

Kainfortællingen i antikke oversættelser og fortolkninger

*Cand.theol.
Lizette Harritsø*

Abstract: Today Cain and Abel are considered the personification of evil itself and the saintlike innocent victim, respectively. The third character of the narrative, Yahweh, seems to be forgotten in the interpretation of the story. He is the one who, by rejecting Cain's offering, inflames the anger in him, leading to the fratricide. The story of Cain and Abel as presented in the masoretic version of Genesis 4:1-16 is an ambiguous and versatile story, where Yahweh is presented as a somewhat unjust and passionate God. Cain is portrayed as a faceted human being containing both good and evil. Abel's character, on the other hand, is barely described. In spite of the fact that the original masoretic version of the narrative does not support the interpretation mentioned above, this interpretation is predominant in contemporary consciousness.

Key words: Cain and Abel – history of interpretation – Septuaginta – Vulgata – Pseudepigrapha – development of characters.

1. Indledning

Fortællingen om Kain og Abel i Gen. 4,1-16 er en beretning om det første mord i menneskets historie. Der fortælles om to brødres fødsel, om deres ofring til Jahve, som tager imod den enes offer, men afviser den andens, og om hvordan Kain dræber Abel.

Som læser efterlades man uvægerligt med flere ubesvarede spørgsmål. Hvorfor tog Jahve ikke imod Kains offer? Var der noget galt med det og hvad, i så fald? Hvad er det for en synd, Jahve advarer Kain om i Gen. 4,7? Er det virkelig muligt, sådan som Jahve hævder, at herske over synden, eller er det for mennesket Kain for stor en udfordring? Hvorfor ender det med brodermord? Kunne Jahve have afværget det? Kunne Kain? Og så videre. Dertil kommer der spørgsmål, når man har lagt fortællingen fra sig. Hvad er pointen i denne fortælling? Hvorfra kommer mit billede af Kain som en lidet sympatisk type? Og hvorfor opfatter jeg Abel som et menneske, der er Gud særligt nær?

At Jahve afviser Kains offer står fast, men *hvorfor* han gør det, besvares ikke. Ligeledes står det fast, at Kain er skyldig i brodermord, men *hvorfor* han dræber Abel er, for mig at se, ingenlunde besvaret. En dissonans præger fortællingen, for hvorfor ender det umiddelbart gode, Kain vil, at ofre til Jahve, med brodermord? Gud handler tilsyneladende uretfærdigt, da han afviser offeret uden forklaring,¹ alligevel tillægges Kain alene ansvaret for fortællingens videre forløb. Forskningstraditionen har budt på mange teorier om Kains mislykkede offer; han ofrede forkert, han ofrede det forkerte, han havde i sig en attitude, der gjorde ham uværdig til ofring, m.m.² Det kan virke som om, at man igennem tiden har haft en stor lyst til at søge og finde en morale i fortællingen. Hvad siger fortællingen os i den form, som den står skrevet i den hebraiske Bibel? Er der en morale og et regelsæt gemt deri? Har man i receptions- og fortolkningshistorien gjort fortællingen mere moralsk end den, i sin masoretiske form, egentlig er?

I følgende artikel søger jeg at flytte fokus fra Kain og hans ansvar for fortællingens handlingsforløb og i stedet spørge ind til, hvad Jahves rolle i fortællingen er. Der er to aktører i denne fortælling, som har hver deres del af ansvaret for handlingsforløbet. Det synes som om, at man i fortolkningshistorien har forsøgt at retfærdiggøre Jahves handlinger på Kains bekostning. Oprindelsen til denne forskydelse, mener jeg at kunne se allerede i de ældste oversættelser. Derfor vil jeg i det følgende sidestille MT, den græske oversættelse, Septuaginta (LXX) og den latinske oversættelse, Vulgata, for herigennem at belyse forskellene i fortællingen, som den tager sig ud i de tre udgaver, særligt med henblik på at afdække, hvor oversættelsen ændrer sig i en retning, der taler imod Kain.³ Jeg vil med samme formål se nærmere på de gammeltestamentlige pseudepigraferes udlægning af fortællingen for at kunne belyse, hvordan den etiske og moralske belæring kommer til udtryk i deres tolkning af Kain, Abel og Jahve.

1 Jahves uretfærdighed bliver aktuel, såfremt man forudsætter, at Kains offer af jordens frugter er lige så værdifuldt som Abels offer af sin floks førstefødte, hvilket flere forskere har søgt at påvise. Brødrene ofrer således på lige vilkår, men behandles på trods af det forskelligt. Læs fx Bruce K. Waltke, "Cain and his Offering", *WTJ* 48 (1986), 363-372; Joel Litke, "The Messages of Chapter 4 of Genesis", *JBQ* 31 (2003), 197-200; Ellen J. van Wolde, "The Story of Cain and Abel: a Narrative Study", *JSOT* 52 (1991), 25-41 og Angela Y. Kim, "Cain and Abel in the Light of Envy: A Study in the History of the Interpretation of Envy in Genesis 4,1-16", *JSP* 12 (2001), 65-84.

2 F.eks. Hermann Gunkel, *Genesis*, oversat af Mark E. Biddle (Mercer: Mercer University Press 1997), 43, og Emanuel Pfoh, "Genesis 4 Revisited: Some Remarks on Divine Patronage," *SJOT* 23:1 (2009), 38-45 (40).

3 I dette arbejde er jeg stærkt inspireret af Joel N. Lohrs artikel "Righteous Abel, Wicked Cain: Genesis 4:1-16 in the Masoretic Text, the Septuagint, and the New Testament," *CBQ* 71 (2009), 485-496.

2. Kainfortællingen i Biblia Hebraica, Septuaginta og Vulgata⁴

Gen. 4,1-16 består af et handlingsforløb, som berettes koncist og ordknappt igennem v. 1-5, 8 og 16. Det ellers neutralt formulerede handlingsforløb afbrydes af to samtaler i v. 6-7 og 9-15, der finder sted mellem Jahve og Kain, hvori handlingen vurderes og evalueres. Det er således Kain og Jahve, der gives spaltepads, hvorimod Abel er ganske sparsomt beskrevet, og hans handlen er reduceret til et minimum.⁵ Hvor beskrivelsen af Abel er beskrivelsen af en bifigur, hvis rolle udspilles, da han slås ihjel, er Kain og Jahve beskrevet anderledes facetteret. Kain fremstår svært menneskelig; han handler, føler og tænker. Jahve fremstår flertydig og utilregnelig; han er afvisende, da han ikke vil se til Kains offer. Han kommer med en faderlig advarsel, da han ser Kains reaktion. Han straffer derefter Kain, da denne har begået drab, og til slut mildner han den straf, han selv har udtalt over ham. Jahve er altså en afvisende, omsorgsfuld, straffende og beskyttende figur, alt sammen på én gang.

I sig selv er den masoretiske version af Gen. 4,1-16 temmelig tve-tydig og det er fuldt muligt at udlede flere forståelser af den. Uanset hvilken tolkning man hævder mod, indikerer spørgsmålet i vers 6 og den efterfølgende advarsel i vers 7, at Kains opførsel er uacceptabel.⁶

I LXX er fortællingen visse steder oversat på en måde, der udelader den masoretiske versions flertydighed. Fortællingen bliver således lettere at gå til, men spørgsmålet er, om ikke en del af dens mening går tabt? Vulgatas oversættelse placerer sig mellem de to, enkelte ændringer er fastholdt, mens andre er udjævnet.⁷

4 Der vil i det følgende forekomme danske oversættelser af både hebraiske, græske og latinske passager. Såfremt intet andet er angivet, er jeg ansvarlig for oversættelsen.

5 I Abels tilfælde benyttes kun to direkte handlingsverber, begge ved fortællingens begyndelse. Han *vogter* (רעה) får, og han *bringer* (ביא, hifil: יבא) et offer. Derefter er Abel kun objekt for de øvrige figurers handlen og talen. Efter vers 5b høres der ikke mere til den levende Abel. Der er dog et *men*: Abel er som død mere aktiv og tilstedeværende, end han er, imens han endnu er levende. Hans blods stemme råber til Jahve fra jorden (Gen 4,10). Ordet קעק, der betyder *at råbe*, er det ord, der ofte bruges, når de undertrykte råber deres klager ud. קעק associeres igennem Biblia Hebraica med det uskyldige offers klageråb (van Wolde 1991, 37).

6 Claus Westermann, *Genesis 1-11. A Continental Commentary*, oversat af John J. Scullion (Minneapolis: Fortress Press 1984), 299.

7 Da Vulgata i langt større udstrækning ligner MT, end LXX gør, vil jeg kun påpege de steder, hvor der faktisk er tale om en ændring. Det vil sige, at hvor ikke andet er nævnt, kan det antages, at den latinske oversættelse ligner den masoretiske tekst.

Analytisk gennemgang af LXX

LXX lægger ud med, i overensstemmelse med MT, at fortælle, hvordan Adam kender Eva, som bliver gravid og føder først Kain og dernæst Abel. Allerede i vers 2b, hvori der fortælles om brødrenes hverv, optræder den første uoverensstemmelse, som kan tolkes som en degrading af Kain. Her oversættes den hebraiske konjunktion ו, der betyder *og*, med det græske δὲ. Oversættelsen er for så vidt korrekt, for konjunktionen δὲ kan rigtignok betyde *og*. I en sådan forståelse har konjunktionen blot en disjunktiv funktion. Δὲ kan dog ligeledes betyde *men*, hvilket muliggør en adversativ forståelse af konjunktionen. Såfremt man hælder mod den adversative forståelse, kan det heraf udledes, at landbrugsgerningen har en ringere stående plads i forhold til hyrdegerningen. En mere neutral oversættelse ville have været καὶ (Lohr 2009, 486), der blot ville give en adskillende og opremsende effekt.

I vers 4-5 reagerer Jahve på brødrenes offer. Jahve *ser og ser ikke* שעה til henholdsvis Abel og Kain. I begge tilfælde er det ordet שעה, der benyttes, med den forskel, at der i Kains tilfælde indsættes negationen אֵל. I den græske version er dette samme verbum oversat med to forskellige verber, idet det i Abels tilfælde oversættes med ἐφοράω (*se til*), mens det i Kains tilfælde oversættes med προσέχω (*bemærke*). De to verber har umiddelbart tilsvarende betydning, men da der er tale om en oversættelse af det samme ord, er det bemærkelsesværdigt at skelne i oversættelsen.⁸ Da שעה ingen andre steder end i tilfældet med Kains offer er oversat med προσέχω i LXX (Lohr 2009, 488), kan man ikke heraf udlede en betydning. Tilbage er derfor kun konklusionen, at oversætteren må have ønsket at distingvere de to brødres forhold til Jahve ved at oversætte det samme hebraiske verbum med to forskellige græske verber.

Ligeledes i vers 4-5 er de to ofringer, i MT, beskrevet ved ordet מנחה (*offer/offergave*). På trods af denne lighed oversættes מנחה i LXX med to forskellige nominer. Kains מנחה oversættes således med θυσία, der på dansk oversættes med *offer*. Abels מנחה oversættes derimod med δῶρον, som betyder *gave*. Begge oversættelser er mulige, men det er bemærkelsesværdigt ikke at oversætte enslydende i begge brødres tilfælde. I den græske udgave af Genesis er δῶρον den gængse oversættelse af מנחה (Lohr 2009, 487), men i Kains tilfælde er der gjort en undtagelse.

Jahves advarsel til Kain i vers 7 er ganske anderledes i LXX, og det er svært at se, hvordan den skulle være blevet udledt af MT. Der står

⁸ Andre steder i LXX bruges ἐφοράω med Gud som subjekt i betydningen *at se nådigt til*. Således kalder Hagar, andetsteds i Genesis, Jahve for ὁ θεὸς ὁ ἐπιδῶν με (Gen. 16, 13). I dansk oversættelse lyder det: *Gud som ser til mig* (Lohr 2009, 487). *At se til* bliver således et udtryk for en positiv vågen over.

på græsk: οὐκ ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκες, ὀρθῶς δὲ μὴ διέλης ἡμαρτες; ἡσύχασον· πρὸς σὲ ἡ ἀποστροφή αὐτοῦ, καὶ σὺ ἄρξεις αὐτοῦ. Oversat til dansk kommer det til at lyde: *Mon ikke (det er sådan her): Hvis du har ofret rigtigt, men ikke delt rigtigt, har du syndet. Du må forblive rolig. Dens tilbagevenden er til dig, og du må beherske den.* Der er altså tale om offeret, som Kain har udført forkert, idet han ikke har delt det rigtigt. Den indledende negation, οὐκ, går på hele det følgende udsagn. Jahve henvender sig altså til Kain med et retorisk belærende spørgsmål, der har til formål at få Kain til at indse, at hans egne handlinger har forårsaget den guddommelige afvisning. Hvad der ydermere gør dette interessant, er, at LXX altså er klar over, at der ikke er noget galt med offeret i sig selv.⁹ LXX søger dog at forklare Jahves handle måde ved alligevel at kritisere måden, hvorpå offeret udføres (Lohr 2009, 489). Der er ingen klar indikation af, at det samme skulle være tilfældet i MT, hvor betydningen af vers 7 er uklar. Det kan ikke klargøres, hvordan LXX-udgaven af vers 7 er blevet til, men der kan gøres nogle spekulationer. LXX lægger ud med at følge MT, idet den ganske rigtigt oversætter הוֹלֵא med οὐκ (i betydningen *mon ikke...*). Herefter kan det synes som om, at LXX går sine egne veje. I MT står der: אַמ-חִיטִיב שָׂחָה. I en dansk oversættelse sættes ofte komma efter verbet חִיטִיב, således at betydningen bliver: *Mon ikke, hvis du gør godt, vil der være opløftelse?* Opløftelsen, som er en henvisning til udtrykket at løfte sit ansigt, bliver en konsekvens af at gøre godt. Det kunne se ud som om, at LXX har opfattet infinitiven שָׂחָה af verbet נָשָׂא (*løfte op*), som om den betød *at ofre*.¹⁰ Dertil er den blevet ændret til at være et personligt verbum, idet det står i 2. person singularis og således retter sig mod Kain. Dertil er det værd at bemærke, at samme verbum, נָשָׂא benyttes i v. 13, her med betydningen *at bære (skylden)*. Om det enslydende ordvalg er udtryk for et raffinement eller en dybereliggende pointe, må det være op til den enkelte læser at vurdere.

Verbet חִיטִיב er blevet opfattet som en form for modalverbum, der viser hen til det virkelige verbum, ἁμαρτάω, som ligeledes er sat i 2. person singularis, ἡμαρτες (*du har syndet*). Forlægget for denne over-

9 En ofte refereret tolkningsdebat går på, hvorvidt Kains kornoffer er mindre værd end Abels kødoffer, idet Jahve skulle foretrække blodige ofre frem for ublodige. I MT er der intet, der direkte indikerer, at dette skulle være tilfældet.

10 Hvordan שָׂחָה er blevet til *at ofre*, er ikke gennemskueligt. I Gesenius' *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch* (1962, 17. opl.) oversættes שָׂחָה: *erheben (hæve), tragen (bære), nehmen (tage)*. I Holladays' *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (1971) er oversættelsen af שָׂחָה tilsvarende: *lift (løfte), raise (hæve)*. Ingen af disse oversættelser giver dog umiddelbart grund til at oversætte שָׂחָה med infinitiven *at ofre*. En forklaring kan evt. være, at et offer helt konkret løftes op på alteret, hvilket giver en vis sammenhæng de to ord imellem. Denne særlige betydning af verbet er dog ikke dokumenteret andetsteds i GT.

sættelse er חַטָּאת (*synd*), som er et nomen. Det er bemærkelsesværdigt, at LXX vælger at oversætte med et verbum, men det kan skyldes vokaliseringen. חַטָּאת kan nemlig vokaliseres som et verbum i 2. person singularis, men er altså i MT vokaliseret som et substantiv. LXX understreger, ved at vælge den personlige adressering i verbet προσενέγκες, at henvendelsen er direkte til Kain. Det kan naturligvis formodes, at det samme er tilfældet i det hebraiske forlæg, idet Jahve taler *til* Kain, men det understreges altså ikke tydeligt. Det følgende i LXX bliver endnu mere afvigende. Hvis det skal kunne give mening som oversættelse, kan man eventuelt i MT fjerne לַפְתָּח (*ved åbningen*) og i stedet forestille sig en infinitiv af et verbum, der skal betyde *dele* i dets sted. På den måde ville LXX-teksten lyde: *og hvis du ikke gør ret i at dele*, oversat til mere mundret dansk: *hvis du ikke deler rigtigt*.¹¹ Hvor den græske udgave af vers 7 er delt i en tilbageskuende og en fremadrettet del, er den masoretiske udgave udelukkende fremadrettet. Det er i fremtiden, at synden lurer, hvilket understreges af den interrogative partikel מַה (*mon?*), som indleder sætningen, og den senere konjunktion אִם (*hvis*). Fordelen ved LXX-oversættelsen er, at der her gives en helt klar årsag til Jahves afvisning af Kains offer, hvilket vi, som læsere, savner i MT. Om dette er grunden til den valgte formulering, er svært at afgøre. Den græske oversættelse af vers 7 er derfor i dette arbejdes sammenhæng ganske problematisk, idet den uden tvivl og uden at stille spørgsmålstejn ved noget pålægger Kain hele ansvaret for det hændte og dermed frifinder Jahve for et muligt medansvar.

I vers 8 tilføjer LXX Kains replik, som ellers er manglende i MT. Der står: καὶ εἶπεν Καὶν πρὸς Ἀβελ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίου. Oversat til dansk bliver det: *Og Kain sagde til Abel, sin bror: Lad os gå til sletten*. Det hebraiske verbum אָמַר oversættes oftest med *sagde* på dansk, da ordet som regel efterfølges af en replik. Det bemærkelsesværdige er, at det ikke er tilfældet her. Ordet kan oversættes med *talte*, og ved denne oversættelse er en efterfølgende replik ikke strengt nødvendig. Den almindelige forståelse vil være et underforstået *det*, altså: *Og Kain sagde det til Abel*. Hvad dette *det* dækker over, står hen i det uvisse. Det græske verbum εἶπεν kommer af λέγω, der betyder *siger* eller *taler*, men eftersom det her efterfølges af en faktisk replik, vil det være naturligt at oversætte det, som jeg har gjort ovenfor. Enkelte forskere¹² mener, at tilføjelsen af Kains replik i

11 Hele denne udlægning er naturligvis temmelig spekulativ og udelukkende udtryk for mine egne overvejelser af, hvordan oversættelsen kan tænkes at være blevet til. Overvejelserne kan hverken be- eller afkræftes og er derfor blot én tese ud af flere mulige.

12 Jouette Bassler, Ephraim Speiser m.fl. nævnes i Pamela T. Reis' artikel, "What Cain Said: A Note on Genesis 4,8", *JSOT* 27 (2002), 107-113 (108).

de ældste oversættelser indikerer eksistensen af en urtekst, hvor Kains ord til Abel var inkluderet, mens andre afviser teorien. Faktum er, at den er fraværende i den nuværende masoretiske tekst, mens den i LXX samt andre antikke oversættelser, som Vulgata, den Samaritanske Bibel og de Palæstinensiske Targumim, er tilstede (Reis 2002, 108). Replikkens konsekvens bliver, at Kain dræber Abel med fuldt overlæg.

En sidste oversættelse, der skal nævnes, er vers 13, hvor Kain beklager sig over sin straf. I MT benyttes substantivet כַּיָּן, der har den dobbelte betydning, *skyld* og *straf*. Det efterfølgende vers 14 indikerer klart, at Kain udelukkende har sin straf i tankerne (Gunkel 1997, 41-52). Det er ikke skylden, men straffen, der er alt for hård. LXX giver fortællingen en klar moralsk pointe ved at oversætte vers 13: μέζων ἡ αἰτία μου τοῦ ἀφειθῆνά με. כַּיָּן oversættes med αἰτία, der betyder skyld. En dansk oversættelse kommer således til at lyde: *min skyld er større, end hvad der kan tilgives mig.*

Analytisk gennemgang af Vulgata

Først i vers 7 støder vi på en forskydning i den latinske oversættelse. Vulgatas oversættelse af dette vers ligner i højere grad den masoretiske version, end den græske gør, men der er dog enkelte uligheder. På latin står der: *nonne si bene egeris recipies sin autem male statim in foribus peccatum aderit sed sub te erit appetitus eius et tu dominaberis illius.* I dansk oversættelse lyder det: *Mon ikke? Hvis du gør godt vil du modtage, men hvis du derimod (gør) slet, straks forekommer synden i døren, og dens stræben skal være underkastet dig, og du skal beherske den.* Det latinske *recipies* er en futurum indikativ i 2. person singularis. Det er oversat fra כַּיָּן i formen כַּיָּן, som er en qal infinitiv. I Vulgata gøres verbet således personligt, idet det utvivlsomt rettes mod Kain, hvorimod det i MT er ubestemt. Dertil indikeres det med adverbiet *statim* (*straks*), at synden vil forekomme ved døren som et resultat af at handle slet.

I vers 13 tager den latinske oversættelse tråden fra LXX op, idet denne oversættelse ligger ganske tæt op ad den græske: *dixitque Cain ad Dominum maior est iniquitas mea quam ut veniam meriar.* På dansk: *min uretfærdighed er større, end hvad der fortjener tilgivelse.* For begge oversættelser gælder det, at Kain pålægges en samvittighed, der tynghes af skyld. Ved læsning af MT er den mere oplagte udlægning af vers 13, som tidligere nævnt, at Kain har sin straf i tankerne. Det er ikke hans skyld, som han ikke kan bære, men den straf, som Jahve pålægger ham.

Delkonklusion

De tre tekster har som vist ovenfor deres forskelle. En oversættelse er i sagens natur underlagt en vis mængde fortolkning, men i netop disse tilfælde, og særligt i LXXs, lader det til, at fortolkningen har overmandet den oprindelige fortælling og indlagt opfattelser, der i flere tilfælde er mulige ud fra originalen, men blot ikke de eneste mulige.

Af de tre karakterer er det i forhold til Kain, at de fleste ændringer sker. I MT bliver Kain facetteret og flertydigt beskrevet. Ja, i sammenligning med de antikke oversættelser endda relativt positivt, for bortset fra selve drabet siges der ikke noget entydigt negativt om Kain. I LXX tager synet på Kains karakter en alvorlig drejning, og han fremstilles her som en overvejende usympatisk type, der ikke alene udfører offergerningen forkert, men som efterfølgende tillader sig at blive vred over Jahves afvisning og lade denne vrede gå ud over sin uskyldige bror.

3. De gammeltestamentlige pseudepigraferes syn på Kain og Abel-fortællingen

Ved læsning af de gammeltestamentlige pseudepigrafer¹³ tegner der sig en klar moralsk og etisk belæring, der ligger tæt op af den i den gammeltestamentlige visdomslitteratur beskrevne. En logisk slutning må derfor være, at de forskellige forfattere til pseudepigraferne har været bekendt med visdomslitteraturen og er påvirket af dennes indflydelse på det samfund, som har omgivet dem. Dertil synes der i pseudepigraferne at ske en sammensmeltning af interesse for loven og visdomstænkningen.¹⁴

Fælles for flere af pseudepigraferne er, ligesom det er tilfældet med urhistorien i Genesis, at de omhandler det ondes eller syndens indtog i verden. De er således udtryk for et ønske om at forklare menneskets almindelige livsvilkår. Dertil kommer, at de ønsker at påvise en vej, der hvis man følger den, kan afskærme mennesket fra det onde. Det være sig menneskets oplevede ondskab eller dets selvudlevede ondskab.

Flere af pseudepigraferne er apokalyptiske skrifter. I den apokalyptiske tradition forestiller man sig, at der eksisterer en eskatologisk frelse, der forudsætter en overjordisk verden. Det er viden om denne

13 E. Hammershaimb, Johannes Munck m.fl., *De gammeltestamentlige Pseudepigrafer i oversættelse med indledning og noter* (København: G.E.C. Gads Forlag 2001).

14 Benedikt Otzen, *Den antike jødedom. Politiske og religiøse strømninger fra Aleksander den Store til Kejser Hadrian* (København: G.E.C. Gads Forlag 1984), 71.

verden samt den frelse, der er i vente, set i lyset af den dennesidige verdens omstændigheder, som apokalyptikken formidler viden om. Dette med henblik på, med guddommelig autoritet, at have indflydelse på tilhørernes opførsel og at give dem en større forståelse af deres livsvilkår.¹⁵ Apokalypserne skildrer altså åbenbaringsoplevelser, som de er blevet præsenteret for udvalgte personer, hvori viden, der er utilgængelig for almindelig erkendelse, afsløres. Apokalyptik kan være udtryk for en mistillid til det bestående, idet man oplever verden som ond og uretfærdig og derfor "drømmer" om bedre tider. Den jordiske verden overtrumpes da af viden om den bedre himmelske verden (Otzen 1984, 131), men den behøver ikke nødvendigvis at have denne negative baggrund. Den kan også blot være et udtryk for almindelig nysgerrighed, hvori man udforsker det ukendte og søger at besvare ubesvarede spørgsmål.

Kain og Abel er ikke nævnt mange steder i pseudepigraferne. Slår man op i oversættelsens navne- og sagregister (Hammershaimb, Munck m.fl. 2001, 911), ser vi, at brødrene nævnes i 5¹⁶ af de i alt 30¹⁷ skrifter. Bortset fra et enkelt tilfælde, hvor Abel nævnes separat (Ad.&Ev. 48,3), forekommer de konstant i par og oftest med en henvisning til Kains mord på Abel. På trods af den sparsomme spaltepads, der ofres på Kain og Abel, giver det, der står om karaktererne, en udmærket indikation af, hvordan de blev opfattet i samtiden. Nedenfor vil jeg gennemgå de aktuelle passager.

Kain og Abel i Jubilæerbogen

Jubilæerbogen beretter i vid udstrækning den samme historie som Genesis samt de første 12 kapitler af Exodus. Der fortælles om skabelse, om menneskets uddrivelse fra paradiset, og derefter, helt som vi kender det fra Genesis, introduceres menneskeparrets børn (Jub. 4,1). I forhold til Kain og Abel er det interessant at bemærke, at vi i Jubilæerbogen får en direkte årsag til brodermordet. Kain dræber Abel, *fordi han* (Gud) *tog imod Abels offer, men ikke tog imod Kains offergave* (Jub. 4,2). Kain gøres, i lighed med Genesis, fredløs (Jub. 4,4), men hvor han i Genesis modtager et mærke fra Jahve, er der her ingen formildende omstændigheder. Når det i Jubilæerbogen fortælles, at der

15 Paul D. Hanson, "Apocalypses and Apocalypticism" i The Anchor Bible Dictionary Vol. I, Ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday 1992), 279-280.

16 1.Enoksbog, Jubilæerbogen, Mose Apokalypse, Benjamins Testamente og Adams og Evas Liv.

17 De talte 30 skrifter, er såfremt man opfatter de tre Adamsbøger og De tolv Patriarkers Testamente som henholdsvis tre og tolv selvstændige bøger og ikke, som ofte, samlede værker.

på de himmelske tavler står skrevet: *Forbandet den, som snigmyrder sin næste* (Jub. 4,5), er det et klart udtryk for, at forbuddet mod at dræbe er en guddommelig formaning. I Gen. 4 fornemmer vi samme holdning fra Jahves side, men det direkte forbud gives først langt senere, da Moses får overrakt lovens tavler på Sinajs bjerg (Ex. 19-20).¹⁸ Eftersom Jubilæerbogen lægger Guds afvisning af Kain til grund for det efterfølgende mord, virker det besynderligt, at vi, ligesom det er tilfældet i Genesis, ikke får givet en årsag til den mislykkede offergerning.

Kain og Abel i 1. Enoksbog

1. Enoksbog er det af de ovennævnte skrifter, der træder klarest frem som et apokalyptisk skrift. Enok er en retfærdig mand, som på grund af sin guddommelige viden, givet til ham i kraft af Herrens åbenbaringer, opfordrer sine børn til at leve retfærdigt. Apokalyptikken er altså nært forbundet med den etiske lære (Hammershaimb, Munck m.fl. 2001, 682): *Og nu siger jeg til jer, mine børn: "Elsk retfærdigheden og vandrer deri, thi retfærdighedens veje er værd at antage, men uretfærdighedens veje forgår hurtigt og forsvinder* (1.En. 94,1). Og Enok fortsætter med at advare om ikke at færdes *på sletheds veje, ej heller på dødens veje, og nærm jer dem ikke, at I ikke skal omkomme* (1. En. 94,3). I de citerede vers træder moralen klart frem. Såfremt man lever retfærdigt, vil man blive belønnet, for *retfærdighedens veje er værd at antage*. Følger man derimod slethedens eller dødens veje, og opbygger man uret og uretfærdighed, vil man tilintetgøres (1.En. 94,6). Enok er ikke alene selv en retfærdig mand, han er også en klassisk visdomslitterær lærer i retfærdighed.¹⁹ Det sker under devisen: *Gør godt, og du skal få godt tilbage, gør skidt og det vil gå dig skidt*.

Kain og Abel nævnes da også i denne apokalyptiske sammenhæng i 1. Enoksbog. På de rejser, som Enok foretog rundt om på jorden, i underverdenen og i den himmelske verden, så han på et tidspunkt et stort bjerg med fire hule rum. Tre mørke for de syndige menneskeåndere og ét lyst for de retfærdige (1.En. 22,1-2 samt 22,9-10). Englen Rafael fortalte, at disse huler opfanger de afdøde menneskers ånder, og heri skal de afvente dommens dag (1.En. 22,3-4). Én af åndernes røst steg anklagende mod himmelen, og på forespørgsel fra Enok fortæller det, at denne ånd stammer fra Abel, hvem Kain slog ihjel (1.En. 22,6-7). Ligesom Abels blod råber til Jahve fra jorden i Gen. 4,10,

¹⁸ Det er denne situation, Moses på Sinajs bjerg, vi i Jubilæerbogen er vidne til. Derfor er det interessant at bemærke, at Gud benytter Kain som et skræmmeeksempel på, hvad der vil overgå den, der overtræder hans bud.

¹⁹ D.S. Russel, *The Old Testament Pseudepigrapha. Patriarchs & Prophets in Early Judaism* (London: SCM Press Ltd. 1987), 35.

gør hans ånd her det samme. Det er den undertrykte og den svages råb. Det siges ikke direkte, men det er ud fra sammenhængen ganske sikkert at antage, at det er i hulen for retfærdige ånder, at Abels ånd befinder sig. Dertil er Kains ånd, må vi formode, placeret i én af de tre huler for synderne. Disse "venterum" bebos af synderne, *indtil den store dag med dom og straf og pine for dem, som forbandes for evigt, og gengældelse for deres sjæle* (1. En. 22,11). Dette og den straf, som Abels ånd kræver, nemlig en fuldstændig udryddelse af Kain samt hans efterkommere, står i skarp kontrast til Gen. 15, hvori Jahve giver Kain mærket, der netop skal beskytte ham fra udryddelse.

1. Enoksbog er præget af en skarp dualisme. Der er ét sted for guder og ét sted for mennesker, disse to skal ikke sammenblandes. Vægterne forbryder sig mod denne opdeling ved at stige ned til jorden og tage sig koner blandt menneskedøtrene, vel vidende at en sådan handling er en stor synd. Den dualistiske lære er ligeledes tydelig i 1. Enoksbogs angelologi og dæmonologi,²⁰ traditioner der fortæller om henholdsvis engle og dæmoner. Disse traditioner kan kædes sammen med den gammeltestamentlige litteratur, i særdeleshed visdomslitteraturen, der taler om det gode menneske versus det onde menneske (Hammershaimb, Munck m.fl. 2001, 681). Forestillingen om, at der findes ondt, og der findes godt, er altså fremherskende. Disse onde og gode kræfter slås om menneskenes gunst, og det er op til mennesket at vælge det gode.

Kain og Abel i Adamsbøgerne

I Adamsbøgerne kommer helt nye dimensioner til i fortællingen om Kain og Abel. Det fortælles at Eva forud for drabet drømmer, at det vil finde sted (Mo.Ap. 2,2-3 samt Ad.&Ev. 23,3). I Adam og Evas Liv fortælles ydermere, at Adam og Eva, som en konsekvens af drømmen, beslutter at skille drengene for at undgå et fremtidigt brodermord: *de gjorde Kain til agerdyrker, (men) Abel til hyrde* (Ad.&Ev. 23,4-5). Fordelingen af arbejdsområder sker altså på en præventiv baggrund.

Der tegnes et svært dobbelttydigt billede af Kain i Adamsbøgerne. Han beskrives ved sin fødsel som lidt af et vidunderbarn. I Mose Apokalypse gives han tilnavnet Diafotos²¹ (gr. den lysende), ligesom

20 Mere om dette i afsnittet *Kain og Abel i Benjamins Testamente*.

21 Ser vi nærmere på noteapparatet i Hammershaimb, Munck m.fl. (2001, 525), åbner muligheden sig dog for, at Kains retmæssige navn er ἀδιάφωτον, der har den modsatte betydning, *den ikke lysende*. Dette kan eventuelt ses som en henvisning til, at Adam og Eva i paradiset var i besiddelse af en oprindelig lysende herlighed, som de selv og deres efterfølgere, heriblandt Kain, har mistet. Der er ingen forklaring på betydningen af Abels navn, så om det har en lignende negativ klang, står ikke til at

det i Adam & Evas Liv fortælles, at han *var lysende* (Ad.&Ev. 21,4). Det fortælles ydermere, at straks efter fødselen *rejste drengen sig og løb* (Ad.&Ev. 21,5), hvilket må siges at være en bedrift for et nyfødt menneskebarn. Til sammenligning bliver Abels fødsel kun nævnt ganske kort, uden beskrivende adjektiver vedhæftet. Det eneste, der konkret siges om Abel, er i forbindelse med Adams død, for i Adamsbøgerne beskrives det, hvordan Abel bliver begravet på linje med sin far, Adam, det første menneske (Ad.&Ev. 48,1 samt Mo.Ap. 40,2). På trods af den positive indledning er konklusionen altså, at Kain er af det onde, mens Abel er det modsatte.

En tilhører eller læser af Adamsbøgerne har fået et helt igennem sort syn på Kain, et billede der kun understreges af, at selv hans egen mor, Eva, har onde drømme om ham. Dertil kommer, at det direkte siges om Kain, at han er *ond* (Mo.Ap. 40,4) og en *vredens søn* (Mo.Ap.3,2). Abel ophøjes derimod, men først i sin død. Han bliver begravet på linje med sin far i paradiset og det oven i købet på Guds foranledning. Der er et bånd mellem Gud og Abel, som ikke findes mellem Gud og Kain.

Kain og Abel i Benjamins Testamente

Den dualistiske verdensopfattelse kommer tydeligt til udtryk i Benjamins Testamente. Heri er der tydelige henvisninger til dæmonologi, hvilket ses i de gentagne advarsler mod at følge Beliar. Det er i forlængelse af en sådan advarsel, at Kain og Abel nævnes som et eksempel på, hvor galt det kan gå. Det fortælles, at Beliar *giver et sværd til dem, der vil adlyde det (ham)* (Ben.Test. 7,1).²² Og dette sværd *er moder til syv onde ting, og det modtager (dem) gennem Beliar* (Ben.Test. 7,2). Den første af disse onde ting er drab. Det underforstås altså, at Kain har helliget sig Beliar, og i kraft af dette bliver han i stand til at slå ihjel. Som straf overgives Kain til syvfold straf (Ben.Test. 7,3), idet han hvert hundrede år, fra han var 200 år gammel, påføres en ny plage, indtil han i en alder af 900 år tilintetgøres i Syndfloden (Ben.Test. 7,4). Alt dette *på grund af sin retfærdige broder Abel* (Ben.Test. 7,4). Faktisk står det ikke direkte i teksten, at Kain dræber Abel, så denne del af fortællingen må formodes at have været almindeligt kendt. Til gengæld gives der en årsag, nemlig misundelse og broderhad. Ydermere bliver der lagt vægt på straffen, formentlig for at denne skal tjene som skræmmebillede for tilhørerne. Igen er opfattelsen, at Abel er den

afgøre. Det betyder selvsagt, at Kain står alene med et eventuelt lidet flatterende navn, hvilket kan benyttes i en negativ karakteristik af ham.

22 I parentes en oversættelse, som den er gengivet i fodnoten i Hammershaimb, Munck m.fl. (2001, 786).

retfærdige part, der lider en uretfærdig skæbne. Kain derimod er gennemsyret af ondskab i kraft af hans ledtog med Beliar.

Den etiske belæring, som den er præsenteret i De tolv Patriarkers Testamenter, er af klassisk belærende karakter. Den er udtryk for en faders ønske om at videregive viden til sine sønner i håb om, at disse ikke vil begå de samme fejltagelser, som han selv. Således henter den inspiration fra den synagogale parænese, som den har taget sig ud i tiden for affattelsen af skrifterne. Også denne stammer fra den senjødiske visdomslitteratur (Hammershaimb, Munck m.fl. 2001, 681). Den er udtryk for en *do ut des*-mentalitet; man får som fortjent, og det er derfor mest fordelagtigt for én selv at handle ret. Således siger Benjamin til sine sønner: *Den der har det gode sind, ser alle ting ret. Frygt Herren og elsk næsten* (Ben.Test. 3,2-3). Og han fortsætter sidenhen: *Hvis en anden opnår ære, er han ikke misundelig og den svage viser han medfølelse* (Ben.Test. 4,4). Her fejler Kain. Abel, den yngre bror, hvis navn betyder vindpust og dermed indikerer svaghed og flygtighed, dræbes.

Delkonklusion

Den belæring, som pseudepigraferne er udtryk for, og som finder sin rodfæstelse i Moseloven, ses i de temaer, der løber som en rød tråd gennem alle skrifterne. Overordnet er det forsøget på at redegøre for menneskets livsvilkår, der bringer de mange forskelligartede skrifter, både i genre og tematik, sammen.

Der opstilles et dualistisk verdensbillede, hvor synd og ondskab forklares med kæmpende modstandere; den gode Gud på den ene side overfor en ond magt på den anden side. Et verdensbillede der særligt præger de apokalytiske skrifter som f.eks. 1. Enoksbog, hvor en åbenbaring afslører den hinsidige verden. Konsekvensen af denne dualisme er menneskets risiko for at udvikle sig i den forkerte retning. Her er Moseloven rettesnor for rigtig opførsel, og den er givet mennesket af Gud med netop det formål at vejlede. På baggrund af Moseloven er det op til mennesket selv at vælge en vej, og det er netop dette menneskelige valg, der bestemmer dets videre skæbne. Det være sig på godt eller ondt. Således har mennesket et ansvar for sin egen skæbne. Moral og etik har i forskningstraditionen traditionelt været opdelt i to retninger: pligter mod Gud og pligter mod næsten. Pligterne mod Gud er de i loven foreskrevne regler. Pligterne mod næsten er det etiske ansvar overfor andre mennesker, som hjælper med at karakterisere samlivet i verden. Den lov, som Gud har givet mennesket, gør mennesket i stand til at virkeliggøre det gode. Loven er altså lig med en visdom, der gør mennesket i stand til at kende ret fra galt (Otzen 1984, 71).

Det, der ved første øjekast kan synes som en febrilsk søgen efter en skyldner, det være sig vægterne, dæmoner/djævelen/Beliar, Adam eller Eva, er altså blot en anerkendelse af verdensordenen. Nogle har forbrudt sig mod verdensordenen, på trods af at de fra Guds side havde fået alle de nødvendige redskaber til at lade være.

Diskussionen om, hvem der har ansvaret for det onde, giver generelt indtryk af, at mennesket har et behov for at klage sin nød i det hele taget og specifikt anklage nogen for den. Kain forbryder sig mod verdensordenen, da han dræber sin bror, og der er derfor ikke megen sympati og forståelse at hente i pseudepigraferne. Her er holdningen tydelig: Kain havde muligheden for at vælge drabet fra. Mennesket har fra skabelsen fået et vist mål af muligheder for at leve efter Guds lov. Der er altså tale om en art prædestinationslære, men i en klar jødisk udformning, hvori der både er tale om forudbestemmelse, men også, og måske især, menneskets eget ansvar for sin skæbne (Otzen 1984, 72).

Den moralske udlægning af Kainfortællingen er ikke umiddelbart at spore i den masoretiske udgave. Det er en fortælling, hvis eventuelle moraliserende indhold først opstår ved en tolkning af den. Det er derfor ganske bemærkelsesværdigt, at man i de pseudepigrafiske skrifter i den grad bliver præsenteret for en morale. Det træder klart frem, at man her har ønsket at benytte Kainfortællingen til et ganske bestemt formål, nemlig at eksemplificere godt og ondt.

4. Konklusion

Ud fra ovenstående kan det altså konkluderes, at der i løbet af receptionshistorien er sket en udvikling i synet på karaktererne i Kainfortællingen, som har været medvirkende til, at fortællingen i sig selv har undergået en forandring. Den er blevet pålagt en etisk og moralsk tolkning, der ikke nødvendigvis kan findes grobund for i originalteksten. LXX og en del af de pseudepigrafiske skrifter er affattet i samme periode, hvilket må betyde, at de på mange områder udspringer af samme tradition. Dertil hører, at den mundtlige tradition har været stor, hvorfor det er sandsynligt, at mange af de pseudepigrafiske skrifter har været kendt i det omgivende samfund, længe inden de blev nedfældet skriftligt. Pseudepigraferne er præget af et jødisk-hellenistisk moralkodeks, der kan formodes at have været alment gældende i samtiden, og som oversætterne af LXX derfor har taget for pålydende. Den latinske oversættelse finder sted noget senere, men er fortsat præget af den hellenistiske tankegang, som den tidlige kristendom lod sig

inspirere af. Det er derfor muligt at trække paralleller fra LXX over pseudepigraferne og helt op til Vulgata.

Af de tre karakterer er det i forhold til Kain, at de fleste ændringer sker. I MT bliver Kain facetteret og flertydigt beskrevet. Eller rettere, der pålægges ikke fra forfatterens side Kain en bestemt personlighed. Tværtimod beskrives han ganske nøgternt, hvilket giver grobund for tolkning i alle retninger. Både positiv og negativt.

I LXX tager synet på Kains karakter en alvorlig drejning, og han fremstilles her som en overvejende usympatisk type, der ikke alene udfører offergerningen forkert, men som efterfølgende også tillader sig at blive vred over Jahves afvisning og lade denne vrede gå ud over sin uskyldige bror. Oversætteren og fortolkeren af LXX må have haft et ønske om at forklare Jahves tilsyneladende uretfærdige handling, da han godtager én brors offer og afviser en andens. Efter min overbevisning har oversætteren helt bevidst givet Kain skylden for sin skæbne og har derigennem frataget Jahve en eventuel del af ansvaret. Det sker under devisen, at Kain nødvendigvis må have handlet forkert, hvilket kan forklare afvisningen af hans offer. I virkeligheden en ganske klassisk jødisk forståelse af retfærdighed, som den kan læses i den gammeltestamentlige visdoms- og pseudepigrafiske litteratur.

Ved læsning af Vulgata ser fortolkningen anderledes ud. Den latinske oversættelse ligger nærmere MT og er derfor også mere neutral i sin gengivelse af fortællingen. Alligevel er der forskelle. Man kan f.eks. undre sig over, at Hieronymus²³ har fundet det nødvendigt at fastholde tilføjelsen af Kains tale i vers 8, da denne ikke er at finde i den masoretiske tekst. Dertil hører, at ingen oversætter og fortolker kan sige sig fri for at være farvet af sine omgivelser. Og Hieronymus' omgivelser har som Bibel benyttet LXX, hvorfor det er sikkert at antage, at det også er denne udgave, Hieronymus selv har benyttet sig af. I hvert fald kan det synes mærkværdigt, at hvor Vulgata mestendels er neutral i sin oversættelse, er den i overensstemmelse med LXX, dér hvor denne slår allerhårdest ned på Kain.

At Kain dræber Abel, kan vi ikke komme udenom, men vi kan i MT læse, at Kain ikke bare mødes med den hårdeste straf fra Jahves hånd, men også med hans beskyttelse. Senere traditioner, som f.eks. pseudepigraferne, lader til at overse denne dobbelthed, at der både er tale om straf og beskyttelse, og fokuserer kun på straffen. Bl.a. har det ført til en forståelse af Kainsmærket som værende mærkningen af en morder. Mærket er jo i sin oprindelse et tegn på Jahves beskyttelse. I MT står det klart, at selvom Kain straffes, så lader Jahve ham ikke i stikken. Selv en morder er under Guds beskyttelse.

23 Vulgata blev udformet på foranledning af Pave Damasus (ca. 304-384 e.Kr.) af Hieronymus (ca. 342-420 e.Kr.).

Så langt ændringerne i Kains karakter. I Abels tilfælde er oversættelsen langt mere neutralt udført. Når man alligevel i LXX kan se en forfordeling af Kain, er det fordi denne bliver omtalt anderledes visse steder. Abels karakter forbliver i sig selv uændret, men i kraft af degraderingen af Kain ophøjes den alligevel. Det kan synes ufortjent, at Abel bliver fremstillet så positivt, for reelt set er han i MT, bortset fra selve offerhandlingen, en fuldstændig passiv figur i fortællingen.

Læsningen af Gen. 4 må nødvendigvis være farvet af holdningen fra blandt andet pseudepigraferne. Som vi har set, er Kain ikke omtalt entydigt negativt i Genesis, men alligevel er det den herskende opfattelse af ham. Ligeledes er Abel beskrevet i sparsomme vendinger, der ingenlunde uddyber hans særligt positive egenskaber. Også denne forståelse kommer andetsteds fra. Det er altså sandsynligt at antage, at den samtid, hvori LXX og Vulgata er affattet, har været præget af den pseudepigrafiske opfattelse af Kain og Abel, og at dette har affødt den fortolkning, der trækker spor med sig helt frem til i dag.