

DET KONGELIGE ÆSEL I ZAK 9

Professor, ph.d. cand.theol. Jens Bruun Kofoed

Introduktion

Palmesøndag er lidt ligesom juleaften. Det er én af de få dage i kirkeåret, hvor dyr er involveret, og hvor prædiketeksterne på en særlig måde lægger op til dramatisering og visualisering. Og selvom det i det traditionelle krybbespil vist aldrig er en levende okse, der – som H.C. Andersen formulerer det – »kysser barnets fod,« så sker det ind i mellem, at der Palmesøndag dukker et levende æsel op ved »indtoget« i kirken. For kirkevante tilskuere er det måske blevet en selvfølge, at Jesus kommer ridende på et æsel, mens andre reagerer med undren på det sære valg af ridedyr. Så hvorfor egentlig et æsel?

Det er Mattæus, der i sin fortælling om forberedelserne til indtoget i Jerusalem beretter, at Jesus valgte et æsel som ridedyr »for at det skulle opfyldes, som er talt ved profeten [Zakarias], der siger: 'Sig til Zions datter: Se, din konge kommer til dig, sagtmødig, ridende på et æsel og på et trækdyrs føl'« (Matt 21,4-5 jf. Zak 9,9). Alle fortolkere er enige om, at der ligger en symbolik i valget af æslet, men forslagene til hvad, det symboliserer, varierer

mildt sagt. Ved at inddrage det komparative materiale fra den kulturkreds, som både Zakarias og Mattæus virkede i, skal der i det følgende argumenteres for, at æslet fungerede som et symbol på både fred og kongeværdighed.

Kontekst

Passagen fra Zak 9,9 befinder sig i det større afsnit fra kapitel 9-14, der består af to »profetiske byrder,« Zakarias bærer på sit hjerte, nemlig kapitel 9-11 og 12-14. Begge indledes med נִבְּיָה »orakel, ytring« (9,1 og 12,1). Det første afsnit i kapitel 9-11 fokuserer på den Herrens dom over de omkringboende folkeslag, som Herrens davidskonges komme vil bringe med sig, og dét fredsrige, der dermed bliver til virkelighed. Underafsnittet 9,9-10 beskriver denne konges komme og afgrænses forud af 9,1-8 om Herrens felttog mod Israels fjender, mens de efterfølgende vers 11-13 er en fortsættelse af beskrivelsen i vers 9-10 af davidskongens komme. Det ses bl.a. af adressaten »og du« i vers 11, der korresponderer med »til dig« i vers 9. Næste afsnit indledes i vers 14 med

»Herren vil komme til syne.« Argumentationsmæssigt indledes afsnittet med en opfordring i vers 9a, »bryd ud i jubel,« der begrundes i vers 9b, »Se, din konge kommer til dig...« med en efterfølgende negativ og positiv forklaring i henholdsvis vers 10a og b, »Jeg vil udrydde...« og »han skal forkynde.«

Nøgleord

Før vi ser på det komparative materiale om æslet, skal vi se på den karakteristik af kongen, som Zakarias i øvrigt giver, eftersom det vil gøre os i stand til at vurdere, om og i givet fald hvordan indsigterne fra det komparative materiale kan anvendes i tolkningen af æslets symbolik.

I vers 9b beskrives kongen med adjektivet »retfærdig,« participiet »sejrende« og adjektivet (hvis betydning, vi skal vende tilbage til). Hvad participiet »sejrende« angår, bruges det som regel om Israel som *genstand* for Herrens frelse eller sejr (4 Mos 10,9; 5 Mos 33,29; Es 45,17; Jer 30,7; 33,16), og viser tilbage til »sejren« i vv. 1-8.

Adjektivet »retfærdig« (רַחֲמַיִם) betegner kvaliteten i dét, at herske; nærmere bestemt her, at kongens »hersken« er i overensstemmelse med og et sanseligt udtryk for den etiske eller moralske norm, der kendetegner Gud Herren. Retfærdigheden har jf. den negative og positive forklaring i vers 10 både et straffende og frelsende aspekt.

Den største udfordring rent oversættelsesmæssigt er adjektivet רַחֲמַיִם, der ifølge standardordbogen Brown-Driver-Briggs har grundbetydningen »poor« (»fattig, sølle, ussel«) med betydningsnuancerne

»trængende«, »undertrykt,« »plaget« og »ydmyg, sagtmodig«. De beslægtede semitiske ord anvendes om »respectful submission of the human to the divine,« og den aramaiske kong Zakkur beskrives f.eks. som »ydmyg« i netop denne betydning (Donner og Röllig 2002; 202:2). Når den samme hebraiske rod i Es 53,7 bruges til at beskrive Herrens Tjener som »afflicted« (English Standard Version), »mishandlet« (DO92) eller »gjort elendig« (Den Frie Bibel), begrundes det netop med fokus på *lydighedsaspektet*, »men han åbnede ikke sin mund.« Og når den samme hebraiske rod anvendes til at beskrive »profetkongen« Moses som »mere sagtmodig end noget andet menneske på jorden« (4 Mos 12,3), så giver det også god mening at forstå det som et udtryk for den *lydighed*, Moses viste i sin tjeneste for Herren. Daniel Bodi skriver om oversættelsen, at

The sense of the Hebrew term *'ny* used in Zechariah 9:9 should be reconsidered. Modern translations are influenced by the Greek *praÿs* and Latin *mitis* (*débonnaire*, good, gentle) used in Matthew 21:5. The sense of the root *'iny*, however, is different. The term stands for respectful submission of the human to the divine. This attitude expresses piety and deference of the king toward the divine world, common to the ancient Near Eastern world. The biblical reworking of this concept applies it to all humans: the blessed are those who accept God's superiority and consequently God's representative on

earth: the king. The humility that the Hebrew text implies stands not for poverty and modesty but rather for obedience. The people accept a just and legitimate submission to their king just as the latter submits to God's authority. In this sense the king is the depository of divine rule and power, and a warrant of peace. Being accepted by all, he is able to restore order. His mission of pacification is illustrated by him riding on a donkey in contrast with the more warlike aspect of riding on a horse. The Semitic kingship is neither modest nor poor, but peaceful and triumphant. (Bodi 2014, 213-14)

På denne baggrund oversættes adjektivet i Zak 9,9 bedst med »ydmyg, sagtmodig [i sin lydighed]« eftersom konteksten netop fremstiller kongen som Herrens lydige redskab i etableringen af »fred« (v.10b).

Hvad beskrivelsen af kongens ankomst som »ridende på et æsel; på en æselhoppes føl« angår, inviterer den efterfølgende beskrivelse af hans kongedømme til at forstå æslet i relation til hesten i vers 10.

I Gammel Testamente symboliserer heste krig og er desuden brugt negativt om tillid til både egen styrke (f.eks. Es 2,7; Mik 5,10) og udenvælts fjender som assyrerne, egypterne (f.eks. Es 31,1) og perserne (Hag 2,22). Modstillingen i vers 10 af krigsmetaforik i form af »vogn,« »hest« og »krigsbue« med »fred« og »herredømme« tyder på, at det er den kongelige *fred*, der først og fremmest symboliseres med æslet, og kun – men selvfølgelig ikke uvæ-

sentligt – i sekundær forstand den *kongelige fred*; altså kongedømmet som sådan.

Resultatet af kongens komme med retfærdighed, sejr i ydmyg lydighed er dels at alt, der står for ufred fjernes, så alt, der kendetegner fred bliver til virkelighed. Isoleret set kunne førstnævnte, altså udryddelsen af alt, der er inkonsistent med »fred«, nemlig »vogn fra Efraim og hest fra Jerusalem« forstås som udtryk for en intern fjende; altså at det drejer sig om Efraims og Jerusalems egne vogne, og at ufreden derfor skyldes folket selv. Set i lyset af konteksten i vers 1-8, hvor det er de udenvælts fjender, der truer folket, er det imidlertid mere oplagt at forstå det om de vogne, som disse udenvælts fjender har angrebet og erobret landet med; nemlig de umiddelbart omkringboende folk i almindelighed og den egentlige besættelsesmagt perserne i særdeleshed.

Udtrykket »fra hav til hav, og fra floden til verdens ender« forekommer også i Sl 72,8, hvor det anvendes som beskrivelse af den ideale davidskonges herredømme. Siraks Bog 44,21 bruger samme formulering til at uddybe landløftet til Abraham: »Derfor lovede Herren ham med en ed, at folkeslagene skulle velsignes i hans afkom, han ville gøre ham talrig som jordens støv og ophøje hans efterkommere som stjernerne; de skulle få landet i eje fra hav til hav og fra floden til jordens ende.« Eftersom den kommende konge bedst forstås som den ideale davidskonge, skal vi formentlig også forstå »landet« som det ideelle fredsrige, der allerede blev lovet Abraham, og som stadig på Zakarias' tid ventede på sin ultimative opfyldelse.

Budskabet i afsnittet er altså, at den davidiske konge, der kommer for at oprette sit fredsrige, skal gøre det i ydmyg lydighed mod Gud. Dermed tjener Zakarias' profeti til at skabe håb hos de jøder, der var vendt tilbage fra eksilet i Babylon – ikke til det davidiske kongerige Juda – men til den persiske provins Yehud.

I Zak 9,9 gøres klart, at ridedyret er en *עֵיִר* *קִנְיָאֲתוֹרָה* »æselhingst,« en *עֵיִר* »(ung) æselhingst, afkom af en æselhoppe.« Mens *עֵיִר* »ung æselhingst/føl« muligvis også inkluderer mulddyr, er *קִנְיָאֲתוֹרָה* entydigt en æselhoppe (Se Way 2011; 2010). Spørgsmålet er, om det komparative materiale kan være med til at underbygge, supplere og/eller korrigere den symbolik af fred og kongedømme, som konteksten i Zak 9 synes at fremhæve?

Det kongelige æsel

I det komparative materiale går symbolikken med æslet i to forskellige men ikke gensidigt udelukkende retninger, eftersom æslet både er et »kongeligt« ridedyr og symboliserer fred. Når vi i det følgende inkluderer *muldyr* i diskussionen, er det både fordi muldyret indiskutabelt er omtalt som et »kongeligt« ridedyr andre steder i Gammel Testamente (mere herom forneden), og fordi æsler og muldyr optræder sammen og med samme symbolik i det komparative materiale.

Hvad *muldyret* angår, nævner Jack Sasson, at amoriterkongen i Mari, Zimri-Lim (ca. 1775 til 1761 f.Kr.), valgte muldyret, da han skulle besøge sin datters kommende svigerfar, kongen af Yamhad, fordi det netop var et symbol på kongemagten (Sasson 1984, 113). Sasson nævner også et

andet eksempel (Kupper 1954; 76:20-24), hvor samme Zimri-Lims embedsmand, Bakhdi-Lim, giver ham følgende råd: »May my lord honor his kingship. Since you are the king of Hanean (tribesmen), and also are the king of the Amorites, may my lord not ride horses; instead, he ought to ride a chariot or mules, so that he could honor his kingship« (Sasson 1984, 119). Daniel Flemming bemærker til eksemplet, at »[i]n spite of efforts to isolate which of these modes of transportation is specifically 'Akkadian' [Fleming's translation for Sasson's 'Amorites'] or 'Hana,' the main point seems to be that the horse is not an appropriate royal mount for ceremonial occasions« (Fleming 2012, 208). Daniel Bodi konkluderer om samme tekst, at »[t]he donkey seems to have a particular symbolic relationship with the chiefs of the seminomadic tribes« (Bodi 2014). Grunden til at Bodi når frem til samme konklusion om *æslet*, selvom teksten ret beset taler om *muldyr*, er formentlig, at de akkadiske leksemer *imēru* »donkey,« *alpum* »bull; ox,« *kūdanu* »mule« og *atānu* »she-ass,« hyppigt forekommer sammen i en række tekster (Svärd m.fl. 2018, 235). Fra samme periode forklarer en mand fra den assyriske handelskoloni Kanesh i Anatolien, hvorfor han ønsker sig et muldyr (*perdum*) »Give me that *perdum*. I have to go to sikkatum. I am your son, should I go on foot? Give it to me so that I can ride to *sikkatum* and so (uphold) your reputation« (Citeret fra C. Michel 2004, 193; brevet er publiceret i Veenhof 1989). Cécile Michel bemærker til teksten, at »[t]he man asking for a *perdum* needs a

mount deserving of his social status to join a public happening.«

Når det gælder *æslet*, beskriver kong Shulgi (ca. 2094 – 2046 f.Kr.) i en sumerisk hymne¹ sig selv som »a spirited ass at full gallop« – og altså ikke som »et stædigt asen«! Komparativt materiale fra Syrien viser endvidere, at vejrguden Hadad somme tider blev repræsenteret ved et æsel, og at den såkaldte *æsel festival* i Aleppo og Emar var dedikeret til selvsamme gud (C. Michel 2004, 196). Frank Moore Cross bemærker endvidere til det ugaritiske (kana'anæiske) materiale fra den sidste halvdel af det 2. årtusinde f.Kr., at »[t]he theme of the victorious, legitimate king riding on an ass/young ass was known from Zech 9:9. The same terms: 'young ass' (yr/Ugaritic: 'r) are used of the great goddess Asherah's mount in Ugaritic« (Hanfmann 1968, 425; Herdner 1963; 4.4.4-12 = Gordon 1965; 51.4.4-12).

På baggrund af det komparative materiale er der altså grund til at antage, at ikke bare muldyret men også æslet blev betragtet som ridedyr for personer med høj social status. Førnævnte Jack Sasson går med udgangspunkt i materialet fra Mari et skridt videre og argumenterer for, at »when Christ entered Jerusalem on a donkey, the population, as well as the authorities, knew how to read the symbolism at stake (Matthew 21)« (Sasson 1984, 119). Eftersom det komparative materiale fra Syrien er mellem 1500 og 2000 år tidligere, er det noget af et *stretch*, men når dertil lægges, at æslerne også optræder som symboler på kongemagten i *andre* bibelske tekster end Zak 9,9 (og Matt 21,5), kan det på ingen måde udelukkes, at den-

ne symbolik kan have overlevet i bedste velgående, således at den var velkendt i persisk og romersk tid.

Disse *andre* bibelske tekster er først og fremmest modstillingen af »hest« og »muldyr« i 1 Kg, hvor Adonija skabte ufred ved at anskaffe sig »vogne og heste« (1,5) i bestræbelserne på at sikre sig kongemagten, mens Salomo bliver sat på kongens mulddyr for at sikre det davidiske »herredømme.« Modstillingen understreges i øvrigt ikke bare af hest versus muldyr, men også gennem modstillingen af Adonijas aktive selviscenesættelse med Salomos passive lydighed: Adonijah *skaffede* sig vogne og heste, mens Salomo *blev sat* på kongens mulddyr. Men også i en anden »kongelig« kontekst, støder vi på æslet, nemlig i optakten til Sauls kroning som Israels første konge. Sauls leden efter de bortløbne æsler fører Saul og hans mænd gennem de efraimittiske områder Shalisha, Sha'alim, Benjamin og Suf (1 Sam 9,3-5) til profeten Samuel – og kongedømmet! Umiddelbart forinden har Samuel taget sin årlige rundtur i præcis det samme område: »Hvert år drog han rundt til Betel, Gilgal og Mispa og dømte Israel alle disse steder. Så vendte han tilbage til Rama, for dér boede han, og dér dømte han Israel. Dér byggede han et alter for Herren« (1 Sam 7,16-17). Det mere en antydes derfor, at Saul på forhånd har turneret i sit fremtidige kongedømme.

Samme slet skjulte symbolik finder vi i fortællingen om hvordan Ziba giver sin herre, Mefiboshets æsler, til David som et symbol på overdragelsen af kongemagten fra Sauls til Davids hus:

Da David var kommet et stykke vej på den anden side af bjergtoppen, kom Mefiboshets tjener Siba ham i møde. Med sig havde han et par opsadlede æsler; de bar to hundrede brød, hundrede rosinkager, hundrede frugter og en krukke vin. Kongen sagde til Siba: »Hvor skal du hen med det?« Siba svarede: »Æslerne skal kongens familie have at ride på; brødet og frugten er til folkene, og vinen er til dem, der bliver trætte ude i ørkenen.« Kongen fortsatte: »Hvor er din herres søn?« Siba svarede: »Han blev i Jerusalem, for han sagde: Nu vil Israels hus give mig min farfars kongedømme tilbage.« Kongen sagde da til Siba: »Alt, hvad Mefiboshet ejer, er hermed dit.« Siba sagde: »Jeg bøjer mig dybt, herre konge. Måtte jeg bevare din velvilje!« (2 Sam 16,1-4).

»Æselhoppe« forbindes endvidere med kongelighed i 1 Mos 49,10-11 (jf. Dom 5,10; 1 Sam 9;3;5;20; 10,2;14;16; 1 Krøn 28,30), mens udtrykket »(ung) æselhingst, afkom af en æselhoppe« også forekommer i den »kongelige« tekst i 1 Mos 49,11. I Dom 5,10 hedder det, at Israels herskere rider på »hvide/lysebrune/rødgrå æselhopper.«

Det fredelige æsel

Der er imidlertid i det komparative materiale også en anden symbolik knyttet til æslet, der som et minimum må have været lige så tydelig for de oprindelige læsere, som den »kongelige.« I tekster fra

Mari forekommer det til det hebraiske מַרְאִיִּם svarende akkadiske udtryk *mār atānim* »æselføl« i forbindelse med indgåelse af pagter. I én af tre relevante tekster hedder det: »To my lord speak: thus Ibal-El, your servant. The tablet of Ibal-Addu from Ašlakka arrived; and to Ašlakka I went. In order to 'kill a jackass' between the Haneans and Idamaras, a puppy and a goat they brought. But out of respect for my lord, a puppy and a goat I would not allow. A [ja] ckass – the offspring of a jenny – I caused to be killed. Peace between the Haneans and Idamaras I established« (Jean 1942; 37:11; Way 2010, 107-8; 2011, 100).

Eftersom den æselridende konge i Zak 9 netop bringer »fred« med sig, er det igen ikke utænkeligt, at æslet kan være blevet forstået af Zakarias' samtidige som et sådant »donkey of peace.« Især fordi det også i andre bibeltekster forbindes med fred. Efter *u-freden* i forbindelse med Abimeleks forsøg på at blive konge, berettes det om den periode, der fulgte med *fredsdommerne* Tola og Jair, at sidstnævnte »havde trediver sønner; de red på trediver æsler og havde trediver byer« (Dom 10,4). Det samme fortælles om *fredsdommeren* Abdon, der havde »fyrrer sønner og trediver sønnesønner; de red på halvfjerds æsler« (Dom 12,14). Vi skal formentlig forstå tallene symbolsk, og det er i så fald nærliggende at forstå de »halvfjerds æsler« i lyset af anden syvtals-symbolik som et udtryk for at dén *fred*, som Abdon bragte med sig, gjaldt hele det »beredne« område, nemlig Israel. I en anden *u-fredelig* og *kongefjendsk* kontekst fortælles det at Akitofel, efter at være blevet afsløret som bejler til kongemagten, selv »løser« situa-

tionen, så der igen bliver *fred*: »Da Akiofel indså, at hans råd ikke blev fulgt, sadlede han sit æsel og red hjem til sin by. Der beskikkede han sit hus, og så hængte han sig. Han døde og blev begravet i sin fars grav« (2 Sam 17,23).

Dobbelt symbolik

Det komparative materiale underbygger altså i høj grad det budskab om kongedømme og fredsrige, som konteksten i Zakarias forbinder med kongens ridt. De to dokumenterede symbolikker behøver som tidligere nævnt ikke at være gensidigt udelukkende, hverken hos Zakarias eller hos Mattæus, og hvis begge symbolikker er blevet aktiveret gennem Zakarias' beskrivelse af den kommende davidkongens komme, så har profetien altså været ladet med symbolik, der inviterede både Zakarias' og Mattæus' samtidige til at forstå den i lyset af andre tekster om det fuldkomne *kongedømme* og *fredsrige*. Var Jesus redet ind i Jerusalem på en hest, ville han med andre ord have indfriet de forhåbninger, der var til en politisk messias, der med vold og magt skulle fordrive romerne. Men han valgte et æsel, fordi hans rige »ikke er af denne verden« (Joh 18,36) og fordi han kom for at forkynde »Fred være med jer!« (Joh 20,19).

Jesus som æslet

Springer vi fra det komparative baggrundsmateriale til Zakarias' Bog til den nytestamentlige kontekst, vidner den såkaldte »Donkey Ampulla« om at æsel-symbolikken levede videre i oldkirken. Ampullen er fundet i en udgravning i Sardinis og dateret til perioden 400-616 e.Kr.

Den har på den ene side en illustration af et æsel, der bærer en globe med et kors. Ampullen blev efter al sandsynlighed brugt af pilgrimme på vej til Jerusalem eller andre hellige steder. Ifølge én af udgraverne, G. M. A. Hanfmann, er intentionen med æsel-dekorationen, »to show Christ's entry into Jerusalem (John 12:12-16).« Frank Moore Cross bemærker på samme måde om »æselkrukken«, at »I should add that the case (for identifying the representation of the 'Donkey Ampulla' as Christ's entry into Jerusalem) is supported by the Near Eastern tradition of placing a god's symbol upon the back of his animal« (citeret fra Hanfmann 1985, 425). Hanfmann nævner videre, at selvom E. Kitzinger er kritisk overfor tolkningen, så indrømmer selv Kitzinger, at motivet er »important evidence for the favorable iconographic use of the donkey, of which the literary tradition is largely derogatory« (Hanfmann 1968, 11).

Hverken Hanfman eller Cross kommenterer globen, men eftersom dekorationen tydeligvis refererer til Jesu indtog i Jerusalem palmesøndag, er den yderst interessant i forhold til den nærkontekst i Zakarias' Bog, hvor citatet i Matt 21,5 er taget fra. Her nævnes jo netop, at kongens fredsrige skal udbredes »fra hav til hav og fra floden til jordens ender« (9,10).

Hanfmann nævner desuden med reference til B. A. Van Proosdij, at »the mocking of a 'donkey man' went back to an Iranian punishment for pretenders to the royal throne – a matter which again emphasizes, albeit in a perverted way, the link between the donkey and the king« (Hanfmann 1979). Om det er denne tra-

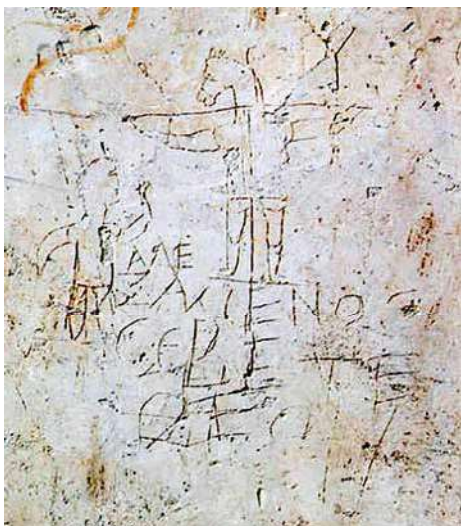
dition fra oldtiden, der stadig praktiseres, er uvist, men det berettes i hvert fald af menneskerettighedsorganisationer, hvordan det siddende islamiske præstestyre offentligt håner kriminelle eller dissidenter ved at lade dem ride bagvendt på et æsel gennem de beboelseskvarterer, de kommer fra. Nyhedsbrevet *Iran Focus* skrev f.eks. i november 2005, at »Iranian authorities frequently parade youths, forced to sit backwards on donkeys, in their local neighbourhood so as to embarrass and humiliate them ... this may be a prelude to subsequent flogging and/or jail terms« (Iran Focus 2005).

Interessant er også den såkaldte *Alexamenos Graffito* fra ca. 200 e.Kr. i et hus nær Palatinerhøjen i Rom. Hvis den korsfæstede mand med æselhoved – som de fleste forskere mener – forestiller Jesus, er det den ældste grafiske gengivelse af Jesus, vi kender. Billedet bærer nederst inskriptionen *Alexamenos sebetheon*, altså »Alexamenos tilbeder gud.« Stort set alle fortolkere mener, at der er tale om en karikatur, og at graffitoen skal forstås i lyset af Tertullians (ca. 160 - ca. 222) bemærkning i skriftet *Apologeticus* 10,16-17 om at de kristne tilbeder et æselhoved. Tertullian sporer karikaturen tilbage til Tacitus, der fortæller, at »jøderne efter at være befriede eller, som han antog, fordrevne fra Ægypten plagedes af tørst i Arabiens vidtstrakte og vandløse egne, hvorfor de benyttede vilde æsler, der efter at have græsset søgte efter drikke, som vejvisere til kilderne, og på grund af denne tjeneste, fortæller han, gjorde de et beslægtet dyrs hoved til deres gud« (Dansk oversættelse citeret fra Arvedlund, Pihl, og Ro-

senløv u.å.). Hvis karikaturen fra Palatinerhøjen er et udtryk for *denne* tradition, kan den naturligvis ikke bruges til at kaste lys over de første kristnes forståelse af æsel-symbolikken i Matt 21,5 og Zak 9,9. Koji Yamashiro anerkender betydningen af den tradition, Tertullian refererer til, men argumenterer samtidig for en mere kompleks baggrund for karikaturen:

The idea of the incarnation of the Son of God (=the Logos), which must have been well known to the anti-Christian polytheists active in the Roman empire, appeared so senseless that they simply deemed it *alogos*, i.e. speechless, unreasoning, irrational, absurd. And for the purpose of deriding the very core of the Christian faith, they depicted Jesus in the image of *alogon* made man. The particular choice of donkey (*onos* in classical Greek) from the family of horse in this context is not quite surprising, since this animal is usually characterized by its stubbornness, inaptitude, triviality and trouble among the Greeks. It might be added that in Latin this semantic load is even more conspicuous: *Asinus* (donkey), which belongs to the family of *equus* (horse), bears a negative nuance, as it means »blockhead, dolt, simpleton.« Not surprisingly, such an ingenious parody might have easily been associated with the above-mentioned episodes of Jesus' birth (»manger«) and entry

into Jerusalem (»ass, colt«).(Yamashiro 2020, 75)



Figur 1 Alexamenos Graffito

Kilde: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Alexorig.jpg>

Copyright: Public Domain

Hvis Yamashiro har ret, så har fortællingen om Jesu indtog i Jerusalem altså *bidraget* til den karikerende tradition, og det interessante supplement til den ovenfor diskuterede æselsymbolik bliver i givet fald så, at Jesus ikke bare *rider* på et æsel, men *er* æslet. Otto Michel nævner i den forbindelse en for kristendommen stigmatiserende *mandæisk* tradition, der også involverede »æseldyrkelse«: »The Mandaeans speak of a mystery and sacrament of the she-ass with four bones, in polemic against Christianity« (O. Michel 1964). Æselhoppens refererer sandsynligvis til Maria, og de fire ben til korset. Hvis dette er en rigtig forståelse, så refererer traditionen altså både til æselhoppens Maria og dens afkom Jesus i teksterne fra Matt 21,5 og Zak 9,9. At denne tradition også var udbredt understreges af, at der er fundet en amulet, med æselagtige afbildninger af Jesus og Maria. Det ironiske er jo så, at mens æsel-symbolikken fungerede som karikatur i en græsk-romersk kontekst, var det stik modsat i Zakarias' verden, hvor æslet symboliserede noget centralt og essentielt i det messianske håb. Og hvis de græsk-romerske kristne har været fortrolige med sidstnævnte, så har dén, der ler sidst, i dén grad leet bedst!

Konklusion

Budskabet i Zakarias' profeti er som påvist, at den davidiske konge, der kommer for at oprette sit fredsrige, skal gøre det i ydmyg lydighed mod Gud. Allerede i selve teksten antydes det derfor, at æslet symboliserer rytterens både kongelige status og fredsskabende mission. Dette under-

bygges af det komparative materiale, hvor æslet både optræder som symbol på kongemagt og som det såkaldte »donkey of peace.« Var Jesus redet ind i Jerusalem på en hest, ville han have indfriet de forhåbninger, der var til en *politisk* messias, der med vold og magt skulle fordrive ro-

merne. Æslet tjener derfor til at underbygge dén korrektion af samtidens politiske messias-forventninger, som Jesus også på andre tidspunkter var optaget af, så mennesker kunne modtage ham som den konge, han var, og få del i hans fredsrige.

Note

- 1 Se <https://etcs1.orinst.ox.ac.uk/section2/tr24202.htm> for tekst.

Anvendt litteratur

- Arvedlund, Martin, Michael Pihl og Jesper M. Rosenløv. u.å. »Tertullian om den sande Gud«. Set 22. marts 2021. <http://centerforhistorieformidling.dk/senantikken-kristendommen/tertullian-om-den-sande-gud.html>.
- Bodi, Daniel. 2014. »The Story of Samuel, Saul, and David«. I *Ancient Israel's History: An Introduction to Issues and Sources*, redigeret af Bill T. Arnold og Richard S. Hess, 190-226. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Donner, Herbert og Wolfgang Röllig. 2002. *Kanaanäische und aramäische Inschriften: Band 1*. 5., erw. U. überarb. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Fleming, Daniel E. 2012. *The Legacy of Israel in Judah's Bible: History, Politics, and the Reinscribing of Tradition*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Hanfmann, George M. A. 1979. »The Crucified Donkey Man«. I *Studies in Classical Art and Archaeology: A Tribute to Peter Heinrich von Blanckenhagen*, redigeret af Günther Kopcke og Mary B. Moore, 206-8; pl. 55:1-2. Locust Valley, NY: J.J. Augustin.
- Hanfmann, George M A. 1985. »The donkey and the king«. *Harvard Theological Review* 78 (3-4): 421-30.
- Hanfmann, George M.A. 1968. »The Tenth Campaign at Sardis (1967)«. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, nr. 191: 2-41. <https://doi.org/10.2307/1356342>.
- Herdner, Andrée. 1963. *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Iran Focus. 2005. »Iran sentences three youth to flogging, jail«. Iran Focus. 20 november 2005. <https://www.iranfocus.com/en/news/special-wire/4513-iran-sentences-three-youths-to-flogging-jail-2/>.
- Jean, Charles-François. 1942. *Lettres*. Archives Royales de Mari 2. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- Kupper, Jean-Robert. 1954. *Correspondance de Bahdi-Lim, préfet du palais*

- de Mari*. Archives Royales de Mari 6. Paris: Imprimerie Nationale.
- Michel, Cécile. 2004. »The Perdum-Mule, a Mount for Distinguished Persons in Mesopotamia During the First Half of the Second Millennium BC«. I *Man and Animal in Antiquity: Proceedings of the Conference at the Swedish Institute in Rome, September 9-12, 2002*, redigeret af B. Santillo Frizell, 190-200. Rome: Swedish Institute in Rome.
- Michel, Otto. 1964. »ὄνος, ὄνάριον«. I *Theological Dictionary of the New Testament*, redigeret af Gerhard Kittel, Geoffrey W. Bromiley og Gerhard Friedrich, 286. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Sasson, Jack M. 1984. »Thoughts of Zimri-Lim«. *The Biblical Archaeologist* 47 (2): 110-20.
- Svärd, Saana, Heidi Jauhiainen, Aleksi Sahala og Krister Lindén. 2018. »Semantic Domains in Akkadian Texts«. I *CyberResearch on the Ancient Near East and Neighboring Regions*, redigeret af Vanessa Bigot Juloux, Amy Rebecca Gansell og Alessandro di Ludovico, 224-56. Case Studies on Archaeological Data, Objects, Texts, and Digital Archiving. Leiden: Brill. <https://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctv4v349g.16>.
- Veenhof, K. R. 1989. »Status and Offices of an Anatolian Gentleman - Two Unpublished Letters of Huharimataku from K̄rum Kanish«. I *Anatolia and the Ancient Near East. Studies in Honour of Tahsin Özgüç*, redigeret af K. Emre, B. Hrouda, M. J. Mellink og N. Özgüç, 515-25. Ankara.
- Way, Kenneth C. 2010. »Donkey Domain: Zechariah 9:9 and Lexical Semantics«. *Journal of Biblical Literature* 129 (1): 105-14. <https://doi.org/10.2307/27821007>.
- Way, Kenneth C. 2011. *Donkeys in the Biblical World: Ceremony and Symbol*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns. <https://www.eisenbrauns.org/books/titles/978-1-57506-213-6.html>.
- Yamashiro, Koji. 2020. »Logos and the Donkey-Man«. *Bulletin of Saitama Gakuen University (Faculty of Sociology)* 20.

Forfatter

Jens Bruun Kofoed
 Dansk Bibel-Institut
 Leifsgade 33, 6. sal
 2300 København S
 jbk@dbi.edu