggende er den samme fortælling, ikke bare med den samme handlingsgang og de samme detaljer, men også hvad angår stemningen i teksten. Den bibelske og den babylonske tekst befinder sig i samme mentale univers.

<sup>12</sup> Ulla og Aage Westenholz, *Gilgamesh og Enuma Elish: Guder og mennesker i oldtidens Babylon* (Verdensreligionernes Hovedværker; København: Spektrum 1997).

*Syndflodsfortællingerne*

I sin gigantiske Genesiskommentar præsenterer Claus Westermann et skema, der dækker indholdet af syndflodsberetningerne, der er fundet mange steder i verden. Han bryder fortællingerne ned i en række punkter og gør opmærksom på, at alle elementer forefindes i de udgaver af fortællingen, der stammer fra højkulturer, hvorimod mere primitive civilisationer også har mere simplificerede udgaver af fortællingen.<sup>13</sup>

Ifølge denne analyse indeholder en højkulturs syndflodsfortælling de følgende elementer:

- a. Gud eller gudernes beslutning om at tilintetgøre menneskeheden.
- b. Modbeslutningen om at bevare menneskeheden.
- c. Gennemførelsen af modbeslutningen: Flodens komme fortælles til en udvalgt, der også får besked på at bygge et skib til frelse.
- d. Gennemførelsen af beslutningen om at tilintetgøre menneskeheden: Floden kommer over jorden.
- e. Virkningerne af floden.
- f. Gennemførelsen af modbeslutningen: Floden ender, idet den udvalgte ved hjælp af udsendinge (fugle) finder ud af, om jorden er tør.
- g. Skibet forlades, og man betræder jorden igen.
- h. De overlevende sender et takoffer til Gud/guderne.
- i. Gud eller guderne beslutter at skåne menneskeheden.
- j. Den udvalgte syndflodshelt får særstatus og rykkes op blandt guderne.

Ifølge sit evolutionistiske syn på, hvordan fortællinger udvikler sig, regner Westermann punkterne flodens komme, frelsen fra floden, og flodens afslutning som kerneelementerne, men erkender dog, at der i de bevarede udgaver fra mere primitive kulturer findes mere, nemlig punkterne 3 til 6 og 9.

En sammenligning af de to syndflodstraditioner må derfor først bestemme inden for hvilken kategori, man skal placere de to traditioner, blandt højkulturenes

---

<sup>13</sup> Claus Westermann, *Genesis*, Biblischer Kommentar Altes Testament (Neukirchen: Neukirchener Verlag 1974), 536-546.

komplicerede fortællinger eller blandt de mere enkle fortællinger i det, som Westermann med en terminologi, som i dag stort set er opgivet, forstår som primitive samfund.<sup>14</sup>

*Den mesopotamiske syndflodstradition*

Imidlertid er der en række forhold, der komplicerer sammenligningen mellem den babylonske tekst og den gammeltestamentlige. Allerede ovenfor omtales Gilgamesh-eposets lange tilblivelseshistorie, hvis oprindelse fortaber sig i fortiden, men der synes allerede at være flere sumeriske oplæg til den senere Gilgamesh-overlevering. Således findes der et sumerisk forlæg til syndflodsberetningen, som er præsenteret og oversat af den legendariske Samuel Noah Kramer. Kramers oversættelse findes endda i en dansk udgave.<sup>15</sup> Den sumeriske version findes ifølge Miguel Civil bevaret i en afskrift fra gammelbabylonsk tid, dvs. første del af det 2. årt. f.Kr., men kan af forskellige grunde dateres tilbage til omkring 2000 f.Kr. Spørgsmålet er imidlertid, om der allerede hos sumererne er tale om en sammenkobling af Gilgamesh-traditionerne med syndflodsfortællingen? Civil vil nok mene, at det ikke er tilfældet, og det bekræftes af ældre babylonsk tradition, hvor den "autoritative" version af syndflodsfortællingen optræder i en selvstændig form i skikkelse af *Atraḥasis*-digtet.<sup>16</sup> Den officielle version heraf stammer fra den babylonske konge Ammišaduqas tid (ca. første halvdel af det 17. årh. f.Kr.). Man kender oven i købet navnet på skriveren, der lavede kopien, Ku-Aya. Men siden blev digtet kopieret mange gange, og der er således bevaret flere assyriske fragmenter af teksten.

<sup>14</sup> Betegnelserne primitive samfund og primitive kulturer er i dag erstattet med forestillingen om traditionelle samfund og kulturer, idet, som socialantropologer i reglen fremhæver, såkaldt primitive samfund kan være overordentlig komplicerede og deres traditioner alt andet end primitive. Desuden fremhæver man, at skellet går mellem samfund, som lever i overensstemmelse med traditionen, og samfund, der er rettet mod fornyelse (som det gælder vestlige samfund i den nyere tid). Alle oldtidssamfund kan klassificeres som traditionelle. Selv i Rom var det ikke en dyd at foreslå nye ting, som ikke begrundedes i traditionen.

<sup>15</sup> Samuel Noah Kramer, *Historien begynder med sumererne* (København: Det Schønbergske Forlag 1958), s.141-146. Med Kramers sædvanlige flair for det opsigtsvækkende hedder kapitlet "En oversvømmelse: Den første "Noa"". En opdateret version findes hos M. Civil, "The Sumerian Flood Story", i W.G. Lambert og A.R. Millard, *Atra-Ḥasīs: The Babylonian Story of the Flood* (Oxford: At the Clarendon Press 1969), 138-145.

<sup>16</sup> Dette digt er udgivet i en forbilledlig form af Lambert og Millard 1969..

At syndflodsberetningen er et fremmedlegeme i den ældre Gilgamesh-tradition fremgår også af måden, som digtet optræder på i den bevarede hovedudgave af Gilgamesh-eposet fra nybabylonsk tid. Fortællingen om syndfloden indgår ikke som en del af handlingsgangen i digtet, men optræder i form af en fortælling, hvori syndflodshelten Utnapishtim<sup>17</sup> på de lyksaliges ø, hvortil han blev flyttet af guderne efter syndfloden, beretter om syndfloden for Gilgamesh som noget, han oplevede engang i fortiden. Utnapishtim har i øvrigt ingen aktiv rolle at spille i Gilgamesh-eposet; men fortællingen om hans oplevelser under syndfloden skal simpelthen fylde ud i beretningen om Gilgamesh's besøg i de lyksaliges verden, som ellers ville være temmelig tynd. Forfatteren øser derfor af sin tradition og inkorporerer syndflodsfortællingen i sit store epos. I øvrigt kan henvises til rekonstruktionen af Gilgamesh-eposets udviklingshistorie som findes i Ulla og Aage Westenholz's oversættelse af digtet.<sup>18</sup> De placerer tilkomsten af den klassiske version til gammelbabylonsk tid, dvs. regner denne udgave for nogenlunde samtidig med Atrahasisdigtet; men eposet er blevet bearbejdet senere og findes i hovedsagen i udgaver, der alle daterer sig fra det 1. årt. f.Kr.

Når vi derfor nedenfor vender os til en sammenligning af de bibelske og babylonske fortællinger om syndfloden, er det nok så vigtigt at se på, hvad det er for en udgave af den babylonske fortælling, der er den mest nærliggende, når der skal sammenlignes.

### *Atrahasis*

Hvis vi begynder med de mesopotamiske versioner, så er store dele af Atrahasis bevaret. Desværre er der en række lakuner, som bevirker, at man ikke med fuldstændig sikkerhed kan sige om alle ti punkter er til stede, men i store træk findes de der.

Atrahasis er imidlertid meget mere end en fortælling om syndfloden. Digtet åbner med en længere passage om tidernes morgen, da guderne var mennesker – *inuma ilu awilum* – en metaforagtig måde at sige, at guderne måtte handle som mennesker og dyrke jorden og grave kanaler og alt andet, som mennesket ellers

---

<sup>17</sup> Syndflodshelten har i mesopotamisk tradition flere navne. I den sumeriske udgave hedder han Ziusudra, i Atrahasisdigtet Atrahasis, og i Gilgamesh-eposet Utnapishtim. Endnu i den hellenistiske udgave hos Berossus, som er bevaret i fragmenter i senere græske kilder, hedder han Xisustros eller Sisithros afhængig af hvem fragmentet er overleveret hos. Fragmenterne er oversat i Lambert og Millard, *Atrahasis*, 235-236.

<sup>18</sup> U. og Aa. Westenholz 1997, 19-60.

har som opgave her i livet.<sup>19</sup> Til sidst bliver det guderne for meget. De rotter sig sammen mod overguden Enlil og truer ham i hans palads. Det kommer til en forhandling, der ender med, at en gud slagtes og hans blod blandes med ler, således at der på denne måde skabes mennesker, der i stedet kan udføre det hårde arbejde.

Digtet forsætter med at fortælle, at inden der endnu var gået tolvhundrede år var menneskene blevet så talrige, at de forstyrrede guderne, der med Enlil i spidsen først forsøger at begrænse deres antal ved at sende hungersnød over menneskene, men da dette ikke er nok beslutter at tilintetgøre menneskeheden ved hjælp af en vandflod. Den vise Atrahasis, der ”taler med sin gud, og hvis gud taler med ham”, får imidlertid gennem en drøm sendt af sin gud, Enki, kundskab om, hvad der skal ske, men også en ordre om at bygge et fartøj og derigennem bringe sig og sin familie i sikkerhed. Syndfloden kommer som en brølende storm, og menneskene forgår, mens Atrahasis laster los og sejler bort på sit skib.

På dette sted er der en længere lakune, så vi kender ikke den nærmere beskrivelse af syndflodens ende, men da teksten genoptages, er vi ved offeret, hvor den babylonske tekst malerisk beskriver, hvorledes guderne flokkes om offeret som fluer. Fortællingen ender med et skænderi mellem guderne om det, som er sket, og om hvem, som var ansvarlige herfor, og om fremtidige forholdsregler over for menneskene, når de bliver for talrige, og digtet slutter med et efterskrift: *abuba ana kulla niši uzammer šimea*, ”jeg har sunget om floden for alle mennesker: Hør det!”

### *Gilgamesh*

Den anden af de to kendte store mesopotamiske syndflodsberetninger, den som findes på Gilgamesh-eposets 11. tavle, er betragtelig kortere end selv de bevarede dele af Atrahasis, hvilket passer med beretningens sekundære rolle i de store Gilgamesh-epos, der fokuserer på mange andre ting end syndfloden, især fordi den beretning ikke har noget med Gilgamesh at gøre. Alligevel indeholder denne relativt korte version af syndflodsfortællingen alle de elementer, som fremhævedes af Westermann som led i en højkulturs syndflodsberetning. I forhold til Atrahasiseposet er især indledningen drastisk forkortet, idet den lange indledning i Atrahasiseposet om gudernes vrede over det arbejde, de må udføre og deres op-

<sup>19</sup> Metaforagtig: Følgende Benjamin Forster's fortolkning af sætningen. Cf. hans *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature I* (Bethesda, Maryland: CDL Press 1993), 159.

rør mod Enlil ikke er medtaget. Utnapishtim går direkte til sagen og fortæller om Enlil og de øvrige guders beslutning om at udrydde menneskeheden. Modbeslutningen, at frelse mennesket, ligger her hos den vise gud Ea – i Atrahasis var det Enki, der så til, at mennesket overlevede – der omgår Enlils befaling og fortæller om den kommende vandflod til en sivhytte, hvori Utnapishtim befinder sig:

kikkiš kikkiš igar igar  
kikkišu šimema igaru ĥissaš  
Šuruppaku mar Ubara-Tutu  
uqur bīt bini eleppu (II.21-24).<sup>20</sup>

Sivhytte! Sivhytte! Væg! Væg!  
Sivhytte, lyt! Væg, hør efter!  
mand fra Shuruppak, Ubara-Tutus søn,  
nedriv dit hus, og byg et skib.

Der følger afsnittet om konstruktionen af båden, og om omstændigheder, hvorunder Utnapishtim får indbyggerne i sin by til at tro, at han må sejle bort på grund af Enlils fjendskab. Båden er enorm:

En tønde land var det omfang, 120 alen høje dens sider,  
dækket var 120 alen på hvert led.  
Jeg udkastede dets form, planlagde det hele:  
Seks mellemdæk lagde jeg i det,  
jeg inddelte det i syv etager,  
hvert dæk inddelte jeg i ni. (II.57-62)<sup>21</sup>

Herefter fyldes skibet med proviant og passagerer, og Utnapishtim stikker til søs, mens guderne bringer vandfloden over jorden. I syv dage raser stormen, og da Utnapishtim ser ud, efter at stormen har lagt sig, er alle mennesker blevet til ler, dvs. er døde, og ”landskabet er fladt som et hustag” (I.135). Skibet lander på bjerget Nimush<sup>22</sup> og bliver hængende der i seks dage. På den syvende dag sendes den første fugl ud, en due, men den vender tilbage, dernæst den næste, en svale, som ligeledes vender tilbage, og endelig den tredje fugl, en ravn.

<sup>20</sup> Oversættelserne fra Gilgamesh er hentet hos Westenholz 1997, hvori hele det omfattende digt er oversat.

<sup>21</sup> Forståelsen af passagen er ikke helt sikker og varierer en del fra oversættelse til oversættelse. Det er tillige foreslået, at der kan være mindre lakuner i teksten.

<sup>22</sup> Eller Nisir, som ældre oversættelser har det. Kileskrifttegnet *muš* har også lyd værdien *šir*. Traditionelt regnet for at være et sted i Zagrosbjergene.

Herefter forlades skibet, og der opsendes et offer til guderne, der flokkes om det som fluer – en bemærkning som også findes i den tilsvarende beskrivelse i Atrahasisdigtet. Fortællingen afsluttes med et ordentligt skænderi mellem guderne, der går i rette med Enlil. I fremtiden skal enhver lide for sine egne forbrydelser, og menneskeheden skal ikke udryddes igen. Fortællingen slutter med, at Utnapishtim ophøjes til gudestatus og rykkes bort for at bo ved verdens ende.

Der er en række forskelle mellem fortællingen om syndfloden i Gilgameshdigtet og det store Atrahasisdigt. Den mest åbenbare er, at versionen i Gilgameshdigtet er holdt i 1. person, eftersom det er syndflodshelten selv, der fortæller om dens komme. Det synes i mesopotamisk tradition at have stået fortælleren frit, om der skulle bruges 3. person eller 1. person. Såedes er et fragment af Atrahasis fundet i Ugarit, hvor det er Atrahasis, der selv fortæller.<sup>23</sup> Når den bibelske fortælling er holdt i 3. person, er det derfor ikke en væsentlig afvigelse fra fortællingen i Gilgamesh, idet det ikke behøver at bero på andet end et valg, som fortælleren til Genesis selv har foretaget i lighed med ældre mesopotamiske kolleger.

#### *Den bibelske syndflodsfortælling*

Når det handler om en sammenligning mellem den bibelske syndflodsfortælling og de mesopotamiske må man tage i betragtning, at der findes flere udgaver af den mesopotamiske fortælling, samt at Atrahasis er en meget længere beretning om syndfloden – eller i hvert fald var det, da tavlerne med teksten var hele – end den man finder i Gilgameshdigtet. Men selv om Gilgameshdigtets udgave således er en relativ kort beretning, der udelader mange detaljer, er det uden tvivl i bund og grund den samme fortælling med de samme strukturelle elementer som i Atrahasis. Men stadig er der to udgaver, som kan indgå i en sammenligning med den bibelske fortælling.

Vi står imidlertid over for en lignende problematik, når vi skal drøfte den bibelske syndflodstradition. Der findes i Det Gamle Testamente ikke én, men mindst to syndflodsfortællinger, der imidlertid ret hårdhændet er blevet skrevet sammen, ikke i form af en genskreven udgave, hvor en fortælling erstatter eller supplerer en anden, men hvor en version simpelthen er presset ned over en anden udgave. Oven i købet peger kronologien i syndflodsfortællingen på, at denne overskrivning af den ene udgave af syndflodsfortællingen med en anden er gjort helt bevidst, således at den ansvarlige simpelthen har tilføjet et kronologisk system, der

---

<sup>23</sup> Teksten findes hos Lambert og Millard 1969, 131-133.

samarbejder to andre systemer, som har fandtes i hver af de oprindelige to selvstændige fortællinger.

Traditionelt taler man i den klassiske gammeltestamentlige forskning om tilstedeværelsen af to kildekrifter i syndflodfortællingen i Genesis 6-8, henholdsvis Jahvisten og Præsteskriftet. De er arbejdet sammen på en sådan måde, at Præsteskriftet findes i sin helhed, mens flere dele af den Jahvistiske fortælling er faldet ud. Man hæfter sig først og fremmest ved den manglende beretning om konstruktionen af arken i den Jahvistiske del.<sup>24</sup> Ellers er de enkelte dele stort set taget med, således at der kommer til at optræde en række dubletter i fortællingen. Man bider mærke i antallet af dyr, der føres ind i arken, hos Jahvisten syv par af de rene og ét par af de urene dyr, men i Præsteskriftet kun ét par af hver dyreart uden skelen til renhed eller urenhed. Den korrekte forklaring på forskellen er nok, at da Præsteskriftet ikke regner med ofringer før åbenbaringen på Sinaj, så behøves der ikke de ekstra dyr til ofring, som Jahvisten inkluderer, idet Jahvisten har en anden opfattelse af, hvornår ofringer begyndte.

Det er imidlertid med hensyn til kronologien i fortællingen, at forskellene mellem den jahvistiske og den præstelige fortælling bliver helt tydelige, idet Jahvisten benytter et kronologisk system med tidsintervaller af syvogfyrre dage, altså to tidsangivelser, der først og fremmest har narrativ betydning,<sup>25</sup> mens Præsteskriftet bygger sin fortælling op på faste kronologiske datoer og tidsangivelser, f.eks. at Noa var 600 år gammel, da syndfloden begyndte (Gen 7,6), mens at vandene stod højest, efter at det havde regnet i 150 dage, den 17. i den syvende måned. Vandstanden faldt derefter og den 1. i den tiende måned kom bjergtoppene til syne. Den første dag i den første måned i det år, hvori Noa fyldte 601 år er jorden tør (Gen 8,13). Præsteskriftet opererer derfor med helt faste datoer og har helt tydeligt andre hensyn at tage end de rent narrative, som Jahvisten excellerer i.

Men der findes en række datoer, hvormed en udgiver har forsøgt at forlige de helt åbenbare kronologiske forskelle, som er mellem de to udgaver, som vedkommende har arbejdet sammen, nemlig de ”skæve” datoer den 17. i den anden

---

<sup>24</sup> En ”synoptisk” opstilling af de to fortællinger adskilt fra hinanden kan man finde i Niels Peter Lemche, *Det Gamle Testamente mellem teologi og historie: Den historisk-kritiske bibelforsknings storhed og fald* (København: Forlaget ANIS 2008), 65-69.

<sup>25</sup> Se herom Niels Peter Lemche, ”Prægnant tid i Det Gamle Testamente”, i *”Tiden” i bibelsk belysning*, red. Geert Hallbäck og Niels Peter Lemche, Forum for Bibelsk Eksegese 11 (København: Museum Tusulanum 2001), 29-47.



måned i år 600 (Gen 7,11), hvor syndfloden begynder, og den 27. i den anden måned i år 601 (Gen 8,14). Den første dato hænger muligvis sammen med den manglende beretning om bygningen af arken i Jahvistens udgave af fortællingen. Det hele begynder ifølge Præsteskriftet i år 600, implicit på den første dag i året parallelt med afslutningen præcist et år senere 1.1. 601. Hvor lang tid brugte Noa så på at bygge arken ifølge Jahvisten? Velsagtens fyrre dage, og så yderligere syv dage til at fylde arken op med dens beboere. På den måde kan det hele først begynde den 17.2. 600 og ikke den 1.1. 600. Man må så nærmest antage, at da dette ekstra kronologiske system blev presset ned over de tidligere, fandtes Jahvistens beretning om bygningen af arken stadigvæk i fortællingen. Den blev så senere fjernet som klart nok helt overflødig.

Den 27.2. 601 er syndfloden slut (Gen 8,14). Datoen er redundant, da jorden allerede var tør den 1.1. 601. Hvorfor så denne skæve dato? Jo, hvis man regner med et år fra den 17.2. 600, så når man frem til den 17.2. 601. Der er så yderligere ti dages forskel; men her støder vi på problemer der knytter sig til, om der regnes med sol- eller måneår. De ti dage er forskellen på et måne- og et solår. Hvad for spekulationer, der har ligget til grund for at flytte en afslutningsdato fra den 17.2. 601 til den 27.2. 601, er uvist, men hvis den, der er ansvarlig for dette tredje system har regnet med, at tidsangivelserne i den præstelige version har fulgt en solkalender, så har vedkommende taget hensyn til forskellen og derfor rykket afslutningen på syndfloden til den 27.2.601, således at afslutningen var på eksakt den samme dag, hvilket sikkert kan have haft en religiøs-kultisk betydning.<sup>26</sup>

Der er imidlertid et sidste forhold, der kræver en overvejelse, især fordi forskningen normalt ikke har været opmærksom herpå. Den Jahvistiske og den præstelige fortælling om syndfloden er på nær den type af forskelle, som her er gennemgået nærmest identiske. Forklaringen kan kun være, at den præstelige fortælling i sig selv repræsenterer en genskrivning af den Jahvistiske. Den må være kommet til som et alternativ til den Jahvistiske fortælling; men på et os ukendt tidspunkt har en udgiver valgt at samarbejde de to beretninger, da det ville have været en narrativ katastrofe, at lade dem følge hinanden. Dette komplicerer sammenligningen mellem den bibelske syndflodsberetning og de mesopotamiske, for i så fald må man regne med en genskrivning hos Jahvisten af en babylonisk fortælling, hvorefter den Jahvistiske udgave for sin del blev genskrevet af den præstelige fortæller. En direkte konfrontation af den præstelige fortælling

<sup>26</sup> Mere herom i Lemche 2001, 35-39.

med den mesopotamiske har derfor ikke første prioritet; men man kan naturligvis ikke se bort fra, at også den præstelige fortæller kan have ”korrigeret” den Jahvistiske fortælling med et øje til andre, mesopotamiske versioner af historien.

### *De babylonske og bibelske syndflodsberetninger*

Når man vil drage en sammenligning mellem de to fortælletraditioner, den bibelske og den mesopotamiske, kan vi tage som udgangspunkt, at både Atrahasisdigtet og Utnapishtims fortælling om syndfloden i Gilgamesh-eposet tilhører en fælles tradition, der synes at ligge nogenlunde fast. At det ene digt er holdt i 3. person (Atrahasis), mens det andet er i 1. person (Gilgamesh) er forklaret ovenfor. Her har der ikke påhvilet de enkelte fortællere nogen systemtvang. Det er i øvrigt interessant i denne forbindelse, at i genskrivningen af Genesis i Genesisapokryfen fra Qumran synes syndflodsfortællingen at have været holdt i 1. person. Der er ikke meget tilbage af fortællingen om syndfloden i fragmenterne fra Qumran, men nok til at det fremgår, at det er Noa, der fortæller historien.<sup>27</sup>

Lige som de babylonske udgaver af syndflodsfortællingen følger den bibelske beretning helt det skema, som Westermann opstillede. Det første punkt handlede om beslutningen om at tilintetgøre menneskeheden. Der indledes derfor med Jahves beslutning om at gøre en ende på menneskeheden på grund af dens fordærv (Gen 6,5-7). Præsteskriftet følger sig ret elegant ind her ved at lade Gud udtrykke sin beslutning om at udrydde menneskeheden i sin modbeslutning som røbes til Noa, der får ordre til at bygge arken (Gen 6,11-14).

Sammenholdt med de mesopotamiske versioner så vi, at beslutningen om ødelæggelse af jorden i Utnapishtims beretning ikke begrundes. Til gengæld fylder denne del en temmelig stor del af den bevarede del af Atrahasiseposet, hvor der ikke tales om menneskets moralske fordærv som i Genesis, men om gudernes irritation på grund af de støjende mennesker, som er blevet alt for mange – synes de. Det lyder som en temmelig overfladisk begrundelse, og måske ligger der implicit mere bagved. Digtene handler som man ser af efterspillet, hvor gudernes drøfter, hvad det var, de havde forårsaget, mest af alt om retfærdighed og udmålingen af straf, og måske ligger der også i omtalen af de støjende og irriterende mennesker en forestilling om, at disse mennesker var ved at gøre sig selv til gu-

---

<sup>27</sup> Genesisapokryfen er oversat af Søren Holst og Niels Peter Lemche i *Dødehavsteksterne og de antikke kilder om essæerne*, red. Bodil Ejrnæs, Søren Holst og Mogens Müller (2. reviderede udgave; København: ANIS 2003), 277-286.

der i gudernes sted med en tematik, der ikke ligger særlig langt fra fortællingen om Babelstårnet i Genesis 11.

Modbeslutningen om at bevare menneskeheden ved at én person udvælges findes i de babylonske versioner såvel som i de bibelske. Præsteskriftets version ligger nærmest de mesopotamiske udgaver, der understreger samværet mellem syndflodshelten og den guddom, som fortæller om syndflodens komme til ham. Noa var retfærdig og vandrede med Gud (Gen 6,9). Jahvisten taler kun om Jahves nåde (Gen 8,8).

Det næste element, der handler om, hvorledes den guddommelige beslutning om at tilintetgøre menneskeheden røbes til helten, er i de to mesopotamiske fortællinger, ligesom i Præsteskriftets version af historien koblet sammen med Guds/Enkis/Eas besked til syndflodshelten om at bygge et skib, som skal tjene ham og hans familie og dyrene til frelse. Man kan vitterlig diskutere, om det er korrekt som Westermann at splitte dette element i to dele, modbeslutningen og ordren om at bygge skibet. De eksempler, vi beskæftiger os med, kobler dem i hvert fald sammen, og det har måske at gøre med, at modbeslutningen er en enkelt guddoms beslutning. De mesopotamiske forfattere er i den luksuriøse situation, at de har mange guder at spille med i deres fortællinger. Derfor kan Enlil beslutte at udrydde menneskene, men en anden gud kan fatte den modsatte beslutning om at skåne menneskeheden. I den bibelske version er det den samme Gud, der må træffe beslutningen om at udrydde menneskene og samtidigt at bevare dem. Det skaber klart problemer for logikken i den bibelske udgave af syndflodsberetningen og viser tydeligt, at syndflodsberetningen har sin placering i et polyteistisk miljø, hvor der er mulighed for at spille aktørerne ud mod hinanden. Den bibelske Gud bliver i denne sammenhæng bare en ubeslutsom hovedperson, der laver en syndflod uden egentlig at vide, hvad nytte den er til. Den må være taget med af systemtvang: At der skulle være en sådan historie på et sådant sted, når man ville beskrive verdens tidligste historie.

Arken eller skibet er i Gilgamesh-eposet formet som en kube, lige lang på alle sider og i højden. Noas ark ligner den i nogle henseender, men er større i længde og bredde, men betydelig lavere, men interessen i detailindretningen af arken er den samme i Utnapishtims version som i den bibelske. De mesopotamiske versioner gør mere ud af, hvad der skal være i arken, bl.a. omtales under forberedelserne de forsyninger, som stoves ned i lasten, samt de tømrere, som Utnapishtim klogeligt medtager på skibet. I øvrigt er denne del forbavsende ens i de forskellige traditioner.

Specifikt for de mesopotamiske udgaver af fortællingen er historien om, hvordan syndflodshelten fører andre mennesker bag lyset, så de lader ham sejle af

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

sted. I den bibelske version letter arken kun, fordi syndflodens vande løfter den op fra sin bedding (Gen 7,18). Det stemmer med holdningen i den gammeltestamentlige version: Efter at Gud har konstateret, at menneskeheden er fordærvet, er andre mennesker end Noa uinteressante, og det eneste vi hører er, at de dør i syndfloden (Gen 7,21.22). Fælles for alle versioner er, at skibets søsætning er medtaget, men unægtelig på ret så forskellige måder.

Tidsforløbet, som ikke er medtaget hos Westermann som et særlig element i fortællingen, har jeg været inde på, hvad gælder de bibelske udgaver med forskellene mellem den jahvistiske og den præstelige måde at beregne tiden på. I Gilgamesh-versionen benyttes et tidsskema, der ligner det, som man finder hos Jahvisten, idet der, når tidsangivelser angives, regnes med syvdagesintervaller. Således går der syv dage, hvor det stormer og regner, og skibet sidder fast på bjerget Nimush, før Utnapishtim slipper den første fugl ud. Det er ganske logisk: Syndfloden får vandet til at stige i syv dage, og vandet falder igen i syv dage, indtil jorden er tør. Jahvisten opererer med en periode, hvor vandet stiger i fyrretyve dage (Gen 7,12.17). Kongruensen mellem perioden med stigende og fallende vandstand er bibeholdt hos Jahvisten, selv om det med overskrivningen af den jahvistiske fortælling med Præsteskriftets er skjult en anelse. Men hos Jahvisten kommer man fra syndflodens højdepunkt, hvor vandene så begynder at falde, til det tidspunkt, hvor Noa sender den første fugl ud, på nøjagtigt fyrre dage (Gen 8,6). Tallene er forskellige hos Jahvisten og i Utnapishtims fortælling, men tallene syv og fyrre er begge narrative, prægnante tal og ikke normale tidsangivelser

Virkningerne af syndfloden, som er det næste punkt på Westermanns liste, fortælles kort i alle versioner: Menneskene dør, forvandles til ler (Gilgamesh). Men herefter kommer et vitalt punkt ind i beretningen: Afslutningen på syndfloden og måden hvorpå det konstateres, at vandet er forsvundet fra jorden. Utnapishtim sender successivt tre fugle ud, først en due, der vender tilbage, dernæst en svale, der ligeledes vender tilbage, og til sidst en ravn, der ikke vender tilbage. Noa sender først en ravn ud, der ikke kommer tilbage, og dernæst duen i tre omgange. Den bibelske beretning er meget omhyggelig med at fortælle, at der gik syv dage mellem hver udsending. Det mangler i Utnapishtims version, hvor man kunne tro, at det skete samme dag. Sandsynligheden taler for, at der også her har været intervaller mellem udsendelserne i denne version af fortællingen, men at de ikke er medtaget som unødvendige at præcisere.

Den måske interessanteste lighed og forskel mellem Utnapishtims fortælling og den bibelske version vedrører udsendelsen af fuglene. Den babylonske tradition er ret vedholdende på dette punkt. Ganske vist findes de ikke i Atrahasisepo-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

set, men dér er alt vedrørende denne del af syndfloden forsvundet i en større lakune i teksten. Atrahasis kommer først ind i fortællingen igen i forbindelse med offeret ved syndflodens afslutning. Til gengæld nævnes de tre fugle i forbindelse med Berossus' genfortælling af syndflodshistorien, som tidligere er omtalt. Berossus er dog ikke mere præcis end, at han bare nævner antallet som tre fugle som uspecificeret. Tre fugle skulle være nok og i overensstemmelse med et antal, man er vant til at finde i traditionel litteratur. Den bibelske beretning omtaler imidlertid fire gange udsendelsen af fuglene. Det er klart, at der er én i overskud, og det er ikke vanskeligt at få øje på den overskydende fugl, raven, som Noa sendte ud først og som flyver rundt i ugevis, til det hele er overstået. Hvad laver den dog her i fortællingen?

Jo, ”den fløj frem og tilbage, indtil vandet var tørt bort fra jorden”. Det er ikke så forskelligt i ordlyd fra teksten i Gilgamesh-eposet: ”Raven fløj og så, hvordan vandene svandt bort; den åd, den skreg, den fløj bort med mad i næbbet og kom ikke tilbage” (Gilgamesh XI:154-155). Så hvad laver raven i den bibelske udgave? Raven er jo i bibelsk henseende en uren fugl, en skidt knægt, og den skal ikke have lov til at være den fugl, der finder jorden tør igen. På den anden side nævnes den, selv om den er i overtal i forhold til de tre fugle (eller de tre udsendinge), der normalt indgår i fortællingen. Ravnenes tilstedeværelse er en intertekstuel henvisning hos den bibelske fortæller – fuglehistorien findes hos Jahvisten, Præsteskriftet er tavs herom – til ravnenes rolle i Gilgamesh-eposets udgave af syndflodsberetningen, eller hvis ikke lige til præcis den udgave, som vi er i besiddelse af, så til en ganske lignende udgave fra Mesopotamien. I betragtning af Gilgamesh-eposets status i datiden er det fristende at sige, at der er tale om en henvisning i Genesis til Gilgamesh-eposet: Se, fortæller forfatteren os, jeg kender godt Gilgamesh-eposet, men det her er den rigtige udgave af fortællingen, som jeg kommer med. Og raven skal ikke have nogen rolle i opdagelsen af den nye verden, der kommer frem efter syndfloden.

De sidste led i syndflodsberetningen handler om udmarchen fra arken, offeret, og syndflodsheltens ophøjelse. Eksegeterne har længe fundet en reminiscens af den mesopotamiske omtale af guderne, der flokkes om offeret som fluer i den bibelske teksts mere smagfulde: ”Da Herren indåndede den liflige duft ...” Derimod er den bibelske historie omhyggelig med at pointere, at Noa døde som ethvert andet menneske, ganske vist hele 950 år gammel: men der er ikke tale om nogen ophøjelse af den bibelske syndflodshelt (Gen 9,29). Man kunne ellers tro, at oplysningen om, at Noa før syndfloden ”vandrede med Gud” (Gen 6,9), kunne være en antydning om en særstatus for Noa, da den samme vending tidligere anvendtes om Enok, der ikke døde, men blev taget bort af Gud selv (Gen 5,24).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Skal man gøre facit op, så er syndflodsfortællingen i Genesis 6-8 alt andet end en slavisk gengivelse af det mesopotamiske forlæg. Den bevæger sig særdeles frit i forhold hertil og afslører kun på ét sted i forbifarten sin kilde, da den indtager den helt overflødige ravn i sin beretning på bekostning af den sædvanlige symmetri mellem tre udsendte fugle. Genskrivninger i den gamle Orient betød ikke afskrifter af forlæggene. Det er vigtigt at understrege, fordi så megen litteraturproduktion bestod af afskrifter. Det lå i sagens natur, da afskrift var den eneste måde at viderebringe skriftlig litteratur. Afskrifterne var ikke altid bare slaviske afskrifter, men indeholdt de ændringer, som sproglige og geografiske ændringer nødvendiggjorde, f.eks. hvis en babylonsk tekst blev transponeret over i et assyriske miljø, og den øverste gud derfor måtte skifte navn fra Marduk til Assur. Det er ikke relevant i sammenhæng med syndfloden, da hverken Marduk eller Assur spiller nogen rolle i den fortælling.

Ved siden af afskrifterne forekom en litteratur, hvor friheden i forhold til forlæggene synes at have været betydelig, og som vi så kan genkende som genskrivninger, som kan være ganske frie i forhold til forlæggene. I forbindelse med Bibelens version af syndflodslegenden er en sådan genskrivelse nødvendiggjort af et ændret gudsbillede, hvor én Gud skal bære byrden, som i den mesopotamiske tradition er fordelt på adskillige guder. Det medfører en lang række ændringer, hvor den alvorligste er, at syndflodsberetningen tilsyneladende bliver meningsløs. Trods alt så bringer Gud eller Jahve syndfloden over jorden, fordi menneskene er nogle slyngler; men da det hele er overstået, konstaterer Gud bare, at det blev de ikke bedre af. Hvis nogen guddom nogensinde har skudt sig selv i foden, må det være den bibelske Gud, hvis handling simpelthen er meningsløs. Måske skal man tale om en guddom i gang med at lære at være Gud? I hvert fald har Gud forstået, hvad det handler om, da der en anden gang kommer en syndflod, ikke over jorden i sin helhed, men over Sodoma og Gomorra, hvor Gud lader det regne ikke med vand fra himmelen, men med svovl og ild (Gen 19,24). Her er der gået en forhandling forud mellem Gud og Abraham, da Abraham spørger Gud, om han vil tilintetgøre retfærdige sammen med uretfærdige, hvilket benægtes, men der er ikke engang ti retfærdige i Sodoma, som ødelægges, idet den ene retfærdige, Lot, først bringes i sikkerhed.

Syndfloden, som handler om kollektiv afstraffelse, var en fiasko, der ikke skulle gentages. Det er faktisk netop pointen i Utnapishtims udgave af syndflodshistorien. Da den er overstået kommer det til et opgør i gudeverden, hvor det fører til en beslutning om aldrig at gentage eksperimentet. Ea spørger Enlil: "Hvordan kunne du så ubetænksomt iværksætte syndfloden?"

og fortsætter:

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Lad synderen sone sin brøde,  
lad forbryderen lide sin straf!  
Vær mild, hug ikke bort; vis tålmod [-----]

Kollektiv straf fører aldrig til noget godt. Et menneske må svare for sine egne synder, men at udrydde alle er tåbeligt. I en kultur, som var så fikseret på retfærdighed som den gamle orientalske, er det et motto, som godt fortjente en fortælling: enhver skal stå til ansvar for sine egne handlinger. Selv den bibelske fortælling har det som sit hovedtema, hvilket kun indirekte kommer frem i selve fortællingen. Det står derimod klart, når den læses i lyset af den anden syndflodsberetning i Genesis 18-19.