



Livets og dødens føde i GT og nærorientalske tekster

Hjelm, Ingrid

Published in:
Mad og drikke i bibelsk litteratur

Publication date:
2015

Citation for published version (APA):
Hjelm, I. (2015). Livets og dødens føde i GT og nærorientalske tekster. I F. Damgaard, & A. K. D. H. Gudme (red.), *Mad og drikke i bibelsk litteratur* (Bind 19, s. 8-25). København: Eksistensen. Forum for Bibelsk Eksegese, Bind. 19

Livets og dødens føde i gammeltestamentlige og nærorientalske tekster

Ingrid Hjelm

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

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

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

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

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

nærorientalske rum? Jeg skal her forsøge en fortolkning, der knytter 1 Mosebog 1-3 sammen med den mesopotamiske Adapamyte, Ordsprogenes bogs diskurs om Visdommen og Tåbeligheden samt fortællingen om Nabal, Abigail og David i 1 Samuelsbog 25.¹

Adapamyten

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

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

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

I fragment A, l. 1-21³ indledes fortællingen med en beskrivelse af Adapa som den viseste (*atra-hasīsu*) af de syv halv guddommelige vise (*apkallu*) fra før vandfloden. Vandguden Ea, Marduks far, har åbenbart jordens hemmeligheder for ham, men ikke givet ham evigt liv (l. 4). Med sin store visdom og intelligens er Adapa en model for mennesket og rådgiver for kongen, som han instruerer om bestemmelserne for jorden. Adapa er også præst for Ea, i Eridu nær den Persiske Golf, og har dermed ansvaret for de daglige ofringer. En dag mens han er ude i sin båd for at fange fisk til ofringen rejser vinden sig og han driver fra land. Her bryder fragment A af, men heldigvis tager fragment B over og fortsætter fortællingen.⁴ Adapa bliver kastet overbord og for at redde sig forbander han søndenvinden (*Shutu*) og brækker dens vinge. Vindens stilstand i syv dage medfører tørke, hungersnød og sygdom. Kosmosguden Anu tilkalder Adapa til at stå skoleret og forklare sig for gudforsamlingen i himlen. Guden Ea vejleder Adapa om at fremtræde angrende med uvasket hår og uvaskede klæder. Så vil vegetationsguderne Tammuz og Gizzida, som har forladt Eridu og står ved Anus port støtte hans sag. Yderligere skal Adapa, når Anu tilbyder ham brød og vand afvise at spise og drikke, fordi, siger Ea, det er dødens føde (*a-ka-la ša mu-ti*) og dødens vand (*me-e mu-u-ti*), men han skal tage imod tilbud om klæder og olie for kroppen. Det går som forudsagt af Ea. Adapa forklarer, hvordan han blev kastet i vandet og tilbragte resten af dagen i fiskenes verden. Anu får medlidenhed med Adapa og overvejer hvad man skal gøre med ham, for hvem Ea har afsløret hvad der hører til himlen og jorden, selvom Adapa er en primitiv dødelig med et voldsomt temperament. Anu beslutter sig for at bringe ham føde, vand og klæder. Adapa modtager klæderne, men vil ikke spise og drikke, fordi Ea har forbudt det. Så ler Anu af Adapas uvidenhed om fødens og vandets karakter. Han forfejler muligheden for at opnå udødelighed og sendes tilbage til jorden:

3 *ANET*, s. 101.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Fortsættelsen, som mangler i de øvrige ufuldstændige fragmenter føjer et element til myten, der gør Ea til oprører mod højguden og det er ikke en uvæsentlig detalje, når myten læses i lyset af 1 Mosebog 2-3. De mange forsøg på at tolke Eas rolle som enten bevidst vildleder af Adapa for at fastholde ham i menneskeligheden og forhindre hans guddommeliggørelse, og dermed bevare hans tilknytning til templet i Eridu, præsenterer Ea som en tricksterfigur. Dette falder helt i tråd med Eas rolle i Atrahasis og Gilgamesh. Som den klogeste af guderne finder han på skabelsen af mennesket, da guderne bliver trætte af at arbejde. Stik imod gudernes vilje redder han også den enkelte vise (Atrahasis/Utnapistim) fra oversvømmelsen, hvorefter han finder på måder at begrænse menneskeheden (Mettinger 2007, 105). Denne klogskab, som Ea udstyres med i fortællingerne passer dårligt med at han skulle have taget fejl af situationen og forventet at Anu ville straffe Adapa med døden, sådan som nogle fortolkere har foreslået.⁷ Med inddragelse af fragment D får vi imidlertid den mulige krølle på fortællingen at Anu tager Adapa i sin egen tjeneste, hvilket blot bidrager til Eas strukturelle lighed med slangen og dens detronisering i 1 Mosebog 3. Heller ikke Ea slipper gratis fra sit oprør. Slangens tvetydige rolle i både ægyptisk og mesopotamisk litteratur er velkendt. Som trussel og som redning, frugtbarhed og kaos, liv og død, genfødsel, beskyttelse og seksualitet. Vi ser en lignende tvetydighed i 4 Mosebog 21, 8-9, hvor Moses befaler israelitterne at fremstille en kobberslange og sætte den på en stage mod slangebids. Der er noget overnaturligt trolddomsagtigt ved slangens væsen og det er da også betegnende at verbet שׁוּב betyder at øve trolddom, trylle og lign. Slangen er symbol på evighed, fordi den kan skifte ham, men giftslanger kan være dødelige, så for mennesket er slangen i lige så høj grad symbol for død, ulykke og ondskab. Betydningfuldt nok er der i Det Gamle Testamente ingen betoning af slangen som bærer af visdom eller klogskab og det er heller ikke den rolle den spiller i 1 Mosebog 3. Det er forførerens, den snediges, tricksterens rolle, den man ikke helt lægger mærke til før det er for sent. Det er næppe nogen tilfældighed at det er en slange, som snupper livsplanten, som Gilgamesh kalder "man becomes young in old age", når han et øjeblik er uopmærksom. Som en hån efterlader den sin ham (Gilgamesh tavle XI; *ANET*, 96; Westenholz 1997, 134).

7 Referencer til bibliografien herom i Liverani 2004, 5.

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

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

I havefortællingen i 1 Mosebog er templets allerhelligste erstattet af gudens private have, hvor menneskene omgås guden. Er de dermed guddommelige og hvor går skellet mellem guder og mennesker? Med menneskets afvisning af dyrene som selskab og kvindens skabelse som mandens ligemand er det blevet fastslået at mennesket er væsensforskelligt fra dyrene. Nu skal menneskets status i forhold til guden sættes på plads. Skellet er sat mellem skaber og det skabte i skaberens rolle som opretholder af det skabte. Som udtrykt af Mckinlay (1999, 74): “...in dependency there is already a power differential.” Haven er for alle kategorier, men der er forskel på hvad man må bruge af haven. Alt må man spise, på nær træet til kundskab om godt og ondt, som er forbudt for mennesket. Rækkefølgen er ikke tilfældig: godt og ondt. Alt for megen fortolkning har læst udtrykket som en totalitet: alfa og

omega, absolut viden, osv., men fra Thomas Thompsons fortolkning ved vi at kvinden allerede kender det gode (Thompson 2009, 143-44). Forfatteren leger ikke kun med sine karakterer, men også med sine læsere, når slangen siger at spisning fra træet fører til at "jeres øjne bliver åbnet og I bliver som guderne, der kender godt og ondt (כַּאֲלוֹהִים יִדְעִי טוֹב וְרַע; alternativt: "som Gud, til at kende godt og ondt")" (3,5),⁸ for Eva ser jo allerede og bedømmer træets kvaliteter som smukt (נְהַמַּד) og godt (טוֹב). Følgen må altså være at til det gode, som mennesket allerede kender, tilbyder træet også at kende det onde. Der er imidlertid to træer i haven, som ikke er bestemt for mennesket, men mennesket (og hans kvinde) forledes af Gud Herren til at fokusere på visdomstræet, som de ikke må spise af, for så skal de dø (2,16-17). Slangen spiller Eas rolle, sætter spørgsmålstejn ved gudens befaling og drejer fokus væk fra spørgsmålet om døden til spørgsmål om guddommelig visdom. Livets træ, som nævnes først og sidst (1 Mos 2, 9 og 3,22), er dramaets ramme og egentlige tema.

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

Ordsprogenes bog

Problemet med at gennemskue og bedømme guderne er centralt også i Ordsprogenes bogs diskurs om Visdommen (חִכְמָה) og Tåbeligheden (אִשֶׁת כְּסִילוֹת). Forskningen har generelt karakteriseret de to figurer forskelligt, så den første fremtræder positivt og den anden negativt (Camp 2000, 75). Eftersom udtrykket "den tåbelige kvinde" (אִשֶׁת כְּסִילוֹת) kun optræder i Ordsp 9,13, fortolkes udsagnet her oftest i lyset af de talrige udsagn om den fremmede kvinde (אִשָּׁה נְכַרִּיָּה / אִשָּׁה זָרָה), som man(den)

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

skal vogte sig for at besøge (Ordspr 2,16; 6,24; 7,5).⁹ Bogens brug af ægteskabsmetaforiske termer associerer den kvindelige visdom med den kloge og trofaste hustru (5,15-19), mens den fremmede og tåbelige kvinde associeres med prostitution, hor (6,26 ; זונה) og ægteskabsbrud (6,32 ; נאף). Denne dualisme præsenterer Visdommen som skabelse, kærlighed, sandhed, social orden, klogskab og liv, mens Tåbeligheden repræsenterer falskhed, dumhed, social uorden og død. Med et ekko af salme 1,1's "lykkeligt det menneske" (אשרי האיש), kalder Ordsp 3,13 det menneske lykkeligt, som har fundet visdom (אשרי אדם מצא הכמה). Til alle dens ekstraordinære kvaliteter som den, der giver et langt og behageligt liv, rigdom og ære samt lykke, som er mere værd end sølv, guld og perler (v. 14-17), lægger sig, som en genklang af 1 Mosebog 2-3, at "Den er livets træ (עץ חיים היא) for dem, der griber den" (v. 18).

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

Ordspr 8,1-4 udmaler en scene, hvor Visdommen nærmer sig sit offer. Hun står på højderne ved vejen, ved korsvejene, ved portene, ved indgangen til byen og endelig i døråbningen, hvor hun råber til mændene (אישים) og menneskene (בני אדם) om den visdom hun har at tilbyde: "I uerfarne (פתאים) skaf jer forstand og I råber (כסילים) skaf jer kløgt" (v. 5; jf. også 1,22). I kontrasterende vendinger karakteriserer hun sine ord og tale som ret, sand, retfærdig, forstandig og rigtig for de, der søger kundskab, versus uretfærdig, listig og falsk, som er den tale hendes læber afskyr (v. 6-9). Allestedsnærværende råber Visdommen på gaden, på torvet, fra murene og ved byporten (1,20-21). Hun synes rastløs som den fremmede og forføriske kvinde, der ikke kan holde sig i ro derhjemme, men lurer på gaden, torvene og hvert et hjørne for at forføre manden (7,11-12). Ifølge Aletti (1977: 132-34; cf. Camp 2000, 76) har forfatteren af Ordspr 1-9 bevidst skabt en tvetydighed omkring den positive og negative figur i sin brug af specifikke termer og vendinger. Således forsikrer Ordspr 4,8 den unge mand om at Visdommen vil hædre ham, hvis han omfavner hende (חבק), mens 5,20 spørger hvorfor han dog skulle omfavne (חבק) en fremmed kvinde. I 3,18 og 4,13 opfordres den unge mand til at gribe (חזק) Visdommen,

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

mens det i 7,13 er den fremmede kvinde, der griber (חֹזֵק) ham og lokker med sex. Begge vil beruse ham i elskov og kærlighed (5,19; 7,18). Begge opfordrer ham til at tage imod / forøge sin (לִקְחָה) visdom, belæring og erfarne ord (1,5; 4,2; 7,21; 9,9), men den fremmede kvindes tale er forførisk (7,21) og hendes læber drypper af honning (5,3). Begge vil kalde manden ind på den rette vej, men Visdommens vej er til livet (4,10; 8,35; 9,11) og Tåbelighedens vej er til døden (2,18; 5,5; 7,27), jf. de to veje i 5 Mosebøg 30,15-20.

Hermed er vi bragt frem til den store sammenligningsscene i kapitel 9, hvor Visdommen og Tåbeligheden inviterer til fest i hver deres hus. Visdommen har bygget sit hus, hun har tilhugget sine syv søjler, som alternativt kan oversættes “de syv har sat dens fundament” (Greenfield 1985). Hermed illuderes der til den mesopotamiske *apkallu* traditions syv vise, bringerne af civilisation og kultur, ligesom også Visdommens selvbetegnelse אִמּוֹן (D.O. “fortrolige”) i 8,30 kunne være en variant af det akkadiske *ummānu*, som kan betyde rådgiver, håndværker, kunstner og vismand, jf. det akkadiske *Poem of Erra*, som netop forbinder disse termer (Kvanvig 2011, 450). Ellers symboliserer syvtallet totalitet og grandeur (Clifford 1999, 106). Syvtallet kan imidlertid være en senere tilføjelse og indeholde en reference til Ordsprogenes bogs syv overskrifter (Loretz 1990, 38, n. 29). Visdommens hus er fornemt og rigt med slagtekvæg, krydret vin og dækket bord samt unge piger (נְעָרוֹת), som sendes ud for at udråbe fra byens højder: “Den, som er uerfaren kan dreje ind her (מִי פִתִּי יִסֵּר הַגֵּה),” mens Visdommen selv siger til den der mangler forstand (חָסֵר לֵב; kan også betyde: mangler mod): “Kom spis af mit brød og drik af den vin, jeg har krydret. Slip uerfarenheden (פִּתְאִים¹⁰) og lev, og gå på forstandigheds vej” (v. 4-6). Her bryder fortællingen af med en ordsprogslignende formaning i v. 7-12, som leder op til karakteriseringen af Tåbeligheden (אִשֶׁת כְּסִילוֹת) i v. 13. I modsætning til den forberedelse og orden, der hersker hos Visdommen skildres Tåbeligheden som rastløs, forførisk (הִמְיָה¹¹) og

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

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

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

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

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

hed kunne tænkes at ophæve 1 Mosebogs dødelige visdom. Bogens realisme forbliver dog intakt, når omfavelse af Visdommen ikke fører til udødelighed, men et langt liv (3,16).

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

1 Samuelsbog 25

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

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

Nabal er en mægtig bonde, som har besiddelser langt hjemmefra og gennem vinteren har David og hans mænd "beskyttet"¹⁵ Nabals hyrder og dyreflokke. Ved forårets fåreklipningsfest sender David derfor 10 mænd afsted for at opkræve betaling for deres tjeneste. Nabal afviser hånligt Davids mænd og kalder indirekte David, som han påstår ikke at kende, en bortløben træ (v. 10-11). Da David hører om sagen bevæbner han 400 mænd (v. 13) og sværger at slå enhver af hankøn (משתין בקיר: "den som pisser på muren"; v. 22)¹⁶ i Nabals hus ihjel. I mellemtiden har én af Nabals tjenere fortalt Abigail om mødet mellem hendes mand og Davids folk og appelleret til at hun tager affære, for det onde vil gøre det helt af (כלתה הרעה) med hele Nabals hus (v.17). Også her understreges Nabals ondskab og tåbelighed (הוא בן בליעל). Abigail tager, uden sin mands vidende, en stor mængde brød, vin, får, korn, rosin- og figenkager og lægger det på æsler, som hun sender afsted i forvejen med karlene (jf. også Jakobs forsoning med Esau (og hans 400 mand) i 1 Mosebog 32-33).¹⁷ Da hun møder David underkaster hun sig totalt. Tager skylden på sig og undskylder for sin ondsindede mand (איש בליעל), som svarer til sit navn: "Tåbe er hans navn og tåbelighed følger ham (נבל שמו ונבלה עמו; v. 25)." Abigails tale til David indeholder i v. 26- 27 tre "nu" (ועתה) sætninger med appel om at undgå blodskyld, ønske om ulykke over fjenderne og opfordring til at modtage gaven. Derefter følger i v. 28-31a: fire 'profetiske' sætninger der med Jahve som 'subjekt' indsætter David i hans fremtidige kongeværdighed (v28 og 30), retfærdiggør hans krige som Jahves krige (v28), tilsiger at Jahve vil beskytte hans liv mod evt. forfølgere (v29), og hans sjæl mod anfægtelse over at kunne have taget sig selv til rette og udgydt uskyldigt blod (v31a). Talen afsluttes med en bøn om at David ved opfyldelsen af Jahves godhed ikke vil glemme Abigail.

15 Faktisk indikerer teksten at David har optrådt som en ren mafiaboss og "beskyttelsen" nok mest har drejet sig om at beskytte Nabals besiddelser mod dem selv (eks. 25.7).

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

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

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

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

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

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

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

I en sammenlignende analyse af nærorientalske tekster om gudinderne Athirat, Qudshu, Tannit, Anat og Astarte samt forekomsterne af Asherah (og Jahve) i indskrifter fra Khirbet el-Qom og Kuntillet Ajrud samt i Det Gamle Testamente, finder Broberg (2014, 50-64), at

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

der er så mange fællestræk i Asherahsymbolikkens sammenkædning af træer, slange, frugtbarhed og kvinde, at det kan godtgøres at Mckinlay's "agents of God" skjuler en Asheragudinde.¹⁹ 1 Mosebog 1,26 og 3,22's benyttelse af pluralisformerne "lad os" og "som os" fungerer som et *inclusio* omkring denne skjulte gudinde (s. 64), der som Jahves hustru er med ved skabelsen, men i fortællingens forløb transformeres til Adams hustru Eva som "moder for alt levende" (1 Mos 3,20; Broberg 2014, 59; jf. også Wallace 1985, 158).

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

Konklusion

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

Myterne får også sagt noget om menneskets oprør, trangen til at overskride grænser, hjertets higen efter det onde, som Bibelens vandflodsfortælling begynder og slutter med. Oprindelsen til dette motiv er ikke åbenbar i Det gamle Testamente, men i den mesopotamiske skabelsesmyte *Enuma Elish* skabes mennesket af ler og blodet fra en

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

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

Bibliografi

- Aletti, J. N., 1977, 'Seduction et parole en Proverbes I-IX', *Vetus Testamentum* 27, 129-44
- Broberg, L. 2014, "Asherah i Genesis 2-3?", Speciale. Det Teologiske Fakultet. KU
- Camp, C.V., 2000, *Wise, Strange and Holy. The Strange Woman and the Making of the Bible*, Sheffield: Sheffield Academic Press
- Carstens, P. 1998, 'Asherah', i *Gads Bibel Leksikon*, red. G. Hallbäck og H.J. Lundager Jensen, København: Gads forlag, 51
- Cavigneaux, A. og F. Al-Ravi, 1993, 'New Sumerian Literary Texts from Tell Haddad (Ancient Meturan): A First Survey', *Iraq* 55, 91-105
- Clifford, R. J., 1999, *Proverbs: A Commentary*, Louisville KY: John Knox Press
- Elliger, K. og W. Rudolf, 1990, *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (fjerde forbedrede udgave), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft

²⁰ Teksteksempler i Otto 1999, 82.

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

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