

# Litterær shamanisme i Kongebøgerne – sagaen om Elias og Elisa

Lektor, *ph.d.*

Flemming A.J. Nielsen, Københavns Universitet

*Abstract:* The Saga of Elijah and Elisha (1 Kgs 16:29 – 2 Kgs 13:25) deals with the history of the cult of Ba'al in Biblical Israel. Its nucleus is a mosaic of 35 episodes containing several versions of the biographies of Elijah and Elisha who are atypical Old Testament prophets belonging to a select circle of “men of God”. Their saga supplements and comments on the greater story of Biblical Israel, and it is argued that there is an affinity between them and the shamans known in particular from the Arctic world and the aboriginal peoples of the Americas. Definitions of prophets and shamans are briefly discussed, and the kind of shamanism associated with Elijah and Elisha is described and named literary shamanism.

*Keywords:* Elijah – Elisha – shamanism – men of God – prophetism – Books of Kings.

Elias og Elisa er atypiske gammeltestamentlige profeter. De tilhører en eksklusiv skare af “gudsmænd” (אֱלֹהִים) og er, med et par mulige undtagelser, de eneste profeter, der siges selv at kunne udføre mirakler,<sup>2</sup> og oven i købet kan opvække døde. Der foreligger desuden ikke andre beretninger om gammeltestamentlige profeter, der udnævner deres egne efterfølgere,<sup>3</sup> og Elias’ spektakulære himmelrejse er naturligtvis et kapitel for sig. Jeg vil her ikke forholde mig til disse to profeters eventuelle historicitet og derfor heller ikke forsøge at udrede det

---

1. Elisa er den person i GT, der hyppigst kaldes gudsmænd; det sker i følgende fjorten episoder: 2 Kong 4,1-7, 8-17, 18-37, 38-41, 42-44; 5,1-19a, 19b-27; 6,1-7, 8-23; 6,24-7,20; 8,1-2, 3-6, 7-15; 13,14-20a. Kun i to episoder bærer Elias samme titel: 1 Kong 17,17-24; 2 Kong 1,2-17. Andre gudsmænd er fire uanvngivne profeter (1 Sam 2,27; 1 Kong 13 / 2 Kong 23,16-17; 1 Kong 20,28; 2 Krøn 25,7-9) samt Moses (Deut 33,1; Jos 14,6; 1 Krøn 23,14; 2 Krøn 30,16; Ezra 3,2; Sl 90,1), David (2 Krøn 8,14; Neh 12,24.36), Samuel (1 Sam 9,6-10), Shemaja (1 Kong 12,22; 2 Krøn 11,2), Hanan (Jer 35,4) og Jahves budbringer (Dom 13,6.8).

2. Jahve står entydigt bag Moses’ og Arons mirakler i 2 Mos og 4 Mos; se Thomas Overholt, *Cultural Anthropology and the Old Testament* (Minneapolis: Fortress Press 1996), 60. De mulige undtagelser er Esajas og Josva. Esajas fik et solur til at gå baglæns (2 Kong 20,9-11), men if. Es 38,4-8 var initiativet Jahves. Josva satte med sit råb til Jahve tiden i stå: Jos 10,12-14, men det siges udtrykkeligt (v. 14), at Josva bare var et menneske (og altså ikke profet), og at det var en engangsforeteelse.

3. Robert P. Carrol, “The Elijah-Elisha sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel”, *VT* 19 (1969), 400-415.

komplicerede forhold mellem et litterært mesterværk og magtstrukturer i Syrien-Palæstina i den tidlige jernalder.<sup>4</sup> “It is not necessary to assume a historical kernel behind any of these accounts”, skriver Thomas Overholt (1996, 40) med rette. Emnet for den følgende undersøgelse er derimod Elias og Elisa som litterære figurer. Jeg vil argumentere for, at væsentlige dele af deres virksomhed lader sig forstå som en form for shamanisme, som jeg her vil kalde litterær shamanisme.

### Et dobbeltdrama

Sagaen om Elias og Elisa (1 Kong 16,29 – 2 Kong 13,25) har en forfabel virkningshistorie. I sin kanoniske form er denne lange fortælling formet som et dobbeltdrama, der så nogenlunde er på størrelse med Markusevangeliet, og Thomas Brodie har påvist, at samme Markusevangelium har Septuaginta-versionen af denne komposition som en af sine væsentlige inspirationskilder.<sup>5</sup> Her skal jeg indskrænke mig til tre punkter: blandt andet påviser Thomas Brodie en særlig sammenhæng med dobbeltdramaet ved Markusevangeliets begyndelse, midte og slutning (Brodie 2000, 90-91). Adskillige detaljer i Mark 1,1-20 leder tanken hen på Elias: Den abrupte begyndelse (jf. 1 Kong 17,1), ørkenen hvor man kan møde engle (1 Kong 19,4-8) og blive forsørgt af vilde dyr (1 Kong 17,6), profetens ydre fremtræden (2 Kong 1,8) og discipelkaldelsen (1 Kong 19,19-21). I centrum af dobbeltdramaet står ilden og himmelfarten (2 Kong 1-2), og i centrum af Markusevangeliet står forvandlingen af Jesus og det overjordiske lys (Mark 9,2-3); til overmål nævnes Elias endda hele fem gange i den-

4. To meget forskellige forsøg på at gøre netop det er: Susanne Otto, *Jehu, Elia und Elisa*, BWANT 152 (Stuttgart: Kohlhammer 2001); Marsha C. White, *The Elijah Legends and Jehu's Coup*, BJS 311 (Atlanta: Scholars Press 1997). Se desuden antologien *Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective*, red. Robert B. Coote, SemeiaSt (Atlanta: Scholars Press 1992).

5. Thomas L. Brodie, *The Crucial Bridge. The Elijah-Elisha Narrative as an Interpretive Synthesis of Genesis-Kings and a Literary Model for the Gospels* (Collegeville: The Liturgical Press 2000), 86-95. Jeg abonnerer dog ikke på alle Brodies læsninger, herunder hans i øvrigt fascinerende ideer om, at dobbeltdramaet systematisk genskriver det bibelske epos (“the Primary History”: 1-5 Mos, Jos, Dom, 1-2 Sam, 1-2 Kong), og at “Proto-Lukas” og Markusevangeliet genskriver dobbeltdramaet. Sidstnævnte synspunkter har Brodie udviklet til en samlet hypotese om NT’s udviklingshistorie med Proto-Lukas som det ældste skrift: *The Birthing of the New Testament. The Intertextual Development of the New Testament Writings*, New Testament Monographs 1 (Sheffield: Phoenix Press 2004). Om Lukasevangeliet, se også *The Elijah-Elisha Narrative in the Composition of Luke*, red. John S. Kloppenborg & Joseph Verheyden, LNTS (New York/London: Bloomsbury T&T Clark 2013).

ne sammenhæng (Mark 9,4-5.11-13), og før forklarelsen på bjerget kommer hele to bespisningsundere (Mark 6,30-44; 8,1-9), der langt overgår, hvad Elisa kunne præstere (2 Kong 4,42-44). Endelig er der sidste del af Markusevangeliet, hvor Elias nævnes i forbindelse med Jesu død (Mark 15,35-36). Dertil kommer den abrupte slutning, hvor kvinderne flygter fra den tomme grav (Mark 16,8), for også episoden efter Elisas' død ender brat med en tømt grav og et begravelsesfølge på flugt, selv om det ikke er Elisa selv, der står op af graven, men et andet lig (2 Kong 13,21). Thomas Brodies konklusion synes nærliggende: "The Old Testament text does not account for Mark's narrative, but it has made an inextricable contribution" (Brodie 2000, 93).

Dobbelt dramaet falder i to dele med hver sin hovedperson, hhv. 1 Kong 16,29 – 2 Kong 2,25 (Elias) og 2 Kong 3-13 (Elisa), og det skildrer Ba'alkultens historie i det bibelske Israel. Thomas Brodie (2000, 1-27) har vist, at sagaen således afgrænset udgør en velkomponeret helhed. Ganske vist dukker Elias først op i 1 Kong 17, han er fraværende i to kapitler om aramæerkrigene (1 Kong 20 og 22), og Elisa nævnes ikke i det lange forløb 2 Kong 9,14–13,13, men alligevel vil det være rimeligt at hævde, at begivenhederne efter Akabs tronbestigelse helt frem til Elisas død udspringer af de to hovedpersoners profetiske virksomhed. Udrensning af Ba'alkulten danner et *inclusio*: Ba'alprofeterne massakreres som kulmination på de første otte Elias-episoder (1 Kong 18,40), jf. nedenfor, og hen mod slutningen af dramaets anden del udryddes samtlige Ba'aldyrkere i både Israel (2 Kong 10) og Juda (11,18), hvorefter Elisa kan lægge sig til at dø (13,14-20a).

I dette dobbelt drama indgår de to profeters personlige historier i to serier episoder, der ikke altid fremstår som logisk forbundne. Elias' historie fordeler sig på femten episoder af stærkt varierende længde, og Elisas historie forløber i tyve mere fragmenterede episoder. I det følgende skal gives et overblik over disse i alt 35 episoder, der udgør grundstammen i sagaen om Elias og Elisa.

### *Ba'al-profeternes udryddelse*

I den første episode (1 Kong 17,1) meddeler profeten kort og godt kong Akab, at der først vil falde regn, når profeten selv siger til. De to næste episoder igangsættes derimod af Jahves ord, der synes at skulle redde en stædig profet fra følgerne af hans egen forkyndelse, der jo vil medføre misvækst på ubestemt tid: Først forsørger ravnene Elias et sted i Østjordanlandet (1 Kong 17,2-6), og dernæst sendes han til Sarepta i Fønikien, hvor en enke laver mad til ham af råvarer, som profeten skaffer til veje ved at udstyre hende med en magisk melkrukke og en magisk oliekanne (17,7-16). Enkens søn dør i fjerde episode og genoplives ved Elias' mellemkomst (17,17-24).

I femte episode (18,1-2a) beordrer Jahves ord Elias til at mødes med Akab og forkynde, at Jahve nu vil lade regnen komme. Mødet forsinkes imidlertid af to mellemliggende episoder. I sjette episode (18,2b-6) sender kongen sin Jahvetro hofchef Obadja på inspektionsrejse i det tørkeramte rige; det hedder endda, at også Akab tog af sted ad en anden rute. Det kender syvende episode (18,7-16) ikke noget til, for her står Elias pludselig foran Obadja, hvorefter hofchefen aflægger rapport til sin konge.

Da Elias og kong Akab mødes i en ottende episode (18,17-40), er temaet mærkeligt nok ikke regn, men tværtimod ild, da Elias arrangerer en styrkeprøve mellem Ba'al og Jahve: Den gud, som har, ikke regnen, men ilden i sin magt, er Gud (v. 24). Mod slutningen af forløbet erklærer Elias at have handlet efter guddommelig instruks (v. 36), men intet i det foregående tyder på det. Episoden – og dermed også første del af den lange profetsaga – kulminerer med Elias' brutale nedslagtning af Ba'al-profeterne (v. 40).

### *Fra Karmel til Horeb*

Omsider, i en niende episode (1 Kong 18,41-46), kommer regnen, og en ny aktør i Elias' historie indføres, da profeten sender sin karl ud for at holde øje med vejret (18,43-44). Regnen bliver begyndelsen til Elias' flugt, der skal ende med at føre ham fra Karmels bjerg til gudebjergene Horeb (19,8). I tiende episode (19,1-3) flygter Elias fra Akabs fønikiskfødte dronning Jezabels dødstrusler til Be'ersheba, hvor han efterlader sin karl.

I elvte episode (19,4-18) rejser Elias fra Be'ersheba alene ud i ørkenen, hvor han beværtet med engleføde, der giver ham kræfter til at nå frem til הר האלהים הרב, "gudebjergene Horeb" (v. 8). Den klage, han fremfører til Jahve over, at israelitterne har forladt pagten, at Jahves altre er ødelagt, og at alle Jahveprofeterne er dræbt med undtagelse af Elias (v. 10.14), stemmer ikke overens med folkets nyvundne erkendelse af, at det er Jahve, der er Gud (18,39); desuden er der ingen erindring om hundrede Jahve-profeter, som Obadja havde reddet (18,4). At Elias samtidig også klager over, at de Ba'altro israelitter efterstræber ham, svarer ikke til den forudgående episode (19,1-3), hvor flugten skyldes Jezabels trussel. Svaret på Elias' klage er et sæt instrukser: Han skal rejse tilbage gennem ørkenen til Damaskus og salve Hazael til konge over Aram; det sker aldrig, derimod kommer hans efterfølger Elisa langt senere til Damaskus og varsler revolutionen (2 Kong 8,7-15). Dernæst skal Elias salve Jehu til konge over Israel; det gør Elisas discipel i 2 Kong 9. Sidst skal Elias salve Elisa til profet i stedet for sig selv; det gør han ikke, derimod bliver Elisa i tolvte episode (1 Kong 19,19-21) Elias' hjælper (v. 21) og erstatter

dermed den navnløse karl, der var blevet efterladt i Be'ersheba (v. 3); foreløbig hører vi ikke mere til Elisa.

De fire episoder knyttet til Elias' flugt fra Karmel til Horeb holdes dermed sammen af et tjenertema: Elias' unavngivne karl erstattes med Elisa, der som senere Jesu disciple (Mark 1,16-20) forlader alt, hvad han ejer, for at gå i Elias' tjeneste.

### *Nabots vingård*

Trettende episode, historien om Nabots vingård (1 Kong 21), fremstår isoleret fra de øvrige Elias-episoder og kræver ingen forkundskaber af læseren; alle aktører præsenteres nærmere, og Elias er her den klassiske deuteronomistiske profet, der på Jahves bud fremsætter orakler over for kongen og varsler straffen for Akabs og Jezabels forbrydelse (vv. 20-24).

### *Elias' himmelfart*

De sidste to Elias-episoder koncentrerer sig om himmelfarten. Fjortende episode (2 Kong 1,2-17) danner optakt og skildrer Elias med træk, der virker svært genkendelige på baggrund af de otte første episoder (1 Kong 17-18). Han er ikke længere på flugt, men sidder uforstyrrelig på toppen af "bjerget" og forsvarer sig med ild fra himlen mod at blive arresteret for at have grebet ind i en kongelig sendefærd til Fønikien.

Sidste Elias-episode (2 Kong 2,1-14) er formet som en rejseberetning. Turen går fra Gilgal via Jeriko til Jordan, steder der er knyttet til Moses' efterfølger Josvas virke;<sup>6</sup> Gilgal var Josvas første lejrlads efter overgangen over Jordan (Jos 4,19). Første stop på Elias' rejse er Betel (2 Kong 2,2), "Guds hus", det sted hvor Jakob i sin tid havde set himmeltrappen (1 Mos 28,12), eller hvordan man nu skal forstå det vanskelige בֵּיתֵל. I Betel befinder der sig da også profeter, der ved, hvad der skal til at ske (2 Kong 2,3), selv om adgangen til himlen denne gang tilvejebringes et andet sted. Det er første gang siden Elisas kaldelse til profettjener (1 Kong 19,19-21), at vi hører mere til ham, og i modsætning til Elias' navnløse karl, der fandt sig i at blive efterladt i Be'ersheba, før profeten tog alene ud til gudebjerget Horeb (1 Kong 19,3), nægter karlens mere indsigtfulde efterfølger Elisa at adlyde sin herres befaling om at forføje sig. Da Elias endelig spørger, hvad han er ude på, bliver det klart, at Elisa ønsker sig at blive udstyret med to portioner af Elias' ånd og dermed blive profet selv (2 Kong 2,1-9), hvilket også sker efter Elias' himmelfart (vv. 10-14).

6. Marvin A. Sweeney, *I & II Kings. A Commentary*, OTL (Louisville: Westminster John Knox Press 2007), 272.

### *Elias' arvtager*

I første Elisa-episode (2 Kong 2,15-18) foretages en forgæves eftersøgning af den forsvundne Elias. Elisas virke som gudsmænd indledes med en kort rejseberetning bestående af to kortfattede mirakuløse episoder (2 Kong 2,19-22; 23-25), og tilbage i Samaria begynder kong Jorams historie (2 Kong 3,1-3), som fjerde Elisa-episode (3,4-27) er flettet sammen med. Da der opstår vandmangel under en straffeekspedition mod den frafaldne vasalstat Moab, lader en modvillig Elisa sig overtale til at skaffe et orakel fra Jahve og varsle, at den wadi, hæren befinder sig ved, skal blive fuld af drikkevand. Da de følgende begivenheder kommer til at forløbe som varslet af gudsmænd, er det endegyldigt demonstreret, at Elisa er Elias' sande efterfølger. Ligesom Elias kan Elisa skaffe vand og varsle, hvad der skal ske. Hos begge gudsmænd tematiseres tørken som kaoselement, og tørkens afslutning i fjerde Elisa-episode minder om den anden skabelsesberetning i Genesis, hvor udgangspunktet også er tørke (1 Mos 2,5), og hvor det frembrydende vand, som i Elisa-episoden, ikke skyldes regn (1 Mos 2,6).

### *Elisa, kvinderne og de hundrede Jahve-profeter*

I de fem følgende episoder befinder Elisa sig i privatsfæren; tre episoder omhandler hans forhold til to kvinder, hvorefter han som leder og forsørger af en profetgruppe udfører to alimentære mirakler i ottende (2 Kong 4,38-41) og niende episode (4,42-44). Samme profetgruppe ses længere fremme, i tolvte episode, hvor Elisa får en økse tabt i Jordanfloden til at flyde ovenpå (6,1-7).

I femte Elisa-episode (2 Kong 4,1-7) eliminerer gudsmænd en forgældet profetenkes økonomiske bekymringer med et alimentært mirakel, der ligner en variant af den magiske oliekanne og den magiske melkrukke, som Elias i sin tid udstyrede en anden enke med (1 Kong 17,7-16). I fortsættelsen af Elias-episoden genoplivede profeten denne enkes afdøde søn (1 Kong 17,17-24); også denne episode gentages og videreudvikles med de to følgende Elisa-episoder, der begge handler om en rig kvinde fra Shunem. I sjette episode (2 Kong 4,8-17) tilbyder kvinden Elisa husly, når han er på gennemrejse, uden at hendes mand tilsyneladende har noget at indvende, for som hun betror ham, drejer det sig om *איש אלהים קדוש*, "en hellig gudsmænd" (v. 9). Elisa gør da også en ende på kvindens barnløshed, men da drengen dør i syvende episode (4,18-37), rejser moderen til Karmels bjerg for at møde profeten. Elisas karl Gehazi, der første gang dukkede op i fortællingen i sjette episode (4,12), forsøger her som en anden Jesusdiscipel (Mark 10,13) at forhindre den fortvivlede kvinde i at komme for tæt på gudsmænd, men Elisa sender ham væk med besked om at

lægge sin stav over den døde dreng. Det er først, da kvinden nægter at forlade Elisa, at profeten selv ulejliger sig af sted, og miraklet sker da heller ikke, før Elisa har anråbt Jahve, varmet drengen med sin krop og to gange krummet sig sammen over ham (vv. 29-37).

### *Elisa, de spedalske og de blinde*

Et nyt tema i Elisa-historierne i forhold til profetens store forgænger Elias er spedalskhed, der som motiv afgrænser den følgende serie episoder. I tiende episode (2 Kong 5,1-19a) hører Elisa om en aramæisk sendefærd til kongen i Samaria. Det forlanges, at kongen skal helbrede den aramæiske officer Na'aman for spedalskhed, og da Elisa blander sig og ordinerer sin virkningsfulde kur, udtrykker Na'aman efterfølgende sin anerkendelse ved at flytte et vognlæs jord – og dermed et lille stykke Israel – til sit eget land for at kunne bringe ofre til Israels Gud, som han nu ved, er den eneste Gud i verden. Spedalskhedstemaet fortsætter i elvte episode (5,19b-27), hvor Elisas karl Gehazi, der ikke omtales i Na'aman-historien, snyder sig til lidt af den løn, som Na'aman havde tiltænkt Elisa, og af sin herre straffes med den spedalskhed, der havde sluppet sit tag i Na'aman.

Clairvoyance og blindhed er emnet for trettende Elisa-episode (2 Kong 6,8-23), hvor aramæerne forgæves forsøger at få den magtfulde gudsmænd udleveret fra en by, der viser sig at være bevogtet af ildheste og ildvogne. I seriens sidste, lange, episode (6,24-7,20) vender spedalskhedstemaet tilbage, da fire spedalske mænd tildeles rollen som forkyndere af et godt budskab i en trængt situation (7,3-12), hvor hungersnøden hærger under en aramæisk belejring af Samaria. Elisa får skylden for ulykkerne, og den unavngivne konge sender derfor en mand af sted for at hugge hovedet af ham, men Elisa belønner paradoksalt kongens dødsensfarlige utålmodighed med et frelsesorakel (6,24-7,1).

### *Elisas sidste dage*

Ved slutningen af Elisas profetkarriere tematiseres erindringer om ham i to sammenhængende episoder. Over for en gammel kvindelig bekendt, hvis søn han engang har genoplivet (2 Kong 4,18-37), varsler Elisa i femtende episode (8,1-2), at Jahve har tilkaldt hungersnød, og at den vil vare syv år. Efter råd fra profeten tilbringer kvinden disse syv år i udlandet. I den følgende episode (8,3-6), hvor kvinden vender tilbage og beder kongen om hjælp til at generhverve den jord, hun forlod før hungersnøden, er Elisa kun en erindring. I kongens palads møder kvinden Elisas karl Gehazi i færd med at fortælle kongen om sin herres mange bedrifter. Her er Gehazi forkynder, og der

er ikke spor af, at han tidligere skulle have bedraget sin herre og blev straffet med spedalskhed (5,19b-27).

På sine ældre dage udfolder Elisa sig som kongemager og implementerer dermed omsider den guddommelige befaling, Elias i sin tid havde modtaget på Horeb (1 Kong 19,15-16). I syttende episode (2 Kong 8,7-15) udstrækker Jahves profet sin virksomhed til Damaskus, hvor han varsler et statskup, der realiseres, da usurpatoren Hazael, måske, myrder sin konge, Ben-Hadad; teksten synes bevidst uklar på det punkt (v. 15). Tilbage i Israel får Elisa i attende episode (9,1-13) sin discipel til at salve officeren Jehu til konge og dermed starte en revolution. Jehu får til opgave at udrydde hele Akabs slægt, så Jahve får hævn for profeternes og Jahvedyrkernes blod, som Jezabel har udgydt (vv. 6-10). Med stor ihærdighed udfører Jehu dette hverv (9,14-10,17), og til overmål udrydder han alle Ba'aldyrkere i Israel og tilintetgør Ba'als tempel (10,18-29). Da Ba'al-kulten også elimineres i Juda (kap. 11), har Elisa efterhånden udspillet sin rolle i Kongebøgernes lange fortælling om forholdet mellem Jahve og hans folk.

De to sidste Elisa-episoder har død og opstandelse som tema. Da Elisa dør (2 Kong 13,14-20a), er hans forhold til Israels konge, Joash, sønnesøn af Jehu, yderst kærligt, og det sidste profeten foretager sig, er at varsle tre israelitiske sejre over aramæerne. I sidste episode (13,20b-21) begravnes profeten, og da et andet lig ved en forhastet begravelse nogle år senere kommer til at ligge for tæt på Elisas kraftfyldte knogler, bliver den døde levende og rejser sig op.

## Dobbeltdramaet og det bibelske epos

Fire episoder af Elias' og Elisas saga forekommer dybere integreret i Kongebøgernes grundstruktur<sup>7</sup> end det øvrige, meget omfattende materiale: 1 Kong 21 (Nabots vingård), 2 Kong 1,2-17 (Akazjas død), 2 Kong 3,4-27 (krigen mod Moab) og 2 Kong 9,1-13 (Jehu salves). Der er dermed også grund til at tro, at langt hovedparten af dobbeltdramaet hører hjemme i en sen fase af Kongebøgernes tilblivelse,<sup>8</sup>

7. Se fx Flemming A.J. Nielsen, "Det deuteronomistiske og det kronistiske historieværk som historieskrivning", *Bibel og historieskrivning*, FBE 10, red. Geert Hallbäck & John Strange (København: Museum Tusulanum 1999), 83-102; Thomas Römer, *The So-Called Deuteronomistic History* (London/New York: T&T Clark 2005).

8. Susanne Otto, "The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History", *JSOT* 27 (2003), 487-508. Otto medtager dog ikke krigen mod Moab i sin version af det tidligste materiale.



det forekommer da også rimeligt at læse dele af det som kommentarer til det bibelske epos i øvrigt (jf. n. 5). Det er almindeligt kendt, at Elias-figuren opviser mange paralleller til Moses' historie; det gælder først og fremmest Elias' ørkenvandring og møde med Jahve på Horeb, men også hans og Elisas mirakuløse overgang over Jordanfloden.<sup>9</sup> Mindre spektakulære er de to episoder, hvor Elisa kaster salt (2 Kong 2,19-22) og et stykke træ (6,1-7) i vandet for hhv. at gøre det drikkeligt (2,21) og få en tabt økse til at flyde ovenpå (6,6); også Moses kunne skaffe drikkevand ved at smide et stykke træ i udrikkeligt vand (2 Mos 15,23-25). Der er talrige andre eksempler. Her skal fremhæves tre episoder, der lader sig forstå som kommentarer til det bibelske epos:

Ved Horeb affærdiges et klassisk teofaniscenarie<sup>10</sup> med et par bemærkninger om, at Jahve ikke befinder sig i den række af voldsomme naturfænomener, som typisk markerer Jahves tilsynekomst; det understreges, at Jahve er et andet sted (1 Kong 19,11-13). Først da profeten hører קוּרְל דְּמַמְה דְּקַה, "lyden af en lillebitte stilhed" (v. 12), er det tid for Elias til at komme ud af sin hule og tale med Jahve. Modsat forholder det sig, da Moses møder Jahve på Sinaj bjerg (2 Mos 19). Læseren af Elias-episoden skal dermed ikke vente, at Jahve vil give sig til kende på samme måde, som Moses oplevede det, og skulle det alligevel ske, skal Jahve ikke søges i det, der i Elias-episoden blot reduceres til ledsagefænomener, men i stilheden.

To episoder fremstår gådefulde, men giver mening, hvis de læses som sådanne kommentarer. Tolv sten, hvormed Elias møjsommeligt har opbygget et alter til Jahve, brændes væk af Jahves altfortærende himmelske ild (1 Kong 18,38), og 42 drenge flås ihjel af to rasende bjørne efter at være blevet ofre for Elisas forbandelse (2 Kong 2,24). Det siges udtrykkeligt, at de tolv sten refererer til Israels tolv stammer (1 Kong 18,31), og de er tydeligvis ekkoer af Moses' alterbyggeri ved Sinaj (2 Mos 24,4) og Josvas tolv sten i Gilgal (Jos 4). De er dermed ladet med betydning, og det er derfor ganske overraskende, at de tilintetgøres sammen med hele Elias' omfattende installation af gennemvådt brændoffer, brænde, alter og fyldt vandrende; selv jorden, hvor det hele foregår, og vandet brændes væk, så ethvert spor af det passerede helt forsvinder (1 Kong 18,30-38). Tilbage er kun erindringen og folkets deraf følgende erkendelse af, at Jahve er Gud (18,39), og det er derfor nærliggende at læse begivenheden som en allegori for den kommende tilintetgørelse af det bibelske Israel med samt dets kultiske institutioner; tilbage vil kun være erindringen og forkyndel-

9. En anden type mirakuløs overgang over Jordanfloden står Josva og præsterne i spidsen for: Jos 3.

10. Andre teofaniscenarier er Sl 18,8-16 og Hab 3,3-13.

sen. På samme måde giver det mening at opfatte episoden med de 42 sønderrevne drenge som en allegori: 42 er et tal, der i et par andre bibelske tekster også er forbundet med død og ødelæggelse,<sup>11</sup> men er også det præcise antal konger i det bibelske Israels kongerække fra David til Gedalja (Nielsen 1999, 94-95). De to bjørne kunne så tilsvarende være billeder på hhv. det nyassyriske og det nybabiloniske imperium, som i den bibelske historieskrivning er årsag til hhv. Nordrigets og Sydrigets undergang (2 Kong 17 og 25).

### Elias og Elisa som shamaner

Sagaen om Elias og Elisa skildrer to ganske forskellige profetfigurer (jf. Brodie 2000, 6-7). Elias er den solitære, egenrådige profet uden alder, der dukker op i kong Akabs historie som Natan hos kong David (2 Sam 7,2) næsten uden introduktion (1 Kong 17,1), og selv om han fra første færd erklærer sin ubetingede troskab over for Jahve, skaber han så mange problemer, at han må til samtale hos denne guddom, hvorunder han modtager en serie instrukser, som ikke overholdes (1 Kong 19,15-16). Til sidst fjernes han fra menneskenes verden med en ildvogn (2 Kong 2,11), så hans efterfølger Elisa kan fuldføre Jahves vilje (2 Kong 8,13; 9,1-6). Perspektivet i Elias-episoderne er dermed hovedsageligt vertikalt, og de er holdt sammen i en rejseberetning, der fører profeten fra Karmels bjerg i nord til gudebjerget Horeb langt mod syd og videre derfra til et sted i Østjordanlandet, hvor han afhentes af ildvognen. Elisa er derimod en mand med en karriere. Midt i det daglige arbejde ved landbruget kaldes han af Elias til at gå i hans tjeneste (1 Kong 19,19-21), og det er som profettjener, at han opfatter, at noget er i gære. Han slipper derfor ikke sin herre af syne og bliver vidne til hans himmelfart. Han arver Elias' efterladte magiske kappe (2 Kong 2,13), og hans omgivelser kan desuden bevidne, at han er i besiddelse af Elias' ånd (2,15). I sine velmagtsdage står han i spidsen for en hel profetgruppe (4,38-44; 6,1), men han ældes og kaldes ligefrem "skaldepande" (2,23), og han har øjensynligt trukket sig tilbage fra aktivt virke, da han sender en discipel af sted for at salve Jehu (9,1-3). Gehazis forkyndelse om den fraværende (8,4) viser, at profeten nu lever et stille liv, og fra han sender sin discipel af sted, til han dør af noget, der ligner alderdom (13,14.20), hører man ikke mere til ham.

11. Dom 12,6; 2 Kong 10,14; Åb 11,2; 13,5. Se Johannes Herrmann, "Die Zahl zweiundvierzig im AT", *OLZ* 13 (1910), 150-152.

De mange paralleller mellem den gammeltestamentlige profetisme og shamanismen har før været tematiseret.<sup>12</sup> Det forekommer meningsfuldt at skelne mellem profeter og shamaner: sagt i korthed erklærer en profet at have modtaget en guddommelig åbenbaring, som han føler sig forpligtet til at videregive til kongen eller den nærmeste offentlighed,<sup>13</sup> hvorimod en shaman, på bestilling eller eget initiativ, evner at tage kontakt med usynlige ånder og derved løse konkrete problemer for sit lokalsamfund. I den forstand findes der både profeter og shamaner i mange kulturer. “[A]s is generally known”, skriver Åke Hultkrantz måske lidt optimistisk, “[a] prophet is ... a person who has had a revelation from the gods or the spirit world and feels compelled to preach the revelation”,<sup>14</sup> og han definerer en shaman som “a social functionary who, with the help of guardian spirits, attains ecstasy in order to create a rapport with the supernatural world on behalf of his group members.”<sup>15</sup> Som shamanens hovedroller fremhæver Åke Hultkrantz (1978, 15-17), at han<sup>16</sup> er healer, spåmand, psykopomp og jagtmagiker, men kun i særlige tilfælde offerpræst. I den form er shamanismen især et udbredt og velbeskrevet fænomen i hele den arktiske verden og det aborigene Amerika<sup>17</sup> og kan, vil jeg mene, komparativt belyse dele af den gammeltestamentlige profetisme. Shamanisme er ikke i sig selv en religion, men hvad Hultkrantz benævner “a religious configuration” (1978, 11), og shamanisme genfinder man da også inden for adskillige religioner. Shamaner er Elias og Elisa måske ikke efter Hultkrantz’ snævre definition, men beskrivelser af sha-

12. Arvid S. Kapelrud, “Shamanistic Features in the Old Testament”, *Studies in Shamanism*, red. Carl-Martin Edsman (Stockholm: Almqvist & Wiksell 1967), 90-96. En nyere og særdeles nyttig studie er Overholt (1996). Se også Lester L. Grabbe, “Shaman, Preacher, or Spirit Medium? The Israelite Prophet in the Light of Anthropological Models”, *Prophecy and Prophets in Ancient Israel*, red. John Day (New York/London: Bloomsbury T&T Clark 2010), 117-132.

13. Det udelukker naturligvis ikke, at en profet også kan varetage andre funktioner som fx spåmand eller præst.

14. Åke Hultkrantz, “Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism”, *Studies in Lapp Shamanism*, red. Louise Bäckman & Åke Hultkrantz (Stockholm: Almqvist & Wiksell 1978), 9-35 (30).

15. Åke Hultkrantz, “A Definition of Shamanism”, *Temenos* 9 (1973), 25-37 (34).

16. I tråd med den gammeltestamentlige profetismes dominerende maskulinitet tænkes der her på mandlige shamaner, men shamaners køn er en kompliceret problemstilling; se Bernard Saladin d’Anglure, *Être et renaitre inuit, homme, femme ou chamane* (Paris: Gallimard 2006).

17. Alice Beck Kehoe, *Shamans and Religion* (Long Grove: Waveland Press 2000) vil med sin lidt studentikose kritik af Mircea Eliade (bl.a. *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik* (Zürich/Stuttgart: Rascher Verlag 1954)) ligefrem reservere shamanitiden til sibirske udøvere af denne kunst. For en generel introduktion til shamanismen i mere bred forstand se Piers Vitebsky, *The Shaman* (London: Duncan Baird 1995).

manernes virksomhed viser alligevel, at disse to profetfigurer i højere grad end andre gammeltestamentlige profeter lader sig sammenligne med disse religiøse vismænd.

Hvad der måske i særlig grad konstituerer shamanistisk virksomhed, er forestillingen om hjælpeånder, som bistår shamanen. Sådanne hjælpeånder samler den kommende shaman sig på øde steder, men selv om det gælder om at samle mange af dem, før læretiden er forbi,<sup>18</sup> har shamanen, i hvert fald i den inuitiske shamanisme, en særlig yndlingshjelpeånd, i Grønland kaldet *toornaarsuk*.<sup>19</sup> I det monoteistiske univers, som Elias- og Elisa-episoderne så klart er indskrevet i,<sup>20</sup> er det hovedsageligt Jahve, der varetager denne rolle over for de to hovedpersoner, og det er ikke i modstrid med forestillingen om en himmelsk hær underlagt Jahves kommando. Jahveprofeten Mika har set den (1 Kong 22,19), Elisa og hans tjener kan se den i Dotan (2 Kong 6,17), og den aramæiske hær får den til sin skræk at høre ved Samaria (7,6). Det er en vogn fra denne hær, der afhenter Elias (2,11), men da Jahve ved andre lejligheder transporterer profeten, er det Jahves ånd, der flytter ham; det ved både Obadja og halvtreds Jahveprofeter af erfaring (1 Kong 18,12; 2 Kong 2,16). At shamanen kan transporteres af sin hjælpeånd, kendes der adskillige eksempler på, bl.a. fra Grønland, hvor Paul Egede i sin dagbog for 1737 kunne berette om "en stor slem Kone", der if. den lokale overlevering i Diskobugten, hvor han var missionær, bor "[a]llernederst i Jorden". Denne kvinde råder over fangstdyrene og kan kun besøges af en shaman (*angakkoq*) i følge med sin hjælpeånd (*toornaq*), som tager shamanen ved hånden og leder ham gennem alle forhindringer.<sup>21</sup> Den modsatte vej skulle det gå ved en anden lejlighed, hvor missionæren lagde øre til en anekdote om en shaman, der som hjælpeånd havde fået "det Hval-Ros-Hovet, som de Dødis Siæle spiller Bold med i Nord-Lyset", og ved hvis hjælp han ved først givne lejlighed agtede at fare til himmels (Egede 1741, 44).

To gange opholder Elias sig på øde steder og lader sig beværte af hhv. ravne (1 Kong 17,2-6) og Jahves sendebud (19,5-7), og begge gange er disse magiske måltider skelsættende. Efter at ravnene har

18. Se fx Merete Demant Jakobsen, *Shamaner. Mellem ånder og mennesker* (København: Forum 2001), 47-55.

19. Birgitte Sonne, "Toornaarsuk, an Historical Proteus", *Arctic Anthropology* 23 (1986), 199-219.

20. 1 Kong 18,24: האלהים אשר יענה באש הוא האלהים.

21. Paul Egede, *Continuation af Relationerne Betreffende Den Grønlandske Missions Tilstand og Beskaffenhed* (København: Johan Christoph Groth 1741), 45-46. Den her nævnte kone bor i de fleste myter, der nævner hende, på havets bund og kaldes da Havets Moder. Nogle eksempler kan studeres i Klaus Engelbrechtsen & Jørgen Thomsen: *Inuitisk religion og mytologi* (Nuuk: Iliniusiorfik Undervisningsmiddel-forglag 2013), 19-27, 121-132.

holdt ham i live, er Elias i stand til at fremtrylle ubegrænsede mængder af mad og opvække en afdød, hvorefter han for første gang anerkendes som gudsmænd (17,7-24). Efter at Jahves sendebud har vartet ham op, kan Elias gå fyrre døgn uden stop og holde møde med Jahve på gudebjerget Horeb (19,8-18). Samtaler mellem Jahve og profeten er ikke i sig selv et shamanistisk træk; det er præcis sådanne åbenbaringer, der kendetegner en profet. Det er det indledende ophold i ørkenen, mødet med Jahves sendebud, det guddommelige måltid og dets følger, der tilsammen gør Elias til en shamanagtig skikkelse i denne episode. Derefter ser hans forhold til ild ud til at have forandret sig. Ved styrkeprøven på Karmel måtte han anråbe Jahve, før den altfortærende ild væltede ned fra himlen (18,37-38). Da han skal arresteres af kong Akazjas håndgangne mænd, kan en magtfuld Elias kort og godt præsentere sig som gudsmænd og bekræfte sit udsagn ved selv at nedkalde den himmelske ild (2 Kong 1,10.12). Også Elias' kappe sker der noget med. Han hyller sig i den under sit møde med Jahve (1 Kong 19,13), og det skal vise sig, at den derefter har magisk kraft. Med den gør Elias Elisa til en gudsmænd (19,19), der kan se det ellers usynlige (2 Kong 2,11-12; 6,17), og både han og Elisa kan dele Jordanflodens vande med den sammenrullede kappe (2 Kong 2,8.14).

Hos Elias' efterfølger Elisa er det til at begynde med Elias, der har rollen som hjælpeånd. Elisa udbeder sig to dele af Elias' ånd (2 Kong 2,9), og profeterne fra Jeriko kan se, at Elisas ønske er gået i opfyldelse: "Elias' ånd har slået sig ned over Elisa", konstaterer de (2,15). At en afdød kan være hjælpeånd, kendes også fra Hans Egedes beskrivelse af den grønlandske shamanisme: "Endeel har deres egne afdøde Forældre til Torngak [*toornaq*, hjælpeånd]".<sup>22</sup> I Elisas historie konstaterer kong Joshafat af Juda, at Jahves ord er hos gudsmænd (3,12), men ved en senere lejlighed klager Elisa over, at Jahve har holdt noget skjult for ham (4,27); forbindelsen til den usynlige verden kan altså glippe. Shamaner har imidlertid særlige metoder til at etablere denne forbindelse, og litteraturen er rig på beskrivelser af dramatiske shamanseancer.<sup>23</sup> Da kong Joshafat i alliance med Israels konge efterspørger en Jahveprofet, "hos hvem vi kan søge Jahve", og bliver henvist til Elisa (3,11), lader Elisa sig modstræbende overtale til at formidle kontakten med ordene "bring mig en musiker". Derefter hedder det, at "mens musikeren spillede, kom Jahves hånd over ham" (3,15: ותהי עליו יד יהוה), og han fremfører da sit orakel (v. 16). Skønt holdt i en afdæmpet tone tyder formuleringen "Jahves hånd" på en trancetilstand, hvad man især kan finde eksempler på i Ezekiels Bog (Overholt 1996, 48), hvor Jahves hånd kommer

22. Hans Egede, *Det gamle Grønlands Nye Perustration Eller Naturel-Historie* (København: Johan Christoph Groth 1741), 110.

23. Et udvalg fra Grønland kan ses i Demant Jakobsen (2001), 37-47.

over “præsten Ezekiel” (Ez 1,3), hvorefter han får spektakulære visioner. Livligt går det også for sig, da Jahves hånd kommer over Elias, så han løber foran Akabs vogn hele vejen fra Karmels bjerg til Jizre’el (1 Kong 18,46). I en anden sammenhæng forbindes ekstatisk adfærd med musik i Samuels instrukser til Saul (1 Sam 10,5), og samme Samuel forklarer trancetilstanden med, at man forvandles til et andet menneske (10,6), men derudover kan man ikke i GT læse meget om eventuel musikledsagelse til den profetiske virksomhed (Sweeney 2007, 283). Derimod er musik en almindelig komponent i shamanseancer i mange kulturer.<sup>24</sup>

Shamaner kan se, hvad der er skjult for andre, og er dermed clairvoyante (Overholt 1996, 43-44). Elias kan på forhånd høre, at regnen er på vej (1 Kong 18,41), og Elisas hjerte udspionerer den bedrageriske Gehazi (2 Kong 5,26).<sup>25</sup> Han kan høre, hvad der foregår i aramæerkongens sovegemak (6,12), han ved på forhånd, at han skal halshugges (6,32), og han ved at Jahve har kaldt på hungersnøden (8,1). Han kan endda få Jahve til at bibringe andre evnen til at se det skjulte, og han kan også få Jahve til at blinde hans fjender (6,17-18).

En særlig væsentlig opgave for shamaner er at være healere. Typisk forklares sygdom da med, at den syges sjæl mangler, og shamanen kan påtage sig at lede efter og skaffe den manglende sjæl tilbage (Overholt 1996, 30-32); Grønlands første missionær, Hans Egede (1741, 114) beskriver endda, at de grønlandske shamaner mente at kunne skabe nye sjæle i de syge mod passende betaling.<sup>26</sup> I healingsprocessen indgår ofte, at shamanen puster på den syge, hvad Hans Egede var en af de første til at beskrive.<sup>27</sup> Denne veldokumenterede shamanpraksis kaster lys over Elias’ adfærd, da han genopliver enken i Sareptas døde

24. For en række eksempler, se Overholt (1996), 48-49.

25. Det er nærliggende at forstå 2 Kong 5,26 som i Septuaginta: ... οὐχὶ ἡ καρδία μου ἐπορεύθη μετὰ σοῦ ..., dvs. [ארו] הִלַּךְ לִבִּי אִתְּךָ [ה].

26. Paul Egede (1741, 30) rapporterer, at en shaman i et konkret tilfælde modtog en stor messingkedel, en skjorte, et stykke narhvaltand og en kniv for at skabe en ny sjæl i en patient, der led af et maveonde. Egede fortæller videre: “Den Maade han brugte til at skaffe hannem nye Siæl, var denne: Han tog en Skoe-Solle og rystet over hans Hovet, trykket den siden derpaa, klapped ham paa hans Lænder, og blæste paa hans Hovet tre gange”. Sagen kom til missionærens kundskab, fordi patienten oplevede, at behandlingen var virkningsløs.

27. Han opholdt sig i Grønland 1721-1736 og blev ofte anmodet om at puste på patienter og kvinder, der ikke kunne få børn; se Flemming A.J. Nielsen, “En ukendt grønlandsk katekismus fra 1724”, *Grønlandsk Kultur- og Samfundsforskning 2013-14*, 123-144 (124-125). Om kvinderne, se Hans Egede, *Omstændelig og udførlig Relation Angaaende Den Grønlandske Missions Begyndelse og Fortsættelse* (København 1738), 387: “de stakkels Qvinder, som ingen Børn kand faae, ... ere ofte komne til mig, og viist mig deres bare Liv, og bedet mig blæse paa dem, meenende, som de og holde mig for en Angekok [*angakkoq*, shaman], at de, alleene ved det at jeg blæste paa dem, skulle gøres beqvem til at føde Børn”.

søn (1 Kong 17,17-24), for det viser sig, at den hebraiske tekst er kommet i urede. Miraklet sker, efter at Elias har råbt til Jahve og pustet tre gange på drengen, fremgår det af Septuaginta, hvor formuleringen  $\text{Καὶ ἐνεφύσητε τῷ παιδαρίῳ}$ , “han pustede på drengen” (v. 21) er uforenelig med det hebraiske verbum  $\text{וַיִּתְמַד}$ , “han strakte sig”. Jeg vil mene, at den græske tekst her forudsætter en hebraisk tekst, som masoreterne siden har rettet i, måske for at sløre Elias’ shamanistiske adfærd. At masoreterne lod Elias strække sig, synes at være formuleret komplementært til det kropslige ritual i den senere dødeopvækkelse, Elisa foretager, hvor gudsmanden krummer sig sammen (2 Kong 4,35). Efter at Elias har pustet på drengen, råber han igen til Jahve, denne gang med en bøn om at lade sjælen vende tilbage til drengen, hvilket også sker, hvorefter drengen bliver levende (v. 22). Det shamanistiske element maskeres her af mange nutidige oversættelser, der gengiver  $\text{נִפֵּשׁ}$  “liv”, men denne berøringsangst over for den dikotomi af  $\text{נִפְשָׁא}$  (“sjæl”) og  $\text{בֶּשֶׂר}$  (“kød”), der også impliceres af fx blodtabuet i 5 Mos 12,23,<sup>28</sup> er der ingen grund til at opretholde.<sup>29</sup>

En af de væsentlige forskelle på profeter og shamaner er, hvem der tager initiativet: Profeten agerer efter guddommeligt påbud, hvorimod shamanen har sin egen dagsorden eller arbejder på bestilling af personer i lokalsamfundet. I den forstand agerer Elias og Elisa både som profeter og shamaner. Profeter er de, når de fremfører et budskab af guddommeligt oprindelse; det kan være et domsorakel som i historien om Nabots vingård: 1 Kong 21,17-24, eller et frelsesorakel under Samarias belejring: 2 Kong 7,1. Det er også i hans rolle som profet, at Jahve beordrer Elias til at mødes med Akab for at varsle regn (1 Kong 18,1-2), men da mødet realiseres, har Elias en anden dagsorden (18,17-19). Først efter den dramatiske styrkeprøve udtaler Elias det forjættende varsel (18,41), og alligevel bliver regnen ikke til noget, før Elias har udført et ritual, der er så kraftfuldt, at det senere udført af Elisa genopliver en afdød (18,42-45, jf. 2 Kong 4,34-35); verbet  $\text{וַיִּגְהַר}$ , “han krummede sig sammen”, bruges ikke ellers i *Biblia Hebraica*.

Elias og Elisa tager i det hele taget ofte selv initiativet. I nogle episoder anråbes Jahve, hvorefter miraklet sker; det gælder først og fremmest de to dødeopvækkelser (1 Kong 17,21-22; 2 Kong 4,33-35), styrkeprøven på Karmel (1 Kong 18,36-38) og episoden, hvor Elisa får Jahve til at gøre både seende og blind (2 Kong 6,17-18). Da Elias varsler tørke, nævnes Jahve kun i en ed (1 Kong 17,1). I andre situationer er guddommen overhovedet ikke involveret: Elias nedkalder uden videre den himmelske ild over dem, der forsøger at arrestere ham (2

28. Her forekommer den danske 1931-oversættelse ganske rammende: “... du må ikke nyde sjælen tillige med kødet”.

29. For en oversigt over betydningsmulighederne for  $\text{נִפֵּשׁ}$ , se Overholt (1996), 33.

Kong 1,9-12), men i øvrigt er det Elisa, der er den store mirakelmager. Han gør en oliekrugke udtømmelig (4,1-7), skaffer en barnløs kvinde en søn (4,8-17), gør en giftig gryderet spiselig (4,38-41), helbreder en spedalsk (5,1-19a), straffer med spedalskhed (5,19b-27) og får en tabt økse til at flyde (6,1-7), alt sammen uden at indblande Jahve. To gange supplerer Elisa sin handling med et frelsesorakel, nemlig da han renser drikkevandet ved Jeriko (2 Kong 2,19-22), og da han bespiser hundrede mand med kun en smule mad (4,42-44); men også her er det ham selv, der tager initiativet. Det er et velbeskrevet fænomen, at shamaner fastslår deres status og skaffer sig anerkendelse i lokalsamfundet ved at udføre, hvad der i litteraturen ofte omtales som "tricks" (Overholt 1996, 39-42), og i Na'amanepisoden siges det da også ligeud, at netop det er formålet med Elisas indgriben: "Han skal indse, at der er en profet i Israel" (2 Kong 5,8). De to eneste gange, hvor Elias kaldes "gudsmand", er led i en eksplicit promovring af ham: moderen til den genoplivede dreng erklærer, at hun nu ved, at Elias er en gudsmand (1 Kong 17,24), og senere demonstrerer han sin status som gudsmand ved at nedkalde den himmelske ild over sin fjende (2 Kong 1,10-11). Mere forventelige i det bibelske epos er mirakler, der eksplicit tjener til at forherlige Jahve og fremme erkendelsen af, at kun han er Gud; det gælder først og fremmest styrkeprøven på Karmel (1 Kong 18,39). Også Na'aman gør – på egne og den implicitte læsers vegne – denne erfaring (2 Kong 5,17), selv om Elisas erklærede formål med sin indgriben var et andet.

I den landbrugskultur, som den gammeltestamentlige verden så selvfølgelig forudsætter,<sup>30</sup> er den arktiske shamans rolle som jagtmagiker irrelevant, og psykopomper er Elias og Elisa så vist heller ikke. Alligevel opviser de karaktertræk, der gør dem sammenlignelige med de shamaner, som ellers hører hjemme i nomadekulturer. Vi har set, at en række episoder eksplicit forherliger gudsmanden frem for Jahve. De to dødeopvækkelser er enestående i den gammeltestamentlige profetisme,<sup>31</sup> og de fører begge til ny erkendelse hos de involverede mødre; efter Elisas præstation kaster moderen sig for profetens fødder i en tilbedende gestus (2 Kong 4,37). At shamaner disponerer over en særlig kraft, er den afsluttende episode om Elisas kraftfyldte knogler et spektakulært eksempel på (13,20b-21).<sup>32</sup>

30. Hans Jørgen Lundager Jensen: *Gammeltestamentlig religion. En indføring* (København: Anis 1998).

31. Overholt (1996), 30: "Elsewhere in the Hebrew Bible, there is no reticence about attributing to Yahweh mighty acts in the world of human experience, but resuscitation was apparently not considered to be part of Yahweh's repertoire".

32. Også Paul Egede (1741, 44) kunne referere sære historier om shamaners knogler: "De fortalte mig om en Angekok [*angakkoq*, shaman] som nu var død. Den



“The central idea of shamanism is to establish means of contact with the supernatural world by the ecstatic experience of a professional and inspired intermediary, the shaman”, skriver Åke Hultkrantz (1978, 11) og opregner fire hertil svarende shamanistiske konstituentter: 1) ideen om en overnaturlig verden, som man kan få kontakt til; 2) shamanen som agerer på sin gruppes vegne; 3) shamanens hjælpeånder; 4) shamanens ekstase eller trance. Som det vil være fremgået, genfindes alle fire konstituentter i sagaen om Elias og Elisa, og man kan måske betegne denne sagas særlige variant som jahveficeret shamanisme.<sup>33</sup> Nok er Elias hjælpeånd, da Elisa påbegynder sit virke (2 Kong 2,15), men begge gudsmænd er i deres praksis ubetinget loyale over for Jahve, og dobbeltdramaet som sådan er indskrevet i en deuteronomistisk præget kontekst og kan læses som kommentarer dertil. Shamanismen er ikke en særlig primitiv form for profetisme, som det tidligere har været hævdet.<sup>34</sup> De fleste af de 35 Elias- og Elisa-episoder, der her er identificeret, kan læses som en alternativ form for profetisme, som her skal betegnes litterær shamanisme, og som ikke blot udfolder sig inden for den etnisk-nationale diskurs, der ellers dominerer det bibelske epos, men sprænger disse rammer og genfindes i den jødedom og kristendom, der udvikler sig under indflydelse af sagaen om Elias og Elisa.<sup>35</sup> Men det er en anden historie.

---

samme sagde de, havde for nogle Aar tilforne været parterit Leed for Leed af Torn-garsuk [*toornaarsuk*, shamanens særlige hjælpeånd] uden for Huuset; og der hans Broder fant Støkkerne paa Marken, bar han dem ind og lagde dem tilsammen, hver Lem til sin Sted. Da han nu havde ligget nogen Stund begynte han igien at blive heel og levende som tilforne”.

33. Jeg kan helt tilslutte mig Thomas Overholts karakteristik af “the shamanistic pattern discernible in the Elijah and Elisha narratives” (1996, 39): “It is not a remnant of some “pure” and exotic Siberian shamanism, on its last legs in Israel and about to disappear in the evolutionary triumph of a higher religious form, monotheism. It is rather a pattern heavily influenced by Yahwism and part of it”.

34. Johannes Lindblom (*Prophecy in Ancient Israel* (Oxford: Basil Blackwell 1962)) henviser shamanismen til et kapitel om “Primitive Prophecy” (s. 6-12) og afviser med bestemthed, at Jahves ׀׀ har det fjerneste at skaffe med “the spirits of the shamans or the jinn of the pre-Islamic Arabs; nor is there any question of possession in the proper sense of the word” (s. 57-58). På samme måde henviser K. Goldammer shamanismen til en “möglichen frühzeitlichen Hintergrund des späteren *hochreligiösen biblischen Prophetismus*” (“Elemente des Schamanismus im Alten Testament”, *Ex Orbe Religionum*. II, red. C.J. Bleeker m.fl., SHR 22 (Leiden: Brill 1972), 266-285 (285); forfatterens kursivering).

35. Overholt (1996), 39. Om shamanisme i antik jødedom og tidlig kristendom, se bl.a. James R. Davila, *Descenders to the Chariot. The People behind the Hekhalot Literature*, JSJSup, 70 (Leiden: Brill 2001); Pieter F. Craffert, *The Life of a Galilean Shaman. Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective* (Cambridge: James Clarke & Co 2008).