

## DØD, URENHED OG DØDSRIGE

HANS JØRGEN LUNDAGER JENSEN

Formålet med dette oplæg er at sætte en dominerende opfattelse af døden i GT – if. hvilken død kontaminerer med urenhed – i relation til andre og vigtige dele af GT's tænkning.

### 1. Ny konsensus

GBL-artiklen "Død" indledte sådan: "For mennesket i det gamle Israel var døden et gruopvækkende onde, livets definitive afslutning". Helt anderledes er holdningen i Eduard Nielsens artikel "Døden i Det gamle Testamente"<sup>1</sup>: "med en vis fattethed og ro kan man i den høje alderdom se det uundgåelige i møde", "mæt af dage" (p. 19); "At døden nu engang er den for alle mennesker fastsatte grænse, betyder, at der i det gamle Israel egentlig ikke var plads for nogen udødelighedstro eller udødelighedslængsel" (p. 20). Eduard Nielsen formulerer her, så vidt jeg kan se, en almindelig konsensus, som jeg også selv deler.

Andre af Eduard Nielsens formuleringer er mere problematiske: "der er i Israels *tro* et konstant element: bekendelsen til Jahve, Israels Gud, som livets og dødens herre, den almægtige, der sender både lykke og ulykke, helbredelse og sygdom" (p. 15). Om "*Israels Gud*" er et konstant element, er mindre relevant her, selv om ikke mindst Visdommen taler imod; derimod er det vigtigt at understrege, at forestillinger om døden hører hjemme i den gammeltestamentlige ontologi, ikke i dens etnisk-nationale tænkning, for døde israelitter adskiller sig ikke som døde fra andre (fx skelnes der ikke mellem forurening fra israelitters og fra fremmedes lig). "*Almægtig*" er en stærkt problematisk term i forbindelse med GT; ordret forstået er Jahve det i hvert fald ikke. At Jahve "*sender sygdom*", kan betyde, at han kan sende sygdom, men næppe, at alle sygdomme skyldes Jahve. At Jahve er "*dødens herre*" kan betyde, at han kan bevirke død, og evt. at han beordrede død som udgangen på alle menneskers liv (Gen 3), og at han fastsatte grænse for livets varighed (Gen 6,3); men næppe, at han aktivt bevirker enhver død, fx den livsmættes død i høj alderdom, og i hvert fald ikke, at han er herre i Dødsriget, jf. Nielsen selv p. 17: "[Dødsriget] er et sted, hvor Gud ikke er".

### 2. Død og urenhed

Nielsen nævner, at "gravene lå altid for sig, borte fra de beboede områder" (p. 16), og det har sikkert været det normale og er i hvert fald det logiske ud fra fx Num 19, selv om der i GT forekommer undtagelser: Samuel og Joab begravnes i deres huse (1 Sam 25,1; 1 Kong 2,34), og kongegravene har tilsyneladende ligget i umiddelbar nærhed af templet, if. Ez 43,7-9, der forlanger dem fjernet eller måske sløjft. Under alle omstændigheder er urenheden ved døde menneskekroppe essentiell, jf. Nielsen: "Døden gjorde uren; enhver, der rørte ved lig, blev uren og måtte rense sig, før han eller hun kunne genoptage samværet med andre". Årsagen til afstanden til de døde er uden tvivl mere præcist hensynet til forurening af helligdommen, jf. nævnte Ezekielsted og Num 19,13 ("Enhver, der rører ved liget af et menneske, ved én der er død, og som ikke renser sig, gør Jahves bolig uren"), jf. v. 20; men dødsurenhed kontaminerer rigtignok også mennesker, og andre end dem, der har berørt døde, kan komme til at overføre urenheden til helligdommen, og derfor må den kontaminerede formentlig isoleres i en eller anden grad (GT præciserer ikke herom). Der består under alle omstændigheder en tydelig modsætning mellem helligdom og død (hus/telt med lig, lig på åben mark, knogler, grav; v. 16); da helligdommen er bolig for Jahve (eller for hans *kābôd*) er denne modsætning vel kun forståelig, hvis Jahve selv står i modsætning til døden og dødens steder.

---

1. in: B.A. Koch & N.J. Rald, eds., *Den sidste fjende. En bog om døden*, Kristeligt Dagblads forlag 1969, 14-22.

Skarpest kommer uforeneligheden mellem død og hellighed til syne i den mest effektive form for desakralisering af helligsteder: forurening med lig. Josija vanhelliger offerhøjene (*bāmôt*) ved Jerusalem ved at fylde dem med menneskekogler, og i Betel lader han kogler grave op fra deres grave for at brænde dem på alteret (2 Kong 23,14f) – i overensstemmelse med profetien i 1 Kong 13,1f: “På dig skal han slagte de offerhøjspræster, som tænder offerild på dig, og han skal brænde menneskekogler på dig.” Ezekiel lader tilsvarende Jahve true med at dygne israeliternes lig op foran deres møgguder og sprede koglerne på deres altre (Ez 6,5; jf. v. 13), og det hedder ligeledes i forbindelse med Jerusalemtemplets ødelæggelse, at “Folkene er trængt ind i din ejendom, Gud, de har gjort dit hellige tempel urent og lagt Jerusalem i ruiner. De gav dine tjeneres lig som føde til himlens fugle og dine fremmes krop til jordens dyr. De udgød deres blod som vand, rundt om Jerusalem, og ingen begravede dem” (Sl 79,1-3). Et sådant scenarie er det også, at Ezekiel får at se i sin tempelvision i kap. 11. I ingen af tilfældene er vanhelligelsen er spontan handling, udført i et øjeblikks hensynsløst raseri; det drejer sig tværtimod om en rituel procedure, hvis retningslinjer er klare, før vanhelligelseshandlingen sætter ind. Selv ved Josijas ødelæggelse af Betel, hvor opdagelsen af de nærliggende grave sker spontant, foretages opgravningen af koglerne tilsyneladende ikke (eller ikke primært; der siges i hvert fald intet herom) af had til disse afdøde, men som en pludselig opdukket mulighed for at gennemføre en effektiv vanhelligelsesoperation, hvis rituelle retningslinjer ikke skabes på stedet. Da vanhelligelsen sker ved fysisk kontakt mellem kogler og alter, er dens grundregel den samme som ved den inverse, rituelle handling: helligelsen, der sker ved salvning af de relevante genstande med aromatisk olie (Ex 30; 40). Det må være tilladt at luften den hypotese, at den flydende og eksotisk-kostbare olie her negeres af de tørre og lettillgængelige-hjemlige kogler, samt, måske, at som olien eksplicit indeholder vellugt, således er koglerne, direkte eller måske snarere indirekte, associeret stank.<sup>2</sup>

Denne grundlæggende modsætning mellem det, der er helligt, og det, der har med død at gøre, ses tydeligt i præsternes forhold til døde mennesker – et forhold som er nærmest ikke-eksisterende. De almindelige præster må kun komme i berøring med døde i deres eget hus, og ypperstepræsten må ikke have med døde at gøre overhovedet, vel fordi han betræder selve Jahves hus, mens de andre præsters kultiske funktion i denne sammenhæng består i at forrette tjeneste ved brændofferalteret. Begravelse hører altså ikke til præsternes funktion i GT, og begravelse er i det hele taget en ikke-kultiske handling; der har givetvis fandtes begravelsesritualer i GT's sociale kontekst, men GT rummer ingen bestemmelser derom. Det samme gælder i øvrigt de øvrige, forventelige overgangsritualer: et fødsels- (omskærelse), et pubertets-, et bryllupsritual – vi ved lidet (omskærelse) eller så godt som intet om dem, for i intet tilfælde har de med den præstelige kult at gøre. Med andre ord: på dette vigtige punkt er den gammeltestamentlige præsts funktion ikke blot anderledes, men symmetrisk omvendt af den kristne præsts, i al fald i den (nyere?) kirkelige praksis.

Der er derfor ikke noget mærkeligt i, at modsætningen mellem død og helligdom er en variant af inkompatibiliteten generelt mellem urenhed og helligdom; urenheden har jo andre sider, fx udflåd fra kønsorganerne, og dermed, i det mindste indirekte, seksualitet. Ezekiel sidestiller i kap. 43 de døde kongers lig med “hor” (*z'nûit*), hvilket sikkert skal forstås som afgudsdyrkelse; men metaforikken lever i kraft af kønslighedens bogstavelige forurening, jf. fx 1 Sam 21,5f. I urenhedens tematik er seksualitet og død altså ækvivalente, for de forurener begge helligdommen. En forklaring på dette sammenfald, der er fremført af bl.a. Jacob Milgrom<sup>3</sup> – at der ved kropsligt udflåd er tale om “tab af livsvæsker”, dvs. en art “død”, og at helligdom forholder sig til urenheden som “liv” til “død”

2. If. Paolo Xella (“Sur la nourriture des morts. Un aspect de l'eschatologie mésopotamienne”, in: Bent Alster, ed., *Death in Mesopotamia*, Mesopotamia 8, Akademisk forlag, København 1980, 151-60) er den assyriske forhandlers trussel i 2 Kong 18,27 om, at Jerusalems indbyggere “snart skal æde deres eget skarn og drikke deres egen urin” iforstå ikke som en trussel om hungersnød under belejring, men som en skæbne i Dødsriget for dem, der ikke har deres efterkommere til at sørge for dem.
3. Milgrom, *Leviticus*, AB 3, 1991, 766-8.1002.

slet og ret – er imidlertid ikke overbevisende. Jeg foreslår alternativt at se det, der står helligheden og urenheden imellem, som kontrasten mellem to ontologiske modaliteter: i al korthed kontrasten mellem en durativ og kropsløs og en periodisk og kropslunden væren.<sup>4</sup> Den gammeltestamentlige præsts ikke-medvirken ved såvel fødsels- som dødsritualer synes at bekræfte denne hypotese.

### 3. Graven og helligdommen

Helligheden udtrykkes i GT ofte i spatiale termer: det primære er ikke præsternes hellighed, men stedets og dets genstandes, og præsternes hellighed er derivet af disses, ikke omvendt; en præst if. P, der er den mest relevante kilde her, er, ultrakort fortalt, en person, nærmere bestemt en mandlig efterkommer af Aron uden fysiske mangler, der *kan røre ved hellige genstande, uden at der sker katastrofer*. (En af levitternes hovedfunktioner – eller efter de pågældende tekster at dømme deres hovedfunktion slet og ret – var at danne en art hegn omkring *sancta*, der forhindrede, at andre profane personer kunne komme i berøring med disse og derved udløse “vrede” [*qasæp*]: Num 1,53; 8,18f; 18,3 – eksemplarisk: Uzzas død, 2 Sam 6,6f; sikkert også Arons to uheldige sønner Nadab og Abihu, Lev 10,1f). Deraf følger vistnok alt andet, der vedrører præsternes rituelle aktivitet: både deres medvirken ved ofrene og forbudet imod berøring med lig – i det sidstnævnte tilfælde fordi risikoen for overførelse af urenhed til *sancta* ville blive voldsomt forøget (og måske også, at det ville nedsætte deres funktionstid kraftigt).

Ligesom knogler udgør en art antitese til salvningsolien, således udgør også de dødes steder rimeligt nok en antitese til helligdommen. GT har ikke egentlige bestemmelser for anlæggelse af begravelsespladser; den historiske praksis kan have varieret, at dømme efter diverse legendariske episoder: begravelse i huse, som sagt, begravelse i slægtens hule (patriarkerne), under træer (Rakels amme Debora, Saul og hans sønner), i den fædrene grav på et stykke jord, ejet af slægten (Gideon, Samson), Sydrigets konger i Davidsbyen, en profet i nærheden af et helligsted (2 Kong 23,17) etc. I mange tilfælde – jeg er i tvivl, hvad angår kongegravene, men Ezekiel forlanger som sagt også ændringer her i præstelig ånd – synes gravene at ligge i en vis afstand til den normale beboelse. Den rumlige distance, evt. kombineret med eller erstattet af en visuel markering af graven, forekommer nødvendig i betragtning af dødens forurenende potentiale. I hvert fald synes graven at være en antitese til helligdommen, et sted, der er “beboet” ikke af Jahve, men af lig, ikke i centrum af beboelsen, men i periferien. I dette perspektiv forekommer den horisontale verden at være tredelt, i tre koncentriske rum: helligstedet i centrum, menneskenes daglige rum uden om, og yderst i dette spredte steder med koncentreret tilstedeværelse af urenhed. På denne akse udfolder der sig da to modsatrettede kræfter. Fra helligdommen udgår den velsignelse over territoriet, der får egnen og dens beboere til at blomstre og trives. Men gravene rummer en fare for kontaminering, der én gang sat i om-løb uvægerligt vil sætte sig fast på helligdommen og som, hvis den har fået lov til at akkumulere sig tilstrækkeligt, på et tidspunkt vil blive til en kritisk masse, der standser velsignelsen.

To ting kan man hæfte sig ved her. For det første er der ikke uden videre blot tale om to modsatrettede kræfter i en art dualistisk-teologisk system, som om dødsurenheden var en selvstændig kraft uden relation til helligheden. For det er just i kraft af helligdommen, at denne urenhed overhovedet findes; jo mere velsignelse, der formidles fra helligdommen, jo mere urenhed, kan man sige, for det er de kroppe, der har levet i kraft af den guddommelige livsoprettelse, der nu er forvandet til tikkende bomber under den fortsatte tilflydning af velsignelse, og jo mere velsignelse, desto flere kroppe og desto mere urenhed, i det mindste potentielt. På mange måder foregriber GT’s forestilling om urenhed på en sær måde vore dages forurening, der ligeledes vokser i takt med produktion og forbrug: døden som et uundgåeligt biprodukt ved livet, der kan vende sig imod sin egen oprindelse og ophæve den, hvis der ikke tages de nødvendige forholdsregler. For det andet er hellighedens og dødens to kræfter, hhv. velsignelsen og dødsurenheden, på én gang analoge og inverse. De stræber begge ud over sig selv og indvirker på deres omgivelse, hhv. positivt og negativt. Men

4. Jf. min artikel “Ontologisk urenhed i Gammel Testamente”, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 30, 1997, 37-57.

mens urenheden sætter sig på overfladen af de personer, der kommer i berøring med den, kontaminerer hellighed kun genstande, ikke personer.<sup>5</sup> Urenheden kan overføres fra bærer til bærer, mens hellighed ikke kan overføres igennem flere led, og i den forstand er urenheden den aggressive part. Helligheden derimod er maksimalt receptiv, som sagt: lige så effektivt urenheden er til at trænge ind og kontaminere helligdommen, lige så modtagelig og passiv er helligdommen over for urenheden. Dette er ikke en kuriositet, for det er denne blotstilling over for verden, der er selve omdrejningspunktet i den kultiske teologi. Boligen er guddommens svage punkt, Jahves akilleshæl, fordi han, der uden at være "almægtig" dog magter det meste, er helt blotlagt over for verdens angreb. *Kroppen* har også her med sagen at gøre, for i en vis forstand kan helligdommen anskues som Jahves krop, eller som erstatning for en fraværende krop. Som en flammende ild er *kābôd* nærmest ren *rûah* eller *nîšmat hajjîm*, men i denne dens rene skikkelse kan guddommen ikke være til stede på jorden. *kābôd* må søge ind i et hus for ikke at volde ulykker på sine omgivelser; i den forstand er helligdommen en parallel til de nærorientaliske religioners gudebilleder, hvis formål netop var at huse guddommene<sup>6</sup>, og lighederne er større og vægtigere end forskellene, trods Deuterosejas og andres polemik imod dem. Denne maksimalt sårbare "krop" ikke blot er et kuriosum eller en religionshistorisk *survival*, for dette er den kultiske tænkningens udgave af den "mangel" eller "svaghed" (for et senere, metafysisk-filosofisk gudsbilledes perspektiv) ved Jahve, og som netop ikke gør ham "almægtig", og som i den deuteronomistiske tænkning ækvivalerer med det antropologiske deficit, der er menneskenes (og her i det relevante udsnit af menneskeheden, Israels) akilleshæl, og som derfor også er Jahves, eftersom Jahve og menneskene har samme projekt: menneskenes medfødte og uforbederlige trang til hukommelsestab (jf. Deut 8). Det er ikke kun guddommens nedstigning fra sin himmel og bosættelse på jorden, der er foregrebet i GT, det er også jordvæsenernes angreb og fordrivelse af guddommen, der er gennemtænkt, forud for NT. Men "synden" er i denne kontekst ikke primært, men først sekundært, af moralsk-etisk art, hvilket kunne være én af grundene til, at denne gammeltestamentlige tematik har kunnet forblive relativt ubemærket, på trods af dens oplagte relevans for en bibelsk-teologisk interesse. Primært er døden og dens forurening som sagt af ontologisk art, og det "syndige" består ikke i at dø (naturligvis) eller i at pådrage sig dødsforurening (naturligvis – bort set fra præster) og vel ikke en gang i at kontaminere helligdommen med den (for det kan ske utilsigtet); det syndige består i at undlade at rense den bort.

#### 4. Dødsriget og himlen

Det er som bekendt ikke ganske klart, hvordan gravene – de individuelle eller slægternes – forholder sig til det Dødsrige, som if. en række formuleringer i GT er de dødets opholdssted. Men som det afbilledes, og ikke i mange detaljer, adskiller det gammeltestamentlige Dødsrige sig ikke på noget væsentligt punkt fra de mesopotamiske. Faktisk er forestillingsverdenerne netop her i særlig grad sammenfaldende, og mere end hvad angår den individuelle døde. For hvor dødens truende aspekt i GT består i faren for forurening, består den i høj grad i det mesopotamiske i det *dæmoniske*. Den, der dør for tidligt, og den, der ikke begravnes ordentligt, bliver i den mesopotamiske verden til en dødeånd, en *etemmu*, der som en anden ond ånd strejfer om, jf. Gilg XII,155f: "Så du den, hvis lig ligger hen på steppen (*ša šalamtašu ina šēri nadât*)?"<sup>7</sup> "Ja, jeg så ham, hans ånd finder ingen hvile i underverdenen (*etimmašu pāgida lā īšu*)" – men tilsyneladende i nærheden af det sted, hvor de jordiske rester er placeret, på evig jagt efter køkkenaffald at spise og mennesker at plage – for at

- 
5. Således er Lev 6,20 at læse: "Hvad der rører...", if. Milgrom, *Leviticus*, 443-56; til gengæld dræber den, øjeblikkeligt, som vi har set, eller indirekte, dem, der har berørt den.
  6. Jf. også græsk ἔδος ("gude)bolig", "gudebillede".
  7. Vershenvisningen til Gilgameshepet if. Ulla & Aage Westenholz, *Gilgamesh. Enuma elish. Guder og mennesker i oldtidens Babylon*, Spektrum 1997,

snyle på deres liv og suge det ud af dem som en slags oldtidens vampyrer<sup>8</sup>. Normalt er levende mennesker immune over for dæmoners og *etemmu*'ers angreb, fordi de er beskyttet af deres personlige gud og gudinde (deres *ilu* og *ištar*); men hvis de har begået synder og overtrædelser, som har provokeret deres guddommelige beskyttere til at forlade dem og tage deres beskyttelse med, har de blottet sig over for dæmonernes og de dødes angreb, og de vil da blive syge, lide sociale nederlag osv., som det fremgår af de små dramaer i de akkadiske *šiptu*- eller Šu.ilá-tekster<sup>9</sup>. Denne dæmoniske side er ikke til stede i GT. I Es 14,19 trues "Babylons konge" med at blive slængt hen uden grav og ikke blive forenet med de andre døde i graven; men mens den mesopotamiske forestillingsverden lader forstå det ulykkelige i denne skæbne, er det mindre klart i GT, hvorfor en sådan skæbne er så miserabel; formentlig underforstås der her en skamfuld afslutning på livet eller lignende, i kontrast til det så pragtfulde livsforløb. I Mesopotamien er den dødes fortsatte tilværelse som *etemmu* knyttet til knoglerne, der ikke som kødet er umiddelbart forgængeligt. Derfor det barbariske i en skæbne, hvor knoglerne males til mel, endog for at blive spist i særligt rædselsfulde hungerkatastrofer som under belejring; og det er sikkert derfor, Merodak-Baladan havde større omsorg for sine forfædres knogler end for medlemmer af sin familie, da han måtte flygte fra det babylonske sydland for Sankeribs angreb.<sup>10</sup> I Mesopotamien er denne adfærd vistnok enestående; men den har en parallel i GT, hvor den anden af de to traditioner om Josefs begravelse lader Moses medtage patriarkens knogler under exodus (Ex 13,19), så de senere kan begraves i Sikem på et stykke jord, som Jakob i sin tid havde købt af Hamors sønner (Jos 24,32).

Baggrunden for en sådan praksis skal givetvis søges i den palæstinensiske religionshistorie, og den vil formentlig have været ganske parallel til den mesopotamiske; men den tilhører ikke den gammeltestamentlige religion, for her er der tilsyneladende ikke plads til en forestilling om forfædrenes fortsatte tilværelse i graven – hvorfra de kunne støtte deres efterkommeres liv.

Anderledes forholder det sig med de gammeltestamentlige forestillinger om tilværelsen i Dødsriget, der som sagt er parallelle med de mesopotamiske. Dødsrigeforestillinger og tanker om tilværelsen dér efter dødsfaldet udgør ikke et tyngdepunkt i gammeltestamentlig tænkning, og de har ikke været underkastet en gennemgribende refleksion. På den anden side tages disse forestillinger og tanker dog for givet i GT; der alluderes ikke så sjældent til dem, og de supplerer forestillingerne om de døde på jorden og i deres grave på et vigtigt punkt. Som den spatiale kode dominerede her: det treleddede rum bestående af helligdom, dagligt rum og gravene, således dominerer også her den spatiale kode<sup>11</sup>. I detaljerne er alt væsentligt ved de gammeltestamentlige forestillinger her sammenfaldende med de mesopotamiske. Dødsriget er et sted, et land (*æræs*, jf. akk. *eršetu*), der ligger nede (Es 14,9: *š'ól mittaḥat*; jf. 1 Sam 28, hvor Samuel må hentes op). Her hersker mørke og "mulm" (*hošæk*, *šalmāwæt* etc., jf. Job 10,21; jf. akk. *etūtu*), hvor de døde hviler (Job 3,13: Så kunne jeg have ligget i ro, jeg kunne have sovet og fundet hvile..."); jf. Job 17,13: Dødsriget, hvor man må rede sin seng; jf. Es 14,9: "dødninge ryster (eller forstyrres? *rāgaz* hif., som i 1 Sam 28,155); jf. akk. *šurbusu*<sup>12</sup>). Fra dette land vender man ikke tilbage (Job 7,9; 10,21, jf. akk. *eršet lā tārī*, som det hedder i de faste vendinger i myterne om Ishtars nedstigning til Dødsriget og om Nergal og Ereshkigal og i Gilgameshep (VII,185: *ana bīi ša ēribušu lā āšū, ana harrāni ša alaktašu lā tārāt*); jf.

8. Jf. Elena Cassin, "Le mort: valeur et représentation en Mésopotamie ancienne", *Le semblable et le différent. Symbolismes du pouvoir dans le Proche-Orient ancien*, Éditions de découverte, Paris 1987, 236-57.

9. Altså de såkaldte "bønsbesværgelser"; se fx Manfred Hutter, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments 1*, Kohlhammer, Stuttgart 1996, 93f.

10. Cassin, *op. cit.*, 253f.

11. Jf. Kent Harold Richards, "Death (Old Testament)", *ABD* II, 108-10, s. 109.

12. Jean Bottéro, "The Mythology of Death", *Mesopotamia, Writing, Reasoning and the Gods*, University of Chicago Press, 1992, 268-86, s. 274.

Es 38,18). At der ikke er nogen vej tilbage, betyder vel først og fremmest, at ingen død kan vende tilbage og blive levende igen – ikke, at de døde ikke under visse forudsætninger kan vende tilbage: de kan besværges op, som Enkidu i Gilg. XII og som Samuel i 1 Sam 28; men her er det karakteristisk, at Samuel også beklager sig over at være blevet vækket af sin evige hvile: “Hvorfor har du forstyrret mig og hentet mig op?” (v. 15). Dødsriget er støv og jord i de mesopotamiske forestillinger, både stedet selv, der er *bīn eprī* (Gilg VII,192) og den føde, der er de dødes (“støv er deres føde, deres brød er ler”, Gilg VII, 188); Job 17,16 sidestiller Sheol og støvet (*‘āpār*); til gengæld bruger GT andre koder: “dit leje er maddiker, dit tæppe er orme” (Es 14,11; jf. Job 17,14; 21,26; 24,20). Dødsrigets demokrati, som Job priser (Job 3), hvor alle er stillet lige og ingen udfører arbejde for andre (“de, der var fanger, lever trygt, de hører ikke slavefogedens stemme. Der er både små og store, trællen er fri, uden herre”) har rigtignok en antitese i Gilg XII, der tværtimod differentierer de dødes tilstand efter deres døds måde og efter, om de har efterladte, der kan forsyne dem med føde og drikke (dvs. holde *kispu* for dem).

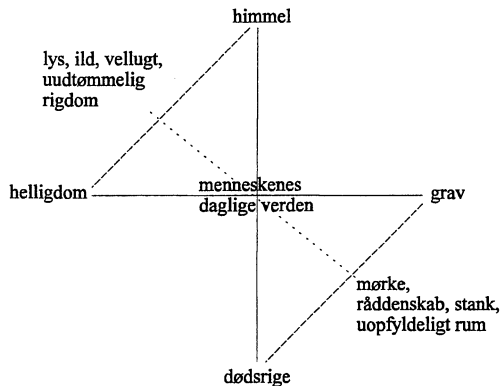
Dødsriget viser, at døden i både GT og Mesopotamien er noget andet end hos os, for så vidt døden ikke er ikke-væren, men en anden væren. “Døden eksisterer ikke”, kunne man sige, for de døde eksisterer, men irreversibelt anderledes, som en *etemmu* eller, i GT, en *‘ōb*. Men de dødes eksistensform adskiller sig radikalt fra de levendes, både hvad deres fysiske væren og deres adfærd angår, for de eksisterer netop uden at have nogle af delene: de har ingen krop, men er ren *rûah* (sål. Præd 3,19), og de foretager sig intet.

Dødsrigets maddiker og støv konnoterer sikkert den samme tørhed og råddenskab, som er antydet i forbindelse med de døde på jordens overflade og i gravene. Dødsriget er altså et korrelat til graven på en anden akse, ikke længere horisontal, men vertikal; mens graven hører til en *lokal* udgave af den spatiale kode, hører Dødsriget til en *kosmologisk* udgave af den. Uden tvivl er dens modsatte position dermed himlen. Dødsriget og himlen omgiver jorden som de levendes sted i det vertikale register, som graven og helligdommen omgiver menneskenes normale opholdssted i det horisontale. Logikken fordrer, at helligdommen altså skulle være en lokal udgave af himlen, hvilket givetvis også er tilfældet; i den præsteskriftlige kontekst er helligdommen netop guddommens bolig, fordi guddommen har forladt himlen for at bosætte sig på jorden. Dødsriget er dermed antitese til såvel jorden som himlen, og dertil svarer, at den deler træk med hver af dem. IGT er Dødsriget *ikke* Jahves sted (trods Sl 139,8, der er at forstå metaforisk – for som Jahve ikke er i Dødsriget, således stiger mennesker ikke uden videre op i himlen); Jahve gør netop ikke undere i Underverdenen, som er glemslens land, hvor ingen takker Jahve (Sl 88,11-13). Omvendt kan en død kaldes en *‘alohim* (Samuel, 1 Sam 28,13), hvad et levende menneske normalt ikke kan. Med dets søvn og mangel på aktivitet er Dødsriget så forskelligt fra den menneskelige verden, som tænkes kan; i sin begivenhedsløse durativitet ligner den mere den guddommelige væren end det menneskelige liv, for dødninge på den ene side og Jahve og hans himmelske væsener på den anden har den vedvarende enshed til fælles, en væren, der ikke er bestemt af den periodicitet, der er de levendes lod, med arbejde og fødsler indlejret i tidens rytme – for nu at parafrasere meget kort den såkaldt jahvistiske Urhistorie eller et sted som Jer 5,24: “regn, efterårsregn og forårsregn til rette tid”. Som det evige mørkes sted står Dødsriget således på én gang over for det daglige liv, rytmisk defineret af skiftet mellem lys og mørke, både i direkte forstand som dag og nat og metaforisk som lykke og ulykke (jf. Es 45,7). Himlen derimod er rent lys, formentlig; i alt fald er guddommen på jorden, i helligdommen, en flammende ild.

Som sagt er Dødsriget landet, hvorfra ingen vender tilbage. Dødsriget er imidlertid også på et andet punkt et rum med en ganske særlig egenskab, helt ulig alle rum på jordens overflade: det er et rum, der altid kan modtage, uden at nå til grænserne for sin absorberingsevne.<sup>13</sup> Og heri inverterer

13. Efter præsentationen af nærværende oplæg foreslog John Strange den tiltalende hypotese, at der kunne tænkes en saglig kontinuitet mellem grav og Dødsrige. De palæstinensiske-jordanske klippegrave var eller kunne forekomme at være udfyldelige, eftersom de henfaldne knogler altid kunne skubbes til side for at give plads til nye begravelser.

det himlen, der er et rum med den samme egenskab, bare omvendt: et rum, der altid kan give – “Jahves gode forråds-kammer” (Dt 28,12), hvorfra der udgår alle gode ting (hvilket væsentligst vil sige regn), uden at det nogensinde kan tømmes. På dette punkt ligner himlen som forventeligt helligdommen, der er det sted, hvorfra der altid udgår velsignelse – udtømmelig som herlighedens ild, der som ilden i tornebusken brænder, uden at skulle fodres, uden at den behøver at brænde noget op. Jeg tror fortsat, at den velkendte forståelse af problematikken i den gammeltestamentlige fortælling om dødens oprindelse, Gen 3 (jf. Engnell<sup>14</sup>) rammer præcist. Myten her opstiller et valg mellem to slags væren: en durativ væren med evigt liv, men uden reproduktion, og en periodisk væren, hvor menneskene selv kan frembringe liv, men hvor generationerne derfor må afløse hinanden. For selv om det ikke *siges* med så mange ord i GT, er der næppe tvivl om, at heller ikke i Dødsriget tages der til ægte.



Både på dødens horisontale og på dens vertikale akse ses dermed eksempler på en tilbøjelighed i GT til at gestalte verden triadisk, som også kan iagttages i andre religioner, og altså ikke kun polært, som man gerne fristes til at tro ud fra den deuteronomistiske (i bred forstand) teologis forkærlighed for den polære akse Jahve/Israel. Menneskenes reelle verden udgør toppunktet i en triadisk struktur, der desuden omfatter to, indbyrdes symmetriske omvendte, positioner, der forenes ved at være i samme grad fremmede for og på afstand af den erfarede realitet: de positioner, der med samme durative, begivenhedsløse uforanderlighed artikulerer hhv. lyset og mørket, oppe og nede, ild og råddenskab, udtømmelig given fra sig og udtømmelig tagen til sig. I højdramatisk form ses strukturen i den komplekse tekst om oprøret i ørkenen imod Moses og Aron (Num 16): de 250 mand, der bringer et illegitimt røgelsesoffer, brændes op af en ild, der *farer ud* fra Åbenbaringsteltet, mens Dødsrigets gab *spærrer sig op og sluger* Kora og hans folk.<sup>15</sup>

14. Ivan Engnell, “Knowledge” and “Life” in the Creation Story”, *VTS* 3, 1955, 103-19.

15. Dobbelt inverteret, hvad angår himlens pol: positiv/velsignende → negativ/straffende og himmel → helligdom (men ilden kan også fare ned fra himlen: 1 Kong 18,38; 2 Krøn 7,1). – Himmel/Åbenbaringstelt og Dødsrige/grav svarer altså til den sydamerikanske mytologis to katastrofiske positioner, der omgiver den beboelige verden. den brændte og den rådne (jf. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris 1964).