

Tolkningen av Gen 2-3 rundt århundreskiftet

Et bidrag til spørsmålet om tekstforståelse og tolkning

AV TERJE STORDALEN

Vi lever i en uoversiktlig tid som stadig leverer nye forståelsesrammer for menneskelig liv og aktivitet. Også teologien forandrer seg. Forskningshistoriske og hermeneutiske problemer kommer på dagsorden igjen, og det konkrete eksegetiske arbeidet får nye aksenter. Kanskje skal dette tolkes som en viss uro over den rådende eksegetiske praksis. I de fleste miljøer er det likevel tale om justeringer, ikke oppbrudd. Å glemme 200 års historisk bibellesning er jo heller ikke noen løsning, blant annet fordi de problemer vi arbeider med, har vært bearbeidet tidligere.

Blant flere aktuelle impulser kan disse to observeres: For det første legger man stadig større vekt på teksten i den form den faktisk foreligger. Spørsmål om kilder, sekundære tillegg og så videre trer mer tilbake. Dette er en bevegelse inn i tekstens egen struktur og oppbygning.

For det andre ønsker man å relatere bibelteksten til den kultur og de forhold den oppsto i. Denne bevegelse fra teksten og ut i dens kulturelle relasjoner involverer forskjellige aspekter. I den grad man bruker religionshistoriske data og tekster, griper man ofte tilbake til metoder utarbeidet i Tyskland rundt og like etter siste århundreskifte. Så kunne man tro at det her foreligger en gjennomarbeidet tolkningsteori. Likevel hersker det stor uklarhet og uenighet om hvordan det religionshistoriske materialet egentlig skal brukes.

Jeg tror at disse to impulsene kan inngå i en konstruktiv nyorientering hvis man makter å integrere dem på en sakssvarende måte. En undersøkelse av hvordan eksegetene brukte parallelltekster rundt århundreskiftet kan være et første bidrag til gjennomtenkning av vår eksegetiske situasjon og tradisjon. Jeg har her valgt å eksemplifisere på Gen 2-3, den såkalte Jahvistens skapelses- og syndefallsberetning, som illustrerer dette godt.

1.1.

Man har lenge kjent til utenombibelske tekster som har en viss likhet med urhistorien i Gen 1-11. Allerede førkristne jødiske fortolkere kjente forestil-

linger om gullalder og urtid i gammel gresk mytologi og filosofi. De mente at dette beviste at de bibelske fortellingene gjengir en sann historie. Liknende synsmåter finnes hos kirkefedrene; både Justin Martyr, Klemens av Aleksandria, Eusebius av Cæsarea og Origenes brukte paralleller slik. Denne gammelkirkelige bruken av utenombibelske paralleller hvilte på to grunnleggende forutsetninger: For det første at alle tekstene omtaler den samme hendelse. Det er denne hendelsen – ikke teksten i og for seg – som er interessant. For det andre at Bibelen har prioritet; den er antatt eldst, sannest, klare osv. De andre tekstene er bare svakere reflekser av samme hendelse.¹

Utover 1800-tallet ble begge disse premisene langsomt brutt ned av en historisk orientert eksegesi. Allerede J. G. Eichhorn hevdet at likhetene skyldtes at alle orientens paradistfortellinger hadde felles *litterært* opphav – ikke at de refererte til samme hendelse. Senere forlot han også denne forklaring og hevdet i 1788 at de påfallende likhetene skyldtes felles menneskelig «filosofi»: Folk som levde under liknende forhold og utviklingstrinn hadde uavhengig av hverandre skapt de samme idéer og forestillinger.² Senere kom litterærkritikkens dateringshypoteser, der en eventuell urhendelse og nedskrevet tekst ble skilt med flere årtusener. Med kjennskapet til orientalske tekster kom til slutt også den innsikt at det her dreier seg om myter som generelt ikke omhandler historiske hendelser. Etter hvert ble det umulig å hevde at Gen 2-3 refererer til en reell hendelse.

Dermed kom selve tekstene og forholdet mellom dem i fokus. Konservativt eksegeter fastholdt Bibelens prioritet. Når paradistfortellingene ikke gikk tilbake til en felles hendelse, ble det naturlig å spørre om den ene var avhengig av den andre. Det indiske, egyptiske og ikke minst det babylonsk-assyriske materialet som kom til på 1700- og 1800-tallet indikerte at Bibelen ikke var eldst. Slik ble også den andre av de to gamle forutsetningene alvorlig truet.

Nå gjensto bare én mulighet for å «redde» åpenbaringen: Skape diskontinuitet mellom Gen 2-3 og parallellene, ved å hevde at de ikke virkelig er parallele. Slik oppsto en teologisk begrunnet isolasjon av bibelteksten. Allerede J. F. C. Tuch (d. 1867) antydte denne løsningen i sin kommentar i 1848.³

1.2.

Den tradisjonelle forståelsen av Gen 2-3 som en troverdig historieberetning ble selvfølgelig ikke bragt til opphør gjennom den moderne eksegesi. Særlig på katolsk hold ble den stående i kraft av en fast tro på forfatterens inspirasjon. Framstående katolske forskere gikk inn på de nye metodene, men kritiserte deres innebygde evolusjonistiske forutsetninger som de mente utelukket enhver mulighet for åpenbaring. Imidlertid ble erkjennelsen av at det

faktisk finnes tekster som sannsynligvis er eldre enn de bibelske, etter hvert virkelig en utfordring også for den tradisjonelle oppfatning.

På katolsk hold var det Joseph Feldmann som framfor noen tok opp utfordringen når det gjaldt Gen 2-3. Hans bok kom ikke før i 1913. Når jeg likevel behandler ham først, er det fordi han så klart fortsetter den tradisjonelle fortolkning. Saken er nemlig den at han – ved å trekke inn enda flere paralleller enn det de protestantiske religionshistorikerne gjorde – mente å kunne vinne tilbake til den gamle posisjon at Gen 2-3 gjenforteller en reell historisk hendelse. Afrikanske, indogermanske, europeiske og amerikanske paralleller skulle nøytralisere de babylonsk-assyriske som var så aktuelle på hans tid.

Feldmann ville panbabylonismen til livs, og han gikk hardt til angrep særlig på kultur-påvirkningshypotesen. Han medga at det bibelske materialet på visse punkter minner om det babylonske, men hevdet at det ikke kan være tale om noen direkte avhengighet.⁴

For det finnes ifølge Feldmann liknende fortellinger og idéer hos så godt som alle folk, også naturfolk som er historisk og geografisk fjernt fra Israel og Gen 2-3. Alle disse fortellingene inneholder liknende hovedtrekk, og kan derfor ikke ha oppstått hver for seg. Men et babylonsk/semittisk opphav kan ikke forklare likhetene hos de fjerne naturfolkene, hevdet Feldmann. Et eventuelt felles genetisk punkt for dem alle må ligge helt tilbake i urtiden. Han syntes det var mest naturlig at det som har gjort slik inntrykk og satt slike spor i alle kulturer, var en faktisk hendelse. Avgjørende for Feldmann var imidlertid først og fremst innholdet i teksten selv. Den inspirerte forfatter har gitt Gen 2-3 form av en historieberetning. Da er det en historieberetning.

Ut fra Genesis-teksten og de mange paralleller fant Feldmann fire historiske kjennsegninger bak teksten: 1) De nyskaptene menneskene levde lykkelig i gudsfellesskapet, 2) de ble forført av en ond makt, 3) syndens følge var skamfølelse og 4) den onde makt blir overvunnet av løftet til kvinnen (3.15).⁵

For Feldmann er den bibelske teksten ikke eldre enn det babylonske materialet. Likevel har den prioritet: Det hellige folk har under den guddommelige åpenbarings lys utviklet seg egenartet, og GT rager over alle andre hellige bøker. Feldmann gir teksten dens autoritet og prioritet tilbake. Alle naturfolkene tekster må tolkes i lys av Gen 2 og 3 – som historieberetninger.⁶

1.3.

Spørsmålet om bibeltekstens forhold til andre gamle tekster ble naturligvis ikke løst isolert. Det ble behandlet innenfor en hel verdens- og kristendomsforståelse og avspeilet denne. Før og rundt siste århundreskifte skulle alle fenomener undersøkes empirisk – «nedenfra». Kristendommen ble én av mange religioner, den bibelske urhistorien én av flere tekster. Dersom bibel-

teksten skulle ha prioritet, være annerledes eller «bedre» enn de andre, måtte dette kunne belegges i tekststudiet. Etter den litterærkritiske metodes gjennombrudd (Welhausen, Reuss osv.), var det naturlig at en bevisføring for bibeltekstens prioritet tok form av litterærkritisk analyse.

Den som samlet alle disse samtidens tråder i en fortolkning av Gen 2-3, var Karl Budde. I ettertid ser man at hans framstilling er preget av teologiske og filosofiske forutsetninger. Men man kan ikke annet enn beundre hans evne og kraft til syntetisk og konsekvent tolkning. Få moderne eksegeter har som han maktet å formidle en kulturelt stedegengjort forståelse av denne teksten.

I hans fortolkning inngår en helt bestemt bruk av religionshistoriske paralleller til deler av teksten. Den er nøye integrert i hans totalkonsepsjon. Budde grunnla den berømte tese at den opprinnelige J-teksten handlet om kun ett tre – det treet (ennå uten navn) som ga kunnskap. En senere utvidelse av teksten skulle så ha bragt livstreet inn i fortellingen og skulle også ha gitt kunnskapstreet navn.⁷ Denne tese er tilsynelatende strengt litterærkritisk basert. Men den står i intim sammenheng med hva Budde har å si både om paralleller og om tekstens aktuelle budskap.

Budde mente nemlig at kunnskapstreet fra den opprinnelige J-historien ikke har noen religionshistorisk parallell. Men livstreet i utvidelsen så han som et utbredt utenombibelsk motiv. Dette formentlige religionshistoriske saksforhold fungerer som kriterium for Budde: Den geniale J skal ha skapt en tekst helt forskjellig fra alt annet i hans samtid. En senere uheldig tradent skal så ha ødelagt denne unike tekst.

Fortellingens budskap lå for Budde utelukkende i den «opprinnelige» J-teksten som handlet om kunnskapstreet. Denne isolerer og utlegger han slik at den bekrefter at den rene etiske religion er den opprinnelige jahvistiske. En kime til liberalteologiens viktigste punkt finnes således allerede hos J.

Hvor viktig det var for Budde at det «opprinnelige» J-innholdet ikke var av religionshistorisk art, skinner klart igjennom flere steder.⁸ Den grunnleggende forbindelsen mellom den unike J, religionshistorien og tekstens betydning ble for Budde stående uforandret i hans mange arbeider med Gen 2-3 gjennom 50 år, i seg selv noe av en begivenhet i den moderne bibeltolknings historie.⁹ Budde ble litterærkritikkens *Grand Old Man* til Gen 2-3. Og hans «resultater» finnes den dag i dag innarbeidet i mange kommentarer uten at man erkjenner de ideologiske og hermeneutiske forutsetninger som farget hans tolkning.

Budde forlot altså teorien om en reell hendelse bak teksten. Men han så Gen 2-3 som helt unik, og denne diskontinuitet benyttet han til å opprettholde Bibel-tekstens prioritet.

1.4.

Like før århundreskiftet startet en omveltning i GT-forskningen. Det begynte med at tekster ble gravd fram eller at allerede utgravde tekster ble dechiffert og oversatt. George Smiths oppsiktsvekkende funn av en eldgammel flodfortelling på en tavle i British Museum i 1872 var noe av en begivenhet.¹⁰ Det var også utgivelsen av hans bok *The Chaldean Account of Genesis* (London 1876), der han sammenfattet gjenoppdagelsen av de eldgamle tekstene, gjenga det han mente var deres innhold og gjorde det første helhetlige forsøket på å relatere babylonsk og bibelsk urhistorie til hverandre. Dette må være et av de forsøk «jenseits des Kanals» som Budde uttrykte seg så foraktelig om (se n. 8 ovenfor). Budde hadde rett i at forsøket var mangelfullt. Ikke desto mindre ga det impulser som trengte igjennom på begge sider av Kanalen. To bøker synes i særlig grad å markere at de for alvor slo igjennom i Tyskland: Friedrich Delitzsch' *Wo lag das Paradies?* og Hermann Gunkels *Schöpfung und Chaos*. De metodiske og innholdsmessige forskjellene i disse to bøkene vitner om mangfoldet i anvendelsen av det nye materialet.¹¹

Dette mangfold er lett å se i ettertid. For samtiden forsvant nyansene i det felles anstøt nyansatsene skapte. Kirkelige kretser så anvendelsen av det nye materialet som historievitenskapens endelige frafall fra den kristne tro. Denne reaksjon toppet seg da Friedrich Delitzsch holdt sitt foredrag *Babel und Bibel* for Det tyske orientalske selskap i Berlin 13. januar 1902 – et foredrag som på keiserens anmodning ble gjentatt 1. februar i det kongelige slott. Dette foredraget var noe av en programklæring for anvendelse av babylonsk materiale i bibeltolkningen. Det innledet en aktiv periode og ble direkte opptakt til at keiseren utstyrte Delitzsch med penger og keiserlig beskyttelse og sendte ham på en arkeologisk forskningsreise til de aktuelle områdene.

Den sterke konservative reaksjonen på foredraget hadde nok sin årsak i at nå gikk den andre av de to gammelkirkelige forutsetningene tapt: Bibelteksten fikk ikke lenger prioritet. Også den teologisk motiverte isolasjonen av bibelteksten ble forlatt.

I tillegg til dette møtte Delitzsch også mer tekstlig begrunnede motforestillinger. Hans foredrag var nemlig et av de første helhetlige utkast til den forskning som senere fikk navnet panbabylonisme. Kort skissert baserte denne seg på to forutsetninger. 1) All orientalsk kultur stammer fra sumererne via assyrerne og babylonerne. Israel som primitivt stammefolk overtok så godt som alle sine forestillinger fra dem. Følgelig belyser babylonsk materiale enhver bibelsk teksts opprinnelige mening. 2) Hele den babylonske mytologien (og dermed også det hebraiske materialet) kan a) sammenfattes til ett hele (alle tekster refererer seg til samme forestillinger) og b) adekvat forstås som astrale myter, gjerne månemyter. Dette siste synspunkt (b) er ikke like konsekvent gjennomført hos alle, og kanskje bør man tale om en radikal og en mer nyansert panbabylonisme.¹²

Den radikale panbabylonismen må ha virket merkelig allerede for sin samtid. Den ble bare en episode. Ernst Böklen gjorde det eneste helhjertede forsøk på å tolke Gen 2-3 konsekvent etter slike retningslinjer i 1907.¹³

Mindre påfallende var Friedrich Delitzsch og Alfred Jeremias. De delte Böklen forutsetninger, men de brukte et bredere (fremdeles syntetisk sammenfattet) babylonsk materiale. Det var til dette – ikke til en rekonstruert månemyte – de bibelske tekstene ble relatert.

Slik er det allerede i *Wo lag das Paradies?*. Her gjenspeiler Delitzsch en opprinnelig babylonsk syndefallsberetning ut fra den forutsetning at den bibelske *må* gå tilbake på en slik. I denne prosess samler han babylonsk-assyriske materiale fra forskjellige kilder. Hovedvitnet er en berømt babylonsk sylinder som George Smith første gang offentliggjorde. Her sitter to mennesker på hver sin side av et tre, og bak den ene reiser det seg en slange. Sammen med Tiamat-forestillingen og visse folkelige babylonske forestillinger skal dette bevise at babylonerne før hebreerne hadde en syndefallsfortelling som Gen 2-3 går tilbake på.¹⁴

Sirkelargumentasjonen er påfallende. Det er jo nettopp Gen 2-3 som bestemmer utvalget og organiseringen av det babylonske materialet. Alt henger på to forutsetninger 1) at det babylonske materialet kan leses syntetisk og 2) at hebraisk litteratur må ha babylonske røtter. Faller (en av) disse, så faller hele konstruksjonen.

Forholdet er liknende hos Jeremias. Likevel er han noe mer avansert. Som Böklen og Delitzsch tenker han seg i utgangspunktet at alt orientalsk materiale har felles opphav og taler om det samme. Men på et par steder underbygger han denne forutsetning ved å vise at samme kombinasjon av motiver foreligger i tekster fra forskjellige kulturområder. Når det gjelder kombinasjonen tempel-livstre-livsvann (urvann) i hans fremstilling av paradiset (Gen 2), er materialet særlig rikt.¹⁵ I fremstillingen av syndefallet (Gen 3) likner han mer på Delitzsch.¹⁶

1.5.

Nær beslektet med panbabylonismen både historisk og saklig var den motiv-historiske forskningen. Her ble astralhypotesen ikke tatt opp, og man laget ikke i samme grad en syntetisk framstilling av den babylonsk-assyriske kultur. I stedet tok man utgangspunkt i enkeltmotiver i hebraiske tekster og «rekonstruerte» deres forhistorie i utenombibelsk litteratur ut fra forutsetningen om kulturell påvirkning fra GTs omverden. Dermed oppnådde man et mer nyansert og troverdig bilde av det babylonsk-assyriske materialet, men fikk ikke samme gevinst for de hebraiske tekstene.

Det beste eksemplet på motivhistoriske undersøkelser til Gen 2-3 gir Hugo Gressmanns arbeider. Uten å ta tid til å gå inn i de mange interessante

detaljene kan vi slå fast at han lanserte mange av de mulighetene for assyriske, babylonske og hettitiske paralleller til Gen 2-3 som senere er blitt diskutert. Også moderne eksegeter refererer direkte eller indirekte til ham. I sine tre arbeider til Gen 2-3 demonstrerer han sitt beundringsverdige kjennskap til et veldig utenombibelsk materiale og sin vilje til å rekonstruere det hebraiske materialets «opprinnelige» mytiske form.¹⁷

Gressmann tegnet et bilde av en myte som har vandret i den folkelige overlevering fra Tigris-Eufkrat-området via Syria og Kanaan til hebreerne og tatt opp i seg en rekke motiver. Det mente han å begrunne med sin rekonstruksjon av de enkelte motivenes opprinnelse. Gen 2-3 blir således i seg selv ikke noen fortløpende enhetlig historie, men en samling mytiske motiver av ulikt opphav.

1.6.

«Gunkel – ist dunkel!» Professor Ivar P. Seierstad skal ifølge pålitelige kilder ha levert denne karakteristikken. Uttalelsen peker direkte og indirekte på to forhold: For det første er det vel riktig at særlig Gunkels Genesis-kommentar er vanskelig å få tak på. For det andre er Seierstads avvisning typisk. Man kan finne Gunkel slått i hartkorn med de forskjelligste eksegeter – litterærkritikere og religionshistorikere – og ofte avvist sammen med dem. Men både personen og forskeren Gunkel var spesiell. Han ble aldri riktig *salonfähig* – og derfor heller ikke riktig forstått. Det siste er beklagelig både fordi Gunkels eksegetiske resultater er verdifulle og særlig fordi hans metodikk og tekstforståelse gir perspektiver og problemer som enda i våre dager ikke er tilfredsstillende gjennomarbeidet.

Gunkel var religionshistoriker som Delitzsch og Jeremias. Gressmann ble hans elev og medarbeider. Likevel ser man forskjeller og nyanser mellom dem og Gunkel, forskjeller som samtiden såvel som ettertiden bare delvis har sett og forstått rekkevidden av.

Også Gunkel mente at Gen 2-3 går tilbake på en eldre paradismyte. Dette fremmet han ikke som et premiss, men som en begrunnet påstand. For det første antydte han i litterærkritisk tekstundersøkelse at Gen 2-3 er en sammenarbeidelse av to J-historier som liknet hverandre og omtalte hvert sitt tre i hagen.¹⁸ Videre finner han beslektede tanker i Job 15.7f og Ez 28.12-19 (28.1-11). Med litteraturhistoriske (*Literargeschichtliche*) overveielser forsøker han å vise at alle disse tanker er forskjellige versjoner av en paradishistorie som levde i den muntlige hebraiske tradisjon (s. 33-35).

Dermed skilte Gunkel lag med sin samtids religionshistorikere i tolkningen av Gen 2-3. For det første førte han Gen 2-3 tilbake på hebraisk (ikke assyriske/babylonske) tradisjon. Denne igjen antas riktignok å ha utenom-

bibelsk opphav. Men dette opphav er ikke funnet (s. 37-39). I eksegetisk praksis må derfor Gen 2-3 relateres til nevnte bibelske tekster.

For det andre ga hans hypotese om et muntlig stadium en mer plastisk anvendelse av det sammenliknende materialet. Mens de fleste religionshistorikere arbeidet med *tekster* og motiver som nokså statisk ble vurdert som kilder, arbeidet Gunkel med *idéer og tankemønstre* som var bevitnet i parallellene. Gunkel kunne derfor bruke tekster til å belyse hverandre uten å anta noen litterær genetisk sammenheng utover at de refererte til samme forestillingsverden. Denne kunne være utmyntet forskjellig, noe som gir hver tekst dens særpreg (kfr. de store forskjellene på de fire versjonene nevnt over). Derfor kunne også forskjellige typer tekster (ikke bare paradismyter) trekkes inn så sant de refererer til samme forestillinger (s. 35-37). Også utenom-bibelsk materiale kunne på samme måte brukes til å belyse aspekter av Gen 2-3, selv om det ikke er genetisk forbundet med paradismyten.¹⁹

Man kan således si at det som karakteriserer Gunkels eksegeser av Gen 2-3, ikke er det religionshistoriske materialet som sådan, men hans litteratur-historiske anvendelse av dette.

2.1.

Når man skal vurdere tolkningen av Gen 2-3 rundt århundreskiftet, er det gunstig først å spørre etter hvilke dimensjoner som gir teksten mening for de forskjellige eksegetene, hvilken *meningsstruktur* de opererer med.

For de gammelkirkelige og Feldmann var saken klar: Tekstens mening ligger i at den beretter om en hendelse som virkelig fant sted i mennesketens første tid. Eksegetens forhold til denne hendelse er at han er underlagt dens konsekvenser. Teksten beskriver på en gang den opprinnelige hendelsen og eksegetens samtid.

Budde var en typisk liberal ekseget, også i hermeneutisk henseende: Det gjaldt å forstå teksten historisk - *wie es eigentlich gewesen ist* - og deretter ganske enkelt overføre den til vår tid. Med vår distanse til hans tolkning ser vi at den enkle forståelse av forholdet mellom tekstens opprinnelige betydning (historisk budskap) og dens aktuelle betydning tillot at eksegetens forståelse av tekstens aktuelle budskap farget den historiske undersøkelsen.²⁰

Buddes og Feldmanns tolkning har således liknende meningsstruktur: Fortolkeren kommuniserer så å si direkte med tekstens forfatter. Det innholdet som forfatteren intenderte da han skrev sin tekst, kan direkte rekapituleres og forstås av fortolkeren i overensstemmelse med forfatterens hensikt. Både språket og budskapet er her *utenfor* historiens stadige forandring. Aktuelt og historisk budskap er identisk tvers igjennom - eller kanskje helst over - historien.²¹

Når det gjelder Delitzsch, Jeremias og Gressmann er situasjonen ikke så klar. Her bør man ved siden av tekstens meningsstruktur også spørre etter det eksegetiske arbeidets *relevansstruktur*, den dimensjon som motiverer den konkrete tekstundersøkelsen. For de eldre eksegetene faller disse to sammen; hensikten med tekstundersøkelsen er å finne tekstens mening. Men særlig når det gjelder Gressmann, er det tydelig at motivasjonen er en annen. Han bruker teksten til å avdekke historiske forhold omkring tilblivelsen av hebraisk litteratur og Det gamle testamente. Teksten får ingen egen - primær - mening hos Gressmann. Men den får en sekundær mening som ledd i en historisk rekonstruksjon. Denne mening er ikke relatert til tekstens ordlyd, men til de forhold teksten indirekte bevitner. Disse forhold kan på sin side godt ha primær betydning og være gjenstand for teologisk refleksjon. Delitzsch og Jeremias ligger stort sett også på denne linje. Når teksten hos dem på et par steder likevel får en primær mening, skjer det innenfor rammen av en slags åndsutviklingens historie. «Ekte» religiøsitet framstår (både i det bibelske og det babylonske materialet) i en primitiv form.²² Tekstens primære mening er hos disse eksegetene ikke direkte gjenstand for eller knyttet til det metodiske eksegetiske arbeidet. Beskrivelsen av den «ekte» religiøsitet har ikke basis i det konkrete tekst-arbeidet. Primær og sekundær mening er ikke i kontakt med hverandre.

Hva som egentlig skjer i Gunkels tolkning, er ikke lett å få tak på. Som Gressmann er han utvilsomt interessert i forhold omkring tilblivelsen av hebraisk litteratur (det var han som først formaliserte denne interessen i sin *literargeschichtliche* metode). Man kan også hos Gunkel som hos Delitzsch finne en interesse for forfatterens fromhet. Men i tillegg til dette viser han også (som Budde og Feldmann) en interesse for budskapet i Js tekst. Det er dette siste som skal oppta oss.

Et illustrativt eksempel er hans behandling av spørsmålet om hvorfor Gud i Gen 2-3 ville forby kunnskapen for mennesket. Begrunnelsen som J selv gir i misunnelsesmotivet i 3.22 har vært anstøtelig for den moderne tolkning, sier Gunkel (s. 31). Han hevder at J mente at kunnskapen var god (3.6). Men den var forbudt (2.16f). Dette er anstøtelig for oss. J skrev slik fordi han ønsket å uttrykke en grense mellom Gud og menneske. For å oprettholde denne grensen lar J også Gud berøve menneskene livet når de har tilranet seg kunnskapen. Som belegg for denne forståelsen av tekstens innhold finner Gunkel flere bibelske paralleller til den skarpe grensetrekningen mellom Gud og menneske og til beskrivelsen av menneskets ønske om å forsere denne grensen. Denne grunnleggende idé om skillet mellom menneske og Gud - men derimot ikke tekstens fortløpende formuleringer - er etter Gunkels mening det budskap teksten forkynner for oss.²³

Denne tolkningen reiser spørsmålet om forholdet mellom historisk og aktuelt budskap. Gunkel nærmer seg tekstens budskap ved å sammenlikne

formuleringene i Gen 2-3 med andre formuleringer i GT, forsøker å se denne saken gjennom de gamle hebreernes øyne. Dette er en fornuftig arbeidsmåte. Her er muligheten for adekvat historisk tolkning bedre enn hos Budde. Selvfølgelig kan man kritisere konkret metode og kriterier i en slik tilnærming. Og problematikken i forholdet mellom historisk budskap og eksegetens aktuelle interesser er på ingen måte eliminert. Det som imidlertid er interessant i vår sammenheng, er den hermeneutiske modellen. Gunkel forsøker å utarbeide et historisk budskap.

Så godt som alle seriøse moderne eksegeter vil være klar over og enige i den grunnleggende nødvendighet av å bestemme tekstens budskap historisk. Ofte skjer dette nettopp ved at eksegeten arbeider med den kultur og de forhold teksten oppsto i. Likevel inneholder noen av vår tids eksegetiske ny-forsøk brudd på nettopp dette prinsipp. Konservativ eksegetese som identifiserer tekstens budskap med «det leseren umiddelbart forstår» (merk hvordan inspirasjonsdimensjonen ligger hos leseren, ikke i teksten) gjør denne feilen. Likeså visse former for strukturalistisk eksegetese som appliserer temmelig vilkårlige «strukturer» på teksten og anvender dem som transhistorisk meningsstruktur.²⁴ Slik ahistorisk tolkning kan ikke brukes på de problemene vi her arbeider med.

2.2.

Gressmann og Delitzsch er ikke ahistoriske, men for dem har teksten ikke noe budskap. Deres renons på dette punkt skyldes ikke først og fremst at teksten er uforståelig. De kan godt redegjøre for innholdet i de enkelte elementene teksten er sammensatt av. Deres problem er at de fokuserer på aspekter som peker ut av teksten. Ut fra sin kulturpåvirkningsteori vil de rekonstruere tekstens forhistorie, ikke dens foreliggende form. Etter fullført undersøkelse sitter de derfor med en rekke elementer som har lite å gjøre både med Js slutt-tekst og med hverandre. Dette er spesielt tydelig hos Gressmann.²⁵

En slik motsetning mellom tekstens sluttform og forhistorie går inn i et større filosofisk mønster rundt århundreskiftet. Delitzsch, Gressmann, Budde og Feldmann deler den forutsetning at dersom bibelteksten er påvirket av en utenombibelsk tekst, så er den ikke åpenbart og inspirert. I denne forbindelse mener Feldmann at alle tekstene beror på en virkelig hendelse og derfor ikke er avhengige av hverandre; Budde holder bare den delen av teksten for autoritativ som han mener ikke har paralleller og Gressmann og Delitzsch ser ikke ut til å finne noe autoritativt innhold i Gen 2-3. Eksegetens felles forutsetning (til tross for de svært forskjellige løsningene) forstås best som et resultat av kollisjonen mellom det gamle og det nye verdensbildet i denne perioden: Den moderne autonome fornuft avdekket en natur som også var

«autonom», uten plass for ikke-naturlige dimensjoner. Ville man holde fast på muligheten for en åndelig virkelighet, måtte den være forskjellig fra den empiriske natur. Begreper som åpenbaring og inspirasjon hørte hjemme i denne åndelige sfære. Derfor måtte en eventuell åpenbaring være uten korrelasjon i den empiriske sfære; den måtte ikke ha «naturlige» paralleller. Spørsmålet om hvorvidt en tekst har et budskap som fortolkeren er forpliktet på, ble gjerne knyttet til spørsmålet om teksten er inspirert og åpenbart. Rundt århundreskiftet var det således naturlig at en ekseget som fant at teksten hadde en forhistorie, ikke spurte etter dens budskap (dens primære mening). Tekster med komplisert genetisk historie tenderte dermed mot å få bare en sekundær mening. Med det nye verdensbildet fikk altså parallellene en helt ny og svært avgjørende betydning.

Nå er det selvfølgelig ikke noe rimelig synspunkt at en tekst må være inspirert for å ha et innhold, en intensjon, et primært budskap. Et av litteraturens karakteristika er jo at den er skrevet for å formidle noe, også når den spiller på eller inkluderer annen litteratur. En tolkning som utelukkende spør etter genetiske sammenhenger i teksten, kommer til kort overfor litteratur som empirisk kommunikativt fenomen.

Moderne eksegeter taler lite om tekstens inspirasjon. Men merkelig nok henger en sammenknytning av forhistorie og manglende primær mening delvis igjen, kanskje særlig hos gammeltestamentlerne. Her dreier det seg vel om en tendens som ikke er begrenset til perifere eksegetiske miljøer. Den manglende evnen til å lese teksten som en fortløpende enhet med et (historisk) budskap er et av den historisk-kritiske eksegetes mest skjemmende trekk. Vi har rett og slett ikke modeller som integrerer historiske undersøkelser i fortløpende tekstlesning.²⁶

I den grad man fremdeles også hefter spørsmålet om litterær avhengighet og inspirasjon sammen, er dette dobbelt synd. En moderne kirkelig ekseget aksepterer tekstens autoritet og inspirasjon forut for sin undersøkelse fordi han er kommet til tro på den Gud Bibelen vitner om. Men han plasserer dem verken som kriterier eller resultater i sin undersøkelse. Den teologisk motiverte isolasjon av teksten må avvises uten av vi renonserer på behovet for å forstå teksten som en sammenhengende enhet.

Man vil umiddelbart se at transhistorismen hos Feldmann og Budde hører sammen med evnen til å lese teksten slik den faktisk foreligger – som en fortløpende tekst. Mens de genetiske undersøkelsene hos Gressmann fører til at han ikke kan se noe enhetlig primært budskap i teksten. Dette er altså to tolkningsmåter som allerede rundt århundreskiftet la vekt på hver sin av de to aktuelle impulsene som er nevnt innledningsvis. De står som uforenlige motpoler, og begge har åpenbare svakheter. Gunkel inntok imidlertid en mellomstilling mellom disse to polene. Det er ikke min hensikt å forsøke å gjøre Gunkel til profet for vår tid, for også hans tolkning har sine svake sider.

Men bare det faktum at han har en modell som integrerer historiske undersøkelser med spørsmålet etter tekstens primære mening er interessant.

Som nevnt opererer Gunkel med to forskjellige historier i Gen 2-3, J(j) og J(e), og med en rekke andre «resensjoner». Hvordan klarer han å holde alt dette sammen? Det skjer ved et grep som ikke alle hans lesere har registrert (og som kanskje ikke er så tydelig i 1. opplag i 1901 som i 3. opplag i 1910). Gunkel mener at alle resensjonene handler om det samme og går tilbake på en ikke bevitnet muntlig paradismyte som levde i hebraisk folkeliv. Det er faktisk denne muntlige myten han hevder å eksegere, i første rekke slik den foreligger i «hovedresensjonen» i Gen 2-3!²⁷ I praksis må man si at Gunkel pendler mellom slutt-tekst, forskjellige enkeltversjoner og rekonstruert muntlig stadium uten å gi klare signaler om når han er hvor.

Gunkel er selvfølgelig ikke uinteressert i tekstens forhistorie. Også han kan bruke parallellene til å si noe om dette. Men spørsmålet om tekstens genetiske bakgrunn behandles adskilt fra spørsmålet etter hva teksten betød. Direkte påfallende blir dette når Gunkel benytter tekster som han mener er *ynge* enn Gen 2-3 (profetene og apokalyptikken) for å belyse tekstens innhold.

Man kan nok hevde at Gunkels tolkning av Gen 2-3 er et eksempel som stiller ham i et gunstig lys. Hadde man tatt andre eksempler (også fra Genesis-kommentaren) kunne man saktens funnet merkelig eksegese også der. Likevel har Gunkel – i sin uklare forståelse av bibelteksten som organiserende prinsipp for de historiske undersøkelsene og i sin innfallsport til tekstens budskap gjennom den kultur den oppstod i – forsøkt å integrere historiske undersøkelser med spørsmålet etter tekstens budskap. Denne kombinasjonen har gitt hans undersøkelser en rimelig historisk troverdighet, samtidig som han i denne tidlige religionshistoriske fase unngikk å gå seg bort i babylonsk-assyriske litteratur og kultur.

3.

Vår samtid tenderer mot å lese bibelteksten slik den faktisk foreligger eller å lese den i relasjon til den kultur den oppsto i. Mange oppfatter dette som to uforenlige tolkningsmåter.

Vi har sett på fem seriøse tolkninger av Gen 2-3 rundt århundreskiftet: Buddes, Delitzsch', Gressmanns, Gunkels og Feldmanns. De er forskjellige i sin anvendelse av kulturelt stoff og parallelltekster. Men det er ikke forskjellig tilfang av religionshistorisk materiale som skiller dem. Alle fem er helt på høyde med sin samtids kunnskaper på dette felt, og alle er representert med tolkninger etter at de viktigste parallellene til Gen 2-3 ble kjent. Derimot er det hermeneutiske og metodiske grep samt teologiske og ideologiske forskjeller som gir dem hver sin profil. Dette indikerer at både spørsmålene etter «teksten slik den foreligger» og «tekstens relasjon til sin kultur» kan stilles og besvares på forskjellig vis.

De hermeneutiske grepene impliserer eksegetenes forståelse av hva en tekst er og hvordan den gir mening. Her går det grunnleggende skillet mellom de som mer eller mindre bevisst identifiserer historisk og aktuelt budskap (Feldmann og Budde) og de som ikke gjør det (Delitzsch, Gressmann og Gunkel). Innenfor den siste gruppen er det et skille mellom de to første som mener at tekstens *tilblivelse* konstituerer dens mening og Gunkel som synes å mene at det er den kommunikative kontekst som er avgjørende.

Metodiske grep tilkjennegir hvilken forståelse eksegeten hadde av tekstens historiske verden og hvordan dens situasjon best rekonstrueres. Her beveger vi oss på en skala fra Delitzsch' konsekvente panbabylonisme via Gressmanns motivhistorie til Gunkels litteraturhistoriske rekonstruksjon av hebraisk språk og videre til Buddes ahistoriske argumentasjon ut fra «tekstens logikk». I siste tilfelle er tekstens situasjon egentlig uviktig.

I vårt lille utsnitt av forskningshistorien slår teologiske og ideologiske forutsetninger sterkere igjennom enn man til vanlig er oppmerksom på: Den liberale Budde tegner bildet av den geniale J som utfolder sine (liberale) idéer, men misforstås av den jevne mann. Religionshistorikeren Gressmann tegner bildet av en fortelling som vandret rundt og samlet en rekke fascinerende motiver. Den katolske Feldmann tegner bildet av J i tradisjonens kontinuitet med den opprinnelige hendelsen. Dette korresponderer i slående grad med de enkelte eksegetenes eget ståsted.

Hermeneutiske og metodiske grep samt ideologiske aspekter må enhver tolkning ha, også vår egen. Spørsmålet er hvor sakssvarende vi klarer å gjøre dem. Som et første bidrag til belysning av dette spørsmålet har jeg her fokusert på hermeneutiske og metodiske aspekter ved to grunnleggende krav til all tolkning. For det første må vi forstå teksten som et historisk dokument. Til hjelp i dette arbeidet bør eksegeten skjelve mellom historisk og aktuelt budskap.

For det andre må vi lese teksten som et kommunikativt uttrykk, et forsøk på fortløpende meddelelse av et innhold. Her er det viktig å skjelve mellom historisk og historisk-genetisk lesning. En klargjøring av genetiske forhold er både nødvendig og interessant, men utgjør likevel bare en delundersøkelse av det å tolke teksten. For overhodet å finne noe budskap, må man ha en modell som integrerer historiske undersøkelser i en fortløpende lesning av tekstens ordlyd.

Det synes åpenbart at teologisk eksegese på dette siste punkt står foran uløste metodiske oppgaver. Vi har rett og slett ikke noen metodisk modell som løser dette problem. Og mye tyder på at vi ikke bare kan legge tekst-strukturelle undersøkelser «oppå» de genetiske med ønsket resultat. Sannsynligvis må de genetiske problemstillingene selv formuleres fra grunnen av slik at de gir anvendelige resultater. Eksegetene bør utarbeide en modell der de enkelte metoder og teknikker får en gjennomtenkt plassering og utforming. Dette må

skje i samtale med moderne forståelses-, tekst- og språkvitenskap, og under hensyntagen til det siktemål eksegeten har med sitt arbeid. I dette perspektiv er historisk og strukturell tekstlesning ikke nødvendigvis motsetninger.

Dette er ingen selvsagt posisjon i dagens eksegetiske situasjon, og det gjenstår metodiske avklaringer før et slikt program kan gjennomføres. Men kanskje tør vi håpe på at noen av samtidens motetendenser for én gangs skyld vil gi den kirkelige eksegete nyttige perspektiver.

NOTER

(Alle forkortelsene følger Siegfried Schwertner: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin/New York 1974 (følgebund til *Theologische Realenzyklopaedie*).

1. For kirkefedrene se f.eks. J. Feldmann: *Paradies und Sündenfall*. Der Sinn der biblische Erzählung nach der Auffassung der Exegese und unter Berücksichtigung der ausserbiblischen Überlieferungen, Münster i. W. 1913, s. 11f.
2. J. G. Eichhorn i *ABBL* 1788, s. 991f. Kfr. M. Metzger: *Die Paradieseserzählung*. Die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W. M. L. de Wette, Bonn 1959, pp. 119-127. For utviklingen på 1700- og 1800-tallet se E. König: *Die Genesis*, eingeleitet, übersetzt und erklärt, Gütersloh 1919, s. 104-08.
3. J. F. C. Tuch: *Commentar ueber die Genesis*, Halle 1848, mener at alle tekstene har felles opphav. Men Jahvetroen har innarbeidet *lærepunkter* i den enkle historien. Den framstår dermed som radikalt annerledes enn de andre tekstene.
4. J. Feldmann: *Paradies und Sündenfall*, s. 56f; 175-82 og 269-85. Få moderne protestantiske fortolkere synes å kjenne denne boken. Men Feldmann har gjort et kjempearbeid med å samle alt materiale som fremsto som relevant i 1913, også (som førstemann) det av folkløstisk art, og boken er fremdeles nyttig. Til beskrivelse av panbabylonismen generelt se nedenfor.
5. *Op. cit.*, s. 484-91 og 587-605.
6. *Op. cit.*, s. 168 og 282-84.
7. K. Budde: *Die biblische Urgeschichte* (Gen 1.1-12.5), Giessen 1883, s. 48-59. Kfr. presentasjonen av Budde hos C. Westermann: *Genesis 1-11*, (BKAT I/1), Neukirchen/Vluyn 1974, s. 289-91.
8. Se eksempelvis den intense diskusjonen for å avvise alle paralleler til det sentrale kunnskapstreet, s. 75-79. Denne formuleringen på s. 74 er også slående: «Mit einigermassen kindlichen Vergnügen sieht man in neuerer Zeit besonders jenseits des Kanals die Zahl der Parallelen zu der biblischen Urgeschichte aus der Literatur des Zweitstromlandes anschwellen... wir aber freuen uns, dass die Wahrheit unserer biblischen Berichte nicht an der Ueberstimmung mit jenen gemessen werden braucht. Immer wieder bestätigt es sich, wie himmelweit die biblischen Erzählungen... in ihrer sittlichen und religiösen Wahrheit und Reinheit verschieden sind von jenen, so ähnlich sie ihnen in Aeusserlichkeiten erscheinen mögen. So ist es auch hier bei unserer Wiederherstellung des Textes».
9. «Gen 3.17; 5.29; 8.21. Ein Beitrag zur Quellenkritik der biblischen Urgeschichte», *ZAW* 1886 (30-43); «Eine Berichtigung zu «Gen 2 und 3»», *ZAW* 33/1913 (308f); «Noch Einmal

- die Paradiesesgeschichte», *ChW* 1927/1; «Immer wieder der Sündenfallstreit», *ChW* 1927/24; «Zu H. Th. Obbinks Aufsatz «The Tree of Life in Eden»», *ZAW* 47/1929 (54-62); «Neuestes zur Paradiesesgeschichte», *ChW* 1932/5; *Die biblische Paradiesesgeschichte*, (BZAW 60), Giessen 1932; «Der Baum der Erkenntnis in der Paradiesgeschichte», *ZDMG* 11/1932 (101-10); «Ein Austausch zur Paradiesgeschichte», *ThBl* 1932 (sammen med Adolphe Lods).
10. Kfr. H. Kvanvig: «Urhistorien i religionshistorisk og hermeneutisk lys», *For skole og kirke*. Festskrift til Ole Modalsli, Oslo 1983 (87-99), s. 89f, som gir et levende referat av selve hendelsen i tillegg til videre litteratur.
 11. *Wo lag das Paradies?* Eine biblisch-assyriologische Studie, Leipzig 1881, markerer et definitivt gjennombrudd for bruken av babylonsk materiale. Her rekonstrueres en formentlig assyrisk-babylonsk paradisoestilling. I Gunkels *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12, Göttingen 1895, utarbeides innholdsmessige overensstemmelser og sammenhenger mellom to bibelske tekster i lys av en mengde bibelsk og utenombibelsk materiale.
 12. Panbabylonismen hadde sitt utgangspunkt i E. Stuckens astralmytologiske tolkning av den bibelske fedrehistorien: *Astralmythen*, Leipzig 1896-1907. Den fikk en første systematisering i H. Winckler: *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen*, Leipzig 1900 (særlig s. 275ff), og fant en utrettelig talsmann i A. Jeremias: *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, (fork. ATAO), (Den kom i stadig nye opplag 1900; 1906; 1911 (engelsk); 1916 osv.). Alle tre i 1925 erklærte H. Gressmann panbabylonismen for å være inadekvat i artikkelen «Die Aufgaben der alttestamentlichen Forschung», *ZAW* 32/1925 (1-33), s. 8-17. Likevel kunne Lambert så sent som i 1965 finne det nødvendig å anfekte kulturpåvirkningshypotesen og vise at sentrale tekstforskere fremdeles arbeidet etter en liknende hypotese; «A New Look at the Babylonian Background of Genesis», *TS* 16/1965 (286-300), s. 289f.
 13. E. Böklen: *Adam und Qain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung* (Mythologische Bibliothek I 2/3), Leipzig 1907. Se særlig innledningen s. 1-4.
 14. *Wo lag das Paradies*, s. 85-94.
 15. A. Jeremias: *ATAO*, 1916, s. 65-87, særlig 70-74. Denne kombinasjonen foreligger forøvrig allerede hos Zimmern i hans og Wincklers 3. omarbeidede utgave av Schraders *Die Keilschriften und das Alte Testament* (forkortes KAT³) Berlin 1903, s. 523-27. Zimmern bør neppe kalles panbabylonist.
 16. *Op. cit.*, s. 87-101.
 17. H. Gressmann: «Mythische Reste in der Paradieserzählung», *ARW* 10/1907 (345-67); «Die Paradiessage», *Festgabe A von Harnack zum siebzigsten Geburtstag*, 1921 (24-42); «Eingang ins Paradies», *Afo* 3/1926 (12). Kfr. også *Der Messias* (FRLANT 46), Göttingen 1929, særlig s. 168 og 179-84.
 18. H. Gunkel: *Genesis*, (HAT I/1), Göttingen 1901 og 1910 som anvendes her, s. 25-28. Det har vært vanlig å karakterisere Gunkel som opphavsmann til to-kildehypotesen for Gen 2-3. En slik karakteristikk er misvisende. At denne litterærkritiske hypotese ikke er noen hovedsak sier han selv i klare ordelag s. 26 (ikke så tydelig i 1901).
 19. Kfr. til Adapa som uttrykkelig betegnes som den nærmeste teksten: «... die Verschiedenheiten (sind) so gross dass man deutlich erkennt, es handelt sich nicht etwa um verschiedene Rezensionen derselben Geschichte, sondern um zwei, in Einzelheiten verwandte, aber im Grunde ganz verschiedene Erzählungen», s. 38. Kfr. også s. 37 og 35.
 20. Et klassisk samtidig oppgjør med denne liberale hermeneutikken kom i Albert Schweitzers *Geschichte der Lebens-Jesu-Forschung* (1906, 1913). Han viser

- hvordan den liberale eksegeses bilde av den historiske Jesus hadde oversett viktige historiske data og i stedet utstyrt ham med kvaliteter som passet inn i deres egen forståelse av hva kristendom skulle være. Se Schweizers egen formulering i den norske forkortede utgaven: *Jesu liv i forskningens lys* (Kjempefåkkel 13), Oslo 1969: «Det er den moderne teologis skjebne at den blander alt med historie og til sist er stolt over den virtuositet som den gjenfinner sine egne tanker i fortiden med», s. 189, se også s. 187f. At noe liknende er tilfelle med Buddes tolkning av Gen 2-3, tør være innlysende. Budde selv ser imidlertid ikke ut til å ha reflektert over dette - heller ikke etter at Schweizers bok ble utgitt og diskutert.
21. Se hvordan A. Kittang i sin artikkel «Tre forståingsformer i litteraturforskning», *Litteraturkritiske problem*, Bergen 1976 (15-56), s. 18-30, kaller dette en «sympatisk lese måte» og beskriver den som transhistorisk med vekt på forfatter og innhold.
 22. Se f.eks. Delitzsch i den svenske oversettelsen av hans foredrag *Babel och bibel*, Stockholm 1905, s. 52f og 91f. Se også s. 72 og 77.
 23. *Op. cit.*, s. 33, kfr. hele diskusjonen s. 30-33.
 24. Et eksempel på «strukturalistisk transhistorisme» gir J. T. Walsh i en ellers interessant artikkel «Genesis 2.4b-3.4: A Synchronic Approach», *JBL* 96/1977 (161-77), s. 173, når han ut fra Eliades hypotese om at alle myter handler om «the quest for the centre» prøver å vise hvordan Gen 2-3 (som unikt tilfelle) har snudd dette mønstret. Denne forskjellen til de andre mytene blir nøkkelen som åpner store deler av historien for Walsh.
 25. Gressmann gir ikke mindre enn tre forskjellige tolkninger av kunnskapen i Gen 3; «Reste...», s. 355f. Her oppgir han uttrykkelig muligheten for å tolke teksten enhellig.
 26. Den største moderne kommentaren til Urhistorien er Westermanns *Genesis*. Dette er en komplisert kommentar med mange forskjellige grep. I eksegesen av Gen 3.22 og 24 (s. 368-74) gir Westermann imidlertid en god illustrasjon av mitt poeng: Han har overtatt og bearbeidet Buddes tese at den opprinnelige historien bare handlet om kunnskapstreet. I tillegg mener han at J henspilte på en annen kjent fortelling om menneskets innsettelse i og utdrivelse av paradiset (avsluttes i 3.23). Disse to fortellingene hadde to punkter felles; de handlet om trær som stod i Jahves hage og endte med at mennesket ble drevet ut. Westermann fortsetter: «Für seine Hörer damals, die das Motiv und die Erzählung vom Lebensbaum kannten, hat der Erzähler deutlich genug zum Ausdruck gebracht, dass er die Geschichte von dem einem Baum erzählt, die Geschichte von dem anderen Baum nur anklängen lässt. Der Ausleger muss dann die beiden Erzählungen auseinanderhalten; ...» (s. 369). Man er fristet til å spørre om ikke Westermann egentlig konstruerte sammenhengen mellom eksegetens «auseinanderhalten» og Js leser den andre veien, uten å tenke altfor nøye igjennom det fenomenet en sluttet fortelling utgjør. Det synes også rimelig å påstå at eksegesens relevansstruktur her først og fremst er relatert til tekstens sekundære mening, forholdene omkring tekstens tilblivelse. De enkelte tekstdeler som slik isoleres, får hver for seg en primær mening - et historisk budskap. Men teksten som helhet får ingen primær mening. Dette er ikke ulikt det vi så hos Gressmann.
 27. «Es bleibt die Erklärung der Paradieseserzählung übrig, in erster Linie nach der Rezension des J(e)...». Denne formuleringen er med i begge opplag; 1901 s. 25, 1910 s. 29.

SUMMARY

Hermeneutical aspects in five interpretations of Gen 2-3 about 1900

Examining five «classical» interpretations of Gen 2-3, this article investigates hermeneutical aspects of various applications of religio historical material. Some interpreters tend to disconnect Gen 2-3 from the oriental texts. They seem to miss the pastness of the text. Their strength however, is the ability to read Gen 2-3 as one continuous story. Others focus solely upon genetical relations. Discovering indispensable historical material, they fail to read the text as a piece of coherent communication. Hermann Gunkel seems to be the only interpreter to integrate historical and communicational aspects in his interpretation of Gen 2-3. The author of this article urges the development of explicit exegetical hermeneutical models along similar lines.