

Støv og livspust

TERJE STORDALEN

STØV OG LIVSPUST

Mennesket
i Det gamle testamente

UNIVERSITETSFORLAGET
OSLO

© Terje Stordalen

Først utgitt av Universitetsforlaget, med støtte fra Lærebokutvalget for høyere utdanning, i 1994, 2. opplag 1999, og senere opptrykk.

Det må ikke kopieres fra denne boken i strid med åndsverkloven og fotografiloven eller i strid med avtaler om kopiering inngått med Kopinor, interesseorgan for rettighetshavere til åndsverk.

Henvendelser om denne boken kan rettes til:
Terje Stordalen (terje@stordalen.info)

FORORD

Denne boken vokste frem i et hektisk møte med mellomfagsstudentene og mellomfagsstudiet ved Menighetsfakultetet høsten 1992. Kastet ut i undervisning om «menneskesynet i GT» oppdaget jeg at det ikke fantes norsk litteratur som med bredde behandler dette emnet. Ettersom jeg i noen år hadde arbeidet med beslektede spørsmål, begynte jeg å skrive en forelesningsrekke som skulle utdype pensumlitteraturen. Manuskriptet vokste til en liten bok, som først forelå som innbundet kopisamling («foreløpig utgave») i oktober 1992. Våren 1993 ble stoffet noe bearbeidet og utvidet.

Jeg er klar over at mye fortsatt kunne vært gjort annerledes og ikke minst grundigere. Både min arbeidssituasjon og pensumkravene ved MF har begrenset hva det var mulig å gjennomføre. Når jeg likevel slipper manuskriptet fra meg, er det med et håp om at det som *er* gjort, kan tjene som første innføring til et studium omkring «mennesket i Det gamle testamente».

I arbeidet med boken har gode kolleger ved Menighetsfakultetet vist konstruktiv interesse. En særlig takk for forslag og hjelp går til professor Torleiv Austad, forsker (NAVF) Harald Hegstad, amanuensis Jofrid Wiik og stipendiat Robert Kvalvaag. Takk også til Jan-Olav Henriksen (den gang dosent ved MRDH, nå professor ved MF) og til professor Hans M. Barstad, Teologisk fakultet, Universitetet i Oslo. Stor takk går til mellomfagsstudentene, valgdel C, MF høsten 1992; for interesse, engasjement og tålmodighet – og for godt reisefølge i et spennende landskap.

Om bruken av boken

Boken er skrevet med henblikk på en valgdel i kristendoms-kunnskap mellomfag. Jeg har imidlertid forsøkt å tilpasse stoffet også for andre lesergrupper. Boken skulle kunne leses av folk uten formelle eksamener i kristendoms-kunnskap, men med interesse for Bibelen og for bibelfag. Lesere som ikke er fortrolige med teolo-

giske faguttrykk, vil finne hjelp i listen over «Forklaringer og forkortelser» bak i boken. På den andre siden vil teologer og andre språkkyndige finne at boken i Del I, appendiksene (og i noen fotnoter) tar opp materiale som kan være nyttig på et høyere nivå enn mellomfag.

- Først kommer en innledning som forsøker å legge premissene for det som skjer utover i boken. Lesere uten interesse for tolkningsmessige prinsipper kan med fordel hoppe over denne delen. Studenter med liten erfaring fra teologisk arbeid, kan lese innledningen til slutt, som et regnskap over hva som er gjort – og hvorfor. Når innledningen likevel er satt først, skyldes det naturligvis at det er der den logisk sett hører hjemme.

- Del I arbeider med hebraiske begreper som det tidvis er referert til i Del II og III. Hebraisk er ikke pensum på kristendomsstudiet. Denne delen av boken fungerer derfor kun som bakgrunnskunnskap for kristendomsstudenter. Den som er interessert, kan lese stoffet igjennom. Andre kan nøye seg med – for orienteringens skyld – å lese punkt 4 til hvert begrep og ellers bruke Del I som oppslagsdel når man i Del II og III står fast på hebraiske begreper.

- Del II er skrevet som én lang, sammenhengende fremstilling. Her bør man lese hele. I Del III, derimot, har jeg forsøkt å skrive mer avgrensede kapitler. Derfor skulle det være mulig å lese bare de kapitlene man er interessert i, f.eks. kun om «Menneskets liv og død» eller om «Mennesket i naturen». (Men merk: Kapitlet om «Individ og kollektiv» bør leses som innledning til de følgende kapitlene.) Slik kan leseren finne «sine» emner, og forskjellige læresteder kan sy sammen et pensum som passer. Denne lesningen medfører at den som leser delen tvers igjennom, vil finne en del gjentakelser, ikke minst i bruk av viktige bibeltekster.

- Hebraiske ord er *transkribert* på enkleste måte. Det vil si at jeg forsøker å gjengi en tilnærmet riktig uttale med «norske» bokstaver. (For å lette lesningen har jeg transkribert og skrevet alle hebraiske ord i *nevneform*, uten hensyn til bøyningen på det stedet ordet er hentet fra.) I Del I og i Appendiks 1 er ordene skrevet med hebraiske tegn første gang de forekommer. Dette har jeg

gjort for at den som kan hebraisk, skal se hvilket ord det dreier seg om. Andre lesere hopper over de hebraiske tegnene uten å miste noe innholdsmessig. I registeret finner man en liste (med transkripsjon og oversettelser) over de viktigste hebraiske ordene i boken.

- I alle bokens deler finnes petitavsnitt med utfyllende, vanskeligere, eller mer perifert stoff. Dette vil normalt ikke være pensum for kristendomsstudenter.

- Enkelte steder finnes fotnotehenvvisninger, og fotnotetekst nederst på siden. Notene skal ikke være nødvendige for å forstå fremstillingen. De inneholder allment stoff som ordforklaringer, eller faglig stoff som krever spesielle kunnskaper. Fotnotene bruker man bare når man har behov eller lyst! Der det er referert til en forfatter med navn, men uten fotnote, finnes forfatternavnet og det aktuelle arbeidet i litteraturlisten i slutten av boken

- Bak i boken finner man også noen appendikser som utdyper stoffet. Dette er normalt ikke pensumstoff for kristendomsstudiet.

- Helt til slutt er det registre som kan lette bruken av boken.

- Boken er skrevet som en *arbeidsbok*. Jeg har tatt med mange bibelhenvisninger, slik at man kan lese videre på egen hånd, gjøre sine erfaringer og danne seg egne oppfatninger. Det er selvfølgelig ikke meningen at studenter og andre skal huske alle referansene. Poenget er å tilegne seg den saken som er belagt på hvert sted. Får man på eksamen eller ellers behov for bibelhenvisninger, er det naturligvis godt å kjenne noen sentrale tekster. Som oftest vil imidlertid boken *Ord i Bibelen* (eller *Bibelordboken*, *Bibel-Ord* eller eventuelt en datautgave av Bibelen) være til god hjelp.

Til denne elektroniske utgaven (2013)

Støv og livspust fikk en distribusjon som langt overgikk hva jeg hadde kunnet tenke meg da jeg skrev den på begynnelsen av 1990-tallet. Nå har den vært utsolgt fra forlaget i mange år, og rettighetene er i sin helhet tilbakeført til undertegnede. Fortsatt hender det at lesere spør hvordan man kan få tak i boken. Det er helt uaktuelt å gi den ut i en ny utgave: Om det overhodet er mulig å skrive noe slikt som en gammeltestamentlig antropologi i våre dager, så måtte den se helt annerledes ut enn denne boken gjør. Og den måtte skrives av noen andre enn meg.

For likevel å imøtekomme henvendelser fra lesere bestemte jeg meg for å forsøke å gjøre boken tilgjengelig i sin opprinnelige form. Det viste seg å ikke være helt enkelt. Selv om jeg satt med den originale elektroniske trykksatsen, har endringer i fontdefinisjoner gjort en "ren" teknisk reproduksjon umulig. Ikke minst var det problematisk å få hebraiske fonter fra 1990-tallet til å vises adekvat på 2010-tallet. (I og med at de eldste bibelmanuskriptene er omtrent 100 ganger så gamle, setter dette vår vidunderlige elektroniske verden i et tankevekkende relieff!) Også de latinske fontenes utforming endres over tid, viser det seg. Dette har gitt utslag for orddeling, sideombrekking, osv. Til syvende og sist er det derfor blitt noen små forskjeller mellom denne og tidligere utgaver, og det kan også være at nidkjære lesere kan finne en og annen teknisk feil i denne utgaven (som i de tidligere, trykte). Dette får vi heller leve med, både leser og forfatter!

Bortsett fra slike tekniske justeringer, og et par trykkfeil som er rettet, er det ikke foretatt noen endringer: teksten er den samme som i 1994.

Terje Stordalen
Asker, juli 2013.

Innhold

Forord	v
Om bruken av boken	v
Innledning	1
Hvorfor Det gamle testamente?	2
Spørsmålet etter antropologi	3
Hvilket materiale?	5
Utvalg av begreper	6
Utvalg av tekster	7
Utvalg av emner	8
Del I – Antropologiske hovedbegreper	11
Totalbestemmelser av mennesket	11
' <i>adam</i> – «Det skapte menneske»	13
' <i>enosh</i> – «Det svake menneske»	16
' <i>nefesh</i> – «Det trengende menneske»	18
Aspektbestemmelser av mennesket	21
' <i>basar</i> – «Det levende, begrensede menneske»	21
' <i>dam</i> – «Livet i mennesket»	25
' <i>lev</i> – «Det indre menneske»	26
' <i>neshamah</i> – «Det gudgitte i mennesket»	31
' <i>ruach</i> – «Det (vilje-) sterke menneske»	34
Forholdet mellom forskjellige begreper	38
Del II – Noen viktige tekster	41
Skapelsestekster i GT	41
Utbredelse, alder og teologisk betydning	41
To skapelsestradisjoner	44
Skapelse av (mennesket i) verden	45
Skapelse av det enkelte menneske	51
Mennesket i 1 Mos 1 og tilstøtende tekster	56
Presentasjon av 1 Mosebok 1:1–2:3	56
Relasjoner til Gud og til skaperverket	58
Relasjoner til hverandre	63
Skapelse, ordning og lov	67
Sabbat: Alt hører Herren til!	69
Mennesket i 1 Mos 2–3 og tilstøtende tekster	71
Presentasjon av 1 Mos 2:5–3:24	71
' <i>afar</i> : støv, død og elendighet	73
' <i>nefesh</i> : levende skapning	78
' <i>neshamah</i> : åndedrett og intellekt	79

Menneske og «medhjelp»	82
Mennesket feiler	86
Liv og velsignelse reduseres	94
Mennesket og kunnskapen i 1 Mos 2–3	95
Sammenfattende til Del I og II	101
Vidunderlige menneske!	101
Arme menneske!	102
Gud, menneske, dyr	103
Del III – Tematiske perspektiver	105
Menneskets liv og død	106
Fødsel og liv	106
Levealderen	107
Arbeidet	108
Sykdom og lidelse	110
Døden	111
Liv etter døden?	116
Sammenfatning	118
Menneskeverd?	119
Menneskelivet – ingen absolutt verdi	120
Tendens: Alle har verdi	120
Skapt av Gud!	122
Sammenfatning	125
Arvesynd?	125
1 Mos 3 i rammen av 1. Mosebok	127
Mennesket er skilt fra Gud	129
Synd kan sones	130
«Arvelig» synd?	131
Sammenfatning	135
Mennesket innfor Gud	136
Omskjærelse	136
Innvielse	137
Fester	139
Lov og urenhet	142
Bønn	145
Mennesket i naturen	147
«Natur» – et moderne begrep	148
Horisont: den store enheten	148
Har «naturen» verdi?	149
Guds «forbilledlighet»	150
Sammenfatning	150

Individ og kollektiv	150
Mennesket i ætten	153
Stamme, ætt, storfamilie	153
Ekteskap	156
Sammenfatning	158
Mennesket i samfunnsveven	158
«Kretsen»	158
Retten	159
Sammenfatning	161
Mennesket i økonomien	161
«Økonomisk» historie	162
Rikdom og fattigdom	163
Sammenfatning	168
Mennesket i kulturen	169
Kultur-begrepet	169
Kultur er et gode	170
Noen kulturfenomener	171
Kultur er tvetydig	176
Sammenfatning	178
Idealmennesket?	179
Historisk ideal: kongen	179
Kultiske idealer	181
Eskjatalogiske idealer	182
Sammenfatning	184
Appendiks	185
1 Flere antropologiske begreper	185
2 Viktige skapelsestekster i GT	193
3 To tekstgrupper om skapelse i GT	194
4 Litterær struktur i 1 Mos 1 og 2–3	213
5 Litteratur	218
Kort uvitenskapelig etterskrift	225
Forklaringer og forkortelser	229
Registre	235
Bibelsteder	235
Hebraiske ord	243
Stikkord	245

INNLEDNING

Som mennesker har vi en tendens til å søke mening og sammenheng i tilværelsen. Man har hevdet at dette ikke har gjort oss mer lykkelige enn andre arter på jorden, og at vår refleksjon har vist seg å være et problem snarere enn en ressurs for oss og det miljø vi lever i. Det kunne vel sies mye om dette. Men det er og blir et faktum at vi fortsetter å spørre – for eksempel etter mening og sammenheng i det å være menneske. Og vi spør fortsatt med en hensikt, et slags mål om å bli mer «lykkelige» eller bedre rustet til å møte fremtiden. Refleksjonen over det menneskelige er et kjennetegn nettopp ved det menneskelige. Denne boken er å forstå som et kapittel i en slik løpende refleksjon.

Min lille refleksjon er skrevet i et bestemt perspektiv: I 1970- og 1980-årene fryktet verden at krigens teknikk skulle ødelegge menneskenes livsgrunnlag. I 1990-årene er det for alvor blitt klart at fredens teknikk, det såkalte fremskrittet, kan komme til å gjøre det samme. Sur nedbør, ozonhull og drivhuseffekt tegnes som aktuelle scenarier. I det medisinske feltet stiller ny teknologi oss overfor ukjente problemstillinger. Teknikken løper raskere enn refleksjonen. Livet forandres hurtig, og livstolkninger har kortere levetid nå enn tidligere.

I en slik situasjon er det at jeg skriver ut fra mitt perspektiv, som kristen og som lærer i Det gamle testamente (GT) ved Menighetsfakultetet. Min refleksjon består i å tre ut av tidens virvel for en liten stund, og låne øre til bibelske forfattere som har tenkt omkring «det menneskelige» lenge før oss. Før denne refleksjonen starter er det et par forhold som kort bør kommenteres:

Hvorfor Det gamle testamente?

Hvorfor skal vi nå egentlig gå til Det gamle testamente for å finne stoff til forståelse av oss selv? Jeg for min del går dit fordi disse tekstene, slik jeg ser dem, er blitt til i menneskers møte med Guds åpenbaring. Her mener jeg å finne holdninger og synspunkter som ikke bare korresponderer med et kristent helhetssyn, men som også fremstår som sannferdige og viktige utsagn.

GT kan imidlertid være interessant og betydningsfullt også i videre perspektiv. La oss si at vi som europeere kommer til Afrika eller Det fjerne østen. Da vil vi gjerne oppleve at vi i møte med det fremmede får fordypet forståelse også av oss selv og vår egen kultur. GT utgjør på mange måter en slik «fremmed» verden som setter vår egen kultur i relieff. Det springer ut av en livsform som var radikalt annerledes enn vår egen. Særlig når det gjelder å forstå og beskrive mennesket, viser det seg at GT har mange fremmede synsmåter. Derfor kan en undersøkelse av mennesket i GT være nyttig i mer hevriskisk¹ forstand, også utenfor strengt teologiske rammer.

Likevel er denne boken først og fremst et kristendomsfaglig arbeid. I denne rammen kan et slikt arbeid tjene minst to hensikter. Den første er knyttet til det forhold at GT tenker så annerledes om mennesket enn vi gjør, og at tekstene derfor kan være vanskelige å gripe for en moderne leser. Alt dette kan det være nyttig å ha rede på når man skal lese og forstå gammeltestamentlige tekster. Slik kan det forhåpentlig legges basis for sakssvarende bruk av GT i vår egen tid.

Og videre: Arbeid med GTs forståelse av mennesket har betydning for kristen menneskeforståelse overhodet. Nå må kirke og teologi ta hensyn til mer enn kun GT. De må arbeide med nytestamentlig stoff, dogmedannelse og teologihistorie, innarbeidet i en gjennomtenkning der moderne kunnskap og referanser spiller en vesentlig rolle. Gammeltestamentlig arbeid kan tjene som ledd i en slik vurdering. Nettopp fordi stoffet er vanskelig, har det kanskje verdi at vi som er fagfolk på denne delen av Bibelen tenker vår del av materialet igjennom, også i et visst systematisk perspektiv.

¹ Gresk *heurekaïn* = «å finne». Hevriskisk undervisning er «det som får eleven til selv å finne resultatet». I vår sammenheng: Man kan i GT finne elementer som er nyttige også for moderne antropologi, uten å hevde en stram, logisk sammenheng mellom funn og relevans.

Spørsmålet etter antropologi

Er det sakssvarende å gå til de bøkene vi kaller Det gamle testamente, for å finne ett bestemt menneskesyn, én homogen forståelse av mennesket og det menneskelige? Svaret er både nei og ja.

1 Spørsmålet etter antropologi² springer *ikke* umiddelbart ut av GT. Det er flere sider ved et slikt spørsmål som gjør det til et «fremmed» anliggende overfor de gammeltestamentlige skriftene.

Antakelig bør vi anta at GTs forfattere ikke forestilte seg noen *lære* om mennesket, men heller var opptatt av det konkrete mennesket. De kan ved forskjellige anledninger ha tatt sikte på forskjellige aspekter ved dette konkrete, uten nødvendigvis å føle seg tvunget til å beskrive dem i logisk sammenheng med andre aspekter ved mennesket. De har neppe tenkt seg at de beveget seg innenfor én bestemt forståelse av mennesket. Deres oppfatning av mennesket var mer sammensatt enn vår. Den tendensen til system og sammenheng som ligger i vår antropo-*logi* er fremmed for GT.

Profeter, salmister og andre har ikke først og fremst vært opptatt av *mennesket*. De bibelske bøkene kjennetegnes av sterk *teo*-logisk interesse. Det er Gud og religionen som helst står på dagsordenen. I store perioder har mennesket ganske enkelt ikke representert noe «problem» eller «lærepunkt», slik det gjør i moderne systematisk teologi. Oftest finner vi GTs menneskebilder i rammen av andre og større sammenhenger. Vi kunne si med den tyske teologen Jürgen Moltmann: I Bibelen er mennesket teologi i aksjon.

Der GT taler om mennesket, finner vi ikke enhetlig språkbruk. Variasjonene kan skyldes at materialet er blitt til over lang tid og i et bredt sosialt og litterært spekter. Dette stiller oss overfor problemer idet vi ikke vet hvordan vi kan se sammenheng mellom forskjellige begreper og bilder.

Impulsen til å etablere en antropo-*logi* stammer fra oss og vår tid. Det er vi som ønsker å fremstille et sammenhengende bilde av mennesket i GT. Bakgrunnen for dette ønsket er behovet for å etablere en forståelse av vår egen verden. Oppfatningen av hvilke temakretser som hører med i «et menneskesyn», er dermed i utgangspunktet vår. Opplegget for en «gammeltestamentlig antropologi» stammer fra oss, og er slik et spørsmål vi «påtvinger» GT.

² Ordet «antropologi» er bygd over to greske ord: *anthropos*, som betyr «menneske», og *logos*, som betyr «ord», eller «lære». Antropo-*logi* er altså en lære, en logikk knyttet til mennesket. Ordet «teologi» er lagd av *theos* (Gud) og *logos* og betyr «lære om Gud».

2 Når det er sagt, kan vi også peke på positive tilknytninger for å spørre etter mennesket i GT:

De gammeltestamentlige skriftene *er* mange ganger opptatt av mennesket (om enn i en *teo*-logisk ramme). Selv om mennesket ikke utgjør noe tematisk sentrum, så er likevel menneskeforståelse en viktig faktor i GTs teologi, og vi finner tekster og tradisjoner som beskjeftiger seg utførlig med nettopp mennesket. Selv om ønsket om system er «fremmed», så er temaet velkjent i GT selv.

Når man går inn i materialet, viser det seg viere at menneskebildene i GT har en innholdsmessig *konvergens*, særlig om vi spør etter hovedpunkter og store linjer. Dette gir anledning til å se saklig sammenheng i stoffet, uten å fornekte forskjellene.

Skal vi anlegge et hermeneutisk³ perspektiv, kan vi si at all forskning er preget *dels* av forskningsmaterialet, *dels* av metode og problemstillinger. Det finnes ikke forskning som er «nøytral» i absolutt forstand. Når man velger metode, må man derfor først og fremst velge slik at den ikke gjør vold på forskningsmaterialet. Samtidig bør en *også* velge problemstillinger som gir resultatene relevans.⁴ Nettopp i møte med et brennbart tema som «mennesket» er det viktig at analysen får en form som gjør det mulig å knytte resultatene til vår egen verden. Derfor kan et visst tematisk perspektiv på GT forsvarer metodisk, samtidig som en historisk ekseget må være klar over de farer for ahistorisk tolkning som ligger i prosjektet.

Alt i alt synes det derfor berettiget å gå til GT med et spørsmål etter menneskeforståelse, antropologi, så lenge man beholder et våkent øye for det «fremmede» i en slik problemstilling overfor GT selv.

³ Hermeneutikk betyr «læren om det å fortolke». Her brukes ordet ikke for å betegne tolkningens teknikk, men dens *premisser og grunnlag*. Vi spør for eksempel på hvilken måte en tolkning kan være sakssvarende overfor tekstmaterialet og samtidig aktuell for forskerens samtid. Om hele denne problematikken, se en ny norsk lærebok: Jan-Olav Henriksen (red.), *Tegn, tekst og tolk. Teologisk hermeneutikk i fortid og nåtid*, Oslo/Volda: Universitetsforlaget 1994.

⁴ At en sak «har relevans», betyr at den er betydningsfull, at den angår oss. Valg av metode er med og avgjør forskningens relevans, idet den bestemmer hva ved objektet som undersøkes. Se min artikkel «Det eksegetiske objekt og teologiens enhet», *TTK* 61 (1990) 255-72.

Hvilket materiale?

Hvilket materiale taler vi om? Skal vi analysere *begrepene* som brukes? Skal vi lete etter *tekstenes* menneskebilde? Og hvis vi velger dette siste; hvilke tekster er aktuelle?

Organisering av analysen

Begreper

Det finnes flere innfallsvinkler til å definere selve stoffet. Det vanligste opplegget for en analyse av synet på mennesket i GT har vært å følge *begrepene*. Den mest brukte boken på området, Hans Walter Wolffs *Anthropologie des Alten Testaments* (se Appendix 5 B1), anlegger i stor grad denne innfallsvinkelen. Et slikt opplegg makter å gripe det *fremmede* i den bibelske måten å tenke på. Når vi leser om mennesket som «pust», «kjøtt», eller «hjerte» (se nedenfor), åpnes vår forståelse for «grammatikken» i GTs menneskebilder. Det er nødvendig om man vil ta stoffet med sin egenart på alvor.

Tekster

Samtidig er det gode grunner for ikke å stanse analysen der. Nyere forskning viser at tekstanalyse er vel så viktig som begrepsanalyse når det gjelder å avgjøre betydning i et språkssystem.

- De siste tiårenes forskning har levert betydelig kritikk av «leksikalsk» språkanalyse. Poenget er at ord i den talte og skrevne virkelighet aldri opptrer isolert, slik de gjør i en ordbok. Både språk og tekst er systemer som setter ord i relasjon til hverandre – henholdsvis i et semantisk⁵ og et grammatisk / litterært nettverk. Svært ofte er det slik at et bestemt ord har et vidt betydningspotensial. Men gjennom *bruken* av ordet i en bestemt sammenheng, faller mange av ordets mulige betydninger bort som uaktuelle. Konteksten er med og bestemmer den *aktuelle* tolkningen. Derfor må de antropologiske begrepene i GT studeres både i forhold til hverandre, til beslektede ord, og i rammen av de tekstene de opptrer innenfor.

Teologisk sett er det heller ikke *språket* i og for seg som er interessant. GTs forfattere har brukt språket til å si noe bestemt. Teologiens fokus er det forfatterne sa – altså tekstene – ikke språket de brukte for å si det.

⁵ Semantikk = lære om språkets betydning. Et *semantisk felt* eller *ordfelt* består av ord som (av saklige grunner) ofte dukker opp sammen med et bestemt ord.

Norsk bibeltolkning har en viss tradisjon for å prioritere tekstene i arbeidet med GTs antropologi: Anders J. Bjørndalen og Ivar P. Seierstad valgte begge i hovedsak denne linjen (se Appendiks 5, A). Også denne boken vil ha et tyngdepunkt her. Jeg starter altså med begrepsanalysen, men fortsetter videre med å fokusere tekstene.

Tema

Nå har jeg ovenfor satt meg som mål å legge til rette GTs stoff som byggesteiner i en «moderne» forståelse av mennesket. En historisk analyse av begreper og tekster vil ikke uten videre svare på moderne spørsmål om «GTs antropologi». Ønsker man å nærme seg GT mer tematisk, er det nødvendig å forlenge det tradisjonelle historiske arbeidet med et tredje trinn.

Dette er i dagens situasjon metodisk vanskelig. Utfordringen består i å fastholde et historisk perspektiv midt i en tematisk orientering som har åpning mot det «moderne».

I denne boken skal det tredje trinnet i hovedsak omfatte to analyseprosesser. For det første ønsker jeg å spørre sammenliknende mellom tekster og tekstgrupper som i historisk ramme må analyseres hver for seg. For det andre vil jeg reise tematiske spørsmål ut fra moderne forutsetninger, og se om GT på en eller annen måte har relevans for disse. De svarene som en slik får, kan ikke på samme måte gjelde som «GTs antropologiske synspunkter». Men hvis de er utarbeidet med historisk eksegetisk bevissthet, kan de likevel legitimere seg som relatert til GTs antropologi, og i beste fall som saklig verdifulle.

Utvalg av begreper

Så langt prinsippene. Om vi nå vender oss til begrepene, må vi spørre: Hvilke hebraiske ord skal vi arbeide med? Hvordan bør vi forstå forholdet mellom de enkelte begrepene? Dette er et vanskelig spørsmål med både utfordringer og muligheter.

Utfordringene ligger i at GT gjerne omtaler sjelelige fenomener med ord som i utgangspunktet betegner konkrete deler av kroppen. Dette er fremmed for vår tenkemåte, og ofte vanskelig å forstå. Det er derfor ikke alltid enkelt å bestemme betydningen av et antropologisk uttrykk i GT, heller ikke å bestemme forholdet mellom forskjellige begreper.

Eksempelvis brukes begreper som «arm» og «fot» for å betegne vitalitet og

handlekraft, mens «pust» så vel som «blod» angir «det å leve», og «hjertet» er sete for tanker og verdivalg. Denne sammenhengen mellom kroppserfaring og sjelserfaring kommer sjelden frem i norsk oversettelse.

Som vi skal se i Del I, kan enkelte hebraiske ord godt ha forskjellige overførte betydninger. Eksempelvis kan menneskets «kjøtt» brukes som uttrykk for at mennesket er svakt, dødelig. Men nettopp som «kjøtt» er mennesket fylt av blod og derfor også levende, og det er bedre med et «kjøtthjerte» enn et dødt «steinhjerte» i Esek 11:19.

Ser vi videre på forholdet mellom de viktigste ordene, kan grensene synes uklare. GT har for eksempel tre ord som alle kan betegne menneskets åndedrett, men som ellers har hver sin profil, hvorav to er mer overlappende.

Mulighetene ligger i at det likevel finnes visse mønstre i bruken av de antropologiske begrepene. Forenklet kan man si at ordene faller i tre grupper, eller nivåer: totalbestemmelser av mennesket, aspektbestemmelser av mennesket, og ord for mer avgrensede sjelelige fenomener. Dette har jeg forsøkt å fremstille i Del I.

Som en «øverste» gruppe bruker GT begreper som helst er *totalbestemmelser* på mennesket. De står alene, opptre som kollektivbegreper, og betegner mennesket som helhet. Dette gjelder ord som på norsk gjerne oversettes med «menneske», «liv» og «sjel».

På et neste nivå finner vi begreper som i utgangspunktet angir en konkret del av menneskets kropp. I overført betydning angir de *aspekter* ved mennesket, men kan derigjennom også karakterisere hele mennesket. Her finner vi ord som på norsk gjengis med «kjøtt», «hjerte», «ånd» e.l. Ikke så sjelden må disse ordene oversettes som pronomener: «mitt hjerte» = «meg», «alt kjøtt» = «alle» osv. Det understreker deres omfattende karakter, og dermed slektskap med den første gruppen.

Som en tredje og «laveste» gruppe finner vi ord som angir mer avgrensede (punktuelle) sjelelige fenomener. Her finnes blant andre «øre», «øye», «fot», «hånd».

Jeg understreker at i denne skjelningen er det tale om tendenser og hovedtrekk, ikke om absolutte skillelinjer, logiske systemer eller vanntette skott. Jeg skal i denne boken begrense meg til de viktigste ordene, og vil fokusere på de «store» begrepene i de to første gruppene. I Appendix 1 er det kortere omtale av noen flere antropologiske begreper, også fra den tredje gruppen.

Utvalg av tekster

Vi går til neste gruppe av materialtilfang: tekstene. Spør man etter tekster til forståelse av mennesket i GT, faller skapelsestekstene nærmest. Det finnes i GT ingen andre tekster som er så tydelig opptatt av mennesket i og for seg. Skapelsestekstene blir våre

primærttekster i Del II. 1 Mos 1 og 1 Mos 2–3 blir da særlig sentrale. Samtidig har GT flere andre tekster som taler om skapelse. De vil også i noen grad være med i analysen, som referansetekster for 1 Mos 1–3. Del II starter med en nærmere drøfting av skapelsestekster i GT, og fortsetter med historisk og saklig analyse av de to hovedtekstene og deres teologi.

Men om skapelsestekstene er primære, så finnes det relevant informasjon også andre steder. Lovstoffet vil ofte si mye om den menneskeforståelse som ligger bak. Stedvis kan man si det samme om stoff fra profetbøkene, salmene og de bøkene vi kaller visdomsbøker. Alt dette gir tilgang til «hverdagsforståelsen» av mennesket i GT. Når man utvider slik, blir stofftilfanget svært bredt. Det ville kreve omfattende arbeid å etablere historisk sannsynlige sammenhenger på tvers av teksttyper og tradisjoner. Og mer avgjørende: I mange av disse sammenhengene er forståelsen av mennesket nært forbundet med spesifikt *teologiske* begreper (som Gud, historie, frelseshistorie, pakt, lov, gudstjeneste, soning, synd osv.). Å gi en fullstendig beskrivelse av mennesket i GT er derfor en oppgave som ikke kan fullføres i denne lille boken. Mens jeg altså vil forsøke å behandle primærttekstene utdypende, og på deres egne premisser, skal jeg lese sekundærttekstene ut fra et bestemt perspektiv, nemlig det som ligger i bokens undertittel; «Mennesket i Det gamle testamente».

Utvalg av emner

Ovenfor har vi slått fast at et tredje og siste fokus må bli det tematiske. Hvilke tema skal vi ta med? I Bibelen er mennesket «teologi i aksjon». Å analysere mennesket forutsetter derfor at man kjenner også den større teologiske ramme. Likevel skal vi ikke ta primært sikte på teologien, men på mennesket. Dette stiller oss ovenfor utfordringen å finne et særegent og samtidig egnet utgangspunkt for valg av tema. Som aksepunkt for analysen av mennesket har jeg valgt «livet», slik dette kan ha artet seg fra det enkelte individs synspunkt. Med til «livet» hører selvsagt menneskets fødsel, livsløp og død, og i tilknytning til dette også GTs forståelse av menneskets verdi. For oss ligger da begrepene menneskeverd og arvesynd nær til hånds. Vår moderne setting bringer oss også til å se på oppfatningen av forholdet menneske – natur i

GT. Vi skal videre se noen aspekter av hvordan livet innfor Gud kan ha blitt opplevd. Vi skal også se perspektiver på menneskets sosiale, økonomiske og kulturelle liv, før vi ender opp i det man kunne kalle GTs utopi: idealmennesket.

Et slikt fokus på «livet» er ikke uten vitenskapelige forbilder. Ludwig Köhler (se Appendiks 5, B 1a) hadde allerede i 1953 et tilsvarende innsteg. Viktigere i vår sammenheng er at dette opplegget synes å tilby et sakssvarende «møtested» mellom bibeltekster og moderne spørsmål til temaet «mennesket». Slik håper jeg å bringe GTs tekster nærmere vår moderne livsverden uten å gjøre åpenbar vold mot tekstene.

Samtidig kan naturligvis et slik delperspektiv kritiseres. Ved min fremgangsmåte har jeg for det første ikke gitt noe totalt bilde. For det andre har jeg heller ikke forsøkt å gi et helhetsbilde av mennesket «slik GT ser det». Tvert imot har jeg spurt GT helt bestemt om «menneskets liv», og har forutsatt at dette spørsmålet ikke kan være ganske uvesentlig for GTs første lesere heller.

Tross stramt perspektiv er det ikke til å unngå at fremstillingen hist og her tangerer emner som hører hjemme i den gammeltestamentlige *teologi*, og ikke i antropologien. På slike steder har jeg latt min behandling bli mer kortfattet, og må vise til bibelteologiene. Lykkeligvis taler mye for at norske leserne kan få en moderne vitenskapelig GT-teologi på eget morsmål relativt snart, fra min lærer og kollega Magne Sæbø. Der vil man uten tvil finne mer stoff til hvordan mennesket oppfattes i GTs forskjellige teologiske tradisjoner.

Med et slikt «glidende fokus» fra språk via utvalgte tekster til tematisk problemstilling og bredere tekstgrunnlag håper jeg boken som helhet gir en historisk troverdig fremstilling av hvordan GTs forfattere og lesere har tenkt omkring mennesket. Jeg håper også at fremstillingen bidrar til å gi GTs tekster og tanker relevans i en moderne gjennomtenkning av tilsvarende emner.

DEL I

ANTROPOLOGISKE HOVEDBEGREPER

Totalbestemmelser av mennesket

Det gamle testaments forfattere tenkte annerledes om mennesket enn vi gjør. Det blir tydelig straks man går inn på begrepene i de hebraiske tekstene. Her møter vi flere forskjellige ord for «menneske». Mer overraskende er det kanskje at ett og samme hebraisk ord på norsk må oversettes med så forskjellige ord som «sjel», «liv», «selv» eller «hals», alt etter sammenhengen det står i. Hvert hebraisk ord har et annet (og gjerne bredere) betydningsområde enn tilsvarende norske ord. Bak slike språklige forskjeller ligger en fundamental forskjell i selve forståelsen av mennesket. Derfor er det nødvendig å starte vårt arbeid med «mennesket i GT» i de antropologiske begrepene.

I denne boken er de hebraiske ordene delt i grupper, først og fremst for å gjøre fremstillingen enklere for norske lesere. Først gjennomgår vi en gruppe ord som angir *totalbestemmelser* av mennesket, altså ord som primært beskriver hele mennesket. Der- nest gjennomgår vi en gruppe med *aspektbestemmelser*, altså ord som primært tar utgangspunkt i visse sider eller aspekter ved mennesket. Dette er et skille som *analysen* innfører. Det kan ikke gjenfinnes på samme skarpe måte i tekstene. Enkelte ord kan en gang fungere som totalbestemmelse, en annen gang som aspektbestemmelse, avhengig av den sammenheng det står i. På hebraisk er det altså ikke «vanntette skott» mellom ordene i disse to gruppene.

a) De to første begrepene i vår gruppe med totalbestemmelser står likevel i en særstilling. De hebraiske ordene *ʾadam* og *ʾenosh* må begge nesten alltid oversettes med «menneske», og de brukes stort sett bare for å omtale hele mennesket, mennesket som sådan.

Det tredje ordet, *nefesh* – på norsk gjengitt med ord som «sjel», «liv» eller «vesen» – kan fungere som både total- og aspektbestemmelse. *nefesh* synes oftest å betegne selve livet og «det å leve». Begrepet kan også angi hele mennesket, men da som regel et *konkret* menneske og ikke mennesket generelt. Noen ganger fungerer *nefesh* nærmest som personlig pronomen (altså: «min *nefesh*» = «jeg»). *nefesh* er vanligvis noe mennesket *er*, ikke noe det *har*. Selv om ordet er både total- og aspektbestemmelse, opptrer det oftest som totalbestemmelse, og faller i vår første gruppe.

b) Det første ordet som behandles i den neste gruppen, altså som aspektbestemmelse, er *basar* – på norsk gjerne gjengitt «kjøtt», eller «kropp». I likhet med *nefesh* kan også *basar* brukes omtrent som et personlig pronomen, om enn ikke like ofte. Samtidig har *basar* forbindelser «nedover» i den tredje gruppen (se «Utvalg av begreper», s. 7, og Appendiks 1). Derfor settes skillet for de to gruppene mellom *nefesh* og *basar*.

c) Fremstillingen i Del I følger samme mønster til hvert begrep:

- Først en oversikt der ordet angis i såkalt transkripsjon⁶ og med hebraiske bokstaver, og så ordets viktigste oversettelser.
- Dernext kommer punkt 1 som omtaler hvordan ordet er brukt i GT. Dette er historisk og språklig stoff for teologer og andre spesielt interesserte, og er satt med liten skrift.
- I punkt 2 angis det enkelte begrepets *konkrete* betydning. De aller fleste hebraiske ordene som brukes for å omtale mennesket, har en slik konkret grunnbetydning. Denne klinger ofte med også når ordet brukes i overført betydning.
- I punkt 3 angis så den eller de viktigste overførte antropologiske betydningene av ordet. Det er her vår hovedinteresse ligger.
- Det hele sammenfattes i et punkt 4.

⁶ Transkripsjon betyr at man gjengir ordets uttale med norske bokstaver. Det finnes forskjellige systemer for transkripsjon av hebraisk. I denne boken brukes et enkelt, ikke-teknisk system for å gjøre gjengivelsen minst mulig forvirrende for lesere uten erfaring med slike systemer.

ʾadam – אָדָם

Antropologisk: Menneskehet, mennesker, menneskelig, («et menneske», navnet Adam)
Tendens: Det skapte menneske

1 Bruk i GT: Dette ordet er brukt rundt 560 ganger i GT,⁷ jevnt spredt ut over alle bøkene. Det finnes ofte f.eks. i kilden «P» og «Hellighetsloven» i Mosebøkene, de Deuteronomistiske tekstene, men også i Jesaja 1–39, Esekial, Salmene, Job og Ordspråkene. Det er trolig riktig å si med Claus Westermann at ordet har sitt «egentlige sted» i Urhistorien (1 Mos 1–11) og i tekster som knytter an til disse tradisjonene. Bruken av ʾadam som egennavn er spesiell; foruten 1 Mos 2–3, se 1 Mos 4:25; 5:1–5; 1 Krøn 1:1, kanskje også Hosea 6:7 (som geografisk navn).

2 I motsetning til andre hebraiske ord for det menneskelige, har det vist seg vanskelig å finne noen annen **konkret** betydning av ʾadam enn nettopp «menneske». Forsøk på å finne språklig beslektede ord i andre semittiske språk har heller ikke gitt klare resultater.⁸ Det synes som om stammen i det hebraiske ordet ʾadam ikke brukes i tilstøtende språk med samme betydning.⁹ Gillis Gerleman har ut fra hebraiske tekster argumentert for at ordet opprinnelig betydde «stoff, masse». Dersom Gerleman har rett, ville betegnelsen ʾadam peke i retning av «støv», «lavhet», noe som også

⁷ Om de språklige statistikkene i disse avsnittene: Det vil nesten aldri være enighet om hvor mange ganger ett bestemt ord er brukt i GT. Avvikene skyldes uenighet om hvilken ordstamme som ligger til grunn på et bestemt sted, om det tekstlige grunnlaget (jf. lærebøker om tekstkritikk) osv. Jeg har valgt å bygge konsekvent på F.A. Andersen og A.D. Forbes, *The Vocabulary of the Old Testament*, Roma: Pontifical Biblical Institute 1989, både fordi den er nøyaktig og fordi den gir opplysninger om ordets distribusjon, frekvens osv.

⁸ Bibelhebraisk er et språk i den semittiske språkgruppen. Disse går muligens tilbake på et felles semittisk urspråk, og i hvert fall er det klart språklig slektskap mellom dem. Vi regner de semittiske språkene i to grupper: østsemittisk (babylonske og assyriske dialekter), og vestsemittisk (gammelaramaisk, ugaritisk, hebraisk, nyaramaisk, etiopisk, gammelarabisk osv.) Det er ofte mulig å finne ord og ordstammer fra hebraisk med samme eller liknende betydning i ett eller flere av de andre semittiske språkene. Dette har hatt stor betydning for oversettelsen av GT, særlig der informasjonen innenfor bibelhebraisk er smal.

⁹ Semittiske språk er bygd opp rundt ordstammer. Av stammene dannes forskjellige former av verbet, men også substantiver, adverbier, adjektiver osv. Derfor er det av stor betydning å finne ordstammen når man sammenlikner ord mellom de semittiske språkene.

ellers er en viktig side i GTs forståelse av mennesket, (se 1 Mos 2:7 i Del II, s. 75ff).¹⁰ Det er mulig at dette er riktig. Når Gerlemans antakelse ikke har fått gjennomslag, skyldes nok det at ordet i all hovedsak kan forstås kort og godt som betegnelse for menneske.

I eldre tekster er ordet brukt som kollektiv eller adjektiv («mennesker», «menneskelig»). Først i noe yngre tekster brukes ordet også om ubestemt entall («et menneske»). Dette har betydning for forståelsen av ordet i GT: Om det virkelig var slik at *ʾadam* – som de øvrige antropologiske begrepene – en gang hadde en (annen) konkret betydning, så er denne gått tapt. Vi kan ikke regne med at den hebraiske leser har assosiert noe annet med dette ordet enn nettopp «menneske».

3 Brukt antropologisk har *ʾadam* generell betydning, og angir gjerne mennesket som type (i motsetning til f.eks. Gud eller dyr). Det kan også brukes for å betegne en større eller mindre gruppe av mennesker (altså «folk»), og det kan (i senere tekster) angi ett enkelt individ av denne gruppen. Ordet har et generelt preg, med vekt på «det menneskelige». Fritz Maas skrev i sin artikkel i TDOT at begrepet er et av de tidligste og klareste bevisene for universelle trekk i Israels teologi og verdensforståelse. Gud har skapt mennesket som sådan. Derfor har Herren også et forhold til alle mennesker.

Flere ganger vender GT tilbake til spørsmålet om forholdet mellom mennesket og Gud på den ene siden og mellom mennesket og resten av skaperverket (særlig dyrene) på den andre. Totalbildet kan sammenfattes slik: På den ene siden står mennesket i relasjon til Gud, samtidig som det er uendelig langt mellom Gud og mennesker. På den andre siden er mennesket på en litt uanskelig måte «i slekt» med dyrene, samtidig som det også er dyrene overlegent og overordnet.

Dette gjelder på tvers av de forskjellige GT-tradisjonenes bruk av ordet: For de antatte kildene «J» og «P», se behandlingen av 1 Mos 1 og 2–3 i Del II. «P» har videre 14 steder som stresser forskjellen mellom menneske og dyr. Vi finner noe av det samme i deuteronomistisk materiale: 5 Mos 5:24; 8:3; 1 Kong 8:38f (om likheten eller samfunnet med Gud) og 5 Mos 4:28; 1 Kong

¹⁰ G. Gerleman, «Adam und die alttestamentliche Anthropologie,» i J. Jeremias og L. Perlitt (red.), *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, Neukirchen: Neukirchener 1981: 319-33.

8:46 (om forskjellen mellom Gud og mennesker). I Jesaja 1–39 beskrives ofte forskjellen mellom Gud og mennesker, f.eks. i 31:3 jf. 2:9.11.17–22; 5:15; 13:12; 17:7. Situasjonen er tilsvarende i Jesaja 40–55 (44:11–15; 51:12), mens kap. 56–66 i denne profetboken helst antyder at det først og fremst er det *fromme* mennesket som står i relasjon til Gud (f.eks. 56:2; 58:6). Jeremia-boken fokuserer hovedsakelig på avstanden mellom menneske og Gud (jf. 10:23; 17:5), og kan i denne sammenheng beskrive mennesket nærmest som et dyr (7:20; 21:6; 27:5; 31:27; 33:10.12; 36:29; 50:3; 51:62). Men boken kan også understreke at mennesket selv står ansvarlig for sin synd (31:30), slik at relasjonen Gud – menneske er til stede også i denne boken. Ezekiel har mye av det samme bildet: Mennesket kan leve ved å overholde Guds bud (20:11.13.21). Samtidig er det stor forskjell på ham og mennesket (jf. 28:2.9), som også her kan liknes med et dyr (14:13.17.19.21 osv.) I Tolvprofetboken får mennesket f.eks. vite Guds tanker (Am 4:13), og det står i ansvarlighetsforhold til Gud (Mika 6:7). Men det er også skilt fra ham, likesom dyrene (Jona 3:7f). Både i Salmene og i Job ligger vekten i bruken av *ʾadam* på menneskets møte med og forhold til Gud; i Salmene ofte på den positive relasjonen, i Job oftest på menneskets lave verdi i forhold til Gud. Forkynneren er med sin pessimisme mest opptatt av det begrensede ved mennesket. Men også han peker på dets positive forhold til skaperen: De skal nyte alt Gud har gitt (3:13.22; 11:8).

Det synes altså som om distinksjonene *Gud – menneske – dyr* har vært viktige, men ikke selvskrevne for de gamle hebreerne: De har erfart mennesket både som «støv» (1 Mos 2:7) likesom dyrene (1 Mos 2:19), og som «lite ringere enn Gud» (Sal 8:6). Den teologiske utfordringen har vært å fastholde begge deler i rammen av en total forståelse av *ʾadam*. Når ordet brukes, er det derfor ofte disse relasjonene som ligger under. Samtidig fungerer *ʾadam* som et samlebegrep. Det betyr at ordet kan bestemmes videre ved å si at mennesket er støv, at det har livspust, ånd, kjøtt osv. Noen av disse underordnede begrepene kommer jeg tilbake til nedenfor (og i Appendiks 1).

4 Sammenfattende: *ʾadam* er et omfattende begrep som brukes nokså «nøytralt» og generelt, helst som kollektiv; mennesket, menneskeheten. I den grad ordet angir noe mer bestemt, ligger vekten helst på mennesket som art (type) til forskjell fra både Gud og dyr. Tar vi Urhistorien (1 Mos 1–11) som utgangspunkt, kunne vi si at *ʾadam* først og fremst betegner «det skapte menneske» og dets posisjon mellom Gud og dyrene.

ʿenosh – עֲנוֹשׁ

Konkret: Svak, dødelig (?)

Antropologisk: Menneskehet, mennesker

Tendens: Det svake menneske

1 Bruk i GT: Dette ordet er ikke så mye brukt som *ʿadam*, bare til sammen 67 ganger (25 i arameisk tekst, som *ʿenash*).¹¹ Frekvensen er høyere i senere deler av GT (også når det gjelder hebraisk *ʿenosh*). Dette kan skyldes endringer i det hebraiske språket. Det kan også henge sammen med at ordet oftest brukes i poetiske tekstavsnitt, og at de poetiske bøkene i nåværende form er forholdsvis sene.

2 Innenfor gammeltestamentlig hebraisk har substantivet ingen annen **konkret** betydning enn nettopp «menneske». I jakten på en annen grunnbetydning har forskerne imidlertid gått til beslektede semittiske språk. Også der betegner ordstammen «menneske», men samtidig har den betydningen «være svak, hjelpeløs, dødelig». Ordstammen hadde trolig en slik betydning også på hebraisk: *Verbet* av samme rot kan bety «å være uhelbredelig eller alvorlig syk». Det er derfor rimelig å anta at en grunnbetydning av ordet *ʿenosh* har gått på det å være svak, utsatt, dødelig eller liknende, og at de opprinnelige brukerne av den hebraiske bibelteksten har vært seg dette bevisst.

3 Den samme grunnbetydningen klinger i ordets **antropologiske** betydning flere steder: Poenget er nemlig ofte at *ʿenosh* er svak og begrenset, og har stor avstand til Gud:

ʿenosh, som gresset er hans dager. Han blømer som en markblomst.
Så blåser vinden på den, og den er borte. Stedet der den sto, kommer
den ikke mer i hu. (Sal 103:15f#)

Herre, reis deg,! La ikke *ʿenosh* få makten, la folkeslag få sin dom for
ditt åsyn! Herre, la folkene rammes av redsel, så de skjønner at de
bare er *ʿenosh*. (Sal 9:20f)

¹¹ Yngre deler av GT er skrevet på arameisk, som var et semittisk språk nært beslektet med bibelhebraisk. I hovedsak finner vi arameisk tekst i Dan 2:4–7:28 og Esra 4:8–6:18. Om språk o.a., se Solfrid Storøy, *Ordet kommer nærmere*, Oslo: Bibelselskapet 1986: 14–26.

I denne betydningen kan *ʿenosh* stå parallelt med *ʿadam*, og som referanse til distansen mellom Gud og mennesket:

Hva er da *ʿenosh*, siden du kommer det i hu, et barn av *ʿadam*, siden du tar deg av det? (Sal 8:5)

En slik sammenheng mellom disse to ordene finnes flere steder i GT, og poenget er hele veien menneskets svakhet og dets avstand til Gud (Job 25:2f; Sal 90:3 osv.).¹² *ʿenosh* tjener som parallelbegrep med *ʿadam* også på den måten at begge kan være samlebegrep for et knippe av flere aspektbestemmelser: Som *ʿadam* kan også *ʿenosh* være av støv eller kjøtt, ha hjerte og ånd inne i seg osv. (Til aspektbestemmelsene, se mer nedenfor og i Appendiks 1.) Forskjellen på *ʿadam* og *ʿenosh* i de hebraiske delene av GT er altså at *ʿenosh* ofte betegner det svake ved mennesket, og dermed dekker bare en del av betydningsområdet for *ʿadam*.

I de arameiske tekstene som utgjør GTs yngste sjikt (se note 8, 9 og 11), er dette annerledes: Her har *ʿenosh* en betydning som likner den *ʿadam* har i hebraisk. På arameisk betegner ordet både svake og sterke sider ved det mennesket som er skapt, og som står i posisjon mellom Gud og dyrene:

Han [Nebukadnesar] ble jaget bort fra menneskene [*ʿenosh*], og hans hjerte ble som et dyrehjerte. Han holdt til blant villeslene og spiste gress likesom oksene [...] inntil han sannet at Den Høyeste Gud rår over kongedømmet blant menneskene og kan overlate det til hvem han vil. (Dan 5:21f*)

Her ser vi en *ʿenosh* som er forskjellig fra dyrene, og som har med Den Høyeste Gud å gjøre (jf. også Dan 2:38). En nærmere analyse av denne teksten synes å antyde at den ser sammenheng mellom *ʿenosh* og skapelse.¹³

¹² To ganger i Jobs bok brukes *ʿenosh* parallelt med ordet for voksen (sterk, mektig) mann: *geber*. Man kunne tro dette passet dårlig med grunnbetydningen av *ʿenosh*. Begge steder er imidlertid poenget *geber*'s avstand til Gud: Job 4:17; 10:5. *ʿenosh* synes altså her brukt for å videre kvalifisere *geber*.

¹³ Sekvensen fra Dan 5 spiller på tankegods som vi finner i en episode i det akkadiske *Gilgamesh*-eposet (Gilg. Tavle I, kolonne iii-iv, tekst i ANET s. 74f). Episoden handler om Enkidu, som levde med villdyrene og beitet

4 Sammenfattende: I bibelhebraisk dekker dette ordet kun deler av betydningsområdet for *ʾadam*: Innholdet av substantivet *ʾenosh* synes styrt av en grunnbetydning for ordstammen i retning av «svak, dødelig». Dette gir ordet preg av å være «det svake, det lave menneske». I arameisk tekst derimot, er det liten forskjell mellom *ʾenash* og det hebraiske *ʾadam*. Begge synes å betegne sterke og svake sider av «det skapte menneske».

nefesh – נֶפֶשׁ

Konkret: Pust, munn, svelg, sult

Antropologisk: Liv, sjel, vesen

Tendens: Det utsatte, trengende menneske

1 Bruk i GT: Ordet forekommer 754 ganger. Det finnes i alle skriftgrupper, men har en viss underrepresentasjon i senere tekster, og finnes f.eks. ikke i bøker som Joel, Esra, Nehemja, Obadja, Malaki eller Daniel. Til gjengjeld er det hyppig brukt i 1 Mos, 3 Mos og 4 Mos, samt Salmene. På grunn av sin hyppighet har ordet mange betydninger, som vi ikke kan gå inn på her. Man finner en nyttig oversikt hos Claus Westermann i THAT.

2 I eldre norske bibelutgaver oversatte man gjerne *nefesh* med «sjel». Det er en gjengivelse som ikke dekker bredden i ordets **konkrete** betydninger: Den opprinnelige betydningen av *nefesh* har trolig vært «åndedrett». Dette er rimelig sikkert, ettersom denne meningen finnes i flere semittiske språk. Den er imidlertid ikke ofte belagt i bibelhebraisk, selv om man vel finner den bak uttrykk som 1 Mos 1:30, «alt som har “livets *nefesh*” i seg».

Tanken er vel nærliggende også i 1 Mos 2:7: Etter at Gud har blåst pust inn i menneskets nese, blir Adam «en levende *nefesh*», og det blir også dyrene i 2:19. Ett aspekt ved disse skapningene tør være at de har åndedrett «i nesen». Samtidig er det klart at *nefesh* allerede her peker mot noe mer overgripende

med kveget. Gjennom omgang med en kvinne får han visdom og forståelse, og blir «vis som en Gud!». Her gjør *Gilgamesh* bruk av tanker fra skapelsesmytene. Dan 5 (forfattet i et miljø som kjente *Gilgamesh*-eposet og dets kultur) beskriver motsatt utvikling: Kongen var «vis som en Gud», men ble slik Enkidu hadde vært, idet han beitet med dyrene. I og med at Enkidus «humanisering» beskrives som skapelse, er det rimelig å anta at Nebukadnesars «dehumanisering» er tenkt som antiskapelse. I så fall er *ʾenosh* (som Nebukadnesar i sin antiskapelse ble fjernet fra) forstått som «det skapte menneske».

enn bare selve pustefunksjonen (se 1 Mos 2 i Del II, s. 79f).

Mange forskere mener at betydningen «åndedrett» ligger under der Elia vekker opp enkens sønn i 1 Kong 17:21f#: «"Herre, min Gud, la barnet få *nefesh* tilbake i seg." Og Herren hørte Elias rop, og barnets *nefesh* vendte tilbake i ham, og han levde.» NO 78/85 sier her ganske enkelt at livet vendte tilbake, mens NB 88 (som NO 30) taler om barnets «sjel» som vendte tilbake. Bibelforskere flest antar altså at det er åndedrettet som står i fokus: gutten pustet og levde.

Nå sitter som kjent pusten i nesen, halsen og brystet. Derfor er det forståelig at *nefesh* kan bety «strupe» eller «svelg». Se f.eks. Hab 2:5: «Som dødsriket spiler han opp sin *nefesh* [NO: gap].» I denne konkrete betydningen kan man tale om at *nefesh* er tørst og sulten. Se f.eks. Sal 107:9 (parallelt med «munn»); Fork 6:7 (parallelt med «hals»); Jes 29:8; (leske sin *nefesh*); Jes 58:11 (fylle sin *nefesh*). Og disse betydningene kan slå helt igjennom, slik at *nefesh* stundom ganske enkelt betyr «sult»: 5 Mos 23:24: «Når du kommer inn i en annen manns vingård, kan du spise så mye druer som du har *nefesh* til [NO: «til du er mett】».

nefesh angir altså i konkret betydning åndedrett/pust, og i tilknytning til dette også strupe- bryst- og mageregionen. Ordet betegner videre forskjellige viktige funksjoner som har sitt sete i denne regionen: pust, tørst og hunger.

3 *nefesh* har i GT likevel først og fremst **antropologisk** betydning som bestemmelse, ikke bare av menneskets tørst eller forskjellige begjær, men av hele menneskets «selv».

a) *nefesh* kan bety «noe som puster», «noe som lever», og angir da mennesker så vel som dyr. Livet til denne typen *nefesh* sies gjerne å ligge i blodet (se til *dam* s. 25) eller i pusten (se *neshamah* s. 31).

b) *nefesh* betegner munn- og brystregionen, der fundamentale behov (luft, drikke, mat) har sin fysiologiske basis. Den gamle hebreer så det trolig slik at i denne delen av kroppen ligger det viktigste for mennesket. Derfor kan *nefesh* mange ganger betegne «liv», «sjel», eller «mennesket selv». Salme 22:21: «Redd min *nefesh* fra sverdet, det beste jeg har fra hundenes vold!» Her er det verken pusten, munnen eller sulten salmisten taler om, men det aller viktigste: «det beste han har», ham selv, eller som i NO 85: «mitt liv».

Flere steder ser vi at når det mennesket som *nefesh* gir uttrykk

for sterke behov. Når ordet brukes på denne måten, skinner den konkrete grunnbetydningen igjennom: Slik *nefesh* som «svelg» kan være tørst, kan også *nefesh* som «sjel» tørste etter Herren:

Herren lar ikke den rettferdige *nefesh* sulte, men avslår de gudløses krav. (Ordsp 10:3)

Min *nefesh* lengtet, ja, fortærtes av lengsel etter Herrens tempelgårder. (Sal 84:3)

Mennesket som *nefesh* strekker seg altså etter noe nødvendig, noe viktig og godt. Med moderne ord kunne vi kanskje si at *nefesh* svarer til skaperverkets uavsluttede karakter. En *nefesh* trenger noen som sørger for ham, for at løpende livsbehov skal bli dekket.

Han [kongen] ynkes over småkårsfolk og redder de fattiges *nefesh*. Han løser dem fra tvang og vold, deres *nefesh* er dyrebar i hans øyne. (Sal 72:13f)

Spør bare dyrene, de lærer deg, himmelens fugler gir deg kunnskap. Eller tenk på jorden, den opplyser deg, fisken i havet har noe å fortelle. Hvem skjønner ikke, når han ser alt dette, at Gud har skapt det med sin kraft? Han har hver levende *nefesh* i sin hånd. (Job 12:7-10)

Men se, Gud er min hjelper, det er Herren som holder min *nefesh* oppe. (Sal 54:6)

c) Herfra er veien ikke lang til den «sjel» som er kjennetegnet ved sterke følelser og lidenskap: *nefesh* kan gi rom for motvilje (3 Mos 26:15), sinne (Dom 18:25) og sorg (Job 30:25), men også for glede (Sal 35:9) og kjærlighet (Høys 3:1-4). I hele denne gruppen med utsagn (totalt rundt 100 belegg) har *nefesh* en betydning som ligger ganske nær «hjerte» – *lev* (se s. 26).

4 Sammenfattende: Den konkrete grunnbetydningen til *nefesh* synes viktig for ordets antropologiske bruk. I hovedsak betegner begrepet det «sultne» eller trengende mennesket; et menneske som har mye av både behov og lidenskap, og som nettopp i kraft av disse behovene på en spesiell måte er utlevert til Guds og menneskers godvilje og omtanke.

Aspektbestemmelser av mennesket

Dersom det er vanskelig å avgrense hebraiske «totalbestemmelser», så er det minst like vanskelig å skjelne mellom forskjellige typer av «aspektbestemmelser» av mennesket. De tre store ordene i denne gruppen er *basar* (kjøtt), *lev* (hjerter) og *ruach* (åndedrett, ånd). I vår oversikt er imidlertid enda noen tatt med fordi de ligger disse andre begrepene nær, og fordi de angir mer enn avgrensede fenomener. Enkelte av begrepene i denne gruppe 2 kan stedvis overlappe hverandre, samtidig som de to samme ordene i en annen sammenheng kan stå som motsetninger. Noen tanker om hvordan vi kan forstå forholdet mellom begrepene finnes i siste punkt i denne delen. Nå først skal vi nøye oss med å registrere forskjeller og likheter mellom ordene. Fremstillingen starter med det mest konkrete: kroppen. Deretter arbeider vi oss gjennom materialet frem mot det antatt mest abstrakte: «åndedrett» og «ånd».

basar – בָּשָׂר

Konkret: Kjøtt, kropp

Antropologisk: Legemlighet

Tendens: Det levende, begrensede menneske

1 Bruk i GT: Ordet er brukt 273 ganger i GT (hvorav tre i arameisk tekst, jf. note 11). Det er spredt ut over alle skriftgrupper og belagt i tidlige og (noe svakere) sene tekster. Ordet er klart mest brukt i 3 Mos, noe som gjenspeiler den kultiske interessen for kjøtt og mat (renhetsforskrifter, spiseforskrifter). *basar* har mange betydninger. Vi må i vår sammenheng se på steder hvor ordet enten har konkret betydning eller fungerer som antropologisk begrep.

2 I sin mest **konkrete** betydning betegner ordet en bestemt *del* av menneskets (eller dyrets) kropp; kjøttet til forskjell fra ben, sener, skinn osv.: «Du kledde meg med hud og *basar* [NO: kjøtt], og vevde ben og sener i meg.» (Job 10:11) I denne betydning kan dyrets *basar* være føde for mennesker (4 Mos 11:4.13.18.21.33), eller menneskers *basar* bli mat for villdyr (1 Mos 40:19).

Oftere brukes *basar* i mer omfattende betydning: Sammen med ett av de andre elementene som inngår i mennesket, kan det betegne hele kroppen: «kjøtt og ben», «kjøtt og hud» osv. Ordet kan

også alene betegne hele kroppen, med ben, sener, skinn o.a. I slik bruk kan *basar* bli så omfattende at det angir hele individet (f.eks. 3 Mos 16:4; der NO gjengir «skapning»). Følgelig kan ordet bety «mann», «menneske» – med henblikk på vedkommendes «legemlighet» (3 Mos 13:18). Det er verdt å merke seg forskjellen til *ʾadam*: Brukt på en omfattende måte vil *basar* normalt bety ett bestemt menneske, mens *ʾadam* normalt har generell betydning; ethvert menneske, menneskeheten.

basar brukes helst om levende kjøtt og levende kropper. (Det finnes andre ord for døde kropper, altså lik, se Appendiks 1). Dette er nok en antydning om at ordet også har betydninger i retning av liv og livskraft. Som vi skal se, slår dette igjennom når ordet får overført betydning.

Både mennesker og dyr kan betegnes som *basar*, enten sammen eller hver for seg. Det som da fokuseres, er deres karakter av kroppslig liv. *basar* kan også brukes til å betegne kvalifisert slektskap og artslighet: «kjøtt av mitt kjøtt» i 1 Mos 2:23 er en såkalt slektskapsformel, her brukt for å illustrere slektskap kvinne – mann og deres felles motsetning til dyrene. Samme formel kan også brukes til å skjelne mellom familier og ætter (1 Mos 29:14; 37:27; Jes 58:7).

3 Som antropologisk begrep angir *basar* menneskets kropp og «kroppslighet».

a) Menneskekroppen er omgitt med stor teologisk interesse i GT. For det første brukes *basar* i forbindelse med omskjærelsen: «Slik skal min pakt vise seg på deres *basar*, en evig pakt.» (1 Mos 17:13) Det er som *basar* at Israel trer inn i pakten. Dette svarer til at israelittene er Abrahams barn og slekt, altså hans *basar* (Jes 41:8, se til slektskapsformelen ovenfor). Gud opprettet jo pakten og omskjærelsen med Abraham og hans ætt (1 Mos 15). Israels avstamning fra Abraham, får dermed en vesentlig rolle i å formidle arven fra Abraham.

For det andre er store deler av renhetsforskriftene i 3. Mosebok knyttet til *basar*. Herunder kommer også regler som regulerer seksuell omgang: «Når det kommer utflod fra en manns *basar*, er han uren på grunn av væsken.» (3 Mos 15:2, se hele kap. 15 og 18.) Kanskje er det riktig å si at det er *basar* som «problem» som er

fokusert i dette materialet; påbudene og forbudene dominerer (som i andre lovsamlinger). Dette forhindrer selvsagt ikke at Israel har hatt en positiv vurdering av *basar* når Guds påbud og forbud var oppfylt.

b) En slik positiv holdning til *basar* slår igjennom i den overførte antropologiske betydningen av ordet. I Salmenes bok møter vi eksempelvis *basar* som jubler sammen med *lev* (hjerter) og *nefesh* (sinn), i Salme 16:9 eller 84:3. *basar* kan også som *nefesh* tørste etter Gud i Sal 63:2, eller skjelve innfor ham (Sal 119:120). På disse stedene betegner *basar* nærmest hele mennesket, under perspektivet «kroppslig» menneske.

Den mest positive funksjonen for *basar* finner vi hos Esekiel, hvor kjøtt hjertet står som motsetning til steinhjertet (11:19; 36:26), og hvor de døde ben får sener, hud og *basar* i sin nye skapelse (37:6). Her er det kroppens karakter av *levende* kjøtt som fokuseres. Vi kan anta at kjøtt hjertet kaller frem tanken om blod (og liv – se under *dam* nedenfor) som pulserer i *basar* (jf. 3 Mos 17:11.14 etc.). Kjøtt hjertet er dermed livets kontrast til det blodløse og døde steinhjertet.

c) *basar* kan brukes som en av flere aspektbestemmelser. Det betegner da det «ytre» ved mennesket, som motstykke til sjelelige eller spirituelle sider, som «ånd» (1 Mos 6:3; 4 Mos 16:22) eller «hjerter» (Sal 84:3). Her betegner sammensetningen «kropp og ånd» eller «kropp og hjerter» hele mennesket. Moderne eksegeter synes enige om at man da *ikke* tenker seg noen streng isolering av det indre og det ytre mennesket. Slike sammenstillinger av motpoler brukes i hebraisk for å angi «ytterpunktene» i det fenomenet som det tales om, og dermed å betegne helheten. (Et typisk eksempel er «himmel og jord», som betyr «alt» i 1 Mos 1:1.) I vår sammenheng skulle vi derfor kanskje oversette slike uttrykk med «både legeme og sjel», og forstå dette nettopp som uttrykk for hele mennesket.¹⁴

¹⁴ Denne «helhetlige» tenkningen i GT skal ikke overdrives. På steder som Jes 10:18 og Sal 16:9 står *basar* vitterlig som motsats til *nefesh*. Nyere forskning har mer sans for at GT tenker menneskets kropp og sjel som adskilte størrelser, jf. James Barrs bok i Appendix 5, B 1 b.

d) I motsetning til disse positive omtalene finner vi en del steder der ordet betegner menneskets begrensede karakter. Her slår tanken om kroppen som skrøpelig og ytterst sett dødelig igjennom også i overført betydning. Resultatet er en lett negativ eller i hvert fall reservert forståelse av *basar*:

Herren sa: Min ånd skal ikke bo i menneskene [*ʿadam*) for lang tid.
For de er *basar*, og deres levetid skal være 120 år. (1 Mos 6:3#)

Jeg har tillit til Gud og er ikke redd. Hva kan vel *basar* gjøre meg?
(Sal 56:5)

Han husket at de bare var *basar*, et vindpust som farer av sted og blir borte.
(Sal 78:39)

En røst sier: «Rop!» Jeg svarer: «Hva skal jeg rope?» «Alt *basar* er som gress, og all deres herlighet som markblomster. Gresset visner og blomstene dør når Herrens pust [*ruach*) blåser på dem. Sannelig, *ʿadam* er som gress.
(Jes 40:6f#)

Dette siste stedet har en nær parallell i Sal 103:15f (se s. 16), hvor det imidlertid ikke er *basars* «herlighet» som omtales, men derimot *ʿenosh*, altså nettopp det svake, dødelige mennesket. Det illustrerer noe av karakteren i *basar*. Det er nok ikke riktig å si at *basar* er særlig eksponert for synd (mer om dette i Del III under «Arvesynd?», s. 127ff). Likevel må man fastholde at *basar* ofte fremstiller menneskets *begrensede* karakter, et svakt, dødelig og på alle måter skrøpelig vesen som er Gud langt underlegen.

4 Sammenfattende: *basar* kan tjene både som aspektbestemmelse og totalbestemmelse av mennesket. «Trykket» i ordet ligger på mennesket som kropp og kjøtt. Dette er særlig utnyttet i to retninger som for oss ser ut som motsetninger, men som på hebraisk tydeligvis utfyller hverandre: kroppen som *levende*, og kroppen som *begrenset*. Ordet betegner altså på én og samme tid både at mennesket er sterkt levende, og at det er begrenset og dødelig. Ifølge GT har Gud omsorg og interesse for både mennesket som begrenset *basar* og mennesket som levende *basar*.

dam – דם**Konkret:** Blod**Antropologisk:** Liv**Tendens:** Livet i mennesket

1 Bruk i GT: Ordet forekommer 360 ganger, spredt ut over de fleste bøkene og skriftgruppene, med overvekt i 3 Mosebok (spiseforskriftene) og Esekiel. Som eneste ord for «blod» i bibelhebraisk har *dam* vid betydning. Vi må konsentrere oss om det som er antropologisk relevant.

2 I sin konkrete bruk betegner ordet blod (fra dyr og mennesker), utøst i forskjellige situasjoner, men særlig i forbindelse med offer eller krig og vold. *dam* finnes i stående uttrykk som «blodskyld» eller «bloddåd», og betegner da både selve volds handlingen og etiske og juridiske sider ved den. Ordet blod brukes på hebraisk ikke om slektskap eller familieband. (Som vi har sett, fyller *basar* den funksjonen på hebraisk.)

3 Den mest avgjørende antropologiske forestillingen knyttet til blodet er at det er her livet finnes, jf. 3 Mos 17:11: «En skapnings liv er i *dam* [blodet].» På dette stedet er blod knyttet opp mot to andre begreper vi allerede har sett på: Ordet for «skapning» er *basar*, og ordet for «liv» er *nefesh*. På hebraisk lyder det altså: *nefesh* (livet) til *basar* (kroppen, skapningen) er i *dam* (blodet). Utsagnet bygger antakelivis på den svært konkrete observasjonen at livet langsomt forsvinner når blodet renner ut. Under denne synsvinkelen kan *dam* og *nefesh* oppfattes som parallelle, nemlig i betydningen «liv». Men *dam* har ikke noen omfattende funksjon som bestemmelse av mennesket, slik som *nefesh* og andre begreper har. Ordet spiller slik sett mindre rolle i GTs antropologiske mønster. Men denne ene betydningen som «liv», «sete for livet», er viktig for å forstå de stedene der GT taler om blodet i denne betydningen.

4 Sammenfattende: *dam* betyr kort og godt blod. Ordet er viktig i vår sammenheng fordi man i gammeltestamentlig tid tenke seg livet som nokså konkret knyttet til blodet.

lev – לֵב / לֵבָב**Konkret:** Hjerte, bryst**Antropologisk:** Kraft, vilje, lyst, sinn**Tendens:** Det indre menneske

1 Bruk i GT: De to ordene *lev* og *levav* er brukt henholdsvis 601 og 259 ganger i GT (hvorav 1 og 7 ganger i arameisk tekst, se note 11), nærmest som sideordnede former av samme ord. (De to ordene kommer også trolig fra samme ordstamme.) I den grad det er noen tendens i valg av form, går den mot at noen bøker eller sjikt bruker bare én form: «J», Hosea, Esekiel, Deuterocesaja, Ordspråkene, Forkynneren bruker helst *levav*. «D», Leviticus, Haggai, Daniel: helst *lev*. Det er derimot ikke mulig å fordele *lev* og *levav* på tidligere og senere tekster. Jeg behandler her de to ordene under ett uten å skille betydningsmessig mellom dem.

2 I konkret betydning angir ordet «hjerte» (klarest i 1 Sam 25:37) eller kanskje heller «hjerteregeon», «brystkasse» i 2 Sam 18:14; Hos 13:8 osv.). Tross sin høye frekvens brukes ordet sjelden om dyr, og det er derfor en vanlig oppfatning at dette er et ord som betegner noe spesifikt *menneskelig*.¹⁵

En betydning som ligger på overgangen mellom det konkrete og det overførte, er «hjertet» som ord for kraft og styrke. Hjertet er jo «motor» i menneskekroppen. Det er derfor forståelig hvorfor *lev* kan oppleves som kreftenes opphav og «fornyelsessted»:

Mitt hjerte hamrer, kraften svikter, selv mine øynes lys er borte.

(Sal 38:11)

Så vil jeg ta frem litt brød, som dere kan styrke deres hjerte med [...]

[NO: som dere kan styrke dere med]

(1 Mos 18:5#)

Selv en tapper mann med hjerte som en løve vil miste motet.

(2 Sam 17:10)

Enda en overført betydning med tilknytning til det konkrete har vi når *lev* betegner «midt», «innside». Hjertet befinner seg jo midt inne i brystet. *lev* kan derfor betegne «innside» også i ikke-antropologisk sammenheng, se uttrykk som «midt i havet» (Esek 27:4), «midt i himmelen» (5 Mos 4:11, hvor NO gjengir «opp mot him-

¹⁵ Fire ganger sammenliknes dyrs hjerter med menneskers. Én gang brukes ordet direkte som beskrivelse ved et dyr: Job 41:15. Det er her tale om den fantastiske krokodillen, og ordet «hjerte» kan være brukt for å antyde dens menneskeliknende (ikke-dyrelige) egenskaper.

melen»), eller «midt i treet» (2 Sam 18:14, NO = «mellom greinene»). Denne bruken er ikke så vanlig i bibelhebraisk, men er godt belagt i andre semittiske språk (jf. note 8 og 9).

3 I **antropologisk** sammenheng brukes ordet overført med flere forskjellige betydninger. Et innsteg til å forstå variasjonen ligger i forlengelsen av den konkrete oversettelsen «innside», «midt», ovenfor: Menneskets *lev* er inni, altså skjult. Når *lev* brukes antropologisk, betegner det dybder ved mennesket som til daglig ikke kan observeres, sider som er vanskelig tilgjengelig, sider som det egentlig bare er Gud som kjenner: «Dødsrikets avgrunn ligger åpen for Herren, hvor mye mer da menneskets *lev*.» (Ordsp 15:11, jf. 1 Sam 16:7; 1 Kong 8:39 etc.) Gud kjenner «hjertets skjulte tanker» (Sal 44:22). Dette «indre» er riktignok ikke *helt* skjult for GTs forfattere, som vi straks skal se. Men *lev* som «innside» i mennesket er i beste fall kun delvis tilgjengelig. Det står som uttrykk for det underfulle ved mennesket (se f.eks. Sal 51:8). Med denne generelle forståelsen som bakgrunn går vi til de videre betydningene av *lev*:

a) På samme måte som hjertet er sete for fysisk styrke, er det også stedet for psykisk styrke: vilje, ønske, hensikt, og lyst.

Hva har du på hjertet, dronning Ester? (Est 5:3)

For de har utuktens ånd i sitt hjerte [= de har lyst til utukt]. (Hos 5:4)

Å, hvor ditt hjerte brant av begjær! (Esek 16:30)

Legg vinn på å leve etter dem [budene] av hele ditt hjerte og hele din sjel! (5 Mos 26:16)

Dette siste stedet viser at hjertet kan romme religiøs kraft. Da nærmer vi oss den forståelsen av *lev* som er angitt under punkt d) nedenfor.

b) Hjertet er «stedet» for følelser – gode og vonde: Vinen fryder menneskenes hjerte (Sal 104:15); bryllupsdagen fryder brudgommens hjerte (Høys 3:11); og Hannas hjerte fryder seg i Herren når hun får Samuel (1 Sam 2:1). Salmisten jubler: «Du gir meg større

glede i hjertet enn andre har.» (Sal 4:8) Dette er en lovprisning til Gud for de velsignelser han gir. Vismannen observerer: «Glede i hjertet i gjør ansiktet vennlig» (Ordsp 15:13). Endelig kan hjertet stå som uttrykk for trygghet: «Hans hjerte er fast, han stoler på Herren.» (Sal 112:7, se også Job 41:15.)

Og motsatt, dersom man er utrygg: Da de fikk høre om fienden, «skalv både kongens og folkets hjerte, likesom trærne i skogen skjelder for vinden.» (Jes 7:2) Nahum taler om «redde hjerter og vaklende knær» (Nah 2:11). Og salmisten gir sin beskrivelse av noe som kanskje liknet en depresjon: «Deres spott har knust mitt hjerte, så det ikke kan leges.» (Sal 69:21) Hjertet kan gi rom for dårlig samvittighet: «Siden kjente David at det stakk ham i hjertet» (1 Sam 24:6, jf. Joel 2:13). Dette indre kraftsenteret kan også være stedet for hat: «Du skal ikke hate din bror i ditt hjerte.» (3 Mos 19:17)

Dette følelsesspråket har en fysiologisk basis: Med moderne ord ville vi si at sterke følelser utløser adrenalinproduksjon, så hjertet slår hardere og raskere. Tilsvarende vil depresjonen senke den fysiologiske takten, og hjertet slår svakere. De gamle hebreere brukte andre uttrykk, som likevel viser at de har opplevd de samme fysiologiske sidene ved følelseslivet. Tidvis slår denne konkrete tenkemåten tydelig igjennom:

Min smerte var så bitter, jeg ble het om hjertet; jeg stønnet, og det brant som ild. (Sal 39:3f*)

Mitt hjerte er slått og visnet som gress, for jeg har glemt å spise mitt brød. (Sal 102:5)

Mitt indre, mitt indre! Jeg vrir meg i smerte. Å, mitt hjertes vegger! Mitt hjerte stønner [...] (Jer 4:19*)

c) Hjertet er stedet for planlegging og tankevirksomhet. Dette kan være gode tanker, god forstand: Man bevarer budene i hjertet (Ordsp 2:10), man planlegger sin «ferd» i hjertet (Ordsp 16:9), og «den vise kjenner i sitt hjerte både tiden og dommen» (Fork 8:5). Men hjertet kan også romme negative tanker og hensikter: Fiendens tale kan være glattere enn smør, men i hjertet tenker han på strid (Sal 55:22). Fiendens hjerte samler på det som er ondt, og så går han ut og taler om det (Sal 41:7). Ondskapen strømmer fra det indre når hjertets onde tanker kommer frem (Sal 73:7). Disse be-

leggene kombinerer både det skjulte og det sterke med det å ha en hensikt, og viser slik dynamikken i *lev* som antropologisk begrep.

Det er misvisende å oversette denne hjertets forståelse med «fornuft». Det dreier seg om noe dypere og atskillig mer *fordøyd* enn «ren fornuft»: Den gode innsikt som ligger i det forstandige hjertet rommer kjennskap om det dypeste ved tilværelsen: «Lær meg visdom i hjertets dyp!» (Sal 51:8, se kontekst!) «Klok kalles den som har visdom i hjertet», og «visdom i hjertet gir klokskap i tale, en får mer og mer kunnskap å bære fram» (Ordsp 16:21.23). Den visdom som disse tekstene taler om, kommer dypest sett fra Gud. Slike steder sier altså at det fromme hjertet får god innsikt fra himmelen. Følgelig er det bare dåren som sier i sitt hjerte at det ikke finnes noen Gud (Sal 14:1). Det hjertet som kommer til en slik konklusjon, er i bibelsk tankegang nettopp ikke forstandig, det mangler den sanne innsikt. Særlig hos deuteronomistene er hjertets dynamikk viktig:

Dere har sett alt det Herren gjorde like for øynene på dere i Egypt, med farao og alle hans tjenere og hele hans land. Med egne øyne så du de svære plagene, de store tegn og under. Men til denne dag har Herren ikke gitt dere et *lev* som forstår, øyne som ser, og ører som hører. (5 Mos 29:2-4*)

Det går an å se uten *egentlig* å se, å høre uten *virkelig* å høre og forstå uten å fatte dybden. Det er denne form for «forståelse» som beskrives også i Jes 6:10:

Gjør hjertet sløvt hos dette folket, gjør ørene tunghørte, klin øynene til, så det ikke kan se med øynene og ikke høre med ørene, ikke forstå med hjertet og ikke vende om og bli leget [...] (Jes 6:10*)

Hjertets forståelse beveger seg på et dypere plan enn ren logikk, akkurat slik virkelig innsikt går dypere enn det rene synsinntrykket. Denne oppfatningen av hjertet som stedet for sann forståelse og dyp innsikt finner vi over store deler av GT. (Se f.eks. 1 Kong 3:9.12; Jes 44:18; 47:7; Sal 19:15; 90:12.) Flere steder bekreftes tanken om det forstandige hjertet som et sted hvor man kan øse innsikt:

Som dypt vann er tankene i mannens *lev*; den som er forstandig, kan øse av dem. (Ordsp 20:5)

I denne betydningen er hjertet «arbeidsområde» for *ruach* (ånd). Det er flere eksempler på at ånden henter frem innsikt fra dybdene i mennesket (se eksempelvis Job 20:3; 32:8).¹⁶ Se mer om dette nedenfor.

d) Men fremfor alt er hjertet i GT stedet som angir menneskets fundamentale religiøse og verdimeslige *orientering*, og dermed livsretningen – hva enten den er positiv eller negativ sett fra GT-teologenes synspunkt. Denne betydningen av *lev* er sentral i deuteronomistenes teologi, og har fått programmatisk utforming i det såkalte *shema* som oppsummerer Israels forhold til budene:

Hør, Israel! Herren er vår Gud, Herren er én. Du skal elske Herren din Gud av hele ditt *lev* og av hele din sjel og av all din makt. Disse ord og bud som jeg gir deg i dag, skal du bevare i ditt *lev* [= «orienterings-sted»]. Du skal gjenta dem for dine barn og tale om dem når du sitter hjemme og når du går på veien, når du legger deg og når du står opp. Bind dem på hånden som et merke og ha dem på pannen som en minneseddel. Skriv dem på dørstolpene i huset ditt og på portene dine. (5 Mos 6:4-9)

Slike formuleringer finnes overalt i D-stoffet (5 Mos 11:18; 28:47; 30:10; Jos 24:23; 1 Sam 7:3). De svarer til uttrykk som å «omskjære hjertet» (5 Mos 10:16; Jer 9:26; Esek 44:9), og peker på et sentralt anliggende for D-teologene.

Det er i tilknytning til denne forståelsen av «hjertet» at vi finner ideen om det harde hjertet som er uberørt av Herren (5 Mos 29:19; Sal 17:10). På den bakgrunn forstår vi også ordene om steinhjertet og *basar*-hjertet i Esek 11:19 og 36:26 (se s. 23). Også i andre deler av GT kan hjertet romme en gudfiendtlig eller ond livsorientering:

Så lenge menneskene lever, er deres hjerte fullt av ondskap og uforstand. Og siden må de gå til de døde. (Fork 9:3*)

¹⁶ På begge stedene er forbindelsen fra *ruach* til *lev* sikret via ordet *bin* (= forstand), se sammenhengen mellom *lev* og *bin* f.eks. i Jes 6:10.

En slik forståelse av «hjertet» som «sete» for livsorienteringen er ikke begrenset til sene, eksilske tekster. Vi finner den også i tidligere tradisjoner, som Mosebøkene, Deborakvadet i Dom 5, Jesaja, Salmene, tidlig visdomsteologi osv.¹⁷ Det er således ingen tilfeldighet at *lev* dukker opp 15 ganger med denne betydningen i den store salmen om Herrens lov og de frommes forhold til den – Salme 119. Alt i alt er det dekning for å si at «hjertet» som sete og basis for menneskets livsorientering er viktig i store deler av GT.

4 Sammenfattende: *lev* har konkret betydning som hjerte, bryst (brystkasse), og overførte betydninger som «krefter» og «innside». Ordet er det vanligste antropologiske begrepet i GT, og brukes med mange betydninger. *lev* er sete for fysisk og psykisk kraft, og for gode og vonde følelser. Men særlig betegner *lev* dypet i mennesket; dels forstand og innsikt, dels en dypere livs- og verdiorientering som styrer det enkelte menneskes liv og livsførsel.

<i>neshamah</i> – נֶשְׁמָה	Konkret: Åndedrett
	Antropologisk: Liv, intellekt
	Tendens: Det gudgitte i mennesket, også: Mennesket som utlevert til Gud

1 Bruk i GT: Ordet er ikke hyppig i GT; kun 24 forekomster, med klar overvekt i Jobs bok. Påfallende nok finnes ordet ellers helst i gamle tekster i Første Mosebok, Josva og Ordspråkene. Et gammelt sted som Ordsp 20:27 er det stedet som ligger nærmest den antatte yngre spesialbetydningen i Job 32:8 og 33:3f (se nedenfor). Problemet med dette begrepet er dermed knyttet til spørsmålet etter betydningsvariasjoner i de forskjellige tidsepokene: Er *neshamah* som uttrykk for (gudgitt) erkjennelse en sen språklig utvikling (som Westermann i THAT), eller bør vi tvert imot anta at slik betydning lå i ordet hele veien, og da for eksempel også i 1 Mos 2:7 (som Tengstrøm i TDOT)? Det statistiske grunnlaget er for svakt til å avgjøre spørsmålet, men Tengstrøm synes å være best i takt med det materialet som tross alt er tilgjengelig. (Jf. til dette analysen av 1 Mos 2:7 i Del II, s. 79f.)

¹⁷ 1 Mos 6:5; 4 Mos 15:39; Dom 5:9; 1 Sam 10:9; Sal 17:10; 24:4; 38:3; 64:4; Jes 29:13; 63:11; Job 33:3; Ordsp 23:26 osv.

2 I **konkret** bruk betegner dette ordet (som *nefesh* ovenfor og delvis *ruach* nedenfor) åndedrett, se Jes 2:22: «Hold opp med å stole på mennesker! De har bare *neshamah* i sin nese.» Det er vanlig å finne tilsvarende betydning i steder som 1 Kong 17:17; Job 4:9 (om Guds «åndedrett»). De fleste mener at denne meningen også er uttrykt i 1 Mos 2:7, der det står at «Herren Gud blåste *neshamah* (NO: livspust) inn i hans nese, og *ʾadam* ble en levende *nefesh*.» (Mer – og annerledes – om dette stedet i Del II s. 79f.)

GT taler også om Guds *neshamah*. Dette kan tenkes konkret antropomorft¹⁸ som Guds åndedrett, eller også som vindene som blåser over jorden. Man trekker ikke noe skille mellom disse to, kanskje er de tenkt som uttrykk for samme sak: Når Gud puster, blåser det på jorden.

Denne *neshamah* demonstrerer Guds makt og handling. En slik bruk av ordet finner vi i tidlige så vel som i senere tekster. Billedbruken kan være ganske sterk: «Som en svovelstrøm skal Herrens *neshamah* sette det i brann.» (Jes 30:33, se også 2 Sam 22:16.) «Ånder Gud på dem, går de til grunne, når han puster i vrede, forsvinner de.» (Job 4:9)

I de 24 forekomstene i GT betegner *neshamah* aldri pusten hos dyr, muligens bortsett fra i 1 Mos 7:22. Dette stedet er imidlertid vanskelig, idet det ikke er klart om *neshamah* står som betegnelse til hele det foregående verset, eller bare slutten (som handler om menneskene). Bortsett fra dette ene stedet er det kun Gud og mennesker som har *neshamah*. Dette er derfor (som *lev*) trolig et begrep som angir slikt som tenkes å skille menneskene fra dyrene.

3 I **antropologisk** bruk har begrepet flere betydninger, og noe av vanskeligheten er å bestemme *neshamah* i forhold til de andre antropologiske begrepene:

a) Noen steder overlapper *neshamah* med *nefesh* (sjel, liv, se s. 18), nemlig i betydningen «det som lever». De to ordene er parallele på steder som Josva 11:11*: «Hver *nefesh* [NO: skapning] som fantes der, hogg Josva ned med sverd. Han slo dem med bann så ikke en *neshamah* ([NO: levende sjel] ble igjen.»

¹⁸ Antropomorf = «med form som et menneske». Vi bruker dette ordet for å betegne passasjer der Gud tegnes med menneskelig-kroppslige trekk, som om Gud var et konkret menneske.

b) Men selv om de kan opptre som parallelle, har disse to ordene ikke identisk betydning. I og med at *neshamah* er den pusten som Gud blåser inn i mennesket, angir dette ordet på en annen måte enn *nefesh* at mennesket er løpende avhengig av Gud. *nefesh* starter likesom med sine egne behov og er i kraft av disse utlevert til Gud og mennesker. *neshamah* starter som et pust hos Gud. Dersom Gud et øyeblikk forsømmer å blåse denne pust, er mennesket borte:

Dersom han [Gud] bare tenkte på seg selv og tok sin *ruach* [NO: ånd] og sin *neshamah* [NO: livspust] tilbake, da ville hver *basar* dø, og *ʾadam* bli til jord igjen. (Job 34:14#)

Samme tanke, men kun med *ruach* finnes også i Sal 104:29. Omtalt som *neshamah* er mennesket altså på en spesiell måte et «guds-utlevert» menneske. I hvert åndedrag ligger bevisstheten om at pusten er innblåst av Gud og holdes oppe ved hans fortsatte pusting.

c) Nettopp fordi *neshamah* er gitt av Gud, kan ordet også betegne en særlig fornem komponent i mennesket, nemlig den egenskap som setter det i stand til å utforske og forstå tilværelsen og seg selv. Vi ville kanskje sagt at *neshamah* stundom betyr «intellekt». Det er ikke tale om at mennesket er guddommelig eller noe i den retning. Men det er utrustet med *neshamah* (og *ruach*, «ånd», se nedenfor). Dette er egenskaper som helst forbindes med Gud og Guds kraft. Dette blir derfor uttrykk for en viss saklig korrespondanse eller «likhet» mellom menneske og Gud:

Menneskets *neshamah* er en Herrens lampe. Den ransaker alle kamrene i menneskets indre. (Ordsp 20:27#)

Men det er ånden [*ruach*] i mennesket [*ʾenosh*] og Den Allmektiges pust [*neshamah*] som gir dem innsikt. (Job 32:8)

Jf. også Job 26:4, der Job spotter Bildad på denne måten: «Hvem kommer den ifra, den *neshamah* som utgår fra deg?» Den innsikt *neshamah* formidler, kommer fra et sted utenfor mennesket selv.¹⁹

¹⁹ Samme mulighet må overveies i Job 33:3f: «Jeg taler av et oppriktig *lev*, og sier likefram det jeg vet. Det er Guds *ruach* som har skapt meg. Det er

4 Sammenfattende: *neshamah* betyr «åndedrett», og derfor også «liv» og «levende skapning». Begrepet uttrykker at dette livet har sitt opphav hos Gud. *neshamah* er det «gudsutleverte» mennesket. I sene tekster – og kanskje også tidligere – betegner ordet en evne til å forstå, en innsikt som mennesket får overdratt fra Gud.

<i>ruach</i> – רֵּיחַ	Konkret: Vind, kraft, åndedrett
	Antropologisk: Ånd, intellekt, kraft
	Tendens: Det (vilje-) sterke menneske

1 Bruk i GT: Ordet finnes 389 ganger i GT (11 i arameisk tekst, se note 11), spreddt ut gjennom alle skriftgrupper og epoker, men med klart høyere frekvens i senere tekster («P»-sjiktet, Tritojesaja, Esekiel, Job, Ordspråkene, Forkynneren, Daniel) og i poetiske tekster.

2 I forhold til sitt statistiske grunnlag har ordet et bredt betydningsfelt, noe vi også ser i dets **konkrete** betydninger. Jeg skal her nevne en del ikke-antropologiske betydninger som kaster lys på ordets antropologiske bruk.

a) Som antatt mest grunnleggende betydning angir *ruach* vind i forskjellige varianter (østavind, nordavind, liten vind, storm, osv.). Man kan finne rundt 110 belegg med slik meteorologisk betydning. Claus Westermann observerte i sin artikkel om *ruach* i THAT at verbene som brukes sammen med dette ordet er *bevegelsesverb*. Av dette trakk han den slutning at *ruach* betegner selve bevegelsen, kraften i vinden, så vel som vindens flyktige og ikke-gripbare karakter.

b) I tilknytning til vinden som «ikke-gripbar» forklarer Westermann en del steder der *ruach* betyr «meningsløshet» eller «ingen-ting», som Jer 5:13; Job 6:26, eller det kjente stedet i Forkynneren 1:14: «Se, alt er tomhet og jag etter vind [*ruach*].»

hans *neshamah* som holder meg i live.» Henvisningen til Guds *ruach* og *neshamah* som legitimering av det som tales fra menneskets *lev*, synes å antyde en betydning av *neshamah* som ligger nær Ordsp 20:27 (se ovenfor).

c) I forlengelse av vinden som «kraft» forstår man de mange stedene (over 130) der vinden knyttes til Gud selv; den kan være middel for Guds handling og gi uttrykk for hans handlende kraft (f.eks. i 2 Mos 14:21). Den kan være del av skaperverket, og gi uttrykk for Herrens skapende majestet (som i Am 4:13). Eller den kan være ledd i såkalte teofanier.²⁰ Da er den direkte uttrykk for Guds egen kraft (og ikke-gripbarhet?). I tilknytning til dette kan *ruach* også angi pusten i Guds nese, som uttrykk for hans majestetiske vrede.

Havbunnens renner kom til syne, jordens grunnvoller viste seg ved Herrens trussel, fremfor *ruach* i hans nesens pust. [NO: Herren «pustet og fnyste av vrede.»] (2 Sam 22:16#)

Hans *ruach* er lik en flommende elv som rekker helt opp til halsen. Han legger på folkeslagene et åk som tyner dem, og lar folkene få i munnen et bissel som leder dem vill. (Jes 30:28)

d) Herfra er veien ikke lang til de rundt 70 stedene hvor GT taler om Guds ånd eller Herrens ånd som kommer som en særlig utrustning til enkelte mennesker. I tidlige tekster skjer dette hovedsakelig for to grupper ledere. Den første gruppen er Israels tidlige karismatiske ledere, som dommerne Otniel (Dom 3:10), Gideon (Dom 6:14f) og Jefta (Dom 11:29), eller kong Saul (1 Sam 11:6). Den andre gruppen som i tidlig tid ble utrustet med en særlig ånd fra Gud, var de ekstatiske profetene (1 Sam 10:10; 19:23). I disse tilfellene er Herrens *ruach* en dynamisk kraft som «overfaller» mennesket og utrufter det til bestemte oppgaver for en kortere tid.

Merkelig nok finner vi hos de klassiske skriftprofetene (fra Amos til Jeremia) sjelden den oppfatning at profetordene formidles ved Guds *ruach*. Det synes altså ikke som om Herrens ånd har spilt samme rolle for skriftprofetene som for de tidlige, ekstatiske profetene.

Samtidig finner vi i GT en mer *permanent* utrustning ved Guds

²⁰ Ordet «teofani» er bygd over to greske ord, *theos* (Gud) og *phaino* (bli synlig), og betyr «Guds tilsynekomst». I GT taler vi om teofanier der Guds tilsynekomst følges av voldsomme naturfenomener: bulder og brak, ild og røyk (som jordskjelv eller vulkanutbrudd), samt torden, lyn, regn og altså vind.

ånd. Denne står i motsetning til det karismatiske lederskapets utrustning, og synes å være bundet til et bestemt embete, nemlig kongens. Kongen får overdratt Herrens ånd som en permanent utrustning i forbindelse med sin innsettelse som konge – sin salving. Vi møter dette i typisk form i fortellingen om Samuel og David: «Da tok Samuel oljehornet og salvet ham der han stod blant brødrene sine. Fra den dagen kom Herrens Ånd over David og var med ham siden.» (1 Sam 16:13) Denne tanken om kongens permanente åndsutrustelse er hyppig i eksiltiden og senere. Den finnes imidlertid også i tekster som godt kan være eldre: Jes 11:2; 2 Sam 23:2.

Tross forskjellen mellom den karismatiske, dynamiske og den embetsorienterte, permanente utrustningen har disse spesielle åndsutrustningene ett trekk felles: De viser hvordan Gud bruker sin ånd for å styre historiens gang. Guds ånd er altså på sett og vis uttrykk for Guds maktutøvelse i verden. Dette er nok en annen side av Guds ånd enn den mer generelle som møter oss i den vanlige antropologiske bruken av *ruach*.

Etter eksilet blir mottakelsen av *ruach* et kjennetegn på alle som har et rett og intimt forhold til Gud. Her står vi overfor en språklig og teologisk utvikling av tanken om den spesielle åndsmeddelelse (ovenfor). Det vil føre for langt å gå grundigere inn på dette her, men det synes som om disse stedene står som fortsettelse av tanken om den spesielle åndsmeddelelsen og ikke av den allmenne åndsutrustningen som alle mennesker har nettopp i kraft av å være mennesker.

3 Til forskjell fra disse spesielle åndsmeddelelsene finner vi at *ruach* kan angi en *generell* Guds utrustning av mennesker. Da er vi over i ordets **antropologiske** bruk. På samme måte som Gud har *ruach* i sin nese, kan GT si at hvert menneske har slik «vind», altså åndedrett. Og på samme måte som Guds *ruach* betegner hans ånd, har også mennesket sin ånd. Det antropologisk sett brennbare med begrepet likner på det vi så med *neshamah* ovenfor: Det eksisterer en uanskelig sammenheng mellom den *ruach* som er i Gud og den *ruach* Herren blåser inn i hvert enkelt menneske.

a) I sin enkleste antropologiske betydning angir *ruach* «pust», «åndedrett», og er nærmest synonym med *neshamah*. De to står parallelt flere steder, eller *ruach* alene er brukt for å betegne åndedrettet og dermed livet i mennesket. Westermann mener at

denne betydningen er klarest i senere tekster som Job 27:3: «[...] så lenge min *neshamah* er i meg, og Guds *ruach* i min nese.» Se også Job 34:14f (og Sal 104:29), som jeg nevnte ovenfor: «Dersom han [Gud] ... tok sin *ruach* og sin *neshamah* tilbake, ville hver levende skapning dø og mennesket bli til jord igjen.» På dette siste stedet er referansen til 1 Mos 2:7 åpenbar, og det er liten tvil om at *ruach* og *neshamah* angir den pust som Gud ved skapelsen blåste inn i menneskets nese. Esekiel 37 gir et eksempel på at *ruach* i denne betydningen også kan betegne «liv», akkurat som *neshamah* eller *nefesh*. (NO oversetter i Esekiel 37 kort og godt «livsånde».) Et mulig tidlig belegg på en slik betydning av *ruach* er 1 Mos 7:22, men her gjør kildeondringen at dateringen og sammenhengen i utsagnet anses for usikker.

b) Vi så ovenfor at *ruach* kan brukes parallelt med *neshamah* for å betegne innsikt og forståelse. Da står både *neshamah* og *ruach* i et visst forhold til hjertet, *lev*, som er forståelsens og de dype tanke-nes organ.

Du skal si til alle som har *lev* for kunst, alle som jeg har fylt med kunst-*ruach* [NO: alle som skjønner seg på kunst, alle som jeg har fylt med kunstnerånd] [...] (2 Mos 28:3#)

Vi teller i alt rundt ti forekomster der ordet betegner noe som har med intellekt og forståelse å gjøre, alle i kilder som antas å stamme fra eksilet eller senere. (Jf. også det som sies om *ruach* under *neshamah* s. 33.)

c) *ruach* kan også knyttes opp mot *lev* i en annen betydning, nemlig som sete for menneskets moralske karakter – eller som jeg kalte det: menneskets verdiorientering. Man kan her vise til det knuste *lev* og den nedbrutte *ruach* i Sal 51:19. Tilsvarende bruk finner vi flere steder i Esekiel og sene Jesaja-tekster, et par ganger også i antatt gamle ordspråk:

Den som baktaler, røper hemmeligheter, men en [mann som har] stadig *ruach* holder saken skjult. (Ordsp 11:13#)

Det er derfor ikke sikkert at vi (med Westermann) skal si at *ruach* står parallelt med *lev* og *neshamah* først i sene tekster. Ordet kan

alltid ha hatt en slik dreining mot forståelse og verdiorientering.

d) Det som imidlertid *er* sikkert, er at «trykket» i *ruach* som antropologisk begrep ikke ligger på noen av de foregående betydningene. I de fleste tilfellene ser vi i *ruach* det kraftfulle, det dynamiske i mennesket. På samme måte som hos Gud, er menneskets *ruach* uttrykk for kraft, livsvilje, selvoppholdelsesdrift osv:

Da Samson drakk, fikk han sin *ruach* [NO: livskraft] tilbake og kviknet til. (Dom 15:19*)

Da han hadde spist, vendte hans *ruach* tilbake. Han hadde ikke smakt vått eller tørt på tre døgn. (1 Sam 30:12*)

På denne bakgrunn kan man tale om åndens mot og motløshet (2 Mos 6:9; Jos 5:1), temperament eller holdning (Dom 9:23), at ånden er urolig, bitter og knust (1 Mos 41:8; Jes 54:6; Esek 21:12) eller sjalu (4 Mos 5:14). På slike steder gir *ruach* ord til de sjelelige *krefter* som behersker mennesket.

4 Sammenfattende: *ruach* betyr vind, og åndedrett. I denne betydningen kan ordet brukes som parallell til *neshamah* eller *nefesh*; alle betegner pusten som signal på livet. Det særegne med *ruach* er at dette ordet setter navn på kraften, dynamikken i luftbevegelsene. Brukt antropologisk betegner ordet primært sjelskraft og livskraft, men kan også angi sterke følelser. Endelig kan *ruach* brukes parallelt med *neshamah* for å angi gudinnblåst evne til å forstå og vite.

Forholdet mellom forskjellige begreper

1 Også på norsk kan vi bruke flere ord for å betegne mennesket og dets viktigste sider. Vi kan for eksempel si at et menneske består av sjel og legeme, eller kanskje ånd, sjel og legeme. Da tenker vi oss legemet og sjelen (og ånden) som atskilte «regioner» i mennesket. Legger vi dem sammen, får vi mennesket som helhet, «det hele menneske». På norsk er det dermed en viss logikk i forholdet mellom delbeskrivelser og totalbeskrivelser.

Som man har forstått ovenfor, er ikke de hebraiske begrepene

like «logisk» organisert. Det er ikke mulig å «legge sammen» *nefesh*, *basar*, *dam*, *lev*, *neshamah* og *ruach* og få et bilde av «det hele menneske».

For det første overlapper flere av ordene hverandre. I enkelte sammenhenger ser de ut til å være nesten synonyme, for eksempel har vi tre begreper med en viss forbindelse til «pust» og åndedrett»: *nefesh* (sjel og liv), *neshamah*, (livspust), *ruach* (åndedrett). Alle disse kan også angi at mennesket *lever*. (Det samme kan flere andre begreper.) I motsetning til *nefesh* kan både *neshamah* og *ruach* være uttrykk for en viss intellektuell kapasitet. I denne forstand tangerer begge disse begrepene det semantiske feltet til *lev* (hjerte). Videre kan både *ruach* og *lev* (men ikke *neshamah*) gi rom for følelser, og *ruach* kan dertil fungere som moralsk totalbestemmelse av mennesket, slik *lev* kan. På toppen av dette kan både *nefesh*, *lev*, *neshamah* og *ruach* stå som motsatser til *basar* (kjøtt, kropp); nemlig der *basar* gir uttrykk for menneskets kroppslighet, som motsvarighet til det vi ville kalle det sjelelige.

Men om ordene slik er tilsynelatende synonyme i en del tilfeller, synes likevel hvert enkelt begrep i hovedsak å anlegge en egen innfallsvinkel, et eget *aspekt* på mennesket. Derfor er det slik at den glede som uttrykkes av *nefesh* ikke uten videre er lik den glede som finnes i *lev* eller i *ruach*: Når *nefesh* fryder seg i Sal 35:9f, er dette helst en fryd fra «det trengende menneske» (jf. versene foran), en glede over at livets grunnbehov dekkes. Når *lev* fryder seg i Jes 30:29, synes dette mer som jubel fra «det livs- og verdorienterende menneske», gleden over at rett, rettferdighet og fred seirer. Disse to stedene ser mennesket og gleden i hvert sitt perspektiv. De tegner forskjellige aspekter av mennesket, og bruker hver sitt begrep for det menneskelige.

Vi ser noe tilsvarende når det gjelder kjærlighet: Når den elskende i Høysangen (1:7 osv.) synger om sin *nefesh*' kjærlighet, er det helst behovene og driftene som står i fokus. Når ektemannens *ruach* blir sjalu i 4 Mos 5:14, ser vi først og fremst en skremmende *kraft* i hans reaksjon. Disse eksemplene leder til min første tese:

- GTs antropologiske begreper anlegger i hovedsak hvert sitt *aspekt* eller *tendens* i forståelsen av mennesket. Slik er begrepene verken eksklusive (utelukker hverandre) eller logisk komplementære (utfyller hverandre). Der begrepene overlapper, er de heller ikke uten

videre synonyme.

Hvilken tendens eller aspekt som ligger i hvert enkelt begrep, er antydnet i overskriften til hvert ord i gjennomgangen ovenfor.

2 Det neste poenget springer ut av de observasjonene som er gjort i denne delen, og trenger neppe ytterligere forklaring:

- Hvert enkelt av begrepene – og særlig de som er mye brukt – har flere forskjellige betydninger. I hvert enkelt tilfelle må man vurdere hele det semantiske feltet for ordet. Ofte vil den konkrete betydningen spille en viss rolle for den overførte betydningen.

3 Samtidig er det klart at man ikke kommer til mål bare ved å studere ord isolert. La oss ta eksempelet med *basar* (se s. 21). I Esekiel 36 signaliserer ordet «liv» fordi det sammenliknes med det blodløse hjertet. I Jesaja 31 derimot betegner *basar* det kraftløse fordi sammenlikningen (her: motsetningen) er Gud og ånd. Vurdert opp mot *ruach*, er *basar* lavt og begrenset. Vurdert opp mot stein, er *basar* blodfullt og levende. Altså er betydningen avhengig av den litterære og saklige sammenhengen:

- Betydning (oversettelse) av GTs antropologiske begreper er avhengig av ordets litterære kontekst og de *saklige* forholdene som er uttrykt der.

Med disse tesene i bakhodet, og med den kunnskap om menneskebilder i GT som begrepsanalysen har gitt, går vi til en vurdering som tar hensyn til tekst, kontekst og saklige sammenhenger i GTs bilde av mennesket. Vi går til de viktigste antropologiske tekstene i GT, nemlig skapelsestekstene og særlig 1 Mos 1 og 2–3.

DEL II

NOEN VIKTIGE TEKSTER

Skapelsestekster i GT

Utbredelse, alder og teologisk betydning

a) Det gamle testamente er fullt av skapelsesteologi. Allerede en overfladisk gjennomlesning viser dette: Om vi ser bort fra de to skapelsestekstene i Første Mosebok, kapitlene 1 og 2–3, men teller med de stedene hvor det uttrykkelig sies at Gud har skapt (formet, født osv.) verden eller enkeltmennesker, og også de stedene hvor det åpenbart henspilles på skapelsesforestillinger, så er det rundt 125 steder i GT som inneholder skapelsesteologi. Om vi i stedet begrenser oss til utførlige referanser, altså steder der skapelsesteologi fremstilles i et visst omfang og spiller en rolle for tankegangen, teller vi fremdeles minst 40 tekstavsnitt, litt avhengig av hvordan man vurderer materialet (jf. Appendiks 2).

De tyngste skapelsestekstene finner vi i Urhistorien (1 Mos 1–11). Det er i dag allmenn enighet om at disse kapitlene bygger på eldgamle fellesorientalske tradisjoner. Mest kjent i denne sammenheng er likhetene mellom 1 Mos 6–9 og sumeriske, babylonske og assyriske versjoner av en nær beslektet flodfortelling. En assyrisk versjon av denne fortellingen (kjent som *Atrahasis*) leser vi på leirtavler som er datert til 1600-tallet før Kristus. Stoffet og komposisjonen tør være atskillig eldre. På de samme tavlene finner vi også tekster som omhandler skapelse. Det er altså ingen tvil om skapelsestankens høye alder i Israels omverden.

Forskere har gitt forskjellig vurdering av skapelsesteologiens plass i GTs teologi. De fleste har (etter Gerhard von Rad) antatt at 1 Mos 1–11 på et sent stadium er føyd til som et allment «forord» til de «egentlige» hebraiske tradisjonene (1 Mos 12ff). Skapelsestanken har da ingen virkelig tilknytning til Exodus-tradisjonene

og annet sentralt historiestoff, og betraktes som et teologisk fremmedelement som ikke spilte noen sentral rolle i Israels tro og teologi. Andre (særlig Hans Heinrich Schmid og Claus Westermann) har talt om skapelse som et teologisk fundament i GT. Ingen av disse posisjonene står seg imidlertid mot nøyere etterprøving.²¹

Allerede de mange henvisningene til skapelse gjør det klart at dette tema på et eller annet tidspunkt *har* spilt en bred rolle i Israels tro og teologi. På den andre siden er det også riktig at interessen for og bruken av skapelsestradisjonene er sterkest i sene tekster. Det er i P-stoffet, Jobs bok, Salmenes bok og sene Jesaja-tekster vi finner både de fleste og de mest utførlige henvisningene til skapelsesteologi. Dette forhindrer ikke at vi finner (kortere) skapelsesreferanser også i antatt gamle tekster. Det er jo ellers også lite sannsynlig at prestene og andre eksil-teologer skulle gripe til helt *fremmed* teologi i en situasjon hvor religiøs og nasjonal konsolidering var den store oppgaven.

Hvordan skal vi da vurdere materialet til skapelsesteologien i GT? Jeg tror stoffet viser at tanken om skapelse nok har vært gammel i Israel, men at den i tidlig tid spilte en mer begrenset rolle. Utover i Israels historie ble en mer universell teologi stadig viktigere. Dette kan forstås som en følge av Israels politiske situasjon: Skapelsesteologien ivaretok behovet for å fortolke internasjonale hendelser, for å finne plass for fremmede folk og konger innenfor en jahvistisk verdensforståelse. Men det kan også forstås som en indre teologisk utvikling: enten som «demokratisering» av tidligere kongeideologi eller som videre refleksjon over Herren som skaper. Hvorom alt er: Fra Jeremia og utover spiller skapelsestanken en sentral rolle i jahvismens religiøse univers (for «jahvisme», se forklaringene bak i boken, s. 225). I GT slik vi kjenner det (altså ferdig samlet), utgjør skapelsesteologien utvilsomt en viktig impuls. (Mer til alt dette i Appendiks 3.)

²¹ J. Jeremias, «Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments. Gen 1–3 im Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des Alten Testaments», *JBTh* 5 (1990) 11–36, inntar en fornuftig mellomstilling. For bidragene fra von Rad, Schmid og Westermann, se Appenbix 5 B, punktene 2 og 3 bak i denne boken.

b) Med allmenne premisser for dateringer av stoffet i GT, står vi altså overfor et materiale der de tidlige hebraiske tekstene er forholdsvis få, og – bortsett fra 1 Mos 2–3 – nokså kortfattede. Spørsmålet er da: Hva slags referansemateriale bør vi bruke i arbeidet med 1 Mos 1–3? Skal vi gå til de tidligere, utenombibelske tekstene? Eller skal vi gå til de senere bibelske stedene? Fordelen med å velge den første muligheten, er at vi kommer til tekster som kan ha vært kjent og brukt av opphavsmennene bak 1 Mos 1–3. Problemet med et slikt valg er naturligvis at disse tekstene stammer fra en kultur og en religion som er forskjellig fra den vi finner i GT. Derfor er det et spørsmål om hvor mye de kan bidra med når det gjelder å forstå innholdet i en bibeltekst.

Fordelen ved å gå til senere hebraiske tekster er at vi slipper dette kulturelle og religiøse spranget. Problemet er at de senere tekstene ikke kan ha vært kjent av opphavsmenn og brukere av 1 Mos 1–3. Videre er tidsspennet mellom f.eks. 1 Mos 2–3 (i tradisjonell datering) og Jobs bok så stort at vi må regne med store sprang i tanker og forestillinger. De fleste eksegeter vil derfor mene at Jobs bok ikke uten videre kan belyse den kulturen der 1 Mos 2–3 opprinnelig ble lest og forstått. Dersom vi likevel ønsker å bruke senere hebraisk materiale for å belyse 1 Mos 2–3, må vi derfor anta en løsere tilordning mellom tekstene, og for eksempel formode at senere materiale kaster lys på *allmenne* forestillinger og tanker som lå som et felles grunnlag gjennom hele GTs kulturhistorie, og dermed også som basis for den opprinnelige forståelse av både 1 Mos 2–3 og de senere tekstene.²²

Dette er kompliserte spørsmål, som ikke skal drøftes her. Som leseren ser, ligger *fremstillingen* i denne boken på den siste løsningen; det bibelske materialet danner den viktigste forståelsesrammen for 1 Mos 1–3. Dette har delvis pedagogiske årsaker: Det går ut over mellomfagsstudentens område å fordype seg i mesopotamske skapelsestekster. Samtidig mener jeg at et slikt opplegg er saklig forsvarlig, idet de hebraiske tekstene utgjør det historisk mest nærliggende sammenlikningsmaterialet for 1 Mos 2–3.

²² Et moment i denne diskusjonen er dateringen av 1 Mos 2–3. Som man ser i Appendiks 3, er jeg ikke sikker på at teksten er gammel. Dette ville i tilfelle avlaste den metodiske problematikken. Nå er en slik datering av 1 Mos 2–3 kontroversiell, og jeg har derfor ikke forutsatt den i mitt videre arbeid her.

Dette forhindrer ikke at jeg selv har arbeidet særlig med baby-lonske og assyriske skapelsestekster og -mytologi. Det er nok derfor riktig å si at det utenombibelske materialet spiller en større rolle for fortolkningen enn hva fremstillingen kunne antyde. De utenombibelske tekstene har levert premisser for hvordan jeg begynte å lete i det hebraiske materialet. Men i denne boken er altså de innsiktene som først ble vunnet i det utenombibelske materialet, forsøkt belagt innenfor GT selv.

To skapelsestradisjoner

Bibelens tre første kapitler inneholder to skapelsesfortellinger som er innbyrdes forskjellige. I «P»-beretningen i 1:1–2:3 (her omtalt som 1 Mos 1) leser vi om skapelsen av mennesket som en episode innenfor skapelsen av hele verden.²³ I «J»-fortellingen i 2:5–3:24 (her omtalt som 1 Mos 2–3) skapes mennesket alene, uten referanse til verdens skapelse – den «er der» ganske enkelt allerede. I sin gigantiske Genesis-kommentar gjorde Claus Westermann en tradisjonshistorisk undersøkelse av skapelsesforestillinger i det fororientalske materialet. Han fant at det også der opprinnelig var *to* skapelsestradisjoner: En som handlet om skapelsen av mennesket (som i 1 Mos 2–3), og en som handlet om skapelsen av verden *uten* mennesket (som i 1 Mos 1*). Sammenknytningen av disse to tradisjonene i 1 Mos 1 skulle være «P»s verk. For Westermann var altså 1 Mos 2–3 en «ren» gjentakelse av den første av de to tradisjonene, mens 1 Mos 1 etter hans syn hadde kombinert begge de fellesorientalske grunnmønstrene. De to grunnmønstrene hadde ifølge Westermann hvert sitt poeng: «Skapelsen av mennesket» handlet primært om Guds omsorg for og kontakt med mennesket (eller den enkelte). «Skapelsen av verden» var først og fremst opptatt av å understreke Guds majestet og storhet.

Nå taler allerede et antatt tidlig sted som Am 4:13 imot en forstram skjelning mellom den Gud som skaper verden og ham som har omsorg for og kontakt med mennesket. Så har da også forskere etter Westermann stort sett forlatt denne litt skjematisk forståelsen av skapelsestradisjoner i det gamle Israels omverden.

²³ Til betegnelsene «P» og «J», se under «kilder» i listen med forkortelser og ordforklaringer, s. 227. Disse bokstavene brukes som symboler for antatte kildedokumenter, forfattere eller forfatterkretser bak Mosebøkene.

Dette forhindrer ikke at man likevel innser at Westermann hadde grepet noe vesentlig. Det *er* virkelig slik – også innenfor GT – at skapelsen av verden (med eller uten mennesket) og skapelsen av enkeltmennesket (uten verden) gjengis med hvert sitt sett av begreper og forestillinger og likesom lever hvert sitt teologiske liv.

Det som altså blir stående, er at GT har to hovedtradisjoner om skapelse, og at hver av dem har et eget teologisk spenningsfelt. Den ene tradisjonen reflekterer omkring skapelsen av verden og mennesket. Den andre reflekterer over skapelsen av enkeltmennesket, som regel uten referanse til verden (eller det vi ville kalle «kosmos»). Først i sene tekster ser vi at språk og synspunkter fra de to tradisjonene får en virkelig sammenarbeiding. (Mer om dette i Appendiks 3.)

Skapelse av (mennesket i) verden

Det er 1 Mos 1 som er grunntekst når vi taler om «skapelse av (mennesket i) verden», først og fremst fordi fremstillingen der er så omfattende. I tillegg til denne teksten, finner vi mange belegg særlig i Job, Salmene, Amos og sene deler av Jesaja. I neste kapittel skal jeg fokusere på *mennesket* innenfor denne skapelsestradisjonen. Det er imidlertid nødvendig først å tegne et riss av helhet og profil i denne skapelsesteologien:

Kjennetegn

Vi taler om en gruppe tekster som bindes sammen gjennom et større sett med kriterier, først og fremst innholdsmessige. (Liste over de viktigste tekstene finnes i Appendiks 2.)

Havet spiller en viktig rolle, som en størrelse Gud begrenser eller overvinner. Det kan personifiseres (som havuhyret Rahab e.l.), og kan også historiseres, for eksempel som assyrierkongen, farao av Egypt eller andre politiske fiender (se nedenfor).

I tillegg spiller gjerne *himmelen og jorden* (eller *fjellene*) viktige roller i disse tekstene. Himmelen og jorden utgjør til sammen det «rommet» der Guds skapninger får leve. Himmelen er samtidig assosiert med Gud, som hans bolig, fotskammel osv. Jorden (og fjellene) er assosiert med menneskene, som deres trygge eller truede oppholdssted.

Også *himmellegemene* (sol, måne, stjerner) ofres gjerne spesiell oppmerksomhet, og vi aner stadig at de omtales som potensielt mytiske størrelser.

Endelig har tekstene ofte angivelser som understreker at det er tale om *hele* jorden og *alt* som bor der: «Fiskene i havet og fuglene under himmelen og alle dyr som det kryr av på jorden» (1 Mos 1:28*).

I saklig forlengelse av denne totaliteten, ser vi ofte trekk fra GTs *verdensbilde*: Jorden står på søyler i havet, med himmelhvelvingen over seg. Himmelen holder «himmelhavet», altså vannet over himmelen, oppe. Skyene svever oppunder hvelvingen og drypper velsignelse ned over menneskene, mens Gud selv har sin tronsal over himmelhavet igjen. Foruten 1 Mos 1 og Sal 104, se Job 38, og i komprimert, formelaktig utgave i Sal 24:1f eller 95:4-6. (Oversikt over de viktigste tekstene i Appendiks 2.)

Så langt om de viktigste kjennetegnene. Vi skal også ta et kort blick på de teologiske poengene som gjerne finnes i dette komplekset:

Guds storhet

Det viktigste anliggendet der GT taler om Gud som skaper, er hans *storhet og hellighet*. Et tidlig og tydelig eksempel på en slik teologi finner vi i Hannas lovsang, 1 Sam 2:8. Poenget der er å prise den Gud som i kraft av sin hellighet gjør med verden og menneskene alt hva han selv måtte finne for godt. Hanna gleder seg over at denne opphøyde Gud har gitt henne en sønn. En lang liste over Herrens suverene opphøydhet (versene 2-8) avsluttes med denne begrunnelsen eller oppsummeringen: «For jordens søyler hører Herren til, han bygde verden opp på dem.» Som skaper og eier av jorden står det altså i Herrens rett og makt å gjøre det han selv finner for godt.

I tillegg til Guds storhet, kan man også fokusere på hans *kraft og styrke*, idet han temmer kaosmakter og andre (halv-) mytiske størrelser, og oppretter orden og naturlover:

Han flytter fjell før noen vet av det, han velter dem i sin vrede. Han rister jorden ut av lage, så søylene under den skjelver. Han byr solen at den ikke skal skinne, og setter segl for stjernene. Alene spent han himmelen ut og skrider fram over havets bølger. Han skapte Løven

og Orion, Sjustjernen og sørhimmelens stjernebilder. Ja, han gjør storverk som ingen kan granske, og under som ingen kan telle.

(Job 9:5-10)

Her møter vi en Gud som har overvunnet kaos og satt ordninger for verden, og som dernest selv har makt til å bryte ordningene ved fenomener som vi ville si likner vulkanutbrudd, jordskjelv og solformørkelser.

Ved siden av Guds storhet og makt, kan man også se Guds *godhet* gjennom det gode i skaperverket. Det er dette vi finner i Salme 19, der skaperverket er blitt et ordløst, men innholdsfullt budskap om Guds herlighet:

Himmelen forkynner Guds herlighet, hvelvingen forteller om hans henders verk. Den ene dag bærer bud til den andre, en natt gir sin kunnskap til den neste. Det er ikke tale, det lyder ingen ord og ingen røst som kan høres. Men budskapet går over hele jorden, vitnesbyrdet når til verdens ende.

(Sal 19:2-5*)

For visdomsteologene er skaperverket også en illustrasjon på storheten i Guds *visdom*. Her kan vi vise til det kjente diktet om Visdommen (Ordsp 8, se særlig versene 22-31). Slike tanker finnes også ellers i visdomsteologien:

Herren grunnla jorden med visdom, med kyndighet reiste han himmelen. Med kunnskap lot han havdypet bryte fram og duggen dryppe fra skyene.

(Ordsp 3:19f)

«Guds storhet» i forskjellige utmyntinger er altså et viktig poeng der GT taler om «skapelse av verden». I sine mest intense utforminger kan beskrivelsene av denne storhet anvende voldsomme bilder og språk: Guds veldige tale i Job 38f understreker hvor maktesløs Job er i møte med Gud. Salme 33:6-11 beskriver hvordan hele verden må frykte for Gud som skaper. Jes 42:12-14.22-26 tegner bildet av den opphøyde mot hvem ingen mennesker kan måle seg, osv.

Guds seier

Urhavet som vi møter i 1 Mos 1 eller Sal 104:6-9, kan i andre tekster også symbolisere historiske ødeleggelseskrefter: fiender,

sykdom, religiøs og etisk uorden m.v. Slik kan frelse fra en konkret situasjon godt beskrives som Herrens seier over (ur-) havet: «Han rakte hånden ut fra det høye og grep meg, drog meg opp av det dype vann. Han berget meg fra min mektige fiende, fra motstandere som var for sterke for meg.» (Sal 18:17f, se hele salmen, som er gjengitt også i 2 Sam 22.) Når Gud berger fra fiender, sykdom og kaos, kan dette beskrives som en skapelseshandling, slik som i avslutningssalmen i Habakkuks bok:

Fjellene ser deg og skjelver, styrtregnet fosser ned, havdypet buldrer og bruser. Det løfter sin hånd mot det høye [...] I harme skrider du fram over jorden, i vrede trækker du folkene ned. Du drar ut for å frelse ditt folk, for å frelse din salvede [...] Du støter spydet gjennom hodet på hans høvdinger, de som stormer fram for å drive meg bort. [...] Med dine hester farer du over havet der veldige brenninger bruser.
(Hab 3:10-15*)

Her er fienden og havet tegnet på en måte som lar dem gå over i hverandre. Fiendens høvdinger lider samme skjebne som havuhyret i Sal 74:13f.

Samme forbindelse mellom havet og fienden finner vi i en mengde salmer som handler om Guds utvalgte by, Sion, de såkalte Sion-salmene. Typisk i denne sammenheng er Salme 46. I versene 3-4 uttrykker salmisten tillit og trygghet, også i møte med en mulig kosmisk katastrofe: «Derfor frykter vi ikke om jorden skaker, om fjellene vakler i havets dyp, om bølgene bryter og bruser, og fjellene skjelver i opprørt hav.» Referansen til fjell og hav, og bildet av bølgene som en truende fiende gjør det klart at det her er tale om Urhavets opprør. Men i salmens neste del er folkets historiske fiender tegnet inn i det samme bildet: «Folkeslag bruste, riker vaklet, hans røst runget, og jorden skalv.» (Sal 46:7) Nå er det folkene som bruser og vil ødelegge Guds by (jf. v. 5). Men på samme måte som Gud truer havet, kan han også true fiendene til taushet.

Slike bilder er ganske vanlige i Salmenes bok. Ofte ser man at en salme etter en lengre utredning om Gud som skaper, går over i en beskrivelse av hvordan Gud hjelper sitt folk (eller den fromme) til seier. Et eksempel er Salme 29, som trolig går tilbake på gammelt tradisjonsgods. Etter den innledende oppfordring til lovsang, beskrives Herrens herlighet i åtte vers (3-10). Midtstykket (4-9) er

preget av teofanien (se note 20). Men først og sist i denne lovprisende beskrivelsen er Herren tegnet som skaper (vers 3 og 10). I ett eneste avsluttende vers tegnes så de jordiske konsekvenser av Guds herlighet og seier over vannet: «Herren gir kraft til sitt folk, han signer det med lykke og fred.» Gud som skaper og Gud som hjelper og støtte for sitt folk henger altså nøye sammen.

Skapelse og omsorg Til skapelsesteologien hører også fremstillingen av en annen type omsorg fra Guds side, nemlig idet han strør velsignelse ut over skaperverket og gjør verden til et levelig sted. Jeremia 4:23-26 bekrefter dette. Her beskrives straffen over Israel som en «antiskapelse», en reversering av skapelseshandlingen fra 1 Mos 1. Poenget med å beskrive jorden som «øde og tom» eller si at himmelen mangler lys, er nettopp å beskrive hvordan verden blir ulevelig for mennesker og dyr (jf. 1 Mos 1:2):

Jeg så på jorden – den var øde og tom, og på himmelen – dens lys var borte. Jeg så på fjellene – de skalv, og alle haugene bevet. Jeg så – det fantes ikke et menneske, og alle fugler under himmelen var fløyet. Jeg så – det fruktbare land var blitt ørken, og alle byene var revet ned.
(Jer 4:23-26*)

Tanken om skapelse som uttrykk for Guds omsorg og velsignelse kan også uttrykkes positivt, i en direkte sammenstilling av Gud skapelseshandling og hans velsignelseshandlinger. Begge skaper glede og sang blant menneskene:

Du reiste fjellene med din kraft, bandt styrkebeltet om deg. Du dempet opprørt hav, du stillet bølgene – larmen av folk, så de som bor ved verdens ender ble forferdet ved dine tegn. Du skapte jubel fra øst til vest.

Du har gjestet jorden og gitt den regn, du har gjort den overdådig rik. Guds bekk er full av vann; du sørger for at kornet vokser. Slik legger du alt til rette: du vanner fôrene, jevner plogveltene og bløter opp jorden med regn; du signer det som gror på den.

Du kroner året med gode gaver, det drypper av fruktbarhet i dine hjulspor, det drypper selv på øde beitemarker, rundt haugene er det jubel. Markene er kledd med sauer og dalene dekket av korn. Det lyder gledesrop og sang.
(Sal 65:7-14)

Guds omsorg for det skapte er et viktig poeng også i Salme 104 eller i Salme 145, hvor dette motivet er vevd inn i salmens rygrad: frelsesgjerninger i v. 5f; 11-13; 19f; skapelse i v. 9; omsorg i v. 14 (den enkelte) og v. 15f (alle).

Skapelse, ordning og lov

Skapelse er i gammeltestamentlig (og fellesorientalsk) tankegang å forstå som ordning. Når Gud skaper, gjør han det ved å sette grenser, ved å opprette kategorier og ved å gi navn. Det som før skapelsen var uten grenser og sammenhenger, får i skapelsen form og navn. Dette er uttrykk for Guds ordnende virksomhet (se til 1 Mos 1, s. 56ff).

Derfra er ikke veien lang til å se en sammenheng mellom skapelse og lov. Denne sammenhengen er i tekstene uttrykt både på et rent språklig plan (bruken av begreper) og mer utførlig i tekstenes *innhold*. På hebraisk finnes et ord som vi stundom vil oversette med «naturlov, ordning» – *choq*. Dette ordet kan også betegne en lov eller et etisk grunnprinsipp.

Tekstlig er sammenhengen mellom skapelse og «naturlov» fremme f.eks. i Salme 148. Her skal sol, måne, stjerner himmel og himmelvann lovprise Gud, «for de ble skapt på hans bud. Han lot dem få sin plass for alltid og gav dem en lov de ikke bryter» (vers 5bf).

Særlig i antatt sene tekster finner vi at sammenhengen mellom skapelse og «naturlov» tenkes å gjelde også «morallov», altså Guds lover og bud:

Vil dere ikke ha age for meg eller skjelve for mitt ansikt? lyder ordet fra Herren, jeg som gav havet en sandstrand til grense, en evig ordning [*choq*] som det ikke kan krenke. [...] Men dette folket har et trossig og gjenstridig sinn, de har veket av og gått sin vei. De sier ikke med seg selv [heb.: i sitt hjerte]: «La oss frykte Herren vår Gud, han som sender regn i rette tid, både høstregn og vårregn, og sørger for at vi kan høste inn i de ukene som er fastsatt til det.»

(Jer 5:22-24*)

Den samme forbindelsen mellom skapelse og lovbud finner vi i Salme 93. De fire første versene i salmen lovsynger Herren som universets konge med klare innslag av skapelsesteologi. I det siste verset (93:5) slår temaet over, og Guds majestet står som begrun-

nelse for budenes troverdighet: «Dine lovbud er pålitelige. Hellighet skal pryde ditt hus gjennom lange tider, Herre.»

På denne bakgrunn leser vi også Salme 24. Dette er en gammel såkalt portliturgi, hvor poenget er å sikre at de som stiger inn i Herrens tempel, har overholdt loven. Denne portliturgien starter med referanse til Gud som skaper: «Jorden og det som fyller den, verden og de som bor i den, alt hører Herren til. For han har grunnlagt jorden på havet, reist den over strømmene i dypet.» (Sal 24:1-2)

I dette lys er det videre forståelig at Salme 19 er blitt oppfattet som en enhet. Moderne forskning har ment at dette egentlig er to forskjellige salmer, én om skapelse (v. 1-7) og én om lov (v. 8-14). Likevel er det klart at de to delene har vært oppfattet som én salme, for eksempel i Septuaginta-tradisjonen. Årsaken til dette *kan* være at skapelse og lov ble sett som to sider av samme sak.

Skapelse av det enkelte menneske

Et ganske annerledes sett av motiver og forestillinger møter oss når vi går til tekster som handler om skapelse av ett enkelt menneske. Hvis Første Mosebok kapittel 1 er grunnteksten for «skapelse av (mennesket i) verden», så er kapittel 2 grunnteksten for «skapelse av mennesket». Jeg skal her fremheve noen av trekkene i disse tekstene:

Kjennetegn

Disse tekstene (se Appendiks 2) er ikke på langt nær så mange som de i den forrige gruppen. De er heller ikke like enhetlige når det gjelder språkbruk og forestillinger, trolig heller ikke når det gjelder teologisk utmynting. For oss er disse tekstene likevel viktige, fordi de er mer fokusert på selve mennesket og derfor mer poengtert antropologiske enn dem ovenfor.

Konkret skapelse

Det viktigste fellestrekk i disse tekstene er forestillingen om skapelse av mennesket som en konkret og praktisk handling. I den forrige gruppen møter vi eksempelvis tanken om skapelse ved tale (1 Mos 1 eller Sal 33:6), og vi møter stadig verbet *bara'* (= skape, se mer s. 58). I den gruppen tekster vi nå skal se på, møter

vi sjelden dette verbet. Derimot er det brukt konkrete verb som hører hjemme i beskrivelsen av håndverk og annet arbeid: *`asah* (= gjøre, finnes også i forrige gruppe), *jatsar* (= forme), *`atsav* (= forme), *qarats* (= bryte en bit av fra noe), *nata'* (= plante), *kun* (= gjøre fast, feste), *palah* (= skille ut og gi form) og også *jalad* (= føde) og *jatsa'* (= trekke frem fra mors skjød). Mens det i tradisjonen «skapelse av (mennesket i) verden» sjelden sies noe om hva Gud skapte *av*, finner vi i denne gruppen ofte referanse til Guds «byggemateriale». Her er mennesket skapt av *`afar* (= støv), *chomer* (= leire), *dakka'* (= støv) og liknende.

Den konkrete tenkemåten ser vi også idet det er disse tekstene som henter opp de antropologiske begrepene som vi arbeidet med i Del I, altså mennesket som kropp (*basar*), hjerte (*lev*), livspust (*neshamah*), ånd (*ruach*) osv. Grunnen til disse mer konkrete forestillingene er at nå er det ikke arten som fokuseres, men det enkelte, konkrete mennesket.

Individ og art

Denne typen skapelse kan knyttes meget konkret til enkeltindivider. Mest uttalt er dette kanskje i hos Jeremia:

Før jeg formet deg i mors liv, kjente jeg deg, og før du ble født, hel-
liget jeg deg; til profet for folkene satte jeg deg. (Jer 1:5)

Her er det ikke «mennesket» Gud har skapt, men ett bestemt menneske: Jeremia. Det forhindrer imidlertid ikke at slik skapelse samtidig er tenkt som allmenn, og derfor beskriver generelle sider ved dette ene mennesket. Med andre ord har nok hvert enkelt menneske sin ånd, livspust og legeme som kan omtales konkret. Samtidig hører det med til det menneskelige å være nettopp ånd, livspust og legeme.

Dersom han [Gud] bare tenkte på seg selv og tok sin ånd [*ruach*] og sin livspust [*neshamah*] tilbake, da ville hver levende skapning [*basar*] dø og mennesket [*adam*] bli til jord [*`afar*] igjen. (Job 34:14f)

Skapelse og fødsel

Denne sammenhengen mellom det individuelle og det allmenne kaster lys over et forhold som for oss kanskje synes påfallende: Komplekset «skapelse av enkeltmennesket» kan appliseres på ett

bestemt menneskes unnfangelse, fosterperiode og fødsel. Det settes altså ikke noe klart skille mellom det at Gud en gang skapte mennesket i en universell hendelse, og det at nye mennesker stadig unnfanges (formes) over samme lest – nå i mors liv. Det var etter bibelsk tankegang Gud som skapte første gang, og det er også han som skaper på nytt i hver enkelt fødsel.

Dette er åpenlyst i Salme 139, hvor Gud prises for å ha «vevd» salmisten i mors liv, og samtidig også for å ha formet ham i jordens dyp. Mors mage er selvsagt en henspilling på hvordan denne salmisten (som alle andre) er blitt til, mens «jordens dyp» vel nærmest må forstås som en henspilling til 1 Mos 2:7. Her står de begge som uttrykk for den regionen der Gud utfører sin håndverksmessige utforming av enkeltmennesket:

For du har skaffet [*qanah*] mine nyrer, du har vevd [*sakak*] meg i min mors mage. Jeg takker deg fordi min utforming [*palah*] er skremmende. Underfulle er dine verk [*`asah*], det vet mitt indre [*nefesh*] så vel. Mine ben [*`etsem*] var ikke skjult for deg da jeg ble gjort [*`asah*] i lønndom, da jeg ble utformet [*raqam*] i jordens dyp. Dine øyne så meg da jeg var et foster [...]

(Sal 139:13-16*#)

Tilsvarende sammenheng mellom skapelse og unnfangelse / fødsel finnes flere steder. Hele veien gjenfinner vi konkrete skapelsesverb og refleksjon over menneskets enkelte bestanddeler (aspektbestemmelser). Se for eksempel kallellesberetningen til Jeremia (Jer 1:5 ovenfor), og følgende refleksjoner fra Deuterojesaja og Jobs bok til samme tema:

Så sier Herren, din skaper [*`asah*], han som har formet [*jatsar*] deg og hjulpet deg helt fra mors liv av [...]

(Jes 44:2*, jf. v. 24)

«Og nå», sier Herren, som fra jeg var i mors liv har formet [*jatsar*] meg til sin tjener for å føre Jakob tilbake til ham og samle Israel hos ham [...]

(Jes 49:5*)

Han som lagde [*`asah*] meg i mors mage, har også lagd den andre. Han som utformet [*kun*] oss begge i mors liv, er én og den samme.

(Job 31:15#)

Se videre innslaget av planteterminologi for menneskets enkelte organer i Sal 94:9-11. Trolig ligger samme tanke under også i Esek

37:13f, der de døde bena får liv mens de ligger nede i jorden. Jeg slår sammenfattende fast: «Skapelse av den enkelte» og «fødsel av den enkelte» har i GT klare berøringspunkter.

Skaperen som far (mor)

Når skapelse kan tenkes som fødsel, er det ikke så merkelig at Skaperen også kan fremstilles som far eller som mor:

Ve den som går i rette med sin skaper – et skår blant potteskår av jord! Kan leiren si til ham som former [*jatsar*] den: «Hva er det du gjør?» Kan verket [*`asah*] si: «Han har ikke håndlag»? Ve den som sier til en far: «Hva er det for noen barn du får?» og til en kvinne: «Hva er det du føder?» (Jes 45:9f)

Men, Herre, du er da vår far! Vi er leire [*chomer*], og du har formet [*jatsar*] oss, alle er vi et verk [*`asah*] av din hånd. (Jes 64:7)

Se dertil f.eks. Jer 2:27f hvor dette motivet er utnyttet retorisk negativt i et oppgjør med dem som dyrker avguder (her omtalt som trær og steiner, altså det materiale bildene var laget av). Merk at denne teksten også spiller på sammenhengene mellom skapelse og hjelp samt skapelse og fødsel (se ovenfor), og at den også spiller på motsetningen mellom det at Gud har lagd (skapt) menneskene, mens menneskene har lagd (skapt) sine egne gudebilder:

De sier til treet: «Du er min far» og til steinen: «Du har født meg.» De snur ryggen til meg, ikke ansiktet; men når ulykken kommer, sier de: «Reis deg og hjelp oss!» Hvor er da dine guder som du laget deg? La dem reise seg og hjelpe deg når ulykken kommer! For du har like mange guder som du har byer, Juda. (Jer 2:27-28)

Fødsel, navn, livsretning og kall

I forbindelse med fødsler var det foreldrenes oppgave å gi barnet navn. Dette navnet kunne ha en viss symbolsk betydning. Det kunne også være uttrykk for omstendighetene rundt barnets unnfangelse og fødsel, eller for håp (eller varsel) for barnets fremtid. I denne siste kategorien finner vi barna til profetene Hosea og Jesaja. Navn som «Uten miskunn», «Ikke mitt folk» eller «En rest skal vende om» (NO: Sjeaar-Jasub) taler sitt tydelige symbolspråk. En mer positiv variant er navnet til barnet i Jes 7:14: «Gud er med oss» (NO: Immanuel).

Mer rettet mot omstendighetene er navnet på Rakels barn i 1 Mos 35:16-19. Moren dør av komplikasjoner under fødselen. Idet hun utånder, kaller hun barnet *ben-’oni* som betyr «Mitt smertebarn», selvsagt med bitter referanse til omstendighetene. Faren, Jakob, ser imidlertid ut til å oppfatte navnet som upassende, kanskje fordi det innebar et slags ulykkesvarsel. Han gir derfor sønnen et nytt navn som nok likner det gamle, men som har motsatt betydning: *ben-jamin*, det er «Høyrehåndsbarn» – et uttrykk for barnets handlekraft eller kanskje for farens spesielle gunst. Bibels tradenter har oppfattet liknende forhold bak navngivningen av for eksempel Jakob (1 Mos 25:26), Moses (2 Mos 2:10) og Samuel (1 Sam 1:20).

Poenget for vår undersøkelse er at i forbindelse med «skapelse av enkeltmennesket» kan også Gud Skaperen innta rollen som en slik navngiver. Gud opptrer i foreldrenes rolle som den som skal gi barnet navn. Når Gud slik gir navn, fungerer det helst som en bestemmelse (forutsigelse, profeti) om livsløpet til den som får navn. Vi kan tale om en sammenheng mellom skapelse (fødsel) og livsretning (navn):

Mine ben var ikke skjult for deg da jeg ble skapt i lønndom og ble formet i jordens dyp. Du så meg den gang jeg var et foster, i din bok ble alt skrevet opp; mine dager ble dannet før en eneste av dem var kommet. (Sal 139:15f)

Fra mors liv av har Herren kalt meg, før jeg ble født har han nevnt mitt navn. Han har gjort min munn til et kvast sverd [...] Han sa til meg: «Du er min tjener, Israel, på deg vil jeg vise min herlighet.» [...] «Og nå», sier Herren, som fra jeg var i mors liv har formet meg til sin tjener for å føre Jakob tilbake til ham og samle Israel hos ham [...] (Jes 49:1-5*)

«Før jeg formet deg i mors liv, kjente jeg deg. Og før du ble født, helliget jeg deg; til profet for folkene satte jeg deg.» (Jer 1:5)

Unnfangelse, fødsel og navngivning bærer alle i seg en kime til det som blir menneskets livsretning. Det er rimeligvis derfor denne motivkretsen rundt skapelse dukker opp i kallellesberetninger. Etter mitt skjønn er det rimelig å Salme 2:7 i lys av dette.

«Du er min sønn, jeg har født deg i dag.» (Sal 2:7*)

Her møter vi en far (Herren) som bekrefter en mann (kongen) som sin sønn. Henvisningen til kongens fødsel kan vi tolke som adopsjon eller (like gjerne) som referanse til kongens «skapelse»: Gud har formet ham like fra mors liv til det han nå er. I denne tiltalen fungerer «sønn» nærmest som «navngivning», altså som en bestemmelse av hva denne mannen nå skal være, hva som er hans livsretning. I direkte forlengelse av navngivningen kommer da også det kall og den oppgave kongen står overfor: «Be meg, så gir jeg deg folkene til arv og hele jorden til eie. Du skal knuse dem med jernstav og slå dem i stykker som leirkar.» (Sal 2:8-9)

Mennesket i 1 Mos 1 og tilstøtende tekster

Vi går nå fra en generell presentasjon av de to skapelseskompleksene til en mer detaljert undersøkelse av *mennesket* innenfor hver av dem. Den klassiske teksten for skapelse av mennesket i rammen av skapelsen av verden finner vi i Første Mosebok 1, den såkalt prestelige skapelsesberetningen. Det er denne vi nå skal arbeide med. Jeg gir ingen full eksegese, men ser kun på det som har med mennesket å gjøre. Til gjengjeld trekker jeg inn andre tekster fra samme skapelseskompleks, der det faller naturlig. Blant de viktigste av tekstene i komplekset «skapelse av (mennesket i) verden» kan jeg allerede nå nevne Salme 8 og 104.

Presentasjon av 1 Mos 1:1–2:3

Teksten regnes til sjiktet «P» i Mosebøkene. I tradisjonell kilde-teori dateres «P» til eksilet eller til tiden like etter, altså en gang mellom 550 og 500 f.Kr.²⁴ Det er samtidig åpenbart at *stoffet* i 1 Mos 1 har en lang forhistorie (mer om dette i Appendiks 3).

Teksten er stramt oppbygd i et sjudagers skjema, med seks nesten likt oppbygde skaperdager samt én hviledag. Det er til

²⁴ For spørsmål om tilblivelse, alder osv. må jeg vise til litteraturen i Appendiks 5, A og 5, B 1. For bakgrunnen (2:3 i stedet for 2:4a), se min artikkel «Genesis 2,4. Restudying a *locus classicus*», ZAW 104 (1992) 163-77. Jeg leser hele 2:4 som redaksjonell notis, slik at beretningen i 1 Mos 1 slutter i 2:3, mens fortellingen i 1 Mos 2–3 starter i 2:5.

sammen åtte skaperverk (to av dagene har to verk). Tre ganger i løpet av beretningen fortelles det at Gud gir sin velsignelse. Dette skjer på de tre siste dagene (1:22; 1:28; 2:3). Seks ganger brukes det teologisk viktige verbet for å skape, *bara'* (se neste side). Dette verbet betegner hvordan Gud på en suveren måte skaper noe som er helt nytt. Disse seks forekomstene er i vår tekst fordelt i et mønster: én gang i «overskriften» i 1:1 (om hele verden); én gang i 1:21 (om dyrene); tre ganger i 1:27 (om mennesket); og endelig én gang i oppsummeringen i 2:3 (om hele verden). (For mer detaljert oversikt over oppbygningen av 1 Mos 1, se Appendiks 4)

I denne strukturen kommer skapelsen av mennesket som åttende og siste verk. Dette er det andre verket på den sjette og siste skaperdagen. I beskrivelsen av menneskets skapelse finner vi hele tre forekomster av skapelsesverket. Her er også den andre av de tre velsignelsene. (Den første gjelder dyrene, den siste gjelder sabbaten.) Skapelsen av mennesket er også det eneste skaperverket der Gud først taler med seg selv om hva han skal skape, for deretter å sette sitt forsett ut i livet. Dette fungerer som en repetisjon, og understreker viktigheten av det som skal skje. Ut fra form og oppbygning i beretningen presenteres derfor skapelsen av mennesket som skaperaktenes absolutte tyngdepunkt.

Samtidig er nok høydepunktet i denne tidenes første uke ifølge 1 Mos 1 ikke dag seks, men derimot dag sju, hvor Gud hviler etter alt sitt arbeid. På skaperukens sjuende dag kommer også de avsluttende forekomstene av velsignelsen og av skaperverbet *bara'*. Skapelsen av mennesket er derfor skaperdagens viktigste hendelse, men ikke uten videre skaperukens høydepunkt.

Med disse generelle angivelsene av oppbygningen av 1 Mos 1, går vi til de versene som skal oppta oss her:

(26) Da sa Gud: «La oss lage mennesker i vårt bilde, som et avbilde av oss! De skal råde over fiskene i havet og fuglene under himmelen, over feet og alle ville dyr og alt kryptet som det kryr av på jorden.»

(27) Og Gud skapte mennesket i sitt bilde, i Guds bilde skapte han det, til mann og kvinne skapte han dem.

(28) Gud velsignet dem og sa til dem: «Vær fruktbare og bli mange, fyll jorden og legg den under dere! Dere skal råde over fiskene i havet og fuglene under himmelen og alle dyr som det kryr av på jorden!»
(1 Mos 1:26-28#)

Kort om verbene for «å skape»

I vers 26 brukes verbet *`asah*, «lage, gjøre», et vanlig formingsverb. (Det er noe villedende når NO 78/85 gjengir verbet i v. 26 med «skape», men sml. NO 30 og NB 88.) Dette er det mest utbredte skaperverbet når vi tar GT under ett. I vers 27 har vi det teologisk viktige verbet *bara'*. Ordet angir «å skape noe nytt», og brukes kun med Gud som subjekt. I dette ene verset finnes tre av de i alt 38 forekomstene av ordstammen i GT. Ordet er karakteristisk for kilden «P» i Mosebøkene og for de sene delene av Jesaja-boken (særlig Deuterojesaja). Verbet kan være gammelt, men har først i GTs yngre deler blitt det store, teologisk viktige skapelsesverbet.²⁵

Relasjoner til Gud og til skaperverket

a) Flertallsformen «La oss lage ...», har vært forsøkt forklart på flere måter. Den tradisjonelle kirkelige fortolkningen var at Faderen her talte til Sønnen og Ånden. Imidlertid kjente verken forfatter eller lesere av 1 Mos 1 trinitetsdogmet, så en slik forklaring har historiske forhold imot seg. I tradisjonell jødisk litteratur finner vi i stedet den antakelse at Gud her taler i den himmelske rådsforsamling. Det inkluderende «vi» er da rettet til engleliknende vesener som befinner seg der. Som eksempler på slike samtalescener fra den himmelske rådsforsamling, se 1 Kong 22:19; Sal 82:1 eller Jes 6:8. Mange moderne bibelforskere har også valgt denne tolkningen i 1 Mos 1:26. En tredje tolkning har vært at formen er såkalt kongelig flertall («majestets-pluralis»). Denne er kjent på norsk og på mange andre språk («vi, Harald, Norges konge, ...»), men det viser seg nå at den knapt kan belegges på hebraisk.

I dag synes de fleste eksegeter å mene at flertallsformen i 1 Mos 1:26 er et språklig stilmiddel som forekommer i enetaler – et «selvoverveielsens flertall». Vi kunne kanskje sammenlikne dette med en norsk talemåte: Uttrykket «nå skal vi se», sier lite om hvor mange som er involvert i den vurderingen som pågår. En tilsvarende hebraisk konstruksjon med flertalls tale som innledning til entalls handling finnes i 1 Mos 11:7f. Hele konstruksjonen er i

²⁵ GT bruker mange verb for det å skape, se s. 52 og Appendiks 3, særlig s. 202f. I registeret over hebraiske ord, s. 243, er det avmerket hvilke verb som brukes i forbindelse med skapelse.

grunnen nærliggende i en tekst som 1 Mos 1, hvor Guds monolog i tilværelsens barselstue er den eneste «motor» som driver handlingen videre. Dette er etter mitt skjønn den beste tolkningen av flertallsformen i 1 Mos 1:26. Teksten sier da ikke noe om hvor mange personer som er involvert i rådslagningen.

b) Mer brennbart er spørsmålet om hva som ligger i menneskets gudbilledlighet i 1 Mos 1:26f. Disse versene er blant de mest siterte i hele GT, og har vært oppfattet som avgjørende for Bibelsens menneskebilde. Tolkningens problem ligger i at noen av ordene som er brukt, finnes få ganger i Bibelen. Det er derfor ikke uten videre klart hva som står i teksten. Et annet problem ligger i spørsmålet om ordene er å forstå konkret eller i overført betydning. Og hvis dette siste er tilfellet, hva er i så fall denne overførte meningen?

(i) I eldre tid mente de fleste teologer at gudbilledligheten var det som skilte mennesket fra resten av skaperverket. Konkret tenkte man gjerne på intellekt, fri vilje, selvinnsikt, religiøs lengsel eller liknende. Nå er det imidlertid ikke noe i teksten som peker i denne retningen, og selve ideen å skille ut en *del* av mennesket som særlig gudsrelatert, er ikke utpreget gammeltestamentlig, for å si det mildt. Denne tolkningen bør avvises.

(ii) De hebraiske ordene synes helst å peke på det ytre, det fysiske. Det første ordet *tselem* (bilde, statue) brukes helst med konkret betydning: «bilde, avbildning». Det andre ordet *demut* (avbilde, liknelse, gjengivelse) er et abstrakt ord og kunne gå mer i retning av «tilsvarende, korresponderende». Men nøyaktig samme ordpar (*tselem* og *demut*) brukes også i 1 Mos 5:3 (om Adam som får etterkommere «i sitt bilde»). Der er betydningen antakelig konkret. Videre er ordparet nylig funnet i en førbibelsk arameisk tekst. Ordparet har der åpenbart betydningen «statue». Ser vi på *ordene* isolert, trekker de i retning av å forstå mennesket som en form for ytre etterlikning av Gud.

(iii) Men om vi beveger oss fra ordplanet til *tekstplanet*, er det etter mitt skjønn opplagt at betydningen av menneskets gudbilledlighet ikke kan begrenses til en ytre, fysisk likhet. Det blir klart allerede idet «gudbilledligheten» antar både mannlig og kvinnelig form: «I Guds bilde skapte han dem, til mann og kvinne skapte han dem.» Konteksten tvinger oss altså til en mindre bok-

stavelig lesning. En rimelig fortolkning synes da å være at menneskets likhet med eller «gjengivelse av» Gud ikke primært ligger på et ytre plan. Dette svarer til at GT ellers insisterer på at Gud ikke kan fremstilles med menneskelig form: «Herren talte til dere ut av ilden. Dere hørte ordene, men så ingen skikkelse. Det var bare en røst dere hørte. [...] Ta dere derfor vel i vare, så dere ikke handler så ille at dere lager dere gudebilder i noen som helst skikkelse, bilder av mann eller kvinne [...]» (5 Mos 4:12-16*).

Dette forhindrer altså ikke at ordbruken i 1 Mos 1:26f antyder at det tross alt kanskje også foreligger en *uanskuelig* form for ytre likhet mellom Gud og mennesker. Se mer om dette til Fil 2:6f nedenfor.

c) En statue eller et bilde er etter antikk orientalsk tankegang ikke noe dødt, «nøytralt» objekt. Tvert imot er bildet «representant» for det som avbildes. Et eksempel på hvordan man tenkte, finner vi i 1 Sam 6:3-5. Teksten handler om filisterne som er blitt slått av byller fordi de har røvet Herrens paktskiste. Disse byllene lager de så «avbildninger» (*tselem*) av. Avbildningene er i gull. Disse gir de som gaver tilbake til Herren, og regner med at han mottar gavene og samtidig også tar selve byllene tilbake. Selvfølgelig tenker man seg ikke at gullfigurene faktisk *er* byllene. Men de *likner* byllene og *representerer* dem og det de innebærer. Om vi overfører samme tenkemåte til mennesket som «Guds avbildning», må vi altså vente at mennesket *representerer* Gud i verden. Konteksten i 1 Mos 1:26-28 bekrefter svært tydelig denne tanken: «Dere skal råde over fiskene i havet og fuglene under himmelen og alle dyr som det kryr av på jorden!»

Tanken om menneskets råderett over skaperverket er ytterligere bekreftet i Salme 8, en viktig referansetekst for 1 Mos 1. Der er poenget enda klarere utmeislet:

Du gjorde ham [mennesket] lite ringere enn Gud og kronet ham med ære og herlighet. Du gjorde ham til herre over dine henders verk, alt la du under hans føtter: Sauer og okser, alle sammen, ja, også de ville dyr i marken, fuglen i luften og fisken i sjøen, alt som ferdes på havets stier.
(Sal 8:6-9)

Den ordstammen som i 1 Mos 1:28 oversettes med å «legge under seg» (*kavash*), kan også brukes til å danne et ord for «fotskammel». Å bruke sine fiender som skammel er en symbolhandling fra krigens sed og skikk (Jos 10:24; Sal 110:1). Bildet kan brukes også på andre områder. Gud Skaper fremstilles eksempelvis med jorden som skammel for sine føtter (Jes 66:1). Det er derfor sammenheng mellom Sal 8, 1 Mos 1 og Jes 66 på dette punktet. Mennesket råder i Sal 8 (og 1 Mos 1) over skaperverket på samme måte som Gud hersker over sin verden i Jes 66. Det som sies i 1 Mos 1:27, er altså følgende: Mennesket overtar på en måte Guds funksjon i forhold til resten av skaperverket. Og dette forstås som en konkretisering av hva det vil si å være «i Guds bilde».

Verbene som i 1 Mos 1:28 er brukt om menneskets forhold til skaperverket, er negative, nesten fiendtlige. Grunnteksten taler om å «overvinne» eller «undertrykke» jorden. Hva dette betyr for menneskets forhold til naturen og skaperverket, diskuteres i Del III s.147ff. I denne omgang registrerer vi at poenget med herskerverbene i 1 Mos 1 er å utdype gudbilledligheten ved å fremstille menneskets ære. Teksten har ikke primært fokus på selve «herskingen» over resten av naturen.

Dermed har mennesket en «abstrakt» likhet med Gud, en «rollelikhet» eller «funksjonslikhet», en stilling i skaperverket som gjør at mennesket «likner» Gud.

d) Mennesket plasseres i 1 Mos 1:26-28 ikke bare i forhold til resten av verden. Det får også en spesiell relasjon til Gud. Dette fremgår i 1 Mos 1 på den måten at det er først i møte med mennesket at Gud taler direkte *til* sine skapninger, v. 28-30. I tilsvarende utsagn til dyrene, i 1:22, taler Gud generelt om livsvilkårene, men gir ingen egentlig oppgave og ingen tiltale. På samme måte er bestemmelsen om dyrene i v. 30 rettet *til* mennesket. Tanken om mennesket som Guds «samtalepartner» er belagt også i en av de antatt eldste tekstene som taler om skapelsen av mennesket i rammen av verden:

Se, han som former [*jatsar*] fjellene og skaper [*bara*] vinden, han som lar mennesket [*'adam*] vite hvilke tanker han har, han som gjør [*'asah*] morgenrøden til mørke og farer fram over jordens høyder – Herren Allhærs Gud, er hans navn. (Am 4:13)

Her står vi trolig ved formelaktige uttrykk for skapelsesteologi. Ett av poengene i den konsentrerte setningen er at Gud Skaper har et slikt forhold til mennesket at han «lar *ʾadam* vite hvilke tanker han har». Også Am 4:13 gir slik ord til tanken om menneskets korrespondanse med Gud.

e) La meg *oppsummere* så langt: 1 Mos 1:26-28 sier at menneskets ytre på en eller annen måte kanskje har en slags likhet med Gud. For det andre, og viktigere, har gudbilledligheten abstrakte sider. Mennesket inntar Guds rolle overfor resten av skaperverket, og står som hans representant i verden. Gudbilledligheten er også uttrykk for en spesiell korrespondanse mellom Gud og mennesket.

f) Denne likheten er viktig ikke bare for menneskebildet, men også for gudsbildet i GT. Den ligger som saklig premiss for all bibelsk billedtale om Gud. For mens Loven forbyr gudebilder, så bruker GT flittig *språklige* bilder for å beskrive Herren. Det at mennesket er skapt i Guds bilde gjør at Gud kan fremstilles språklig i menneskelige bilder uten å miste sin karakter av guddom. På samme måte som mennesket inntar Guds rolle som «hersker», kan derfor Gud tegnes i menneskelige roller som far, mor, konge, hyrde, kriger, ektemann, pottemaker, jordmor osv. Dette betyr selvsagt ikke at Gud kan flatt identifiseres som far, mor, konge, hyrde osv., bare at Gud i gitte situasjoner kan opptre med funksjoner som likner disse.

g) Det er fristende å se en refleks av dette doble forhold av gudbilledlighet i en nytestamentlig tekst som spiller på 1 Mos 1:26f, nemlig Fil 2:6-7a:

Språkbruken er mangetydig. Det greske ordet som NO gjengir «skikkelse» (*morfé*, to ganger), angir normalt «form, ytre utseende», men er her i uttrykket «tjeners skikkelse» samtidig også trukket i retning av «rolle, funksjon». (Eller «holdning» (illustrert ved kroppsholdning, altså «form»?). Uttrykket «å være Gud lik», går i retning av «likeverdige, sideordnet», mens ordet som NO gjengir «være mennesker lik», peker på ytre, fysisk form (ordrett: menneskers likhet, liknelse). Dermed kan man lese disse versene som en såkalt chiasme hvor ordet «skikkelse» brukes i konkret (a) og abstrakt (b') betydning.

- a Han som [rent ytre] liknet Gud,
- b så det ikke som et røvet gode å være likeverdige med Gud.
- b' Han gav avkall på sitt eget og tok på seg en tjeners rolle
- a' og kom med menneskelig utseende.

I så fall sier vel Fil 2:6f at forskjellen på Jesu himmelske og jordiske «skikkelse» var mer knyttet til hans rolle og posisjon enn til hans utseende. Jesu inntreden i menneskelig kropp markerer primært at han inntok en ny posisjon; en tjeners rolle og verdighet. Dermed bekrefter Fil 2:6f tanken om den store avstanden (i verdighet) mellom menneske og Gud. Men kanskje bekrefter teksten mellom linjene også den tanke at mens posisjonen er enret, så er det en uanskuelig likhet mellom den skikkelse Sønnen hadde hos Faderen og Jesu skikkelse på jorden? Dette ville korrespondere med de konkrete ordene *demut* og *tselem* i 1 Mos 1:26-28.

Relasjoner til hverandre

I 1 Mos 1:27 finner vi et overslag fra entall til flertall i beretningen av menneskets skapelse. Ettersom ingen ting i denne teksten synes overlatt til tilfeldigheter, er det rimelig å anta at også dette overslaget er bevisst:

Gud skapte mennesket i sitt bilde, i Guds bilde skapte han det, til mann og kvinne skapte han dem. (1 Mos 1:27)

Teksten sier altså at både mann og kvinne er i Guds bilde – eller kanskje at mann og kvinne til sammen utgjør gudbilledligheten. Dette har betydning for GTs ekteskapsteologi. Jeg kommer tilbake til dette i Del III, fordi det er nødvendig å anvende et bredere materiale enn kun skapelsestekster når man tegner et riss av ekteskapet i GT. Her følger noen punkter knyttet til selve kjønnsrelasjonen.

a) Straks etter skapelsen av mennesket beretter teksten om Guds velsignelse og hans velsignelsesoppdrag med fire ledd. Velsignelsen og de tre første leddene i oppdraget er på hebraisk så godt som identisk med tilsvarende utsagn til dyrene i vers 22. Når altså menneskene skal «være fruktbare, bli mange og fylle jorden», så er ikke dette noen spesiell *menneskelig* bestemmelse, men et uttrykk for Guds vilje med alt liv i verden. I moderne språkbruk vil vi si at Gud legger grunnlaget for «fortsatt skapelse» idet han nedfeller hos mennesker (og dyr) evnen til forplantning. I bibelsk perspektiv er dette å forstå som velsignelse. Gud bygger livspotensialet inn i skaperverket. Han styrer livskreftene ved sitt velsignelsestilsagn og sitt oppdrag.

Det tør være opplagt at kjønns polariteten i 1:27 tjener nettopp denne dimensjonen: Menneskene *kan* bli mange og oppfylle jorden fordi Gud skapte dem «i sitt bilde, til mann og kvinne». En slik tolkning bekreftes idet velsignelse og fortsatt skapelse er viktig også i andre skapelsestekster fra samme tradisjon innenfor GT. Eksempelvis gir Salme 65 et inntrykk av hvilken vekt gammeltestamentlig kultur og fromhet la på Guds velsignende og fornyende virke i skaperverket – knyttet til skapertanken:

Du reiste fjellene med din kraft, bandt styrkebeltet om deg. Du dempet opprørt hav, du stillet bølgene – larmen av folk, så de som bor ved verdens ender, ble forferdet ved dine tegn. Du skapte jubel fra øst til vest. Du har gjestet jorden og gitt den regn, du har gjort den overdådig rik. Guds bekk er full av vann; du sørger for at kornet vokser. Slik legger du alt til rette: du vanner forene, jevner plogveltene og bløter opp jorden med regn; du signer det som gror på den. Du kroner året med gode gaver, det drypper av fruktbarhet i dine hjulspor, det drypper selv på øde beitemarker, rundt haugene er det jubel. Markene er kledd med sauer og dalene dekket av korn. Det lyder gledesrop og sang. (Sal 65:7-14)

Selv om Salme 65 ikke taler om skapelsen av mennesket, er det liten tvil om at salmen springer ut av samme skapelsesforståelse som vi finner i 1 Mos 1. Dermed er den et belegg for en nær forbindelse mellom skapelse og velsignelse, fruktbarhet og grøde i alle varianter.

Det gis flere belegg for denne sammenhengen. Et av de mer utførlige finnes i Salme 104. Etter en lovprisning (v. 1-2a) og en innledning som beskriver selve skaperakten (2b-9), kretser salmen rundt Guds fortsatte skapelse ved velsignelse over alt og alle (10-30). Her hører vi blant annet: «Alle sammen venter på deg, at du skal gi dem mat i rette tid. Du strør ut, og de kan sanke; du åpner hånden og metter dem med gode gaver.» (Sal 104:27f) Denne velsignelse og livsbestemmelse er det mennesket – sammen med dyrene – får i de tre første leddene av velsignelsen i 1 Mos 1:28.

b) Det fjerde leddet i velsignelsesoppdraget er spesielt for menneskene, og reflekterer deres posisjon som Guds «representanter»: «Legg jorden under dere!» (jf. s. 60ff Spørsmålet nå er: Hva betyr dette for forholdet mellom kjønnene? Det grunnleggende poenget

er at det er kvinne og mann *sammen* som inntar rollen som «Guds representant» (Guds bilde) overfor resten av skaperverket. Derfor er det også disse to *sammen* som får Guds bud i v. 28. Der Salme 8 taler om at mennesket er kronet med ære og herlighet, der sier altså 1 Mos 1 at mann og kvinne *sammen* er satt til å «herske» som konger i Guds skaperverk. Som kvinner og menn har de *sammen* del i og ansvar for denne maktutøvelsen.

Et annet poeng i 1 Mos 1:27 er at menneskene mottar sitt oppdrag som fellesskap, en sosial størrelse. Denne dimensjonen i 1 Mos 1:27 blir tydeligere når vi leser teksten opp mot for eksempel lovverket. Der finner vi nemlig at det er ektemannen som er familiens «juridiske subjekt». Kvinner er «skjult» bak fedre eller ektemenn. Dette hadde eksempelvis den effekt at en kvinne ikke på egen hånd kunne avgi løfter eller ta på seg forpliktelser. Slikt måtte godkjennes av faren eller ektemannen før det ble rettskraftig (4 Mos 30:4-17). Målt opp mot en slik bakgrunn virker det bevisst når 1 Mos 1:27 bestemmer «mann og kvinne» *sammen* som «Guds bilde».

Nå skal man ikke overdrive mannens dominans i det gamle Israel. Lovverket reflekterer de juridiske systemene, men ikke nødvendigvis den daglige erfaringen.²⁶ GT forteller da også om kvinner som profeter (Mirjam i 2 Mos 15:20; Debora i Dom 4:4, Hulda i 2 Kong 22:14), eller som dommere og «redningsmenn» (Debora og Jael i Dom 4; Ester i Esters bok). I Ruts bok møter vi et kvinnelig forbilde for hva det vil si å være «en god sønn» (se mer under «Mennesket i ætten» i Del III s. 153ff). Kvinner deltok i religiøse samlinger, og kunne ta på seg nasireerløfte, likesom menn (4 Mos 6:2). En mor skulle æres og adlydes på samme måte som en far (2 Mos 20:12; 5 Mos 21:18ff).

Viktigere for kvinners generelle anseelse er deres betydning der de opptrer i eksklusivt kvinnelige roller, og der disse rollene samtidig anerkjennes som gode eller viktige. Vi kan i denne sammenheng tenke på Rebekkas nidkjærhet på sønnen Jakobs vegne i 1 Mos 27, eller Hannas arketypiske moderlighet i 1 Sam 1–2. Samlingen av ordspråk om «Den gode kone» belyser dette emnet. De tegner idealet om en kvinne med atskillig

²⁶ Det finnes få dokumenter som kan belyse de faktiske forhold. Fra mellomtestamentlig tid kjenner vi imidlertid de jødiske arkivene fra Elefantine (en øy i Nilen). De viser at rike kvinner kunne oppnå en form for «særeie», og også ellers ha eiendoms- og råderett over egen medgift. Nå er det flere forhold som gjør at kulturen i Elefantine ikke uten videre kan sammenliknes med den bibelske. Likevel bevitner disse dokumentene at hebraisk rettspraksis kan ha vært mer nyansert enn lovverket. Noe slikt kan ha vært tilfelle også i det bibelske Israel.

offentlig kapasitet og anseelse: «Vil hun ha en åker, får hun tak i den [...]» «Hun åpner hånden for dem som lider nød, rekker armene ut til fattigfolk.» «Hun lager skjorter som hun selger, og leverer belter til kjøpmannen.» «Hun taler klokt når hun åpner munnen, og vennlig rettledning har hun på tungen.» «La henne nyte frukten av sitt arbeid; der menneskene møtes, får hun ros for sine gjerninger.» (Ordsp 31 v. 16, 20, 24, 26, og 31). Høystemt vurdering av «det kvinnelige» finnes også i Høysangen, hvor poeten lar oss møte en mann og en kvinne i et gjensidig og personlig forhold. Her er anerkjennelse av både mannlig og kvinnelig sensualitet.

Vi kan legge til at også *barn* var i prinsippet familiefaren juridisk underlagt. Igjen har den daglige praksis vært mer smidig. Vi ser eksempelvis en familiefar som handler i samforståelse med sine sønner i 1 Mos 34.

Det er trolig denne dagliglivets gjensidighet som speiler seg i 1 Mos 1:27. De sosiale dimensjoner i skapelsen av mennesket til «mann og kvinne» er tydeligere i 1 Mos 2. Jeg kommer derfor tilbake til emnet både der og i forbindelse med behandlingen av ekteskapet i Del III s. 156ff.

c) Bestemmelsen av «Guds bilde» som «mann og kvinne» er viktig også for gudsbildet, både i historisk og aktuelt perspektiv. I Israels omverden spilte de forskjellige guders kjønn en til dels viktig rolle. For fruktbarhets- og kjærlighetsgudene (som Baal eller Astarte) var selvfølgelig kjønn og seksualitet avgjørende. Men også andre guder tegnes med sosiale (og psykologiske) mønstre som er kjønnstypiske, som f.eks. høyguden El, som flere ganger tegnes som klassisk patriark i Kanaans myter.

Israels teologer lot til tider Herren opptre i roller som var nært beslektet med for eksempel rollene til Baal (se Hos 2:2-13; Esek 16). I 1 Mos 1:27 har også prestene fremstilt Gud som velsignende og skapende, altså i typiske fruktbarhetsguddommelige roller. Det har de gjort *uten* å gjøre Gud kjønns-spesifikk. Vekten er forskjøvet fra det spesifikt seksuelle til det fornyende og fruktbare mer generelt. Denne avseksualisering av Gud speiles også i profetstoffet, for eksempel Hos 11:9#: «Jeg er Gud, og ingen mann.» En tilsvarende bevegelse er også nylig belagt i billedmateriale fra gammeltestamentlig tid.²⁷

Det er naturligvis riktig at Gud vanligvis omtales i mannlige roller og med mannlige bilder og metaforer. Ikke desto mindre *kan* Gud også fremstilles med kvinnelige bilder (som en mor i Jes 49:14f; eller en jordmor i Sal 22:10f). I Ordsp 8:22-36 finner vi dessuten den kjente kvinnelige hypostasen («avspaltningen») av Herren, nemlig Fru Visdom.

Totalbildet svarer dermed mye til det vi finner i 1 Mos 1:27; mannlige og kvinnelige elementer tegnes inn i Guds bilde. Samtidig kan Gud selv ikke ganske enkelt identifiseres som verken kvinne eller mann.

²⁷ O. Keel og C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter un Gottessymbole*, (Quaestiones Disputatae 134), Freiburg: Herder: 260ff *et passim* (se n. 31).

Skapelse, ordning og lov

Når skapelsen og bestemmelsen av mennesket er gjennomført, fortsetter Gud å ordne verden. På slutten av denne sjette skapedagen gjør han et tilbakeblikk både til dagens første verk (landdyrene) og foregående dagers verk (fisker, sjødyr, fugler, planter). Han plasserer dem alle i forhold til hverandre:

(28*) «Dere [menneskene] skal råde over fiskene i havet og fuglene under himmelen og alle dyr som det kryr av på jorden!»

(29) Og Gud sa: «Se, jeg gir dere alle planter som setter frø, så mange som det finnes på hele jorden, og alle trær som bærer frukt med frø i. De skal være til føde for dere.

(30) Og til alle dyr på jorden og alle fugler under himmelen og alt som kryper på jorden, alt som har livsånde i seg, gir jeg alle grønne planter til føde.» Og det ble slik.

(31*) Gud så på alt det han hadde gjort, og se, det var overmåte godt.
(1 Mos 1:28-31*)

a) Etter at Gud altså har brakt «alt» – himmel og jord – til veie, etablerer han ordninger for hvordan «alt» skal være: Menneskene skal råde over fugler, dyr, fisk og planter. Fugler og dyr, på sin side, kan fritt nyte av plantene. Dette svarer til et trekk som går tvers igjennom hele 1 Mos 1. For å gripe dette må vi se på tekstens struktur (jf. Appendiks 4).

Situasjonen i 1:2 er at jorden er «øde og tom». Det er et uttrykk for den kaotiske, ubeboelige verden (jf. Jer 4:23-25 nedenfor). I 1 Mos 1 er denne verden «før skapelsen» preget av havet eller havdypet. Dette havet kjenner vi igjen fra andre tekster som Guds motstander i skapelseskampen, og som trussel for menneskenes livsvilkår (Job 26:12; 38:8; Sal 104:5-8; Ordsp 8:29, jf. Sal 74:13; 77:17). Oppgaven i 2:1 er dermed å skape en verden som er god, som er levelig. Gjennom hele beretningen er denne skapelsen fortalt som tilblivelse, skjelning og navning. Det er altså ikke «nok» at en ting ganske enkelt blir til. Etter hebraisk verdensoppfatning er skapelsen av f.eks. lys og mørke ikke fullendt før lyset og mørket i) er skilt fra hverandre og ii) har fått hvert sitt navn (se v. 4-5).

Til gjengjeld poengteres det gang på gang at når tilblivelse og navning eller skjelning har funnet sted, så kan Gud anerkjenne sitt

verk som «godt», altså som løsning på oppgaven i 1:2. En slik anerkjennelse uttrykkes i teksten ikke mindre enn sju ganger (tallet er selvsagt ingen tilfeldighet). Siste anerkjennelse kommer straks etter at Gud har sett tilbake og ordnet forholdet mellom planter, dyr og mennesker i en slags pyramide. Da sies det at Gud så på *alt* han hadde gjort, og «det var overmåte godt».

Dermed har verden ved denne første ukens slutt gjennomløpt en radikal forandring. Fra å være «øde og tom», et ulevelig sted, er nå alt blitt «overmåte godt». Dette er skjedd som en følge av skjelning, navning og ordning. Det er denne kvalitative forandringen som betegnes når de prestelige forfatterne bruker skaper-verbet *bara*´ i 1 Mos 1.

b) Også mennesket er avhengig av de ordningene Skaperen har opprettet. Som resten av den skapte verden er det utlevert til Guds makt i kampen mot kaos. Dersom Gud og hans orden skulle tape i kampen mot uorden, vil menneskenes livsverden gå i stykker. Ødeleggelseskraftene vil da få fritt spill.

Deuterojesaja trekker opp motsetningen mellom «øde og tom» – forstått som uttrykk for kaos – og den ordnede verden som Gud har skapt:

Ja, så sier Herren, himmelen skaper, han som skapte jorden og formet den og gjorde dens grunnvoller faste, som ikke skapte den øde og tom, men laget den slik at folk kunne bo der [...] (Jes 45:18)

Hos Jeremia møter vi samme tanke i «motsatt» utførelse, nemlig der Guds straff beskrives som «antiskapelse»:

Jeg så på jorden – den var øde og tom, og på himmelen – dens lys var borte. Jeg så på fjellene – de skalv, og alle haugene bevet. Jeg så – det fantes ikke et menneske, og alle fugler under himmelen var fløyet. (Jer 4:23-25)

Nå har vi ovenfor sett at tidlig visdomsteologi trakk en forbindelse mellom Guds naturlover og hans åpenbarte lover (Mose-loven).²⁸ I forlengelse av tankegangen i 1 Mos 1 innebærer dette at

²⁸ Se forrige punkt. *Visdomsbøkene* dateres langt ned i Israels historie. Det forhindrer ikke at noen visdoms-tradisjoner og ikke minst synsmåter kan

mennesket *som skapt av Gud* må følge Guds åpenbarte lover for at ikke kaos skal bryte løs i verden. Nettopp denne forbindelsen foreligger i Jeremia-teksten ovenfor, som altså åpenbart er preget av samme teologi som 1 Mos 1. Vers 22 lyder nemlig slik:

Ja, mitt folk er uforstandig, de kjenner ikke meg. De er uvettige sønner og skjønner ingen ting. De forstår seg på å gjøre ondt, men har ikke vett til å gjøre det gode. (Jer 4:22)

De versene som jeg siterte ovenfor, angir følgen av denne uforstanden: I sin vrede lar Herren menneskene smake fruktene av sin egen «lovløshet», nemlig kaos og død.

Sabbat: Alt hører Herren til!

Etter at mennesket er skapt og hele kosmos ordnet, kommer skaperukens sjuende og siste dag:

- (2) Den sjuende dagen hadde Gud fullført hele sitt verk. Og Gud hvilte den sjuende dagen etter at han hadde gjort alt dette.
 - (3) Gud velsignet den sjuende dagen og lyste den hellig. For den dagen hvilte Gud etter det verk han hadde gjort da han skapte.
- (1 Mos 2:2-3)

Det er nesten alltid slik at en beretnings hovedpoeng eller høydepunkt kommer til slutt. I vårt tilfelle understrekes dette både i oppbygningen (sjuende og siste dag) og i bruken av verbet «velsigne» (tredje og siste forekomst). Alle tekstens strukturer toppes på denne siste dagen. Det er altså sabbaten, hviledagen, som er viktigst i denne gamle hebraiske teksten. Hvorfor?

Poenget synes å være at etter at Gud foregående dag ga hele skaperverket i menneskets vold (1:28), beholder han her én dag for seg selv, én dag som skal være hellig. Denne ordningen – det ser vi i de mange sabbatsbudene fra 2 Mos 20:8-11 og utover – gjelder mennesker så vel som dyr. Den gjelder innflyttere, treller og barn så vel som frie kvinner og menn. Altså: Både skaper-

være eldre. Når jeg skriver «tidlig visdom», innebærer det at tanker og teologiske posisjoner som senere ble forstått som «visdom», levde i omtrent samme form og innhold allerede godt tilbake i før-eksilsk tid.

verkets «herre» (mennesket) og dets «trell» (dyrene) er med dette underlagt ham som er verdens egentlige Herre, nemlig Gud selv. Med det antyder forfatteren at skaperverket ytterst sett tjener et høyere formål enn menneskets «ære og herlighet». Verden tjener først og fremst til Guds pris. Dette er poenget når Salme 24:1f åpner med sin konsentrerte skapelsesteologi:

Jorden og det som fyller den, verden og de som bor i den, alt hører Herren til. For han har grunnlagt jorden på havet, reist den over strømmene i dypet. (Sal 24:1f)

Tilsvarende tanker finnes f.eks. i Job 9:5-14, eller kap. 38 (hele), hvor skapelsestanken utnyttes til å understreke Guds storhet og suverene eiendomsforhold til verden. I denne sammenheng er også mennesket lite, til tross for sin særstilling i skaperverket. Det er denne dobbeltheten som er så mesterlig fanget inn i Salme 8. Poenget i salmen er å lovsynge Herren og hans navn. I vers 4f understrekes det hvor lite mennesket er i forhold til Gud og hans himmel. Men når dette først er slått fast, tjener det også til Guds ære at han tross alt har gjort mennesket til konge i universet:

Herre, vår Gud, hvor herlig ditt navn er over hele jorden, du som har utbredt din prakt på himmelen. (Sal 8:2)

Når jeg ser din himmel, et verk av dine fingrer, månen og stjernene som du har satt der, hva er da et menneske, siden du kommer det i hu, et menneskebarn, siden du tar deg av det? Du gjorde ham lite ringere enn Gud og kronet ham med ære og herlighet. Du gjorde ham til herre over dine henders verk, alt la du under hans føtter. (Sal 8:4-7)

Herre vår Gud, hvor herlig ditt navn er over hele jorden! (Sal 8:10)

I 1 Mos 1 er sabbaten dagen som setter menneskelig makt og herredømme inn i et større perspektiv. I beretningens historiske kontekst tør dette ha vært klarere enn det er for oss: Under bortføringen til Babylon og etter hjemkomsten derifra ble overholdelse av sabbatsbudet særlig viktig. I en tid da Israel levde tett innpå og var avhengig av folk som ikke feiret sabbat, ble både de økonomiske, politiske og sosiale omkostningene ved å overholde sab-

batsbudet større. I denne situasjonen synes sabbaten å ha fått en slags status av «testfråga». Det ser vi f.eks. i Esek 20:12-24; 22:8-26; Jes 56:1-8 (mer om sabbaten i Del III, s. 141f).

Vår tekst ble skrevet i nettopp denne perioden. Ytre omstendigheter og litterær struktur trekker dermed i samme retning. Sabbaten i 1 Mos 2:2f fungerer som «jordledning» for det mennesket som i 1:28-30 får hele skaperverket til låns. Den minner om at også «konge-mennesket» har sine forpliktelser, og at verden tjener til Guds pris, ikke til Adams ære.

Mennesket i 1 Mos 2–3 og tilstøtende tekster

Når det gjelder skapelsesteologi generelt, er komplekset «skapelse av (mennesket i) verden» viktigst. Når man spør mer begrenset etter menneskebildet, er komplekset «skapelse av den enkelte» mer avgjørende. Det møter oss i 1 Mos 2–3 og beslektede tekster. Igjen skal vi pendle mellom hovedteksten og resten av komplekset, og igjen tar jeg sikte på det som er antropologisk viktig. Nå er det imidlertid slik at menneskebildet i 1 Mos 2–3 på en annen måte enn i 1 Mos 1 er vevd inn i hele fortellingen. Det blir derfor hele tiden nødvendig å holde et blikk mot 1 Mos 2–3 som helhet.

Presentasjon av 1 Mos 2:5–3:24

Teksten regnes vanligvis til sjiktet «J» i Mosebøkene. I tradisjonell kildeteori dateres denne kilden til tidlig kongetid, mens stoffet i 1 Mos 2–3 åpenbart har en lang forhistorie, i hvert fall utenfor Israel (mer om dette i Appendiks 3).

Denne såkalte skapelses- og syndefallsfortellingen er også et litterært mesterverk. Men mens 1 Mos 1 er en *beretning*, er 1 Mos 2–3 en *fortelling*. Det betyr at oppbygningen ikke er så stram og skjematisk. Uhøytidelig kan man si at handlingen «rusler litt rundt» og er mindre rettlinjet enn 1 Mos 1. Det er ganske vanlig i fortellinger at handlingen starter med en situasjon som på en eller annen måte representerer et «problem» eller en «oppgave». Fortellingen handler så om hvordan problemet eller oppgaven løses.

Dette er tilfellet også i vår fortelling. Fire ganger angis et «problem» som til sjuende og sist blir «løst», ofte via omveier eller på overraskende måter. Samtidig er det slik at en fortelling «egentlig» kan handle om noe annet enn det som angis i selve problemet. Fortellingen har det jeg kaller et «dypere tema». Noe slikt synes å være tilfellet også i vår tekst (jf. til alt dette Appendix 4).

1 Mos 2–3 er en av de få fortellingene i GT som har så mange som fire aktører i ett hendelsesforløp, og hvor alle spiller en viktig rolle i fortellingen. De fire er: Gud, mannen, kvinnen og slangen. I tillegg til dem har vi også to viktige rekvisitter, nemlig de to spesielle trærne; livstreet og kunnskapstreet.

1 Mos 2–3 synes videre å anvende fortellingens rom – altså de stedene som angis i historien – på en mer aktiv måte enn de fleste andre bibelhebraiske fortellinger. Vi kan si at det finnes to «scener» i fortellingen; matjorden («utenfor») og hagen («innenfor»). Utenfor hagen er det karrig og ufruktbart (2:5; 3:17–19). Inne i hagen vokser alle slags trær, herlige å se på og gode å spise (2:9.16). Dertil er «innenfor» kjennetegnet av et godt forhold mellom aktørene (2:18ff, se særlig v. 23–25), mens «utenfor» er kjennetegnet av besværlige relasjoner (3:15.16.21). Dette skaper en spenning mellom «utenfor» og «innenfor» som spiller en avgjørende rolle for fortellingen.

Fortellingens litterære kunstferdighet krones av ordspill. Det mest kjente gjelder forholdet mellom mennesket og matjorden. Disse to heter på hebraisk henholdsvis *ʾadam* og *ʾadamah*. Til tross for sin likhet har ordene språkhistorisk sett neppe sammenheng med hverandre. Men med sin sammenstilling etablerer fortellingen en slags underforstått sammenheng mellom jorden og mennesket, og tegner dermed *ʾadam* som «jordmenneske» (2:7; 3:19, jf. også 3:23). Et tilsvarende ordspill finnes i forholdet mellom «mann» og «kvinne» i 2:23. De to heter på hebraisk *ʾish* og *ʾishshah*.²⁹

En annen litterær kunst i 1 Mos 2–3 er fortellingens varierte og bevisste ordbruk. Den bruker for eksempel ikke mindre enn tre

²⁹ Nøyaktig hvilken sammenheng ordspillene indikerer, er forskerne ikke enige om. De fleste vil mene med Hermann Gunkel (Appendiks 5, B 2) at sammenhengen er løs: Det første ordspillet bestemmer *ʾadam* som et menneske som er skapt for å arbeide på jorden (*ʾadamah*). Det andre ordspillet antyder at mannen, *ʾish*, hører sammen med kvinnen, *ʾishshah*.

ord som på norsk gjengis med «jord». Alle forekommer i 2:5, og forskjellen mellom dem kan best illustreres ved denne oversettelsen (se «mark», «jord» og «matjord» i min gjengivelse):

Det var enda ingen markens busk på jorden, og ingen markens urt var sprunget frem. For Herren Gud hadde enda ikke latt det regne på jorden, og det var ikke noe menneske til å dyrke matjorden.

(1 Mos 2:5# jf. NO 30 og NB 88)

Finlesning av den hebraiske teksten viser at distinksjonen mellom disse tre spiller en viss rolle utover i fortellingen.

Alt i alt er det grunn til å betrakte fortellingen i 1 Mos 2–3 som en nøye utformet litterær komposisjon.³⁰ Virkemidlene i fortellingen kan for en moderne vestlig leser synes litt finurlige. Teksten kommuniserer ikke bare ved uttrykkelige utsagn, men like mye ved antydninger og kombinasjoner. Dette skjerper kravene både til å lese fortellingen på langs, og ikke minst til å finne belegg for våre tolkninger i mindre kompliserte tekster ellers i GT.

***`afar*: støv, død og elendighet**

Fortellingen om menneskets skapelse i 1 Mos 2:7 starter med en formulering som har gjenklang mange steder i GT:

Herren Gud formet mennesket [*`adam*], støv [*`afar*] fra marken [...] (1 Mos 2:7#)

a) Den oppfatning at mennesket er støv eller jord (*`afar*) og ved døden vender tilbake til støvet er utbredt i GT. I grunnteksten i 1 Mos 2:7 er dette understreket ved at «støv» kan forstås både som komplement og som apposisjon. Altså: Gud formet mennesket *av* støv, eller «støv» er (samtidig) en karakteristikk av mennesket. GT bruker forskjellige ord for å uttrykke denne «støvlighet» (jf. s. 52),

³⁰ Dette synet står i kontrast til historisk-kritisk forståelse av 1 Mos 2-3, der man siden Karl Budde, *Die Biblische Urgeschichte (Gen 1-12,5)* (Giessen: J. Ricker'sche Buchhandlung 1883), har brukt krefter på å klarlegge antatte kilder og sjikt i historien. Elementer begrunnelse finnes i min artikkel «Man, Soil, Garden: Basic Plot in Genesis 2-3 Reconsidered», *JSOT* 53 (1992) 3-26.

men det er samme tankegods som går igjen hele veien:

Det er du som har formet og skapt meg, og så snur du om og utsletter meg! Husk, du har laget meg av leire [*chomer*], og så lar du meg bli til jord [*`afar*] igjen! (Job 10:8f)

Du lar mennesket bli til støv [*dakka*] igjen og sier: «Vend tilbake, menneskebarn!» (Sal 90.3)

[...] tar du livsånden fra dem, dør de og blir til jord [*`afar*] igjen. (Sal 104:29*)

Alle går til det samme sted. Alle er kommet av støv [*`afar*], og alle vender tilbake til støv [*`afar*] igjen. (Fork 3:20#)

I alle disse tekstene ser vi en opplagt forbindelse mellom støv og død. Dette svarer til det vi finner i 1 Mos 3:19#: «For støv [*`afar*] er du, og til støv skal du vende tilbake» Se også Sal 30:10, hvor «støv» [*`afar*] er likelydende med «det døde mennesket». Slike billedlige uttrykk finner vi i antatt sene tekster som taler om støv i forbindelse med grav og død (se f.eks. Job 7:21; Sal 22:30;). Støvet i mennesket fungerer altså som signal om dets lave opphav og dets dødelighet.

b) Man kan også tale i overført betydning om «støv» som menneskets «substans». Det angir det stakkarslige ved mennesket, og dermed den siden ved mennesket som ikke kan ha kontakt med Gud:

Kan et menneske være rettferdig for Gud, kan en mann være ren for sin skaper? Gud stoler ikke engang på tjenerne sine, selv hos englene finner han feil, enn si hos dem som bor i leirhus [hus av *chomer*] og bare har jord [*`afar*] til grunnvoll. De knuses lettere enn møll. Før dagen er omme, kan de være knust; uten at noen merker det, går de til grunne for alltid. Deres teltsnor blir rykket opp, de dør, men har ikke fått visdom. (Job 4:17-21)

Uttrykkene i Job 4 er poetiske. Men når teksten taler om de som bor i leirhus og har jord til grunnvoll, må dette forstås som referanser til «mennesket som skapt av *`afar*». Jeg kommer tilbake til dette nedenfor (se «Mennesket feiler» s. 86ff). I denne omgang slår jeg fast at det mennesket som er formet av støv, ikke har mye å skryte av når det gjelder sine etiske standarder. Støvet er metaforisk uttrykk for dets elendighet.

Støvet kan også gi ord til det elendige mer generelt. Den som sitter eller ligger i støvet, er ydmyket (Jes 29:4; 47:1; Sal 7:6). Den nedbøyde må spise støvet (Sal 72:9; Jes 49:23), slik også slangen må det i vår fortelling: «Du skal krype på buken og spise støv (*`afar*) hele din levetid.» (1 Mos 3:14#) Dette er en ydmykelse av slangen, omtrent slik David håner sine fiender i 2 Sam 22:43: «Jeg knuser dem som støv på jorden, trør og trækker dem ned som avfall i gaten.»

Det er derfor grunn til å anta at når leseren fikk vite at Gud i 1 Mos 2:7 formet mennesket av (og som) støv fra jorden, så tolket hun eller han dette dithen at Herren Gud skapte et vesen som var dødelig, og som *kunne* være etisk svakt, en skapning som i alle henseende var ydmyket og «elendig». Slik etablerer fortelleren en spenning som blir stående i fortellingens sentrum: Den møter oss første gang igjen i 2:16f, og der er spenningen understreket av en dødstrussel: «Den dagen du spiser av det [treet], skal du dø.» Forskning viser at dette utsagnet er hentet fra rettspråket, nærmere bestemt dødsretten. Poenget er å uttale et varsel om en bestemt juridisk straff. Herren Gud gir her altså ikke en velmenende advarsel om at det er farlig å spise av akkurat det treet. Han sier heller ikke at mennesket vil bli dødelig av å spise av treet. Nei, han sier med velkjent rettspråk at han vil straffe den som spiser av treet, og det med dødsdom. (Se mer under «Straffeutmålingen» s. 91.)

Forbudet og straffetrusselen aktiverer dermed to implikasjoner i det at mennesket er «støv». Først dette som har med menneskets etiske utrustning å gjøre: Vil støv-mennesket kunne overholde forbudet, eller vil dets svakhet føre til overtredelse og dødsstraff? Dernest det som har med døden å gjøre: Om nå støv-mennesket bryter forbudet, vil det måtte «vende tilbake til støv», påskyndet av Herren Guds straff? Som vi skal se, forsterkes denne tematikken utover i fortellingen.

c) Dette spenningsfeltet utvikles videre når vi kommer til livstreet, midt i hagen (2:9). Det er opplagt at dette treet er i stand til å «motvirke» de kreftene som ligger i menneskets «støvlighet». Spørsmålet er imidlertid dels nøyaktig hvilken virkning treet gir, dels hvordan denne virkningen formidles. To muligheter peker seg ut: Enten har treet en momentan («magisk») virkning som

medfører at mennesket blir udødelig når det spiser av treet. Eller så har treet ved sitt nærvær en varig («sakramental») virkning som øker menneskets livspotensial (og motvirker *`afar* = «elendighet»).

Avslutningen på fortellingen kunne tyde på at den første tolkningen er best. Etter at mennesket har spist av frukten og Herren Gud har uttalt sin (reduuerte) straff, reflekterer Gud slik med seg selv:

«Bare det [mennesket] nå ikke strekker hånden ut og tar av livstreet
også og spiser og lever evig!» (1 Mos 3:22*)

Kunnskapstreet har jo også en slik «magisk» virkning; det gir straks en varig innsikt (3:7.22). Og likevel: Har virkelig livstreet i 1 Mos 2–3 virkelig en slik magisk virkning? Teksten tatt under ett tyder heller på at det dreier seg om et tre med «sakramental» virkning, et tre som øker eller fornyer menneskenes livspotensial:

Livstreet er ikke forbudt i 2:17. Derfor må vi (med Anders J. Bjørndalen, to arbeider i Appendiks 5, A) i utgangspunktet anta at når mennesket «visselig kan spise av alle trær i hagen» (2:17, NO 30) så spiste det også av livstreet. Tilgangen på trærne og frukten er jo hele poenget med den vidunderlige hagen. Nå taler 3:22 i norsk oversettelse imot en slik oppfatning. Men til dette gis det to svar: For det første kan verbformen i grunnteksten forstås slik at Gud vil hindre nettopp en fortsatt eller stadig spising av treet. For det andre er det slik at der hvor vi ellers møter livstreet (i eller utenfor Bibelen), så er det sjelden tale om dets *frukt*. Det er vanligvis *treet selv* som er i fokus. Dermed må vi kanskje anta at treet selv har en «sakramental virkning», mens treets frukt i denne fortellingen virker «magisk», likesom kunnskapstreets frukt tydeligvis gjør. I alle fall tyder alle GTs referanser til livstreet utenfor 1 Mos 2–3 på at dette fungerte som symbol for nettopp livsfornyelse eller livsforsterkning.

Uttrykket «livstre» er brukt sju ganger i GT, tre av dem i 1 Mos 2–3, de resterende fire i Ordspråkene (3:18; 11:30; 13:12; 15:4). I Salomos ordspråk er det på alle stedene tale om slikt som symboliserer det gode i livet, det som *bedrer* eller *understøtter* livet. Det er ikke noe «magisk» ved livstrærne i Ordspråkene.

Når derfor eksegeter ser en «magisk» virkning i livstreet i 1 Mos 2–3, henter de gjerne inn stoff fra utenombibelsk materiale, særlig fra *Gilgamesh*-

eposet og den såkalte *Adapa*-myten (begge finnes i ANET). Nå kan vi uten videre slå fast at det ikke er tale om *trær* i noen av disse tekstene, og at det derfor ikke er opplagt at det er hit vi skal gå for å finne paralleller til 1 Mos 2–3. Dessuten er det ikke klart at livsmidlene i disse to utenombibelske mytene skulle gi «evig liv». Hva angår *Gilgamesh* (som er den som tross alt har noen likhetspunkter med vår bibelske tekst), taler mye for at det er tale om en urt som gir *fornyelse* heller enn udødelighet. Planten heter «Mennesket blir ungt på sine gamle dager» (*Gilgamesh*, Tavle 11, linje 282, ANET s. 96). Derfor venter *Gilgamesh* med å spise planten til han kommer hjem igjen. På vei hjem blir planten stjålet og slukt av en slange. Effekten urten har på slangen er symbolisert ved at slangen feller skinnet, slik slanger jo regelmessig gjør. Episoden har et litt underfundig preg, omtrent som forklaringen på hvorfor bjørnen har kort hale i vårt hjemlige folkeeventyr. Poenget for oss er at planten forklarer slangens («naturlige») fornyelse, men ikke sier noe om dens antatte udødelighet. Etter mitt skjønn finner man derfor heller ikke i *Gilgamesh* tanken om et magisk livsmiddel som gir evig liv.

Mer nærliggende er det nok å gå til ikonografisk materiale, som i løpet av de siste par tiår har fått en viss plass i bibelfagene.³¹ Det finnes en mengde bilder av trær fra bibelsk tid, men det ligger i materialets natur at det ikke alltid er enkelt å vite hvordan disse trærne «virker». Hovedinntrykket er likevel at de er symboler for livet. Deres kultiske (og mytiske?) viktighet synes å bestå i at konger (og guder?) får leve rundt trærne og evt. forsyne seg av deres frukt. Dermed får de kontinuerlig del i treets livspotensial, og kan utøve sine funksjoner som konger (og guder).

Både bibelsk og utenombibelsk materiale trekker derfor i samme retning: livstreet må antas å ha hatt en «sakramental» funksjon. Det har gitt fornyende og livsforsterkende krefter, og har vært en motvekt ikke bare til støv-menneskets dødelighet, men til hele dets elendighet generelt.

d) Dermed står vi overfor denne situasjonen i 1 Mos 2–3: Mennesket som i 2:7 er skapt som et svakt og dødelig vesen, vil i praksis ikke være plaget verken av sin svakhet eller sin dødelighet så lenge det lever i hagen og fritt kan nyte av trærne, inklusive Livstreet (evt. av livstreets nærvær). Når mennesket drives ut av hagen, faller imidlertid denne muligheten bort. Menneskets svakhet og dødelighet blir nå aktualisert; det må dø. Dødeligheten i og for seg er mennesket skapt med, men det at det faktisk dør, har likevel karakter av straff ifølge 3:19.

³¹ Ikon betyr bilde. Ikonografi er arbeid med bilder – i vår sammenheng fra Israel og dets omverden. Slike bilder finnes på utgravede bygninger, kopper og kar, mynter, amuletter, og kan være hugd, risset, malt osv. Kjent for bruk av bilder i bibelfaglig sammenheng er Othmar Keel, se hans bok *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Zürich: Butzon & Benziger 1972/1980.

Det ville være å trekke materialet for langt å si at man med «støv» har implisert at mennesket generelt er «syndig» (mer under «Arvesynd?») i Del III s. 125ff). Det er først i møte med Guds hellighet at menneskets støvlighet oppfattes som et etisk problem. Det at mennesket er «støv» betyr ikke at alt menneskelig er etisk underkjent. Likevel er det altså slik at i bibelhebraisk antropologi har mennesket som «støv» karakter av dødelig og elendig, skilt fra Gud.

***nefesh*: levende skapning**

Etter at Herren Gud formet støvet fra matjorden til en menneskelig form, fortsatte han på denne måten:

[...] og blåste livspust [livets *neshamah*] inn i hans nese, så mennesket ble til en levende skapning [*nefesh*] (1 Mos 2:7#*)

Vi kjenner igjen sentrale begreper fra Del I. Som sagt, kan *nefesh* bety «liv, sjel, vesen», og ordet betegner ofte «det trengende menneske». *neshamah* kan bety «pust», «liv» og «intellekt», og kan brukes for å angi noe særlig gudgitt i mennesket. Oversettelsen av 1 Mos 2:7 er ikke opplagt. Hvilke aspekter av registeret til disse to begrepene er det som er aktualisert her? Vi skal først konsentrere oss om *nefesh*.

At mennesket her er en «levende *nefesh*» kan forstås nøytralt. I vers 19 får vi vite at Herren Gud former også dyrene av jord fra marken – på samme måte som mennesket. Også de betegnes som «levende *nefesh*». Ut fra konteksten er det rimeligvis tale om «noe som puster», «noe som lever», altså nettopp en «levende skapning», slik NO gjengir.

I den grad det ligger noe mer i begrepet *nefesh* i 1 Mos 2:7, kunne det være at mennesket som *nefesh* trenger den tilførsel av mat, drikke og livsvilkår som Guds hage tilbyr (2:9-17). I så fall ser vi i ordet *nefesh* i tillegg også betydningen «den trengende skapning». Ettersom *nefesh* videre kan være stedet for lengsel etter kjærlighet og fellesskap, kunne man se også Guds selvoverveielser i 2:18 som en refleks av mennesket som *nefesh*: «Det er ikke godt for *ʾadam* å være alene. Jeg vil gi ham en hjelper som er hans like.» Da blir skapelsen av menneskets «motpart» et trekk for å

imøtekomme dypt menneskelige behov og lengsler slik de har opphav i *nefesh*. Det «levende og trengende» menneske» er altså vel forsørget i hagen.

***neshamah*: åndedrett og intellekt**

I Del I så vi at *neshamah* kan bety «ånde, pust». Siden Gud her blåser *neshama* inn i menneskets nese, ville en rimelig oversettelse være nettopp «åndedrett». Dette kunne støttes av at ordet i grunnteksten står i en såkalt konstruktusforbindelse. Det er tale om en «livs-*neshamah*» (heb.: *nishmat-chayyim*), altså en *neshamah* som tegn på liv, altså *neshama* som åndedrett. (Jf. antatt tilsvarende betydning i 1 Mos 7:22; Jes 2:2; 2 Sam 22:16.) Dette er da også den fortolkningen Claus Westermann legger til grunn.

I eldre eksegese tolket man gjennomgående dette stedet annerledes. En forsker som Hermann Gunkel leste *neshamah* i lys av *ruach*. Som vi har sett i Del I, betyr også *ruach* «åndedrett, ånd», og betegner menneskets sjelskraft eller livskraft, stundom dets gud-innblåste evne til å forstå og å vite. Når Gunkel sammenliknet *neshamah* og *ruach* på vårt sted, mente han derfor at 1 Mos 2:7 antyder at mennesket på uklart vis er beslektet med Gud gjennom innblåsning av hans ånd.

I begrepsdelen skrev jeg at *neshamah* normalt brukes om Gud og mennesker, men ikke om dyr. Dette leksikalske forholdet finner en overraskende bekreftelse i konteksten i 1 Mos 2. Her er det slik at skapelsen av dyrene i 2:19 ordrett svarer til skapelsen av mennesket i 2:7, og begge kalles *nefesh*. Likevel sier 2:19 *ikke* at dyrene har *neshamah*. I en gjennomarbeidet tekst som 1 Mos 2–3 mistenker man at dette skyldes mer enn en tilfeldighet, og at *neshamah* kanskje ikke bare angir at mennesket lever, men også antyder noe i mennesket som skiller det fra dyrene, kanskje dets intellektuelle evner, dets forståelse, dets kunnskap.

Klaus Koch har nylig argumentert for en slik forståelse av *neshamah* i 1 Mos 2:7, under henvisning til at arameiske oversettelser og kommentarer til GT (de såk. targumene) går i denne retning.³² Ut fra tekstlig synspunkt kan forskjellen mellom *ʾadam* og dyrene i 2:18–20 forstås som funksjon av at mennesket har *neshamah* – «intellektuelle evner». I denne sammenheng

³² Klaus Koch, «Der Güter Gefährlichstes, die Sprache, dem Menschen gegeben... Überlegungen zu Gen 2:7», *Biblische Notizen* 48 (1988) 50–60.

merker vi oss grunntekstens ordlyd i 2:19#: «Og alt det *ʾadam* kalte dem, disse levende *nefesh*, det skulle de hete.» Dyrene er altså «bare» levende *nefesh*. Mennesket er dem overlegen i sin evne til å gi navn. Derfor finner Adam «ingen hjelper som var hans like». Koch oversetter *neshamah* lik «språk-ånde» (ty.: *Sprachodem*). Åndedrettet, *neshamah*, setter mennesket i stand til å tale, og de gamle hebreerne har ifølge Koch derfor sett *neshamah* som «det som gir mennesket dets språk», altså intellektet. En slik oversettelse av *neshamah* lar seg ikke gjennomføre overalt. Det forhindrer imidlertid ikke at Koch her kan ha pekt på en sammenheng som ikke var fjern for de opprinnelige lesere og forfattere av 1 Mos 2:7. Det er og blir et slående faktum at ordet ikke brukes om dyr, og at det som skiller mennesket fra dyrene i 1 Mos 2 er nettopp evnen til språk.

Dette svarer på mange måter til fortellingens hovedtema, knyttet til Kunnskapstreet (se nedenfor). Derfor gjør vi klokt i å lese *neshama* også i kontekst av 1 Mos 3. Nå er det et poeng i 3:1-7 at mennesket *får* en innsikt. Derfor må man spørre om det virkelig er rimelig å anta at 2:7 og 2:19f forutsetter at mennesket allerede *har* en viss kunnskap. Det viser seg da at fortellingen spiller på forholdet mellom den innsikten som mennesket allerede har, og den kunnskapen det får ved å spise av treet:

«Men Gud vet at den dagen dere spiser av frukten, vil deres øyne bli åpnet; dere vil bli som Gud og kjenne godt og ondt.» Nå fikk kvinnen se at treet var godt å spise av og herlig å se på – et prektig tre, siden det kunne gi forstand. (1 Mos 3:5f*)

Slangen lover kvinnen ny erkjennelse dersom hun bryter forbudet og spiser av treet. Denne erkjennelsen skal komme gjennom øynene: «Deres øyne vil bli åpnet». (Dette svarer til en vanlig funksjon for øynene som «erkjennelsesorgan», se Appendiks 1.) Men hva er det som gjør at kvinnen velger å stole på slangen i stedet for å følge forbudet fra Herren Gud? Jo, hun ser selv at treet er prektig. Hennes øyne gir altså erkjennelse allerede *før* hun spiser av treet. Ifølge grunnteksten ser hun endog at treet er «godt for øynene» (NO: «herlig å se på») – de øynene som ifølge slangen enda ikke kjenner forskjell på godt og ondt! Dette er å forstå som en ironi fra forfatterens side. Dermed er det trekk både i 1 Mos 2:7.19f og 3:1-7 som antyder at menneskene hadde en viss erkjennelse allerede før de spiste av kunnskapstreet.

Også i andre tekster fra denne skapelsestradisjonen finner vi at mennesket fra Gud Skapers hånd er bedre utrustet enn dyrene:

Men ingen spør: «Hvor er Gud, min skaper [*`asah*], han som lar lov-sang lyde om natten, som lærer oss mer enn markens dyr og gjør oss klokere enn himmelens fugler?» (Job 35:10f)

Hører ikke han som plantet [*nata`*] øret? Ser ikke han som formet [*jatsar*] øyet? Tukter ikke han som fostrer folkene, han som gir mennesket kunnskap? Herren kjenner menneskets tanker, at de er vind. (Sal 94:9-11#)

Om man forfølger samme tema i utenombibelsk litteratur, finner man også der at mennesket skapes med en særlig (gudrelatert) evne som har med kunnskap og intellektuell kapasitet å gjøre.

Det er særlig skapelsen av mennesket i det gammelbabylonske epos *Atrahasis* som er aktuell i denne sammenheng. Der får vi vite at gudene bestemmer seg for å skape mennesket, slik at det kan ta over det harde arbeidet som de lavere gudene har utført for de høyere (Tavle I, linje 223-26).³³ Når så skapergudene Enki og Nintu skal utføre oppdraget, bruker de en av de mindre gudene som «råstoff». Dermed får mennesket en guddommelig komponent som på akkadisk kalles *temu*, og som kan oversettes som «evnen til å planlegge». (Tavle I, 356, jf. II, kolonne i, linje 7). Utover i eposet viser det seg så at denne *temu* setter menneskene i stand til å arbeide for godt: De formerer seg og øker i tall og styrke og blir en utfordring for høyguden Enlil.

Denne fortellingen er naturligvis svært forskjellig fra 1 Mos 2–3. Men den bekrefter at tanken om en guddommelig komponent i mennesket var kjent i den antikke Orienten, og at den hørte hjemme nettopp i tekster hvor man talte om skapelse. *Atrahasis* bekrefter også at man kunne se det som problematisk for gudene dersom denne evnen i mennesket ble for sterk. Altså, enten man velger bibelsk eller utenombibelsk referansemateriell, blir det rimelig å forstå *neshamah* i 1 Mos 2:7 ikke bare som «pust», men også som en evne som hever mennesket opp fra dyrenes nivå og gir det en evne som kan bli besværlig for Gud selv.

Alt i alt synes det derfor å være grunn til å anta at *neshamah* i 1 Mos 2:7 ikke bare betyr «pust», men også angir en intellektuell kapasitet som skiller mennesket fra dyrene.

³³ Disse angivelsene viser til nummereringen av tavler, kolonner og linjer slik de er gjengitt i standardutgaven ved W.G. Lambert og A.R. Millard (se appendiks 5, B 3).

Menneske og «medhjelp»

Herren Gud sa: «Det er ikke godt at mennesket er alene. Jeg vil lage ham en medhjelp som kan stå like overfor ham.» (1 Mos 2:18#)

Gud oppdager en situasjon og et problem som skal løses. Nøye lesning av vers 23f nedenfor vil vise at forfatteren med denne sekvensen (v. 18-24) gjør visitt i *leserens* verden. Det er ikke bare personen Adams ensomhet Herren Gud beklager i vers 18. han gir et generelt utsagn om at det ikke er godt for noe menneske å være alene. Dette gir «løsningen» samme generelle karakter.

«Medhjelp»

Herren Gud vil skape en hjelper. Den medhjelp det her er tale om, er ikke en underordnet håndlanger, en som skal fylle menneskets allehånde ønsker. Når ordet *`ezer* brukes i betydningen «en som hjelper», betegner det som oftest Gud som «hjelper» for mennesket. Nå er det jo tydelig at Gud selv ikke fyller denne rollen i vår tekst. Det gjelder derfor å finne et annet vesen som kan gå inn i en tilsvarende rolle. Men rollen i seg selv er ikke noen underordnet rolle.

Medhjelpen skal «svare til» eller «korrespondere med» mennesket. Uttrykket kan brukes i konkret betydning (stå rett overfor), men også i mer overført forstand; svare til, være adekvat i forhold til. Ordet har åpenbart den siste meningen på vårt sted, for det er denne motsvarighet dyrene ikke lever opp til (2:20). Når så endelig kvinnen dukker opp, lovprises hun med det som forskningen har avdekket som en «slektskapsformel».

«Denne gangen er det ben [*`etsem*] av mine ben og kjøtt [*basar*] av mitt kjøtt.» (1 Mos 2:23*#)

For bruken av uttrykkene «ben og kjøtt» som slektskapsformel, se f.eks. 1 Mos 29:14; Dom 9:2-3; 2 Sam 5:1 Poenget på vårt sted er at kvinnen «er i slekt» med mannen, altså at hun er menneske som ham. I motsetning til dyrene svarer hun derfor til de positive forventningene som ligger i Herren Guds program om en «medhjelp» som kan «korrespondere med» mennesket. Det er likheten (korrespondansen) mellom de to som understrekes, ved å fortelle at hun er skapt av hans ribben, ikke et over- og underordnet for-

hold dem imellom. Sammen utgjør disse to en klasse – menneske – som er forskjellig både fra «dyr» og fra «Gud». Dermed finnes tanken om gjensidighet mellom kjønnene etter mitt skjønn også i 1 Mos 2–3.

Kjønnsrolle-teologi?

Men om kjønnene slik korresponderer, hvor mye ligger det av *rollefordeling* i disse utsagnene? Det har ikke manglet på forsøk på å finne bestemte bibelske kjønnsrollemønstre i 1 Mos 1–3. Ivar P. Seierstad (Appendiks 5, A) mente eksempelvis å se en kjønnsbestemt forskjell idet mannen ble skapt for å dyrke og vokte hagen, kvinnen for å virke i en personlig livsrelasjon «som hans hjelper». Han skrev: «Fra dypet av sitt vesen er kvinnen preget av retningen mot den personlige livsvirkelighet. I følelse og tenkning, i intuisjon og vilje, i sorg og i glede, alltid føler, tenker og vil en kvinne *for* og *med* og *sammen* med andre personlige vesener. En mann kan til nød finne sitt jordiske paradisi i “splendid isolation” – alene med en avis, en pipe tobakk, eller med løa full av grøde ... En kvinne må alltid “dele eplet med noen”...»

Slike utsagn er mer preget av sin samtids *norske* rollemønstre enn av bibeleksegese. Poenget i 1 Mos 2 var jo å unngå «splendid isolation», og det er vel flere enn undertegnede som nekter å avskrive *mannens* sosiale legning på denne måten. Om vi ser nøyer på selve teksten, kan følgende momenter kort anføres.

(i) For det første er det ingen tvil om at mann og kvinne *er* forskjellige både i 1 Mos 1:27 og i 2:18–24. I 1 Mos 1 ligger forskjellen først og fremst i kjønnsbestemmelsen, som står i forplantningens tjeneste. I 1 Mos 2 har polariteten et bredere register og omfatter sosiale sider ved forholdet mellom de to (ekteskapet). På psykologisk plan understrekes imidlertid likheten, ikke polariteten.

(ii) For det andre er begge skapelsestekstene knappe når det gjelder å utdype forskjellen mellom de to kjønnene. Fokus ligger nettopp ikke på at de er forskjellige, men at de er *like*. I 2 Mos 2 er dette poenget fremhevet både idet dyrene ikke makter å fylle rollen og idet disse to sammen utgjør en egen art (slektskap).

(iii) Det er lite i 1 Mos 2 som skulle antyde at kvinnen var mannen administrativt eller på annen måte underordnet.³⁴ Å tale om

³⁴ 1 Mos 1:27 bruker ordene *zakar*, «mann, hankjønn», og *neqavah*, «kvinne, hunkjønn». Disse kan brukes om både mennesker og dyr av respektive

«underordningsteologi» i forlengelse av 1 Mos 2 er etter mitt skjønn forfeilet. I den grad det gis noen indikasjoner om rangordning i 1 Mos 2, så går de heller motsatt: Den normale ordningen var at storfamilien var patrilokal, det vil si at kvinnen flytter til mannens «farshus» (se under «Mennesket i familien» i Del III s. 153ff). I kontrast til dette understrekes det i 1 Mos 2:24 at «mannen skal forlate sin far og sin mor og holde seg til sin hustru, og de to skal være ett *basar*». Også i møte med den store familie- og ættekonteksten understrekes det altså at kvinnen og mannen sammen utgjør den grunnleggende enheten. Han skal organisere sitt sosiale (og følelsesmessige) liv rundt denne nye enhet.

(iv) Nå kunne man nok argumentere for at vi finner en form for underordning i 1 Mos 2–3, nemlig i domsordene i kapittel 3, særlig v. 16. Om man ut fra dette stedet vil argumentere for en «underordningsteologi», så må man holde klart for seg at det blir en «syndefallsordning» og ikke en «skapelsesordning». Som jeg skriver i Del III («Mennesket i ætten»), er det også ellers i GT tekster som synes å forstå kvinnens underordnede plass i det hebraiske samfunnet som en uønsket situasjon, et onde som i noen grad kompenseres gjennom lover osv.

Mennesket som to kjønn

Den viktigste siden ved mennesket som kjønn i 1 Mos 2–3 er muligheten for pardannelse:

Derfor skal mannen forlate sin far og sin mor og holde seg til sin hustru, og de to skal være ett *basar*. (1 Mos 2:24#)

Dette er en setning som åpenbart peker ut over fortellingen selv. Den er i rammen av fortellingen angitt som et stykke refleksjon fra mannen. Denne refleksjonen har sin litterære setting: Den skjer før disse to første menneskene er drevet ut av hagen, før hun er blitt mor til de første etterkommerne og dermed før det finnes fedre eller mødre. I denne situasjonen beskriver *ʾadam* en ordning som foregriper både ekteskap og ektefellenes familieforhold. Han

kjønn, og sier lite ut over det at mennesket er skapt som to kjønn. 1 Mos 2:24 bruker *ʾish*, mann, og *ʾishshah*, kvinne. Disse ordene *kunne* tenkes å reflektere kvinners og menns forskjellige livssfære. Men det gis i konteksten i 1 Mos 2 ikke tegn som aktualiserer denne betydningen av ordene.

beskriver dem slik disse fantes i forfatterens eller leserens verden. Det er dermed klart at mannen her ikke egentlig taler til seg selv. I stedet er det forfatteren som gjennom mannen taler til sine tilhørere / lesere. Hva dette har å bety for forståelsen av ekteskapet i GT, kommer jeg tilbake til i Del III s. 156ff. I denne omgang må vi se på hva det betyr for synet på kjønn, seksualitet og reproduksjon i 1 Mos 2–3.

For det første er det i 2:23f tale om en omfattende personlig-sjelelig korrespondanse. I motsetning til dyrene kan kvinnen tre i personlig og intim relasjon til mannen. Hun er den hjelperen som kan korrespondere med ham. En annen finesse peker i samme retning: Mannens suverenitet overfor dyrene kom i 2:19f til uttrykk i hans evne til å gi dem navn, og deres manglende evne til å «svare». I møte med kvinnen i 2:23 gir *ʿadam* også navn til kvinnen (*ʿishshah*). Men idet han gir henne navn, får han også selv et nytt navn: mann (*ʿish*). Implikasjonen er at vel har han makt og evne til å plassere henne ved å gi henne navn. Men hennes nærvær fører også til at han selv blir redefinert, renavnet. Slik kommer deres gjensidighet til uttrykk også rent tekstlig.

Alt dette synes å ligge i uttrykket «mannen holder seg til sin hustru». Dette er et uttrykk som betegner forpliktelse og samhørighet. Samme verb med samme preposisjon brukes eksempelvis for å beskrive Ruts lojale omsorg for sin svigermor (Rut 1:14), eller judeernes fortsatte hengivenhet til kong David (2 Sam 20:2). Det er denne hengivenheten som ifølge 1 Mos 2:23 skal holde mannen hos sin hustru.

Like viktig som sjelelig samsvar er den seksuelle korrespondansen, med mulighet for forplantning og fornyelse av ætten. Den kommer til uttrykk i uttalelsen om at de to skal være «ett *basar*». Som vi så i Del I, kan *basar* angi menneskets kvalitet som *levende*, så vel som *dødelig*. I det lyset går det en linje fra 1 Mos 2:24 (de to skal være ett *basar*) via 1 Mos 3:20 (Eva er mor til «alt levende») til 1 Mos 6:3 (hvor menneskets levetid begrenses til 120 år fordi de er *basar*).³⁵ Det forunderlige med de to i 1 Mos 2:24f er at de ved å

³⁵ Alle disse stedene regnes vanligvis som «J»-steder. Det er åpenbart ved overgangen fra 1 Mos 3 til 1 Mos 4 at «kilden J» har hatt en fortløpende, tematisk sammenhengende fortelling om Adam og hans etterkommere. Dersom vi ser bort fra kapittel 5 («P») for å finne sammenhengen i «J»-

forenes som *basar* kan reprodusere liv (3:20, jf. 4:1). Dermed er basis lagt for at mennesket senere kan hindre at *basars* skrøpeligheit (6:3) blir bestemmende for hele slektens skjebne (se 4:1).

Endelig har korrespondansen mellom kvinne og mann i 1 Mos 2:23f en sosial og juridisk side. Mannen «forsaker» sine foreldre til fordel for sin kone. Når verbet brukes med både menneskelig subjekt og objekt, er det et sterkt uttrykk som forekommer i familiesammenheng. Det betegner normalt slike handlinger som ikke er akseptable; altså når man svikter noen man er familie-juridisk forpliktet til å ta vare på. Det kan være en kvinne som svikter (forlater) sin mann, en mann sine brødre, sin trell o.a. (Jes 54:6; 1 Sam 30:13; Josva 22:3; Jer 49:11; Sal 27:10). Meningen på vårt sted må være å legitimere at en mann som stifter egen familie, pådrar seg nye familiære forpliktelser. Han kan i en gitt situasjon (eller «i prinsippet») bli tvunget til å «forsake» sine foreldre til fordel for sin kone. I så fall er dette et sterkt uttrykk for ektemannens juridiske forpliktelser overfor ektefellen. Kjønnspolariteten og ekteskapsforståelsen i 1 Mos 2–3 går altså ut over det rent seksuelle. Vi møter her en dyptloddende refleksjon av driftslegning, affektliv og sosiale rammer.

Mennesket feiler

Når menneskene spiser av treet, forgriper de seg mot det forbudet som Gud selv har gitt i 2:17, og utsetter seg dermed for trusselen om dødsstraff. Dette ligger åpent i dialogen mellom slangen og kvinnen 3:1-6, spisingen 3:7, og forhøret og domsslutningen i 3:8-19. Jeg skal her forsøke å utdype hvorfor mennesket begår et slikt lovbrudd, hvorfor denne spisingen er så farlig, hvordan Gud utfører straffen, og hvordan døden til sjuende og sist forstås.

Jord-mennesket synder

a) Allerede i forbindelse med «støvet» (2:7, s. 73ff) så vi at jord-mennesket fremstilles som ufullkomment og upålitelig. Der brukte jeg en referanse fra Job 4:17-21 (s. 74). Tilsvarende negativ forståelse av mennesket som etisk individ finner man også i Job

stoffet, ser vi at det blir kort avstand mellom 2:24; 3:20 (jf. 4:1); og 6:3. Det er derfor jeg trekker en linje mellom disse stedene.

14:4; 15:14; 25:4-6. Også andre steder finner vi (uttrykkelig eller underforstått) tanken at jord-mennesket som er formet av Gud, forgår seg og derfor trenger tilgivelse fra Skaperen.

Som en far er barmhjertig mot sine barn, slik forbarmer Herren seg over dem som frykter ham. For han vet hvordan vi er skapt [*jatsar*], han kommer i hu at vi er støv [*`afar*]. (Sal 103:13f)

Men, Herre, du er da vår far! Vi er leire, og du har formet [*jatsar*] oss, alle er vi et verk [*`asah*] av din hånd. Herre, vær ikke så harm, kom ikke evig i hu vår skyld! (Jes 64:7f)

For jeg vil ikke evig føre klagemål og ikke alltid være harm. Ellers ville deres ånd [*ruach*] miste sin kraft for mitt åsyn, deres livsånne [*neshamah*] som jeg har skapt. (Jes 57:16)

Samme tanke ligger rimeligvis til grunn i Salme 90 (se vers 3 mot 7-9), og vel også i Sal 94:9-11. Nyere forskning viser at Israel delte denne erkjennelsen av menneskets etiske skrøpelighet med sin omverden. I sumeriske, hetittiske og akkadiske tekster finnes den tanken av at det ikke finnes noen som ikke har syndet mot sin gud. Ofte minnet man gudene på at de ikke måtte forvente for mye av sine skrøpelige undersåtter. Det kommer derfor knapt som noen overraskelse på de hebraiske leserne når støv-mennesket *'adam* i 1 Mos 3:1-7 ikke etterlever forbudet fra 2:16f.

b) Denne voldsomme distansen mellom Gud og mennesker er forutsatt og spilt på som et gjennomgående element i Det gamle testaments bilde av Gud. Vi ser den for eksempel i 2 Mos 33:20, hvor Moses ikke kan se Guds ansikt, «for *'adam* kan ikke se mitt ansikt og leve». Tilsvarende når Jesaja forferdes i sin kallelse:

«Ve meg! Det er ute med meg. For jeg er en mann med urene lepper, jeg bor blant et folk med urene lepper, og mine øyne har sett Kongen, Herren, Allhærs Gud.» (Jes 6:5)

En tilsvarende tanke er begrunnet nettopp med menneskets konstitusjon (som *basar*) i Jes 31:3, hvor «egypterne er mennesker og ikke Gud, deres hester er kjøtt og ikke ånd». Det menneskebildet som møter oss i skapelsestekstene, finner vi altså igjen i andre

tekster som del av det gamle Israels forståelse av Gud, verden og seg selv.

Kollektiv eller typisk forgåelse?

Spørsmålet er imidlertid hvordan GTs lesere forsto denne lov-overtredelsen: Var dette kun én overtredelse i en lengre rekke av støv-menneskers feil? Eller var det tidenes første ulydighet, handlingen som innbefattet alle andre støv-mennesker? Var Adams fall *kollektivt*, slik at alle falt da han spiste av treet? Eller var det snarere *typisk*, slik at vi alle hver for oss i vår tur begår samme type fall og selv fortjener samme straff? Dermed reiser vi spørsmål som først kan fullføres i den tematiske drøftingen til «Arvesynd» i Del III. Her skal jeg starte gjennomgangen ved å spørre hvordan 1 Mos 2–3 oppfattes i resten av GT:

Vi finner i GT en del tekster som reflekterer (en annen versjon av) de hendelsene som fortelles i 1 Mos 3. Tendensen i disse synes alle å være at de tolker Adams fall som *typisk*. Bildet er altså at senere mennesker (konger) begår samme type synd og dermed selv bringer samme straff over seg selv.

De viktigste tekstene finner vi i Jes 14:12-15; Esek 28:1-10; 28:12-19 og 31:1-18, samt Fork 2:4-9. Profettekstene er til dels vanskelige å tolke. Poenget i dem alle synes å være at fremmede konger (babylonerkongen, fyrsten av Tyrus og farao av Egypt) utfordrer Herren omtrent slik *’adam* gjorde, og at de deretter får en straff som likner hans: utdrivelse av paradiset (himmelen) og nedkastelse til jorden og graven (altså døden). Alle disse kongene bærer fullt og helt ansvaret for sitt eget fall. Særlig hos Esekiel ser det ut til å ligge som en forutsetning at de kunne vært spart for straffen ved å unngå å synde. I disse tekstene er Adams synd fremstilt som *typisk*.

Denne oppfatningen får indirekte bekreftelse i Fork 2:4-9. Her møter vi en konge (jf. 1:1) som i sin jakt etter velsignelsen i og meningen med livet, skaper et lite «Eden» i Jerusalem, åpenbart etter forbilde av hagen i 1 Mos 2–3. Poenget er at denne hebraiske kongen (i motsetning til kongen av Tyrus i Esek 28:3-5), *ikke* forspiller sin visdom (2:9). Altså: Kongen i Jerusalem har ikke falt for de fristelsene som først *’adam* og senere de hedenske kongene falt for! Forkynnerens Jerusalem blir dermed en slags ny utgave av hagen i Eden. Og kongens liv blir en repetisjon på Adams liv, men uten hans fatale synd. (Dette svarer til at Eden-symbolikk brukes for å beskrive Jerusalem og tempelet, se Jes 53:1; Esek 47:1-12; Sak 14:8-11.³⁶)

³⁶ Det er ikke anledning til å gå inn i dette stoffet her. Jeg må nøye meg med å vise til arbeider som W. Fauth, «Der Garten des Königs von Tyros bei Hezekiel vor dem Hintergrund vorderorientalischer und frühjüdischer

Man skal neppe trekke bastante konklusjoner i forlengelsen av dette materialet. Men i den grad GT selv gir indikasjoner til spørsmålet om kollektiv eller typisk forgåelse, så går de i retning av at mennesker (konger) står i fare for å synde, som *ʾadam*, men at de kan unngå det.

Den forgåelsen *ʾadam* gjør i 1 Mos 3, er altså «typisk menneskelig», og GT tenker seg at den blir gjentatt gang på gang i senere generasjoner. Det er rimelig å tro at mennesket tenkes å ha en slags tilbøyelighet til å gjøre nettopp en slik synd. Men på den andre siden er denne tilbøyeligheten ikke i GT tenkt som uomgjengelig og altoverskyggende. Mennesker kunne i og for seg tenkes å overvinne den og leve riktig.

Nedenfor skal jeg forsøke å vise at en annen side ved Adams forgåelse er mindre typisk og mer kollektiv, nemlig det som har med straffen, med død og menneskers livsvilkår å gjøre.

Synd og «gudlighet» En annen side ved forgåelsen er enklere å få tak på, nemlig dens motivasjon. Intensjonen er ifølge 1 Mos 3:22 klar: Mennesket forsøker å bli mer likt Gud. Dette kan Gud ikke akseptere:

Herren Gud sa: «Se, mennesket er blitt som en av oss når det gjelder å kjenne godt og ondt. Bare det nå ikke også strekker hånden ut og forsyner seg av livstreet, slik at det stadig spiser og lever for alltid! (1 Mos 3:22#)

Gud vil ikke at mennesket skal få *både* kunnskap og varig liv, for da blir det for likt Gud selv. Dette er en forståelse av synden som moderne teologer har vegret seg for. Man rygger tilbake for to sider av denne tanken: For det første finner man det merkelig at mennesket faktisk skulle representere noen utfordring for Herren Gud. For det andre finner man det også merkelig at ikke Gud skulle unne mennesket denne kunnskapen.

Uansett moderne kvaler: Det er liten tvil om hva som sies og menes, både i 1 Mos 3 selv, og i tekstene som reflekterer samme fortelling. Om babylonerkongen sier for eksempel Jes 14:13f: «Det

Paradiesvorstellung», *Kairos* 29 (1987) 57-84; I. Cornelius, «Paradise Motifs in the "Eschatology" of the Minor Prophets ...», *JNSL* 14 (1988) 14-83; A. Verheij, «Paradise Retried: On Qohelet 2.4-6», *JSOT* 50 (1991) 113-15.

var du som sa med deg selv: "Til himmelen vil jeg stige opp; høyt over Guds stjerner reiser jeg min trone. Jeg tar plass på tingfjellet lengst i nord. Jeg vil stige opp over de høye skyer og gjøre meg lik Den Høyeste."» Og om fyrsten av Tyrus heter det i Esek 28:2: «Hovmodig er ditt hjerte, når du sier "Jeg er en gud og sitter på et gudesete i havet." Du er bare et menneske og ikke en gud, likevel føler du deg som en gud.» Begge disse tekstene bekrefter den forståelse av syndens karakter som uttrykkes i 1 Mos 3:22. I de senere år er det blitt klart at også i Israels omverden så man til tider kritisk særlig på konger som ble så mektige at de oppfattet seg selv som «konkurrenter» til gudene.³⁷

En viktig forskjell foreligger likevel idet Jes 14 og Esek 28 taler om kongens *egen* oppfatning av sin status, mens 1 Mos 3:22 angir saken fra Guds perspektiv. Ut fra Jes 14 og Esek 28 dreier det seg om menneskets *forsøk* på å bli lik Gud. 1 Mos 3:22 antyder at mennesket *faktisk* blir lik Gud. I vår tekst foreligger det til gjengjeld en presisering. Likheten gjelder kun «det å kjenne godt og ondt». Det er altså ikke tale om en identifikasjon av Gud og menneske, men en utfordring fra mennesket på to punkter i Guds område: kunnskap og liv. Tanken synes å være at Gud opprinnelig tiltenkte mennesket livet (symbolisert ved hagen og de lovlige trærne, inklusive livstreet). Men da de i stedet tilranet seg kunnskapen, måtte Gud begrense deres livspotensial, og stenge veien til livsmidlene. Siden også liv og velsignelse er knyttet til Herren Gud, kan vi kanskje si det slik:

Mennesket fikk i utgangspunktet en posisjon der det hadde del i Guds velsignelse, gjennom hagen i Eden. Så forsøkte mennesket å ta i eie enda mer av det som hørte Gud til, nemlig kunnskapen i kunnskapstreet. Dermed kom mennesket for nær guddommelighet, og Gud måtte gripe inn og begrense dets «gudlighet». Slik kan fortellingen i Eden sammenfattes under overskriften: kunnskap eller liv?³⁸

³⁷ N. Wyatt, «The Hollow Crown. Ambivalent Elements in West Semitic Royal Ideology,» *UF* 18 (1986) 421-35.

³⁸ Til dette, se J. F. A. Sawyer, «The Image of God, the Wisdom of Serpents and the Knowledge of Good and Evil,» i P. Morris og D. Sawyer (red.), *A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, (JSOT Suppl 136), Sheffield: JSOT Press 1992: 64-73.

Straffeutmålingen

Beskrivelsen av straffeutmålingen i 1 Mos 2–3 er mindre «rettlinjet» enn beskrivelsen av synden, men til sist blir resultatet nettopp den begrensningen av livspotensialet som er antydnet i 3:22.

a) Eksegetisk forskning har vist at utsagnet i 2:17 er hentet fra rettsspråket, nærmere bestemt dødsretten. Forbudet med straffe-trusselen er av samme type som forbudet mot å drive hor med en gift kvinne i 3 Mos 20:10 (se hele 3 Mos 20 for mer stoff til denne rettsformen). På denne bakgrunn kan man ikke forstå kapittel 3 annerledes enn at Gud avstår fra å fullføre den annonserte straffen. Målt opp mot straffevarselet i 2:16f er det milde dommer som avsies i 3:14-19. Også dette svarer til det vi har sett i flere tekster, nemlig at Skaperen viser tilgivelse og forståelse overfor sine skrøpelige skapninger. Fordi Gud har skapt (født) mennesket, og vet at det er «av jord», kjenner han deres skrøpelighet og forbarmer seg over dem (jf. Sal 103:13f og Jes 64:7 ovenfor).

b) Samtidig møter vi også her den finurlige stilen i 1 Mos 2–3. For selv om straffen reduseres, blir effekten til sjuende og sist nokså lik den som er angitt i 2:16f. For å gripe dette må vi se på hele komposisjonen:

Poenget med hagen slik den er beskrevet i 2:8f; 2:10-14 samt indirekte i 2:16 kan ikke være annet enn at dette er et særlig godt og velsignet sted, med høyt livspotensial. Hva var da situasjonen for mennesket i hagen? Som «formet av støv» var mennesket dødelig (se ovenfor), men så lenge det levde i hagen og fritt kunne spise av de herlige trærne, var dets dødelighet ikke noe aktuelt problem. Den som levde i den velsignede hagen, ville ikke dø, og i hvert fall ikke før vedkommende var «gammel og mett av dager» (se mer nedenfor).

Men så drives mennesket ut og plasseres på den «matjorden» som i mellomtiden er blitt forbannet på grunn av menneskets forgåelse (3:17). Nå er velsignelsen brutt, nå melder «støvet» seg med styrke – som død og elendighet. Mennesket må slite for å skaffe det daglige brød, før det til sjuende og sist går tilbake til jord. Når Gud driver mennesket ut av hagen, avstår han fra dødsdommen, men arrangerer samtidig en straff som fører til at menneskets dødelighet aktualiseres.

Dødelighet og død. Natur og straff

Med sin konstruksjon oppnår forfatteren av 1 Mos 2–3 å tegne døden dels som naturlig følge av menneskets konstitusjon («støv», 2:7), dels som straff for forgåelse. Jeg spør derfor om andre tekster i samme skapelseskompleks kaster lys over denne forståelse av døden, og finner begge syn på døden representert også der:

En dobbel forståelse av menneskets dødelighet finner vi for eksempel i Salme 90. Etter at tanken om mennesket som støv er presentert, gir salmisten to forskjellige perspektiver på menneskets død. Det første refererer seg til deres skrøpelige konstitusjon. (For mennesket som «gress» og «blomster», se Sal 103:15 under *ʿenosh* eller Jes 40:6, under *basar* i Del I s. 16ff; 24ff.) Det andre perspektivet viser til Guds vrede:

Du river menneskene bort, de er som en søvn. Om morgenen er de som groende gress: Om morgenen gror det og blomstrer, om kvelden er det vissent og tørt. Vi går til grunne ved din vrede og rammes av redsel ved din harme. Våre misgjerninger har du for øye, vår skjulte synd blir synlig i ditt åsyns lys. Alle våre dager svinner under din vrede, årene går som et pust. (Sal 90:5-9)

Stundom kan vi finne en resignert klage over døden som noe naturlig og noe fiendtlig på en og samme gang:

Vår levetid er sytti år, eller åtti år når styrken er stor. Deres herlighet er strev og møye; snart er det slutt, vi flyr av sted. (Sal 90:10)

Døden som straff for synden finner vi i Jes 14:15, hvor babylonerkongen etter å ha «imitert» Adam støtes ned i dødsriket. Tilsvarende i Esek 28:18, der kongen av Tyrus etter *sin* Eden-historie blir til aske på jorden (aske er her synonym til støv). For GTs forfattere er altså menneskets dødelighet dels en følge av dets støv-karakter, dels en straff. Spørsmålet er da om det kan være noe mønster i hvordan de to brukes. Selv om vi skal være varsomme med å «systematisere» språk og forestillinger i GT, så er det likevel mulig å se noen tendenser på dette punktet.

a) Der GT taler om døden som naturlig, synes dette primært å gjelde menneskets dødelighet *i og for seg*. I denne sammenheng

kan jeg nevne at det finnes mennesker i GT (særlig de fromme forbildene) som har levd sine dagers fulle tall, og som i en god alderdom «går all jordens vei», dør «gammel og mett av dager» og samles i fred hos sine fedre. Dette gjelder for eksempel Abraham, Jakob, Josva, David og Job. (Mer om dette under «Menneskets liv og død» i Del III s. 106ff). Selv om dette hører til sjeldenhetene, og derfor sikkert er å forstå som uttrykk for særlig velsignelse, viser det at menneskets *dødelighet* i og for seg ikke nødvendigvis er negativ for GTs forfattere.

b) Der GT taler om døden som straff, synes man helst å omtale en konkret død, et bestemt menneskes opplevelse av døden. Det er rimelig å forstå straffen i 1 Mos 3:16-24 på denne bakgrunn:

Han har svekket min kraft på veien og forkortet mine dager. Jeg ber:
Min Gud, ta meg ikke bort midt i min levetid! (Sal 102:24f*)

Når GT beskriver døden som bitter, er det altså ikke nødvendigvis dødeligheten som beklages. Det er oftere en klage over *forkortelsen* av livslengden, svekkelse av kraften (livspotensialet).

Kollektiv eller typisk død?

Dermed er vi over i et annet perspektiv som senere inngår i drøftingen av arvesynden i Del III. Ovenfor så vi at *’adams* forgåelse i 1 Mos 2–3 helst tolkes som *typisk* i GT. Samtidig er det ingen tvil om at konsekvensene av forgåelsen – utdrivelsen av hagen og dermed aktualisering av dødeligheten – er *kollektiv*. Man kunne kanskje, som Forkynneren (ovenfor), klare å unngå det groveste i *’adams* synd. Men man kan ikke velge å leve i den hagen som *’adam* ble drevet ut av. Man kan ikke velge ikke å dø. Slitet, fornedrelsen, den bitre livskampen og den for tidlige død har vi alle felles som en arv fra *’adam*. Dette er helt opplagt i rammen av 1 Mos 3 selv. Det er også tydelig i tekster som synes å referere til samme kompleks (jf. allerede Sal 90:10, som er sitert på forrige side):

Kom i hu hvor kort min livstid er! Hvor forgjengelige de er, alle menneskene du har skapt! Hvor finnes den mann som ikke må dø, som kan berge seg fra dødsrikets vold? (Sal 89:48f)

I skeptiske bøker som Job og Forkynneren er menneskelivets elendighet stadig eksponert, men også ellers finner vi bildet av det mennesket som sloss mot døden, strever med tilværelsen og til sist må gi tapt. Uansett hva GTs forfattere må ha tenkt om menneskenes felles del i *synden* i 1 Mos 2–3, så er det derfor liten tvil om deres forståelse av felles del i *straffen* fra 1 Mos 3.

Dette svarer til en side ved 1 Mos 2–3 som forskerne gjerne har omtalt som «etiologier». Hermann Gunkel skrev i sin kommentar (Appendiks 5, B 2) om disse fortellingenes «etiologiske» trekk. Med det mente han at teksten er blitt til for å forklare bestemte forhold i *forfatterens* verden. Nå kan man diskutere denne påstanden og ikke minst den betydning den fikk for hypoteser om tekstenes tilblivelse. De færreste vil i dag si at tekster blir til med dette ene formål for øye. Likevel blir det stående at Gunkel hadde sett noe vesentlig: 1 Mos 2–3 knytter på en god del punkter direkte an til forfatterens og leserens verden (som i 2:24 ovenfor). Poenget for oss er at slike etiologiske elementer finnes særlig i domsordene 3:14-19. Dermed kan man på rent litterært grunnlag si at de sidene av fortellingen som tydelig tegnes inn i leserens verden, er nettopp de som knyttes til *straffen*. (Og omvendt: Tilknytningen til leserens verden er ikke så tydelig i 3:1-7, hvor selve den syndige *handling* beskrives. Om den forbindelse som likevel kan trekkes fra 3:7 og utover i historien, se under «Arvesynd?» i Del III s. 125ff.)

Liv og velsignelse reduseres

a) På samme måte som livslengden forkortes når menneskene drives ut av hagen, er det også andre lykke-tilstander som blir redusert på vei ut fra hagen og tilbake til (den nå forbannede) matjorden. Dette svarer til at fortellingen har to scener; hagen («innenfor») og matjorden («utenfor»). Hagen representerer liv og lykke, matjorden de harde realiteter, strid og til sist død.

«Programmet» i 2:5 er å skaffe vann, vegetasjon og en jorddyrker til jorden. Dette er et program for å skape velsignelse og lykke på matjorden. I 3:19-24 løses denne oppgaven. Nå er imidlertid matjorden i mellomtiden blitt forbannet, og lykken på denne jorden drastisk redusert (3:17-19).

Gud skapte først dyrene som hjelpere for mennesket (2:18-20). Selv om disse ikke fylte alle behov, ser vi et positivt forhold mellom menneske og dyr i kap. 2. Dette ødelegges idet i hvert fall ett av dyrene (slangen) blir en farlig motstander i 3:15.

Forholdet mellom kvinnen og mannen er beskrevet som ulykke i 2:24. Domsordet til kvinnen i 3:16 reduserer den opprinnelige korrespondansen (og impliserte jevnbyrdighet) betydelig. Ødeleggelsen understrekes idet kvinnen får navn for andre gang (3:20). Dette er en navning som ikke på samme måte innebærer en omnavning også for Adam (jf. til 2:23f ovenfor).

Mennesket lever i begynnelsen av fortellingen i umiddelbar nærhet til Herren Gud, formet av ham og med hans *neshamah* i sin nese. Ved slutten av fortellingen er nærheten brutt, mennesket vist ut av hagen og bort fra livstreet, begge symboler for Guds livgivende nærvær.

I 2:15 oppfattes arbeidet som en velsignelse. Men i 3:17-19 endres dette, og arbeidet blir blodslit uten store resultater på den forbannede matjorden.

b) Samtidig er velsignelsen ikke totalt fraværende utenfor hagen heller: Kvinnen og mannen lever fortsatt sammen, og hun vil bli i stand til å føde barn – et tegn på velsignelse. Vannet fra Eden renner fortsatt ut i verden og vanner matjorden (jf. 2:10-14). Jorden vil være skrinn, men den vil gi korn, slik at man kan spise brød. Gud selv avhjelper skammen ved å lage klær (3:21). Og mennesket synes å avhjelpe den vanskelige situasjonen på matjorden ved å utvikle jordbruksmessig teknologi (3:19).

Alt i alt tegner derfor 1 Mos 2–3 bildet av et menneske som er omgitt av «reflekser» av den opprinnelige velsignelsen i Eden, den livsform Herren Gud først hadde tiltenkt dem.

Mennesket og kunnskapen i 1 Mos 2–3

Ved analysen av *neshamah* (s. 79f), så vi at temaet «kunnskap» bringes inn i fortellingen allerede ved skapelsen av mennesket (2:7), så igjen ved kunnskapstreet (2:9) og ved navngivningen av dyrene (2:19f). Vi skal nå se på flere vers hvor temaet «kunnskap» er viktig, for å få et mer presist grep om denne kunnskapen og dens rolle i fortellingen:

De var nakne, både mannen og hans hustru, men de skammet seg ikke.
(2:25)

Da sa slangen til kvinnen: «Dere kommer slett ikke til å dø! Men Gud vet at den dagen dere spiser av frukten, vil dere øyne bli åpnet; dere vil bli som Gud og kjenne godt og ondt.» (3:4f)

[...] – et prektig tre, siden det kunne gi forstand. Så tok hun av frukten og spiste. Hun gav også mannen sin, og han spiste. Da ble deres øyne åpnet, og de merket at de var nakne. Så flettet de sammen figenblad og bandt dem om livet. (3:6f*)

[Mannen:] «Da ble jeg redd fordi jeg var naken, og jeg gjemte meg.» Da sa han [Herren Gud]: «Hvem har sagt deg at du er naken? Har du spist av det treet jeg forbød deg å spise av?» (3:10f*)

Herren Gud sa: «Nå er mennesket blitt som en av oss når det gjelder å kjenne godt og ondt.» (3:22#*)

a) Hva ligger egentlig i det forholdet at menneskene var nakne, men ikke skammet seg? Her kan forskningshistorien vise til flere tolkninger, hvor disse er de viktigste:

(i) Den tradisjonelle tolkningen er at de to ikke er seg kjønnsforskjellene bevisst. Det er først når øynene deres åpnes i 3:7 at de oppdager de seksuelle sidene ved det å være mann og kvinne. I dette perspektiv blir synd og seksualitet to sider av samme sak. Problemet for denne oppfatningen er de åpenbare henspillingene på ekteskap og samliv i 2:23f. Der er det ingen reservasjon mot seksualitet.

(ii) En variant av denne fortolkningen går ut på at de to *var* seg kjønnsforskjellene bevisst også i 2:23-25. Når de likevel ikke skammet seg, var dette uttrykk for det utvungne, intime, «paradisiske» samliv mellom mann og kvinne i Edens hage. I dette perspektiv oppdager de ikke sin seksualitet når de spiser av treet, men de ødelegger den. For leseren blir effekten nokså lik; seksualitet er for oss som lever etter spisingen av treet særlig utsatt for synd.

(iii) En helt annen tolkning ga Hermann Gunkel i sin kommentar fra 1901 (Appendiks 5, B. 2). Han hevdet at mangelen på skam var et uttrykk for at mennesket manglet viktig kunnskap. De var som barn, og det var først etter at de spiste av treet (som ifølge Gunkel ga «omfattende kunnskap»), at de ble fullvoksne mennesker. Den manglende skammen i 2:25 er altså uttrykk for at mennesket enda ikke var blitt riktig voksent. Claus Westermann spant i sin kommentar (Appendiks 5, B 2) videre på den samme tråden,

idet han viste hvordan utviklingen fra nakenhet (2:25), via blad-bekledning (3:7), til skinnklær (3:21) gjengir en typisk fellesorientalsk tanke om kulturutvikling. Først med klærne blir mennesket virkelig kultivert. Nylig har Rainer Albertz videre vist at kunnskapen i 1 Mos 3 er beskrevet i kun positive vendinger.³⁹

Det vil føre for langt å gå i detaljer om alle tolkningsmuligheter her. Noen perspektiver på tolkningene (i) og (ii) ovenfor kan likevel gis: I egyptisk kjærlighetslitteratur finner vi noen ganger beskrevet situasjoner som har mye til felles med den i 1 Mos 2:25. Ser vi på de egyptiske kjærlighetssangene kjent som *Turin Love Songs*, som dateres til mellom 1200 og 1085 f.Kr., finner vi blant annet en passasje hvor to elskende har leiret seg under et tre. Det er treet som fører ordet i følgende sitat:

Man kunne tenke seg at scenen i 1 Mos 2–3 er noenlunde lik; en park med trær, hvor to elskende får være i fred, og hvor de ikke «skammer seg for hverandre». Fra Høysangen får vi bekreftet at hager kunne tenkes som ramme for et slikt kjærlighetsspill – i hvert fall i den sensuelle drømmen og diktningen (Høys 6:2f; 6:11f osv.). Problemet med å gjennomføre en slik tolkning i 1 Mos 2:25 er likevel at resten av billedbruken fra Høysangen og det egyptiske materialet mangler i 1 Mos 2–3, og at hentydningen om hagen som et erotisk sted eventuelt blir svært underforstått i 1 Mos 2:25.

I en sum må vi derfor si at det er *mulig* at hagen i 1 Mos 2:25 kan oppfattes som uttrykk for intimitetens «drømmeland». Dette er likevel så *underforstått* at vi med fordel bør lete etter andre tolkninger som kan angi tekstenes *primære* kommunikasjonsinnhold.

Ser vi på forståelsen av nakenhet i resten av GT, er det mye som taler for Gunkels og Westermanns tolkning: Nakenhet er i GT så godt som aldri uproblematisk.⁴⁰ Den «høflige» hebraiske omtalen av seksuelt samkvem er ikke at man blottstiller seg, men tvert imot at mannen «brer sin kappe over henne» (Rut 3:9; Esek 16:8). Det er derfor ikke uten videre nærliggende å forstå den gjensidige nakenheten i hagen som ubetinget god. Den må i alle fall antas å være *påfallende*, slik at GTs lesere og tilhørere stiller seg spørs-

³⁹ R. Albertz, «“Ihr werdet sein wie Gott” (Gen 3,5)», i F. Crüsemann m. fl. (red.), *Was ist der Mensch...?* (1992, Appendiks 5, B 1) s. 11-27.

⁴⁰ Kjønsdeler omtales svært sjelden direkte i GT – som i omverdenen. I stedet bruker man såkalte eufemismer, altså omskrivninger. Dette er eksempelvis tilfelle i beskrivelsen av serafene med seks vinger i Jes 6:2. Med to vinger dekket de ansiktet – for at de ikke skulle se Gud. Og med to vinger dekket de «føttene», det vil si kjønnsregionen, for at de ikke skulle komme til å blotte seg for Herren.

målet om hvordan dette kunne ha seg, og om hvordan det senere ble endret.

Ytterligere ett element kommer til: Dersom leseren av vår tekst har forestilt seg at Gud var i Eden-hagen også *før* 3:8-12, var menneskenes nakenhet ubetinget vanskelig: En hebreer måtte være svært forsiktig for ikke å blotte sin nakenhet for Gud. Se for eksempel 2 Mos 20:26 hvor tildekkingen for Guds åsyn er så viktig at alteret ikke må ha trapper, slik at prestens benklær og kappe skulle komme til å glipe. Det forhold at de to urmenneskene levde nakne sammen i Guds hage «for Guds åsyn» (jf. 1 Mos 4:16 NO 30), har derfor trolig slått fortellingens publikum som merkelig. Dette er vel også signalisert i selve ordvalget. Grunntekstens ord for «nakenhet» (*ʿarum*) har retning mot det fornedrende, det skammelige, og brukes normalt ikke for å beskrive seksualitet og ekteskapelig kontakt.

Implikasjonen i 2:25 er dermed at de to *burde* ha skammet seg. I så fall har Gunkel rett: Situasjonen avspeiler noe «uferdig», noe som enda mangler for at verden og menneskene skal bli slik leseren kjenner dem. Det er ikke urimelig å si med Westermann at menneskene mangler kunnskap.

Dermed faller 2:25 inn som en «episode» i et av fortellingens overgripende temaer: menneskets kunnskap og intellektuelle evner. Målt opp mot 2:7 og 2:19f, sier 2:25 noe slikt: Vel hadde mennesket kunnskap, men ikke så mye som vi i dag er vant til.

b) Dette bekreftes indirekte der teksten beskriver effekten av spisingen. Kvinnen ser at treet kan gi forstand. Og straks de har spist, innser de at de er nakne (3:6f). Også Herren Gud forstår at mennesket må ha spist av treet, fordi de nå vet at de er nakne (3:10f).

Henvisningen til skammen styrte allerede kirkefedrene mot den tolkning at spisingen av treet hadde med seksualitet å gjøre. Mange moderne eksegeter har sluttet seg til liknende synspunkter. Man viser gjerne til slangen som fallossymbol, kanskje en fruktbarhetsgud, og man ser 1 Mos 2–3 som polemikk mot kanaaneisk fruktbarhetskult. Problemet er at vi mangler klare holdepunkter i teksten for å lese slik. Jeg er derfor tilbøyelig til å si med Westermann og von Rad (Appendiks 5, B 2): Det sies ikke uttrykkelig at den kunnskapen de to får, har med seksualitet å

gjøre, og man kan vanskelig lese dette inn i fortellingen. Saken synes ifølge konteksten ganske enkelt å være at mens de før hadde levd nakne, forsto de nå at dette ikke var akseptabelt.

Vi kunne tenke oss at teksten formidler noe slikt: Selvfølgelig skal mennesket slik *vi* kjenner det, ikke opptre naken, verken for Gud eller for hverandre. Dette er for oss en god og nyttig innsikt. Men det fantes en tid da denne gode (men også belastende) innsikten ikke var nødvendig; nemlig før mennesket spiste av kunnskapstreet.

c) I lys av dette kommer vi til treet selv, og til oversettelsen av begrepet «kunnskap om godt og ondt». Også her tilbyr forskningen flere syn, hvorav disse er viktige:

- 1) Det avgjørende er selve forbudet; trets natur er uviktig.
- 2) Det dreier seg om etisk eller moralsk erkjennelse.
- 3) Det dreier seg om seksualitet og evnen til reproduksjon.
- 4) Det dreier seg om kunnskap i vid forstand.

Den siste løsningen har bredest oppslutning blant eksegetene (Gunkel, von Rad og [med visse forbehold] Westermann, alle i Appendiks 5, B 2). Den språklige begrunnelsen for denne tolkningen er at begrepsparet «godt og ondt» brukes med en slik omfattende betydning andre steder, f.eks. 5 Mos 1:39; Jes 7:15f.

Imot 1) kan man innvende at når Gud driver mennesket ut av hagen, er det ikke med henvisning til at de har brutt budet, men til den forandring spisingen medførte. At treet har en effekt som Gud ikke kan akseptere, synes dermed klart. Mot 3) må man si at det ikke er belegg for at uttrykket «godt og ondt» betegner seksuell kunnskap, og at det heller ikke i konteksten er tegn som går i denne retningen. Det synes videre ikke overbevisende å la en slik seksuell kunnskap være et særmerke for Herren Gud (jf. 3:22). Dermed står vi tilbake med 2) og 4).

Etter mitt skjønn kommer tolkning 4) best til rette med teksten: slik kunnskap kan omfatte viten om sed og skikk med klær (2:25; 3:10f), viten i mer omfattende forstand, slik Gud har (3:22), men også kunnskap til å navne dyrene (2:19f) eller rett og slett «intellekt», som i *neshamah* (2:7).

d) Om jeg skal summere kunnskapsmotivet i teksten, blir bildet slik: Mennesket ble skapt med en viss kunnskap (*neshamah* i 2:7, navngivningen i 2:19f, kvinnens erkjennelse *før* hun spiste i 3:6).

Likevel hadde det ikke så mye kunnskap som i dag (nakenheten i 2:25). Da slangen lokket dem til å spise av treet, fikk de den «omfattende kunnskap» som navnet på treet lover, og ble slik vi i dag kjenner mennesket (skam og klær i 3:7; 3:10f). Dermed er kunnskapen *i seg selv* ikke negativ. (Kunnskapen er kjennetegn på Gud i 3:22, og det er Gud selv som lager klærne i 3:21.)

Samtidig er den fundamentale drivkraften i fortellingen at kombinasjonen av både liv og kunnskap er forbeholdt Gud selv. Derfor, sier fortellingen, fantes det en situasjon *før* mennesket fikk sin kunnskap, en situasjon der de hadde mindre kunnskap og mer liv. Kunnskapen ble til det onde fordi forsøket på å få *både* kunnskap og liv gjorde mennesket for likt Gud. Kanskje sier fortellingen at *ʿadams* sorgløse tilværelse i Eden også var mindre preget av ansvar: Ansvarsløst var mennesket *ikke*; det skulle dyrke og vokte hagen og holde seg borte fra kunnskapstreet. Men i denne menneskehetens barndom hadde de likevel færre krav på livsførsel og oppførsel enn hva vi kjenner i dag.

Kanskje er det i denne sammenheng vi skal se den komponenten i 2:25 som går på seksualitet (se ovenfor). I så fall blir bildet ironisk: De to levde i det leseren gjenkjenner som en erotisk hage; likesom de elskende i *Turin Love Songs* levde de nakne under trærne, uten skam eller sosiale sanksjoner. Men med deres kunnskap forsto de ikke hvor godt dette var. (Kanskje forsto de ikke engang *hva* det var? Det fortelles ikke at de hadde seksuelt samkvem i denne hagen.) De visste ikke hva de hadde før de mistet det. Og når frukten var fortært, kunnskapen vunnet og skammen et faktum, så var også paradissituasjonen i hagen for alltid over!

Dermed tegner vår fortelling menneskets kunnskap i flere perspektiver:

- 1) Mennesket har fra Skaperens hånd mer kunnskap enn dyrene.
- 2) På eget initiativ fikk det mer kunnskap. Denne kunnskapen er fra en side sett god; det er en egenskap som også Gud har.
- 3) Men kunnskapen er også en byrde; den legger nye forpliktelser og nytt ansvar på menneskene.
- 4) Fordi kunnskapen hører hjemme i Guds sfære, slik også livet gjør, er spisingen først og fremst oppfattet som et forsøk på å gjøre mennesket mer likt Gud. Det at mennesket får både kunnskap og liv fremstilles som en trussel mot Guds majestet.

- 5) For at ikke mennesket skulle komme noen vei med slike forsøk, reduserte Gud livet da menneskene økte kunnskapen.

Sammenfattende til Del I og II

På vei over mot de tematiske spørsmålene i Del III, skal jeg trekke noen linjer gjennom materialet fra både Del I og Del II.

Vidunderlige menneske!

Mennesket er skapt av Gud, innsatt som «konge» i verden med en særlig utrustning som setter det i kontakt med Herren. Fra en side sett er mennesket en vidunderlig skapning, mer underfull enn det selv kan fatte. Det går et drag av takknemlig, nesten forskrekket undring gjennom flere av GTs menneskebilder, som i Salme 139:

For du har skapt mitt indre, du har vevd meg i mors liv. Jeg takker deg, fordi jeg er skapt på skremmende, underfull vis. Underfulle er dine verk, det vet jeg så vel. Mine ben var ikke skjult for deg da jeg ble skapt i lønndom og ble formet i jordens dyp. Du så meg den gang jeg var et foster, i din bok ble alt skrevet opp, mine dager ble dannet før en eneste av dem var kommet. (Sal 139:13-16)

De underfulle sidene ved mennesket er knyttet til Gud: «Bakfra og forfra omgir du meg [...] Det er for underfullt til å skjønne, det er så høyt at jeg ikke kan fatte det.» (Sal 139:5f*) Vi husker hvordan 1 Mos 1 og Am 4:13 tegner mennesket som Guds eneste samtalepartner blant alle jordens arter. Det underfulle ved mennesket har vi også sett i de antropologiske begrepene, først og fremst knyttet til *lev* – hjerte, som bare Gud kjenner til bunns (Sal 33:15; 44:22). Alt dette hentes inn når salmisten slår fast: «Du gjorde ham lite ringere enn Gud og kronet ham med ære og herlighet.» (Sal 8:6)

Mennesket er fra Guds hånd utstyrt med *neshamah* og *ruach*, begreper som ofte betegner dets gudgitte evne til å tale, forstå og handle som menneske. Dette setter mennesket i stand til å navne dyrene i 1 Mos 2:19f, og gir det kraft til å trenge inn i dybdene i tilværelsen.

Som *nefesh* (liv, sjel) er mennesket utlevert til bestemte behov, materielle og sjelelige / åndelige. Og vidunderlig nok; mennesket mottar – som resten av skaperverket – fra Herrens hånd alt hva det trenger for å leve. Livspust, sjelskraft, mat, vann og alle slags velsignelser – selv om disse ifølge 1 Mos 3 er kraftig redusert i forhold til hva Herren Gud opprinnelig tenkte seg. Velsignelsen er et viktig motiv i Salme 104 (jf. versene 27-29), men finnes i variasjoner spredt over hele GT. Inn i menneskets hjerte (*lev*) gir Gud også sin lov, sin innsikt og sin vilje (Sal 37:31; 51:8.12).

Arme menneske!

Samtidig finner vi ingen idyllisering av mennesket i GT. Noen steder er det vanskelige, det begrensede, det *lave* ved det menneskelige i fokus. Dette ligger allerede i flere av de antropologiske begrepene, særlig *enosh* og *basar*. Menneskets «ringhet» er ofte kontrastert med Guds storhet. I mer metaforisk språkbruk kommer dette til orde gjennom omtalen av mennesket som støv.

Et for oss påfallende trekk er at denne lavhet godt kan kombineres med syn for menneskets storhet, se Salme 8:5f. Tanken der er at målt mot Guds storhet i skaperverket er mennesket for ingenting å regne, målt som Guds ypperste skapning er det likevel stort. En tilsvarende figur finner vi i slutten av Jobs bok: Poenget i kapitlene 38-41 er hvor ubetydelig Job og alle andre mennesker er. Samtidig er Guds åpenbaring i disse kapitlene en bekreftelse av Job som et menneske Gud vil tale til. Job selv summerer slik:

Jeg vet at du makter alt; ingenting er umulig for deg av det du har satt deg fore. [...] Jeg har talt om ting jeg ikke forstår, om det som er så underfullt at jeg ikke kan skjønne det. [...] Før hadde jeg bare hørt om deg, men nå har jeg sett deg med egne øyne. (Job 42:2-5*)

Samme tosidighet foreligger der mennesket beskrives som *neshamah* og *ruach* (begge: ånd, pust). Denne pust kommer fra Gud, og mennesket er helt avhengig av at han fortsetter å gi den (Sal 104:30; Job 34:14f osv.). Menneskets svakhet og ufullkommenhet er også synlig i dets livsløp, slik vi så i Salme 90. Der er levetiden 80 år, og alt mennesket kan skryte av er møye og strev. Tilsva-

ende stemninger klinger på flere av de stedene der mennesket omtales som *nefesh* (sjel, liv) med udekkede behov. Vi hører også samme tone der velsignelsene fra 1 Mos 2 reduseres i kap. 3.

Mennesket er ikke bare «lavt», det har også en komponent som trekker mot etisk utilstrekkelighet, mot «vanhellighet». Som «støv» har mennesker en tendens til ikke å fylle Skaperens etiske og moralske forventninger, Job 4:17-21. Gud må forbarme seg over sine svake skapninger «fordi de er støv» (jf. Sal 103:13f). I tillegg til disse generelle beskrivelsene kommer fortellingen i 1 Mos 3. Der sies det at mangel på liv og velsignelse kom inn i livet som en forstyrrelse i forhold til Herren Guds egentlige planer. Og forstyrrelsen skyldtes nettopp at støv-mennesket ikke overholdt et helt konkret forbud. (På hvilken måte dette evt. kan knyttes til arvesyndslæren, kommer jeg tilbake til i Del III.)

Gud, menneske, dyr

GT tegner flere steder bildet av en hierarkisk verden. Her sitter Gud Skaper på toppen, hevet over verdens ur-makter, mennesker, dyr og naturen i det hele. Dette Guds herredømme er et hovedpoeng i komplekset «skapelse av verden». Materialet viser at de gamle hebreerne har vært nøye med å etablere menneskets posisjon i dette systemet: På den ene siden er mennesket «i slekt» med dyrene: Begge er skapt på samme måte både i 1 Mos 1 og 1 Mos 2, begge er *nefesh* (sjel, liv) og *basar* (kjøtt, kropp), og begge er radikalt skilt fra Gud. Sagt på moderne vis: Livet som fysiologisk størrelse er det samme hos mennesker og dyr. Det er vel dette som ligger til grunn når Herren Gud i 1 Mos 2:18-24 prøver ut om dyrene kanskje *kunne* være en passe korrespondanse for mennesket.

Avstanden mellom Gud og menneske ligger også som et premiss når vi i 1 Mos 3 (Jes 14; Esek 28 og 31) møter mennesker som forsøker å gjøre Gud rangen stridig, altså gjøre seg selv lik Gud. Tanken er åpenbart at denne avstanden *er* der og at den *skal* være der, også når det gjelder fremstående representanter for menneskerasen: farao, babylonerkongen og fyrsten av Tyrus – eller Adam selv. Samme sak er uttrykt i 1 Mos 1, hvor skapelsesuken avsluttes med at Gud reserverer sabbaten for seg selv, og legger alle skapninger – også mennesket – inn under sabbatsordningen.

På den andre siden er det samtidig distanse mellom mennesker og dyr. Dette gjelder særlig i 1 Mos 1, der mennesket alene skapes i Guds bilde og får oppdraget å legge resten av skaperverket under seg (tilsvarende i Sal 8:6-9). 1 Mos 2:18-20 kommer til samme konklusjon, idet dyrene ikke duger som «medhjelp». (Tilsvarende i Job 35:10f.) Distansen mellom mennesker og dyr speiles også i begrepsmaterialet, idet *lev* (hjerne) så vel som *neshamah* (pust, evner) brukes kun om mennesker og ikke om dyr.

Det er i lys av dette vi må se GTs forhold til menneskelig kjønns polaritet. Poenget, særlig i 1 Mos 2:18-24 er at kvinnen og mannen hører til på samme nivå i hierarkiet. Herren Gud er i denne teksten ikke fremstilt som «medhjelp», og dyrene er ikke dugelige. Kun et annet menneske kan stå overfor *ʾadam* som «en medhjelp som er hans like». 1 Mos 3:16 sier at i den grad gjensidighetsforholdet mellom mann og kvinne er forstyrret, så er dette uttrykk for en ødeleggelse av Eden-idealene. Herren Gud selv hadde tenkt mer harmonisk om denne menneskelige «motsvarighet».

Samlet sett står vi derfor i GT overfor et bilde av verden som et hierarki med mennesket (kvinner og menn) på «nest øverste trinn», over dyrene, men under Gud.

DEL III

TEMATISKE PERSPEKTIVER

I Del I og Del II håper jeg å ha lagt grunnvoll for et historisk grep om GTs forståelse(r) av mennesket. På denne grunnvollen skal jeg nå løse på metodegrepet i to retninger. For det første utvider jeg tekstgrunnlaget og bruker stoff utenfor de antropologiske primærtekstene. Materialtilfanget blir da meget stort. Dette betyr at lesningen ikke kan bli like grundig som den var i Del II. For det andre utvider jeg horisonten og stiller tematiske spørsmål med utgangspunkt i *livet*, forstått som livsløpet og dets innhold og kvalitet, men også livet som sosialt, økonomisk og kulturelt fenomen.

Med dette bringer jeg i stor grad en moderne førforståelse inn som premiss i undersøkelsen, og forlater i noen grad et tradisjonelt historisk-kritisk mønster som mener seg å svare på spørsmål «som materialet selv stiller». Det er likevel verdt å understreke at jeg også denne Del III anlegger en historisk tilnærming. Det dreier seg ikke om å finne mulige GT-belegg for moderne tankegods, men heller om å la gamle og nye perspektiver møtes i dialog (jf. innledningen).

For meg som teolog og lærer i kristendomskunnskap er det naturlig at fremstillingen tar retning av *teologisk* antropologi og reflekterer interesseområder i dogmatikk og etikk, praktisk teologi og kristen livstydning. Men det som her følger, *er* verken dogmatikk, etikk eller sjelesorg. Derimot er det elementer til slik drøftelse som her er opparbeidet på gammeltestamentlige premisser, tråder som kolleger i tilstøtende fag skulle kunne nøste videre på. Naturligvis er det nødvendig med etisk, dogmatisk og praktisk-teologisk arbeid i forlengelse av disse trådene for å reflektere GTs stoff inn i en *kristen* teologi.

I de første avsnittene skal vi betrakte «mennesket i og for seg»; hvordan tenkte GTs forfattere om livet, døden og menneskets livssyklus? Og videre: kan man tale om «menneskeverd» eller «arvesynd» i GT? I de resterende avsnittene trekker jeg noen GT-

perspektiver omkring mennesket og dets relasjoner: til Gud, naturen, samfunnet, familien, økonomien og kulturen. Det hele rundes av med det vi med moderne språkbruk kunne kalle «GTs menneskeutopier».

Menneskets liv og død

Fødsel og liv

I komplekset «skapelse av den enkelte» er en konkret fødsel ofte fremstilt som en Herrens skaperhandling. Denne oppfatningen av den enkelte som Guds verk korresponderer saklig med andre steder i GT, der barn ses som velsignelse og gave fra Gud (Sal 127:3-5, se evt. mer under «Mennesket i ætten» s.155). Videre er mennesket i begge skapelsestradisjoner forstått som avhengig av Gud, slik at menneskets løpende liv kan ses som Guds fortsatte skaperhandling. Oppfatningen av den enkeltes fødsel og liv som et Herrens verk vil ligge som fundament for alt det som skjer utover i dette kapitlet, også for undersøkelsen av liv og død som gjennomføres i dette kapitlet.

Ordet for liv, *chayyim*, synes å ha assosiasjoner av aktivitet: Liv er «det som beveger seg» (1 Mos 7:21), «levende vann» er vann som renner (1 Mos 26:19), og «mødre med liv i seg» er slike som gjør fødselen unna før jordmødrene rekker frem (2 Mos 1:19). Brukt i overført betydning er livet assosiert med lys, glede, velsignelse o.l. (1 Mos 1; Sal 27:1; Job 33:25ff). Ellers er forståelsen av livet preget av begrepene *nefesh* (liv, sjel), *basar* (kropp, kjøtt) og *ruach* (ånd, åndedrett, jf. Del I). Livet er det viktigste et menneske har. Fra og med Eva som «mor til alt levende» (1 Mos 3:20) til og med Malaki som priser livet og freden (Mal 2:7) møter vi i GT mennesker som i forskjellige situasjoner henger fast ved livet med en selvoppholdelsesdrift som også moderne mennesker kjenner igjen. Derfor er det slik i GT at ingen dødsdom kan utstedes på bare ett vitnes utsagn (4 Mos 35:30). Livet vurderes for høyt til å risikere tilfældigheter og justismord. Menneskets binding til livet uttrykkes presist både av salmisten og av anklageren (Satan) i Jobs bok:

Redd mitt liv [min *nefesh*] fra sverdet, det beste jeg har fra hundenes vold. (Sal 22:21)

En mann gir jo gjerne alt han eier for sin sitt liv [sin *nefesh*.]
(Job 2:4*)

Levealderen

Det er vanskelig å nøyaktig bestemme levealderen i gammeltestamentlig tid. De voldsomme livslengdene i ættelistene i 1. Mosebok må forstås symbolsk. Noen av tallene har tallsymbolikk, f.eks. slik at Enok ble 365 år før han ble tatt opp til himmelen, altså solens rike. 365 dager er som kjent solårets tall.⁴¹ Mer generelt kan man si at de lange livsløpene skal vise hvordan livet før syndfloden fremdeles var preget av livskraften fra Eden. (Tanken om uvanlig lange livslengde blant urtidens konger før flomkatastrofen finnes ellers også i akkadisk litteratur.) Ved innledningen til den bibelske flodfortellingen kommer så angivelsen av det *vi* ville anta som en mer realistisk øvre livslengde: aldri mer enn 120 år (1 Mos 6:3).

Men hvor lenge levde så et menneske vanligvis?⁴² Ut fra angivelser av regjeringsperioder i Kongebøkene har man antatt at kongenes gjennomsnittsalder kan ha ligget i overkant av 40 år, og at ingen av dem ble så gammel som David (70 år, 2 Sam 5:4). Nyere forskning viser at gjennomsnittsalderen likevel kan ha vært noe høyere enn dette, og at vi kanskje bør regne med at folk levde til rundt 60-årsalder om de ellers unngikk sykdom og vold. (Det var mange som ikke døde «en naturlig død», så gjennomsnittlig levealder var lavere.) I akkadiske tekster er en alder på 80 år omtalt som «gammel» og 90 som «ekstremt gammel».

Dette livet har GTs forfattere tenkt i *livsperioder*. Sal 148:12 taler om gutter, unge menn og gamle folk (se også Jer 6:11; 51:22 m.fl.). Av lovstoffet ser vi at ved 20-årsalder var man juridisk ansvarlig

⁴¹ Jf. videre D. Young, «The Influence of Babylonian Algebra on Longevity Among the Antediluvians,» ZAW 102 (1990) 321-35; V. Fritz, «Weltalter und Lebenszeit: Mythische Elemente in der Geschichtsschreibung Israels und bei Hesiod,» ZTK 87 (1990) 145-62.

⁴² For spørsmålet om levealder og livsperioder, se Willy Schotroff, «Alter als soziales Problem in der hebräischen Bibel,» i F. Crüsemann m.fl. (red.), *Was ist der Mensch...?* (1992), Appendiks 5, B 1), s. 61-77; se også P. Zerafa, «The Old Testament Life Span,» *Angelicum* 65 (1988) 99-116.

(4 Mos 14:29), pliktig til krigstjeneste (4 Mos 1:3.18) og til å yte skatt (2 Mos 30:14).

Graden av arbeidsdyktighet har også tjent til å dele livet inn i perioder. Et glimt av dette får vi i 3 Mos 27:1-8. Det dreier seg der om mennesker som er viet til Herren (se evt. under «Innvielse» s. 139). Reglene i denne teksten regulerer hvilken pris som skal betales til tempelet dersom vedkommende skal løses ut igjen for å drive vanlig arbeid. Prisen som er oppgitt, reflekterer ikke noen vurdering av den enkeltes verdi som menneske, men derimot den pengeverdien vedkommendes *arbeidskraft* ble antatt å ha. I oppsettet ser vi at menn og kvinner mellom 20 og 60 år er mest verdt (menn mer enn kvinner). Små barn har minst verdi, noe som reflekterer deres manglende arbeidsevne, og vel også samtidens barnedødelighet. Også eldre over 60 har lav gjenkjøpsverdi i dette oppsettet, og det bekrefter vel at kreftene tok slutt på omtrent dette punkt i livet.

Ellers er alder omfattet med aktelse i GT, som i omverdenen (3 Mos 19:32).⁴³ Dette var den perioden i livet da en kvinne eller en mann kunne ta det noe roligere og nyte fruktene av mange års arbeid med etterkommere (som sørget for dem) og eiendom. Mannen ble kanskje overhode i et «farshus» (se evt. s. 153f), og uansett må vi regne med at både hun og han ble hedret og sørget for, slik foreldrebudet jo forutsetter (2 Mos 20:12).

Arbeid

Arbeidet fulgte mennesket gjennom hele livet.⁴⁴ De konkrete oppgavene var slike som man kan vente å finne i et førindustrielt samfunn med visse tekniske ferdigheter. Kvinnene hadde arbeidet med barn, mat og hus. Om kvelden hentet de vann, formodentlig til neste morgens arbeid (1 Mos 24:11). Tidlig neste morgen sto de opp, og var det ikke arbeid i huset, gikk de kanskje ut for å sanke mat (Rut 2:7). Også barn ble åpenbart engasjert i tjeneste for familiens livsopphold (2 Mos 20:10, jf. David i 1 Sam 16:11).

⁴³ Jf. J.G. Harris, *Biblical Perspectives on Aging: God and the Elderly*, Philadelphia: Fortress 1987.

⁴⁴ Til emnet: M.A. Powell, *Labour in the Ancient Near East* (American Oriental Society Monograph Series 68), Atlanta, GA: Scholars 1987; V. Hirth, «Die Arbeit als ursprüngliche und bleibende Aufgabe des Menschen. Beobachtungen am Alten Testament», *BZ* 33 (1989) 210-21.

Mennene var rimeligvis opptatt med det tyngste arbeidet på marken (Dom 19:16; 1 Krøn 27:5). Andre drev mindre med jordbruk og mer med dyr (jf. Amos, som gjorde begge deler; Am 7:14f). I tillegg fantes flere kjøpmenn og en mengde håndverksmessige yrker som smed, finsmed, pottemaker, baker, barberer, snekker, veve, osv. Ifølge 2 Kong 24 fantes det mange av disse i Jerusalem da byen falt. (Se også beskrivelsene i 2 Mos 31:1-11; 36:8ff eller 1 Kong 6-8.) Vev var ellers et yrke som også kvinner utøvde (Dom 16:13f; 2 Kong 23:7). Et mannlig yrke var å være soldat i kongens tjeneste. Krigstjeneste kunne dessuten skrives ut omtrent som verneplikt (2 Kong 25:19; Jer 52:25).

Det sier seg selv at i et førindustrielt samfunn var arbeidsoppgavene mange og slitsomme. Tanken om arbeidet på den forbandede matjorden som straff, fant vi allerede i 1 Mos 3. Tanken er bekreftet f.eks. i 1 Mos 5:29. Den mest omfattende beskrivelsen av arbeid som en pest og en plage finner vi imidlertid i fortellingen om hvordan egypterne plaget hebreerne med hardt arbeid (2 Mos 1ff). Alt dette viser at arbeidet kunne oppleves som svært negativt.

I 1 Mos 2-3 totalt sett er likevel bildet mer nyansert: Arbeid fremstilles i dobbelt perspektiv, dels som et (formodentlig godt) oppdrag pålagt av Gud (vokte og dyrke hagen), dels som straff og byrde, og dermed ikke som Guds opprinnelige vilje. I 1 Mos 1:26-28 er arbeidet fremstilt positivt. «P» har likevel på sitt vis også en «reservasjon», mot arbeidet, nemlig i sabbaten. Skapelsen som begrunnelse for sabbatshvilen er gjentatt i Dekalogen 2 Mos 20:8-11, som vern mot rovdrift og tungt arbeid. Saken er tilsvarende i 5 Mos 5, der ordlyden er deuteronomistisk. Også i Fork 3:9f; Sal 127:1f finner vi tilsvarende tanker.

I visdomsteologien er arbeidet først og fremst redskap for å vinne den velsignelse Gud har lagt ned i skaperverket: Den flittige får det godt mens den late må lide (Ordsp 10:4; 11:16 m.fl.). Likevel er det ikke automatikk i dette; det er Herren som gir velsignelsen (Ordsp 10:22; 16:1). Også ellers møter vi arbeidet som foreskrevet av Gud: «Hans Gud har vist ham [bonden] den rette måten og lært ham hvordan det skal gjøres.» (Jes 28:26, jf. vv 23-29. Se også steder som Sal 104:19-24; Ordsp 6:6-11.) Vi må derfor anta at man i det bibelske Israel hadde en nyansert opplevelse av arbeidet.

Sykdom og lidelse

En annen side av menneskets liv var sykdom og lidelse.⁴⁵ Nå er det ikke enkelt å stille medisinske diagnoser på basis av litterære beskrivelser fra en annerledes kultur. Det er derfor ofte uklart nøyaktig hvilke sykdommer GTs mennesker hadde. For eksempel mener dagens forskere at det i bibelsk tid ikke fantes spedalskhet slik vi kjenner den. Hudsykdommer er likevel ofte omtalt i Bibelen. Det samme gjelder øyensykdommer og blindhet. Ut fra reglene om hvem som kan bli prester, ser vi også at det fantes mennesker som var halt eller hadde andre legemsskader, vansiret i ansiktet, brukne hender og føtter, pukkelrygget osv. Reglene for prestene sier noe om hvordan lidelsene ble oppfattet:

Ingen av presten Arons etterkommere som har et lyte, skal komme og bære fram Herrens ildoffer. [...] Han kan få spise sin Guds mat, både av de høyhellige og av de hellige gaver. Men han må ikke komme fram til forhenget og ikke tre fram for alteret [...] han må ikke vanhellige mine helligdommer.» (3 Mos 21:21-23*)

Her møter vi en tankegang som er fremmed for vår tids. Poenget var for GTs lesere knyttet til Herrens hellighet. Med til det å være hellig, hørte også at man var «hel» (se evt. mer under «Lov og urenhet» s. 142). Og for at menneskets tjeneste skal være hel, må den utføres av en som er frisk og «lyteløs». Dette smaker av fordommer som vår tids uføre slåss mot. Ingen med basis i moderne kristen forståelse av mennesket vil være med på at den som har et lyte, ikke er «hel». Merk likevel at poenget for prestene i GT ikke er verken å straffe eller å gjemme bort den som er skadd. Han skal få spise sin mat med sine brødre.

Det synes klart at sykdom i det gamle Israel i tillegg til de rent medisinske plagene har hatt betydelige sosiale og religiøse konsekvenser som gjorde lidelsen tyngre. Særlig i Salmenes bok finner vi mange ganger sykdomsbeskrivelser som er å lese metaforisk; man uttrykker sin elendighet med bilder hentet fra medisinsk sykdom. Sykdom er anslag mot livet, mot den sunne helhet som hebreerne kalte *shalom*, og som NO ofte oversetter «fred». GT selv er ikke uten antenne for det paradoksale forhold at Guds hellighet

⁴⁵ En stor artikkel med mye videre litteratur: M. Sussman, «Sickness and Disease», *ABD* VI (1992): 6-15, også til metodiske problemer.

synes å legge byrder på dem som aller mest kunne trenge hjelp. I det lys kan vi lese 2 Mos 15:26*: «Dersom du gir akt på hans bud og holder alle hans forskrifter, da skal jeg spare deg for alle de sykdommer jeg la på egypterne. For jeg er Herren, din lege.»

Den i GT som høyest profilerer sykdommens terror, er Job. Man kan anta at beskrivelsen av sykdom i denne boken sier mindre om hva slags lidelse Job hadde og mer om hva forfatter og leser forbandt med det å være syk. For Job er sykdommen en plage som sammenliknes med det å dø. Den rammer ham på hans kropp, den rammer hans guds- og verdensforståelse, og den rammer ham sosialt idet vennene hevder at Jobs egen synd bringer lidelsen over ham. Her ser vi at sykdom kanskje var et enda mer komplekst fenomen i GT enn det er i vår kultur. Men Job bringer sin lidelse inn for Gud. Han klager, anklager, og roper om hjelp. Og til sist møter han Gud i stormen (kap. 38–41), der Gud bekrefter Job som en rettferdig mann (42:7). Nettopp idet han bringer sin elendighet og klage inn for Gud, er Job typisk for den enkeltes praktiske holdning til sykdommen ifølge GT.

Døden

Om vi ser verden fra individets synspunkt, er døden i GT først og fremst en bitter opplevelse, en skjebne som ingen slipper fra.⁴⁶ Vi husker fra 1 Mos 2:7, at når mennesket var formet av støv, så var det dødelig allerede fra Guds hånd. Vi husker også at denne dødeligheten ikke ble aktualisert så lenge mennesket levde i hagen og i nærhet av livstreet. Eller for å si det med tekstens bilder: Dersom mennesket ikke var blitt drevet ut av Edens hage og bort fra livets tre, ville de ikke ha dødd, selv om de hørte med blant støv-skapningene. Herren Gud ønsket i utgangspunktet at disse støv-skapningene skulle leve i Edens hage. Derfor har døden i 3:16-19 (og 23) (*utenfor* hagen) karakter av straff. Nå skal jeg

⁴⁶ Til emnet «død», se L.R. Bailey, *Biblical Perspectives on Death* (Overtures to Biblical Theology), Philadelphia: Fortress 1979; L. Wächter, *Der Tod im Alten Testament* (Arbeiten zur Theologie II / 8), Stuttgart: Calwer 1967; H.- P. Müller, «Drei Deutungen des Todes: Genesis 3, der Mythos von Adapa und die Sage von Gilgamesch», *JBTh* 6 (1991) 117-34; H.- P. Stähli, «Tod und Leben im Alten Testament», *Theologie und Glaube* 76/2 (1986) 172-92.

forsøke å vise a samme dobbelhet kan spores også ellers i GT:

Den naturlige døden

Vi finner noen få tekster som ser det som udramatisk at Guds skapelse opphører, mennesket blir til støv, og ånden vender tilbake til Gud som ga den (Fork 12:7; Sal 144:4). Da er døden blitt det vi med moderne ord ville kalle en naturlig prosess. Mennesket synes å ha forsonet seg med døden, og går i fred bort til sine fedre, gammel og mett av dager; slik f.eks. Abraham, Jakob og Jojada gjorde (1 Mos 15:15; 25:8; 35:29; 2 Krøn 24:15). Noen går «all jordens vei», som en naturlig prosess, likesom David og Josva (1 Kong 2:2, [jf. 1 Krøn 23:1]; Jos 23:14 NO 1930, jf. 1 Mos 19:31). Dette er en død som kommer etter at livets dager har fått sitt fulle mål.

Og likevel: en slik avklaret, «god» død hører med til sjeldenhetene. I beskrivelsen av Job ser vi at en slik død er å regne som en gave fra Gud (Job 42:17). Oppfatningen om et langt liv som gave (belønning) fra Herren finner vi også i begrunnelsen for foreldrebudet (2 Mos 20:12; 5 Mos 5:16), i beskrivelsen av visdommens velsignelser (Ordsp 3:16), i bildet av idealkongen (Sal 72:15.17), og i visjonen av frelsestidens goder (Jes 65:20). Når mennesker kan forsones seg med døden etter å ha fått et langt liv, er vel det først og fremst uttrykk for at livet med Guds hjelp kan bli harmonisk også utenfor Eden. Og *denne* harmonien vurderer altså GT høyt.

Den for tidlige døden

Oftest er døden likevel oppfattet som noe mennesket kjemper imot. Iblant kan denne kampen vinnes (med Guds hjelp, som i episoden med Hagar og Ismael i 1 Mos 21:14-19). Til sjunde og sist taper mennesket likevel, og man holder sørgehøytid med bitter klage (Jer 6:26). Her møter vi den for tidlige død, det avkortede livet, det ufullførte livsoppdraget (Sal 102:24f). Som moderne mennesker lever vi i en kultur med lavere dødelighet, høyere levealder og bedre livsprognoser enn de gamle hebreerne. Likevel kjenner vi igjen denne opplevelse av døden som ubetimelig, for tidlig. Vår appetitt på livet varer lenger enn livet selv. Samme livsopplevelse speiler seg i kong Hiskias takkesalme:

Jeg tenkte: I min beste alder må jeg gå bort. For resten av mine år blir

jeg overlatt til dødsrikets porter. [...] Som et gjetertelt blir min bolig tatt ned og ført bort fra meg. Nå rulles min livsvev sammen, de siste trådene skjæres over. (Jes 38:10-12*)

Døden som fiende

I GT er døden også forestilt som et «vesen» eller en kraft som strekker seg inn i de levendes verden og forårsaker lidelse og nød:

Dødens brenninger brøt omkring meg. [...] Dødsrikets bånd snørte seg om meg, dødens snarer lå i min vei. (2 Sam 22:5f*)

«Døden steg inn gjennom vinduene og trengte inn i våre borger. Den rev småbarn bort fra gaten og unge menn fra torgene.» (Jer 9:21)

Denne personifiserte døden er ikke bare «ubetimelig». Den er ond. Den står livet, Herren og Guds folk imot. Den kan opptre som guddommelig vrengebilde av Herren selv, for eksempel når den fremstilles som hyrde (i motsetning til Herren, jf. Sal 23).

Slik går det med dem som stoler på seg selv, det blir slutten for alle som er tilfreds med sine egne ord. Som en saueflokk drar de til dødsriket, døden er deres hyrde. (Sal 49:14f*)

Det er sannsynlig at vi her hører ekko etter forestillinger der døden – *Mut* – var en egen guddom (se også Hab 2:5; Sal 18:5; 116:3 og Høys 8:6). I kanaaneisk religion møter vi denne guden som motstander av Baal. Baal er livets gud, og Mut er gud for underverdenen og døden. Når Mut sloss mot Baal og vinner, går hele verden inn i sorg og «livløshet», det blir vinter og ufruktbar årstid.

I GT er hele denne mytologiske sammenhengen sterkt avsvekket, kanskje skåret helt vekk. Men selve dramaet er det samme: Herren slåss mot døden. Og de gangene døden vinner, går det til nederlag og grav for Herrens folk.

Døden som hvile

For det gamle Israel – som for oss – fulgte det imidlertid også visse forsonende trekk med det å skulle dø, nemlig idet døden fremstilles som hvile, og som bortfall av livets slik og strev:

Vær ikke redd om en mann blir rik, om velstanden øker i hans hus! For når han dør, får han ingenting med, rikdommen følger ham ikke i graven. Han kan prise seg lykkelig her i livet: «Folk roser deg for du gjør det godt.» Likevel går han til sine fedre og får aldri mer se lyset. Med all sin herlighet skjønner mennesket ingen ting, likesom dyrene må det dø. (Sal 49:17-21)

«Naken kom jeg fra mors liv, naken vender jeg tilbake.» (Job 1:21*)

Med et radikalt grep fjernes alt det tilegnede og tillærte. Mennesket vender tilbake til «mors liv», eller graven hvor det en gang ble formet (jf. Sal 139:13.15). Det vender tilbake med samme «utstyr» som da det først kom, det vil si ingen ting. Rik eller fattig, vis eller dåre gjør det samme (Fork 2:14; 3:19). Kontrollen overføres til ham som skapte. Mennesket legger fra seg visdom og eiendom, men også bekymringer, strev og plager.

Denne bevisstheten om døden har rimeligvis ført til et nytt perspektiv også på livet *før* døden. Dette er i hvert fall opplagt for Forkynneren. Hele problematikken i denne særegne bibelboken starter nettopp med dette utgangspunktet:

Alt er tomhet, sier Forkynneren, ja, alt er bare tomhet. Hva har menneskene igjen for sitt strev, av alt de sliter med under solen? Slekter går, og slekter kommer, men jorden står alltid ved lag. (Fork 1:2-3)

Resten av boken går i stor grad ut på å finne innfallsvinkler til livet som kan overvinne denne «tomhet».

Døden som «livsforsterker»

Svarene hos Forkynneren er også særegne, og merkelig moderne i sin livsfølelse. Han kommer bl.a. til – som ett av sine forsøk på å besvare tomheten – at det gjelder å gjøre mest mulig ut av livet mens man enda lever:

Hør nå hva jeg har funnet: Det beste et menneske kan gjøre, er å spise og drikke og ha det godt midt i alt strev og slit under solen den korte tiden Gud lar det leve. Det er den lodd som mennesket har fått. (Fork 5:17)

De døde

Hva skjer med mennesket når det dør? I GT ser vi reflekser av hva som faktisk ble praktisert i Kanaan-området i bibelsk tid. Jeg kan her kun trekke noen store linjer.⁴⁷ Rent praktisk skulle den døde begravnes raskt (5 Mos 21:22-23), kanskje helst i en familiegrav (som i 1 Mos 49:29ff, jf. uttrykket å «gå til sine fedre» i 1 Mos 25:8). Deretter skulle det sørges i sju dager (1 Mos 50:10; Job 2:13), og synges klagesanger (jf. 2 Sam 1:11ff; 1:19ff; Jer 16:5ff; 48:36ff). I denne situasjonen kunne man ta i bruk «støv»-bilder og strø jord eller aske over hodet (2 Sam 4:12). Man kunne også kle seg i «sekk» (2 Sam 3:31; Jes 22:12; Jer 4:8; 6:26), rispe seg opp, rake seg snau eller ta et trøstens beger (Jer 16:6f). Den døde var uren. Derfor fikk prester kun lov å delta i sørgehøytiden når det var deres nærmeste familie som var døde, mens øverstepresten aldri fikk sørge slik (3 Mos 21:1-4.11).

Men når mennesket vel var begravet, hva skjedde med det da? Her finnes flere ansatser, og man kan ikke tale om noen GTs «lære» om de døde. En forestilling synes å gå ut på at mennesket rett og slett blir borte. Vi finner den i Job 14:7-12 (jf. Sal 39:14):

For et tre er det håp. Blir det hogd, kan det vokse opp igjen. [...] Men når mannen dør, er det ute med ham; går mennesket bort, hvor finnes det da? Som vannet renner ut av sjøen, som elven minker og tørker ut, slik ligger mannen og står ikke opp; han våkner ikke så lenge himmelen er til, og vekkes ikke opp av søvnen. (Job 14:7-12*)

Dette er likevel ikke GTs «normale» forståelse av hva som skjer etter døden. For i sin grav er den døde i dødsriket, som ligger nede i jorden.

Dødsriket er min bolig, I mørket rer jeg mitt leie. Jeg roper til graven: «Du er min far!» og til kryptet i jorden: «Min mor og søster!» [...] Går håpet til dødsriket sammen med meg, synker vi sammen ned i støvet? (Job 17:13-16*)

Når et menneske flytter ned i støvet, er det altså kommet til dødsriket (1 Mos 37:35; Sal 89:49). De døde drar fra «de levendes land» (Sal 116:9) til «stillhetens land» (Sal 94:17). Der fortsetter de å leve en slags skyggetilværelse som mangler den orden og glede som kjennetegner menneskenes (skapte) verden.

⁴⁷ Spørsmål om dødemaning, dødekult osv. har fått stor oppmerksomhet, jf.: E. Block-Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs About the Dead* (JSOT Suppl 123), Sheffield: JSOT Press 1992; samme forf., «The Cult of the Dead in Judah: Interpreting the Material Remains», *JBL* 111 (1992) 213-24; T.J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit* (HSM 39), Atlanta, GA: Scholars Press 1989; J. Tropper, *Nekromantie: Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament*, (AOAT 223), Kevelaer: Butzon & Bercker 1989.

[...] før jeg går bort til det belgmørke landet, som jeg aldri venter tilbake fra, et land så dystert som svarte natten, der det er stummende mørke og forvirring, og hvor lyset er mørkt som natten. (Job 20:21f)

I dette landet er det ingen som priser Herren (Sal 6:6; 31:18; 115:17), Gud gjør ikke under og hans trofasthet forkynnes ikke (Sal 88:11f). Der finnes ikke arbeid eller plan (Fork 9:10), men det kan oppstå uro når Gud støter stormenn ned (Jes 14:9.11, jf. Esek 31:15; 32:21.27). Det var denne reisen kong Hiskia (se ovenfor) fryktet at sykdommen skulle kaste ham ut i:

For resten av mine år blir jeg overlatt til dødsrikets porter. Jeg sa: Jeg får ikke skue Herren I de levendes land. Jeg får ikke se noen mennesker mer blant dem som bor her I verden. (Jes 38:10f)

I GTs eldre tekster synes Herren å ha lite eller ingen ting å gjøre med dette skyggelandet, foruten at han redder sine fromme derfra (Sal 23:4; Jes 9:2 osv.). Nå *kan* det imidlertid ligge en tanke om Guds herredømme over dødsriket i 1 Sam 2:6, der «han [Herren] sender mennesker til dødsriket og kan føre dem opp derfra» (jf. også Jes 7:11). Dette ville være *tidlig* belegg for en slik tanke. I antatt senere tekster ser vi at Gud strekker sin makt og innflytelse helt til dødsriket: Jes 26:19; Am 9:2; Sal 139:8; Job 26:6; Dan 12:2.

Det er åpenbart at i hvert fall noen i Israel har ment det var mulig å kalle på de avdøde åndene i «stillhetens land», jf. de utførlige forbudene i 5 Mos 18:10; 26:14. Flere ganger møter vi mennesker som påkaller hjelp eller informasjon fra døde ånder. Sauls åndemaning av Samuel gjennom trollkvinnen i En-Dor (1 Sam 28) er det tydeligste tilfellet, men det finnes flere eksempler (se også Jes 65:4f, Jes 28:15.18; Jes 29:4):

Men enn om de sier til dere: «Vend dere til gjenferd og spådoms-ånder, til dem som visler og mumler! – for et folk skal vende seg til sine guder, og spørre de døde til råds for le levende». (Jes 8:19#)

Noen ganger har man tydeligvis også ofret til de døde. Jahvismens vurdering av åndemaning, spådomskunst og tilbedelse av de døde er alltid negativ. Det forhindrer ikke at GTs forfattere og lesere trolig delte den oppfatning at mennesket etter døden reiste til «dødsskyggens land» og levde en skyggetilværelse. Men man skulle altså ikke «tro» på slikt – i den forstand at man skulle stole mer på Herren enn på de avdøde.

Liv etter døden?

Når mennesket dør, er det på den ene siden ikke noe tilbake: Støvet (*dakka*) går til støv (Sal 90:3), kroppen (*basar*) går til grunne, blodet (*dam*) øses ut (Sal 79:2f) og hjertet (*lev*) «slås og visner som

gress» (Sal 102:5). Ånden (*ruach*) går tilbake til ham som ga den (Fork 12:7), og livet (*nefesh*) går til grunne i graven (Jes 38:17). Likevel er det noe tilbake. Dette «noe» er et «jeg», et personlig pronomen (1 Mos 37:35; Sal 94:17; Jes 38:10). Det kan ikke identifiseres som en bestemt del av mennesket, men både salmister og visdomslærere har tenkt at *personen* ikke uten videre blir borte i døden.⁴⁸ Og mens personen i tidligere tekster helst levde videre i dødsriket, finner vi i senere deler av GT at livet tenkes å fortsette sammen med Gud i himmelen:

Du veileder meg, og løfter meg så bort til herlighet. Hvem er for meg i himmelen? Jeg er hos deg, og ønsker ingen mer på jorden. Om mitt kjøtt og hjerte forgår, er Gud for alltid mitt hjertes klippe og mitt arvelodd.
(Sal 73:24-26#)

Denne salmisten forventer et blivende forhold til Herren, selv når hans «kjøtt og hjerte» (d.e. «ytre og indre») går til grunne. Klaas Spronk som har undersøkt forestillinger om liv etter døden i GT og dets omverden, mener at bakgrunnen for en slik forventning er å finne i tradisjonene om Enok og Elia som begge ble «tatt bort» til Herren (1 Mos 5:24; 2 Kong 2:11). Han mener også at allerede en hebraisk gravinnskrift fra 700-tallet gir uttrykk for en tidlig versjon av samme tanke. Han leser Job 19:25-27; Sal 49 og 16 samt Dan 12:1-3 i samme lys. Dan 12:2 viser at man ventet en *legemlig oppstandelse* i forbindelse med de store frelseshandlinger:

Og mange av dem som sover i jorden, skal våkne opp, noen til evig liv, andre til skam og evig avsky.
(Dan 12:2)

Tilsvarende trolig også i Jes 26:19. Begge disse stedene er blant GTs yngste tekster, Daniel helt nede på 160-tallet f.Kr. Det utelukker imidlertid selvsagt ikke at de oppfatningene som målbæres kan være eldre. Et vitnesbyrd om dette kunne være Jes 53:10b-12, som vanligvis dateres i det babylonske eksil eller like etter.

⁴⁸ Spørsmålet om GTs forfattere trodde på et liv etter døden ble tidligere stort sett avvist. I nyere tid er man mer nyansert. Se K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, (AOAT 219), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker/Neukirchener 1986. Norske lesere finner en god oversikt hos K.W. Weyde, «Fra skyggetilværelse til oppstandelse», *UT* 24 (1991/3) 7-18.

Sammenfatning

Dødens flertydighet fra 1 Mos 2–3 blir bekreftet i det bredere bibelmaterialet. Mennesket er i utgangspunktet dødelig, men Herren Gud skapte det med henblikk på varig liv. Nå skal likevel alle dø, og den konkrete dødsopplevelsen er som oftest bitter. Som levende har mennesket døden som fiende og Gud Skaper som forbunds-felle. Dette forhindrer ikke at døden kan ses som en slags hvile. Med Guds hjelp kan man leve så lenge (og rett?) at døden ikke oppleves bitter, og man går bort «gammel og mett av dager».

De gamle hebreerne har ikke tenkt unisont omkring livets avslutning og en eventuell fortsettelse hinsides døden. Vi finner tanker om tilintetgjørelse, om et dødsrike hvor man lever videre skilt fra Gud og sine kjære og vi finner tanken om et «jeg» som fortsetter et uanskelig samliv med Gud ut over dødens grense. Karakteren og betydningen av dette utdypes i GTs senere deler.

Man kan legge til at på Jesu tid hadde tanken om oppstandelse til liv og død fått fotfeste i visse jødiske kretser, mens den fremdeles var omstridt særlig blant saddukeerne (jf. Apg 23:8).

Hvordan skal kristen teologi forholde seg til tanken om at de døde lever videre i dødsriket, for så evt. å stå opp? Her må både nytestamentlig og systematisk teologi drøftes, og jeg kan ikke nå gå i dybden av spørsmålet. La meg imidlertid peke på noen av linjene fra GT som tas opp i NT:

Dødsriket er også der et sted de døde «kommer til» (Luk 16:23; Apg 2:27.31, som tolker Sal 16; Åp 1:18; 20:13). Tanken om dødsriket møter oss i 1 Pet 3:19; 4:6, der det sies at Jesus etter sin død talte evangeliet for dem som oppholder seg i dødsriket.

Samtidig fungerer dødsriket i NT noe annerledes enn i GT, som *straffens* sted og som «hjemsted» for gudfiendtlige krefter (Matt 11:23 for straff, Matt 16:18; Åp 6:8; 20:14 for «himmelens motpol»). Linjen går videre til domsscenen i Åp 20:11–15, hvor «havet og dødsriket gir tilbake sine døde». Der synes dødsriket identifisert med havet, som vi kjenner som kosmologisk makt i GT (jf. s. 45). I Åp 20 er det tale om «oppstandelse» fra dødsriket til en endelig dom, som er en dom etter gjerninger.

Fra eksegetisk side må det holdes frem at det opplagt er innslag av billedlig språk i både GTs og NTs tekster om dødsriket og endetiden. Dette er en advarsel mot altfor detaljerte tolkninger, noe som jo også understrekes av at endetidens «hvordan» er av de spørsmålene der Bibelen reserverer full innsikt for Gud alene.

En mer teologisk problematikk gjelder forholdet mellom dom etter gjerninger og dom etter nåde. Det synes å foreligge en saklig spenning mellom Åp 20:11–15 (og Matt 25:31–46) på den ene siden og Rom 8:28–39 (jf. 3:23 og Gal 3:1–4:7) på den andre. Dette må veies teologisk og de to forestillingene

må plasseres i forhold til hverandre før en kristen teologi kan ta stilling til spørsmålet om dødsriket og oppstandelsen til dom.

Dermed forstår man at en gjennomgang av GT-materialet bare kan være en første del av en teologisk vurdering til spørsmålet om dødsriket og oppstandelsen til dom og frelse – også når denne gjennomgangen er vinklet mot systematiske spørsmål, som her.

Menneskeverd?

I forlengelse av spørsmålet om menneskets liv, kommer vi til et punkt som synes særlig viktig fra moderne synsvinkel: Når vi skal tenke prinsipielt om mennesket, spiller begrepet «menneskeverd» stor rolle. I en pluralistisk tid fremstår hvert enkelt menneskes verdi som en «gitt» størrelse, et datum fra livet selv som alle verdisystemer forventes å slutte seg til. Av menneskeverdet følger visse rettigheter, for eksempel retten til liv. Slike rettigheter må ifølge gjengs tankegang gjelde *alle* mennesker, uansett rase, kjønn, religion osv.

Dette er en naturligvis en moderne tanke, som er preget av våre verdier – på godt og ondt. På den ene siden kan det som kjent reises spørsmål om menneskeverdet virkelig er et nøytralt etisk prinsipp, slik det gjerne gis ut for. På den andre siden er det klart at en slik tanke ikke kan belegges før i moderne tid og dermed heller ikke finnes i denne formen i Bibelen. Spørsmålet etter «menneskeverd» i GT er dermed et godt eksempel på at vi stiller «moderne» spørsmål til antikke tekster.⁴⁹ Det gjør vi fordi det er viktig å få vite om disse gamle tekstene er i berøring med

⁴⁹ Tilfanget av litteratur til GTs *etikk* er magert. Gledelig er derfor M. Sæbø, «Fra kong Harald til kong Salomo», i S.D. Mogstad og L. Østnor (red.), *Forankring og forandring. [Festskrift til Ivar Asheim]*, Oslo: Universitetsforlaget 1993: 81-96. Se ellers: J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments* (BZAW 67), Berlin: Alfred Töpelmann 1938; W.C. Kaiser jr., *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids, MI: Zondervan 1983; C. Wright, *Living as the People of God. The relevance of Old Testament ethics*, Leicester: InterVarsity Press 1984. Til vurdering av tanken om menneskeverd i GT, se nettopp Wrights bok, og samme forfatter: *Human Rights: A Study in Biblical Themes* (Grove Booklets on Ethics 31), Leicester: Grove Books 1979; Se også A. Bloom, «Human Rights in Israel's Thought», *Interpretation* 8 (1954) 422-32.

vår tankegang. Spørsmålet blir altså ikke om vi finner tanken om «menneskeverd» i GT, men snarere hvorvidt GT på en eller annen måte tangerer en slik tanke. Som vi skal se, blir svaret både ja og nei. La oss starte med kontrasten:

Menneskelivet – ingen absolutt verdi

Det er påtrengende tydelig at det enkelte menneskets liv ikke har fungert som noe etisk absolutt i det gamle hebraiske samfunnet. Det fantes andre normer og mål som i gitte situasjoner hadde høyere prioritet enn den enkeltes liv og verdighet. Materialet om Herrens kriger (Josva 8 osv.) tegner for oss en kultur som ikke tok fiendens liv og død særlig inn over seg. GTs lover bevitner omfattende bruk av dødsstraff for det man oppfattet som grove forbrytelser, og antyder videre en rettsstilling for kvinner, slaver (og innflyttere) som ligger tilbake for hva vi anser for riktig. I «grensesituasjoner» som krig, synd, skilsmisse osv. har man i GTs kultur vært beredt til å ofre menneskelig liv og verdighet. Retts- og sosialpraksis i det gamle Israel gir få holdepunkter for å hevde at menneskelivet hadde absolutt verdi og moralsk forkjørsrett.

Tendens: Alle har verdi

Men om vi holder unna «grensesituasjonene», finner vi at livet og enkeltmennesket har vært vurdert svært høyt i det gamle Israel. Lovverket synes å uttrykke intensjoner om å bevare og sikre den enkeltes *grunnleggende* vilkår og rettigheter – til tross for at praksis i gitte tilfeller peker i andre retninger. En slik intensjon ser vi i lover som verner om den enkeltes liv. Dette er bestemmelser som først og fremst gjelder for frie menn, men også – med visse begrensninger – for slaver og innflyttere:

Den som slår i hjel et husdyr, skal gi vederlag for det. Men den som slår i hjel et menneske, skal dø. Den samme rett skal gjelde for dere, enten dere er innflyttere eller født i landet, for jeg er Herren deres Gud.
(3 Mos 24:21f)

Når en mann slår sin trell – eller trellkvinne – med staven sin så han dør for hans hånd, da skal mannen straffes. Men lever trellen en dag eller to, skal han ikke straffes; trellen er jo hans eiendom.
(2 Mos 21:20f)

En rettspraksis som gjør forskjell på folk, røper altså samtidig en intensjon til å sikre fundamental rett til liv for alle. Vi kan fortsette med et par ordspråk som gjerne anses for å være gamle:

Den som er hard mot en stakkar, håner hans skaper, den som er mild mot de fattige, ærer Gud. (Ordsp 14:31)

Den som spotter den fattige, håner hans skaper. (Ordsp 17:5*)

Rike og fattige møtes, Herren har skapt dem alle. (Ordsp 22:2)

På disse stedene møter vi mennesker som etter sosial standard ikke har særlig verdi. Den siste av de tre referansene er ifølge Peter Doll (se Appendiks 5, B 3), hentet fra situasjonen i porten: En rik og en fattig møtes i en rettstvist, og ordspråket slår fast at samme rett skal gjelde dem begge, altså et slags likeverdsprinsipp. For vårt tema er det interessant å se begrunnelsen for å respektere den fattige rettssikkerhet: alle er *skapt av Gud*. Selv om dette ikke kan forstås som prinsipielle utsagn med uavkortet forkjørsrett, fremstår de gjennom henvisningen til skapelsen likevel som *generelle* utsagn. De sier noe viktig om alle mennesker, og om skapertankens etiske potensial.

Derfor er det neppe tilfeldig at kong Lemuels mor har innprentet ham nettopp et slikt ethos:

Tal på vegne av dem som er tause, før sak for dem som går til grunne. Lukk munnen opp og døm rettferdig, la arme og fattige få sin rett. (Ordsp 31:8f#)

Omsorgen for den svake fikk konkrete uttrykk. Det kan vi eksempelvis se om vi sammenlikner foreldrebudet (2 Mos 20:12) med listen over forskjellige gruppers gjenkjøpsverdi, basert på deres evne til å arbeide (3 Mos 27:1-8, se evt. under «Levealder» s. 107f). I verditabellen finner vi et «markedsfall» når en person (kvinne eller mann) passerer 60 år. Men foreldrebudet viser at man ikke av den grunn har sett ned på de gamle som mennesker. Det er allmenn enighet blant bibelforskere om at budet om å hedre mor og far er rettet til voksne barn. Det er å forstå som et påbud om å sørge for at gamle foreldre får fylt sine livsbehov også når de ikke lenger er i stand til å livnære seg selv. Budet sier også at man fortsatt skal gi dem ære og respekt. En sammenlesning av

3 Mos 27 og 2 Mos 20 forteller med andre ord at foreldrenes verdi ikke var avhengig av deres produktivitet.

I overensstemmelse med alt dette finner vi ord om menneskers *likhet* – ofte med skapelsen som begrunnelse:

Har jeg krenket retten når jeg hadde sak med min trell eller trellkvinne, hva skal jeg da gjøre når Gud står opp som dommer, hva skal jeg svare når han gransker saken? Han som skapte meg i mors liv, har ikke han også skapt den andre? Er det ikke den samme Gud som har formet oss begge i mors liv? (Job 31:13-15)

Gud holder ikke med fyrster og foretrekker ikke stormenn framfor småkårsfolk. De er jo alle skapt av ham. (Job 34:19)

Israels lovverk viser en påfallende interesse for de som faller utenfor samfunnsveven (se evt. mer under «Mennesket i økonomien» s. 161). Som «høydepunkt» i denne sammenheng står passasjen i 5 Mos 10:14-19. Sekvensen starter med en henvisning til Herren Gud som eier både himmel og jord (og dermed rimeligvis er tenkt som *skaper*). I vers 17 får vi høre at denne Gud «ikke gjør forskjell på folk og ikke tar imot bestikkelser». Videre heter det i vers 18 at Gud «hjelper farløse og enker til deres rett og elsker innflytterne så han gir dem mat».

Denne omsorgen for de fattige, enker, farløse og andre som faller utenfor, er også meget sterk i en del av profetbøkene, først og fremst Amos. Endelig er denne holdningen også sterkt profilert i bildet av den ideale kongen (se f.eks. Sal 72:1-4 og evt. mer under «Idealmennesket» s. 179f).

Skapt av Gud!

I salmelitteraturen klager over at hans (eller hennes) «ære» (*kavod*) – er truet. Dette har også med menneskeverd å gjøre:

[...] da kan fienden jage meg og nå meg, trampe meg levende til jorden og kaste min ære [*kavod*] i støvet [*`afar*]. (Sal 7:6)

«Støvet» står som metafor for det fornedrede, det som ikke er noe verdt. Nå vet vi imidlertid også at mennesket i 1 Mos 2:7 er skapt av «støv». Mennesket har også ifølge Sal 8:6 fått ære (*kavod*) og

herlighet fra Gud. Det synes som om Sal 7 spiller på disse sammenhengene: Den ære (herlighet) som støv-mennesket fikk, vil fienden trå ned i støvet igjen. Skulle vi omskrive klagen, går den ut på en antiskapelse, en frarøvelse av gudgitt herlighet. Om vi går tilbake til skapelsestekstene, ser vi at det ligger elementer av «menneskeverd» i begge de to skapelseskompleksene:

a) Det hører med til menneskets «verdi» i videste forstand at det i 1 Mos 1 så vel som i 1 Mos 2 står til *ansvar* for Gud, dels med et oppdrag (1 Mos 1:28; 1 Mos 2:15), dels med uttrykkelig forbud (1 Mos 2:16f). I 1 Mos 1 er det oppdraget om å legge jorden under seg og herske over den, som *skiller* mennesket fra resten av skaperverket. På samme måte er det i kapittel 2–3 *mennesket* som får oppdraget med å vokte og dyrke hagen, og forbudet mot å spise av det ene treet, så vel som oppdraget med å gi dyrene navn.

(b) Menneskets *gudbilledlighet* kan av GTs forfattere brukes for å angi at det har en spesiell verdi:

Når noen utøser menneskeblod, skal hans blod bli utøst av mennesker; for Gud skapte mennesket i sitt bilde. (1 Mos 9:6)

Dette utsagnet fra kilden «P» er gjengitt *etter* floden, som for «P» trolig representerer det store fallet (se evt. mer under «Arvesynd?» nedenfor). Men «fallet» har altså ikke ødelagt menneskets gudbilledlighet. Og dette begrunner i 1 Mos 9:6 hvert menneskes fundamentale rett til liv.

En del systematisk-teologisk litteratur trekker store veksler på gudbilledligheten, både når det gjelder å begrunne menneskeverdet, og ikke minst når det gjelder å underbygge en bestemt forståelse av mennesket som «person», som «noe mer enn natur». I eldre tid var det også blant eksegetene vanlig å finne belegg for nøyaktig *hva* det er som skiller menneskene fra dyrene nettopp i 1 Mos 1:26–28 – f.eks. det at de taler, at de er i stand til å herske osv.

Fra eksegetisk synspunkt fortøner alt dette seg som vanskelig av to grunner: For det første spiller begrepet «gudbilledlighet» ikke så fremtredende rolle i bibelmaterialet som det har gjort i nyere teologi. Det er brukt bare en håndfull ganger i Urhistorien (kun i kilden «P»), og ser ikke ut til å ha vært noe sentralt begrep

verken for GT generelt eller for «P» i det store og hele. For det andre er det vanskelig å lese en bestemt forståelse av menneskets personlighet ut av dette begrepet.

La det imidlertid være nevnt at 1 Mos 1 et stykke på vei belegger det *innholdet* som systematisk teologi gjerne knytter til «menneskets gudbilledlighet», nemlig dets særstilling i skaperverket og dets relasjoner til Gud, hverandre og omverdenen (se Del II). For systematikernes del kommer jo også NT i betraktning, der tanken om gudbilledlighet dukker opp i noen svært sentrale tekster: Fil 2:6-8; Kol 1:15f; jf. 2 Kor 4:4 og 1 Kor 11:7. Dertil kan uttrykk som «menneskets gudbilledlighet» vel fungere som en slags *moderne* sammenfatning av en helhetlig *kristen* menneskeforståelse. Men denne er altså ikke uten videre belagt i GT, selv om den angis med et gammeltestamentlig begrep.

c) Det mest kraftfulle uttrykket for den enkeltes verdi finner vi der *skapelse og fødsel* ses som to sider av samme sak (se «Skapelse og fødsel» s. 52ff). Tanken i Sal 139:13-16; Job 31:15 eller Sal 94:9-11 er at Gud har «formet» den enkelte i mors liv og utstyrt henne eller ham med alt hva vedkommende trenger. Den nyfødte, med *nefesh* (liv, sjel), *lev* (hjerte, forstand), *ruach* (åndedrett, kraft) og *basar* (kropp) er «lagd» av Gud. Dertil er – som i Sal 139:16 – menneskets dager fastlagt ved fødselen. Herren har altså skapt et individ med alle dets egenskaper og hele dets skjebne. Med moderne ord: Når mennesket kommer fra mors liv – med personlighet og livsretning – kommer det samtidig også fra Guds hånd.

Dermed er det mest fundamentale om menneskets verdi i GT sagt: Verdien er først og fremst knyttet til mennesket som *skapt* – slik vi også så i ordspråksmaterialet ovenfor. Dette er en verdi som ytterst sett hviler i Gud selv. Det er vel grunnen til at hensynet til «menneskets verdi» må vike f.eks. når det samme mennesket har forbrutt seg mot Guds lover. Men det er også grunnen til at alle andre mennesker må anerkjenne den enkeltes fundamentale rett til liv: Hun eller han er *villet* av Gud.

Her er det fristende å avlegge visitt til vår samtids debatt i forbindelse med abort og genteknologi: Man diskuterer hvordan fosteret skal defineres: Er det «menneske», er det «spirende menneske», «potensielt menneske» e.l.? Når man opererer med «menneskeverd» som grunnleggende kriterium, blir en slik definisjon avgjørende for hvilken rett man vil tilkjenne fosteret. Sett ut fra gammeltestamentlig språkbruk, er det kanskje ikke naturlig å kalle et individ for «menneske» før det er ferdig formet fra Herrens side – altså før det er født. Men dette vil bety lite eller ingen ting for vurderingen av

individets rettigheter. Den er knyttet til at mennesket *er skapt av Gud*. I dette perspektivet vil provosert svangerskapsavbrudd være et inngrep i skaperprosessen: Enda mens Gud arbeider tar man så å si verket ut av hans hender (Jf. Fork 11:5 og Jes 13:18).

Sammenfatning

At GTs litteratur ikke vurderer menneskelivet og mennesket som noen absolutt etisk instans, ser vi i tekstene om Herrens kriger, og i lover om dødsstraff mv.. Samtidig finner vi i GTs lover, ordspråk, og forkynnelse et etisk anliggende i å verne den enkeltes liv og velferd. Man søker å behandle alle likt, særlig hva angår fundamentale livsvilkår og rettssikkerhet. Det er altså en viss saklig korrespondanse mellom en moderne tanke om menneskeverd og GTs litteratur. Den største forskjellen synes å ligge i at for GTs forfattere er det fundamentale rettigheter ikke knyttet til mennesket i og for seg, men til mennesket *som skapt av Gud*. Dermed hviler rett og rettigheter ytterst sett hos Gud selv.

Arvesynd?

I «den andre enden» av vår verdiskala ligger et annet «moderne» spørsmål og venter på en lærer i teologi og kristendomskunnskap. Det gjelder GTs forhold til tradisjonell lære om syndefall og arvesynd. Med det spørsmålet kommer vi uvegerlig inn på GT-teologiens område – som jeg ifølge innledningen skulle forsøke å unngå. Dette ene spørsmålet blir unntaket, fordi det er nært forbundet med våre primærtekster, særlig da 1 Mos 3.

La det imidlertid være sagt at også i dette spørsmålet må kristen teologi gjøre noe mer enn å gjenta en historisk tolkning av én tekst og ett testamente. Men noen slik sammenfattende behandling med NT-stoff, teologihistorisk stoff og systematisk refleksjon kan det ikke bli tale om i denne lille boken. Poenget er igjen å levere stoff som er opparbeidet med en systematisk problemstilling for øyet. Det får bli opp til kolleger i tilstøtende fag å fullføre den diskusjonen som her er påbegynt.

Det er skrevet forholdsvis mye både til forståelse av synd og til spørsmålet om arvesynd i GT.⁵⁰ Når jeg her behandler emnet på noen få sider, gjør jeg ikke rett og skjel overfor denne delen av faglitteraturen. Målet i denne omgang er å gi studenter en føling med den bibelske problematikken, ikke med faglitteraturen.

Den *klassiske arvesyndslæren* ble utviklet av Augustin. Kort skissert har den to komponenter: For det *første* mente han at mennesket etter fallet ikke lenger kan velge å *ikke* synde, men synder med nødvendighet. Adams begikk en kollektiv ursynd der mennesket mistet evnen til å velge det gode, og fikk tilbøyeligheten til å gjøre det onde. For det *andre* medførte Adams fall en *skyld*, altså et juridisk forhold overfor Gud. Denne skylden gjorde Adam ikke opp for seg, så også skylden gikk i arv til etterkommerne.

Om arvesyndens antropologiske komponent sier Augustin at menneskets *caritas* (givende kjærlighet, omsorg) ble erstattet med *cupiditas* (erotisk, krevene kjærlighet), og at mennesket fikk *concupiscentia* (begjær). Dette kan studeres også i hans dåpslære: I dåpen fjernes fallets *skyld*; og arvesynden regnes ikke lenger som synd. Men den iboende tendens til å synde forblir reell, også for de døde. *Concupiscentia* blir ikke borte ved dåpen.⁵¹

CA 2 henter inn både sak og begreper fra Augustin, og plasserer dem i samme teologiske ramme og funksjon som hos ham⁵²:

Like ens lærer de at alle mennesker som er forplantet på naturlig vis, etter Adams fall blir født med synd, det vil si uten frykt for Gud, uten tillit til Gud og med begjær, og at denne arvelige sykdom og brist virkelig er synd, som fordømmer og også nå fører med seg den evige død for dem som ikke blir gjenfødt ved dåpen og Den Hellige Ånd.

De fordømmer pelagianerne og andre som nekter at den arvelige brist er synd, og som for å gjøre herligheten i Kristi fortjeneste og velgjerninger mindre påstår at mennesket kan bli rettferdiggjort overfor Gud ved de krefter som ligger i fornuften selv. (CA 2)

⁵⁰ Oversikt over aktuelle tyske bidrag finnes i H.D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments. Band 2*, Stuttgart: Kohlhammer 1992: 182 (n. 517). R. C. Cover, «Sin, Sinners (OT)», *ABD VI* (1992): 31-40 gir også litteratur.

⁵¹ Til alt dette, les med utbytte B. Hägglund, *Teologins historia*, Lund: Liber Läromedel 1981: 112-21.

⁵² I CA, som hos Augustin, er den naturlige forplantning syndens «medium» (latinsk tekst bruker begrepet *concupiscentia*). Både i CA og hos Augustin står artikkelen i polemikk mot pelagiansk teologi.

Vi kjenner igjen to komponenter i arvesynden: (a) En medfødt brist som gjør at alle synder. (b) Denne brist regnes som synd og fører til fortapelse for den som ikke får del i Jesu Kristi frelsesverk.

I en luthersk kirke har Augustin, Luther eller CA ingen egen autoritet i lærespørsmål. All autoritet avledes av Skriftens vitnesbyrd, og prøves på dette. Mitt begrensede bidrag til en slik prøving blir å spørre om vi i GT, særlig i 1 Mos 3, finner tanken om et menneske (Adam) som opprinnelig ikke var belastet verken med skyld eller ond lyst, og som syndet med den følge at etterkommerne arvet både skyld (straff) og ond lyst. Et slikt spørsmål kan man forsøke å besvare på i hvert fall to forskjellige måter. Det ene er å gå til den aktuelle teksten (1 Mos 3, evt. med referansetekster og litterær kontekst). Det andre er å gå til forståelsen av synd og forgåelse i GT ellers. Jeg skal kort forsøke begge deler.

La meg starte med å foregripe analysen og konstatere omrisset av svaret: Det er ingen tvil om at alle mennesker fra og med Adam synder, ifølge GT. Forholdet mellom menneskers synd og Guds hellighet er et sentralt anliggende i GT. Derimot er det vanskelig ut fra en historisk tolking av 1 Mos 2–3 å belegge at Adam i sin natur opprinnelig var annerledes enn sine etterkommerne (f.eks. uten ond lyst). På samme vis er det vanskelig å belegge at GT ser mennesket som *prinsipielt* syndig. Samtidig er det dekning for å si at fallet i 1 Mos 2–3 står som utgangspunkt i «forbannelsens fortelling» i 1 Mos, og i Bibelen som helhet.

1 Mos 3 i rammen av 1. Mosebok

Det er lite som tyder på at 1 Mos 3 fungerte som «syndefallsberetning» innenfor jødisk tradisjon i århundrene etter eksilet.

I den grad jødiske teologer og tradenter så noen hendelse som «syndefall», var det 1 Mos 6:1-4. Denne teksten dannet bakgrunn for en myte om englefallet i senere jødisk litteratur, se 1. Enoksbok kap 6-11 (noe før år 300 f.Kr). Samtidig finner vi særlig i Siraks Bok en fortsettelse av støv-teologien. Den går i rabbinsk tapning ut på at mennesket har en god og en ond drift i seg. Først på Paulus tid møter vi i jødedommen tanken om Adam som syndens opphavsmann. Før dette fremstilles han gjerne som en stor og herlig stamfar, ofte høyt priset for sin store visdom.⁵³

⁵³ Norske lesere finner en orientering i min artikkel «Synden og døden i jødedommen fram mot Paulus», *UT* (1986/2) 47-59. Først med syste-

Heller ikke innenfor 1 Mosebok og GT selv synes 1 Mos 3 å få den betydning som man kunne vente ut fra tradisjonell kristen teologi. I henspillingene på vår tekst i Jes 14, Esek 28 og 31 er Adams forgåelse oppfattet som typisk, og ikke kollektiv (se Del II s. 88f). Går vi til det mer begrensede «J»-sjiktet i 1 Mos 1–11, vil de fleste si med Claus Westermann (Appendiks 5, B 2) at vi finner samme forhold også der. Eden står først i en rekke liknende skyld-straff-fortellinger. Disse omfatter Kain og Abel i 1 Mos 4:1-16; gudesønner ekter menneskedøtre i 6:1-4 drukkenskap og skam i 9:18-27. Og de topper seg i Babels tårn 11:1-9. Ifølge Claus Westermanns syn har Eden ikke noen fremskutt plass i denne rekken. «Verre» forgåelser følger senere.

Etter mitt skjønn må et slikt syn modifieres. Selv om det nok er riktig at ondskapen utfoldes mer mangfoldig senere i fortellingen, er det også slik at den kunnskapen menneskene tilegnet seg gjennom treet, har betydning for de senere forgåelsene. Kain *overtalte* Abel (4:8); *tankene* i menneskenes hjerter var onde (6:5); Noah hadde *kunnskap* til å dyrke en vingård (9:20); menneskene i Babel hadde *ferdighet* til å bygge et tårn (11:3f). Videre er synden i 1 Mos 3 fremstilt som menneskets forsøk på å bli mer lik Gud. Det samme motivet foreligger i 1 Mos 6:2, der gudesønner ekter menneskedøtre og slik overskrider grensen mellom Gud og mennesker. Tanken er også uttrykkelig uttalt i 11:1-9. Derfor spiller 1 Mos 2–3 rolle som «utgangspunkt» for skyld-straff-fortellingene i Urhistorien. Treets kunnskap har gjort mennesket til «Guds konkurrent» i dets egne øyne.

Dette kan underbygges videre: Som vi har sett i Del II, er *følgene* av Adams overtredelse forstått som kollektive: Alle lider av den *dom* Adam fikk. Etter ham finnes ingen vei tilbake til hagen og treet. Den mest uttalte følgen av Adams synd er at matjorden blir forbannet (3:17-19). Som man vet, slutter Urhistorien i 1 Mos 11. Den fortsettes av Fedrehistorien (1 Mos 12-50). Mens 1–11 handler om hvordan alt blir verre, handler 12–50 om hvordan Gud arbeider for bedring. I denne sammenheng blir begynnelsen på Fedrehistorien, kallet til Abraham i 12:1-9 et nøkkelpunkt.

matisk oversikt var trolig B. Malina, «Some Observations on the Origin of Sin in Judaism and St. Paul», *CBQ* 31 (1969) 18-34. Se også J. Pedersen, «The Fall of Man», *NTT* 56 (1955) 162-72; og nylig også J. Barr (Appendiks 5, B 1 b).

Vi merker oss da at 12:2-3 (løftet til Abraham) tar opp igjen tråden fra 1 Mos 3:17-19. For i 12:2f er det tale om en velsignelse (motsatt forbannelsen) som skal komme til alle *matjordens* slekter (*'adamah*, som i 3:17). Vi kan derfor si at 1 Mos 3 står som startpunkt for forbannelsens fortelling (3–11), mens 1 Mos 12 står som startpunkt for velsignelsens fortelling (12–50). (Og i vår nåværende Bibel står 1 Mos 12 som innledning til den velsignelsesfortellingen som omfatter ikke bare Abraham, Isak og Jakob, men fortsetter i hele GT, og går videre inn i NT.)

Men når vi kaller 1 Mos 1–11 for «forbannelsens fortelling», sier vi også at det ikke egentlig er Adams *synd* som er fokusert i oppbygningen av 1. Mosebok. Kapittel 3 danner ikke startpunkt for syndens fortelling, men forbannelsens. Fokus ligger på *følgene av synden*. Dette svarer til forholdene i fortellingen selv; også innenfor fortellingen er Adams forgåelse tegnet som *typisk*, mens følgene er tegnet som *kollektive* og uomgjengelige (jf. analysen av 1 Mos 2–3, særlig s. 88f og 92ff).

Alt i alt må men derfor medgi at i rammen av 1 Mosebok står nok 1 Mos 3 som startpunkt i «forbannelsens fortelling». Men kapitlet ble ikke oppfattet som «syndefallsberetning» i vår forstand av ordet. Tekstens første lesere har neppe her sett noen lære om menneskers medfødte skyld og onde lyst (jf. Augustin).

Mennesket er skilt fra Gud

Med et slikt svar blir det naturlig å spørre hvordan GT ellers oppfatter synden og menneskets forhold til Gud. At alle mennesker synder og at denne synd skiller dem fra Gud, er et fundamentalt anliggende i hele Bibelen. Det er ikke vanskelig å finne bibelsitater som til fulle belegger oppfatningen av synden som et allment menneskelig fenomen:

Kan et menneske være rettferdig for Gud, kan en mann være ren for sin skaper? Gud stoler ikke engang på tjenerne sine, selv hos englene finner han feil, enn si hos dem som bor i leirhus og bare har jord til grunnvoll.
(Job 4:17-19*)

Ja, jeg kom til verden med skyld, med synd ble jeg til i mors liv.

(Sal 51:7)

[...] for menneskehjertets tanker er onde like fra ungdommen av.
(1 Mos 8:21*)

(Se også 1 Mos 6:5; 1 Kong 8:46; Sal 14:1-3; osv.). Dette er for øvrig en tanke som de hebraiske skriftene synes å dele med sin samtid. Den er belagt både i hetittisk og mesopotamsk litteratur. En slik forståelse av mennesket er et viktig premiss både for lovgivningen, de kultiske reglene og for profetenes doms- og formaningsforkynnelse. Man kan også hevde at den er sentral for bildet av Guds frelseshandling i store deler av GTs teologi.

Spenningen mellom Guds hellighet (som rammer menneskets synd og urenh) og Herrens kjærlighet er et aksepunkt i deuteronomistisk teologi. Israels manglende evne til å etterleve Herrens vilje bringer katastrofen over dem, for eksempel i 1 Kong 8. En «tidlig deuteronomistisk» tekst om spenningen mellom Guds hellighet og hans kjærlighet foreligger i Hos 11:1-11 (se v. 8f!).

Likeledes er synd, soning, renselse og fornyelse viktig for Jesaja-boken. Vi møter dette på sentrale steder som 6:9, 42:2; 1:18 osv. Synd, omvendelse, soning og fornyelse er viktig også for flere andre skriftprofeter, med Amos, Hosea og Mika som eksempler. I denne sammenheng ligger det nær å nevne profetiske kallellesberetninger hvor nettopp Guds hellighet og profetens avmakt eller urenh) står sentralt: 2 Mos 3; Jer 1; Esek 1.

I den prestelige teologien er synden og urenheten omfattet med stor interesse, og da for å verne mot Guds hellighet, jf. hvordan mengden av rensende tiltak øker jo nærmere Det aller helligste mennesket beveger seg (se evt. mer under «Mennesket innfor Gud», s. 136ff).

Vi er på sikker grunn når vi sier at GT ser mennesket som radikalt skilt fra den hellige Gud på grunn av urenh) og synd. Syndens *effekt* slik den er beskrevet i CA 2 lar seg belegge i bibelmaterialet.

Men hvor kommer så synden fra ifølge GTs tankeverden, og hvor dyptgripende er den egentlig? Ingen av spørsmålene får klart svar i tekstmaterialet, og det kan synes som om de ikke har vært særlig påtrengende for GTs forfattere. Jeg skal gi noen perspektiver til spørsmålet:

Synd kan sones

Det er et premiss for prestenes teologi at synd kan sones, gjennom anger og kultiske handlinger (offer). 3. Mosebok er full av forskrifter om forskjellige former for soning for forskjellige former for

forgåelser og urenhet. Sett fra det enkelte individs perspektiv er dette hverdagserfaringen: urenhet og synd kan og skal sones. Synden er dermed ikke forstått like radikalt som i NT.

Nettopp i Salme 51 med dens sterke understrekning av syndens allmenne og fundamentale karakter (se sitatet ovenfor) er soningen hele poenget. Også Jesaja – i sitt møte med Guds majestet og egen synd – renses med en sten fra alteret. Da blir hans munn skikket til å gå med budskap fra Herren Sebaot (Jes 6:6f). Situasjonen er tilsvarende i Jobs bok. Det er Elifas som i kap 4 (se ovenfor) lanserer menneskets generelle syndighet som forklaring på Jobs lidelse. Nå viser det seg i løpet av boken at Job ikke har gjort noen slik synd. Det går også frem at Elifas selv har kommet til å tale urett både om Job og om Gud. Og for å bøte på denne synd foreskriver Gud nettopp et offer (42:7).

Den ene gangen det uttrykkelig sies at en synd *ikke* kan sones, er forholdene åpenbart helt spesielle (1 Sam 3:14). Soning er i en bestemt situasjon avslått av Herren selv. Dette har lite å gjøre med den generelle muligheten for soning. Den store forsoningsdagen i 3 Mos 16 er dermed kun ett (sent) eksempel på det som har skjedd ned gjennom hele tempelets historie: synd ble sonet.

Nå er det slik, særlig i deuteronomistisk litteratur at denne soningen ledsages av Guds aktive *tilgivelse*. Dermed sier soningsinstitusjonen kanskje mer om Guds nåde og mindre om menneskets eventuelle arvesynd. Kanskje er det i denne sammenheng betegnende at i sen deuteronomistisk litteratur blir «løsningen» radikal. Ved hjemkomsten fra eksilet skal Gud fornye hver enkelt, slik at folket blir i stand til å etterleve loven: En ny pakt forutsetter et nytt hjerte, Jer 31:31-34 og Esek 36:26f. Kanskje kan man si at i senere tid økte bevisstheten om menneskets fundamentale problem. Dette forhindrer ikke at soning hele tiden anses som virkningsfull.

«Arvelig» synd?

Augustin mente at den onde lyst arves rent fysisk. Trangen til å synde sitter i «kjødet». I GT er faktisk også tanken om mennesket som etisk svakt knyttet til antropologiske begreper som kropp (*basar*) eller støv (*`afar*) (se evt. mer i Del I). Likevel er tanken i GT markert annerledes enn hos Augustin:

Det er ifølge GT ikke slik at kroppen er mer syndig, eller mer

utsatt for fristelser enn resten av mennesket. Når GT klager over mennesket som støv eller kjøtt (NO 30: «kjød»), er dette en betegnelse som omfatter *hele* mennesket (se Del I, særlig s. 38-40). Nylig har Rolf Rendtorff arbeidet med ordet *nefesh* (sjel, liv), som etter tradisjonell teologi skulle høre med til det «høyere» i mennesket (se Appendiks 5, B 2). Rendtorff viser at særlig i kultisk materiale er også *nefesh* tenkt som opphav for synd og urenhet. Den tanke at synden ifølge GT på en særlig måte skulle være knyttet til kroppen, må altså avvises.

Dersom man i stedet knytter synden til menneskets støv-side (jf. Del II), kan man vanskelig si at synden er *oppstått* med Adams fall (kap. 3). Adam var jo allerede fra Guds hånd formet som «støv» 1 Mos 2:7. Den komponent som ofte angir skrøpelighet, oppsto altså ikke med fallet. Igjen kan forskjellen mellom Adam før fallet og hans etterkommere ikke forstås som en *legemlig* forskjell. Den er snarere «topografisk», for å bruke fortellingens eget bilde: Adam levde i Guds hage, etterkommerne gjør det ikke. I denne hagen hadde Adam tilgang på livets kilder (først og fremst livstreet). Derfor døde han ikke, selv om han i og for seg var dødelig. Hans etterkommere utenfor hagen mangler denne tilgangen – og dør.

Men nå er synd og skrøpelighet ikke uten videre synonymer. Derfor kunne man fokusere på *kunnskapen* som mennesket fikk etter at det spiste av treet. Denne kunnskapen synes å «gå i arv» på den måten at den gjenfinnes etter Adam, både som kunnskap og som gudsopprør. Men samtidig oppstår ikke kunnskapen med spisingen av treet, og den er ikke noe kroppslig fenomen. Videre er kunnskapen i identifisert som god, isolert sett. Det er *kombinasjonen* av kunnskap og liv som er problematisk i 1 Mos 2–3 (1–11).

Hele dette bildet bekreftes om vi leser sluttredaksjonen av 1 Mos 1–11 som helhet: Mennesket ble skapt i Guds bilde (1:26-28). Adam syndet og fikk barn i sitt bilde (5:3). Men disse er fortsatt bærere av Guds bilde (9:6f, jf 5:1f). Tanken om synden som en fysisk arvelig endring i menneskets karakter synes derfor vanskelig å belegge i GT og i 1 Mos 2–3 (1–11).

Alt i alt bør vi derfor ifølge 1 Mos 2–3 si at i den grad Adams etterkommere overhodet «arvet» noe i 1 Mos, måtte det være forbannelsen (se ovenfor) og den uforsonlige døden, ikke dødeligheten i og for seg og heller ikke den onde lyst.

Adams «fall» og det ondes opphav

Folk flest forstår arvesyndslæren som forklaring på det ondes opphav. Slik kan man opprettholde både læren om en allmektig skaper og læren om menneskets synd og behov for frelse. Arvesyndslæren blir et slags «svar» på det ondes problem. Lar dette seg forsvare ut fra bibelmaterialet? Også her må jeg nøye meg med noen perspektiver, idet full eksegetisk og systematisk gjennomtenkning vil ta for stor plass.

Problemet *kunne* formuleres i rammen av 1 Mos 2–3, f.eks. slik: Hvordan kunne slangen få lov å opptre som den gjorde, dersom Gud både visste alt og hadde all makt i sin hage og sin verden? Gud måtte jo i så fall vite at menneskene skulle komme til å la seg forføre av slangen. Dette er imidlertid et spørsmål som aldri dukker opp i tekstens egen horisont. Slangen opptrer både som Guds motstander og Guds skapning, uten at dette problematiseres. Denne ikke-forklaringen er et hint om at spørsmålet etter det ondes opphav beveger seg utenfor fortellingens intensjoner. Med denne advarsel i minne flytter jeg fokus til resten av GT, der flere forklaringsmodeller synes å avtegne seg:

a) Det finnes tilløp til en etisk dualisme i Bibelen, altså slik at Gud har en eller flere motstandere og disse er ansvarlige for det onde som skjer. Innenfor denne kretsen kan vi også finne tanken om en midlertidig «utsettelse» av Guds herskerstatus: Gud lar det drøye før han griper inn. Tilløp til en slik tankegang finnes i 1 Mos 1:2 (Urhavet) og i flere andre tekster fra denne skapelsestradisjonen, hvor Gud har en fiende som må nedkjempes i forbindelse med skapelsen (se «Guds seier» i Del II).

Tilsvarende tanker er belagt i NT, f.eks. med Jesu fristelse i Matt 4:1-11, disiplenes seier over de onde ånder i Luk 10:18, Jesu åndeutdrivelser, kampen mot ondskapens andehær i himmelrommet i Ef 6:10-20, kampen mot forderismaktene i Åpenbaringen osv. I helbibelsk perspektiv står dermed en dualistisk modell rimelig sterkt. Det er vel også denne som er reflektert i CA 19 (nedenfor), der det heter at synden «har sitt opphav i de ondes, dvs. djevelens og de ugudeliges vilje».

b) I Jobs bok møter vi en av gudesønnene, Satan, som opptrer som anklager, en slags «himmelens riksadvokat» (jf. samme rolle i Sak 3:2, kanskje også 1 Krøn 21:1). Satan spiller på Guds nidkjærhet: «Det er vel ikke uten grunn at Job frykter Gud? Men rekk bare hånden ut og rør ved det som hører ham til, så skal du sannelig se at han spotter deg like opp i ansiktet.» (Job 1:9-11*) Dermed er Gud tegnet slik at han – av hensyn til sin nidkjærhet og hellighet – i en gitt situasjon tillater det onde. Tanken om Gud som tillater det uforståelige og tilsynelatende onde er sjelden i GT. Der den finnes, er den knyttet opp mot Guds hellighet og hans rett til å gjøre det han selv finner for godt. Jeg kan nevne steder som 1 Sam 2:6f (Hannas lovsang, der Gud har makt og rett til å styrte folk i dødsriket og reise dem opp derfra), 1 Sam 16:14 (der Gud plager Saul med en ond ånd), 2 Sam 6:6f (om Ussa som døde etter å ha berørt den hellige paktkisten), 2 Sam 24:1ff (der Gud egger David til folketelling og senere straffer ham for hovmod) eller Am 3:6 («hender det en ulykke i byen uten at Herren har gjort det?»).

Slike steder er vanskelige å tolke, og man kan ikke lage noe lærepunkt ut av dette. I konteksten for disse utsagnene, er poenget ofte det motsatte av det som sies om Guds hellighet: Den Gud som har makt til å gjøre som han vil, velger likevel å opptre som en nær og «åpen» Gud. Dermed blir han nettopp *ikke* den «tilfeldige despot» som han i og for seg har «rett» til å være. Slik er for eksempel Hannas lovsang i pakt med et sentralt bibelsk budskap om at den hellige Gud også er den rettferdige og barmhjertige Gud. Akkurat dette, at den opphøyde Gud *velger* å åpenbare seg som en nær og personlig Gud, er hele GTs (og Bibelens) poeng.

Det er derfor å ta altfor sterkt i om man hevder at Gud i GT er tegnet som despot eller som «amoralisk». Om man i stedet sier at Guds hellighet stundom gjør ham uforståelig for mennesket, treffer man trolig saken bedre.

Også i CA 19 (nedenfor) finner vi spor av en slik tankegang omkring Guds hellighet, nemlig i innskuddet «når Gud ikke hjelper». Dette er en isolert sett uforståelig beslutning fra Guds side, som imidlertid heller ikke i CA får noen kommentar eller logisk forklaring, og som balanseres teologisk av alt CA sier om frelsen.

c) Den vanligste modellen i GT er likevel at mennesket selv er årsak til og ansvarlig for det onde. Denne oppfatningen er allment kjent, og vi har også studert den flere ganger ovenfor. Derfor sies ikke mer om dette her.

Det ondes opphav i CA 19

Denne artikkelen («Om syndens opphav») henter nettopp *ikke* frem Adams synd når den skal tale om hvor det onde kommer fra. Derimot angis en annen «forklaring», som svarer til bibelmaterialet ovenfor:

Om syndens opphav lærer de at selv om Gud skaper og holder oppe naturen, så har likevel synden sitt opphav i de ondes, dvs. Djevelens og de ugudeliges vilje, som når Gud ikke hjelper, vender seg bort fra Gud, således som Kristus sier, Joh 8: «Når han taler løgn, taler han av sitt eget».

(CA 19)

Der CA uttrykkelig tar opp spørsmålet om det ondes opphav, er det altså *ikke* arvesyndslæren som hentes frem. Derimot gir man en «forklaring» som inneholder sprikende momenter, og nettopp derfor likner på bibelmaterialet (jf. ovenfor): Dels er hovedansvaret plassert hos Guds fiender; djevelen og de onde. Dels tegnes verden i en situasjon der Gud stundom «ikke hjelper», altså tillater de onde å utøve en viss makt.

I avveining mellom CA 2 og CA 19 synes det rimelig å si at art. 19 gir bekjennelsens syn på *det onde*, og har sin teologiske funksjon i skjæringspunktet mellom skapelsesteologi og gjenløsningsteologi. Art. 2 tar primært sikte på *mennesket*, og fungerer først og fremst innenfor frelseslæren. Derfor angir verken GT eller CA Adams fall som forklaring på det ondes tilblivelse. Etter mitt skjønn har det teologisk betydning når dette spørsmålet ikke får «logisk» svar verken i Bibelen eller i CA.

Sammenfatning

Jeg har forsøkt å spørre hva GTs første lesere kan ha forstått om synden ut fra 1 Mos 2–3 og annet bibelstoff. Svaret må tegnes med nyanserte streker. GT tegner bildet av mennesket som etisk svakt, syndig, urent og derfor skilt fra Gud. Hvor denne «svakhet» kommer fra, er mindre opplagt, og ser som oftest ut til å ligge utenfor forfatterens synsfelt. I noen grad kan 1 Mos 3 sies å stå som startpunkt for «forbannelsens fortelling». Denne forbannelse er ikke knyttet til Adams *kroppslighet*. Fortellingen (og GT) sier neppe at menneskene etter Adam fikk en særlig «lyst til det onde», og 1 Mos 3 fungerte dermed for den første leser ikke som noen «syndefallsberetning» i kristen forstand av ordet.

I forhold til læren om arvesynden, belegger 1 Mos 2-3 klart tanken om at mennesket er radikalt skilt fra Gud. Det er imidlertid vanskelig å se at GTs lesere har delt Augustins og bekjennelsens tanker om synden som et kroppslig fenomen knyttet til Adams fall.

Nå kan kristen teologi ikke nøye seg med å spørre etter «den første leser» oppfatning, selv om denne er avgjørende når man tror at Gud har åpenbart seg i historien. I forlengelsen av en historisk tolkning kommer den videre drøftingen som er nevnt flere ganger ovenfor.

Dersom man ville argumentere for tradisjonell lesning av 1 Mos 2–3, foreligger vel kun én mulighet: Man må si at teksten inneholder dybder som den første leser (og for den saks skyld også forfatteren) ikke hadde forutsetninger for å gripe. Dette er et teologisk postulat som faller utenfor tradisjonell historisk eksegese, og derfor også utenfor området for en lærebok i denne disiplinen. Et slikt postulat kunne finne generell støtte idet særlig GTs profetbøker ikke er fremmed for tanken om at en tekst kan ha en mening som først blir klar senere. I vårt tilfelle kunne postulatet også finne støtte idet bevisstheten om menneskets synd øker i GTs senere deler (jf. ovenfor). Det finner også støtte idet GT generelt tegner et bilde av synden og mennesket som på mange måter korresponderer med senere teologi.

Men om man slik ønsker å «redde» 1 Mos 2–3 for en mer tradisjonell lesning, burde man også spørre om ikke bibelmaterialet stiller spørsmålstegn både ved Augustins arvesyndslære og hans fortolkning av Rom 5:12-21. Er det tale om synden som kroppslig fenomen i Rom 5? Og er det ifølge Paulus synden vi arver etter Adam, eller er også han mer opptatt av døden som en livssfære mennesket trekkes inn i?

En slik teologisk lesning av GT måtte altså ikke la teksten forstumme overfor tradisjonen. I luthersk teologi er det avgjørende at teksten beholder en egen stemme og sin mulighet for å gi korrektiv til nedarvede tolkninger.

Mennesket innfor Gud

Vi beveger oss nå fra et mer isolert fokus på mennesket «i seg selv» til mennesket i dets relasjoner. Den viktigste relasjonen ifølge GT er forholdet til Gud. Mennesket «vandrer for Guds åsyn», lik Abraham og Isak (1 Mos 48:15). Hvordan forstås og oppleves denne «vandringen»? Her tangerer jeg nok en gang spørsmål som hører hjemme i *teo*-logien, og som er besvart der.⁵⁴ For min fremstilling blir innfallsvinkelen annerledes. Jeg tar det enkelte individets perspektiv, og forsøker å si noe om hvordan «livet innfor Gud» faktisk ble levd og hvordan det kan ha blitt opplevd. Dette er ikke enkelt å besvare, først og fremst fordi GT ikke gir nok materiale. Dette blir derfor kun antydninger om hvordan de gamle hebreerne kan ha opplevd «livet for Guds åsyn».

Omskjærelse

a) Omskjærelsen er overraskende lite omtalt i GT.⁵⁵ De fleste beleggene er sene. Sammenliknende materiale fra andre kulturer så vel som korte referanser i GT antyder at omskjærelsen i eldre tid (hovedsakelig) ble praktisert som en pubertets- og fruktbarhetsrite. For hebreerne tjente omskjærelsen også som særmerke og kjennetegn overfor nabofolkene. Dertil kommer den tolkningen som finnes i 1 Mos 17:10: Omskjærelsen er bekreftelse på at man hører med blant Abrahams barn, og er rettmessig part i den pakt Gud hadde med stamfaren.

⁵⁴ Stoff finnes i GT-teologier om gudstjeneste (kult) under teologiske synsvinkler. For en fremstilling med mye litteratur, se H.D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments. Bdand II*, Stuttgart: Kohlhammer 1992: 226-73. Kulten er viktig under religionshistorisk innfallsvinkel, som nylig R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* Bd. 1-2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. Samlet fremstilling gir ingen av disse. Man kan imidlertid fortsatt R. deVaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, London: Darton, Longman & Todd 1961 (fransk original 1958-60), Del 4: Religious Institutions.

⁵⁵ Emnet er lite omtalt også i GT-forskningen. Se R.G. Hall. «Circumcision», *ABD I* (1992): 1025-31. For vårt formål jf. H. Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism. An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington, IN: Indiana UP 1990: 141-76.

I senere tid omskar man barna like etter fødselen (1 Mos 17:11; 21:4), slik også Jesus ble omskåret på den åttende dagen (Luk 2:21). Hvilken teologisk betydning dette har hatt, ser vi der NT reflekterer en henvisning til Abraham som far (stamfar), se særlig Matt 3:9 (par); 8:11f (par); Luk 16:19-31; Joh 8:31-59; også Rom 4; 9:6ff; Gal 3:6ff. Hele veien her er det henspillinger på omskjærelsen som tegn på tilhørighet i Abrahams pakt med Gud.

b) For foreldrenes livstolkning hadde omskjærelsen også andre funksjoner, som nok virker fremmede for oss. Howard Eilberg-Schwartz har vist sammenhengen mellom det at et dyr ikke ofres før på den åttende dagen (2 Mos 22:28f; 3 Mos 22:27) og det at barnet blir omskåret på samme dag. Ut fra dette forstår han omskjærelsen som en handling med følgende funksjoner:

(i) Etter at barnet har vært urent i sju dager, går man ved første mulige anledning til presten. Han omskjærer barnet i farens og familiens nærvær. Barnets eget blod besegler da en pakt der tempelet (presten på Guds vegne) og faren anerkjenner barnet som medlem av henholdsvis menigheten og familien.

(ii) Videre står omskjærelsen som markering av at urenheten omkring fødselen er over. Denne urenheten henger sammen med at fødsel er en «overgang» som kan ende med både liv og død, en situasjon som på en måte ikke faller i noen «dagligdags» kategori. Den er også full av blod og dermed kraft, slik at omverden må beskyttes fra den. Blodet i forbindelse med fødselen assosieres i GT med usikkerhet og muligens død. Når blodets urenhetsperiode er over, bæres barnet til tempelet (livets hus). Omskjærelsen bli da en markering av at barnet nå hører hjemme i livets sammenheng. Bloddråpene fra omskjærelsen markerer overgangen fra usikkerhet og død til trygghet og liv.

(iii) Ifølge Eilberg-Schwartz var omskjærelsen endelig en synliggjøring av at tilhørighet i Abraham-pakten ikke var en viljeshandling, men en gave. Omtrent som i en luthersk barnedåp har det omskårne barnet selv ingen tanker om hva som skjer.

Innvielse

a) Den *første gutten* som ble født i et ekteskap skulle innvies til Herren. Denne skikken er trolig eldre enn omskjærelsen. I 2 Mos

13:2 er den forklart under henvisning til Exodus-hendelsene i Egypt. Tanken synes å være at Egypt mistet alle sine førstefødte under Herrens straff, mens Israel skal vie alle sine førstefødte til Herren. Ifølge 2 Mos 22:28f skjedde også dette på den åttende dagen, altså samtidig med omskjærelsen i senere tid.

Det er ikke klart i disse tekstene hva det betyr å «innvie» barn til Herren. Enkelte forskere har hevdet at Israel bokstavelig talt ofret sine førstefødte til Herren.⁵⁶ Vi kjenner til barneofring i Israels omverden, men ikke at nasjoner ofret alle sine førstefødte. Den eneste i GT som får noe slikt «godkjent», er Jefta (Dom 11:34-40). Der er det tale om en voksen datter, ikke en førstefødt sønn. Ellers er barneofring mange ganger fordømt og forbudt i GT (se f.eks. 3 Mos 18:21; 20:2; 5 Mos 12:31; 2 Kong 21:6; 23:10; Jer 7:31; 32:35). Jahvismen har altså stilt seg skarpt negativt til en slik ofring, selv om slikt (tidvis?) kan ha vært praktisert i Israel. De fleste vil da mene at 2 Mos 13:2 forutsetter den praksis som er beskrevet i 2 Mos 13:11-15; og 34:19f, nemlig at menneskebarn skal «løses ut» gjennom ofring av et mindre dyr. Denne prosedyren finner vi også igjen i forbindelse med Jesus (Luk 2:23f).

b) Denne innvielsen av den førstefødte svarer trolig til innvielse eller ofring av høstens første jordbruksprodukter, som også var vanlig i det bibelske Israel. Sammenhengen bak slik ofring kommer klart frem i ritualet som er gjengitt i 5 Mos 26:

For Herren din Guds åsyn skal du ta til orde og si: « [...] Nå kommer jeg med førstegrøden av det jeg har avlet på den jorden du har gitt meg, Herre.» [...] Du skal glede deg over alt det gode som Herren din Gud har gitt deg og ditt hus, [...] (5 Mos 26:5-11*)

Ved ofring av de første jordbruksproduktene dreier det seg altså om å gi Gud tilbake det en selv har fått, som en anerkjennelse av at man henter sitt liv fra Herrens hånd. Sammenhengen bak innvielsen av den førstefødte tør være den samme. Familien bærer til Herren sin første sønn, som ved omskjærelsen innlemmes i familien, menigheten, paktsfelleskapet og de levendes flokk. Samtidig kjøper de ham tilbake fra Herren, som en anerkjennelse på at det er Gud som gir familien dette viktige tilskuddet.

⁵⁶ Til spørsmålet, se J. Day, *Molech. A God of Human Sacrifice in the Old Testament* (University of Cambridge Oriental Publications 41), Cambridge: Cambridge UP 1990; G.C. Heider, *The Cult of Molek. A Reassessment*, (JSOT Suppl 43), Sheffield: JSOT Press 1985.

c) Også ellers kunne *mennesker «vies til Herren»*, slik vi ser i fortellingen om Samuels «frikjøpelse», 1 Sam 1:21-28. Hanna bringer sin førstefødte til tempelet straks etter at han er avvent. Der bærer hun frem et offer, formodentlig frikjøpelsesofferet, siden det er hun selv som står for ofringen (jf. 3 Mos 12:1-8). Som en neste handling gir hun så Samuel «tilbake til Herren for hele hans levetid». Dermed oppfyller Hanna det løftet hun ga da hun ba Herren om en sønn:

Hun gav et løfte og sa: «Herre, Allhærs Gud! Dersom du vil [...] la meg få en sønn, så vil jeg gi ham til Herren for hele livet, og det skal aldri komme rakekniv på hodet hans.» (1 Sam 1:11*)

For Samuels vedkommende medførte dette at han ble satt til å gjøre tjeneste i Herrens telt hos Eli i Sjilo. Hannas handlemåte var ikke enestående. I 3 Mos 27 møter vi lover som gjelder nettopp når noen har gitt «et høytidelig løfte om å vie et menneske til Herren». Lovene regulerer frikjøpelse av slike personer. Situasjonen kan da være at tempelet ikke trengte denne arbeidshjelpen, eller at personen likevel ikke kunne unnværes i sin familie. I slike situasjoner opprettholdt man sitt løfte ved å kjøpe personen fri, omtrent slik man kunne frikjøpe den førstefødte ved å ofre dyr.

Fester

a) Det gamle Israels liturgiske kalender er kommet til oss i flere tradisjonslag.⁵⁷ Alle kalenderne tegner tre store årlige fester. Det er forskjeller dem imellom særlig når det gjelder fremstillingen av festenes forhold til Israels historiske tradisjoner. Dette faller utenfor vår innfallsvinkel. En sammenlesning av festkalenderne gir dette bildet: De usyrede brøds høytid ble feiret i en hel uke i måneden abib, og var knyttet til minnet om utgangen av Egypt. Ukefesten falt sammen med den første innhøstingen, og ble (i perioder) feiret til minne om lovgivningen og paktsslutningen ved Sinai. Løvhyttefesten (nyttårsfesten) ble feiret om høsten, sammen med den store innhøstingen (frukt og korn) og innlastingen i vin-

⁵⁷ M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel*, Oxford: Clarendon Press 1978. Opptrykk: Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1985: 289-316; Preuß, *Theologie des AT* (1992 [se note 54 over], bd. 2: 243-54).

terlagrene. I hvert fall i senere tid ble de tre store festene forbundet med festreiser eller pilegrimsreiser til tempelet i Jerusalem, slik vi også ser bak NTs beretninger om påske og pinse. Ikke mindre enn femten salmer i GTs salmebok har overskrifter som plasserer dem i denne sammenhengen (Sal 120-34).

I tillegg fantes andre «store» fester, dels av lokal karakter, dels av eldre dato (før kongetiden) eller yngre (etter eksilet). I eldre tid har de enkelte ætter og stammer hatt egne fester (jf. 1 Sam 20:6). I tillegg holdt ætten eller klanen sammenkomster ved særlige anledninger: avvenningen av et barn og fremstilling for Herren (1 Mos 21:8), ekteskap (1 Mos 29:22f; Dom 14:10f), begravelse (1 Mos 23:2; 2 Sam 1:11f) o.a. Rundt de store årlige festene finner vi to lavere «nivåer»; *nymånefestene* og de ukentlige *sabbatsfestene*. At nymånedagen ble feiret med måltider og ofringer ser vi f.eks. i 4 Mos 28:14; 29:6; 1 Sam 20:1-34. Mellom linjene i 2 Kong 4:23 får vi vite at man kunne oppsøke gudsmenn på nymånedagene. Sabbaten fikk senere betydning som mer enn «bare» festdag (se nedenfor). Vi registrerer imidlertid nå at både tidlige og senere steder bekrefter sabbatens viktighet (2 Mos 31:15; 3 Mos 19:3.30; Hos 2:11; Jes 1:13; 4 Mos 28:9-10; Esek 46:1; 2 Krøn 2:4).

b) Hva har slike fester betydd for den enkelte, i tillegg til den teologiske funksjon de fylte i offentlig ideologi? Et første perspektiv for reisene og festene er det sosiale. Mange referanser til høytidene viser at de ble grundig feiret. Offermåltidene var festmåltider, hvor man gledet seg over god mat og drikke. Det ser vi ved festen omkring Sauls salving til konge, 1 Sam 9:12-24. Dette skjer i rammen av en lokal ættesamling, kanskje en nymånefest. Tretti mann fra byen (klanen?) er samlet, og seeren er kommet for å holde offermåltid. Hedersgjesten får det beste kjøttstykket, men også de andre har rimeligvis spist seg godt mette.

Vi finner også andre uttrykk for glede rundt festene. Etter frelsen ved sjøen «tok profetinnen Mirjam, søster til Aron, en tromme i hånden, og alle kvinnene fulgte etter henne, slo på tromme og danset.» (2 Mos 15:20) Den sangen Mirjam her sies å ha stemt opp, var trolig et av de eldste kultiske omkvedene i GT (v. 21). Det er all grunn til å tro at denne sangen hørte hjemme i senere tiders feiring av sjøunderet, altså påsken. I den sammenheng kan kvinnene ha danset og sunget «på Mirjams vis». Danset gjorde også

kong David ved flere anledninger (se særlig 2 Sam 6:14-22). Ut fra det kronistiske historieverket må vi anta at de musikalske og dramatiske virkemidlene i Israels fester har vært mange og sterke. Vi kan tenke oss at i et samfunn der både livsløpet og den daglige dont ikke bød på store og raske endringer, har slike markeringer spilt en betydelig rolle. De har gitt rytme til tidens gang, årstidernes skiftinger og faser i den enkeltes liv.

Et neste perspektiv, særlig på festreisene, er det nasjonale. Deler av befolkningen i hver enkelt stamme eller by reiste opp til Jerusalem og tok del i en nasjonal fest, som bidro til å holde dem sammen som nasjon.

På samme tid feiret Salomo festen, og hele Israel med ham. Det var en stor forsamling som var kommet sammen helt fra Lebo-Hamat til Egypterbekken. [...] Den åttende dagen lot han folket fare. De tok farvel med kongen og drog hjem, hver til sitt, glade og vel til mote for alt det gode Herren hadde gjort mot sin tjener David og sitt folk Israel. (1 Kong 8:65f*)

Teksten stammer fra en sen deuteronomistisk hånd, som sikkert både idylliserer hendelsen og dertil ser det hele fra kongens eller regimets synspunkt. Likevel er det neppe tilfeldig at han valgte å poengtere det nasjonale nettopp ved en slik anledning. Samlingen av folk fra hele Israel i Jerusalem har gitt den enkelte et personlig møte både med representanter for resten av folket og med de nasjonale symbolene; tempel, gudstjeneste, konge, rettsvesen.

c) En særlig symbolfunksjon i menneskets «liv innfor Gud» fikk *sabbaten*.⁵⁸ Allerede profeten Amos beskriver en klassisk konflikt mellom religiøse bud og økonomiske interesser:

Dere sier: «Når er nymånedagen slutt, så vi kan selge korn, og når er sabbaten til ende, så vi kan åpne vår kornbu?» (Am 8:5*)

Det var imidlertid først i eksilsk og ettereksilsk tid at sabbaten kom til å spille en avgjørende rolle i den enkeltes liv, som prøve på rettroenhet og fromhet. Bakgrunnen for at sabbaten ble så

⁵⁸ Også dette emnet behandles gjerne i teologiene. Jf. litteraturoversikt hos Preuß, *Theologie des AT* (1992 [se note 54 over], bd. 2: 254, n. 223).

viktig, var at Israel (og jahvismen) i disse periodene levde mer eller mindre som minoritet blant folk som ikke overholdt sabbaten. Dermed ble hviledagen både en økonomisk og en sosial belastning. I denne perioden var det ikke bare grådige kjøpmenn, men folk flest som ble utfordret til å trekke konsekvenser av sin pakt med Herren.

De senere delene av Jesaja-boken legger stor teologisk vekt på sabbaten. I Jes 56:1-8 er sabbatsoverholdelse blitt selve kjennetegnet på om man hører til i Herrens pakt. Jes 58:13-14 er enda tydeligere. Her spesifiseres også hvilken aktivitet man skal avstå fra på sabbaten; man skal ikke utøve sitt eget yrke, avstå fra handel og fra «tomt snakk». I Jes 66:23 er sabbaten løftet inn i den nye frelsestid, hvor alle ærer Herren fra sabbat til sabbat. Esekiel-boken er det skriftet som har flest henvisninger til sabbaten. Esekiel ble som kjent kalt mens han var i eksil (etter 597).

Hensikten med sabbaten ble imidlertid ikke kun forstått negativt. Det understrekes også at sabbaten er en dag med «lyst og glede» (Jes 58:13), da alle skulle få hvile (5 Mos 5:14f), en velsignet dag (1 Mos 2:1-3).

Lov og urenhet

Lov og lover er et klassisk tema for GTs teologi.⁵⁹ Igjen skal jeg undersøke stoffet under synsvinkelen «den enkeltes liv», ved å ta sikte på én type lover (om urenhet) og på deres hverdagslige betydning. Først kort om lovene generelt:

a) GTs lover befinner seg i 2–5. Mosebok. Fortellingen sier at lovene ble gitt på Sinai. 2–4. Mosebok forteller om selve åpenbaringene, mens 5. Mosebok har form av en tale der budene gjentas og utdypes. Loven presenteres altså som Guds direkte pålegg. Den er en *åpenbaring* i ordets mest kvalifiserte betydning, med De ti bud som fremste representant, skrevet av Gud selv (2 Mos 32:15f).

En annen sak er at hele dette bildet ikke uten videre kan være historisk korrekt. Lovverket speiler forskjellig sosial og historisk bakgrunn, og røper

⁵⁹ Litteraturen til emnet er overveldende. Man har diskutert forholdet mellom GTs og omverdenens lover, GT-lovenes formtyper, autoriteten bak lovene, forholdet mellom lov og pakt, og mellom lov, synd og soning, og også normgrunnlaget for lovene. Nylig kom F. Crüsemann med enda et perspektiv: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München: Kaiser 1992. Her eller i et oppslagsverk eller en bibelteologi finner man videre litteratur.

dermed at de enkelte budene har vært talt inn i forskjellige perioder. Det er også flere steder mulig å spore utbygginger og justeringer av enkelte lover. Det er derfor utbredt enighet blant forskerne om at lovene i sin nåværende form ikke stammer fra samme tid, og at mange av dem gjenspeiler forhold senere enn Moses.

Poenget for min fremstilling er imidlertid at lovene *presenteres* som Guds åpenbaring og i praksis ble ansett for å være hellig rett. Den litterære presentasjonen av lovene i 2–4 Mos sier altså noe adekvat om lovenes anseelse, uansett hva GTs forfattere og lesere ellers har tenkt eller visst om bestemmelsenes opprinnelse.

Israel var et teokrati, et samfunn der Gud i teorien styrer, og hvor denne styringen utøves av presteskapet på basis av religiøs lov. Lovene omfattet ikke bare religiøse forhold, men også sivil rett, familierett, strafferett, arverett o.a. Slik var den enkelte israelitt i sitt faktiske liv stilt overfor Gud og hans krav.

b) I innledningskapitlet til Del II skrev jeg at *skapelse og lov* tenkes nært forbundet. Denne tanken går igjen også i lovteologien, nå som en overbevisning om at loven er god, og at den tjener livet:

Du steg ned på Sinai-fjellet og talte med dem fra himmelen. Du gav dem rette ordninger og pålitelige lover, gode forskrifter og bud. (Neh 9:13)

Denne sammenhengen mellom skapelse og lov har i de senere år fått en noe overraskende bekreftelse i sosialantropologisk forskning. Der er det nemlig påvist en påfallende sammenheng mellom verdensforståelse og lov, ikke minst når det gjelder renhetsforskriftene i GT.⁶⁰ Vi skal studere sammenhengen mellom skapelse og lov i denne ene gruppen av lover.

Allerede ved en første gjennomlesning av renhetsforskriftene får en et visst inntrykk av tankegangen. Poenget synes å være at Herren er én og hel. Alt som kan plasseres innenfor én kjent kategori, er også «helt», og derfor rent. «Grensetilfeller» er derimot ikke trygge, og regnes som urene. Derfor kan man spise klovdyr som tygger drøv. Men man kan ikke spise fjellgrevlingen, for den

⁶⁰ M. Douglas *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*, London: Routledge & Kegan Paul 1966; H. Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism. An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington, IN: Indiana UP 1990: 217–34.

tygger drøv, men har ikke klover, og heller ikke svinet for det har klover, men tygger ikke drøv. (3 Mos 11:1-8). Tilsvarende kategorier ligger nok til grunn når man ikke skal skjære kornet som står i kanten av åkrene, og ikke sanke druer som er falt ned på bakken, selv om loven i 3 Mos 19:9f også utnyttet til sosialt formål; de fattige skal få denne maten.

Synet på hva som er «normalt» eller «helt» har trolig nedfelt seg gjennom en lengre historie, og antas å være gammelt. Nå finnes det to viktige lister over rene og urene dyr i GT: 5 Mos 14:3-21 og 3 Mos 11 (hele). 3 Mos 11 er yngst, og følger i store deler 5 Mos 14 ordrett. På de stedene hvor 3 Mos 11 avviker, synes avvikene alltid å bygge bro mellom de eldre lovene i 5 Mos 14, og skapelsesberetningen i 1 Mos 1. Justeringene viser at prestene som sto bak både 3 Mos 11 og 1 Mos 1, har forsøkt å tolke forskriftene slik at de svarte til klassifiseringen av verden i 1 Mos 1. Sagt med andre ord: De forsøkte å se en sammenheng mellom overleverte lover og sitt eget «verdensbilde» uttrykt i 1 Mos 1. En slik sammenheng mellom religiøse lover og verdensbilde gjenfinnes i religioner og kulturer over hele verden. Vi kan derfor gå ut fra at også andre grupper i GTs verden har tenkt omtrent på samme vis: De så en korrespondanse mellom lovene og skaperverket, verden.

c) Dermed har vi fått et innblikk i dynamikken i 1 Mos 1. Vi moderne mennesker spør gjerne om verden «virkelig har blitt til ved Guds tale, og på sju dager». Når så svaret er negativt, klipper vi over noe av forbindelsen mellom 1 Mos 1 og det vi anser for «virkeligheten». For de gamle hebreerne var spørsmålet ikke om det skjedde nøyaktig slik og sånn, men snarere hva det betydde for livet at verden er skapt etter bestemte klasser og ordninger. Dermed ble skapelsen knyttet til den sosiale virkeligheten.

Lover og regler regulerte den enkeltes liv langt ned i små detaljer. Dette gjaldt ikke minst renhetsforskriftene. De berørte alt som er knyttet til seksuelt samliv, menstruasjon, fødsel osv. (3 Mos 12; 15 og 18). Vi finner lover om hudsykdommer (3 Mos 13, 14), og om sopp og mugg på hus og klær (3 Mos 13; 14). Særlig betydningsfulle for det daglige livet var spiseforskriftene. Alle forbudene ledsages av regler om hvordan man skal forholde seg når man er blitt uren.

Nå må man ikke forveksle urenhet og synd. Et menneske kun-

ne bli uren ved å synde, men urenhet kunne også komme som følge av en etisk akseptabel situasjon der man av en eller annen grunn kommer i kontakt med mennesker, dyr, ting eller fenomener som for datidens prester syntes å ligge til siden for sikre klassifiseringer (som en fjellgrevling eller en menstruerende kvinne!).

Urenhetens motsetning var ikke synd, men hellighet. Skulle man nærme seg det hellige, måtte man være ren. Dette forklarer hvorfor hetitten Uria ikke ville overnatte hos sin kone Batseba da han var hjemme på «permisjon» fra krigen. Han var på denne tiden i tjeneste i hellig krig. Slik tjeneste krevde kultisk renhet. Derksom Uria overnattet under samme tak som Batseba, ville han bli uren. Dette ville han bli uansett om han hadde samkvem med henne eller ikke, og selv om de to var gift, slik at seksuell omgang jo ikke var syndig. Hvis Uria dro hjem, ville han altså ikke bli krigsdyktig før etter grundig renselse. Derfor overnattet han i porten til kongsgården (2 Sam 11:5-13).

På tilsvarende måte har trolig også den jevne hebreer levd et liv i bevissthet om hva som kunne røres og hva som ikke kunne røres, hva som var spiselig og hva ikke, når hun eller han kunne tre frem for Herren, og når det måtte gjøres soning for urenhet. Ikke minst lovene om urenhet har dermed hatt overveldende betydning for den enkeltes praktiske liv. Og disse lovene ble altså ansett å komme fra Gud selv – og det på to måter: For det første var de åpenbart på Sinai. For det andre var de synlige i den verden Gud hadde skapt. Slik ble også det daglige liv i høy grad et liv i Guds verden, et «liv innfor Herren».

Bønn

a) Det gamle testamente er fullt av bønner.⁶¹ Forskere mener at det finnes ca. 85 bønner i tillegg til de rundt 75 salmene som helt eller hovedsakelig henvender seg til Gud med bønn. Den gammeltestamentlige menighet har tilsynelatende bedt både ofte og langt.

Bønnene har forskjellig karakter. Med en nesten familiær tone henvender Abraham seg til Gud med noe midt i mellom en innvending og en bønn (1 Mos 15:2). Hans tjener er ikke mer formell,

⁶¹ Emnet er noe behandlet i litteraturen. Se Preuß, *Theologie des AT* (1992, [se note 54 over], bd. 2: 265-71, med litteratur i hans note 310).

der han i stille bønn inngår en avtale med Gud om hvordan han nå skal finne en høvelig kone til Isak (1 Mos 24: 42-44). I den andre enden av skalaen finner vi salmisten som bærer frem sitt takkoffer og tilkaller Gud på nødens dag med faste kultiske bønner (Sal 50:15). Det synes i det store og hele som om bønnene ofte er formet med visse faste elementer, slik at også en fri bønn ofte har noe av den liturgiske bønnens preg (1 Mos 32:10-13; Jos 7:7-9).

GTs bønner faller i to grupper: leilighetsbønner og faste bønner. Leilighetsbønnene møter vi først og fremst hos de store karakterene i fortellerstoffet og profetbøkene. Salomo ber ved innvielsen av tempelet (1 Kong 8), Jesaja mottok sitt budskap som følge av en bønn (Jes 6:5ff). Jeremia fikk profetord mens han ba (Jer 11:20-23; 12:1-6; 42:1ff), og også Amos gikk i forbønn (Am 7:2f.5f). GTs store forbeder er Moses, slik deuteronomistene tegner ham, se særlig 2 Mos 32:11-13.32f; 33:12-16; 34:9.

De faste bønnene er ofte knyttet til gudstjenesten og tempelet. To liturgier synes å bestå kun av bønn (Neh 9 og Joel 1-2). Ellers er kultisk bønn ofte del av et større rituale (helst offer). I rammen av slik feiring finner vi forskrifter for å be en velsignelse (4 Mos 6:22-27), en selvforpliktelse (forbannelse) (5 Mos 27:14-26), en bønn ved ofring av førstegrøden (5 Mos 26:1-10) og en «dialog» ved påskemåltidet (5 Mos 6:20-25). Israel ba faste bønner også utenfor gudstjenesten. I GTs salmebok finner vi en morgenbønn (Sal 5) og en kveldsbønn (Sal 4), trolig til privat bruk allerede i utgangspunktet. Judit ba privat flere ganger om dagen (Judit 9:1). Daniel ba fast tre ganger daglig (Dan 6:11), og også Sal 58:18 angir tre regulære bønnetider. Idealet var at man fremførte sine bønner i tempelet (Sal 5:8; 28:2). Dette kan selvsagt ikke ha vært praktisert av alle. Og etter eksilet vet vi at jøder utenfor byen (og landet) vendte seg mot Jerusalem når de skulle be (Dan 6:11).

Når man ba, brukte man kroppsspråk for å understreke bønnens karakter. En rekke tekster synes å indikere at den bedende sto rett opp og ned (1 Sam 1:26; 1 Kong 8:22 mv.), kanskje med hendene løftet mot himmelen (1 Kong 8:22; Sal 28:2). Men dersom poenget var å uttrykke underkastelse for Gud, kunne man f.eks. be på sine knær (1 Kong 8:54f; Sal 95:6).

b) GT tegner altså bildet av et omfattende bønneliv. Man kunne be flere ganger om dagen, og med et bønnespråk som involverte

kropp og sjel. Bønnen omfattet slik hele livet. Viktigere for livstolkningen var det nok at bønnen etter sitt innhold også tok fatt i den enkeltes liv. Beskrivelse av den bedendes situasjon er et fast element i klagesalmens formtype. Henvisning til tidligere erfaringer av Guds hjelp og frelse finnes jevnlig i tillitssalmene. (Vi taler om «erfaringsbasert tillitserklæring».) Og hymnen (lovsangen) tar gjerne utgangspunkt i salmistens erkjennelse av Guds verk – i historien eller i skapelsen. Tilfanget av levd liv er ikke mindre i GTs leilighetsbønner, som alltid vender seg til Gud med et bestemt anliggende, fremført i en bestemt situasjon. Det enkelte individ er på utpreget måte til stede i sin egen bønn. Kommer et «jeg» som bedende i GT, så kommer det med *min* situasjon, *mitt* liv og *mine* behov.

I mottaker-enden er Herren like programmatisk tilstede. Han som er nasjonens Gud, som tilbes av kongen og av prestene i tempelet, han lar seg også tiltale som et «du» av en enkel tjener (1 Mos 24:12-14), eller av den jevne mann blant israelerne (5 Mos 26:1-10). Han omgir sine fromme forfra og bakfra (Sal 139:5), og hører de tauses skrik (jf. 1 Mos 4:19). Slik blir bønnen i GT fremfor alt stedet der mennesket «lever innfor Gud» med hele sitt liv og alt sitt eget.

Mennesket i naturen

I vår tid er forholdet mellom menneske og natur kommet i fokus.⁶² Sur nedbør, drivhuseffekt og ozonlag setter vårt eksistensgrunnlag i fare. Dermed spør man om mennesket virkelig skal «legge jorden under seg» (1 Mos 1:28), eller om kanskje naturen må beskyttes mot mennesket.

⁶² På norsk, se J.-O. Henriksen og H. Kvanvig (Appendiks 5, A). Internasjonal litteratur: H. Santmire, «The Genesis Creation Narratives Revisited. Themes for a Global Age», *Interpretation* 45 (1991) 366-79; R. Clifford, «Genesis 1-3: Permission to Exploit Nature?», *Biblical Theology Bulletin* (St. Johns University, Jamaica) 26 (1988) 133-37; B. Kahl, «Human culture and the integrity of creation; Biblical Reflections on Genesis 1-11», *Ecumenical Review* 39 (1987) 128-37; W. Houston, «'And let them have dominion...', Biblical Views of Man in Relation to the Environmental Crisis», in *Sixth International Congress on Biblical Studies*, (JSOT Suppl 11), Sheffield: JSOT Press 1979: 161-84.

«Natur» – et moderne begrep

Når vi vender oss til GT med slike spørsmål, oppdager vi at de gamle hebraiske bøkene taler fra et helt annet utgangspunkt enn vårt. Den mulighet at mennesket for egen maskin skulle kunne ødelegge verden, ble reell først i siste halvdel av vårt eget århundre. Den er selvsagt ikke reflektert i Bibelen.

At det videre er grunnleggende forskjell på moderne og GT-lig forståelse av «naturen», ser vi blant annet av at bibelhebraisk mangler ord for noe slikt som «natur». Man kunne tale om skapelse og om verden i forskjellige vendinger. Men det er ingen ord som betegner «natur» som noe abstrakt, eller som motsetning til for eksempel menneske eller kultur. Ei heller har Bibelens forfattere ord for «det naturlige» i betydning «det autonome», «det som hviler i seg selv». All «natur» er i GT først og fremst «skapt».

Endelig finner vi i vår hebraiske Bibel ikke et bastant skille mellom det vi ville kalle «naturlig» og «overnaturlig». For vel blir undere opplevd som spesielle (2 Mos 3:3). Men det forhindrer ikke at også det vi ville kalle «naturlige» hendelser fremstilles som Guds verk (2 Kong 25:20 eller Sal 65:10-12). Igjen må vi altså nærme oss GT med åpenhet for at vår problemstilling ikke helt «treffer» materialet på dets egne premisser.

Horisont: den store enheten

Nettopp fordi vi her spør litt «på tvers» av materialet, bør vi anlegge et vidt perspektiv. Derfor starter vi med å spørre etter hvilken horisont GT synes å ha for forståelsen av samspillet mellom natur og kultur, mellom mennesker, dyr, planter og jord. Vi har flere ganger i Del I og II sett at mennesket tegnes som delvis «beslektet» med dyrene. Vi har også i 1 Mos 2:7 sett menneskets «slektskap» med støvet og jorden, som det er tatt fra og som det vender tilbake til. Fra en side sett er mennesket i kontinuitet med jorden og med dyrene – med det som i vårt språk kalles «naturen».

GTs forfattere så verden som én stor sammenhengende enhet. Det ser vi i f.eks. i Sal 104, hvor Gud lovprises for verdens store sammenheng. Han skaffer vann for alle, gress for dyrene, brød og vin for mennesket, mørke for dyrenes natteliv og sol for menneskets arbeidsdag. Han gir mat i rett tid, åpner hånden så de kan

sanke, og gleder seg over sitt verk. Selv om vi ikke skal overdrive likhetene, er dette ikke helt annerledes enn hva vi i dag finner blant den såkalte urbefolkningen rundt om på jorden. Med moderne ord: Gud står i GT som «dirigent» for et stort samspill i økologiens makro- og mikrosystemer, der alt henger sammen.

Det sier seg selv at en instrumentalistisk naturforståelse⁶³ ikke hører hjemme i en slik kultur. Derfor er det umulig i historisk eksegese å lese uttrykk som «legge jorden under seg» og «råde over fiskene og fuglene og alle dyr» (1 Mos 1:28) med moderne teknikk som referanse, for slik å utlegge dette som en bibelsk begrunnelse for moderne industrialisering. Som vi så i Del II, er denne bibelske ordbruken styrt av ønsket om å illustrere menneskets gudbilledlighet med kongelig ordbruk. Poenget er ikke å gi forskrifter for *måten* mennesket skal herske på, men å tegne den «ære og herlighet» som mennesket får overdratt når det går inn som Guds «stattholder» i verden. Nettopp 1 Mos 1 tegner jo også sabbaten som en påminnelse om at verden tjener et høyere mål enn menneskets velbehag (se Del II s. 69f).

Har «naturen» verdi?

Dersom vi skal utfylle dette bildet, må vi notere at i det hierarkiet som *er* beskrevet særlig i tradisjonen «skapelse av mennesket i verden», avgrenser GTs forfattere seg mot naturreligion og panteistiske tendenser i sin egen samtid. Naturen (himmelen, jorden, himmellegemene) er ikke guddommelige, og har ingen «egen» verdi, jf. f.eks 1 Mos 1:14-19.

Men dermed er langt fra alt sagt. For naturen har det vi kunne kalle «avledet verdi»: For det første er den et vitnesbyrd om Guds storhet som har skapt den. Man kan ikke ødelegge naturen uten å ødelegge skaperverkets lovsang til Gud. Slående i denne sammenheng er Sal 19:1-7, hvor himmelen forkynner Guds herlighet:

En dag bærer bud til den andre, en natt gir sin kunnskap til den neste.
Det er ikke tale, det lyder ingen ord og ingen røst kan høres. Men budskapet går over hele jorden, vitnesbyrdet til verdens ende. (Sal 19:3-5)

⁶³ En «instrumentalistisk naturforståelse» antar at naturen kan brukes som instrument for å nå menneskets mål. Naturen blir et lager av råvarer til disposisjon for menneskene.

Skaperverket vitner også om Guds *godhet*: Det gjentatte omkvad i 1 Mos 1 er at Gud så på det han hadde skapt, og det var godt (v. 4; 10; 12; 18; 21; 25; 31). Dette svarer til Herrens omsorg for sine skapninger gjennom det vi med moderne ord ville kalle naturens kretsløp: vår og høst, planting og innhøsting, regn og sol, dag og natt (Job 36:27; Sal 104 osv.). Bak den ordnede verden hvor alle ting tjener en god hensikt, ligger fordrivelsen av kaosmakter (se «Guds seier», Del II s. 47ff). Derfor gir verden uttrykk for «det gode» med det onde og «kaos» som motpol. Skaperverket har derfor avledet verdi ikke bare som vitnesbyrd om *at* Gud er god, men også som en første bestemmelse av *hva* denne godheten går ut på.

Guds «forbilledlighet»

Til slutt må det nevnes et aspekt som ligger i menneskets gudbilledlighet. Når Gud danner mønster, må det også bety at han er forbilde for menneskets handlinger, dets «styre» i verden. Nå viser Gud både i 1 Mos 1 og ellers stor omsorg for alle sine skapninger. Det må forutsettes at mennesket skal behandle Guds verden slik Gud selv gjør. Uavhengig av skaperverkets «verdi» er det derfor klart at GT forutsetter en «vennlig» og omsorgsfull forvaltning fra menneskets side. Dette også fordi jorden er «på lån», og forblir Guds eiendom (Sal 24:1f).

Sammenfatning

Selv om «natur» er et moderne ord, og selv om skaperverket i GT ikke har «egenverdi», har bibelbøkene likevel syn for at naturen er viktig. Verden ses som Guds verk og eiendom, en stor organisme som er underfullt anlagt. Ingen kan ødelegge dette godhetens system uten å forgripe seg på Guds eiendom, ødelegge lovsangen fra skaperverket og sette seg ut over det forbildet Gud har gitt.

Individ og kollektiv

I resten av Del III skal vi befatte oss med mennesket i sosialt definerte relasjoner. Som innledning til dette er det viktig å forstå hvordan GTs forfattere tenkte om forholdet mellom den enkelte

og det store fellesskapet.⁶⁴ Poenget er at den hebraiske kulturen var atskillig mer *kollektiv* enn vår er. Dette kan illustreres med forståelsen av forholdet mellom den enkelte og folket. Som medlem av folkefellesskapet hadde individet del i hele fellesskapets livsverden, og også dets felles historie:

«Min far var en omflakkende arameer. Han drog ned til Egypt og holdt til der med en liten flokk. Der ble han til et stort og sterkt og tallrikt folk. Men egypterne mishandlet og plaget oss og la hardt arbeid på oss. Da ropte vi til Herren, våre fedres Gud, og Herren hørte våre rop og så til oss i vår nød og møye og trengsel. Herren førte oss ut av Egypt med sterk hånd og utstrakt arm, med store, skremmende gjerninger, med tegn og under. Han førte oss til dette stedet og gav oss dette landet, et land som flyter med melk og honning. Nå kommer jeg med førstegrøden av det jeg har avlet på den jorden du har gitt meg Herre.»
(5 Mos 26:5-10*)

Her omtales hendelser knyttet til fire personer (Abraham, Isak, Jakob og Josef) som noe som skjedde «min far», altså som én person. «Han» blir til et «folk», som uten videre representerer «oss» – enda den som ber, opplagt ikke var med på de aktuelle hendelsene. Til slutt pendler teksten tilbake til individet: Derfor kommer *jeg* nå med førstegrøden. Her flyter individ og fellesskap, fortid og samtid sammen på en måte som er uvant for oss.

På samme vis kan fremstående personer representere hele folket. Abraham tar imot pakten på vegne av alle sine etterkommere (1 Mos 17). De eldste forplikter hele folket (2 Mos 19:7f). De tolv stamfedrene tar imot av den nålevende stammens velsignelser (1 Mos 49 og 5 Mos 33). Derfor kan også kongen spille en viktig rolle. Han representerte nasjonen og stod samtidig i et spesielt forhold til Gud. Det som skjedde med ham, skjedde med hele fellesskapet. De løfter han fikk, angikk alle i hans folk.

En liknende tanke slår igjennom i renhetsforskriftene. Poenget er flere steder at *folket* må sikre seg at synden eller urenheten ikke

⁶⁴ Det er en del litteratur til emnet. Klassisk er H. Wheeler Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel*, Edinburgh: T & T Clark 1981 (først publ. 1935); A.R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, Cardiff 1961; se nylig J.W. Rogerson, «The Hebrew Conception of Corporate Personality», *JTS* 21 (1980): 1-16. Samme forfatter skriver under samme tittel også i *ABD* I (1992): 1156f.

rammer hele fellesskapet. Derfor må urenhet sones og – hvis mulig – holdes borte fra fellesskapet for at ikke alle skal rammes av den enes urenheter.

Denne tankegangen spiller også inn ved forståelse av liv og død (jf. ovenfor): For en døende i det gamle Israel var det reell trøst dersom vedkommende etterlot seg barn og barnebarn som ville holde hennes eller hans *navn* (og dermed minne) oppe, slik Jakob uttrykker det i velsignelsen over sine barnebarn i 1 Mos 48:16. Derfor var det viktig å sikre at navnet ikke døde ut (jf. 5 Mos 25:6 osv., kontrast Job 18:17). Når navnet gikk til grunne, var en person virkelig borte, «helt død» (Sal 41:6, jf. 9:6 osv.). Det at familien (farshuset) lever videre, er derfor med på å avlaste *noe* av dødens dramatikk i den gamle hebraiske kulturen. Den skrekken som et moderne menneske kan oppleve i det forhold at verden vil gå videre «som om man aldri skulle ha levd», kunne altså få et visst svar i denne formen for kollektiv identitet.

Samtidig uttrykker GT ingen kollektivism. Stadig møter vi forestillingen om individuell identitet og ikke minst individuell skyld og ansvar, både i lovverket (f.eks. 5 Mos 24:16), og i fortellerstoffet (4 Mos 14:22f). Det kollektive synes derfor å representere en slags helhetstenkning som forstår hvert individ i rammen av fellesskapet uten å viske ut grensene mellom disse to. Det er bare i visse sider av livet at individet primært er bestemt som del av fellesskapet. Denne for oss påfallende nærhet mellom individ og kollektiv må vi holde klart for oss når vi nå skal gå til noen av det gammeltestamentlige menneskets sosiale relasjoner.

Det er antakelig riktig å si at det kollektive elementet i Israels livstolkning ble svakere etter som bykulturen satte sitt preg på samfunnet. Det er trolig også riktig at profetenes forkynnelse speiler samme bevegelse, med deres tidvis sterke fokus på den enkeltes ansvar. Tekstmaterialet synes å antyde at denne prosessen for alvor skjød fart under eksilet, da mange av de institusjonene som bar den kollektive religion og kultur gikk til grunne.

Men også etter eksilet tenkte man påtakelig kollektivt. I NT ser vi at kollektivet fremdeles spiller større rolle enn hos oss, jf. begrepet Abrahams barn/ætt Joh 8:31-58; Rom 4; Gal 3, jf. også Luk 16:19-31.

Mennesket i ætten

Stamme, ætt, storfamilie

I Jos 7:16-18 er Josva på leting etter en synder i folket. I sin etterforskning leter han seg frem gjennom sitt samfunns sosiale struktur, fra de store enheter og ned i de mindre.⁶⁵

Først lar han Israel tre frem, stamme for stamme. *Stammen* var det gamle Israels største sosiale enhet. Alle i samme stamme tenktes å ha samme stamfar, altså en av de tolv sønnene til Jakob. (Josef-stammen var delt i to: Manasse og Efraim.) Stammen besto trolig av flere ætter som levde i den samme regionen, og som sammen forsvarte dette området militært. Ellers ser stammen ut til å ha hatt mindre betydning i den enkeltes daglige liv. (Derimot kan den ha hatt ideologisk betydning, nemlig når det gjaldt å holde bevissthet om Israels tolv stammer som en enhet.)

I Josva 7 falt loddet på Judas stamme, og Josva mønstret denne stammen ætt for ætt. *Ætten* eller klanen var en mindre gruppe enn stammen. Den besto av beslektede mennesker som vanligvis bodde i samme by, landsby eller område. 4 Mos 1 og 26 antyder at det fantes rundt 60 slike ætter eller klaner i Israel. Forskning viser at det trolig var mange flere enn det. (Både Saul og David kom fra ætter som ikke er nevnt i disse to kapitlene.) Det var ætten som utgjorde det lokale «offisielle» religiøse fellesskapet, i hvert fall i tidlig tid. Menn fra samme ætt møttes til religiøse fester o.a. Det var også ætten som var ansvarlig for å øve blodhevn. Den var altså bærer av det gamle rettssystemet. Ekteskap ble gjerne inngått innenfor samme ætt.

I Josva-episoden falt loddet på Serah-ætten, og Josva lot denne ætten tre frem *familie* for familie (heb.: «hus for hus»). Her er vi kommet til det gamle Israels minste sosiale enhet. I Josva 7 ser vi at man med dette ikke mente en kjernefamilie, slik vi gjør. For valget falt på Sabdis familie, men den skyldige Akan, var sønn av Karmi som igjen var sønn av Sabdi. Sabdi er her overhode i en *storfamilie* som rommer minst tre generasjoner. Dette er den typ-

⁶⁵ Det er en del litteratur til spørsmålet om slekt i GT. I tillegg til tradisjonell litteratur listet i f.eks. ABD («Family»), se N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E.*, Maryknoll, NY: Orbis, 1979: 237-337.

iske utgaven av et «farshus» i GT. Det omfattet familiens overhode, alle hans sønner med kone(r) og deres barn (men ikke gifte døtre og svigersønner), samt de trellene og eventuelle «innflyttere» som hørte til gruppen. I enkelte tilfeller talte storfamilien nærmere 100 mennesker, normalt var det langt færre.

Farshuset var den viktigste sosiale grunnpilaren i det førstatalige hebraiske samfunnet (dommertid og tidligere), og dets sosiale betydning strakk seg ned gjennom hele GTs tid. I familien hadde man sitt livsgrunnlag og trygghet, men også sine forpliktelser og arbeidsoppgaver. Farshuset var ansvarlig for å formidle de nasjonale religiøse tradisjonene, se «katekesetekstene» i 2 Mos 12:26f; 5 Mos 6:20-24; Jos 4:6f. 21-23. I farshuset fikk man sin farsarv, oftest landeiendom (*nachalah*), som basis for egen økonomi. Der oppnådde man posisjon på livets høyde, og der mottok man hjelp når livet sto på hell. Troskapen mot farshus og foreldre er forutsatt som en grunnleggende plikt i GT.

Selve betegnelsen «farshus» (2 Mos 12:3 osv.) viser at det var mannen, faren, som var den ansvarlige hovedperson i storfamilien. Både barn og treller skulle ære ham (Mal 1:6), og han var hus-truens herre (mer nedenfor). Farshuset var normalt patrilineært (avstamming og tilhørighet regnes etter mannlige forfedre) og patrilokalt (kvinnen flytter til ektemannens farshus). Derfor spilte sønner en stor rolle for familiens fortsatte liv, mens døtre med tiden flyttet ut. Familieoverhodet var storfamiliens juridiske representant. Det er derfor enker og farløse var så ille ute; de hadde ingen som representerte dem rent juridisk (jf. Sal 68:6 etc.). I slike tilfeller måtte ætten gi de familieløse en ny familie.

Foreldrebudet i Dekalogen er gitt i rammen av storfamilien. Det viser at både fedre og mødre nøt anerkjennelse, respekt og omsorg fra barna (2 Mos 20:12, se tilsvarende i 2 Mos 21:15.17; 5 Mos 27:16; jf, også Ordsp 19:26; 23:22.24f). Budet taler først og fremst om at voksne barn skal ta seg av foreldrene når disse ikke lenger kan forsørge seg selv. Med sin plassering først blant de sosialt orienterte budene i Dekalogen bevitner budet at storfamilien var en bærende institusjon. Også ekteskapsbudet verner om familien, og det samme gjør forbudet mot å stjele, og mot å begjære naboens «hus» med alt dets tilbehør. Det bibelske ethos slik vi møter det i De ti bud, er altså i stor utstrekning et familie-ethos.

I rammen av storfamilien hadde man også forpliktelser mot

brødre, for eksempel slik at en yngre bror skulle overta ekteskapet for en eldre bror som gikk barnløs bort (svogerekteskap). Den yngre brorens første sønn skulle regnes som den eldre brorens barn for at ikke hans navn skulle dø ut (5 Mos 25:5-10). Dette er et unntakstilfelle der ekteskap innenfor samme farshus var tillatt. Ellers var ekteskap og seksuell omgang innenfor samme farshus strengt forbudt. Også regler om arv osv. regulerte forholdet mellom de «underordnede» medlemmene av farshuset.

I rammen av farshuset forstås barn som en gave fra Herren. Dette ligger allerede i velsignelsesløftet hos «P» (1 Mos 1:28 etc.) og i pardannelsen og reproduksjonen hos «J» (1 Mos 2:23f; 3:20; 4:1 og 6:3), og er tydelig i velsignelsen til Abraham i 1 Mos 12:2f, og i hele den spenningen som deretter utvikles omkring ætteløftet i Fedrehistorien (1 Mos 2-50). Se også Rakels fortvilte rop i 1 Mos 30:1. Barn som Guds gave og velsignelse kan beskrives slik:

Se, barn er en gave fra Herren, livsfrukt er en lønn fra ham. Som piler i en krigers hånd er sønner som en får i sin ungdom. Sæl er den mann som fyller sitt pilekogger med dem. Han trenger ikke skamme seg når han taler mot fiender på tinget. (Sal 127:3-5)

Her ser vi noen av de fordeler det hadde å ha mange barn: De kunne forsvare farshuset og understøtte familieoverhodet som familiens rettslige representant på tinget. En barnerik storfamilie var en sterk familie.

Familieethos i Ruts bok

Familiens ethos kjennetegnes av lydighet og trofasthet. Det store eksempelet i så henseende er moabitterkvinnen Rut i Ruts bok. (Merk altså at en utlending og kvinne fremstilles som et ideal for «en god sønn». Dette skal kanskje forstås som «didaktisk ironi»?) Rut opplever at både hennes isrealittiske svigerfar og deretter hennes egen mann og hans brødre dør. Dermed går det farshus som hun tilhører, i oppløsning. Kun kvinnene er tilbake. Svigermoren No'omi tilbyr å løse Rut så hun kan reise til sitt eget folk, for å få en ny mann (Rut 1). Rut vil heller bli hos den gamle kvinnen og forsørge henne på hennes gamle dager (2:2f). Slik er Rut trofast mot sin avdøde manns farshus, ut over hva man med rimelighet kunne vente. Sammen reiser de to fra Moab og tilbake til No'omis hjemland, Israel.

Ved ankomst i Israel møter Rut Boas, som er løsningsmann (men ikke den nærmeste) for No'omi (2:20; 3:9-12). At han var løsningsmann, betydde blant annet at han sto i rekken av dem som skulle tilby et nytt «farshus» for No'omi i hennes situasjon. Løsningsmannen kunne også være rettslig forpliktet til å ta Rut som hustru for å gi hennes avdøde mann etterkommere og

«navn» (jf. ovenfor). I kapittel 4 føres vi rett inn i den hebraiske rettssalen: porten. Der overtar Boas gjenløsningsretten, kjøper ut No'omis eiendom og påtar seg ektemannsplikt overfor Rut. Slik får moabitterkvinnen gjennom usvikelig familietroskap en ny, god og mektig mann fra sin egen manns ætt. Hennes rettferdige lykke bekreftes i ettertidens øyne idet hun blir stammor til kong David.

Ekteskap

I rammen av farshuset spilte ekteskapet⁶⁶ en viktig rolle, som bindeledd mellom forskjellige farshus og som en egen størrelse innenfor storfamilien. Her har skapelsesberetningene sitt å si, men vi ser først på lover og skikker som utgjør deres bakgrunn:

Den mann (eller farshus) som ønsket en kone, måtte som regel betale kvinnens far en «brudepris», altså et økonomisk vederlag for å ta kvinnen bort fra hennes farshus (se 1 Mos 34:12; 5 Mos 22:29, jf. 2 Mos 22:16). Hvert medlem i farshuset var verdifullt – også økonomisk sett – så faren fikk kompensasjon for sitt tap. Det ligger mer enn kjøp og salg i denne utvekslingen: Den skapte bånd mellom de to familiene og bandt dem sammen i en gjensidig utveksling av goder. Ekteskapsinngåelse var en alvorlig affære økonomisk så vel som sosialt. Derfor kunne ekteskap reguleres med langsiktige avtaler lenge før kvinnen var gifteferdig. Slike avtaler kalles forlovelser, jf. 5 Mos 20:7; 22:28. De regulerte brudepris, tidspunkt og andre sider ved ekteskapsinngåelsen.

I begge skapelsestekstene i 1 Mos 1–3 møter vi monogame parforhold (én kvinne og én mann), men fra lovverket og fortellerstoffet vet vi at en mann (særlig hvis han var rik) *kunne* ha flere koner, slik Abraham, Jakob, David og Salomo hadde – for å nevne noen. Kvinner, derimot, kunne ikke ha flere menn. Når en mann hadde ektet en kvinne, kunne hun omtales som mannens «eien-dom» på en måte som virker støtende for oss (1 Mos 20:3 bruker uttrykket «tilhører en annen mann»; 2 Mos 21:3.22 taler om mannen som kvinnens «eier» eller «herre»). Den skjebne kvinner kunne få, speiles også i enkelte lover:

Når en mann har tatt en kvinne til ekte, og han ikke bryr seg om henne lenger, fordi han har funnet noe ved henne som byr ham imot,

⁶⁶ Emnet er selvsagt mye utforsket. Lang artikkel med mye litteratur: V.P. Hamilton, «Marriage (OT and ANE)», *ABD* IV (1992): 559-569.

kan han skrive et skilsmissebrev og gi henne og så sende henne bort fra sitt hus. Sett nå at hun etter å ha flyttet fra ham går bort og gifter seg med en annen mann. Hvis også han får uvilje mot henne og skriver et skilsmissebrev som han gir henne, og sender henne bort fra sitt hus, eller hvis han dør, da kan ikke han som først skilte seg fra henne, ta henne til kone igjen [...]

(5 Mos 24:1-4*)

Kvinnens rettssikkerhet og anseelse holdt ikke mål etter våre standarder. Likevel er denne skilsmisseordningen uttrykk for en *viss* rettsbeskyttelse av vedkommende kvinne. Dersom mannen ikke vil ha henne, har hun krav på skilsmissebrev, rimeligvis med en viss økonomisk kompensasjon og adgang til å gifte seg på nytt.

Til tross for skilsmisseklausulen ser det ut til at ekteskapet var betraktet som noe varig. Belegg for dette finnes hos profeten Hosea, som særlig i kapittel 2 former sitt domsbudskap i bilder fra ekteskapet. Poenget er å gi uttrykk for Herrens forventning om at Israel *ikke* skulle være utro, og at forholdet mellom dem skulle vare for alltid. Tilsvarende billedtale møter oss f.eks. i Jes 5:1-7 eller Esek 16. Dette samsvarer med ekteskapsbudet i 2 Mos 20:14 (jf. også 3 Mos 20:10). Sterkest i sin fordømmelse av utroskap og skilsmisse er Malakis bok:

Men han vil ikke lenger se på gaven eller ta imot deres offer med glede. Og dere spør: «Hvorfor?» Fordi Herren er vitne i saken mellom deg og din ungdoms hustru. Du har vært utro mot henne, enda hun er din ektefelle som du er bundet til ved pakt. Er det ikke én som har skapt henne både med legeme og ånd? Og hva søker da den ene? Barn som hører Gud til. Så vakt dere vel i sjel og sinn. Vær ikke utro mot din ungdoms hustru! Jeg vil ikke vite av skilsmisse, sier Herren, Israels Gud, [...]

(Mal 2:13-16*)

Med vår innfallsvinkel legger vi merke til at avvisningen av skilsmisse er begrunnet med henvisning til skapelsen. Mye av samme tankegang finnes også i Jes 54:1-10, og også der er det en referanse til skapelsen. Dermed kommer vi tilbake til våre antropologiske primærtekster. I 1 Mos 1:27f sies det at mann og kvinne *sammen* utgjør Guds bilde. Mer uttalt er idealet om et godt forhold mellom mann og kvinne i 1 Mos 2. Når Gud skaper kvinnen og leder henne til mannen, lovprises hun for at hun – i motsetning til

dyrene – endelig er «ben av mine ben og kjøtt av mitt kjøtt». Omtalen av fellesskapet dem imellom i 2:24 sier at mannens primære binding er til hustruen, ikke til farshuset. Og de to skal være «ett *basar*» (NO: de skal være ett).

Uttrykkene i vers 24 peker ut av den fortellende sammenhengen og inn i fortellerens eller leserens verden (se til etiologier s. 94). Det er liten tvil om at «J» ved å ta verset inn her – *før* utdrivelsen av hagen – gir idealer for forholdet mellom mann og hustru. Ytterligere kommentar til dette finner vi i 1 Mos 3:16, hvor det at mannen hersker over kvinnen, fremstilles som en følge av fallet, ja som uttrykk for straff. Inntrykket er dermed at Gud opprinnelig tenkte seg et mer likeverdig forhold mellom kjønnene enn det forfatter og leser kunne observere i sin samtid. Lest på bakgrunn av 5 Mos 24 ovenfor, fungerer 1 Mos 1:27 og 1 Mos 2:23f og 3:16 som et ideal med brodd mot sider av samtidens ekteskapspraksis.

Sammenfatning

GT tegner bildet av mennesker som lever i familiefellesskap, i stammen, ætten og storfamilien, og i ekteskapet. Lovverket ser ut til å ta særlig to hensyn: For det første at selve rammene opprettholdes. For det andre at de svakeste (gamle foreldre, utsatte kvinner, etterlatte barn) skal ha et visst vern. Fortellerstoffet viser at det var knyttet etiske idealer til både familie og ekteskap, som gikk ut over lovverkets «minimumsløsninger». Både i skapelsestekstene og ellers tegnes idealet om gjensidig og likeverdig forhold mellom mann og kvinne.

Mennesket i samfunnsveven

«Kretsen»

Mennesket levde naturligvis ikke kun innenfor familien. Særlig i senere bibelsk tid inntok lokalsamfunnet, byen, bygda, en viktig rolle for individet. Jeremia klager over at profetkallet har ført ham bort fra det sosiale fellesskapet og festene blant mennene i byen (Jer 15:17). Esekiel arbeider for å utelukke de falske profetene fra

Israels råd (Esek 13:9). Ordet som ligger til grunn for NOs «fest» og «råd», er det samme (heb.: *sod*). Vi møter ordet igjen når salmisten vil lovsynge Herren i de oppriktiges råd (Sal 111:1), men også om ungdomsflokken i Jer 6:11. Et innblikk i hva denne lokale «kretsen» har betydd for GTs mennesker kan vi kanskje finne i Sal 55:13f, i en klage over byens elendighet:

Det er ikke en fiende som håner meg – det kunne jeg nok tåle, ingen uvenn som ydmyker meg – da ville jeg gjemme meg for ham. Nei, det er du, min likemann, min gode venn og kjenning, – vi som hadde fortrolig samfunn [*sod*] og vandret i festtog til Guds hus. (Sal 55:13-15)

Vi hører samme såre fortvilelse når Job klager over at hans fortrolige venner viser avsky (Job 19:19, med samme hebraiske ord). «Kretsen» rommer altså det vi forstår med vennskap, sosialt nettverk og gruppetilhørighet. Den er også en konkret gruppe mennesker som sammen reiser til Guds hus og fremfører sine lovsanger, eller en ungdomsflokk som leker. Denne forsamlingen har spilt en viss rolle for den enkelte. Dette gjenspeiles også på den måten at særlig sene tekster flere ganger sammenlikner den frommes (evt. profetens) forhold til Gud med en slik *sod* (jf. Am 3:7; Job 15:8):

Herren har *sod* [NO: fortrolig samfunn] med dem som frykter ham, i pakten med ham får de rettledning. (Sal 25:14)

Retten

Store historiske og teologiske spørsmål er knyttet til GTs rettssystem (se evt. s. 142). Sett fra individets synspunkt, synes det imidlertid klart at særlig rettssystemet i kongetiden synliggjorde et samfunn som var større enn ætt og familie, nemlig det nasjonale.

Det er tre faktorer i GTs rettspraksis som bidrar til sosial integrering. Den første er at lovene oppfattes som *Herrens lover*, gitt og overvåket av ham. Siden Herren oppfattes som hele nasjonens Gud, får lovene nasjonalt preg. De skal gjelde alle som lever i Israels land, også kvinner, barn, innflyttere og treller (jf. 2 Mos 12:19.48; 4 Mos 15:14 og mange liknende steder). Siden loven var Guds lov, kunne prestene fungere som dommere (5 Mos 17:8-20).

Forskerne antar at dette var tilfelle først og fremst i tiden etter eksilet (jf. Esek 44:23-24).

Neste faktor som bidrar til integrasjon, er det forhold at i kongetidens Juda sto *kongen* som rettens øverste utøver. Kong Salomo er beskrevet som en særdeles klok dommer (1 Kong 3:16-28). Også ellers finner vi tanken om den ideale kongen som rettens utøver og beskytter (Sal 72:1-4). Fordi kongen var øverste rettsmyndighet, kunne han utnevne dommere som formodentlig utøvde sin funksjon på vegne av kongen, og med hans autoritet (5 Mos 16:18; 2 Krøn 19:5; Mika 3:9; 7:3). I møte med dette systemet er den enkelte knyttet inn i en rettsforvaltning som gjelder alle i nasjonen, og som henter autoritet fra kongen selv.

Dertil bidro også rettens lokale organisering til integrasjon. Den lokale rettsforsamlingen besto av byens eller landsbyens eldste samlet til dom, ofte «i porten» (1 Mos 23:10.18; 5 Mos 21:1-4; 35:7-9; 1 Kong 21:8-11; Job 29:7). Disse tok avgjørelser på lokal-samfunnets vegne og fungerte samtidig som vitner («dokumentasjon») på rettsgyldighet. I praksis fungerte systemet trolig slik at en tvist normalt gikk til det lokale eldsterådet. Disse var forventet å dømme upartisk og i overensstemmelse med tidligere rettspraksis (jf. de kasuistiske lovene).

Et eksempel på en sak «i porten» finnes i Rut 4, der Boas overtar gjenløsningsansvaret for No'omi og Rut. Her fungerer forsamlingen først og fremst som vitner. Dreide det seg derimot om en straffesak, var det de eldstes ansvar å avgjøre skyldspørsmålet. Anklager og anklagede kunne føre vitner eller selv avgi vitneprov. Dersom resultatet var dødsstraff, ble dommen straks utført, i rettsforsamlingens nærvær. En slik prosess er beskrevet i 1 Kong 21 (Nabots vingård).

I Nabots tilfelle dreier det seg om justismord ved hjelp av falske vitner. Slikt var alvorlig i henhold til lovverket. Falsk anklage og falskt vitnesbyrd fører til samme straff for løgneren som den anklagede ville fått dersom han var blitt kjent skyldig. Den som falskt anklager en annen på hans liv, skal altså selv late livet (5 Mos 19:15-21). Dette viser et sentralt trekk ved GTs rettspraksis: Det finnes knapt noen rettssak som konkluderer med «ikke skyldig». En rettsstrid er en tvist mellom to parter, der enten anklaget eller anklager vil vise seg å ha feil. Dette skulle i utgangspunktet føre til rimelig grad av rettssikkerhet. Som vi ser i fortellingen om

Nabot, kunne likevel stormenn føre falske vitner og fordreie retten. Det samme ser vi hos profetene (Am 5:10ff; jf. Sak 8:16f).

Vanskelige eller viktige saker kunne gå videre fra den lokale domstolen til Jerusalem (5 Mos 17:8-13). Der skulle presten og dommeren (formodentlig innsatt av kongen) ta avgjørelse i saken. Fullbyrdelsen av straffen lå fremdeles i det lokale rettsapparatet.

De lovene som skulle administreres av retten, dekket så godt som alle sider av sosial samhandling, fra spørsmål om ekteskap og arv, til lover for ulykker og videre til det vi ville kalle strafferett. I dette apparatet var den enkelte vevd inn i et nettverk som gikk ut over familiens område, og som samtidig hadde stor betydning for den enkeltes livsvilkår (positivt og negativt).

Sammenfatning

Legger vi retten og «kretsen» ved siden av hverandre, ser vi nettopp det vi måtte forvente, at det enkelte individ i gammeltestamentlig tid også var grundig vevd inn i det sosiale nettverket. Vi ser også at denne sosiale tilknytningen blir ideologisk understøttet både gjennom lovteologien og rettsteologien og gjennom positiv anerkjennelse av «kretsen» som lokalt og fortrolig forum. Med andre ord: den sosiale veven er ikke fremstilt som en likegyldig tilfeldighet, men som en viktig positiv størrelse for GTs menneske og dets liv og levnet. Miljøet og rettssystemet vevde den enkelte håndfast inn i samfunnsveven. (Det samme gjaldt naturligvis økonomisk samhandling, som vi skal behandle i neste kapitel:)

Mennesket i økonomien

Økonomi betyr «forvaltning av huset», men brukes for å betegne «husholdningen» også i større systemer enn det familiære. Å studere en gitt økonomi betyr å undersøke hvilket «system» som regulerer utveksling av varer og tjenester mellom mennesker, hvordan verdiene blir produsert, hvem som bestemmer hva som produseres, hvem som kontrollerer produksjonen og hvem som utfører den. Det betyr også at man spør etter de ytre vilkår for produksjon og vareutveksling; klima, geografi, befolkningsgrunnlag osv. Først i de aller seneste tiår har man for alvor tatt fatt på et

slikt studium av den bibelske økonomien.⁶⁷ De fremstillingene som er gitt, tegner ikke noe enhetlig bilde. Det er videre åpenbart at litteraturen er avhengig av analytiske modeller (og politiske idealer). Jeg skal begrense meg til å gjengi noen enkle historiske streker som kan antas å ha rimelig bred oppslutning. Deretter skal vi se hvordan GT selv plasserer mennesket ideologisk i forhold til ett eneste tema: rikdom og fattigdom.

«Økonomisk historie»

De økonomiske forholdene i Israel endret seg drastisk i tiden fra Josva til Esra. Det starter med forholdsvis små jordbruksenheter i høylandet under heller karrige betingelser: vannmangel, jorderosjon og bratt landskap. Under slike forhold har forskerne tenkt seg at gjensidig sosialt samhold var nødvendig. Produksjon foregikk som et felles prosjekt. Bøndene skal i denne tiden ha levd hovedsakelig i naturalhusholdning, men var skattskyldige til de lokale byene. Det antas at den sosiale størrelsen Israel vokste frem blant bondebefolkningen som reaksjon og opprør mot bystatene. I det nye samfunnet, som var basert på stammene, var man i stand til å leve av jordbruk og husdyrhold uten noe skattesystem.

Senere dannet israelerne sin egen stat med felles forsvar under det militære presset fra filisterne. I kongetiden fikk økonomien igjen preg av sentral styring, beskatning osv. Norman Gottwald og andre tegner denne fasen av Israels økonomiske historie som fatal for den fattige delen av bøndene. Både i nord og sør ble samfunnet etter hvert sterkere klassedelt, og det oppsto en klasse av landløse og marginaliserte bønder. Noen ble endog slaver. Rikfolk overtok styringen av økonomien og rettsvesenet.

⁶⁷ Tilfanget av litteratur er blitt ganske stort. Oversiktsartikkel: N.K. Gottwald, «Sociology (Ancient Israel)», *ABD* VI (1992): 79-89. Blant de «klassiske» arbeidene: G.E. Mendenhall, *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore: Johns Hopkins 1973; N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, Maryknoll, NY: Orbis, 1979; N.P. Lemche, *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, Leiden: Brill 1985. Et kortfattet samlehefte i: D.N. Freedman og D.F. Graf (red.), *Palestine in Transition. The Emergence of Ancient Israel*, Sheffield: JSOT 1983; På norsk, se H.M. Barstad, «Israels eldste historie. Omkring den seneste utviklingen innen forskningen», *NTT* 88 (1987) 99-107.

Uansett om denne skissen er korrekt, kan man i de hebraiske tekstene spore et ethos som på mange måter svarer til det bildet Gottwald og andre tegner av et førstetlig idealsamfunn: GT uttrykker både skepsis til og kritikk av statsmakten (kongen) på en måte som vi sjelden finner i omverdenens litteratur. GTs lover har på flere steder rettsregler som skal sikre at de nederste på samfunnsstigen ikke faller ut av det sosiale fellesskapet. Og mange steder finner vi profetord og fortellinger som rammer urettmessig opphopning av makt og rikdom.

I stedet for å gå inn i en omfattende fremstilling av dette komplekset, skal vi se hvordan dette ethos slår ut i Bibelens vurdering av forholdet mellom rikdom og fattigdom, rike og fattige:

Rikdom og fattigdom

Rikdom er godt

Gods og gull er i utgangspunktet uttrykk for Guds velsignelse, og kan tolkes som uttrykk for at man er rettferdig og lever i overensstemmelse med hans vilje. Potifar satte Josef til å styre over sin eiendom. «Og fra den tid egypteren satte ham over sitt hus og over hele sin eiendom, velsignet Herren hans hus for Josefs skyld. Herrens velsignelse hvilte over alt det han hadde, både i huset og på marken.» (1 Mos 39:5f*)

Deuteronomistene ser denne velsignelsen i rammen av Guds frelseshistorie, som tegn på hans omsorg for sitt folk. Aksepunktene her er 2 Mos 3:8 og 5 Mos 26:5-11. På det første stedet får vi vite at målet for Exodus er å føre folket «til et godt og vidstrakt land, et land som flyter med melk og honning». I 5 Mos 26 er Israel kommet inn i landet, og bærer frem offer av førstegrøden, og de får vite at de skal «glede deg over alt det gode som Herren din Gud har gitt deg og ditt hus».

Perspektivet er ofte det samme hos *profetene*, jf. Hos 2:8*: «Hun [Israel] forsto ikke at det var jeg som gav henne kornet, vinen og oljen, som gav henne mengder av sølv og gull» Flere steder i profetlitteraturen møter vi Herren som den som gir vekst og velstand og gode dager. *Lovene* bekrefter at man har vurdert eiendom og gods høyt, og har regulert dette forholdsvis strengt, med arverett, kjøpsrett, eiendomsrett osv. (Se også Dekalogens bud om tyveri i 2 Mos 20:15; jf. 3 Mos 19:11; 5 Mos 5:19.)

I *visdomsteologien* faller Guds gunst og velsignelse sammen med den klokes flid og utholdenhet: «Fattig blir den som er lat i sitt arbeid, men flittige hender gjør rik. Klok er den som samler i hus om sommeren, skam får den som sover når det er tid til å høste.» (Ordsp 10:4f, jf. 6:6-11 osv.) I *Salmene* finner vi igjen både profetenes og vismennenes synspunkter. Hele veien er rikdom og overflod uttrykk for Guds velsignelse, hva enten denne kommer som en spesiell gave, som en god høst, eller som resultat av godt arbeid. Man finner således ingen prinsipiell problematisering av rikdom og eiendom i GT, og noe fattigdomsideal skal man lete lenge etter i GT.

Det måtte i tilfelle være den lille gruppen med rekabitter som vi møter i Jer 35. Disse levde i en nomadisk livsform, og forsaket godene i den fastboende kulturen; de drakk ikke vin, sådde ikke korn, plantet ikke vingårder, og bodde i landet som innflyttere, Jer 35:7. Bevegelsen var på Jeremias tid 250 år gammel, og gikk tilbake på Jonadab, sønn av Rekab, som gjorde felles sak med Jehu i hans blodige revolusjon, 2 Kong 10:15-17.23-27. Denne livsformen var åpenbart puristisk, kanskje «fattig», og skal muligens forstås som kritikk av rådende kulturidealer. Men som vi ser i Jer 35:18f, var det ikke egentlig dette som ble oppfattet som forbilledlig av jahvismens profet. Jeremia priser deres *lydighet*. Rekabittene utgjør derfor ingen fattigdomsimpuls innenfor jahvismen, selv om de kanskje gjorde det i den hebraiske kulturen.

Rikdom er «farlig»

Samtidig anlegger GT kritiske perspektiver på rikdom. For når Herren gir rikdom og det som godt er, så må også mottakeren svare til Guds standarder for rettferdighet. Derfor *kan* eiendom og rikdom utgjøre et etisk problem, enten fordi de er ervervet på urettferdig vis, eller fordi de lokker den rike vekk fra rettferdighetens veier. Slike avvik tar gjerne en av to retninger:

(a) For det første kan det dreie seg om at «nye vil ha mer». Den rike griper til ulovlige metoder for å samle rikdom. De mest intense angrepene på tyveri og sosial urettferdighet finner vi hos profetene, særlig Amos og Mika. De hevder at rettssystemet svikter fordi de rike har sin hånd om både økonomi og rettsapparat:

De har ikke vett til å gjøre det rette, lyder ordet fra Herren; de dynger opp vold og ran i sine slott.
(Am 3:10)

De gjør retten om til malurt og kaster rettferdigheten til jorden. [...] De hater rettens talsmenn på tinget og avskyr dem som taler sant. Dere trækker småkarsfolk ned og krever korn i avgift av dem. For jeg kjenner de mange overtredelser og de tallrike synder dere har gjort, dere som forfølger uskyldige folk, tar imot bestikkelser og driver fattigfolk bort fra retten. (Am 5:7-12*)

De trår etter marker og røver dem, de vil ha hus og tar dem. De slår under seg mann og hus, bonden og hans eiendom. (Mika 2:2)

Den eiendom (*nachalah* det her er tale om, er farsarven, det landet som har vært i farshusets eie lenge. Gjennom hard politikk i 700-tallets Israel maktet rikfolk å drive små, landeiende bønder fra gård og grunn. En episode er utførlig beskrevet i fortellingen om Nabots vingård i 1 Kong 21:1-24. Kongen presser Nabot til å selge sin *nachalah*. Nabot vil ikke selge, og dronning Jesabel får ham steinet på falsk grunnlag slik at kongen får sin vilje. Men profeten (her Elia) får det siste ordet:

«Først har du myrdet, og så vil du ha tak i eiendommen! [...] Så sier Herren: På det sted hvor hundene slikket Nabots blod, der skal de også slikke ditt blod.» (1 Kong 21:19*)

Som et annet eksempel på samme ethos husker vi Natans liknelse til David, om rikmannen som slaktet den fattiges lam for å lage mat for sin egen gjest. David gir vel uttrykk for det han mener er rimelig vurdering av en slik fremferd: «Så sant Herren lever, den mannen som har gjort dette, skal dø! Og lammet skal han betale firedobbelt.» (1 Sam 12:5f). Vismannen uttrykker samme ethos slik:

Bedre å være fattig og hel i sin ferd enn å være rik og gå krokveier. (Ordsp 28:6)

b) For det andre kan eiendommen også lokke den rike til hovmod og selvsikkerhet, og i neste instans til frafall fra Herren:

Når du kan spise deg mett, når du bygger fine hus og får bo i dem, når ditt storfe og småfe øker i tall, når du får mye gull og sølv, og hele din eiendom vokser, da vokter deg så du ikke blir hovmodig og glemmer Herren din Gud. (5 Mos 8:12-14*)

I deuteronomistisk historieteologi, som dette sitatet er fra, er velstand ofte fremstilt som årsak til frafall. I deres fortolkning har historien et stereotypisk, syklisk forløp: Gud redder fra trengsel og nød. Men når frelsen er et faktum, og Israel lever gode dager, kommer hovmod og avgudsdyrkelse. Et studium av bibelordbok og konkordans viser at mange steder, særlig i D-inspirert teologi, tegner en sammenheng mellom rikdom og hovmod. Slik lyder Esekiel-bokens domsord over kongen av Tyrus som opplevde seg som om han var i Guds velsignede hage:

Med visdom og vett har du skaffet deg rikdom; i dine skattkamre har du samlet gull og sølv. Med din store klokskap i handel øket du din rikdom; men rikdommen gjorde deg hovmodig.

(Esek 28:4f)

Den legitime rikdommen i GT er altså fra Gud. Men rikdom kan gjøre den rike grisk, så han gir seg ut på urettferdigheter. Den kan gjøre ham hovmodig, så han «glemmer Gud». Da er rikdommen farlig, både for den rike selv og for hans (fattige) omgivelser.

Fattigdom er ondt

Hva har GT å si om fattigdommen? Den kan være uttrykk for latenskap og dermed naturens «straff» (Ordsp 10:4 ovenfor). Den kan være uttrykk for urett, altså andre menneskers synd (jf. profetene ovenfor). Den kan være uttrykk for prøvelser (se Job 1). Enkelte steder synes den også å kunne forstås som uttrykk for en uransakelig vilje hos Herren selv, noe som for mennesket ser ut som vilkårlighet (1 Sam 2:7). Det er derfor ikke mulig å etablere én gammeltestamentlig «forklaring på fattigdommen». Det som imidlertid er klart hele veien, er at fattigdom er ondt.

Rettsvern og barmhjertighet

Hvordan skal man forholde seg til den som er rammet av dette onde? Den fattige har to grunnleggende krav i henhold til bibelsk ethos: krav på rettssikkerhet og på barmhjertighet.

Allerede i Israels tidligste lovtradisjoner finner vi en spesiell omsorg for den svake, den fattige: «Du skal ikke fordreie retten for fattigfolk på tungen.» (2 Mos 23:6) Denne delen av den såkalte

Paktsboken tar flere steder opp sikkerheten for sosialt marginale grupper: Man skal ikke fare hardt frem mot innflytteren (2 Mos 23:9), ikke plage enker og farløse (22:22), ikke drive treller for hardt, men la dem få sin hviledag (23:12). Man skal ikke ta renter av en fattig nabo, og ikke ta kappen hans i pant, så han ikke har noe å ha på seg (22:25f). Spesiell interesse knytter det seg for vår del til hvordan lovverket vurderer hebraiske treller:

Når din bror blir fattig og må selge seg til deg, skal du ikke la ham gjøre trellearbeid. Han skal ha det som en leiekar eller en fremmed hos deg og være din tjener til frigivelsesåret. Da kan han flytte fra deg, både han og hans barn, og dra hjem til sin slekt og fedregård. For de er mine tjenere, som jeg har ført ut av Egypt; de må ikke selges som en selger treller. (3 Mos 25:39-42, jf. 5 Mos 15:12-15)

Frigivelsesåret var hvert sjuende år. Da skulle hebraiske treller settes fri, og begynne på nytt, uten opparbeidet gjeld. Både her og ellers vernes det om grunnleggende behov for den enkelte israelitt. Regler for pantsetting og forgjeldelse gjelder bare til et visst punkt. Når eksistensgrunnlaget var truet – frihet, klær (som sosial nødvendighet) eller farsgård (som økonomisk basis) – trådte beskyttelsesregler i kraft. Begrunnelsen var teologisk, og viste til det Gud hadde gjort for Israel da de var treller i Egypt. Det er allment akseptert at denne Exodus-teologien er gammel. Uansett om Gottwald og andre har rett i sin historiske rekonstruksjon, er det altså klart at omsorgen for den fattige har sterk forankring i Israels religion og oppfattes som sentralt jahvistisk ethos.⁶⁸ Derfor kan Herren selv stå som verge og garant for sosialt og økonomisk marginale grupper (5 Mos 10:18; Sal 68:6; 146:9 osv.).

Men rettsvern var etter gammeltestamentlig tenkemåte ikke nok for å sikre de fattige og utsatte. Lovgivning kunne ikke hindre *all* lidelse. Dette er tydelig i 5 Mos 15:1-11. I vers 4 finner vi idealet om at det egentlig ikke skulle finnes fattige i Israel. Men fordi ideal og virkelighet ikke faller sammen, avsluttes perikopen slik:

⁶⁸ Jf. C. Hardmeier, «Die Erinnerung an die Knechtschaft in Ägypten. Sozialanthropologische Aspekte des Erinnerns in der hebräischen Bibel», i F. Crüsemann m.fl. (red.), *Was ist der Mensch...?* (1992, Appendiks 5, B 1) s. 133-52.

Fattige vil det alltid være i landet. Derfor byr jeg deg: «Lukk opp hånden for din bror, for de nødlidende og fattige i ditt land!»

(5 Mos 15:11)

I verset foran står det mer konkret hva dette betyr: «Se da ikke med uvilje på din fattige bror, men gi ham det han trenger.» Samme holdning ligger bak Elifas anklager mot Job:

Tilhører da landet den som bruker makt, så bare fornemme folk får bo der? Du sendte enker tomhendt bort, og nektet å hjelpe farløse barn.

(Job 22:8f)

Denne beskrivelsen av Job er neppe riktig, men det er ikke poenget nå. Det viktige for oss er at også Elifas legger for dagen en forventning om barmhjertighet mot og omsorg for de svakest stilte.

Sammenfatning

Både rikdom og fattigdom stiller i GT mennesket overfor etiske og religiøse utfordringer. Lovverket krever at man skal innrømme den svake både rett og barmhjertighet. Dette er begrunnet med henvisninger til sentral jahvistisk teologi, nemlig Exodus-teologien og Israels egen frigjøring fra slaveriet. Exodus-tradisjonene regnes vanligvis med til det eldste stoffet i GT. Omsorgen for de sosialt utsatte kan dermed muligens forstås som arvegods fra JHWH-troens aller første tid. Dette kunne korrespondere med det bildet av Israels sosiale og økonomiske historie som Norman Gottwald og andre har tegnet i nyere tid.

Når det gjelder holdningen til rikdom og fattigdom for den som verken er rik eller fattig, har vismannen gitt en fyndig sammenfatning:

Gi meg verken armod eller rikdom, men la meg få den mat jeg trenger. Ellers kunne jeg bli så mett at jeg fornektet deg og spurte: «Hvem er Herren?» eller bli så fattig at jeg stjal og forbannet min Guds navn.

(Ordsp 30:8f*)

Mennesket i kulturen

I moderne forståelse av mennesket spiller den menneskeskapte livsverden en stor rolle. Språk, redskapstilfang, håndverkskunnskap, levemåter og liknende er med og former den enkelte og samfunnet på avgjørende vis. Alt dette er «produkter» av menneskelig aktivitet og refleksjon, og alt formidles i det vi kan kalle *kulturen*. Derfor er det interessant å spørre hvordan GTs forfattere forholdt seg til den menneskeskapte livsverden som omgav dem. Man må da merke seg at Bibelen ikke har noe eget ord for denne «menneskeskapte virkelighet». Det er heller ikke sannsynlig at GTs forfattere har sett på denne delen av virkeligheten som noe eget fenomen.⁶⁹ Her blir det derfor igjen *våre* begreper og distinksjoner som legger rammene. Svarene får vi som analyse av holdninger som kun er indirekte uttrykt i bibelmaterialet.

Kulturbegrepet

Hva mener vi med ordet «kultur»? Begrepet stammer fra latin og betyr «dyrking, rendyrking». I moderne norsk kan ordet ha minst tre betydninger:

Tradisjonelt er kulturen åndslivets område. «Kultur» er åndsverk innen de etablerte kunstarter (bildende og utøvende kunst, litteratur) og innen de humanistiske fag ved universitetene.

Dertil har vi i moderne norsk et såkalt utvidet kulturbegrep, som gir plass også for de ikke så «forfinede» uttrykksformene, der skolekorps, idrettslag osv. regnes med. Begge disse typer «kultur» omfatter slikt som folk sysler med i fritiden, og det er vel en tendens til at «kultur» betegner slikt som kommer i tillegg til arbeidsliv og familieliv.

I motsetning til dette taler sosiologisk og historisk orienterte fag om et folks kultur som «sammenfatningen av alt verdifullt ån-

⁶⁹ Emnet har i denne formen ikke ofte vært gjenstand for analyse, se dog: O. Eissfeldt, «Das Alte und das Neue Testament in ihrer Stellung zur Kultur», i *Kleine Schriften* bd. 1, Tübingen: Mohr 1919: 44-55. For samlet overblikk særlig vinklet mot produksjons- og rettsforhold, se H. Klengel, *Kulturgeschichte des alten Vorderasien* (Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR 18), Berlin: Akademie Verlag 1989.

delig og materielt arbeid, eller dets resultat». Her omfatter «kulturen» først og fremst slikt som har avgjørende betydning for samfunnslivet: jordbruk, håndverk, teknologi, lover, rettspraksis, arkeologi osv. Produktene av slike aktiviteter kalles stundom «materiell kultur», mens «kultur» betegner både produktene og de ferdighetene og institusjonene som har frembrakt dem. Jeg legger denne vide forståelsen av kulturen til grunn.⁷⁰

Kultur i denne betydning er noe man vokser inn i. Som enkeltmenneske opplever en at kulturen er *gitt*. Den er en verden man vokser opp i. Redskaper, teknikker, tradisjoner, sed og skikk *er* der, og det legges svært sjelden opp til at man skal vurdere eller problematisere de enkelte kulturfenomener, enn si kulturen som sådan. Derfor er det ikke enkelt å finne noen egentlig *vurdering* av kulturen i GT. Vi er henvist til å lete mellom linjene når vi spør etter hvordan GTs forfattere forholdt seg til kulturen.

Kultur er et gode

Først og fremst omgås GTs mennesker sin kultur og dens ytringer tilsynelatende uten reservasjoner eller nøling. Mat og matskikker, byggeskikker, krigskunst, verktøy, utstyr, teknikker og samtidens vitenskap og kunst ser i GT ut til å være tatt i bruk uten uttalte reservasjoner. Ja, mellom linjene ser vi en aktivt positiv vurdering når viktige kultiske størrelser utsmykkes med håndverk og kunst av beste sort, som telthelligdommen (2 Mos 35:10) eller tempelet i Jerusalem (1 Kong 5:6.17). Vi finner også en positiv vurdering av håndverkeren når det klages over at Israel manglet en smed (1 Sam 13:19), eller når det heter om bonden at han har lært de rette dyrkningsmetodene av sin Gud (Jes 28:24-29). Også krigskunst omtales som noe Israel har lært av Gud: 2 Sam 22:33; Sal 18:35; 144:1. I liknelsens form ser vi en anerkjennelse av pottemakeryrket, idet Gud selv tegnes som pottemaker: Jer 18 (hele); Jes 29:16. Den samme bekræftende holdningen til kulturen finner vi i det åpenbart rike musikklivet, og likeså når det gjelder poesi og litterær kunst i det hele tatt i GT (se nedenfor).

⁷⁰ Til forståelse av «kultur» i denne forstand, se P. Berger og T. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London: Allen Lane The Penguin Press 1967; se også A. M. Klausen, *Kultur – variasjon og sammenheng*, Oslo: Gyldendal 1970.

Noen kulturfenomener

Selv om jeg ikke kan gå i dybden, kan det være nyttig å få et glimt av kulturen i GT, illustrert ved noen sentrale emner:

Klær

Moderne norsk kultur er ofte lite sensitiv overfor klær som psykologiske og sosiale symboler.⁷¹ Det må ekstreme virkemidler av typen «pønker» til før folk flest ser at klær formidler noe. Likevel er det slik at klær og bekledning har avgjørende betydning i alle kulturer, også vår egen. Det viktige med klær er at de signaliserer tilhørighet og funksjon, og også både skjuler og viser frem bestemte sider av mennesket. Her skiller GT seg ikke fra sin omverden eller fra generelle kulturmønstre. Flere hundre omtaler av klær i GT viser at de var av stor betydning også der.

Til tross for en del tekstreferanser er det ikke svært mye vi vet om kles- og tekstilkultur i GT. Tekstene viser at klær ble regnet i følgende hovedkategorier: ytterkledning (kappe), innerkledning (skjorte og bukse), hårpryd, fottøy og smykker. Arkeologiske funn, særlig bilder, viser et bredt spekter av vevteknikker, materialer og klesdrakter. Bak forordningene omkring telthelligdommen og prestedrakten (se 2 Mos 28 og 35–40) ser vi også en utviklet teknologi. Vakre og fullkomne klær fungerer der som forberedelse og «beskyttelse» i møte med Herrens hellighet når han står for Guds alter (2 Mos 28:39-43).

Klær signaliserer i GT ellers først og fremst sosial posisjon og funksjon. Samuel river kappen av Saul som tegn på at han har mistet kongedømmet (1 Sam 15:27), mens Elia kaster sin kappe over Elisja som tegn på at han skal overta læremesterens «embete» (1 Kong 19:19). På samme måte tar Josva klær som verdifullt krigsbytte (Jos 7:21). Klær kan også i GT symbolisere tilhørighet til en bestemt gruppe. Blant annet kledde en del profeter seg med kapper som hadde særlig langt hår (Sak 13:4) – en klesdrakt vi møter igjen så sent som hos døperen Johannes (Mark 1:6).

Klær og påkledning kunne ha uttalt symbolsk funksjon. I 4 Mos 15:37-41 får Moses et påbud om at israelittene skal bære kapper med dusker på kappeflikene. I hver dusk skal det være en

⁷¹ Kort oversikt orientert mot GT, og med videre litteratur: D.R. Edwards, «Dress and Ornamentation», *ABD* II (1992): 232-38.

snor av purpur. Den skal tjene som en påminnelse om Herrens bud. Arkeologiske funn viser at slike dusker i kappeflikene var utbredt i samtiden. Men den fiolette tråden som vevdes inn i de hebraiske kappene, har gitt disse en bestemt betydning. Slik fikk hverdagsdressen religiøs og nasjonal symbolfunksjon.

Manglende eller ødelagt klesdrakt er uttrykk for sorg og elendighet. Job rev i stykker klærne da han fikk budskapet om barnas død (Job 1:20), og det samme gjorde vennene da de fikk se den syke Job (2:12). Ammonitterkongen Hanun skar halvparten av klærne av Davids menn for å ydmyke dem (2 Sam 10:4f), og arkeologiske funn i Assyria viser nettopp det bildet som tegnes i Mika 2:8; krigsfanger som føres «nakne» bort, det vil som oftest si uten overkledning, men med underkledningen på. Det er trolig av denne grunn at lovene sier at man ikke får ta *kappen* fra en fattig mann (2 Mos 22:25-26): Man får ikke til de grader ydmyke ham og gjøre ham sosialt merket. Det er en slik (selvvalgt) sosial ydmykelse Mikal sarkastisk viser til etter Davids ekstatiske dans foran Herrens paktskiste.

«Hvor ærefullt Israels konge oppførte seg i dag, da han viste seg naken for øynene på tjenestejentene til mennene sine, slik som lettsindige folk pleier å gjøre.»
(2 Sam 6:20*)

Ifølge vers 14 var David ved denne anledning kledt i presteklær av lin, altså nokså likt dem i 2 Mos 28. Dermed hadde han lerretsbukser under. Mikal har regnet dette som undertøy og har sett det skammelige i at kongen har vist frem sine benklær offentlig.

Dermed er vi over på det seksuelle aspektet ved bekledningen, som vi allerede har sett i forbindelse med 1 Mos 3:7.10f.21. Der opptrer nakenhet og klær i to relasjoner: for det første i relasjonen mellom de to. Her spiller fraværet av klær muligens en positiv rolle, særlig om vi antar at 1 Mos 2 fremstiller en kjærlighetshage slik vi fant den i *Turin Love Songs*. For det andre tegnes klær og nakenhet i relasjon til Herren Gud. Her spiller fraværet av klær en negativ rolle, en situasjon som Gud selv avhjelper. Er så nakenhet positivt eller negativt?

Kanskje kan vi få hjelp gjennom det typiske bildet for seksuelt samkvem i GT, nemlig at mannen brer sin kappe over kvinnen (Rut 3:9). Dette samme idiomet finnes i Høysangen, der hans «banner» over henne er kjærlighet (Høys 2:4). Samtidig finner vi i

disse sangene drømmen om å eksponere nakenhet i det private rom (5:2-8). Den grunnleggende tanken er derfor trolig at det er akseptabelt (eller godt) at de to er nakne *sammen*, men at de alltid trenger et *felles* vern mot skammen som omverdenens innsyn ville medføre. Høysangen lar også klær fremheve nakenhet:

«Snu deg, snu deg, du pike fra Sjulam, snu deg, snu deg, så vi får seg deg!» «Hvorfor vil dere se på piken fra Sjulam når hun svinger seg i de dansendes rekker?» Hvor vakkert du trer fram i dine sko, du gjeve høvdingdatter. Dine buede hofter er som et smykke, smidd av kunstnerhånd. (Høys 6:13–7:1)

I Høysangen er klærnes sensuelle funksjon tiljublet uten reservasjoner. Andre steder i GT er mer forbeholdne. Kvinners smykker spilte en viss rolle i forbindelse med ekteskap (1 Mos 24:22.30.47). Men slikt skal brukes med måte. Det finnes situasjoner da man lar smykkene ligge, og det antydes i Exodus at smykkene utfordrer Gud (33:4-6). I liknelsen i Esekiel 16 er det tydelig at smykkene fremhever kvinnens skjønnhet (v. 11-14). Det leder der til selvgodhet og til hor – et deuteronomistisk idiom for frafall fra Herren. Samme sammenheng er mer håndfast fremstilt i 2 Mos 32, hvor det er *smykkene* som blir til den gullkalven Israel tilber. Den korte referansen til dansen i vers 6 tolkes gjerne som henvisning til seksuell utukt eller kanskje kultisk seksualitet (jf. 1 Kor 10:7). I slike passasjer ser vi en tendens til etisk vurdering av kulturytringer.

Hårklipp og -fasong spilte en særlig rolle som del av «antrekket» i vid forstand. Først og fremst kunne håret vise signal om eller symptom på forskjellige sykdommer. Håret ga også signal om en person var ren eller uren (3 Mos 13:29-45). Den som hadde fått en bestemt sykdom, skulle *ikke* klippe håret – som signal overfor omgivelsene på urenhet. Var han på den andre siden helbredet, skulle han vaske seg og klippe både hår og skjegg (3 Mos 14:8-9). Presten skulle trimme håret jevnlig (Esek 44:20), mens nasireeren – som på en spesiell måte er viet til Herren (se 4 Mos 6) – skulle *ikke* barbere seg så lenge nasireertiden varer. Han var hellig og bar derfor det samme symbolet overfor sine omgivelser. Budskapet er noe slikt som «ikke kom nær». Motsatt utfører trolig Job og andre en slags forberedende renselse når de ved dødsfall raker av seg skjegg og hår (Job 1:20). I møte med urene lik gjelder det å rense seg (og å uttrykke sorg og fornedrelse).

Musikk

Det er uten videre klart at musikk og dans hadde lang og bred tradisjon blant de gamle hebreerne.⁷² Musikkunsten hører med blant «kulturerobringene» i Urhistorien (se mer nedenfor, jf. 1 Mos 4:20-22). Det at musikken her plasseres sammen med smedkunst og husdyrhold viser hvilken vekt hebreerne selv la på den, trolig også noe om deres oppfatning av dens alder. Tekster og arkeologiske funn fra Israels naboer i Babylonia og Kanaan-området tegner for oss bildet av et velutviklet musikkliv. Problemet for en detaljert fremstilling av Israels musikk i den før-statlige perioden består i at de hebraiske kildene er yngre enn denne tiden. Derfor er også det bibelske bildet av den førstatlige musikken farget av forholdene i kongetidens Israel, og kanskje særlig av de musikalske forholdene i tiden etter eksilet.

Går vi til kongetiden, kan vi regne med at Israel brukte en rekke slag-, strenge- og blåseinstrumenter. Blåseinstrumentene omfattet «trompeter» eller «basuner» i forskjellige størrelser. Disse var lagd av bukkehorn og oksehorn, sjeldnere av metall. Dette var signalinstrumenter, til bruk i krig og ved offentlig kultisk sang (i store grupper). Man blåste også i forskjellige fløyter. Dette var mer stillfarende instrumenter, helst til ikke-kultisk bruk som «dans på torget» – reflektert også i Matt 11:16f. Strengeinstrumentene omfattet en mindre harpe (lyre) og en større psalterharpe. Denne siste ble brukt i kultisk sammenheng. Blant slaginstrumentene kan nevnes pauker (store trommer), håndtromme eller tamburin, bjeller og cymbaler, foruten klapping i hendene og tramping. Disse instrumentene ble brukt for å akkompagnere sang og dans. Noen av dem (særlig lettere slaginstrumenter) ble helst betjent av kvinner.

GT synes å reflektere et stort spekter av sanger: for avreise og hjemkomst, arbeidssanger, krigssanger, bryllupssanger, festsanger og likklager, i tillegg til gudstjenestemusikken. Mange av dis-

⁷² Haifa Museum ga i 1972 ut en illustrert trykksak til emnet: *Music in Ancient Israel*, Haifa 1972. Se videre H. Seidel, *Musik in Altisrael. Untersuchungen zur Musikgeschichte und Musikpraxis Altisraels anhand biblischer und außerbiblischer Texte*, (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 12, Frankfurt /M; Peter Lang 1989). For oversikt og videre litteratur, se også V.H. Matthews og I.H. Jones, «Music and Musicial Instruments», *ABD* IV (1992): 930-39.

se ble fremført utendørs, dels av profesjonelle musikere. Hovedbeskjeftigelsen for de som levde av musikk, synes imidlertid å ha vært i tilknytning enten til hoff eller til rikstemplene.

Det synes som om man i kultisk sammenheng har sunget både vekselsang og unisont med menighet, instrumenter og forsangere. De hyppige tekniske anvisningene (til «korlederen» i de bibelske salmene) antyder at det forelå tradisjoner for tonearter, fremførelse, instrumentering osv. Ut fra sammenliknende materiale antar man at rytmen spilte en fremtredende rolle i denne musikken. Et blick på Salme 136 skulle bekrefte at det i hvert fall *kunne* være slik. Historisk sett må vi anta at så godt som alt dette har Israel hatt felles med (og kanskje overtatt fra) sine naboer enten i øst (Kanaan, Mesopotamia) eller i vest (Egypt).

Med tempelets ødeleggelse i 587 e.Kr. gikk en hel musikkultur til omstøpning. Verken hoffmusikk eller kultmusikk etter gammel form var lenger aktuelt. Med hjemkomst og restaurasjon blomstret musikklivet opp igjen, noe som speiles i Esra-, Nehemja- og Krønikebøkene. På denne tiden var det imidlertid ingen konge. Musikerne regnes da som (lavere) kultpersonale. Denne musikken hadde trolig andre former enn den føreksilske. Som tekstlig uttrykk for denne nyorienteringen skal vi kanskje se uttrykk som «Syng for Herren en ny sang». Slike vendinger forekommer kun i yngre tekster, som Sal 96; 98; 144; 149; Jes 42:10.

Litteratur, poesi og dikterkunst

Det poetiske stoffet i GT utgjør antakeligvis over en tredel av hele boksamlingen.⁷³ Flere folkelige genrer er reflektert inn: krigsdikt (2 Mos 15; Dom 5 osv.), kjærlighetsdikt (Høys; Sal 45, Jes 5:1-7 osv.), poetisk formede likklager (2 Sam 1:19-27 osv); fabler (Dom 9:8-15; Dan 4:10-12), liknelser (Esek 16 og 17) o.a. Nyere forskning har vendt interessen mot litterære kvaliteter ved bibeltekstene. Nå diskuteres på bred front litterære virkemidler og konstruksjoner i praktisk talt alle deler av GT.⁷⁴ Det vil føre for langt å gå inn i

⁷³ Omfanget av poesi er ikke sikkert, idet vi mangler klare kjennetegn for poesi og prosa, se J.B. Gabel og C.B. Wheeler, *The Bible as Literature. An Introduction*, Oxford: University Press 1986: 37-41.

⁷⁴ Typisk er R. Alter og F. Kermode (red.), *The Literary Guide to the Bible*, London: Collins 1987. For videre litteratur, jf. min artikkel «Bibel og litteratur» i nyere GT-forskning», *TTK*, 63 (1992) 113-28.

detaljene på dette her. Men det kan vel stå som en ukontroversiell påstand at GTs forfattere og brukere har hatt sans for estetiske og litterære virkemidler, og har lagt flid både i språkbruk og i oppbygning av tekstene.

Det har til alle tider vært enighet om at GT inneholder tekster med stort litterært potensial. I denne sammenheng kan man henviser til Salmenes bok, eller til Jobs bok, som gjerne regnes som et av verdenslitteraturens store diktverk. Også Josef-historien (1 Mos 37–50), Ruts bok og fortellingen om Jona står som litterære mesterverk. Også Urhistorien (1 Mos 1–11) har litterære kvaliteter. Dette er særlig interessant for vårt formål, idet denne delen av GT så åpenbart bygger på fellesorientalsk stoff. Her har altså Israel bearbeidet internasjonale kulturuttrykk.

Kultur er tvetydig

Det finnes særlig en tekstgruppe som beskjeftiger seg med kulturfenomener ikke bare mellom, men også *på* linjene. Det er det såkalte «J»-sjiktet i Urhistorien. I 1 Mos 4:1-24 er denne interessen åpenbar: Her får vi vite hvordan skillet mellom nomader og jordbruksfolk oppsto, hvordan den første byen ble til, hvor musikk og smedkunst kom fra, hvordan blodhevn ble instituert, hvor gudstjenesten kom fra osv.

Claus Westermann påviste i sin Genesis-kommentar (Appendiks 5, B 2) at denne interessen for menneskets kulturelle «erobringer» går som en rød tråd gjennom «J»-stoffet i 1 Mos 1–11.⁷⁵ Disse «fremskrittene» omfatter videre slike hendelser som starten på vindyrkingen (9:18-27), inndelingen i nasjoner (1 Mos 10), opprettelsen av kongedømmet (10:8-12), språkenes tilblivelse (11:1-9). Sosialantropologisk myteforskning (særlig inspirert av Claude Lévi-Strauss) mener at temaet «natur – kultur» går igjen i mange forskjellige samfunns mytologier. I samklang med dette viste Westermann (og flere senere forskere) at interessen for kultur og kulturens tilblivelse fantes også i nasjonene som omga det gamle Israel. På allment grunnlag er det derfor ikke overraskende at vi finner temaet «kultur og kulturutvikling» også i de bibeltekstene

⁷⁵ Westermann ble utdypet av bl.a. H. J. L. Jensen, «Gilgamesj-Epet: Kosmologi og antropologi», *RT* 2 (1983) 57-84. En norsk behandling av kultur i disse tekstene gir H. Kvanvigs artikkel i Appendiks 5, A.

som generelt ligger den orientalske mytologien nærmest.

Etter mitt skjønn gis det en viktig forskjell mellom «J»-tekstene i 1 Mos 1–11 og for eksempel de akkadiske skapelsesmytene. Det utenombibelske stoffet ser i hovedsak «kulturen» som gudenes gode gave til menneskene. «J» har en mer nyansert forståelse av de kulturelle livsytringene. For å få tak på den må vi se hvor rekken av kulturerobringer egentlig starter hos «J», nemlig i fortellingen 1 Mos 2–3. I 3:17–19 og 3:22 får vi vite hvordan jordbruket (til forskjell fra sankeryrket) ble til, i 3:20 får vi vite hvordan menneskene begynte å gå med klær (til forskjell fra dyrene). 3:17 forteller hvordan barnefødsle ble instituert, og i 3:15 forklares fiendskapet mellom mennesket og villdyrene (slangen). I 3:7 får vi vite hvordan mennesket fikk sin store kunnskap «om alt».

Hele rekken av kulturerobringer er dermed vevd inn i fortellingen om hvordan menneskets «kunnskap» endres fra en «enkel kunnskap» til en «kunnskap om alt». Kulturen starter med kunnskapstreet og er presentert som resultat av kunnskaps- transformasjonen i 1 Mos 2–3 (se s. 95ff). På den ene siden er kulturen i seg selv «god»; den innsikt som kulturen forvalter, er en innsikt som isolert sett er «guder verdig» (1 Mos 3:22). Kulturkunnskapene er også gode på den måten at de kan brukes til å bedre menneskets situasjon etter at det blir drevet ut av hagen (jf. jordbruket i 3:17–19.22). Samtidig er kulturen resultat av menneskets forsøk på å bli mer lik Gud (se «Arvesynd?» s. 128). At dette gud-sopprøret gir kulturen et inhumant preg, ser vi der hevngjerrige Lamek overdriver «kultivering». Han vil drepe en mann for et sår og en gutt for en skramme (4:23f). Kultur blir ukultur. Slik «fremskrittet» hos «J» gjenstand for en nyansert og samtidig ironisk omtale. Kulturen forvalter kunnskap som isolert sett er god. Samtidig er den kraftfull, og den kan vendes mot både Gud og medmennesker. Da blir kulturen, likesom det kunnskapsrike mennesket selv, «gudenes konkurrent». Denne «kulturutviklingen» er en fare for Gud for de menneskene som utgjør kulturen.

Et tilsvarende negativt perspektiv på kulturen finner vi også i andre tekster, for eksempel der Jesaja-boken kritiserer overdreven drikking (Jes 5:11–14), advarer mot å stole på egypternes krigskunst (Jes 31:1–3), eller polemiserer mot håndverkerne som lager gudebilder (Jes 44:9–20 osv.). Vi ser det også der Jeremia tar avstand fra sørge- og gledesskikker (Jer 16:1–13), der Hosea fordøm-

mer festene ved innhøstingen (Hos 9:1-7), der Amos tar avstand fra riter og religiøse fester (Am 4:4f), der Habakkuk kritiserer «fiskerne» (Hab 1:15-17) osv. Alle disse stedene angriper slikt som kunne forstås som «kunnskap» (og dermed «kultur») i henhold til 1 Mos 1–11. Felles for alle disse stedene er at kulturfenomener er tatt i bruk for formål som ikke er etisk og religiøst akseptable. Jesaja angriper ikke vindriking generelt, men en konkret overdreven drikking. Amos avviser ikke religiøse fester overhodet, men de festene som ble holdt i Israel på hans tid, og de holdninger og handlinger som omgav festene. Det er altså handlinger og holdninger i kulturen som blir gjenstand for etisk vurdering – på samme måte som andre handlinger og holdninger. GT angriper den kulturen som er vendt bort fra Gud og blitt redskap for avgudsdyrkelse, hovmod eller på annen måte speiler frafall fra eller opprør mot Herren.

Sammenfatning

Eksempelene med klær, musikk og litteratur står som belegg for følgende konklusjon: GT forholder seg gjennomgående aktivt positivt til sin samtids kultur, uavhengig av om denne var nasjonal eller internasjonal, og uten åpenbare reservasjoner på noen bestemte kulturfenomener. Vi finner altså en positiv holdning til den menneskeskapte virkelighet som vi ville kalle kultur, selv om teksttilfanget ovenfor er for smalt til å gi noe fullstendig bilde.

Samtidig legger særlig i Urhistorien – men også i noen andre tekster – en teologisk og moralsk vurdering av kulturen. Selv om kulturfenomener i og for seg kan anerkjennes som gode, blir de gjenstand for individuell etisk vurdering. Særlig i Urhistorien finner vi nok også tanken om kulturen som «kraftfull»; den setter mennesker i stand til store gjerninger som å krige eller være konge. Slikt vurderes som goder. Men nettopp fordi kulturen er kraftfull, er den også potensielt farlig, både for medmennesker og for Gud (som i 1 Mos 11:1-9). Og når det er når kulturen blir menneskefiendtlig «ukultur» eller gudfiendtlig selvhevdelse at den får hard kritikk.

Idealmennesket?

De fleste miljøer og ideologier har idealer eller «utopier» av forskjellige slag. Ut av slike utopier kan man ofte lese mye om menneskesynet, både når det gjelder forståelse av hvordan det «gode» mennesket er, og eventuelt hva som er «galt» med det mennesket som faktisk foreligger. Også de gamle hebreerne hadde sine gode (og onde) figurer.⁷⁶

GT frembyr et stort persongalleri som fremstilles som forbildelige på en eller annen måte, som Noah, Abraham, Josef, Moses, David, Hiskia og Josja. Det kunne være mye stoff å hente her for vårt formål. Et problem er det imidlertid at disse personene også er tegnet som individer, og ikke alltid er fremstilt som stereotypiske forbilder. Det er derfor ikke opplagt hva ved den enkelte som oppfattes som ideelt. Materialet krever en større analyse før det kan utnyttes for vårt formål. Derfor skal vi heller se kort på noen eksempler som i GT selv presenteres som generelle idealer. Eksempelene er hentet fra forskjellige situasjoner. «Historisk ideal» gjelder mennesket som lever i den regulære hverdag. «Kultisk ideal» gjelder mennesket i gudstjeneste, tilbedelse og kultisk liv. «Eskjatologisk ideal» gjelder mennesket i «den nye tid» som Gud ifølge GTs yngre deler snart vil skape (mer om dette nedenfor). Denne inndelingen i er selvsagt et analysegrep. Vi må regne med at GTs brukere har sett en slags sammenheng mellom disse tre idealene.

Historisk ideal: kongen

Som nasjonens fremste representant (se «Individ og kollektiv» s. 150ff), er det ikke overraskende at kongen⁷⁷ er typisk representant

⁷⁶ Tanken om utopiers kraft ble utarbeidet av Karl Mannheim, jf. P. Berger og T. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London: Allen Lane The Penguin Press 1967: 20-23. Emnet har vært lite behandlet av eksegeter, men se J.J. Collins og G.W.E. Nickelsburg (red.), *Ideals Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms*, Chico, CA: Scholars Press 1980.

⁷⁷ Oversikt over forskning til konge og kongedømmet i Israel i K.W. Whitelam, «King and Kingship» i *ABD IV* (1992): 40-48. En liste av idealer gis på s. 44f, og til slutt i artikkelen finnes også videre litteratur.

for det menneskelige. Flere steder i assyrisk, babylonsk og egyptisk urhistorie finner vi at det første mennesket tegnes med trekk fra samtidens kongebilder. Noen ganger er sammenhengen direkte, slik at urtidens aktører identifiseres som fortidens store konger.

Forskning viser at også bibelsk urhistorie-ideologi så disse sammenhengene. Forfatteren av Salme 8:6-9 synes således å mene at det første mennesket i 1 Mos 1:26-28 kan beskrives i kongekategorier. Her fremstilles det første mennesket som et vesen kronet med ære og herlighet med alt lagt under sine føtter. Sammenfallet mellom menneskeforståelse og kongeideologi er åpenbart. Samme kombinasjon er tilstede også i 1 Mos 2-3, om enn ikke like klart (men jf. referansetekstene Esek 28 og 31; Jes 14:12-15, hvor bestemte *konger* sammenliknes med Adam i Eden).

Sammenhengen synes på hebraisk ikke å være at Adam var konge, og heller ikke at kongen var en slags reinkarnert Adam. Derimot eksponerer nåtidens konge noen av de fremste trekkene hos urtidens Adam. Kongen står dermed som erkerepresentant for det menneskelige. Når kongen slik ses som «det fremste menneske» vil også kongeidealene gjenspeile allmenne menneskelige idealer. Dette gjør kongen interessant i vår sammenheng.

Som det sentrale symbolet for Israels sosiale organisering var kongen garantist for viktige samfunnsordninger, deriblant forsvar og krig (Sauls første «embetshandling», 1 Sam 11), rettsvesen (Salomos store visdom, 1 Kong 3:16-28) og gudstjenesteliv (Melkisedeks prestedømme Sal 110:4). Alt dette er funksjoner som går ut over det allmennmenneskelige, og som derfor ikke bidrar så mye til forståelse av idealer for det menneskelige. (Derimot styrker dette det som ble sagt om positiv holdning til «kultur» – her: forsvar, rettsvesen og kult – i forrige kapittel).

Mer direkte relevant her er GTs forståelse av de holdninger og verdier som kongen skal fylle disse funksjonene med, og hvilke følger dette får for hele nasjonen. Disse tankene møter vi i konsentrert form i Salme 72. Det som først og fremst kjennetegner kongen, er hans nære forhold til Gud. Særlig understrekes det at kongen har del i Guds rettferdighet (*tsedeq*). Dette har to sider. Først er kongen selv rettferdig og følger selv de gode og rette lovene (v. 4, 12-14). Dernest får kongen rettferds innsikt fra Gud, slik at han også kan dømme andre rettferdig (v. 1f). Dette er to

sider av samme sak for hebraisk tenkemåte. Effekten av kongens rettferdighet beskrives på en måte som nærmer seg Eden-hagen: Kongen skal leve for alltid (v. 5 og 17), jorden skal bringe overflod (v. 16, jf. v. 6), det hersker rettferdighet, lykke og fred (v. 7, jf. v. 3, 8-11, 12-14). At det likevel ikke dreier seg om «retur til Eden», viser de politiske henspillingene (v. 8-11, 15), og henvisningen til Israels land (v. 16). Tanken er at en rettferdig konge gjenskaper noe av kvalitetene fra det opprinnelige Eden.

Man kunne gått videre til «den vise» i visdomsteologien, til «de lovlydige» i deuteronomistisk teologi, eller til visse antityper i profetenes forkynnelse. Hele veien kan man finne den tankegang at når mennesker lever i overensstemmelse med Guds lov og skapervilje, så skaper Gud frelse og velsignelse som på sitt vis reflekterer Eden. De «historiske» idealene faller dermed i stor grad sammen med Eden-ideologien. Fromhet, lydighet og nærhet til Herren Gud er de etiske idealene. Liv, velsignelse, lykke og overflod er de materielle idealene.

Kultisk ideal

Også når det gjelder personer med tilknytning til kulten, altså gudstjenesten, tilbyr GT flere figurer med ideelle trekk. Allerede Abraham var en fremstående tilbeder og alterbygger (1 Mos 12:6-9). Andre kultiske identifikasjonsfigurer er Aron og levittene (prestene).⁷⁸ Et godt blikk på forventninger til denne gruppen finner vi i 3 Mos 21. Som en hovedtendens går kravene ut på at prestene skal være *hele* og i overensstemmelse med Guds ordninger og lov i alle deler. I så måte er det saklig forbindelse mellom disse og kongen (ovenfor). Fromhet, lydighet og nærhet til Gud (renhet) står som stikkord også for denne gruppen.

Også kultiske «utopier» synes å ha tilknytning til Eden-forestillingen. Om vi starter i 1 Mos 2:16, heter det at mennesket skal «dyrke og vokte» hagen. Disse hebraiske verbene kan også brukes med spesifikk religiøs betydning. Det første av verbene, *`avad*, betegner den prestelige tjenesten i tempelet. Det andre verbet, *shamar*, er det vanlige ordet for det å overholde Guds lov. Nyere for-

⁷⁸ Det er mye litteratur til levitter i GT, se M.D. Rehm, «Levites and Priests», *ABD* IV (1992): 297-310, med stor litteraturliste.

skning har vist at det også ellers er en rekke likhetstrekk mellom hagen i 1 Mos 2–3 og gammelhebraiske helligdomsidealer. Denne forbindelsen mellom tempelet og Eden fortsetter når vi går til utsmykningen av Salomos tempel i 1 Kong 6–8, se særlig den store forekomsten av kjeruber og trær (1 Kong 6:23ff; 7:29ff; 8:6f, jf. 1 Mos 3:24). Også Salmenes bok reflekterer sammenhengen mellom tempelet og Eden. Vi finner det første gang allerede i Sal 1:3. Idealtypen «den salige» er her beskrevet på samme måte som Farao i Esek 31:1-9, nemlig som et prektig «Eden-tre». Også andre steder i Salmenes bok finnes dette bildet:

Men de rettferdige gror som palmer, de vokser som sedrer på Libanon. De er plantet i Herrens hus og blomstrer i vår Guds tempelgårder. Ennå i alderdommen bærer de frukt, friske og frodige er de.
(Sal 92:13-15)

At Israel (eller kongen) kunne omtales som et tre Gud planter og nærer i sin hage (tempelet), ser vi også i Sal 80:9-16.

Eskjatologisk ideal

At det eskjatologiske i GTs yngre deler fremstår som ideal ligger i sakens natur.⁷⁹ At endetidens nyskapelse også kan beskrives som en gjenskapelse av Eden, er klart på steder som Jes 51:3; Esek 36:33-35; Esek 47:1-12; Sak 14:10f.⁸⁰ Vi er interessert i hvordan *mennesket* tegnes i en eskjatologisk ramme. For å få håndterlig materiale, setter jeg fokus på én sentral tekst: Jes 65:17-25.

Levealder

Det mest påfallende ved den ideale nyskapelse i Jes 65, er forandringen som inntreffer med menneskets levealder:

⁷⁹ Eskjatologi = «læren om de siste ting». Betegnelsen brukes f.eks. om Jesu gjenkomst og den endelige dom i NT. I GT bruker vi begrepet mindre spesifikt: Det dreier seg om en «ny tid» som rommer Guds endelige frelse, og som på et eller annet vis skiller seg fra den nåværende verden. Se videre M. Sæbø, «Eschaton og eschatologia i Det gamle testamente. Et forsøk på terminologisk klargjøring», i *Ordene og ordet*, Oslo: Universitetsforlaget 1979: 180-96.

⁸⁰ Til «paradismotiver» i profetenes eskjatologi, se I. Cornelius, «Paradise Motifs in the "Eschatology" of the Minor Prophets and the Iconography of the Ancient Near East», JNSL 14 (1988) 41-83.

Der skal det ikke lenger finnes barn som bare lever noen dager, eller gamle som ikke når sine dagers fulle mål. Ung er den som dør hundre år gammel, den som ikke blir hundre, må være forbannet. [...] De som hører til mitt folk, skal bli like gamle som trærne; de som jeg har utvalgt, skal få nyte frukten av sitt arbeid. De skal ikke streve til ingen nytte, og ikke føde barn som brått må dø.

(Jes 65:20-23*)

Disse versene sier at endetidens Israel ikke er plaget av begrensningene etter Adams fall. Med sine formuleringer bekrefter teksten at det avbrutte livet, den korte levealderen, har vært oppfattet som det sentrale ved straffen i 1 Mos 3. På dette punktet får vi støtte av den greske GT-oversettelsen, Septuaginta (LXX) som gjør en forandring i vers 22 (forandringer satt i *kursiv*):

De skal bygge hus som de selv får bo i, plante vingårder og spise frukten selv. De skal ikke bygge så andre får bo, og ikke plante så andre får spise. *For mitt folk skal bli gamle som livstreet*, de skal få nyte frukten av sitt arbeid.

(Jes 65:22, LXX)

Dette er en oversettelse som samtidig er en fortolkning. Den går trolig ikke tilbake på noe hebraisk tekstgrunnlag. Likevel bekrefter LXX at man i tidlig tid så en sammenheng mellom endetidshendelsene i Jes 65:17-25 og urtidshendelsene i 1 Mos 1–11 (særlig 2–3).

Guds nærhet

I og med at hele teksten så opplagt er beslektet med 1 Mos 1–11, tør også følgende motiv være et uttrykk for gjenopprettelse av det gode:

Før de roper, skal jeg svare, ennå mens de taler, vil jeg høre.

(Jes 65:24)

Nå er det kanskje å trekke materialet vel langt om vi her ser en kommentar til Guds rop og Adams manglende svar i 1 Mos 3:8–10. Uansett er det klart at Urhistorien nettopp er opptatt av hvordan *avstanden* mellom mennesker og Gud ble til (1 Mos 3:22–24). Og som vi har sett i de historiske og kultiske idealene, er nærhet og kontakt mellom mennesker og Gud viktig. Dermed står

Jes 65:24 som realisering av en viktig målsetting og trolig en reversering av 1 Mos 3. Mennesket i den eskjatologiske tid er på mange måter likt mennesket i urtiden, uten alle de skavanker og begrensninger som har preget mennesket i mellomtiden. Det eskjatologiske mennesket er slik fremstilt som endetidens realisering av de historiske og kultiske idealene som er tegnet ovenfor.

Sammenfatning

Det ideale mennesket er kjennetegnet av sitt nære og gode forhold til Herren og til livet. Denne nærheten har to dimensjoner: a) Kvalifisert teologisk, altså rettferdighet, lydighet, renhet og etisk renhet (lovoverholdelse) og kultisk nærhet til Gud. b) Allmenn, altså slikt som på forskjellig vis styrker menneskets liv: rik høst, godt liv, «full» levealder osv. Alle idealene synes på en eller annen måte å kunne knyttes opp mot tankene om det gode, slik de kommer til uttrykk i fortellingen om hagen i Eden, 1 Mos 2–3.

Samtidig blir GTs idealer ikke flat lykkeideologi. Idealene står alltid i kamp mot forskjellige utgaver av det onde. Dette gir seg utslag i at idealene presenteres som *reverseringer* av historien om det ondes inntreden i den *nåværende* verden. GTs forfattere har levd i spenningen mellom den vanskelige samtid og den ideale urtid / endetid. Slik blir GT realistisk samtidig som det fremstiller «det gode» som noe som mennesker strekker seg mot.

Sagt med enkle ord: Idealmennesket i GT befinner seg i kamp for livet og mot døden.

TILLEGG

Appendiks 1

Flere antropologiske begreper

Dette er ment som en hjelp til teologer og andre hebraiskkyndige til å begynne videre arbeid med antropologiske begreper. Det er ikke en uttømmende fremstilling av alle antropologiske talemåter og figurer i GT. Den som ønsker slik informasjon, må gå til de store arbeidene om antropologi (se Appendiks 5, B 1), eller til kommentarverker og leksika. Selv har jeg særlig brukt to oppslagsverker. Det ene er L. Koehler og W. Baumgartner: *Supplementum ad Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden: Brill 1985. Her finnes en tysk-hebraisk ordliste som ofte gir hebraiske synonymer. Synonymer gir også A. Even-Shoshan: *A New Concordance to the Old Testament*, Grand Rapids, MI: Baker Book House 1990.

Ord for mennesket generelt

a) Det er egentlig ingen ord som kan sies å overlappe *ʿadam* (eller arameisk *ʿenash*). Når det er tale om enkelte mennesker (altså tilsvarende *ben-ʿadam* – בֶּן-אָדָם), brukes to ord for «mann», og ett for kvinne som en slags «synonymer». Ingen av disse har den samme kollektive betydning som hovedbegrepene. De tre ordene er: *ʿish* – אִישׁ (mann), *ʿishshah* – אִשָּׁה (kvinne), og *gever* – גֵּבֶר (voksen, mektig mann). I tillegg til disse finner vi et ord for «mennesker» som kollektiv, nemlig «folk», *ʿam* – עָם. Her dreier det seg oftest om avgrensede grupper av mennesker, og ikke «mennesker i og for seg». Men av og til står ordet nærmest i stedet for *ʿadam*:

«Alt *basar* er som gress, og all dets herlighet som markblomster. Gresset visner og blomsten faller når Herrens *ruach* blåser på det. Sannelig, *ʿam* er som gress. (Jes 40:6f*#)

Det riktige ville kanskje være å oversette bokstavelig: «Sannelig, folk er som gress.» Men setningen kan også gjengis slik: «Sannelig, mennesket er som gress.»

b) Som vi har sett, står *nefesh* oftest som totalbestemmelse på mennesket. Et annet ord opptrer noen ganger parallelt, og med samme betydning: *jachid* / *jechidah* – יָחִיד / יְחִידָה. I utgangspunktet betyr ordet «bare», «eneste». Med denne grunnbetydning brukes ordet også for «det mest verdifulle», «det viktigste». Det kan i kraft av denne betydningen betegne for eksempel det eneste barnet (Isak i 1 Mos 22:2.12.16) eller livet (sjelen) som «mitt eneste», det viktigste, det som betyr noe (Sal 22:21).

Som mer abstrakt begrep finner vi *chayyim* – חַיִּים – «liv» (kun i flertall, som her, se også «Fødsel og liv» i Del III, s. 106). Dette er et av forholdsvis få abstrakte ord i bibelhebraisk og angir «livet i og for seg», «det å leve». Det kan brukes om et bestemt menneskes levetid (Saras i 1 Mos 23:1) eller om det å gjøre «livet» vanskelig for noen (2 Mos 1:14). Ordet kan også brukes for å angi det som gjør livet verdt å leve: velferd, lykke, fromhet:

I dag tar jeg himmel og jord til vitne på at jeg har lagt fram for dere liv og død, velsignelse og forbannelse. Velg da livet, så du og din ætt kan få leve!
(5 Mos 30:19)

Ordet kan videre brukes med eiendomspronomen, for å angi «alt mitt», «hele meg», «alt jeg er». Da likner også *chayyim* på *nefesh*, jf. Job 33:18.22.28; Sal 78:50, hvor de to ordene er parallelle.

Ord med relasjon til *basar*

a) Ett ord kommer *basar* nær i hele dette ordets betydning, nemlig «kjøtt», «slekt», *she'er* – שֵׁאֵרָה. De to ordene er parallelle, i 3 Mos 18:6; 25:49; Ordsp 5:11. *she'er* er relativt sjelden, kun 18 ganger, og mest i yngre tekster (kilden «E», Hellighetsloven, kilden «P», samt Salmene og Ordspråkene). I konkret betydning angir dette ordet «kjøtt», muligens et særlig blodfullt kjøtt. I overført betydning betegner det slektskap (som i 3 Mos 18:12). Det kan, likesom *basar*, stå som den ene polen i uttrykk som angir hele mennesket: «om min *she'er* og mitt *levav* forgår» (Sal 73:26#). Her er *she'er* å forstå

som «det ytre», *levav* som «det indre», omtrent som med *basar* og *nefesh* (se Del I). *she'er* har også konnotasjoner av «liv, levende», slik *basar* ofte har. At ordet kan angi svakhet, fortredelighet, ser vi i Jer 51:35: «La den urett og *she'er* (NO: skade) jeg har lidd, komme over babylonerne.»

Bibelhebraisk har også to andre ord for «kropp» som brukes med mer begrenset antropologisk mening: *nevelah* – נֶבֶלָה (skrott, lik), og *gewiyyah* – גִּוּיָּה (kropp, lik). Det første av dem har en viss antropologisk funksjon: *nevelah* (med 48 forekomster) har hovedsakelig konkret betydning, og betegner den døde kroppen til mennesker og dyr (ett eller flere). Ordet brukes i overført betydning om mennesker som opplever seg som døde og håper på gjenoppreisning: Jes 5:25; 26:19 osv. En gang er det brukt om døde, livløse gudebilder: Jer 16:18.

b) Som vi så i Del I, kan *basar* også betegne ett element, én bestanddel i kroppen. Når ordet brukes slik, kan det stå som én i en lengre rekke av kroppsbestanddeler. Noen av de andre ordene som gjerne forekommer sammen med *basar* i slike rekker kan også ha en viss antropologisk betydning.

Det mest vanlige av dem er *`etsem* – עֲצָם. Dette ordet angir i utgangspunktet skjelettet (108 ganger). Det kan (sammen med *basar*) brukes figurativt for å uttrykke slektskap, som i 1 Mos 2:23; Dom 9:2 m.fl. Det kan også stå parallelt med *nefesh* som angivelse av hele personen: Sal 6:3; 35:10 (omtrent som på norsk «kropp og sjel»). Først og fremst er imidlertid skjelettet sete for kraft og evne til å handle: «Hans ben var fulle av ungdoms kraft.» (Job 20:11). Dette substantivet er muligens språklig beslektet med en verbalrot som betyr å være eller å gjøre sterk og mektig.

En annen av kroppens bestanddeler med antropologisk potensial er «sener», *gid* – גִּיד (kun sju forekomster). Først betegner ordet konkrete sener: Job 10:11; Esek 37:6. Disse kan imidlertid gi figurativt uttrykk for styrke: «Din nakke har jernharde sener» (Jes 48:4, se også Job 40:12).

En parallell til «kjøttet» er ett av ordene for «fett»: *chelev* – חֵלֶב – med 92 forekomster. Ordet refererer i utgangspunktet til fett kjøtt. Slikt høres lite attraktivt ut for oss, men i en kultur der mat kunne være mangelvare var fett et tegn på rikdom og overflod. Fett kjøtt ble ansett som det beste på dyret. Derfor brukes ordet i overført

betydning omtrent som i vulgær norsk: «Det feteste i landet» er det beste i landet (1 Mos 45:18). «Da mettes min sjel som med fete retter, med jublende lepper priser jeg deg.» (Sal 63:6). Etter bibelsk (deuteronomistisk) tankegang vil velstand lett føre til selvhevdelse, grådighet og ondskap – for å ende opp i hovmod. Derfor kan *chelev* også symbolisere hovmod og frafall: «Hans ansikt strutter av fett, og han legger på seg.» (Job 15:27) «De har lukket sitt fete [NO = harde] hjerte og tatt hovmodige ord i sin munn.» (Sal 17:10#)

To andre ord eksponerer mer fettet som velsignelse og uttrykk for styrke og glede: *deshen* – דֶּשֶׁן – og *shemen* – שֶׁמֶן.

Ytre kroppsdelar med overført betydning

En rekke synlige kroppsdelar kan ha overført antropologisk betydning. Den viktigste av disse er *jad* – יָד – «hånd, styrke». Dette er et av GTs mest brukte ord, med over 1600 forekomster. Som flere andre kroppsangivelser brukes «hånd» i konkret forstand på en mer omfattende måte enn vi er vant med; det dreier seg om hånden, underarmen, og stundom hele armen.

Ordet har mange overførte betydninger, som spenner vidt, blant dem mange symbolhandlinger. Mye kroppsspråk utføres med hendene i bibelhebraisk kultur, som i det moderne Vesten: De kunne utveksle håndtrykk for å besegle en avtale (2 Kong 10:15). De kunne slå hendene i hverandres hender, trolig med samme formål (Job 17:3). «Å legge hendene på noe» var å begynne et arbeid (5 Mos 12:7.18). Man løftet hendene for å avlegge ed (5 Mos 32:40; 2 Mos 6:8). Begeistring og glede utløste klappsalver også i gammeltestamentlig tid (2 Kong 11:12). Og i forferdelse la man den gang som nå hendene over munnen (Job 29:9). Hadde man gjort noe med «rene hender», var man uskyldig (1 Mos 20:5), mens det var urett å «lukke hånden» for en fattig bror (5 Mos 11:2).

I overførte betydninger, signaliserer hånd og hender styrke, besluttsomhet og handling. Dette kan også gjelde Guds hånd: «For med sterk hånd førte Herren dere ut» (2 Mos 13:3); «Herrens hånd [var vend] imot dem» (Dom 2:15); «Herrens hånd skal hvile over dette fjellet» (Jes 25:10); «Herrens hånd er ikke så kort at han ikke kan frelse» (Jes 59:1); «Også i Juda var Guds hånd virksom»

(2 Krøn 30:12). Styrke og virksomhet kan også sitte i menneskers hånd og hender, for eksempel når man sier: «Det er vår egen hånd som er sterk.» (5 Mos 32:27) Vi hører at Herren ga midjanittene «i Israels hånd» (Dom 7:9 m.fl), og han overga Sisera «i en kvinnes hånd», det vi si i hennes makt – selvsagt ydmykende for Sisera (Dom 4:9). På den andre siden ville ikke David legge hender (dvs. voldshandling) på Herrens salvede (1 Sam 24:7), selv om Herren ville rive kongedømmet ut av Sauls hånd, ut av hans makt og kontroll (1 Sam 28:17). Salmisten lovsynger Herren som «lærer mine hender opp til strid» (Sal 18:35), mens Job ba om å bli frelst fra voldsmenns hender (Job 6:23). I denne betydningen står *jad* nærmest parallelt med *lev*, som kraftens senter. Derfor kan salmisten si at han kommer med «skyldfrie hender og et rent hjerte» (Sal 24:4). Med andre ord: Både senteret og instrumentet for hans kraft og livsytring er rene.

Samme symbolfelt møter oss når det gjelder ordet for «arm»: *zeroa`* – זְרוֹעַ. Konkret betegner ordet arm og skulder. I overført bruk er menneskets (og Guds) arm sete for styrke og vigør: Sal 18:35; Job 26:2; Jes 40:11. Ikke overraskende er også det samme tilfelle for «kne», *berek* – בִּרְךָ, se f.eks. Job 4:4; Jes 35:3; Sal 109:24. Det gjelder også i noen grad for «fot / ben». *regel* – רֶגֶל (se Sal 36:12). Her er det kanskje mer hurtighet og handlekraft enn egentlig makt og kraft som kommer til uttrykk. Men også makten kan symboliseres; uttrykket «under fot» er et bilde for herskerstatus, i bibelhebraisk som i norsk (2 Mos 24:10; Sal 110:1). Stundom står også hoftene som uttrykk for kraft og sunnhet. Det samme gjelder leggene, om ikke så hyppig. I GTs språkverden har altså menneskets lemmer en felles evne til å symbolisere kraft og handling. (Kanskje skal det forstås som en humoristisk vridning at for Gud er selv «fingeren», *etsba`* – אֶצְבָּע – bærer av samme styrke og handling, 2 Mos 8:19, jf. Sal 8:4.)

Også menneskets sanseorganer har flere overførte betydninger, noen av dem *reseptive* (altså som uttrykk for det som går inn i mennesket), andre som *ekspressive* (det som går ut av mennesket). Om vi tar de reseptive først, er det naturlig å starte med «øret», *ozen* – אוֹזן (187 forekomster). Øret er beslektet med hjertet (og øyet) i kraft av at det er et erkjennelsesorgan: «Men til denne dagen har ikke Herren gitt dere et sinn [*lev*] som forstår, øyne som ser og ører som hører.» (5 Mos 29:4, jf. Jes 6:9f m.fl.) Denne meta-

foren er særlig ofte brukt i Jesaja-bokens yngre deler. Øret kan også være prøvingsinstans: «Prøver ikke øret de ord som sies?» (Job 12:11; 34:3) Slike erkjennelsesevner er kvalifisert gode: «Øret som hører og øyet som ser er begge skapt av Herren» (Ordsp 20:12), og det er han som kan åpne øynene for advarsel (Job 36:10.15; 33:16; jf. Jes 50:4 m.fl.) Når det gir slik «virkelig» forståelse, kan øret også stå for sann erfaring: «Vi har hørt det med egne ører.» (Sal 44:2; jf. 2 Sam 7:22 m.fl.) Verre er det da med dem som på eget initiativ «var stivnakket og gjorde sine ører døde» (Sak 7:11).

Øret kan videre angi oppmerksomhet: Det finnes dem som «lukker sitt øre for de fattiges skrik» (Ordsp 21:13), som «vender øret bort og ikke vil høre» (Ordsp 28:9). Disse står i motsetning til dem som «vender øret til og hører» (Jes 28:3 m.fl.). I denne siste betydningen kan man appellere til Guds øre: «La dine ører være vendt til den bønn som stiger opp» (2 Krøn 6:40, jf. Sal 22:7 m.fl.)

Mye av det som nå er sagt om «erkjennelsesorganet» øret, gjelder også for «øyet», *ʾayin* – עַיִן (se flere av sitatene ovenfor). Dette ordet er mer utbredt (868 forekomster), og har også et videre spekter av overførte betydninger. I tillegg til å være «erkjennelsesorgan» er øyet Herrens store «oppmerksomhetsorgan» i GT. «Måtte Herren rette sine øyne mot dere» (2 Mos 5:21), hans øye hviler alltid på landet (5 Mos 11:12), og han «holder øye med dere» (Dom 18:6). I deuteronomistisk litteratur er øyet også bærer av Guds vurderinger. Standarduttrykket er at noen gjør «det som er ondt i Herrens øyne» (Dom 2:11 m.fl.). Øyet som bærer av Guds vurdering finnes også i andre skriftgrupper: «Dine øyne ser jo hva som er rett» (Sal 17:2); «selv ikke himmelen er ren i hans øyne» (Job 15:15); «Herrens øye vokter dem som har kunnskap» (Ordsp 22:12).

Brukt om mennesker har øynene også en viss «ekspressiv» betydning, som «speil» av det som finnes inne i personen. Dette gjelder særlig livskraften (3 Mos 26:16, hvor øye og livskraft står parallelt). Jonatans øyne fikk glansen tilbake da han tok til seg mat (1 Sam 14:27f), mens den svake salmisten klager over at «selv mine øynes lys er borte» (Sal 38:11). Da Elisja skulle vekke opp en død gutt, utførte han en handling som skulle overføre profetens krefter til gutten: «[Han] steg opp i sengen og la seg over gutten med munnen mot hans munn, øynene mot hans øyne og hendene

mot hans hender. Da han bøyde seg ned over ham, ble guttens kropp varm.» (2 Kong 4:34). Flere «kraftorganer» møtes her: munnen (pusten), hendene (handlekraft) og øynene (livskraft). Møtet er virkningsfullt, for gutten «slo øynene opp».

Øynene brukes for å signalisere holdninger: Den ydmyke og underdanige slår øynene ned (Jes 2:11; Job 22:29). Den som er overveldet av følelser, kan la øynene rulle (Job 15:12). Mens motstanderen kan «blunke hånlige med øynene» (Sal 35:19), og den forføreriske kan «blunke listig med øynene» (Ordsp 10:10). Den ugudelige har «stolte øyne» (Sal 101:5) eller «hovmodige øyne» (Ordsp 6:17). Øynene kan være «kvasse» og fiendtlige (Job 19:6), eller «sløvet av sorg» (Sal 6:8 m.fl.), ja «sløve og matte» (Jer 14:6).

I bibelhebraisk som i norsk kan øynene speile skjønnhet. David hadde vakre øyne (1 Sam 16:12), mens Leas øyne var milde (1 Mos 29:17). Judas øyne var mørkere enn vin (1 Mos 49:12), mens den forføreriske kvinnens øyne stråler (Ordsp 6:25). Andre kvinner kunne «gjøre sine øyne store med sminke» (Jer 4:30). Kvinnen på sin side synger om sin elskedes øyne at de «ligner duer ved bekker med rennende vann. De bader seg likesom i melk der de hviler i sine huler.» (Høys 5:12).

Går vi til andre sanseorganers overførte bruk, finner vi at munnen først og fremst er talens sted og derfor uttrykk for den (gode eller onde) orientering og ytring som mennesket har. Det samme gjelder stort sett leppene. Mer utbredt med samme betydning er tungen, som artikulasjonens viktigste redskap. Særlig den onde og stolte tunge er viet oppmerksomhet i visdomslitteraturen. En annen kroppsdel som uttrykker stolthet, er nakken. Også hodet kan løftes i stolthet, men denne kroppsdelens står helst som bilde på tanke og vilje, eller som uttrykk for det ypperste, øverste i mennesket (stundom om hele mennesket). Likesom hendene er hodet en kroppsdel for symbolhandlinger; man kan bøye det, nikke, riste på det, ta seg til hodet, salve det osv.

Menneskets «indre»

Flere organer har betydninger som er beslektet med *lev* (hjerte). Om «nyrene», *kiljoth* – כִּלְיוֹת – leser vi at Gud skal «prøve» dem sammen med hjertet. Her står «hjerte og nyrer» som uttrykk for det innerste, skjulte i mennesket (Sal 7:10; Jer 11:20 m.fl.). Nyrene

kan romme menneskets livsorientering, som i Sal 16:7 (NO: indre).

Ordet for «lever», *kaved* – כָּבֵד – brukes enkelte ganger på samme måte. Dette ble ansett for å være kroppens «tyngste» og derfor viktigste organ, og regnes som sete for følelseslivet i flere semittiske språk. Man brukte dyrelever for religiøse formål: babylonsk trolldom brukte leveren for å spå i (jf. Esek 21:26), mens israelittene anså denne delen av dyret som særlig egnet for offer (3 Mos 9:10.19).

Et annet ord som kan ha tilsvarende betydning, er «mage», *beten* – בֶּטֶן – som riktignok også har et videre betydningsområde. Enkelte steder kan *beten* overlappe med *lev*:

Menneskets *neshamah* er en Herrens lampe, den ransaker alle kamrene i *beten*. (Ordsp 20:27)

Det er godt om du gjemmer dem [vismenns ord] i ditt *beten* [NO: «indre»] og stadig har dem på leppene. (Ordsp 22:18)

Overraskende nok kan *beten* også betegne «kropp» som motsats til *nefesh* (Sal 31:10; 44:26). Da brukes ordet likt med *basar*.

Et annet ord for «indre» med overført betydning parallell med *lev*, er *qerev* – קָרֵב. Ordet har ingen annen konkret betydning enn «indre», og angir ikke bestemte menneskelige organer. Det brukes både om «stedet» for tanker og følelser (1 Kong 3:28; Jer 4:14 m.fl.) og om selve evnen til å tenke (Jes 16:11; Sal 64:7 m.fl.). I Sal 103:1 står *qerev* parallelt med *nefesh*: «Min *nefesh*, lov Herren, ja alt [mitt] *qerev*, skal love hans hellige navn!»

Et mindre brukt tilsvarende ord er «innvoller», *me'im* – מַעֲיִם, se f.eks. Jes 16:11 (hvor det er brukt parallelt med *qerev*); Jer 4:19; Klag 1:20 (parallelt med *lev*); Klag 2:11 (parallelt med *kaved*).

Appendiks 2: Viktige skapelsestekster i GT

Dette er ment som en veiviser videre inn i bibelmaterialet, og kun et utvalg tekster er tatt med. For videre drøfting av forholdet mellom de to kompleksene, se Appendiks 3.

1. Til «skapelse av (mennesket i) verden»:

1. Mosebok
1:1–2:3
2. Samuelsbok
22:8-20
Nehemja
9:6
Job
9:5-10
12:7-10
26:5-14
38-39
Salmenes bok
8 (hele)
19:1-7
24:1f
33:6-11
65:7-14
74:12-17
89:10-13
93 (hele)
95:4-6
104:1-9
136:5-9
147:7-11

**Salomos ord-
språk**
3:19f
8:22-31
Jesaja
17:12-14
40:12-14
45:12-19
Jeremia
4:22-26
5:22-24
10:12-16
Amos
4:13
5:8
9:5f
Habakkuk
3:3-15

2. Til «skapelse av det enkelte menneske»:

1. Mosebok
2 (hele)
Job
4:17-21
10:8-22
33:1-12
34:14f
Salmenes bok
90:3-10
103:13-16
139:13-16
**Salomos ord-
språk**
14:31
17:5
Jesaja
43:1
45:9f
49:1-6
64:7f
Jeremia
1:5
Esekiel
11:19
37:13f

Appendiks 3:

To tekstgrupper om skapelse i GT

Relativ datering*Datering av tekstene*

Ifølge tradisjonell firekildehyptese til Genesis 1 og 2–3, er den første skapelsesfortellingen yngst, idet den hører til kilden «P» (vanligvis antatt 550-500 f.Kr.). Den andre er eldre, og finnes i kilden «J» (tradisjonelt tidlig 900-tall f.Kr.). Det går for tiden en intens debatt om firekildehyptesen generelt, og da særlig om dateringen av de antatte kildedokumentene. I nyere forskning til dette spørsmålet er det stadig flere som daterer «J» senere enn før, noen helt nede i eksil eller etter eksilet. I visse kretser er det også en tendens til å datere «P» tidligere enn man vanligvis gjør. For oss betyr dette at vi ikke kan datere de to skapelseskompleksene bare ut fra tradisjonell datering av 1 Mos 1 og 2–3.

Inntrykk av denne debatten får man f.eks. i Rolf Rendtorffs *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen: Neukirchener 1988 eller senere, også oversatt til engelsk, s. 166-74. Man merker seg også hvordan Otto Kaiser i femte, bearbejdede utgave av sitt standardverk *Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloh: Kaiser 1984, betoner at hele spørsmålet må gjennomdrøftes på nytt før datering og avgrensning av Pentateukens eventuelle kildeskrifter kan fastslås.

Blant de mest radikale talsmenn for ny datering finner vi John Van Seters, se hans siste bok *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville, KY: Westminster og John Knox Press 1992. Van Seters har helt avskrevet kilden «E». «Jahvisten» omfatter for Van Seters derfor alt det førprestelige stoffet i Mosebøkene. Van Seters mener at denne «J» på nokså fritt grunnlag samlet spredte tradisjonsbiter til et «historieverk», slik man skrev «historie» i «J»s samtid. Mønsteret for slike historieverk finner Van Seters i tidlige greske og sene babylonske skrifter som omhandler verdens og nasjonens fortid. Han konkluderer derfor med at Jahvistens historieverk var et produkt fra eksiltiden.

Datering av stoffet

Om vi ser bort fra debatten om datering av eventuelle sjikt i Mosebøkene, er det imidlertid klart at *stoffet* i disse bøkene ofte er eldre enn de *tekstene* de nå befinner seg i. Dette er tilfellet når det gjelder skapelsesstoffet, både i 1 Mos 1 og 1 Mos 2–3. Går man til

Israels omverden, er det klart at komplekset «skapelse av den enkelte» er belagt i hvert fall i den gammel-babylonske versjonen av eposet *Atrahasis*. Den kjente assyriologen W.G. Lambert daterer de viktigste tavlene med denne teksten til rundt 1670 f.Kr.⁸¹ Komposisjonen er enda eldre. Sannsynligvis har vi samme tradisjon bevitnet i en sumerisk myte kjent under navnet *Enki og Ninmah*. Sumerisk språk og kultur er eldre enn assyrisk. Denne sumeriske myten antyder derfor at tanken om «skapelse av den enkelte» har tradisjonsbakgrunn som kan gå så langt tilbake som til det tredje førkristne årtusen.

Tilsvarende er komplekset «skapelse verden (og mennesket)» belagt i det akkadiske eposet *Enuma elish*. Dette eposet er kjent fra babylonske tavler som ble skrevet i det siste årtusen. Komposisjonen bør trolig dateres til rundt 12-1300 f.Kr. Også dette komplekset antas å være eldre, og stammer muligens fra sumerisk materiale i det tredje eller begynnelse av det andre årtusen.

Den historiske sammenhengen her er slik: Da de akkadisktalende nasjonene (assyriske og babylonske) vant det kulturelle og politiske herredømmet etter sumererne, *overtok* de mer eller mindre den sumeriske kulturen. Det fremste sumeriske kulturproduktet var kileskriften («alfabetet»). Dette ble overtatt sammen med mange sumeriske tekster og mytiske tradisjoner. Tekstfunn viser at begge de skapelseskompleksene vi arbeider med, gikk inn i store episke komposisjoner. Disse var spredt i flere versjoner i hele det akkadisktalende området, noen steder fremdeles med sumeriske glosser og lånord. Det er dermed en rimelig antakelse at mange i det akkadiske (assyriske og babylonske) kulturområdet kjente til denne gamle sumeriske mytologien, i skriftlig eller muntlig form.

Om Abrahams ætt forteller 1 Mos 11:27-31 at de bodde i Ur i Kaldea, trolig nede i sørøstprovinsen av det babylonske kulturområdet. Vi får vite at de flyttet til Karan, en by i nord (Assyria), noe øst for Eufrat. I Josva 24:2 leser vi videre at Abrahams ætt på denne tiden dyrket fremmede guder. Bibelen selv har altså bevart et minne om en mesopotamsk religiøs og kulturell fortid. Denne forbindelsen bekreftes av en rekke detaljerte likheter mellom den bibelske flodfortellingen i 1 Mos 6-9 og den tilsvarende episoden i det akkadiske eposet *Atrahasis*. Uansett om man vurderer opplysningene om Abrahams forfedre som historisk nøyaktige, er det derfor klart at den sammenhengen mellom bibelsk og akkadisk

⁸¹ W. G. Lambert og A. R. Millard, *Atra-h...asis* (1969, se Appendiks 5, B 3).

kultur som antydes i GT, får en generell innholdsmessig bekreftelse i bibelmaterialet.

Nå er det likevel en annen kultur som ligger den hebraiske nærmere både i språk, historie og geografi, nemlig den som i dag gjerne kalles kanaaneisk. Gjennom tiår med studier har forskerne dannet seg et bilde av kulturen i det syro-kanaaneiske området (som i dag utgjøres av Israel, Libanon og Nordvest-Syria). Forskningen har basert seg på sammensatt materiale: fønikiske kilder, utgravninger i området og særlig tekstfunnene i urtidsbyen Ugarit på det som i dag er kysten av Syria. Så langt er det ikke kjent noen utførlig skapelsestekst fra dette området, og forskerne har seriøst diskutert om det i det hele tatt fantes noen skapelsesmyte i Ugarit. Her må vi altså være mer varsomme enn når det gjelder det mesopotamske materialet.

Det ugaritiske materialet som *kan* vurderes, finner vi i korte referanser til guddommen El, gjerne som del av hans navn eller tittel (ikke ulikt 1 Mos 14:19f, se s. 200).⁸² I disse referansene får vi et bilde av El som «skaper av alt det skapte», og dessuten som «far». Verbene som brukes i de ugaritiske tekstene tilsvarer de konkrete verbene i hebraiske skapelsestekster. Dessverre er materialet for tynt til å kunne skjelve på noe sikkert vis mellom «skapelse av verden» og «skapelse av den enkelte» i Ugarit. De to angitte El-titlene kunne kanskje antyde at begge forestillingene kan belegges også her. I alle tilfeller kan også Ugarit-stoffet bekrefte at skapelse har lange tradisjoner også i Israels nære omverden.

Sammenfatning (datering)

Religionshistorisk materiale forteller at begge de skapertankene som vi har studert i Bibelen, fantes lenge før vårt GT så dagens lys. Hebraiske kulture har her trolig stått i utveksling med andre kulturer. For en datering av de bibelske skapelseskompleksene er alt dette mer forvirrende enn avklarende. Resultatet så langt er kort og godt at begge stoff-komplekser *kan* være meget gamle.

⁸² Jf. O. Loretz, *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990: 66-73, som også gir videre litteratur. Se også det velkjente arbeidet til F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, MA: Harvard UP 1973, særlig s. 15-20.

Utbredelse og bruk i GTs tradisjoner

Spørsmålet er ikke primært hvor stoffet kommer fra, men når og i hvilket omfang det ble tatt i bruk i Israel og innarbeidet i jahvismens teologi. Siden dateringene i Mosebøkene er så vanskelige, skal jeg først rette dette spørsmålet til materiale *utenfor* Urhistorien. Da dannes et bilde som er annerledes enn det tradisjonelle som er basert på gjengs kildeteori i 1 Mos 1-3:

a) Nedslagsfeltet for komplekset «skapelse av den enkelte» er i all hovedsak å finne i eksilsk og helst ettereksilsk litteratur. Her er det til gjengjeld mye brukt, f.eks. i Job, Deuterocesaja og en del sene salmer. Nå må det uten videre medgis at det er vanskelig å datere salmenes *stoff*, og at derfor salmer som 90; 94; 103; 104; 139 kunne tenkes å bygge på eldre tradisjoner, selv om de som ferdige *komposisjoner* opplagt stammer fra en senere tid. Likevel kan det altså ikke pekes på noen antatt gammel tekst utenom 1 Mos 2-3 som tydelig spiller på det komplekset her er rullet opp.

Ett mulig unntak er Salme 10:18: «Mennesker [*enosh*] som er av jorden [*erets*] skal ikke lenger volde skrekk.» På grunn av sin akrostiske form kan salmen muligens være så gammel som fra det 6. århundre.⁸³ Men oversettelsen av verset er usikker: Her er mennesket ikke av *adamah*, (matjord), *afar* (støv), *chomer* (leire) e.l., men av *erets* (jord, land). Dette er et påfallende ordvalg i lys av de relevante parallellene i GT, som alltid tar sikte på det konkrete *stoffet*, som mennesket er skapt av; matjord, støv, leire osv. *erets* har ikke primært slike stofflige konkrete konnotasjoner, men betegner land og landområder. Nå er det imidlertid slik at *erets* av og til betegner «jord» som motsetning til «himmel». Da må det av og til oversettes med «død, underverden, dødsrike». Leser vi denne betydningen i Sal 10:18, er teksten selvforklarende uten noen referanser til at mennesket er *skapt* av støv: De svake *enosh*-skapningene fra dødsregionen skal ikke volde skrekk.

Et annet mulig unntak er Salme 33. Midt i en kontekst som klart må klassifiseres i komplekset «skapelse av verden» (v. 6-11), finnes følgende karakteristikk av Gud: «Han som former [*jatsar*] deres hjerter og merker seg alt de gjør.» (Sal 33:15*) Skal dette forstås som et utsagn knyttet til komplekset «skapelse av den enkelte»? Skapervebet kunne tyde på det (se mer nedenfor). I så fall aspirerer verset til å gjøre Jer 1:5 (nedenfor) rangen stridig som eldste belegg for dette komplekset. Svært gammel er salmen trolig likevel ikke. Hans-Joachim Kraus avstår fra konkret datering, men antar at den må plasseres «i relativt sen tid».⁸⁴

⁸³ H.-J. Kraus, *Psalmen* (BKAT 15/1), Neukirchen: Neukirchener 1978: 220f. Ellers har også denne salmen vært datert i eksil eller senere.

⁸⁴ Kraus, *op. cit.* s. 409.

Det eldste sikre stedet utenfor 1 Mos 2–3 ser ut til å være Jer 1:5. (Jeg antar en datering av dette verset nokså tidlig i bokens tilbli-velsesprosess, slik det synes å være vanlig med kallellesberet-ningene.) At slike tanker trolig er eldre enn Jeremia, synes å fremgå av de mange konkrete antropologiske begrepene og refe-ransene i GT. Det er vel særlig (de svært summariske) Ordspråks-referansene som her må tjene som eldste belegg.

Den som er hard mot et stakkar, håner hans skaper, [...] (Ordsp 14:31*)

Den som spotter den fattige, håner hans skaper, [...] (Ordsp 17:5*)

Man kunne også ta i betraktning et sted som Jes 17:7.⁸⁵ Mangelen på brede og gode belegg viser uansett at kompleksets *utbredelse* i jahvismen ikke kan ha vært særlig stor før ned mot eksilet.

b) Når det gjelder komplekset «skapelse av verden» (med eller uten mennesket) er det mye som taler for en eldre datering enn den tradisjonelle «P»-dateringen.

(i) Det finnes spor av komplekset i tekster som kan dateres tid-ligere enn den antatte kilde «P». Alle de tre doksologiene i Amos-boken inneholder hver sin henvisning til dette skapelseskomplek-set: Am 4:13; 5:8; 9:5f. Disse doksologiene ble tidligere gjennomgå-ende betraktet som sene tillegg i boken. I den nyeste forskningen er de igjen datert til 700-tallet, idet de er godt tilpasset sin kontekst både litterært og saklig.⁸⁶ Uansett synes Amos-boken å ha funnet sin form relativt tidlig. Derfor må beleggene kanskje uansett dateres tidligere enn den tradisjonelt ettereksilske «P»-kilden.

⁸⁵ Verset står i en antatt gammel kontekst. Men det har karakter av inn-skudd, og bruker et gudsnavn som er vanlig i senere deler av boken (Kap. 40–66). Verset som følger rett etter er opplagt av «deuteronomistisk» herkomst.

⁸⁶ S. Dempster, «The Lord is his Name: A Study of the Distribution of the Names and Titles in the Book of Amos,» *Revue Biblique* 98 (1991) 170-89; G. Pfeiffer, «Jahwe als Schöpfer der Welt und Herr ihrer Mächte in der Verkündigung des Propheten Amos,» *VT* 41 (1991) 475-81.

Muligens enda eldre er de mange skapelsesutsagnene i Salme 93. Den dateres tradisjonelt i «tidlig kongetid», og det er i nyere forskning blitt klart at salmen har forløpere i ugaritisk litteratur, både hva angår form og innhold.⁸⁷ Salmens hovedtema er Gud som konge (se s. 50 i Del II). I versene 1 og 3-4 er det referanser til «skapelse av verden».

Andre steder som muligens er fra kongetiden, og som synes å vise til komplekset «skapelse av verden», er Hosea 8:14; 1 Sam 2:8 (Hannas lovsang forutsetter kongedømmet, har karakter av gammel poesi⁸⁸); 2 Sam 22:14-20 (= Sal 18:14-20, en hymne til bruk for kongen i det føreksilske Jerusalem⁸⁹); Jes 17:12-14 (skapelse som frelse⁹⁰); Sal 33:6-12 (se ovenfor). Jf. videre 5 Mos 4:32 og 2 Kong 19:15; dersom man aksepterer «D» som eldre enn «P». Gammelt er antakelig også 1 Mos 24:3#, hvor Herren omtales som «himmelens Gud og jordens Gud».⁹¹

(ii) Det er spor i bibelmaterialet som forteller at tanken om Gud som himmelens og jordens skaper var viktig allerede for det jebusittiske (førisraelittiske) Jerusalem. Etter at David hadde erobret byen på 1000-tallet, ble deler av denne jebusittiske Sion-ideologien innarbeidet i hebraisk religion (og kongeideologi). Et av de motivene som fulgte med, synes å ha vært nettopp tanken om Gud som himmelens og jordens skaper. Sion-teologien spilte en store rolle i kongetidens Juda, slik vi aner det i Jesaja 6-9 og Sion- og kongesalmene. Det er kanskje rimelig å anta at stoffets teologiske betydning i jahvismen har økt etter hvert som tankene er blitt akseptert som tradisjonelle. Det synes likevel klart at disse teologiske sporene ikke kan tilskrives eksiltiden alene. Det synes også opplagt at når motivene er knyttet både til Sion og til tanken om Gud som konge, så kan man ikke (slik von Rad gjorde, jf. s. 42), hevde at dette er teologisk underordnede motiver.

⁸⁷ Kraus, op. cit. s. 816; J. Jeremias, «Schöpfung in Poesi und Prosa des Alten Testaments», (Appendiks 5, B 3, særlig s. 16-18).

⁸⁸ Jf. P. Kyle McCarter jr., *1 Samuel* (The Anchor Bible 8), New York: Doubleday 1980: 76 som vurderer å datere den så tidlig som 800-tallet.

⁸⁹ Kraus, op. cit. s. 286.

⁹⁰ Tema for den profetien der verset står plassert Watts i tradisjonen til de føreksilske Korah-sangerne: *Isaiah 1-33* (Word Biblical Commentary 24), Waco, TX: Word Publishers: 241f.

⁹¹ Westermann taler om en tradisjonell «besvergelse i kultisk språk»: *Genesis 12-36* (BKAT I/2), Neukirchen: Neukirchener 1981: 471.

*Sion-teologi og skapelse*⁹²

Det er allment akseptert at 1 Mos 14:19f reflekterer førisraelsk religion knyttet til Salem (senere; Jerusalem). Her møter vi blant annet også gudsbetegnelsen «El Eljon, himmelens og jordens skaper» (1 Mos 14:19f, jf. Sal 46:5). Denne betegnelsen svarer til de sparsomme funn av kanaaneisk skapertro fra ugaritisk materiale. Der omtales El blant annet som «alle tings skaper» (jf. ovenfor).

Om denne kanaaneiske El vet vi at han hadde sin bolig «ved elvenes kilde, midt i de to flodenes utspring». Også billedmateriale fra Ugarit og andre kanaaneiske steder viser oss El sittende på en høy trone (fjell). Ut fra tronen flyter to elver, formodentlig med særlig livgivende vann.⁹³

Mellom linjene i det deuteronomistiske historieverket aner vi at innbyggerne i det førdavidiske Salem hadde sterk tiltro til festningsbyens trygghet. I møte med David som vil innta byen, svarer de: «Her kommer du aldri inn! Selv blinde og lamme kan drive deg bort.» (2 Sam 5:6) Vi vet fra salmelitteraturen at denne delen av den jebusittiske Sion-ideologien fulgte med inn i de hebraiske forestillingene om Jerusalem. I bibelsk perspektiv er det Israels Gud selv som borger for byens trygghet: «Gud er i byen kjent som et trygt vern.» (Sal 48:4)

Men det var trolig også andre motiver i den jebusittiske Sion-ideologien som ble overtatt av David og hans teologer. Nærmest som et svar på 1 Mos 14:19f hører vi i Sal 46:5# at «En elv med flere grener skaper glede i Guds by, der Eljon har sin hellige bolig. Den kan ikke røkkes, for Gud er til stede; Gud hjelper den når morgenen gryr». Her finner vi altså kombinert tre elementer som alle trolig stammer fra kanaaneisk religion: Gudsnavnet Eljon (1 Mos 14:19f), tryggheten til byen (2 Sam 5:4) og elven som i kanaaneisk mytologi var knyttet til El Eljons bolig.

Elven møter vi igjen i Sal 110:7, der sammen med en henvisning til Melkisedek. Som man husker, var det nettopp Melkisedek som uttalte velsignelsen i 1 Mos 14:19f. Det synes derfor rimelig å anta at både Sal 46 og 1 Mos 14:19f går tilbake på kanaaneiske forestillinger.

Poenget for vår problemstilling er at både 1 Mos 14 og Sal 46 henviser til komplekset «skapelse av verden». Referansen til skapelsen i 1 Mos 14 ligger i selve gudsnavnet. I Sal 46 er tanken sterkere bygd ut. Salmen består som kjent av tre parallelle deler (v. 2-4; 5-8 og 9-12). I alle disse tre delene går typiske skapelsesmotiver igjen. De er tydeligst i første del, hvor versene 3 og 4 fremstiller Gud som en som kjemper med Urhavet. Verdensbildet her tilsvarende det vi finner f.eks. i 1 Mos 1 (se v. 3-10) eller Sal 104:2-9. På tilsvarende punkt i andre del finner vi folkestorm-motivet (Sal 46:7). Også dette er et typisk skapelsesmotiv. Tredje del runder av ved å hente frem motivene med Guds opphøyde stilling som hører hjemme i dette

⁹² For flere perspektiver til dette komplekset – også i tilknytning til Gud som konge og som overvinner av fiender (havet) – kan nordiske lesere se T. Mettinger, *Namnet och närvaron* (Appendiks 5, B 3), kap. 6 (og 7).

⁹³ O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich: Benziger & Butzon 1980: 39, nr. 42.

komplekset. (For dette, se «Guds seier», Del II, s. 50.)

Ytterligere en indikasjon på sambandet mellom skapelsesteologi og Sion-teologi ligger i deres felles tilknytning til motivet «Gud som konge». At Gud i GT er fremstilt som konge, og at dette har sitt «sted» i Sion-teologien er vel kjent (jf. Mettinger, note 92). Mindre påaktet er det at mange av stedene som faller i gruppen «skapelse av verden» også angir «Gud som konge»: Sal 50:10-12 (Gud som overhode i den himmelske rådsforsamling); 74:12-17 (Gud er konge i skaperkampen); 89:10-13 (Gud hersker over kaosmaktene og grunnlegger verden); 93 (Herren er konge, derfor står jorden fast); 95:4-6 (Herren er konge over alle guder og har skapt hav og land); 96:10f (Herren er konge, jorden står fast). Det er typisk for denne tradisjonen at bildet av folkets historiske fiender og bildet av Guds motstander i skapelseskampen glir over i hverandr (jf. s. 47-49). Alt dette kan sammenliknes med hva vi finner i typiske Sion-salmer, som Sal 46:3f; 48:5f. Det er altså mange tråder som binder skapelsesteologien og Sion-teologien sammen.

c) Dersom det virkelig var slik at dette skapelseskomplekset var knyttet til Sion, kunne det forklare den plass denne tradisjonen har i bibelmaterialet. Som Magne Sæbø har påvist,⁹⁴ finner vi tyngden av de tidlige skapelsesutsagnene i salmelitteraturen. Sion spilte en voldsom rolle for den kultiske teologien i GT og dermed for salmelitteraturens tradenter. I senere tider er det visdomsteologene og profetene som forvalter denne tradisjonen. De hebraiske visdomsmiljøene hadde sitt utspring i hoffkretser i Jerusalem. Da vil Sion-teologien ha vært viktig idet den flere steder er nært knyttet til kongeideologien (se f.eks. Sal 110:2). I eksilsk og ettereksilsk tid kom videre visdomsteologene til å forvalte også deler av det tradisjonelt kultiske materialet i Israels overleveringer.

Dertil kommer den saklige forbindelsen mellom visdom og skapelse. Visdomstenkningen var grunnleggende basert på observasjon og erfaring av hvordan verden «virker». Når slike sammenhenger skal tematiseres, er det nærliggende å gripe til tanker om hvordan det hele startet, hvilke krefter som ligger bak de erfaringer av sammenheng og mening som vismannen gjorde. Det er akkurat dette som er poenget i Ordsp 8, visdommens kanskje mest programmatisk «skapelsestekst» (jf. tilsvarende i Job 28 og Siraks bok 24).

⁹⁴ Se M. Sæbø, «Creatoer et Redemptor. Om skapelsens teologiske plass og funksjon i Det gamle testamente» (Appendiks 5, 1).

Alt i alt må man derfor anta at tradisjonene til «skapelse av (mennesket i) verden» synes å ha en ganske bred og antakelig gammel posisjon i de hebraiske bibelskriftene.

Sammenfatning (utbredelse og bruk)

Alt dette taler for at *stoffet* i 1 Mos 1 har en lengre historie innenfor jahvismen enn *stoffet* i 1 Mos 2–3. Komplekset knyttet til 1 Mos 2 kan knapt belegges i føreksilsk materiale utenfor Urhistorien. Komplekset knyttet til 1 Mos 1 kan derimot sannsynliggjøres som del av gammel Sion-teologi.

Nå sier dateringen av stoffet bak de to tekstene ikke så mye om dateringen av tekstene slik vi kjenner dem, selv om det kanskje er rimelig å anta at den relative dateringen av stoffet også kunne reflekteres i dateringen av tekstene. Sikkert er det i hvert fall at en sen datering av stoffet i 1 Mos 2 utgjør et problem for den sedvanlige tidlige dateringen av denne teksten (og «J»-sjiktet).

En gjennomlesning av 1 Mos 1–11 viser at de såkalte redaksjonelle elementene stedvis ligger nærmere «J»-stoffet enn «P»-stoffet hva angår teologisk profil og språkbruk. Dette er også tilfellet i 1 Mos 2:4.⁹⁵ Dersom det virkelig stemmer at «J»-sjiktet er redigert inn i «P»-sjiktet, og det i en atmosfære som teologisk lå «J» nærmere enn «P», så taler dette for å datere 1 Mos 2–3 (og «J») *senere* enn 1 Mos 1 (og «P»). Samtidig er *stoffet* bak 1 Mos 2–3 datert til føreksilsk tid. Og ettersom flere tekster åpenbart spiller på 1 Mos 2–3 som *litterær komposisjon* (skapelse og fall i én historie i Esek 28, jf. Fork 2 og Job 3), må kanskje også selve *teksten* 1 Mos 2–3 (eller teksten *bak* 1 Mos 2–3?) dateres før eksilet. Dersom nå 1 Mos 2 ble redigert inn i 1 Mos 1 av en person som stod «J»-versjonen nærmere, så måtte det altså bety at *teksten* 1 Mos 1 var ferdig formulert i god tid før eksilet.

Utveksling mellom de to kompleksene

Et viktig premiss i analysen ovenfor er at GTs skapelsesreferanser *kan* deles i to grupper, at 1 Mos 1 og 2–3 faller i hver sin gruppe, og at disse to tekstene dermed har hvert sitt sett med referansetekster. For å etterprøve dette skal vi vurdere noen tekster som synes å kombinere de to forskjellige syn på skapelse. Fokus vil ligge på bruk av ord, og særlig på bruken av skapelsesverb.

⁹⁵ Jf. min artikkel «Genesis 2,4. Restudying a *locus classicus*», ZAW 104 (1992) 163–77, s. 176.

a) Som beskrevet i Del II, er hovedtendensen at komplekset «skapelse av verden» bruker verbene *bara'* og *`asah*, mens komplekset «skapelse av mennesket» helst bruker mer konkrete verb, tidvis også *`asah*.

Nå finnes det imidlertid tekster som hører med i komplekset «skapelse av verden», men som likevel bruker *konkrete* skapelsesverb. Et antatt tidlig eksempel er 1 Mos 14:19, som bruker verbet «skaffe, bringe til veie» (*qanah*). Dette verbet finner vi igjen f.eks. i Sal 139:13, eller i beskrivelsen av hvordan kvinnen unnfanget (les: «lagde») et barn ved Guds hjelp i 1 Mos 4:1. Begge disse siste stedene er relatert til «skapelse av den enkelte». Det er likevel ingen tvil om at tittelen i 1 Mos 14:19 tar sikte på nettopp skapelsen av verden, jf. bestemmelsen *himmelens og jordens* skaper. Skapelsen av den enkelte er ikke nevnt på dette stedet. Konteksten taler for at Den høyeste Gud er oppfattet som en som hjelper i krig. Komplekset likner dermed mye på det jeg ovenfor kalte «Gud som konge». Alle trekk i 1 Mos 14:19f går således i retning av «skapelse av verden». Stedet blir dermed et sikkert eksempel på en tidlig tekst i denne gruppen som bruker et mer konkret, mer anskuelig verb enn *bara'*.

Situasjonen synes tilsvarende i Am 4:13, der vi finner verbet «forme» (*jatsar*, samme verb som i 1 Mos 2:7) om skapelsen av fjellene. Det er tale om *konkret* skapelse av hele verden også i Sal 104 (til spørsmålet om «skapelse av den enkelte» i vers 29f, mer nedenfor). De konkrete uttrykkene finnes i vers 2f. De står som saklig parallelle til den skapelse ved *tale* som møter oss i vers 7. Denne svarer til Guds tale i 1 Mos 1, eller Sal 33:9. Det er også ellers klart at vi i første del av denne salmen har å gjøre med komplekset «skapelse av verden». Likhetene med 1 Mos 1 er åpenbare. Verbene i vers 2f er imidlertid påfallende: Gud har «trukket lyset som kappe rundt seg» (verb: *`atah*), «spent opp himmelen» (verb: *natah*⁹⁶) og har «inntatt» sin høysal (verb: *qarah*).

Videre finnes i Job 26:5-14 konkrete skapelsesverb, og tilsvarende i Sal 24:1f, kanskje også i Sal 74:13-17; 95:4-6; 136:5-9; Ordsp 3:19f; Jes 40:21-31; 45:18; Jer 10:12.16. Alt i alt finnes det dermed mange (oftest kortere) referanser som innholdsmessig hører

⁹⁶ Verbet brukes ofte der Gud strekker sin arm eller sine våpen mot fienden, se særlig 2 Mos 6:14; 15:12; Jes 5:25. Verbet antyder derfor en forbindelse til kamp som skapelse, se «Guds seier» i Del II, s. 50.

hjemme i «skapelse av (mennesket i) verden», og som samtidig bruker konkrete skapelsesverb, ikke *bara'* eller *`asah*. Denne gruppen omfatter både antatt tidlige og sikkert sene tekster. Det synes rimelig å anta at de konkrete verbene har vært gamle innenfor komplekset «skapelse av verden», mens den mer teologisk funderte varianten med verbet *bara'* (og kanskje *`asah*) er fra et senere og mer bearbeidet stadium i tradisjonsprosessen.

b) Utvekslingen av skapelsesverb ser ikke ut til å ha gått like ofte den andre veien: Komplekset «skapelse av den enkelte» bruker sjelden eller aldri verbet *bara'*. Om vi ser bort fra skapelsen av *'adam* i «P»-sjiktet i Urhistorien,⁹⁷ er verbet brukt om skapelse av «mindre» størrelser enn «altet» kun sju ganger: Jes 43:1 (om hele Israels-folket); Mal 2:10 (alle mennesker skapt av samme far); Sal 51:12 (den bedendes nye hjerte); Esek 21:35 (om amoritterfolket); Esek 28:13.15 (om Tyrus-kongen); Sal 102:19 (om et helt folk); 104:29 (se nedenfor). At de fleste av disse stedene faller i gruppen «skapelse av den enkelte» ser vi av skapelsesobjektene – altså det som skapes (se Del II, s. 45.)

Alle disse tekstene er fra eksil eller senere, og alle er nokså summariske. I noen av dem synes det å være et retorisk eller teologisk poeng å bruke det ladede skapelses verbet. Ut over disse spesielle forekomstene, er verbet ikke brukt om skapelse av enkeltindivider.

c) Det er en del steder hvor det synes som om de to skapelseskompleksene bevisst er sammenarbeidet. En første gruppe av forekomster finner vi i de såkalte **Deuterojesaja**-profetiene:

Så sier Herren Gud, som skapte himmelen og spent den ut og bredte ut jorden med alt som gror der, han som gir livspust til menneskene på jorden, og ånd til dem som ferdes på den: [...]

(Jes 42:5)

Første halvvers er typisk for komplekset «skapelse av verden», med verbet *bara'*, med objektene «himmelen og jorden» og det in-

⁹⁷ Her er *'adam* opplagt kollektiv og derfor ikke «individ» i streng forstand. Viktigere er det vel at bruken av verb er teologisk motivert, og en del av oppbygningen i teksten, se Appendiks 4.

kluderende «alt». Også verbet «spenne ut» (*natah*) er tradisjonelt i forbindelse med himmelens skapelse (Sal 104:2) Neste halvvers er like typisk for komplekset «skapelse av enkeltmennesket», med henvisning til *neshamah* og *ruach*.

Perikopen Jes 42:5-9 er vanskelig, og forskerne er ikke enige om hvordan den skal forstås, ei heller hvordan den skal plasseres i konteksten. Det som imidlertid synes klart, er at vers 5 innleder eller begrunner vers 6, og i *det* verset står vi overfor en kallelse (men av hvem?). Som vi har sett i Jer 1:5, er det forbindelser mellom skapelse (av den enkelte) og kall eller livsoppgave. Deuterojesaja synes å bygge videre på denne tanken. Et viktig poeng i denne boken ligger i at Gud retter sitt kall mot kong Kyros av Persia, en person *utenfor* det hebraiske folket. I denne situasjonen synes boken å ville understreke at den Gud som kaller Kyros også er den Gud som har skapt hele verden. Nettopp derfor kan han kalle hvem han vil – også en ikke-israelitt –, og gi vedkommende en nøkkelrolle i den store internasjonale historien. Det synes således som om Deuterojesaja har en saklig motivasjon for å kombinere de to skapelseskompleksene.

Tilsvarende sammenheng synes å foreligge i Jes 45:9-13. Særlig i versene 9-10(11) møter vi komplekset «skapelse av den enkelte». Umiddelbart etterpå, i saklig sammenheng møter vi Herren som skaper av verden og menneskene (v. 12). I vers 13 vender teksten tilbake til det som har vært tema helt fra 45:1, nemlig kallelsen av perserkongen Kyros – Herrens salvede! (v. 1). Her legitimeres det at Kyros tross sin ikke-hebraiske status *kan* være «salvet», altså kalt (jf. Sal 2:7 under «Fødsel, navn, livsretning og kall» s. 55), fordi Herren er den som eier hele jorden og gjør som han vil med den. (Jf. til hele saken 41:4; 44:24; 45:5-7).

Går man Jes 40ff nøyere etter, vil man også finne andre steder hvor disse to kompleksene synes å være kombinert. Det er rimelig å forstå disse stedene i lys av det eksempelet vi har sett på her. Bruken av de to skapelseskompleksene i Deuterojesaja synes dermed i stort å være motivert av at det for i boken er et saklig poeng å knytte de skapelse / kall av den enkelte til tanken om Gud som hele verdens (og historiens) konge.

d) Vi går videre til **Salme 104**, som også kan antas å kombinere de to skapelseskompleksene som vi har arbeidet med ovenfor. Som vi har sett flere ganger, er salmen preget av komplekset,

«skapelse av verden», særlig i versene 1-9, men også videre utover i komposisjonen. Likevel leser vi slik mot slutten av salmen:

Skjuler du ditt ansikt, gripes de av redsel, trekker du deres ånd [*ruach*] tilbake, dør de, og vender tilbake til støv [*`afar*]. Du sender din ånd [*ruach*] og de blir skapt [*bara*'], ja du fornyer jordens overflate.
(Sal 104:29f#)

Henvisningen til *menneskenes* ånd, det at de blir til støv, samt verbet for å «vende tilbake» er typisk i gruppen «skapelse av den enkelte», se f.eks. Fork 12:7; Job 34:14f; Sal 90:3. Men så kommer et velarrangert omslag. For når det tales om *Guds* ånd (*ruach*) i forbindelse med *bara'*, assosierer vi til den ånd som svedde over vannene i 1 Mos 1:2. Også i resten av verset ser vi at den *ruach* det er tale om, likner den vi finner i tradisjonen «skapelse av verden». Den virker ikke i menneskene, men fornyer jordens overflate. Utsagnene er korte, men så langt de kan tolkes, aner vi en sammenheng mellom den ånd som lever i menneskets pust, og den ånd som skaper (dvs. fornyer) jorden. Slik synes de to kompleksene å foreligge bokstavelig talt ved siden av hverandre i Sal 104:29f. Spørsmålet er hvordan vi skal vurdere dette: Bevitner salmen at disse to kompleksene har levd ved siden av hverandre uten klare grenser, eller er poenget tvert imot å skape en kombinasjon av to motiver som i utgangspunktet ikke er forbundet? Spørsmålet må vi vende tilbake til under inntrykk fra materialet som helhet.

e) Går vi videre til **Job 12:7-10**, møter vi enda en tekst som synes å kombinere de to kompleksene. I en tankerekke som omtaler Gud Skapers eksistens, storhet og omsorg, uttrykkes følgende:

Spør bare dyrene, de lærer deg, himmelens fugler gir deg kunnskap. Eller tenk på jorden, den opplyser deg, fiskene i havet har noe å fortelle. Hvem skjønner ikke, når han ser alt dette, at Herrens hånd har gjort [*`asah*] det? Han har alt levendes *nefesh* i sin hånd, ja *ruach* til hver *basar*-mann.
(Job 12:7-10#)

Sitatet forekommer i en seksjon der Job synes å bruke tradisjonell visdomsteologi i et ironisk oppgjør med vennene. Job gjentar slikt som vennene tidligere har sagt, og forsøker å vise hvor menings-

løse deres utsagn er i forhold til livets erfaringer.

At disse versene er å forstå som tradisjonell teologi som forelå i nåværende form *før* det ble redigert inn i Jobs bok, ser vi også av det forhold at JHWH-navnet (NO 30: Herren) er brukt i 12:9. Dette navnet brukes ellers i denne boken kun i rammefortellingen (kap 1 og 2, samt 42), og i den store gudstalen (kap. 38–41). Det eneste stedet i den lange dialogen (kap 3–37) hvor dette navnet dukker opp, er nettopp 12:9. Dette forstår vi best dithen at forfatteren av dialogen selv ikke brukte JHWH-navnet. Imidlertid gjenga han i Job 12:7–9 tradisjonelt tankegods som brukte JHWH-navnet. Disse tankene var såpass formelaktig utformet at navnet fulgte med inn i dialogen uten endring. Denne antakelsen bekreftes indirekte ved at flere senere håndskrifter har sett JHWH-navnet som påfallende, og derfor har byttet til *’eloah*.⁹⁸

Derfor antar jeg at uttrykket «alt dette» viser tilbake til det som er beskrevet i v. 5–6, nemlig at voldsmenn får ha sine telt i fred, og at de ikke straffes av Gud. Sitatet står videre i en sammenheng der Job til sist gir sitt eget syn til kjenne: Gud gjør akkurat som han vil, og det er ikke mulig verken å forstå det eller å gjøre noe med det (v. 13–25). I denne delen av boken er altså Job under det inntrykk at Gud skulle være en slags amoralsk tyrann.

Det synes klart at Job i dette oppgjøret med tradisjonell teologi knytter sammen de to skapelsestankene. Vi kan først slå fast at ordene og skapelsesobjektene i de to første versene er typiske for komplekset «skapelse av verden». Man kan forstå også v. 9 i denne tradisjonen (med det nøytrale verbet *’asah*, men med henvisning til Guds kraft). I vers 10 synes vi å bevege oss over i komplekset «skapelse av den enkelte». Tanken om ånden (*ruach*) i hvert menneske minner om 1 Mos 2:7 (der med *neshamah*) og Job 34:14f, eller Sal 104:29 ovenfor (begge med *ruach*). Også betegnelsen *nefesh* hører primært hjemme i denne skapelsestradisjonen (jf. 1 Mos 2:7).

Det er et retorisk poeng med denne sammenknytningen. Job mener i sine observasjoner å ha bevist at Gud ikke *er* noen rett-

⁹⁸ En del hebraiske manuskripter skriver *’eloah*, en form av *’elohim*, og det gudsnavnet Jobsboken helst bruker. NO 78/85 oversetter – trolig under inntrykk fra disse manuskriptene – «Guds kraft», mens både NO 30 og NB 88 gjengir «Herrens hånd». Gudsnavnet Herren (JHWH) bør foretrekkes som historisk mest sannsynlig

ferdig Gud, og at det «Gud har skapt med sin kraft» (v. 9), egentlig ikke er særlig mye verdt (v. 5-6). Ved å knytte de to formene for skapelse sammen antyder Job nå også at Gud heller ikke tar seg av den enkelte, eller at Guds «omsorg» i hvert fall blir tilfeldig og urettferdig fordelt (v. 17-25). Hele poenget for Job i denne delen av boken er å bevise at den ulykke som har rammet ham personlig, er uberettighet, og ikke har noen årsak i hans egen livsførsel. Den retoriske effekten som oppstår ved å kombinere de to kompleksene, synes altså å være bevisst utformet.

f) Nå har vi sett på noen tekster som synes å kombinere våre to komplekser. Helt til slutt skal vi studere en anerkjent *sen* tekst, der begge skapelseskompleksene synes representert, men likevel holdt fra hverandre: **Ordsp 8:22-31**. Her er skapelsen av *visdommen* tegnet med motiver til «skapelse av den enkelte». I v. 22-24 og 25b hører vi at visdommen ble «lagd» (*qanah*), hun ble «helt ut» (*nasach* – omtrent som i Job 10:10, men der med et annet, parallelt, verb⁹⁹), og hun ble «født» (*chul*, som er poetisk for å «skaffe, føde»). Alt dette peker i retning av at hennes tilblivelse tegnes som en episode i rekken «skapelse av den enkelte».

I vers 25a og 26ff går teksten over i beskrivelse av verdens tilblivelse. Denne gjengis med konkrete skapelsesverb. Utvalget av skapelsesobjekter er typisk: Urhavet, fjell, hauger, jord, mark og mold, himmelen, skyene, havet og havets grense, og underforstått også mennesket (v. 31). Her står vi overfor tradisjonelle vendinger fra komplekset «skapelse av verden».

Vekslingen mellom de to kompleksene synes å samsvare med et saklig poeng i teksten: Visdommen er skapt, det vil si født, på en annen måte enn resten av skaperverket. Derfor står hun i et nærmere forhold til Skaperen enn noe annet i verden. Dette understrekes idet de to tegnes i hver sin tradisjon, og visdommen er den som tegnes i en tradisjon som understreker det personlige forholdet mellom skaperen og det skapte (fødte).

g) Tekstene som ovenfor bevitner kombinasjonen av de to kompleksene, er alle sene. Job 12:7-10 dateres nå vanligvis godt nede i ettereksilsk tid. Og ettersom *kombinasjonen* av de to kompleksene

⁹⁹ Det kan være at verbet i Ordsp 8:23 ikke skal oversettes «helle ut», men «veve», som jo passer godt i konteksten.

(representert ved versene 7-9 og vers 10) *ikke* er del av den tradisjonen Jobs-boken «løfter inn» (se ovenfor), kan denne kombinasjonen heller ikke på basis av Job 12 dateres tidligere enn Jobs bok selv.

Sal 104:29f er vanskeligere å datere. Stoffet og kanskje også den litterære kjernen i salmen kan være gammel.

Det er flere trekk ved Sal 104 som kan tale for en forholdsvis tidlig datering: Salmen spiller på samme tanker som 1 Mos 1, men i en annen, og trolig eldre form (mindre «teologisert», jf. bruken av skapelsesverb). Salmen inneholder paralleller til Guds kamp med havet, slik vi kjenner den i Sal 74:12-19, og ellers fra babylonsk materiale. Dette kan altså godt være gammelt. Salmen har også berøringspunkter med en egyptisk salme (den såkalte Echnatons solhymne), og også dette kunne tale for en relativt tidlig datering i hebraisk form, dersom man antar at skriver- og vidsomsmiljøene i Israel oppsto på Salomos tid under innflytelse fra Egypt.

Samtidig synes det på språklig grunnlag klart at de versene som er analysert – altså de versene som kombinerer de to kompleksene – hører med til salmens yngste sjikt. De bør trolig ikke dateres før etter eksilet.

På hebraisk finnes en gammel verbalendelse i 3. person flertall (-*un* i stedet for senere -*u*). Salmen bruker frem til og med vers 17 den *yngre* (eller alminnelige) flertallsformen. Fra vers 22 og frem til og med vers 30 er imidlertid den *gamle* formen brukt. I vers 32 og 35 dukker så igjen den yngre opp. Nå gir det liten mening å anta at versene 22-30 er *eldre* enn resten av salmen. Derfor må dette skiftet av verbformer forstås som *arkaismer*¹⁰⁰. Hensikten med å bruke en slik verbform må ha vært å lage en særlig høytidelig (fornemt alderdommelig) tekst.

Situasjonen i Sal 104 blir da at versene frem til og med 17 (minst) og versene fra 32 og ut tilhører et eller flere *eldre* sjikt i salmen, diktet i en tid da man ikke brukte arkaismer, men skrev regulære verbformer. Versene 22-30 er lagt til salmen på et senere tidspunkt, i arkaiserende stil.

Jes 42:5 er med sin summariske, nesten formelaktige kombinasjon av de to skapelseskompleksene trolig den eldste av de tekstene vi har studert ovenfor. Komposisjonen av Jesaja-boken er for tiden heftig omdiskutert, og man er nå åpen for en sluttredaksjon som

¹⁰⁰ Arkaisme kalles det når en forfatter bruker ord og former som er gått ut av allmenn bruk. Arkaismer er et kjent fenomen både i GT og den semittiskspråklige omverdenen. Kort norsk omtale i S. Mowinckel, *Of-fersang og sangoffer*, Oslo: Aschehoug 1951/1980, s. 610.

har grepet inn i alle bokens tre deler med mer enn bare redaksjonelle notiser. I og med at perikopen 42:5-9 ikke har noen innlysende plass i den nåværende litterære konteksten, *kunne* man mistenke at dette stykket ikke hører med til bokens eldste litterære gods. Uansett bør trolig Jes 42:5 dateres til eksilet eller rett etterpå. Men i og med at kombinasjonen av de to skapelseskompleksene er så sterkt bundet til bokens retoriske og historiske situasjon, er det ikke rimelig å postulere at den bygger på eldre stoff når den kombinerer de to skapelseskompleksene.

Sammenfatning (utveksling mellom kompleksene)

Kombinasjonen av de to skapelseskompleksene står som et relativt sent og begrenset fenomen. Når man har kombinert, synes dette ofte å ha vært motivert ut fra saklige og retoriske hensyn i den aktuelle sammenhengen. Disse tekstene gir derfor ikke holdepunkter for å anta at denne kombinasjonen forelå som generelt tradisjonsgods. Resultatet er altså at de to skapelseskompleksene kan antas å ha vært opplevd og brukt som to forskjellige tanke-messige sammenhenger. De to synes å ha beholdt hvert sitt særpreg og hver sin ideologiske profil gjennom GTs litteratur.

Noen store linjer ...

Med alle de forbehold som hører med til slike undersøkelser, kan jeg tegne følgende grovskisse av forholdet mellom de to skapelseskompleksene: Begge kan i utenombibelsk litteratur belegges langt tilbake i antikkens litterære historie, trolig til det tredje årtusen før Kristus. Både litterær og generell historisk vurdering taler for at det bibelske stoffet på en eller annen måte er relatert til dette tidlige fellessemittiske tradisjonsgodset, selv om det knapt er mulig å peke på mer enn ett eneste direkte litterært bibelsk «lån» (nemlig i den såkalte flodfortellingen, 1 Mos 6–9). Bruken av skapelsestradisjoner (og myter i det hele) synes langt mer omfattende i Israels omverden enn i den tidlige bibelske litteraturen. I den grad vi finner slikt stoff i GT, finnes det enten i Urhistorien (1 Mos 1–11), eller som spredte og summariske allusjoner, først og fremst i salmelitteraturen og hos de seneste av skriftprofetene.

Mer interessant enn spørsmålet etter opphav er spørsmålet etter hvilken rolle tanken om skapelse og hver av de to skapelses-

kompleksene har spilt innenfor jahvismens historie og teologi. Om man ser bort fra den omstridte dateringen av kildedokumentene i Pentateuken, og i stedet fokuserer på bruken av *stoffet* fra de to kompleksene – utenfor 1 Mos 1-3 – ser det ut til at tradisjonen «skapelse av verden» var den første av de to som fikk noen utbredelse. Den synes summarisk belagt i ekte Amos-utsagn, altså fra 700-tallet, og har muligens hatt sin plass allerede i førhebraisk Sion-ideologi (jf. 1 Mos 14 og gudsnavnet «El Eljon, himmelens og jordens skaper»). Derfra fikk den etter hvert større utbredelse og kan gjenfinnes (fremdeles ofte i summariske referanser) i store deler av bibelstoffet. Komplekset har i tidlig tid helst vært ledsaget av *konkrete* skapelsesverb. Senere gikk man i noen grad over til det nøytrale verbet *`asah* og særlig det teologisk profilerte verbet *bara´*. På denne tiden synes også forestillingen om skapelse ved Guds tale å ha kommet til å spille en større rolle.

Komplekset «skapelse av enkeltmennesket» fikk trolig allment gjennomslag noe senere. Også disse skapelsesforestillingen må – uavhengig av 1 Mos 2-3 – lokaliseres i føreksilsk tid, jf. Jer 1:5 (vanskeligere å vurdere: Sal 33:15). Noen forekomster i antatt eldre deler av Ordspråkene kunne trekke mot en enda tidligere føreksilsk tid. Referansene er så korte at det er vanskelig å trekke tydelige konklusjoner på grunnlag av dem, langt mindre å gjøre seg opp noe bilde av *omfanget* av de skapelsesforestillingene som møter oss der.

Særlig Deuterojesaja-litteraturen setter flere steder de to kompleksene i forbindelse med hverandre, som regel slik at de presenteres etter hverandre i tilsynelatende tradisjonshistorisk intakte versjoner. Noen steder – som Jes 42:5 – innarbeides de mer intimt i hverandre. Dette har jeg forstått som relatert til bokens teologiske og retoriske situasjon. Også utenfor Jesaja-boken i noen forholdsvis få og senere tekster møter vi kombinasjon av de to kompleksene. Det er imidlertid også mulig å finne sene tekster – f.eks. Ordsp 8:22-31 – som spiller på *forskjellen* mellom de to skapelseskompleksene. Alt i alt kan man derfor si at de to tradisjonene i et bredt tekstlig materiale bevitnes som to separate stoffgrupper. GTs forfattere har neppe oppfattet dette dithen at det dreier seg om to helt adskilte emner, enn si to «lærepunkter». Det er nok heller tale om en (ofte ubevisst?) konservativ tradisjonalisme som har hatt en viss tendens til å uttrykke visse tanker

omkring mennesket med forholdsvis konsistente ord og bilder ned gjennom århundrene. GTs senere teologer har satt de forskjellige synsmåtene i sammenheng. Dette skjedde muligens under påvirkning av fremmed mytologi (i eksilet), eller kanskje under det teologiske presset av å etablere en *universell* teologi i en periode da Israels historie måtte forstås i lys av hele verdens historie. GTs teologer har likevel tilsynelatende ikke følt det nødvendig verken å systematisere forestillingene, slik at de to *alltid* relateres, eller harmonisere dem, slik at de blir stående forlikt ved siden av hverandre.

Resultatet er at vi selv i dagens GT kan studere de to kompleksene i relativt konsistente utgaver. Dermed synes det også berettiget å etablere hvert sitt sett av primære bibelske referansetekster for hhv. 1 Mos 1 og 2–3, slik jeg har gjort i Del II.

Appendiks 4:

Litterær struktur i 1 Mos 1 og 2–3

Stoff til tolkning av de hovedtekstene i Del II finnes i den bibelfaglige litteraturen. Det som imidlertid ikke alltid er like tydelig der, er *tekstenes litterære oppbygning*. Siden dette spiller en viss rolle for min forståelse av disse tekstene, har jeg forsøkt å gi en skjematisk fremstilling:

1 Mosebok 1:1–2:3

Denne teksten er av typen *beretning*. Beretninger er kjennetegnet ved at de har en stram oppbygning. Vår tekst er i så måte et prakt-eksempel. Knappt noen annen tekst i GT har så klar litterær struktur. Som man ser, går det flere tråder gjennom teksten.

- Først og fremst er teksten bygd opp i et sjudagers skjema, som ender opp med helligdagen, altså sabbaten (jf. 2 Mos 20:11 som utnytter dette poenget som begrunnelse for sabbatsbudet).
- Hver av de sju dagene har en stereotypisk karakter.
- I tillegg gis det åtte skaperverk som er symmetrisk fordelt på de seks første dagene (to skaperverk på tredje og sjette dag).
- Tre ganger brukes det viktige ordet «velsigne».

Beretninger er også kjennetegnet ved at det kun fortelles vesentlige ting, og ved at de enkelte hendelsene ofte inneholder et «poeng» eller «lærestykke». En detaljert analyse av 1 Mos 1:1–2:3 ville vise at hver av linjene nedenfor gir minst ett teologisk poeng.

Vår beretning starter med å angi en *situasjon* som presenterer et *problem*, nemlig v. 2. Poenget er at verden er ubeboelig for mennesker. Dette problemet får sine mange delløsninger der Gud anerkjenner bit for bit av skaperverket som godt (nedenfor kalt delløsning). Som motpol til det innledende «kaos» står også de mange tilfellene av ordning, skjelling og navning underveis i beretningen. Problemet får sin endelige løsning når Gud i 1:31 ser tilbake på hele skapelsesuken og anerkjenner helheten (inklusive «ordningen» som etableres på den sjette dagen) som god.

*Vers Beskrivelse***1 Generell innledning**

Angir *tema*: nemlig skapelse (jf. avslutning i 2:1 og 2:3)

2 Situasjonen før skapelsen begynner (= kaos)

Angir «oppgaven», nemlig skape en ordnet verden.

3-5 Første dag

3 Gud taler lyset frem (= skaperverk 1)

4 Gud anerkjenner lyset som godt (= delløsning 1)

Gud skiller lyset fra mørket

5 Gud gir navn til lys og mørke

Første dag «telles ut»

6-8 Andre dag

6 Gud taler frem himmelhvelvingen (= skaperverk 2)

7 Hvelvingen skiller vannet over fra det under hvelvingen

8 Gud gir hvelvingen navn

Andre dag «telles ut»

9-13 Tredje dag

9 Gud taler frem det faste land (= skaperverk 3)

10 Gud gir navn til land og hav

Gud anerkjenner ordningen som god (= delløsning 2)

11 Gud taler frem plantene (= skaperverk 4)

12 Jorden gir planter av forskjellige slag (skjelning)

Gud anerkjenner ordningen som god (= delløsning 3)

13 Tredje dag «telles ut»

14-19 Fjerde dag

14f Gud taler frem måne, sol og kalender (= skaperverk 5)

16f Gud setter himmellegemene til å «råde» over dag og natt

18 Gud lar himmellegemene skille mellom lys og mørke

Gud anerkjenner ordningen som god (= delløsning 4)

19 Fjerde dag «telles ut»

20-23 Femte dag

20 Gud taler frem fisker og fugler (= skaperverk 6)

21 Gud lager fisker og fugler av forskjellige slag (skjelning)

Gud anerkjenner ordningen som god (= delløsning 5)

22 Gud **velsigner** fisker og fugler

23 Femte dag «telles ut»

*Vers Beskrivelse***24-31 Sjette dag**

- 24 Gud taler frem alle dyr på jorden (= skaperverk 7)
- 24f Gud skaper dyrene av forskjellige slag (skjelning)
- 25 Gud anerkjenner ordningen som god (= delløsning 6)

- 26 Gud beslutter å skape mennesket (= skaperverk 8)
- 27 Gud skaper mennesket i sitt bilde (mann og kvinne)
- 28 Gud **velsigner** menneskene
- 28f Gud setter mennesket til å råde over fisk, fugl, dyr og planter
- 30 Gud gir dyrene planter som føde
- 31 Gud anerkjenner hele sitt skaperverk (= endelig løsning [7])
Sjette dag «telles ut»

1-3 Sjuende dag

- 1 Forfatterens oppsummering («alt» er nå skapt)
- 2 Gud hviler etter fullført arbeid
- 3 Gud **velsigner** og **helliger** den sjuende dagen

1 Mos 2:5–3:24

Denne teksten klassifiseres som en *fortelling*: I forhold til beretningen i kap. 1 er den «bredere» både når det gjelder oppbygning og når det gjelder beskrivelser og andre litterære virkemidler.

Vår tekst er bygd opp slik at det fire ganger angis et «problem» eller en «oppgave», som blir «løst» i den påfølgende fortellingen gjennom en «episode». «Problemene» angir således hva fortellingen handler om (altså hvilke ytre hendelser som gjengis). «Løsningen» på problemet utgjør hver enkelt episodes slutt. Merk at et «problem» i denne forstand ikke nødvendigvis har etisk karakter: Det som skal «løses» trenger ikke å være «noe problematisk». For eksempel når det gjelder menneskets skam (2:25) er «problemet» først og fremst forstått som et spørsmål: «hvordan kunne det ha seg at de ikke skammet seg, når vi i dag ville ha skammet oss i tilsvarende situasjon?»

Det er betegnende for vår fortelling at hver av de fire episodene samtidig har det jeg kaller et «dypere tema». Dette ligger

under selve de ytre hendelsene, men samtidig er det disse «dypere temaene» som synes å være det fortellingen egentlig handler om.

En liste over «problemene» som starter hver sin episode, med deres *dypere tema* ser slik ut:

- 2:5 Matjorden mangler vegetasjon, vann og et menneske til å dyrke jorden
Velsignelse og lykke på jorden (i verden)
- 2:18 Det er ikke godt for mannen å være alene
Lykke mellom mann og kvinne
- 2:25 De to var nakne, men de skammet seg ikke
Nærhet og avstand mellom menneske og Gud
- 3:8 De to føler at de må gjemme seg for Herren Gud
Hvordan velsignelse og lykke gikk tapt

Vår fortelling er uvanlig komplisert også på den måten at flere nye episoder starter før den første er endelig avsluttet. Til dels griper disse episodene over i hverandre med tematiske tverrforbindelser. Dette gjør at man først må lese fortellingen i episoder for å få grep om «problemer» og «løsninger» i det ytre hendelsesforløpet. Etterpå må man lese den i sammenheng for å få grep om hvordan dens dypere tema utvikles i samspillet mellom episodene.

I denne sammenheng merker vi oss at en (senere) episode kan «forberedes» inne i en annen episode. Da taler man gjerne om foregripelse eller *prolaps*. I vår fortellingen finnes en slik prolaps i 2:15-17.

Alt dette er forsøkt gjengitt skjematisk på neste side. Episodene er satt opp i kolonner som kan leses rett nedover. Hovedutviklingen i fortellingen griper man ved å lese de innrammede firkantene ovenfra og nedover og fra venstre mot høyre.

I oppsettet er «Problem» og «Løsning» satt med **halvfet** skrift. Tema-forbindelser mellom de enkelte episodene er angitt slik: *Tema* (sammen med nærmere angivelser).

Episode 1 Vegetasjon + mnsk. til jorden <i>Dypere tema:</i> Velsignelse og lykke på jorden	Episode 2 Motsats til Adam <i>Dypere tema:</i> Lykke mellom mann og kvinne	Episode 3 Kunnskap godt og ondt: skam <i>Dypere tema:</i> Nærhet / avstand mnsk. og Gud	Episode 4 Mnsk. kan ikke leve fremfor Gud <i>Dypere tema:</i> Velsignelse og lykke gikk tapt
• 2:5 Problem • 2:6-17 Løsning – vann (verden) – mnsk. (hagen) – vegetasjon (hagen)	• 2:15-17 Prolaps Spiseforbud * 2:9-15 Tema Hagen i Eden som «lykkens sted»		
* 3:1-3 Tema – trærne i Guds hage * 3:17-19 Tema – planter (jorden) – mnsk. (jorden) – tungt arbeid	• 2:18 Problem • 2:19f Løsning 1 – dyrene • 2:21-24 Løsn. 2 – kvinnen	* 2:19f Tema – Adams kunnskap	
	* 3:1 Tema – Gud har skapt slangen (dyr)	• 2:25 Problem 1 – mangler skam • 3:1-7 Løsning – får kunnskap / skam	
	* 3:12f Tema – Medhjelp (eller fiende?) * 3:14 Tema – Gud har skapt slagen (dyr) * 3:15 Tema – forh. mnsk.–dyr * 3:16 Tema – forh. kvinne–mann	* 3:10f Tema Skam	• 3:8 Problem • 3:9-13 Løsning 1 – Gud ruller opp hendelsene • 3:14-19 Løsn. 2 – Gud uttaler domsord
	• 3:20 Slutt – kvinnens endelige navn	• 3:21f Slutt – klær og skam 3:22 Problem 2 – mnsk. er blitt for lik Gud selv • 3:23 Løsning 2 – utvist fra hagen	• 3:24 Slutt <i>Ad tema: Veien til lykkens hage og livets tre er stengt</i>
• 3:24: Slutt – mnsk. dyrker jord (ikke hage) <i>Ad tema: Velsignelse på jorden er minsket</i>	<i>Ad tema: Urtidens lykke kvinne–mann er forstyrret</i>	<i>Ad tema: Avstand mnsk.–Gud.</i>	

Appendiks 5: Litteratur

Dette er ikke en vanlig bibliografi, men en litteraturliste til hjelp for den som vil orientere seg videre i bokens hovedemner (altså emnene fra Del I og II og Appendiks 1, 2 og 3). Når det gjelder videre litteratur til Del III, kan man lete i den første fotnotene til ønsket emne. Der har jeg vist enten til den viktigste litteraturen eller til arbeider som gir oversikt over viktig litteratur.

Siktemålet med den følgende oversikten er dobbelt: Dels vil jeg gi informasjon om tilgjengelig norsk litteratur, til bruk for legfolk og yngre studenter. Dels vil jeg gi oversikt over den mest anerkjente internasjonale litteraturen, til bruk for teologistudenter, teologer og andre fagfolk. Oversikten er derfor delt inn i norsk og internasjonal litteratur. Den norske litteraturen har jeg utstyrt med korte omtaler for å lette en første innlesning i stoffet. Den internasjonale litteraturen står ukommentert, men er ordnet tematisk. Denne oversikten er mer utførlig enn den norske listen. Utfyllende er den likevel ikke. For fullstendig oversikt over enkelte områder kan man gå videre til den litteraturen jeg her henviser til.

A) Norsk litteratur

- I.P. Seierstads *Gammeltestamentlig bibelteologi*, bd. 1, Oslo: Skrivestua, MF 1979 har i Del II overskriften «Det gamle testamentets vitnesbyrd om mennesket». Sidene 184-247 tar opp noe av det stoffet som finnes i den nærværende boken.
- I 1976 holdt lærerne ved MF en forelesningsserie om mennesket og menneskesynet. Disse ble samlet i bokform: M. Sæbø (red.), *Det kristne menneskesyn*, Oslo: Universitetsforlaget 1978. Mangt i min fremstilling er skrevet med referanse til forskjellige bidrag i denne samlingen.
- I dette samlebindet finnes også min lærer A.J. Bjørndalens arbeid «Mennesket i det gamle testamente» (s. 25-41). Dette er et kortfattet og lærd bidrag til forståelse av mennesket i GT. Noen viktige impulser ved opplegget i min bok er hentet fra Bjørndalens artikkel.
- H.W. Wolff, «Hvor kommer mennesket fra? De bibelske skapelsesfortellingenes svar», *Prismet* 13 (1962) 195-204. Kort, populær norsk artikkel fra forfatteren av den internasjonalt mest brukte boken om gammeltestamentlig antropologi (se nedenfor).

- Når det gjelder kommentarer til 1 Mos 1 og 2–3, se A.J. Bjørndalen m.fl.: *Første Mosebok. En kommentar*, (2. utg.), Oslo: Land og Kirke, Gyldendal 1973. Jf. også L.M. Michelsen. *En kommentar til 1. Mosebok*, (Bibelverket), Oslo: Lutherstiftelsen 1978. Ingen av bøkene forutsetter kunnskap om hebraisk.
- Grundigere – og vanskeligere – er de tekstlige kommentarene i A.J. Bjørndalens analyse av 1 Mos 1 og 1 Mos 2–3 i hans bok *Eksegese av hebraiske tekster fra GT*, Oslo: Universitetsforlaget 1973: 143-229. Flere av mine eksegetiske standpunkter er blitt til i samtale med Bjørndalens analyser.
- For forståelse av den bibelske urhistorie (1 Mos 1–11), se C. Westermann, «Urhistoriens teologiske betydning», *TTK* 44 (1973) 161-77. Her foreligger en norsk artikkel fra forfatteren av vår tids mest grundige kommentar til 1 Mos 1–11.
- For kortfattet og innsiktsfull innledning til Mosebøkene generelt, til 1 Mosebok, samt kommentarer til enkelte tekstene, se K. Berges artikler i *Nye store bibelleksikon*, bd. 1: 55-74, Oslo: Norrøna 1985. (Leksikonet ble som kjent stoppet før det var fullført.)
- Til skapelsesteologien generelt, se M. Sæbø: «Creator et Redemptor. Om skapelsens teologiske plass og funksjon i Det gamle testamente». Artikkelen ble publisert i festskriftet til I.P. Seierstad (1971), og er nå tilgjengelig i M. Sæbø, *Ordene og Ordet. Gammeltestamentlige studier*, Oslo: Universitetsforlaget 1979: 138-165.
- H. Kvanvig har skrevet om Bibelens urhistorie, med vekt dels på naturets spørsmål, dels på forståelse av kultur i 1 Mos 1–11: «Mennesket på jorda – pest eller velsignelse? Natur og kultur i den bibelske urhistorie», i *Om alle land lå øde. Kristen gudstro i en truet verden*, (PFs Studiebibliotek 34), Oslo: Presteforeningen 1990: 47-83.
- Stoff om mennesket og naturen (noe eksegetisk, mest systematisk-teologisk) finner man i J.-O. Henriksens bok *Mennesket og naturen. Etiske og religionsfilosofiske perspektiver på naturen og økokrisen*, Oslo: MF-Bok 1991. Bibelstoff finnes i hele fremstillingen, se likevel særlig sidene 26-31.
- A. Tångberg har offentliggjort en artikkel som tar for seg 1 Mos 1:26-28, med tilfang av ellers vanskelig tilgjengelig assyrisk og egyptisk referansestoff: «Selvbilde og Guds bilde», *TTK* 63 (1992) 181-92.

B) Internasjonal litteratur

1 Gammeltestamentlig antropologi

a) Jeg har forsøkt å lage en liste over de tidligste, viktigste, mest brukte eller mest oppdaterte arbeider om mennesket i GT. Også bidrag til bestemte deler av GT er tatt med:

- Cornill, C.H., *Das Alte Testament und die humanität. Ein Vortrag*, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung 1895.
- Crüsemann, F., o.a. (red.): *Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments; Hans Walter Wolff zum 80. Geburtstag*, München: Kaiser 1992.
- Delitzsch, F., *System der biblischen Psychologie*, Leipzig: Dörfling und Franke 1861
- Eichrodt, W., *Das Menschenverständnis des Alten Testaments.*, (AThANT 4), Basel: Verlag Heinrich Majer 1944 [oversatt til engelsk: *Man in the Old Testament* (Studies in Biblical Theology 4), London: SCM 1966].
- Görg, M., «Das Menschenbild der Priesterschrift», *Bibel und Kirche* 42 (1987) 21-29.
- Habel, N.: «Naked I Came... Humanness in the Book of Job», i J. Jeremias og L. Perlitt (red.), *Die Botschaft und die Boten*, Neukirchen: Neukirchener 1981, 373-92.
- Hempel, J., *Gott und Mensch im A.T.* (BWANT 38), Stuttgart: Kohlhammer 1926, (2. utg. 1936).
- Hutton, R.R., «Man or beast? Human self-understanding in Genesis 2-3», *Proceedings of the Eastern Great Lakes Bible Societies* (Westerville, OH) 6 (1986) 128-41.
- Köhler, L., *Der hebräische Mensch. Eine Skizze. Mit einem Anhang: Die hebräische Rechtsgemeinde*, Tübingen: Mohr 1953. (Opptrykk: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976.)
- Pedersen, J., *Israel*, bd 1-4, København: Povl Brunner 1920-27.
- Preuß, H.D., *Theologie des Alten Testaments. Band 2: Israels Weg mit JHWH*, Stuttgart: Kohlhammer 1992, 105-98.
- Rendtorff, R., *Mensch und Natur im Alten Testament* (Evangelische Kommentare 77), Stuttgart: Kohlhammer 1977.
- Stendebach, F.J., «Das Menschenbild des Jahwisten», *BiKi* 42/1 (1987) 15-20.
- Terrien, S., *Till the Heart Sings: A Biblical Theology of Manhood and Womanhood*, Philadelphia: Fortress 1985.
- Wolff, H.W., *Anthropologie des Alten Testaments*, München: Kaiser 1973 (4. utg. 1984).

Zimmerli, W., *Was ist der Mensch?* (Göttinger Universitätsreden 44), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964.

b) Er man interessert i de enkelte begrepene, bruker man hebraiske leksika og særlig oppslagsbøker som THAT og TDOT. Ellers er Wolffs bok (ovenfor) i sin første del orientert mot disse begrepene. Se også f.eks.

Barr, J., *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, Minneapolis, MN: Fortress Press 1993.

Bratsiotis, N. P., «*nāfāsh* – psyche, ein Beitrag zur Erforschung der Sprache und Theologie der Septuaginta», *VT Suppl* 15 (1966) 58-89.

Kegler, J., «Beobachtungen zur Körpererfahrung in der hebräischen Bibel», i *Was ist der Mensch?* (se Crüsemann m.fl. i pkt. B 1a), s. 28-41.

Rendtorff, R., «Die sündige *nāfāsh*», i *Was ist der Mensch?* (se Crüsemann m.fl. i pkt. B 1a), s. 211-20.

Sander, O., «Leib—Seele-dualismus im AT?», *ZAW* 77 (1965) 329-32.

Scharbert, J., *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch* (SBS 19), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1966.

Schmidt, W.H., «Anthropologische Begriffe im Alten Testament. Anmerkungen zum hebräischen Denken», *EvTh* 24 (1964) 374-88.

2) *Genesis-tekstene*

a) Det er skrevet mange kommentarer til 1 Mos og til kapitlene 1 og 2–3. Her kan bare nevnes noen av de mest brukte:

Gunkel, H., *Genesis, übersetzt und erklärt* (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1901, 3. rev. utg. 1910 (senere flere uendrede utgaver).

Rad, G. von, *Das erste Buch Mose, Genesis übersetzt und erklärt* (Das Alte Testament Deutsch 2-4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1949, 9. rev. utg. 1972.

Schmidt, W. H., *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, mit einem Anhang: «Die jahwistische Schöpfungs- und Paradiesgeschichte. Zur Überlieferungsgeschichte von 1 Mos 2.4b–3.24»* (WMANT 17), Neukirchen: Neukirchener 1973.

Skinner, J., *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (International Critical Commentary), Edinburgh: Clark 1910/1930.

Wenham, G.J., *Genesis 1-11* (Word Biblical Commentary 1), Waco, TX: Word Publishers 1987.

Westermann, C., *Genesis 1-12* (BKAT I/1), Neukirchen: Neukirchener 1974ff.

b) Nyere (og enklere) kommentarer:

Brueggemann, W., *Genesis. A Biblical Commentary for Teaching and Preaching* (Interpretation), Atlanta, GA: Scholars 1982.

Coats, G.W., *Genesis, with an Introduction to Narrative Literature* (Forms of the Old Testament Literature), Grand Rapids, MI: Eerdmans 1983.

Davidson, R., *Genesis 1-11* (Cambridge Bible Commentary on the New English Bible), London: Cambridge 1973.

3) Skapelse i GT og i Orienten

Når det gjelder skapelse i GT og den antikke fororienten, mangler én samlende fremstilling. Her følger et utvalg av de mest sentrale bidragene til diskusjonen:

Albertz, R., *Weltschöpfung und Menschenschöpfung Untersucht bei Deuterojesaja, Hiob und in den Psalmen* (CThM A9), Stuttgart: Calwer 1974.

Allen, J.P., *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts* (Yale Egyptological Studies 2), Yale: University Press 1988.

Anderson, B.W., *Creation vs. Chaos. The Interpretation of Mythical Symbolism in the Bible*, New York: Association Press, 1967.

Anderson, B.W. (red): *Creation in the Old Testament* (Issues in Religion and Theology 6), Philadelphia, PA: Fortress Press 1984.

Angerstorfer, A., *Der Schöpfergott des Alten Testaments. Herkunft und Bedeutungsentwicklung des hebräischen Terminus (bara') «schaffen»* (Regensburger Studien zur Theologie 20), Frankfurt/M: Peter Lang 1979.

Blacker, C. og Loewe, M. (red): *Ancient Cosmologies.*, London: George Allen & Unwin 1975.

Clifford, R.J., *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (HSM 4), Cambridge, MA: Harvard University Press 1972.

Clifford, R.J., «Cosmogonies in the Ugaritic Texts and in the Bible», *Or* 53 (1984) 183-201.

- La création dans l'Orient ancien* (Lectio divina 127), Association catholique française pour l'étude de la Bible, Paris: Cerf 1987.
- Cross, F.M., «The "Olden Gods" in Ancient Near Eastern Creation Myths», i F.M.Cross et al. (red.), *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God, Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright*, Garden City, NY: Doubleday 1977, 329-38.
- Day, J., *God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament* (University of Cambridge Oriental Publications 35), Cambridge: University Press 1985
- Dijk, J. van: «Le motif cosmique dans la pensée sumérienne», *Acta Orientalia* 28 (1964) 1-59.
- Doll, P., *Menschenschöpfung und Weltschöpfung in der alttestamentlichen Weisheit* (SBS 117), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1985.
- Eberlein, K., *Gott der Schöpfer – Israels Gott. Eine exegetisch-hermeneutische Studie zur theologischen Funktion alttestamentlicher Schöpfungsaussagen* (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 5), Frankfurt/M: Peter Lang, 2. utg. 1989.
- Gunkel, H., *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1895.
- Harner, P.B., «Creation Faith in Deutero-Isaiah», *VT* 17 (1967) 298-306.
- Hermisson, H.-J., «Observations on the Creation Theology in Wisdom», *Israelite Wisdom*, [FS Terrien] J.G. Grammie et al. (red.), Missoula, MT: Scholars Press 1978, 43-57.
- Houston, W., «'And let them have dominion ... '. Biblical Views of Man in Relation to the Environmental Crisis», *Sixth International Congress on Biblical Studies* (JSOT Suppl 11), Sheffield: JSOT Press 1979, 161-84
- Janowski, B., «Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption», *JBTh* 5 (1990) 37-69.
- Jensen, H.J. Lundager: «Gilgamesj-Epet: Kosmologi og antropologi», *RT* 2 (1983) 57-84.
- Jeremias, J., «Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments. Gen 1-3 im Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des Alten Testaments», *JBTh* 5 (1990) 11-36. Jónsson, G.A., *The Image of God. Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research* (Coniectanea Biblica OT Series 26), Stockholm: Almqvist & Wicksell 1988.
- Kaiser, O., *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (BZAW 78), Berlin: Töpelmann 1959.
- Kapelrud, A.S., «Ba`als kamp med havets fyrste i Rasj-Sjamra-tekstene», *NTT* 61 (1960) 241-51.
- Kapelrud, A.S., «Die Theologie der Schöpfung im AT», *ZAW* 91(1979) 159-70.

- Kümmel, H.M., «Bemerkungen zu den altorientalischen Berichten von der Menschengeschöpfung», *WO* 7 (1973/74) 25-38.
- Lambert, W.G. og A.R., Millard *Atra-h...asis. The Babylonian Story of the Flood (with The Sumerian Flood Story by M. Civil)* Oxford: Oxford University Press 1969.
- Maag, V., «Alttestamentliche Anthropogonie in ihrem Verhältnis zur altorientalischen Mythologie», og «Sumerische und babylonische Mythen von der Erschaffung des Menschen» (Begge ble opprinnelig trykt i *Asiatische Studien* i 1954 og 1955, og finnes nå i Maags bok *Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980.)
- Margalit, B., «The Ugaritic Creation Myth; Fact or Fiction», *UF* 13 (1981) 75-117.
- McCarthy, D.J.: «'Creation' Motifs in Ancient Hebrew Poetry», *CBQ* 29 (1967) 239-406.
- Mettinger, T.D.N., «Skapad till Guds avbild», *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 45 (1975) 49-55.
- Mettinger, T.D.N., *Namnet och Närvaron. Gudsnamn och Gudsbild i Böckernas Bok*, Örebro: Libris 1987 (særlig kap. 6-7).
- Müller, H.-P., «Babylonischer und biblischer Mythos von Menschengeschöpfung und Sintflut: Ein Paradigma zur Frage nach dem Recht mythischer Rede», i W. Stolz (red.), *Vom alten zum neuen Adam*, Freiburg: Herder 1986, 43-68.
- Pettinato, G., *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Heidelberg: Universitätschriften 1971.
- Rad, G. von: «Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens», *BZAW* 66 (1936) 138-47.
- Rendtorff, R., «Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuteronomesaia», *ZTK* 51 (1954) 3-13.
- Schmid, H.H., «Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil. 'Schöpfungstheologie' als Gesamthorizont biblischer Theologie», *ZTK* 70 (1973) 1-19.
- Die Schöpfungsmythen Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten*. Mit einem Vorwort von Mircea Eliade (Quellen des alten Orients 1), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980.
- Stuhlmüller, C., «The Theology of Creation in Second Isaiah», *CBQ* (1959) 429-67.
- Stuhlmüller, C., *Creative Redemption in Deutero-Isaiah* (Analecta Biblica 43) Rome: Biblical Institute Press 1970.
- Vosberg, L., *Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalmen* (Beiträge zur evangelischen Theologie 69) München: Kaiser 1975.

KORT

UVITENSKAPELIG ETTERSKRIFT

Denne boken startet med noen ord til refleksjon over «det menneskelige». Jeg inviterte til å tre ut av en tid der livstolkninger har kort levetid, for å låne øre til forfattere som har fundert over slike spørsmål lenge før vår tid. Vår vei gjennom Det gamle testamente har gått fra snevert definerte begreper og «primærtekster» via lovstoff, profetstoff, ordspråk og salmer til luftige eskjatologiske idealer. Nettopp i idealene endte vi omtrent der vi startet, med 1 Mos 1-3. Disse kapitlene går som en rød tråd gjennom GTs vev til forståelse av mennesket. De står som en horisont, med momenter til «det første», «det egentlige» og «det ytterste» ved mennesket.

Nå er vår vandring gjennom GT over. Det er på tide å tre tilbake i vår egen tid og spørre om noe av det vi har sett har betydning for oss i dag. Det er vanskelig å svare på et slikt spørsmål. Svaret avhenger av flere faktorer: Hva er nå i grunnen situasjonen for mennesket i dag? Hvilket menneske taler vi om? Hvilke sider av dette mennesket er vi interessert i? Hva er egentlig «det menneskelige»?

Det er ikke min hensikt å forsøke å svare her. Jeg har tatt som min eksegetiske oppgave å tilrettelegge bibelmaterialet på en slik måte at det kommer i kontakt med disse spørsmålene, og slik kan danne utgangspunkt for en bredere tverrfaglig samtale. Dersom sidene ovenfor har bidratt til noe i denne retning, har jeg oppnådd det jeg kunne håpe på. Men helt på tampen, nettopp i et «uvitenskapelig etterskrift», ville jeg gjerne lufte noen perspektiver på spørsmålet om GTs aktuelle verdi, nærmest som innledning til en fortsatt dialog med bibelmaterialet.

Som moderne menneske slår det meg at Bibelen ikke bare inneholder «svar», men like mye «spørsmål». Gjennom studier av mennesket i GT har jeg ikke først og fremst sett løsninger på aktuelle problemstillinger. Jeg har heller sett innfallsvinkler som ikke

uten videre gir seg i min moderne kontekst. Noen av dem er allmennmenneskelige, noen spesifikt bibelske og kristne.

Det er tankevekkende stoff i GTs antropologiske begreper og i den nære sammenknytningen mellom kroppserfaring og sjelserfaring. Som medhjelper for sykehuspresten i Kristiansand har jeg en gang forrettet nattverd ved en respirator. Fra et slikt utsiktspunkt kan man ane nerven i en tale om mennesket som pust og åndedrett (*neshamah* eller *ruach*). Likeledes finner jeg at *nefesh* som «det sultne, trengende menneske» gir ord til viktige sider av tilværelsen.

Tanken om menneskets *lev* – dette utilgjengelige indre kraftsenteret – som henter livsretning hos Gud, har også sterk klangbunn. Etter en slik tanke søker Gud gjennom Bibelen og den kristne tradisjonen å berøre menneskers fundamentale livsorientering, å legge føringer på veivalg og verdivalg i den enkeltes livsløp og fellesskapets historie. Vi lever i en epoke hvor tradisjonelle fiendebilder er gått i oppløsning. Ondskaper kan ikke lenger plasseres trygt på geografisk og historisk avstand. Dragkampen mellom ødeleggende og byggende krefter er synlig både i vår egen kulturkrets og vår egen nasjon – og for den som vil se: i oss selv. Nå ligger både kjærlighetens og hatets årsak og drivkraft bortenfor den kjølige analysens område. Særlig nasjoners hat mot hverandre er skremmende i sin intensitet og irrasjonalitet. Vår egen historiske epoke står som en ubehagelig nær bekreftelse på at menneskets skjulte kraftsentre virkelig spiller en rolle i våre liv som individer og som nasjonalt og internasjonalt fellesskap.

Fra tekstarbeidet er det særlig ett anliggende som har grepet fatt i meg: GTs omhyggelige plassering av mennesket i tilværelsens «pyramide». Det får sin posisjon mellom Gud og resten av skaperverket, med mangfoldige relasjoner til hverandre. Mennesket er «lite ringere enn Gud» (Sal 8:6) og samtidig på ett vis «beslektet» med dyrene (1 Mos 2:18f). Likevel er det først mellom mennesker at det virkelige slektskap er uttalt (1 Mos 2:23f), som ekko av og svar på intime og sosiale behov. Denne omsorgen for menneskets rette plass og verdighet i tilværelsen har et stort potensial.

På den ene siden taler den til menneskelig overmot, til politisk, vitenskapelig og medisinsk hovmod som vil «spise av treet og bli lik Gud». Det er en kraft i dette budskapet som angår både mo-

derne genteknologi og vår tids økologiske problemer. Spørsmålet blir; oppfører også det moderne mennesket seg som om det var en gud? Er vi preget av manglende omsorg og respekt for Guds skaperverk, så vi ødelegger skaperverkets lovsang (Sal 19)? Griper vi inn i Skaperens håndverk når vi siler (og kanskje endrer) arveanlegg som vi oppfatter som uønskede?

På den andre siden taler «tilværelsens pyramide» også til et samfunn, både nasjonalt og internasjonalt, der mennesker faller gjennom fellesskapsveven og lever uten menneskelig verdighet, som om de var på et lavere trinn i «pyramiden». Kunne vi lære oss å ta vismannens ord på alvor, om at «den som spotter den fattige, også håner hans skaper» (Ordsp 17:5)?

Endelig ser jeg håp i det jeg ovenfor har kalt Det gamle testaments utopi om mennesket: bildet av et menneske som står i kamp mot døden og for livet, velsignelsen, lykken og det gode. Kampen står om muligheten og viljen til å realisere Edens idealer også her og nå: velsignelse, godhet og gudsnærhet. Menneskets forbundsfelle i denne kampen er Han som først skapte både verden og Eden, og som selv har lovet å avslutte sin store fortelling på en måte som ikke står tilbake for den opprinnelige velsignelseshagen.

Mennesket i Det gamle testamente balanseres mellom flere perspektiver som hver for seg sier noe sant, men som enkeltvis vel ikke makter å tegne et fyllestgjørende helhetsbilde. Kanskje er det nettopp slik «det menneskelige» er. Straks man begynner å beskrive mennesket, blir beskrivelsen enten overfladisk eller ensidig. Mennesket har for mange sider, og hvert aspekt for store dybder til at vi kan bringe dette på én formel.

Tilløp til samsyn finner vi likevel også i GT. Et av dem finnes i det verset hvor skapelsen av mennesket er mest programmatisk fremstilt:

Og Herren Gud formet mennesket [*'adam*], støv [*`afar*] fra marken, og blåste livspust [*neshamah*] inn i dets nese. Og mennesket ble til en levende skapning [*nefesh*].
(1 Mos 2:7#)

Støv fra jorden blandes med livspust fra Herren. Støvet står som symbol for lavhet, elendighet, død. Det signaliserer også mennes-

kets forbindelse til matjorden og jordbruket, det daglige arbeidet – med sitt slit og sine velsignelser. Livspusten står for forbindelsen til og avhengigheten av Gud. Den gir liv til alt levende og forstand til alle mennesker. Mellom disse to polene lever mennesket; liten og samtidig stor, trengende og likevel velutrustet, dødelig men med Den eviges ånde i sin nese og Guds ånd sitt hjerte.

Mennesket lever altså i skjæringspunktet mellom himmel og jord, mellom velsignelse og forbannelse, mellom liv og død. Dette danner rammen eller perspektivet omkring beskrivelsen av mennesket som «pust», som «trengende menneske», som «begrenset menneske», eller som «indre menneske» med behov for livsorientering. Derfor, om vi gjengi GTs bilder av mennesket kort og komprimert, må det bli nettopp GT selv gjør det: Mennesket er støv og livspust.

Henrik Wergeland omformulerte denne innsikten slik: «Glem ei at du er støv. Glem ei at du er mer enn støv.» Slik oppleves GT som nært og talende, tross historisk distanse og en kulturavstand som man knapt kan forestille seg. Kanskje kan de gamle hebraiske tekstene være noe mer enn et historisk raritetskabinett også for oss, her vi lever ved overgangen til det tredje kristne årtusen.

FORKLARINGER

OG FORKORTELSER

Bibelhenvisninger, med forkortelser for bøkernes navn følger Bibelselskapets oversettelse av 1978/85 (NO 78/85), også der norsk og hebraisk vers- og kapitteinndeling er forskjellig. Sitatene er hentet fra denne oversettelsen, såfremt ikke annet er angitt.

ABD: *Anchor Bible Dictionary*, D. N. Freedman (utg.), New York: Doubleday 1992.

ANET: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, J. B. Pritchard (utg.), Princeton, NJ: University Press 1955 og 1969. (Engelske standardoversettelser av fororientalsk litteratur.)

AOAT: *Alter Orient und Altes Testament. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments*. (Tysk og internasjonal monografiserie.)

Arameisk (språk): Gammelt semittisk språk, beslektet med bibelhebraisk. Fra 700-tallet f.Kr. fikk dette språket status som internasjonalt språk, noe som nok forklarer hvorfor en del yngre bibeltekster er skrevet på arameisk (mer i n. 8 og 11). Jesus talte trolig arameisk.

AThANT: *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*. (Tysk monografiserie.)

BKAT: *Biblische Kommentar, Altes Testament*. (Tysk serie av eksegetiske kommentarer.)

BZ: *Biblische Zeitschrift*. (Tysk eksegetisk tidsskrift.)

CA: *Confessio Augustana*, eller *Den augsburgske bekjennelse*, bekjennelsesskrift fra reformasjonstiden. I denne boken er CA sitert etter Arve Brunvolls oversettelse: *Den norske kirkes bekjennelsesskrifter*, Oslo: Lunde 1967: 32-97.

CBQ: *Catholic Biblical Quarterly*. (Katolsk amerikansk bibelfaglig tidsskrift.)

CThM: *Calwer Theologische Monographien*. (Tysk serie med teologiske monografier.)

D: Dette symbolet betegner her all såkalt deuteronomistisk litteratur og teologi. Den deuteronomistiske litteraturen omfatter Deuteronomium (5 Mos), det deuteronomistiske historieverket (Josva, Dommerne, 1.–2. Samuelsbok og 1.–2. Kongebok). Det gis også deuteronomistiske innslag i Jeremia, Esekial, Hosea og andre profetbøker. Det er dessuten vanlig å regne med større eller mindre deuteronomistiske innslag i de fire første Mosebøkene. Den deuteronomistiske teologien er enkelt

sagt den som råder i det deuteronomistiske historieverket. Det er vanlig å datere den deuteronomistiske bevegelsen til mellom 622 og ca. 530 f.Kr. Stoffet i det deuteronomistiske historieverket er dels bygd på eldre overleveringer, dels formet av D-teologene.

For videre orientering, se f.eks. H. Ringgren og B. Albrektson: *En bok om Gamla testamentet*, Lund: Gleerups 1992, eller R. Rendtorff: *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen: Neukirchener 1988.

Deuteronomium: 5 Mosebok (se også forrige stikkord).

E: (i Mosebøkene), se «Kilder».

EvTh: *Evangelische Theologie*. (Tysk tidsskrift.)

Exodus: Ordet betyr utgang, og brukes enten med referanse til utferden fra Egypt, eller til 2. Mosebok som forteller om denne utferden.

f: Brukes ved angivelser av bibelvers, og betyr «og første følgende vers».

ff: Brukes på samme måte og betyr «flere følgende vers».

Første Enoksbok: Jødisk bok som ble til i en lengre prosess ca 300-65 f.Kr. Boken inneholder mye såkalt apokalyptisk stoff (jf. Johannes Åpenbaring).

Genesis: 1. Mosebok

GT: Det gamle testamente

Hellighetsloven: 3 Mos 17-26. Dette antas å være en opprinnelig egen lovsamling.

HSM: *Harvard Semitic Monographs*. (Amerikansk eksegetisk-filologisk monografiserie)

J: (i Mosebøkene), se «Kilder».

«J»-tekster i Urhistorien: 2:4b-4:26; 6:1-4*; deler av 6:5-9:17; 9:18-27; 10:1-31*; 11:1-9.

Jahvisme: Tro på Herren (JHWH) som Israels Gud. Ordet «jahvisme» brukes i denne boken om den teologien som sto i opposisjon til tro på og bekjennelse til andre guder innenfor eller utenfor Israel. Det vil i praksis si D-teologi og teologien til noen av skriftprofetene.

Nyere forskning har vist at innenfor det historiske Israel har det vært praktisert tilbedelse av flere guder, kanskje i rammen av troen på Herren som høygud. Profetene viser engasjement for tilbedelse av Herren som *eneste* Gud, altså monolatri. Når en slik monolatri (senere monoteisme) kan ha hatt sin start, og i hvilken grad den har vært en formende kraft i Israels totale religiøse liv, er i dag omstridt. Det som imidlertid er klart, er at *vårt* GT er gjennomsyret av jahvismens og profetenes gudsforståelse. Derfor er jahvismen interessant i teologisk perspektiv. Men man må altså merke seg at «jahvisme» *ikke* nødvendigvis betegner (hele) det historiske Israels religion.

JBL: *Journal of Biblical Literature*. (Internasjonalt bibelfaglig tidsskrift.)

JBTh: *Jahrbuch für biblische Theologie*. (Tysk og internasjonal årbok med eksegetiske bidrag til bibelteologi.)

Jesaja (Protojesaja, Deuterjesaja og Tritojesaja): Forskerne deler vanligvis Jesaja-boken i tre deler. Den første (Protojesaja) dekker kapitlene 1-39, den andre (Deuterjesaja) kapitlene 40-55, og den tredje (Tritojesaja) kapitlene 56-66. Kort sagt går vanlig oppfatning ut på at selv

om det er visse forbindelseslinjer mellom de tre delene, så går de likevel trolig tilbake på hver sin profet, er formidlet av hver sin tradisjonskrets. Som ferdige bøker dateres de tre delene vanligvis i hvert sitt århundre. Protojesaja: 700-tallet f.Kr, Deuterojesaja: 500-tallet; Tritojesaja: sent 500- eller tidlig 400-tall. For videre diskusjon om datering og forholdet mellom delene, se særlig R. Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen: Neukirchener 1988.

JHWH: Guds navn (også: tetragrammet), i NO oversatt «Herren». Navnet er i GT skrevet uten vokaler. Derfor vet man ikke nøyaktig hvordan det ble uttalt. Det er imidlertid rimelig sikkert at første stavelse hadde vokalen -a. (Derfor ordet «jahvisme» ovenfor.)

JNSL: *Journal for Northwest Semitic Languages*. (Sørafrikansk tidsskrift.)

JSOT: *Journal for the Study of the Old Testament*. (Internasjonalt GT-lig tidsskrift.)

JTS: *Journal of Theological Studies*. (Internasjonalt bibelfaglig tidsskrift.)

Kasuistiske lover: Lover som tar utgangspunkt i bestemte situasjoner (latin: *casus*). Typiske kasuistiske lover finnes i 2 Mos 21. Vi kan sammenlikne slike samlinger med det man på norsk kaller rettspraksis eller prejudikat. Når én sak av en bestemt type først er avgjort, gjelder det å sørge for at andre saker av samme type avgjøres på samme måte.

Kilder (i Mosebøkene): Dette er et stort forskningsområde som ik-

ke behandles i denne boken. Det er vanlig i forskningen å regne med at vi har flere kilde-dokumenter eller kildesjikt i Mosebøkene:

P (prestesjiktet), som gjerne dateres til eksilet eller like etter (altså ca. 550-500 eller kanskje ned mot 450 f.Kr.),

J (jahvistsjiktet), som gjerne dateres til sør-riket (Juda) tidlig kongetid (900-850 f.Kr.),

E (elohistsjiktet), som gjerne dateres noen år senere enn J og har tradisjoner fra nord-riket (Israel),

D (deuteronomistsjiktet), se under «D» ovenfor.

For mer orientering, se f.eks. H. Ringgren og B. Albrektson: *En bok om Gamla testamentet*, Lund: Gleerups 1992 eller R. Rendtorff: *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen: Neukirchener 1988.

Leviticus: 3 Mosebok

LXX: se «Septuaginta».

NB 88: Oversettelse av Bibelen (bokmål), Norsk Bibel A/S 1988.

NO: Se NO 78/85

NO 30: Oversettelse av Bibelen (bokmål), Bibelselskapet 1930.

NO 78/85: Oversettelse av Bibelen (bokmål og nynorsk), Bibelselskapet 1978, rev. 1985. (Her sitert etter bokmål, anført som «NO».)

NT: Det nye testamente.

NTT: *Norsk teologisk tidsskrift*. (Utgis ved Teologisk fakultet, Universitetet i Oslo.)

Numeri: 4 Mosebok.

Ordstamme (hebraisk): Hebraisk var bygd opp rundt ordstammer. Av stammen dannet man forskjellige ord, verb så vel som substantiver (se n. 9).

- P: (kilde i Mos.), se «Kilder».
- Par: Forkorteklsen brukes ved sitater fra evangeliene, og gir at det anførte avsnittet har paralleller i ett eller fler av de andre evangeliene.
- Perikope: Betegner et avgrenset tekstavsnitt fra Bibelen.
- RT: *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*. (Dansk.)
- SBS: *Stuttgarter Bibel-Studien*. (Tysk katolsk monografiserie.)
- Semittiske språk: Gammel språkgruppe som faller i to grupper: østsemitisk (babylonske og assyriske dialekter) og vestsemitisk (gammelaramaisk, ugaritisk, hebraisk, nyaramaisk, etiopisk, gammelarabisk osv.) Se mer i n. 8.
- Septuaginta (LXX): Jødisk oversettelse av det hebraiske GT til gresk, utført i hellenistisk jødedom, i hovedsak i Alexandria. LXX rommer flere bøker enn det hebraiske GT, den inneholder også tolkninger (i form av oversettelser), og noen steder også avvikende tradisjoner (et annet oversettelsesgrunnlag) enn det vi kjenner i hebraisk GT.
- Siraksk bok: (Jesu Siraks sønns visdom, og på engelsk: *Ecclesiasticus*). Dette er en visdomsbok med tradisjoner fra en jødisk skriftlærd i Jerusalem omkring 200-180 f.Kr. Opprinnelig skrevet på hebraisk, tidligere kjent på gresk, men nå er deler av boken funnet i hebraisk språk. Norsk oversettelse og noen kommentarer: *Apokryfene*, Oslo: Bibelselskapet 1988.
- SJOT: *Scandinavian Journal for the Old Testament*. (Skandinavisk GT-tidsskrift med bidrag på internasjonale språk.)
- TDOT: *Theological Dictionary of the Old Testament*, G.J. Botterweck og H. Ringgren (utg.), Grand Rapids, MI: Eerdmans 1977ff. Nyeste teologiske ordbok for GT, under utgivelse på tysk, med engelsk oversettelse som her er anført.
- THAT: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, E. Jenni og C. Westermann (utg.), München: Kaiser 1976-78. Tysk begrepsordbok.
- TTK: *Tidsskrift for Teologi og Kirke*. (Gis ut ved MF.)
- UF: *Ugarit-Forschungen*. (Tysk og internasjonalt tidsskrift for forskning omkring Ugarit og den nære omverden.)
- Ugarit: Oldtidsby ved middelhavskysten i nåværende Syria (omtrent rett øst av østspissen på Kypros). Byen blomstret frem mot ca. 1300-tallet f.Kr. Den ble gjenoppdaget av franske arkeologer i 1928. I og omkring de første funnstedene har man funnet store mengder arkeologisk materiale, også mange tekster. Disse er språklig (og saklig) nært beslektet med bibeltekstene.
- For videre innføring, se f.eks. D. Kinet: *Ugarit. Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments* (SBS 104), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1981. Nylig kom en rekke Ugarit-tekster i dansk oversettelse ved F.O. Hvidberg: *Kana'anæiske myter og legender. Tekster fra Ras Shamra – Ugarit. Dansk oversettelse med kommentar*, bd. 1-2, Århus: Aarhus Universitetsforlag 1990.
- Urhistorien: 1 Mos 1–11 regnes som et eget avsnitt i 1 Mos. Innholdet i disse kapitlene har

mer allment preg enn resten av Bibelen, både etter sitt innhold (handler om hele menneskeheten) og etter sin tilblivelse (liknende tekster finnes i mange omkringliggende kulturer). «Urhistorie» kan derfor også betegne denne typen fortellinger, enten de finnes i Bibelen eller utenfor. Det er vanlig å regne med at Bibelens urhistorie (altså 1 Mos 1–11) stammer fra to forskjellige kilder: «J» (jahvisten) og «P» (presteskriftet – se stikkordet «kilder»). 1 Mos 1 antas å stamme fra «P», mens 1 Mos 2–3 antas å stamme fra «J».

UT: *Ung Teologi*. (Tidsskrift utgitt av studentene ved MF.)

Visdom (visdomsteologi, visdomsbøker): Dette er en type teologi som vi finner spredt i store deler av GT, med klar overvekt i senere bøker. Tendensen i visdomsteologien er at man observerer sammenheng og regularitet i verden, og utleder «lover» og levereregler fra dette. Som visdomsbøker regnes Salomos ordspråk, Jobs bok og Forkynneren. Store innslag av visdomsteologi finnes i Salmenes bok, og også noe i GTs øvrige bøker.

VT: *Vetus Testamentum*. (Internasjonalt gammeltestamentlig tidsskrift.)

WMANT: *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen*

Testament. (Tysk eksegetisk serie.)

WO: *Welt der Orient*. (Tysk tidsskrift om den antikke orient.)

ZAW: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. (Internasjonalt GT-lig tidsskrift.)

ZTK: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. (Tysk teologisk tidsskrift.)

Noen tekniske tegn:

ˊ og ˋ : brukes i denne boken i transkripsjoner av hebraiske ord. Tegnene angir strupelyder som vi ikke har på norsk (de hebraiske bokstavene som ligger til grunn, heter hhv. «alef» og «ayin»). Når vi uttaler disse ordene, hopper vi over tegnene, som likevel angis i skriftlig form for å gjengi ordenes hebraiske ordstamme.

: Det anførte bibelstedet er sitert i utdrag. (Job 15:7 betyr at ordlyden er kun et utdrag fra Job 15:7.)

#: Det anførte bibelstedet er sitert med oversettelse ved forfatteren selv. (Job 15:7# betyr at oversettelsen avviker fra NO).

[...]: Ett eller flere ord (setninger) er utelatt inne i et bibelsitat, eller setningen som er sitert, har i Bibelen en begynnelse eller fortsettelse som ikke er tatt med i sitatet.

REGISTRE

Bibelsteder

1. Mosebok

<i>1–11</i>	13-15, 41f, 128f, 176f, 202	2:25	95, 100	9:18-27	128, 176
<i>1:1–2:3</i>	56ff, 213-15	3:1-7	76, 80, 87, 94, 96, 177	10:8-12	176
<i>1:1</i>	23	3:10f	96, 98	11:1-9	128, 176, 178
<i>1:2</i>	133	3:14-19	91, 94	11:7f	59
<i>1:22</i>	57	3:14	75	11:27-31	195
<i>1:26-28(30)</i>	57ff, 69, 83, 67, 104, 109, 123, 147, 155, 158, 180	3:15	177	<i>12–50</i>	42, 128f, 155
<i>2:1-3</i>	57, 69, 142	3:16	104, 158	12:1-3	129, 155
<i>2:4</i>	202	3:17-19	95, 111, 177	14:19f	200, 203
<i>2:5–3:24</i>	71ff, 215-17	3:19	72, 77	15:2	145
<i>2:5</i>	73	3:20	106, 155, 177	15:15	112
<i>2:7</i>	15, 18, 31, 37, 72, 73, 78, 111, 132, 207	3:21	97	17:10f	136
<i>2:8</i>	91	3:22	76, 89, 177	17:13	22
<i>2:9(-17)</i>	75, 78	3:23	72, 111	18:5	26
<i>2:10-14</i>	91	<i>4:1-(16)24</i>	128, 176	19:31	112
<i>2:15</i>	123	4:1	203	20:3	156
<i>2:16</i>	181	4:10	147	20:5	188
<i>2:16f</i>	75f, 91, 123, 181	4:16	98	21:4	137
<i>2:18-24</i>	78f, 83, 103f	4:20-22	174	21:14-19	112
<i>2:19</i>	15, 18, 78, 79	4:23f	177	22:2	186
<i>2:23</i>	22, 72, 187	4:25	13	23:1	186
<i>2:23f</i>	84f, 94, 155, 158, 177	5	112	23:10.18	160
		5:1-5	13	24:3	199
		5:24	117	24:11	108
		5:29	109	24:42-44	146
		6–9	41, 195	25:8	112, 115
		6:1-4	127, 128	25:26	55
		6:3	23f, 85	26:19	106
		6:5	130	27	65
		7:21	106	29:14	22, 82
		7:22	37, 79	29:17	191
		8:21	129	30:1	155
		9:6	123	32:10-13	146
				35:16-19	55
				35:29	112

37:27 22
 37:35 115
 39:5f 163
 41:8 38
 45:18 188
 48:16 152
 49:12 191
 49:29ff 115
 50:10 115

2. Mosebok

1:14 186
 1:19 106
 2:10 55
 3:8 163
 3:14f 154
 5:21 190
 6:8 188
 6:9 38
 12:3 154
 12:19 46, 159
 12:26f 154
 13:2 137
 13:3 188
 13:11-15 138
 14:21 35
 15 175
 15:20 65, 140
 15:26 111
 19:7f 151
 20:8-11 69, 108
 20:12 65, 112, 121, 154
 20:14 157
 20:15 163
 20:26 98
 21:3.22 156
 21:15.17 154
 21:20f 120
 22:16 156
 22:22 167
 22:25-26 172, 167
 22:28f 138
 23:6 166

23:9 167
 23:12 167
 24:10 189
 28 171
 28:3 37
 30:14 108
 31:1-11 109
 32 173
 33:4-6 173
 33:12-16 146
 33:20 87

34:9 146
 35:10 170
 35-40 171

3. Mosebok

9:10.19 192
 11 144
 12:1-8 139
 15:2 222
 16:4 22
 17:11 23, 25
 18:12 186
 18:21 138
 19:9f 144
 19:11 163
 19:17 28
 19:32 108
 20:2 138
 20:10 91, 157
 21:1-4.11 115
 21:21-23 110
 22:27 137
 24:21f 120
 25:39-42 167
 26:15 20
 26:16 190
 27:1-8 108, 121

4. Mosebok

1 153
 1:3.18 108
 5:14 38, 39
 6 173

6:2 65
 6:22-27 146
 14:29 108
 15:14 159
 15:37-41 171
 16:22 23
 19:24 107f
 26 153
 30:4-17 65
 35:30 106

5. Mosebok

1:39 99
 4:11 27
 4:12-16 60
 4:28 15
 5:14f 142
 5:16 112
 5:19 163
 5:24 14
 6:4-9 30
 6:20-25 146, 154
 8:3 15
 8:12ff 165
 10:14-19 122
 10:16 30
 10:18 167
 11:2 188
 11:12 190
 11:18 30
 12:7 188
 14:3-21 144
 15:1-11 167f
 15:12-15 167
 16:18 160
 17:8-20 159
 18:10 116
 19:15-21 160
 20:7 156
 21:1-4 160
 21:18ff 65
 21:22-23 115
 22:28f 156
 23:24 19

24:1ff	157	18:25	20	1:11ff	115, 175
26:1-11	146, 151, 138, 163	19:16	109	3:31	115
26:14	116	Rut		4:12	115
27:14-26	146	1	155	5:1	82
27:16	154	1:14	85	5:4	107
29:2-4	29	2:2f	155	5:6	200
29:4	189	2:7	108	6:6f	133
29:19	30	2:20	155	6:14-22	141
30:19	186	3:9-12	97, 155	6:20	172
32:27	189	4	160	7:22	190
32:40	188			10:4f	172
Josva		1. Samuelsbok		11:5-13	145
4:6f	154	1-2	65	12:5f	165
4:21-23	154	1:11	139	17:10	26
5:1	38	1:20	55	18:14	26, 27
7:7-9	146	1:21-28	139	20:2	85
7:16-18	153	1:26	146	22:3	190
7:21	171	2:1	27f	22:5f	113
10:24	61	2:6f	116, 133	22:14-20	199
11:11	32	2:8	46, 199	22:16	32, 35, 79
22:3	86	3:14	131	22:33	170
23:14	112	6:3-5	60	22:43	75
24:2	195	7:3	30	23:2	36
24:23	30	9:12-24	140	24:1ff	133
Dommerne		10:10	35	1. Kongebok	
2:11	190	11:6	35	2:2	112
2:15	188	13:19	170	3:16-28	160
3:10	35	14:27f	190	3:28	192
4:4	65	15:27	171	5:6.17	170
4:9	189	16:7	27	6-8	109, 182
5	31, 175	16:11	108	8:22	146
6:14f	35	16:12	191	8:38f	15, 27
7:9	189	16:13	36	8:46	15, 130
9:2(f)	82, 187	16:14	133	8:54f	146
9:8-15	175	19:23	35	8:65f	139
9:23	38	24:6	28	17: 17	32
11:29	35	24:7	189	17:21f	19
11:34-40	138	25:37	26	19:19	171
15:19	38	28	116	21:1-24	165
16:13f	109	28:17	189	21:8-11	160
18:6	190	30:12	38	22:19	58
		30:13	86		
		2. Samuelsbok			

2. Kongebok

2:11	117
4:34	190f
19:15	199
21:6	138
22:14	65
23:7	109
24	109
25:19	109

1. Krønikebok

1:1	13
3:1	112
27:5	109

2. Krønikebok

6:40	190
19:5	160
24:15	112
30:12	188

Nehemja

9:13	143
------	-----

Ester

5:3	27
-----	----

Job

1:9-11	133
1:20	172
1:21	114
2:4	107
2:12	172
2:13	115
4:4	189
4:9	32
4:17ff	74, 86, 103, 129
6:23	189
6:26	34
7:21	74
9:5-10(14)	46f, 70
10:8f	74
10:10	208

10:11	21, 187
10:21f	116
12:7ff	20, 206, 208
12:11	190
14:4	87
14:7-12	115
15:8	159
15:12	191
15:14	87
15:15	190
15:27	188
17:3	188
17:13-16	115
18:17	152
19:6	191
19:19	159
19:25-27	117
20:3	30
20:11	187
22:8f	168
22:29	191
25:4-6	87
26:2	189
26:4	33
26:5-14	203
26:6	116
26:12	67
27:3	36f
29:7	160
29:9	188
30:25	20
31:13-15	122
31:15	53, 124
32:8	30, 31, 33
33:3f	31
33:16	190
33:18ff	186
33:25ff	106
34	133, 168
34:3	190
34:14(f)	33, 37, 52, 102, 206f
34:19	122
35:10f	81, 104

36:10.15	190
36:27	150
38-41	102
38	70
38:8	67
40:12	187
41:15	28
42:2-5	102
42:17	112

Salmenes bok

1:3	182
2:7	55
2:8-9	56
4:8	28
6:3	187
6:6	116
6:8	191
7:6	75, 122
7:10	191
8	70
8:4(f)	17, 189
8:6(-9)	15, 60, 101f, 104, 179
9:6	152
9:20f	16
10:18	197
14:1	29
14:1-3	130
16	117f
16:7	191
16:9	3
17:2	190
17:10	30, 188
18:5	113
18:14-20	199
18:17f	48
18:35	170, 189
19	51
19:1-7	47, 149
22:7	190
22:10f	66
22:21	19, 107
22:30	74

23:4	116	58:18	146	104:15	27
24:1-2	51, 70, 150, 203	63:2	23	104:19-24	109
24:4	189	63:6	188	104:27-30	33, 37, 64, 74, 102, 206, 209
25:14	159	64:7	192	107:9	19
27:1	106	65:7-14	49, 64	109:24	189
27:10	86	68:6	154, 167	110:1	61, 189
28:2	146	69:21	28	110:2	201
29	49	72	180f	110:7	200
30:10	74	72:1-4	160	112:7	28
31:10	192	72:9	75	115:17	116
31:18	116	72:13f	20	116:3	113
33:15	101, 197	72:15.17	112	116:9	115
33:6-12	199	73:24-26	117, 186	119	31
33:9	203	74:12-17	201	127:1f	109
35:9f	20, 39, 187	74:13-17	48, 67, 203	127:3-5	106, 155
35:19	191	77:17	67	136:5-9	203
36:12	189	78:39	24	139:5(f)	101, 147
37:31	102	78:50	186	139:8	116
38:11	26, 190	79:2f	116	139:13-16	53, 55, 101, 114, 124, 203
39:3f	28	80:9-16	181	144:1	170
39:14	115	82:1	58	144:4	112
41:6	152	88:11f	116	145	50
41:7	28	89:48f	93, 115	146:9	167
44:2	190	90:3(5-9)	87, 92, 19, 116, 206	148	50
44:22	27, 101	90:10	92, 93	148:12	107
44:26	192	92:13-15	181	Ordspråkene	
45	175	93	50f, 199	2:10	28
46:3f	201	94:9-11	53, 81, 87, 124	3:16	112
46	200f	94:17	116, 117	3:18	76
48:4	200	95:4-6	146, 201, 203	3:19f	47, 203
48:5f	201	96:10f	201	6:6-11	109, 164
49	117	101:5	191	6:17	191
49:14f	113	102:5	28, 116	6:25	191
49:17-21	114	102:19	203	8	201
50:10-12	201	102:24f	93, 112	8:22-31(36)	47, 66, 208
50:15	146	103:1	3f 91, 192	8:29	67
51:7	129	103:13(f)	87, 103	10:3	20
51:8(12)	27, 29, 102, 204	103:15f	16	10:4f	109, 164
54:6	20	104	64, 150, 205, 207	10:10	191
55:13-15	159	104:2f	203		
55:22	28	104:5-8	67		
56:5	24				

10:22	109	12:7	112, 117, 206	30:33	32
11:13	37			31:1-3	177
11:16	109	Høysangen		35:3	189
11:30	76	1:7	39	38:10	113, 117
13:12	76	3:1-4	20	38:10f	116
14:31	121, 198	3:11	27	38:17	117
15:4	76	5:2-8	173	40:6f	24, 185
15:11	27	5:12	191	40:11	189
15:13	28	6:11f	97	40:21-31	203
16:1	109	6:13ff	97, 173	41:8	22
16:9	28	8:6	113	42:5	204, 209
16:21.23	29			43:1	204
17:5	121, 198	Jesaja		44:2	53
19:26	154	2:2	79	44:9-20	177
20:5	30	2:9ff	15	44:11-15	15
20:12	190	2:11	191	45:9-13	54, 205
20:27	33, 192	5:1-7	157, 175	45:18	68, 203
21:13	190	5:11-14	177	47:1	75
22:2	121	5:15	15	48:4	187
22:12	190	5:25	187	49:1-5	53, 55
22:18	192	6:2	97	49:14f	66
23:22.24f	154	6:5	87, 146	49:23	75
28:6	165	6:8	58	50:4	190
28:9	190	6:9(f)	29, 189	51:3	182
30:8f	168	7:2	28	51:12	15
31:8f	121	7:15f	99	53:1	88
31:16.20	66	8:19	116	53:10-12	117
31:24.26	66	9:2	116	54:1-10	157
31:31	66	11:2	36	54:6	38, 86
		13:12	15	56:1-8	71, 142
Forkynneren		14:9.11	116	56:2	15
1:2-3	114	14:12-15	88, 89, 92	57:16	87
1:14	34	16:11	192	58:6	15
2:4-9	88	17:7	15, 198	58:7	22
3:9f	109	17:12-14	199	58:11	19
3:13.22	15	22:12	115	58:13-14	142
3:19	114	25:10	188	59:1	188
3:20	74	26:19	117, 187	64:7	54, 87, 91
5:17	114	28:23-29	109, 170	65:4f	116
6:7	19	29:4	75	65:17-25	182f
8:5	28	29:8	19	65:20	112
9:3	30	29:16	170	66:1	61
9:10	116	30:28	35	66:23	142
11:8	15	30:29	39		

Jeremia		51:62	15	5:21f	17
1:5	52f, 55, 198	52:25	109	6:11	146
2:27f	54	Klagesangene		12:1-3	117
4:1	28	1:20	192	Hosea	
4:8	115	2:2	11, 192	2:2-13	66
4:14	192	Esekiel		2:8	163
4:19	192	11:19	23, 30	5:4	27
4:22	69	13:9	159	6:7	13
4:23-26	49, 68	14:13ff	15	8:14	199
4:30	191	16	66, 157, 173, 175	9:1-7	177
5:13	34	16:8	97	11:1-11	130
5:22-24	50	16:30	27	11:9	66
6:11	107	17	175	13:8	26
6:26	112, 115	20:11-24	15, 71	Joel	
7:20	15	21:12	38	2:13	28
7:31	138	21:26	192	Amos	
9:21	113	21:35	204	3:6	133
9:26	30	22:8-26	71	3:7	159
10:12.16	203	27:4	26	3:10	164
10:23	15	28:1-10	88	4:4f	177
11:20	191	28:2	19, 90	4:13	15, 35, 44, 61f, 101, 198, 203
11:20-23	146	28:4f	166	5:7-12	165
12:1-6	146	28:9	90	5:8	198
14:6	191	28:12-19	88	5:10ff	161
15:17	158	28:13.15	204	7:2-6	146
16:1-13	177	28:18	92	7:14f	109
16:5ff	115	31:1-18	88	8:5	139
16:18	187	31:1-9	182	9:2	116
17:5	15	31:15	116	9:5f	198
18	170	32:21.27	116	Mika	
21:6	15	36:26(f)	23, 30, 131	2:2	165
27:5	15	36:33-35	182	2:8	172
31:27	15	37:6	23, 187	3:9	160
31:30	15	37:13f	54	6:7	15
31:31-34	131	44:9	30	Habakkuk	
33:10.12	15	44:23-24	160	1:15-17	178
35	164	47:1-12	88, 182	2:5	9, 113
36:29	15	Daniel			
42:1ff	146	2:38	17		
48:36ff	115	4:10-12	175		
49:11	86				
50:3	15				
51:22	107				
51:35	187				

3:10-15 48

Sakarja

7:11 190

8:16f 161

13:4 171

14:8-11 88, 182

Malaki

1:6 154

2:7 106

2:10 204

2:13-16 157

Matteus

3:9 137

4:1-11 133

8:11f 137

11:16f 174

25:31-46 118

Markus

1:6 171

Lukas

2:21 137

2:23f 138

10:18 133

16:19-31 137, 152

16:23 118

Johannes

8:31-58 137, 152

Apostlenes gjerninger

2:27.31 118

Romerbrevet

3:23 118

4 137, 152

5:12-21 135

8:28-39 118

9:6ff 137

1. Korinterbrev

10:7 173

11:7 124

2. Korinterbrev

4:4 124

Galaterbrevet

3:1-4:7 118, 152

3:6ff 137

Efeserbrevet

6:10-20 133

Filipperbrevet

2:6f 62f, 124

Kolosserbrevet

1:15f 124

1. Peters brev

3:19 118

4:6 118

Johannes Åpenbaring

1:18 118

20:11-15 118f

Hebraiske ord

Registeret er laget for lesere som kan hebraisk, og tar med de fleste hebraiske ordene i boken. Andre lesere finner de viktigste referansene i det norske registeret. Ordene er ordnet etter hebraisk alfabet og i henhold til ordenes røtter. Verb som brukes i forbindelse med skapelse er markert med stjerne, og evt. klamme- parentes, slik: [skape *].

אָדָם – 'adam (menneske) 11, 13- 15, 22, 24, 32, 33, 52, 61, 72, 73, 87, 89	בָּשָׂר – basar (kropp) 12, 21-25, 30, 33, 39, 40, 52, 84f, 102f, 116, 124, 131, 186f, 192, 206	(leire) 52, 74, 197
אֲדָמָה – 'adamah (matjord) 72, 197	גֶּבֶר – gever (voksen, mektig mann) 17, 185	חֶק – choq (lov, prinsipp) 50
אֵזֶן – 'ozen (øre) 189f	גִּיד – gid (sener) 187	יָד – jad (hånd) 188
אִישׁ – 'ish (mann) 72, 85, 185	גִּיד – gid (sener) 187	יָחִיד – jachid (eneste, selv) 186
אִשָּׁה – 'issah (kvinne) 72, 85, 185	דָּם – dam (blod) 19, 25f, 116	יָלַד – jalad (føde [skape*] 52
אֲנוּשׁ – 'enosh (menneske) 11, 16-18, 34, 102	דָּמוּת – demut (avbilde, liknelse, gjengivelse) 59	יָצַע – jatsa` (forløse [skape*]) 52
אֶצְבַּע – 'etsba` (finger) 189	דֶּשֶׁן – deshen (fett) 188	יָצַר – jatsar (forme [skape*]) 52, 54, 61, 81, 87, 197, 203
אֶרֶץ – 'erets (jord, død) 197	זֶרֶעַ – zeroa` (arm, styrke) 189	כָּבֵד – kaved (lever) 192
בֶּטֶן – beten (mage) 192	חֹל – chul (føde [skape*]) 208	כָּבוֹד – kavod (ære) 122f
בָּרָא – bara` (skape*) 51, 57, 58, 61, 68, 203-205, 206, 211	חַיִּים – chayyim (liv) 106, 186	כָּבַשׁ – kavash (herske) 61
בֵּרֶךְ – berek (kne) 189	חֵלֶב – chelev (fett) 188	כּוּן – kun (gjøre fast [ska- pe*]) 52
	חֹמֶר – chomer	כִּלְיוֹת – kiljoth (nyrer) 191
		לֵב – lev (hjerne) 20-23, 26- 31, 36-38, 52, 101, 104, 116, 124, 187,

189f, 192
 מַעִים – *me'im*
 (innvoller) 192
 נִבְלָה – *nevelah*
 (kropp) 87
 נַחְלָה – *nachalah*
 (farsarv) 154, 165
 נָטַח – *natah*
 (spenne opp
 [skape*]) 205
 נָטַע – *nata'*
 (plante [skape*])
 52, 81
 נִסַּךְ – *nasach*
 (helle ut [skape*])
 208
 נִפֶּשׁ – *nefesh*
 (pust, liv, sjel) 12,
 18-20, 23, 25, 32,
 53, 206
 נִשְׁמָה – *neshamah*
 (pust, intellekt)
 31-34, 36-38, 52,
 78-81, 87, 95, 99,
 101f, 205, 207
 סוּד – *sod*
 (krets) 158f

סָכַךְ – *sakak*
 (veve [skape*]) 53
 עַיִן – *'ayin*
 (øye) 190
 עֲזָר – *'ezer*
 (hjelper) 82
 עָם – *'am*
 (folk) 185
 עָפָר – *'afar*
 (støv) 52, 73, 87,
 122, 131, 197
 עָצַב – *'atsav*
 (forme) 52
 עֲצָם – *'etsem*
 (ben) 53, 197
 עָשָׂה – *'asah*
 (gjøre [skape*])
 52-54, 58, 61, 81,
 87, 203, 206f, 211
 פָּלַח – *palah*
 (skille ut [skape*])
 52f
 צֶדֶק – *tsedeq*
 (rettferdighet) 180
 צֶלֶם – *tselem*
 (bilde, statue) 59f

קָנָה – *qanah*
 (skaffe [skape*])
 53, 203, 208
 קָרֵב – *qerev*
 (indre) 192
 קָרַץ – *qarats*
 (bryte av [skape*])
 52
 רֵגֶל – *regel*
 (fot) 189
 רוּחַ – *ruach*
 (pust, ånd) 21, 30,
 32f, 34-39, 40, 52,
 87, 101f, 117, 124,
 205-07
 רָקַם – *raqam*
 (utforme [skape*])
 53
 שָׂאָר – *she'er*
 (kropp) 186
 שֶׁמֶן – *shemen*
 (fett, styrke) 188

Stikkord

- Abraham 155, 181, 195
Adapa-myten 76
 «all jordens vei» 92, 112
 antropologi 3ff, 42
 (se også «metode»)
 antropologiske begreper 5ff, 11-40, 185-92
 antropologiske tekster 5ff, 41-104
 arameisk språk 16f, 229
 (se også n. 8, 9, 11)
 arbeid 108-10
 arm 189
 arv 165
 arvesynd 103, 125-35
 (jf. 88f, 93f)
 aspektbestemmelser 7, 21ff, 39
Atrahasis-eposet 41, 81, 195
 Augustin 126
 barmhjertighet 167f
 barn 54, 66, 69, 95, 106, 108, 121, 137, 152, 155, 159, 182
 barneofring 138
 ben, skjelett 53, 197
 blod 19, 25f, 117
 blodhevn 153, 176
 bror 155
 brudepris 156
 bønn 145-47
 CA 2 126, 134
 CA 19 133f
 dans 140, 172
 David 134, 156, 165, 172, 199
 Dekalogen (De ti bud) 109, 142, 154, 163
 dikterkunst 175f
 doksologiene i Amos-boken 198
 dommere 36, 65, 160
 dualisme 133-34
 dypere tema (i fortellinger) 72f, 213
 dyr 17, 64, 79, 100
 (se også «menneske – dyr»)
 død / de døde 74, 92, 111-16, 132, 152
 dødelighet 24, 73-78, 91-93, 111-16
 død som straff 93, 106
 dødsrett 75, 86, 91
 «dødsriket» 27, 116, 118f
 dødsstraff 120
 Eden 88, 95f, 107, 179-84 (jf. 111f)
 eiendom 163f
 ekteskap 63-66, 82-86, 156-58
 El / El Eljon 196, 200
 englefall 126
 enke(r) 122, 154, 167, 168
Enki og Ninmah-myten 195
 Enkidu 17 (n. 13)
Enuma elish-eposet 195
 erfaring (og bønn) 147
 eskjatologi 182
 eskjatologiske idealer 182-84
 etiologi 94, 158
 falsk anklage 160
 familie
 (se «ætt», «farshus»)
 farløse 122, 154, 167, 168
 farshus 153-55, 158, 165
 fattig 20, 114, 121, 164, 166
 Fedrehistorien
 (jf. 1 Mos 12-50 i bibelstedregisteret)
 fester (kultiske) 139-42
 fett 188
 finger (Guds) 189
 firekildehypotese 194, 231
 flodfortelling 41, 107, 195, 210
 forbannelse (og velsignelse) 91, 94f, 128f, 132, 135, 183, 186
 foreldrebudet 108, 112, 121f, 154
 forlovelse 156
 forme [skape] 52, 54, 61, 81, 87, 197, 203
 fot 189
 fotskammel 61
 frigivelsesår 167
 føde / fødsel 52-56, 106f, 124, 208
 følelser (og fysiologi) 20, 27f, 38, 84, 192
 «gammel og mett av dager» 93, 112
 genteknologi 124

- Gilgamesh*-eposet 17
 (n. 13), 76
 gjøre [skape] 52-54,
 58, 61, 81, 87, 203,
 206, 207, 211
 godhet (Guds) 47, 150
 grav 115, 116
 gudbilledlighet 59-63,
 123, 150
 (se også «gudlik-
 het»)
 Guds konkurrent 100,
 177
 gudlikhet 89, 103
 gudsbilde 62, 66, 133f
 hav, havdyp, urhav,
 havuhyre 45-48, 50,
 51, 64, 67, 70, 118,
 201, 208f
 (se også «kaos»)
 herske (over naturen)
 61, 150
 hierarkisk verden 67-
 69, 103
 himmelen 45
 himmellegemer (sol,
 måne, stjerner) 46
 hjerte, «indre» 20-23,
 26-32, 37-39, 52, 101,
 104, 117, 124, 187,
 190, 192
 hode 191
 hoffer 189
 hovmod 165
 hvile 113
 hviledag 167
 (se også «sabbat»)
 hånd 188
 håndverk 53, 109
 hår 173
 idealer 179-84
 ikonografi 77 (n. 31)
 individ og art 52
 individ – kollektiv
 150-52
 innflytter 120, 122,
 159, 167
 innvielse 108, 137-41
 innvoller, «indre» 192
 instrumenter (musikk)
 174
 intellekt 37, 79-81, 98
 (se også «pust»)
 jahvisme
 117, 164, 167, 197,
 211, 230 (jf.
 «JHWH»)
 Jerusalem 88, 199
 Jesaja / Jesaja-boken
 230f
 JHWH (Guds navn)
 207, 231
 jorden, jordens
 grunnvoller 32, 45-
 47, 48, 49, 51, 67f
 jordens dyp 53
 jordmor (om Gud) 66
 justismord 160
 kallelse 55, 205
 kanaaneisk kultur 196
 (jf. «Ugarit»)
 kaos 46, 48, 68, 150
 (se også «hav»,
 «urhav»)
 kappe 167
 kilder (i Mosebøkene)
 194, 231
 kileskrift 195
 kjeruber 182
 kjønnsroller 83f
 (se også «kvinne og
 mann»)
 kjøtt hjerte 23, 31, 40
 klagesanger 115
 klokskap 29
 klær 97, 100, 171-73
 kne 189
 kollektiv 150-52
 konge (om Gud) 199,
 201
 kongen 20, 56, 88, 151,
 160, 179f
 konkret skapelse 51
 kraft (Guds) 46
 kraft (menneskets)
 (se «pust»)
 kretsen (sosialt) 158
 krig 120
 kropp 22ff, 187
 (se også «legeme»)
 kroppsspråk 146
 kultiske idealer 181f
 kultur 164, 169-78
 kulturkritikk 176-78
 (jf. 97)
 kunnskap 79f, 89, 95-
 101, 177, 178
 kunnskap og liv 89f,
 100
 kunnskapstreet 76, 80,
 89f, 97-103 (jf. 127-
 31)
 kveldsbønn 146
 kvinne og mann 63-
 66, 82-86, 96-101
 (se også «med-
 hjelp»)
 kvinne(r) 65f, 72, 85,
 120, 159, 185
 Kyros 205
 legeme (og sjel) 23, 39,
 187
 leppe 191
 levealder, livsperioder
 24, 92f, 107f, 112,
 182
 «levendes land» 115f
 lever, «indre» 192
 Libanon 181
 litteratur 175f
 liturgisk kalender

- 139f
 liv 94f, 120, 106, 186
 (se også «kunn-
 skap»)
 liv, sjel 12, 18ff, 23, 25,
 32, 53, 206
 liv etter døden 116-19
 liv innfor Gud 136-47
 livsforsterker 114
 livsperioder
 (se «levealder»)
 livsretning 30, 55
 livstreet 75ff, 132, 182
 lokalsamfunnet 158
 lov, lover 142, 163,
 166
 LXX
 (se «Septuaginta»)
 lykke (reduseres) 94f
 lyst (begjær) 26f, 126f,
 131f
 løsningsmann 155f
 løvhyttefest 139
 mage, «indre» 192
 mann 72, 85, 185
 (jf. «kvinne» og
 «menneske»)
 medhjelp (for mennes-
 ket) 82ff
 (se også «kvinne»)
 menneske 3-34, 52, 61,
 72, 73, 84f, 87, 89,
 102f, 117, 124, 132,
 186f, 192, 206
 menneske – dyr
 14, 15, 19, 22, 26, 32,
 70, 79, 95, 103, 148
 (se også «dyr»)
 menneske – Gud
 14, 70, 103
 menneskeverd
 119-25
 metode (for denne
 boken) 3-9, 11f, 21,
 38f, 43, 105, 119,
 123, 148, 169, 194
 moderne teknikk 147-
 49
 monogami 156
 mor (om Gud) 54, 66
 (se også
 «gudsbilde»)
 morgenbønn 146
 mors liv 53
 (se også «fødsel»)
 munn 191
 musikk 140, 174f
Mut (guddom) 113
 Nabots vingård 160,
 165
 naken, nakenhet 96,
 98, 172f
 (jf. «skam» og
 «seksualitet»)
 nasireer 65, 173
 natur (økologi) 134,
 147-50, 176
 navn 67, 152, 155
 navning og fødsel /
 skapelse 54-56, 85,
 95
 nyrer 192
 nærhet (Guds) 183
 omskjærelse 22, 136f
 omsorg (Guds) 49f,
 150, 163
 ondes opphav (det
 ondes problem)
 133-35
 oppmerksomhet 190
 oppstandelse (fra de
 døde) 17
 ordning 50-51, 67-69
 ordstamme 13 (n. 9),
 231
 oversettelse (av Bibe-
 len) 12, 229, 231,
 233
 person 117f
 poesi 175f
 porten (rettslokale)
 156, 160
 portliturgi 53
 pottemaker 170
 problem (i fortellings-
 forløp) 71f, 213
 profet 52, 152, 163
 provosert abort 124
 pust, kraft, intellekt
 21, 30-38, 52, 78f, 81,
 87, 95, 99-102, 117,
 124, 205-07
 rekabitter 164
 renhet, renhetsfor-
 skrifter 22, 62, 130,
 137, 142ff
 renter 167
 rettferdighet 180
 rettsforsamling 160
 rettssikkerhet 166f
 rettssystem 153, 159-
 61
 rikdom 114 156, 164
 sabbat 69-71, 109, 139f
 samvittighet 28
 seier (Guds) 47f
 (se også «Sion-teo-
 logi»)
 seksualitet 95-99
 sener 187
 semantisk nivå
 7f, 11f, 21
 semittisk språk 13 (n.
 8), 232
 Septuaginta 182, 232
 Sinai 142
 Sion-salmer, Sion-te-
 ologi 48, 199-01
 skam 96-98

- skape 51, 57, 58, 61,
 68, 203, 205, 206, 211
 skapelsestekster 7f,
 41-44, 193, 194-212
 skapelsesteologi 41-56
 skapelsesverb 58, 202f
 (jf. evt. register 2)
 skaperverkets lovsang
 149
 skilsmisse 156f
 skjelning 67, 214f
 (se også «ordning»)
 slektskapsformel 22,
 82
 smykker 173
 soning (i GT) 130f
 spedalskhet 110
 stamme (sosialt) 153
 «stillhetens land» 115f
 storfamilie
 (se «farshus»)
 storhet (Guds) 46-47,
 70, 149
 straff 77, 91, 158
 straffeutmåling (i 1
 Mos 2-3) 91
 støv (lavhet) 52, 73f,
 86f, 102f, 117, 122f,
 132, 197
 svogerekteskap 155
 sykdom 110f
 synd 86-90, 129
 (jf. «arvesynd»)
 syndefallsberetning (i
 jødedommen) 127
 sørgeskikk 112, 178
 tempel 20, 51, 88, 108,
 137, 139, 140f, 146f,
 175, 181f
 teofani 35 (n. 20)
 teologi (vs. antropo-
 logi) 4, 9, 41-43,
 125, 130
 teologisk lesning av
 GT 105, 135 (jf. 4)
 totalbestemmelser 7,
 11ff
 transkripsjon
 iii, 6
 trell 121, 122, 159, 167
 tunge 191
Turin Love Songs 97,
 100
 Tyrus 88, 166
 tyveri 163, 164
 Ugarit 196, 200, 232
 ukefesten 139
 undring 27, 101
 urenhet 142-45
 (se også «renhet»)
 Ur (i Kaldea) 195
 Urhistorien 13, 15,
 176, 183, 211, 230,
 233
 (jf. 1 Mos 1-11 i bi-
 belstedregisteret)
 utopi 179
 velsignelse 49, 63-65,
 91, 94f, 128f, 151,
 163, 213
 verdensbilde 46, 143f,
 200
 verdiorientering (livs-
 orientering) 3f, 37f,
 191
 vilje 27
 vitner 160
 yrker 109
 ære 61, 101, 122, 149,
 192
 ætt 155-60
 ødeleggelseskrefter 48
 (se også «hav» og
 «kaos»)
 økonomi 161-68
 økonomisk historie
 162f
 øre 190
 øye 80, 190
 ånd (Guds) 35
 ånd (menneskets)
 (se «pust»)
 åndemaning 116
 åndsliv 169f
 åndsutrustning (i GT)
 35f