

Kulturen: skapt av Gud og menneske. Eit gammaltestamentleg perspektiv

MAGNAR KARTVEIT

Kulturen oppfattar vi ofte som eit sidestykke til naturen. Naturen er det som er der før mennesket handlar; kultur er det som mennesket skaper. Naturen er gitt, kulturen er laga. Mennesket byggjer kulturen oppå naturen. Denne enkle definisjonen av kultur er i dag utfyllt av ein serie meir kompliserte definisjonar. Desse definisjonane prøver å fange opp tanke-mønster, vanar, skikk og bruk, språklege fenomen, og alt det andre som utgjer menneskeleg oppførsel og tenkjing. Slike definisjonar er nyttige for den faglege undersøkjinga av kulturfenomena, og di meir presis ein definisjon er, di betre kan ein arbeide etter han.

Går ein med slike definisjonar til Bibelen, kan ein få fatt i mønster og system som ligg ope eller løynt i tekstane, eller som kan lesast ut av dei arkeologiske resultatane frå det gamle Israel. Men ein kan også gå glipp av den gamle tankegangen på denne måten. Ironisk nok vil moderne måleinstrument av og til berre måle våre eigne tankar, ikkje dei gamle. Istaden for å finne ein eller fleire definisjonar, har eg difor i denne artikkelen valt ein annan veg.

Mange tekstar i GT er viktige for forståinga av kulturen i det gamle Israel. I denne samanhengen er det uråd omtale alle. Difor har eg samla framstillinga om dei første elleve kapittele i Bibelen, det vi kallar urhistoria. Der finst dei grunnleggjande ideane, som pregar dei seinare delene av GT.

Eg har fylgt teksten på overflata, og av og til prøvt på tolkingar som stikk litt djupare. I denne synfaringa viser det seg at nokre kulturfenomen etter Bibelens framstilling er skapt av Gud. Skaparen er ikkje berre ansvarleg for naturen, men også for ein del av kulturen. Dermed blir den enkle sondringa mellom natur og kultur som vi ofte opererer med, framand i forhold til Bibelen. Dette kjem tydeleg fram i møtet med urhistoria.

Kulturen presentert i 1 Mos 1-11

Urhistoria er ei samling etiologiar, forteljingar om korleis alt er blitt slik det er.¹ I desse kapittele finst det mange opplysingar om kulturfenomen, men dei har

¹ Jf. f. eks. Odil Hannes Steck, *Die Paradieserzählung: Eine Auslegung von Genesis 2,4b-3,24*, Biblische Studien 60, Neukirchen-Vluyn 1970, 66-73.

ofte blitt oversette. Claus Westermann får æra for å ha trekt fram igjen opplysningane om kulturen i 1 Mos 1-11.²

Urhistoria er samansett av to typar stoff: presteleg og jahvistisk. Namna vart laga av forskarar, og er ikkje anna enn hjelpemiddel i arbeidet med tekstane. Det prestelege stoffet er 1 Mos 1,1-2,3; 5,1-27.30-32; 6,9-22; 7,6.11.13-16a.17a. 18-21.24; 8,1f.3b-5.14-19; 9,1-17; 10,2-7.20.22f.31f; 11,10-27.31. Dette stoffet er innsikta på tempelet og det som er relevant for gudstenensta. Resten av kapittele er jahvistisk stoff, men med nokre redaksjonelle samanknyttingar innimellom. Det jahvistiske stoffet har namn etter gudsnamnet Jahve, som ofte finst i desse tekstane. Dette stoffet inneheld meir historieforteljing enn det prestelege.

Det meste av innhaldet i 1 Mos 1-11 kan ein finne parallellar til i samanhengar utanom Bibelen; vi kan lese tilsvarende framstillingar i egyptiske og mesopotamiske tekstar som er eldre enn GT. Men i GT er det ei kort og samla framstilling.³ Her finst grunnhistoria frå skapinga til Abraham, og det vil seie at all historie kronologisk er knytt til skapinga.

Eit viktig felleselement i tankegangen i det prestelege og det jahvistiske stoffet er at det finst ein Gud som har skapt verda. Han har sett mennesket inn i ein samanheng med resten av skaparverket, og gitt det ei oppgåve og ei mening med livet. Men det er ein grunnleggjande forskjell på Gud og skaparverket. Ei slik tenkjing om Gud, skaparverket og mennesket dannar eit viktig bakteppe for kulturforståinga.

I det følgjande presenterer eg først det prestelege materialet, fordi det kjem først i Bibelen, og så det jahvistiske materialet. Forskarane har i lang tid tidfesta det jahvistiske materialet fleire hundre år før det prestelege. Difor ville det vere naturleg å ta det først. I dei siste åra har det skjedd ei nyorientering. Somme forskarar har føreslått å lese det jahvistiske stoffet som ein yngre kommentar til det prestelege.⁴ Den følgjande framstillinga er ikkje bygd på den eine eller andre kronologiske innordninga. Eg har fylgt rekkjefylgja i Bibelen, og lese det prestelege stoffet for seg og det jahvistiske for seg.

Kulturoppdraget i den prestelege teksten

Det såkalla kulturoppdraget eller forvaltaroppdraget finst alt i første kapittel i Bibelen. ”Dei (menneska) skal rå over fiskane i havet og over fuglane under himmelen og over feet og over all jorda og over alle krypdyr som kryp på

² Claus Westermann, *Genesis*, BKAT I/1, Neukirchen-Vluyn 1967/74, 77-86; jf. Rainer Albertz, “Die Kulturarbeit im Atramhasis im Vergleich zur biblischen Urgeschichte”, *Werden und Wirken des Alten Testaments*, FS Claus Westermann, Göttingen/Neukirchen-Vluyn 1980, 38-57 = *Geschichte und Theologie*, BZAW 326, 1-21, s. 38/1.

³ Claus Westermann, *Genesis*, 86-97.

⁴ F. eks. Joseph Blenkinsopp, “P and J in Genesis 1:1-11:26: An Alternative Hypothesis”, *Fortunate the Eyes That See*, FS David Noel Freedman, Grand Rapids, MI 1995, 1-15; Eckhardt Otto, “Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext”; Eckhardt Otto, “*Jedes Ding hat seine Zeit...*”: *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit*, FS Diethelm Michel, Berlin/New York 1996, 167-192.

jorda,” heiter det i 1,26, og til menneska seier Gud: ”De skal vere fruktbare og aukast og fyllje jorda og leggje henne under dykk, og rå over fiskane i havet og over fuglane under himmelen og over kvart dyr som rører seg på jorda!” (v. 28). Gud skaper himmel og jord og alt som høyrer til der, fortel 1 Mos 1,1-2,3, og det siste skaparverket er menneske til å styre over dette. Når dei så er skapte, blir dei velsigna, og oppdraget vert gjentatt og utvida.

Dette oppdraget heng saman med at mennesket blir skapt i Guds bilete. Uttrykka er *betsalmenu kidmutenu*, ”som vårt bilete, liksom ei etterlikning av oss”, og *betsalām 'alohim*, ”som Guds bilete”.⁵ Uttrykka spelar ikkje noka sentral rolle i den prestelege framstillinga, eller i GT elles. Einaste gongane dei to uttrykka ”bilete” og ”etterlikning” finst saman er i 1 Mos 1,26 og 5,3 (også presteleg stoff). I 5,3 er dei brukte om Adams avling av Set ”som si etterlikning, liksom sitt bilete”. Eitt av dei to orda (”etterlikning”) er brukt i repetisjonen om skapinga i 1 Mos 5,1f, og det andre (”bilete”) blir brukt til å grunngi forbodet mot drap i 1 Mos 9,6.

Diskusjonen om kva orda betyr er i omfang omvendt proporsjonal med den rolle dei spelar i GT.⁶

I NT blir tanken om Guds bilete brukt på Jesus (2 Kor 4,4; Rom 8,29; 1 Kor 15,49; Kol 1,15; Kol 3,10; jf. liknande uttrykk i Heb 1,3; Fil 2,6f) og om mennesket (1 Kor 11,7; Jak 3,9). Det er lett å forstå at ein har interessert seg for eit uttrykk med slik etterverknad i NT, men i GT er det nesten ikkje brukt.

Mellom dei mange forslag til forståing av uttrykka er at dei siktar på menneskekroppen, som med hovud, kropp, armar og føter liknar Gud. I 1 Mos 5,3 ligg denne forståinga nær. Det første mennesket, Adam, var i stand til å avle ein son som likna han. Liksom denne sonen liknar faren, liknar mennesket skaparen.

Ofte brukar GT menneskelege (altså antropomorfe) uttrykk om GT: munn, augo, hender, andlet osv., og det er lett å tenkje seg at det kan vere ein samanheng mellom ein slik antropomorf språkbruk om Gud og uttrykket ”Guds bilete”. Men dette betyr ikkje at ein kunne rekonstruere Gud etter mennesket, og heller ikkje at ein meinte at Gud hadde hender og munn. Den antropomorfe språkbruken om Gud er biletleg, og ”Guds bilete” kan vere brukt som om mennesket likna Gud (altså ein teomorf språkbruk).

”Guds bilete” er nemleg presisert på to måtar: ved *kidmutenu*, ”liksom ei etterlikning av oss”, og ved at mennesket er skapt *zakar uneqeba*, ”som hann og ho”(NO: ”til mann og kvinne”). Det første uttrykket skal tydelegvis dempe eller forhindre inntrykket av at mennesket og Gud er like i utsjånad, og det andre presiserer at mennesket er to kjønn – i motsetnad til Gud.

Den enklaste forståinga i dei prestelege tekstane er difor at det her er nytta teomorf språkbruk. Mennesket er ”Guds bilete” i den forstand at det fungerer som eit bilete av Skaparen, det er skapt i eigenskap av å vere ”Guds bilete”, *qua*

⁵ Eg oppfattar *be* som *be essentiae*, og omset etter det: ”som vårt bilete”, dvs. *qua* bilete, i eigenskap av å vere eit bilete. Dersom teksten ville seie at menneska var Guds bilete, hadde ein uttrykt det utan preposisjonen, berre med *tsalām 'alohim*, i analogi med *'afar min ha'adama*, mennesket er støv på marka, 1 Mos 2,7.

⁶ Leo Scheffczyk, *Der Mensch als Bild Gottes*, WdF 124, Darmstadt 1969. Sjå elles litteraturlistingar i ordbøker og leksika, t.d. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. utg., band 3, Tübingen 2000, 1159-1163; *Theologische Realenzyklopädie*, band 6, Berlin/New York 1980, 498; eller kommentarane til 1 Mos, først og fremst Claus Westermann, *Genesis*, 203f.

”Guds bilete”. Det er i GT forbod mot å lage bilete av Gud (2 Mos 20,3), og det kan hange saman med at det finst mange ”Guds bilete”, nemleg menneska. Dei er ikkje modellar av Gud, men har same funksjonen som eit bilete har: Det skal minne om originalen og representere originalen.

Mennesket skal fungere som Guds representant på jorda, og utføre eit oppdrag der: styre over henne og leggje henne under seg. Dette må oppfattast som ei forklaring til ”Guds bilete”. Oppdraget er innhaldet i ”bilete”, og som ”bilete” kan menneska styre med Guds fullmakt på jorda.

I nyare tid har kulturoppdraget til menneska i 1,26-28 fått skulda for den økologiske krise vi har. Når Gud lar menneska bli fruktbare så dei kan fylle jorda, herske over alt levande og leggje under seg verda, er det sjølv årsaka til at vi driv rovdrift på resurssane og forureinar heile naturen. I middelalderens Vesten skapte teksten tru på framsteget, avsakralisering av naturen og plyndring av han, hevda Lynn White Jr. i 1967.⁷ Dette skulle liggje bak økokrise i det tjuande hundreåret.

Påstanden vart ganske snart avvist som historisk usannsynleg, både av historikarar og teologihistorikarar. Likevel har White Jr. tatt æra for å ha skapt økoteologien. Den var nemleg ein reaksjon på artikkelen hans, og han bør truleg få æra for å ha forårsaka denne retningen.⁸ Trass i at han tok feil i påstanden, skapte han ei varande interesse for økoteologi. Episoden minner oss om at eksegesen må ordleggje seg slik at ein blir korrekt forstått. Ein kan ikkje sikre seg mot alle misforståingar, men bør likevel vere merksam på dei mest opplagte.

”Guds bilete” er trass alt gåtefullt. Då er det lettare å følgje nokre av dei andre uttrykka i 1,26-28: Ver fruktbare, bli mange, fyll jorda. Den prestelege framstillinga av skapinga inneheld eit oppdrag om å vere fruktbare, og utføringa av oppdraget ytrar seg i genealogiane (stamtavlane).

Lista over etterkomarane til Adam i kap. 5 er ei liste som uttrykkjer at menneska formeira seg og fylte jorda. ”Då Set var hundre og fem år gamal, fekk han sonen Enosj. Etter Set hadde fått Enosj, levde han endå åtte hundre og sju år og fekk søner og døtrer. Og alle dagane hans Set vart ni hundre og tolv år. Så døydde han. Då Enosj var nitti år gamal, fekk han sonen Kenan,” osv. (1 Mos 5,6-9).

I 11,10-27.31f vender denne oppreknande stilen tilbake: Då Sem var 100 år gammal, avla han Arpakshad, og levde deretter 500 år og avla søner og døtrer. Då Arpaksjad var 35 år, avla han Sjela, og levde deretter 403 år og avla søner og døtrer, osv. Dette er same stilen som i kap. 5, og han er truleg presteleg. I kap. 11 fører lista fram til Abram, og dermed til eit nytt avsnitt i historia.

Mellom desse oppreknande genealogiane står kapittel 10: det store oversynet over folka etter deira land og språk. Rett nok er berre reisverket i dette kapittelet presteleg, nemleg merknadene om land, folk og språk. Dei føreset ei ordna verd med grenser, land, folk og språk – alle er etterkomarar etter Noa.

Oversynet over folkeslaga som blir til av Noas søner viser korleis menneska blir mange nok til å fylle jorda. Dermed er velsigninga over menneska blitt

⁷ Lynn White Jr., ”The Historical Roots of our Ecological Crisis,” *Science* 155 (10.3.1967) 1203-1207.

⁸ Heike Baranzke og Hedwig Lamberty-Zielinski, ”Lynn White und das dominium terrae (Gen 1,28b): Ein Beitrag zu einer doppelten Wirkungsgeschichte,” *Biblische Notizen* 76 (1995) 32-61.

verkekraftig, og bodet om å vere fruktbare, bli mange og fyllje jorda er oppfylt av menneska. Kulturoppdraget er oppfylt, dei to kjønna har vore i stand til å skape nye menneske, og verda er befolka.

Kva så med forvaltningssida av oppdraget? I tillegg til å fyllje jorda med menneske, skal dei herske over alle andre levande vesen. Dette kjem i funksjon ved at Noa tar med seg dyr og fuglar inn i arka. Det vil seie at han rår over dei og lever etter oppdraget i 1,26-28. Den prestelege forteljaren gir ikkje andre døme på forvaltning, men ein må rekne med at oppdraget var viktig også i forteljarens eiga tid. Det skulle utførast av dei som til kvar tid hørde teksten lesen i templet i Jerusalem.

I 6,9-22 får Noa beskjed om å byggje arka. Ho skal lagast av tre og smørjast med bek, noko som føreset eit avansert handverk. Den prestelege forteljaren har ingen detaljar om utviklinga av handverka, men føreset at dei fanst då Noa trong dei.

Slike kulturytringar er føresette i byggjinga av arka, og når Abram i 11,31 drar frå Ur i Kaldea, er fenomenet by – med ein komplisert kultur – også eit faktum. Prestane føreset altså grunnleggjande fenomen, men utan å gi ei heil kulturhistorie. Dei nemner berre i forbifarten handverk og byggjing av byar.

Den store flommen i 1 Mos 6-9 betyr at alt liv på jorda og i lufta går til grunne. Etterpå trengst ein ny start. I 9,1-17 gjentar difor Gud for Noa og sønene det oppdraget som i 1,26-28 var gitt alle menneske. Denne gongen er forholdet til dyra skjerpa. Dei skal vere redde for menneska, og grunnen er klar: Medan Gud i 1,29 opererer med vegetarkost til menneska, får dei etter storflommen også ete dyrekjøtt – men utan blod. Dessutan instituerer Gud den første lova: dødsstraff for drap.

I v. 8-17 presenterer den prestelege forteljaren pakta med Noa og etterkomarane hans om at storflommen ikkje skal gjenta seg. Pakta omfattar alle dyra som er ”hos dykk”(v. 10.12). Dette uttrykket kan lesast som ei stadfesting av at menneska faktisk rår over dyra.

Pakta med Noa i den prestelege framstillinga er ein del av bakgrunnen for at jødisk teologi seinare tala om Noa-boda som skulle gjelde for alle menneske. Alle etterkomarar etter Noa – det vil seie alle menneske – var forplikta på den og skulle leve etter den. Sinai-boda, derimot, gjeld berre for israelittane (seinare: jødane).

Ein tenkte seg at det var seks forbod og eitt påbod i denne Noa-pakta: eit påbod om å lage lover, og seks forbod: mot drap, mot å ete kjøtt med blod i, mot å ete frå eit levande dyr, mot avgudsdyrking, gudsspotting, illegitim seksuell aktivitet og tjuveri.⁹ Ein kan lett kjenne igjen dei første fire boda frå 1 Mos 9,8-17. Gud gir ei lov, og mennesket skal gi lover for samfunnet. Gud forbyr drap, og å ete kjøtt med blod i, altså kan ein ikkje ete levande dyr eller kjøtt av dyr som er slakta på ukorrekt måte. Dei tre siste boda må avleiast indirekte av 1. Mosebok.

Alt i dei fire første boda ligg ein kulturaktivitet som er avansert, som er utvikla. Den prestelege framstillinga går altså med store steg frå skapinga til Noa-pakta.

Så langt er det berre positivt. Men presteskiftet hadde også eit innslag av det negative: vondskapen på jorda (6,11-13). Vondskapen er bakgrunnen for

⁹ Tosefta, Avoda Zara 8,4-8; Sanhedrin 56a-b. Jf. Steven S. Schwarzschild, art. “Noachide Laws”, *Encyclopaedia Judaica*, band 12, Jerusalem 1971, 1189f.

storflommen, og utan at dette synspunktet er utfalda, føreset det ein menneskeleg kultur: Mennesket øydelegg ”sin veg”, v. 12, det vil seie at det handlar skadeleg. ”Veg” betyr her handling, oppførsel. Presteskriftet er opptatt av lova, og ”veg” tilhøyrrer assosiasjonsfeltet rundt lova: etikk, handlingar. Ordet som er brukt både om stoda i verda og om Guds reaksjon på stoda, er *sjkbt*, det tyder å ”øydeleggje”, ”spolere”. Menneskeleg handling har spolert verda. Verda var ”god” og ”veldig god” då Gud skapte henne (1 Mos 1,1-2,3), men ho har ikkje utvikla seg som Gud ville. Ansvaret for dette ligg på menneska.

Ettersom verda er øydelagt, *sjkbt*, vil Gud øydeleggje, *sjkbt*, verda. Den einaste hjelpa vi får til nærmare å forstå *sjkbt*, ligg i ordet *kbamas*, ”valdsverk”, også eit generelt ord. Utan nærere omtale eller presisering får vi her eit uttrykk for at menneskets oppførsel var skadeleg og den gode verda vart øydelagd.

Dermed veit vi at prestane bak desse tekstane såg kulturen som tvetydig. Dei menneskelege evnene til å formeire seg og herske over andre levande skapningar var positive element, men menneskeleg oppførsel skader verda.

Kulturen er skapt av Gud og av menneske. Gud har skapt naturen, men også fundamentale kulturelement: mat, lovgjeving, språk. Mennesket står for andre deler av kulturen, og for øydeleggjing av det som var skapt godt.

Ideane er utvikla vidare i GT. Av alle aktuelle tekstar er det naturleg å nemne éin: Salme 8. Her er den grunnleggjande stillinga til mennesket treffande oppsummert. Mennesket er lite i skaparverket, men har herredømme over andre levande vesen: Når eg ser din himmel, kva er då eit menneske? Likevel gjorde du han lite ringare enn Gud, og sette han til herskar over alt dine hender har skapt.

Kulturens opphav i den jahvistiske teksten

I det jahvistiske materialet (Jahvisten) finst ikkje eit tilsvarende kulturoppdrag som det i kap. 1. Adam/mannen blir sett til å arbeide (*'abad*) med hagen i Eden, og vakte han (1 Mos 2,15).¹⁰ Etter utdrivinga or hagen gjentar Gud dette oppdraget, men no gjeld det jorda allment (1 Mos 3,23). Det er sjølve bestemminga for mennesket å dyrke marka (1 Mos 2,5): ”det var ikkje noko menneske til å dyrke jorda.”

Mannens hovudaktivitet er altså å dyrke hagen eller jorda. Dermed veit vi at fysisk arbeid er ein viktig kulturverdi hos Jahvisten, og det er grunnbestemminga av menneskelivet. Medan mesopotamiske tekstar opererer med gudar som ville ha avlasting for sitt arbeid ved å skape menneska,¹¹ er ei slik negativ innstilling til arbeidet ikkje til stades i 1 Mos 2.

¹⁰ Eg reknar då med at hokjønnsuffiksa i *le'abda* og *lesjámra* går på ”Eden”. Det kan evt. dreie seg om ei feilpunktering til hokjønn, medan det skulle ha vore hankjønn. Hankjønnsuffikset kan ha same konsonantskriving som hokjønnsuffikset. Til diskusjonen, sjå kommentarlitteraturen, og Terje Stordalen, *Echoes of Eden: Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 25, Leuven 2000, 460f. NO: ”Så tok Herren Gud mannen og sette han i Eden til å dyrka og verna hagen” er ei lett omskriving av grunnteksten, basert på at suffiksa refererer til hagen.

¹¹ Rainer Albertz, ”Kulturarbeit”, jf. note 2.

Oppdraget til å dyrke marka blir i dei jahvistiske tekstane straks spesialisert: Abel held husdyr og Kain dyrkar jorda (1 Mos 4,2). Etter storflommen overtar Noah denne rollen: ”Noah dyrka jorda, og han var den fyrste som planta ein vingard” og laga vin (1 Mos 9,20).¹² Abels arbeid med husdyra blir vidareført av Jabal (4,20).

Mannen i hagen viser frå starten ein kulturaktivitet: Han set namn på dyra, og viser slik sitt herredømme over dei: ”Herren Gud tok jord og skapte alle dyra på marka og alle fuglane under himmelen, og han leidde dei fram til mannen og ville sjå kva han kalla dei. Det mannen kalla kvar levande skapning, det skulle han heite. Så sette mannen namn på alt feet, alle fuglane under himmelen og alle vilddyra på marka” (1 Mos 2,19f).

Kain blir den første som byggjer ein by (1 Mos 4,17), og han blir etterfylgd av Nimrod: ”Frå det landet fór han til Assur og bygde Ninive, Rehobot-Ir og Kalah og Resen mellom Ninive og Kalah; det er den store byen,” 1 Mos 10,11f. Ein by er i GT ein trygg og god stad (Sal 107,4-9). Difor er det eit positivt prosjekt dei har, menneska i Sinear-landet: ”Så sa dei: ”Kom, lat oss byggje ein by med eit tårn som når opp til himmelen, og gjere oss namngjetne, så vi ikkje vert spreidde ut over heile jorda!””(1 Mos 11,4).

Etter menneska sitt forsøk på å skaffe seg klede av fikenblad i 1 Mos 3,7, viser Gud korleis det skal gjerast: ”Herren Gud laga klede av skinn til Adam og kona hans og kledde dei med” (1 Mos 3,21). Dette føreset at dyr let livet for å skaffe materiale til kledda.

Også kunst og handtverk er omtalte: ”Jubal...vart ættefar til alle dei som spelar på lyre og fløyte. Silla fekk òg ein son, Tubalkain. Han smidde alle slag reiskapar av bronse og jern” (1 Mos 4,21f).

1 Mos 10,8 presenterer Nimrod som ”den første som fekk stort velde på jorda.” Også ”styringa” av samfunnet har ein start.

Ironisk nok er Kain og Abel dei første som er omtalte med kult, gudsydning: ”Då det leid av ei tid, hende det at Kain bar fram for Herren eit offer av grøda på marka. Abel bar fram offer, han òg; han gav av dei fyrstefødde lamma i saueflokken sin og feittet deira,” 1 Mos 4,3f. I same kapitlet høyrer vi at dei endåtil kjende namnet Jahve: ”På den tid tok dei til å kalle på Jahves namn,” 1 Mos 4,26.

I alle desse tekstane er det tale om ein første gong noko skjer. Kulturen har ein start, og Jahvisten kan fortelje kven som starta dei forskjellige kulturytringane.

Kapittel fem, ti og elleve inneheld dei store genealogiane, ættelister som knyter Adam saman med Abraham, og dermed skaper ei samanhengande historie frå skapinga av. Saman med det store oversynet over folkeslaga og deira språk og bustader i kapittel 10 er det dermed trekt opp eit bakteppe for all historie. Ein del av dette stoffet er jahvistisk.

Dei prestelege delene av dette stoffet vil truleg vise korleis velsigninga over menneska i 1 Mos 1,28 er effektiv og lar dei vere fruktbare, bli mange og spreie seg og fyllje heile jorda. I den jahvistiske framstillinga er spreinga av alle folk og dei mange språka sett som eit resultat av menneskeleg overmote, eit overmote

¹² Noa blei feira av Bellmann som den første vindyrkar: ”Gubben Noa, Gubben Noa, var en hedersman. När han gick ur arken plantera han på marken :/mycket vin, ja /: detta gjorde han.”

som ville nå opp til himmelen med tårnet i byen (1 Mos 11,9). Dette overmotet blir straffa, og utbreiinga av menneska er eit uttrykk for straff.

Til saman seier den prestelege forståinga med vekt på velsigning, og den jahvistiske som framstiller straff, at språk og spreing er tvetydige fenomen. Dei viser mangfald og utvikling som Gud ville, og dei uttrykkjer avstand og kommunikasjonsproblem som uttrykk for Guds straff.

Dei forskjellige kulturytringane som eg har nemnt, kan ha samanheng med at dei to første menneska åt av kunnskapstreet i kap. 3. Dette er omdiskutert, og det er difor nødvendig å gå litt meir i detalj når det gjeld kunnskapstreet.

Forteljinga i 1 Mos 2-3 dreier seg om to tre, kunnskapstreet og livsens tre. Livsens tre er berre nemt to gonger, i starten av forteljinga (2,9), og i slutten (3,22). Det spelar så lita rolle i forteljinga at ein kan mistenkje det for å vere sekundært. Likevel reknar forskarane det for primært,¹³ og kunnskapstreet måtte då ha kome sekundært inn i etterlikning av livstree. Men kunnskapstreet spelar ei hovudrolle i forteljinga, så det må vere der. Dermed er begge trea fast planta i teksten, og dette skaper ein grunnleggjande konflikt mellom liv og kunnskap. Mennesket kan ikkje ete av begge trea, berre av livsens tre. Det må avstå frå innsikt for å få liv.¹⁴

I det meste av forteljinga er det kunnskapstree som figurerer. Kva er det for eit tre? Forskjellige tolkingar er lista opp i kommentarane¹⁵:

1. den tradisjonelle kristne forståinga er at det ikkje er noko spesielt ved tree, men at det er ein prøvestein på menneskeleg lydndad, som er lik det gode, eller ulydndad, som er det vonde;
2. det dreier seg om etisk godt og vondt, om moralsk innsikt;
3. Wellhausen foreslo at det gode er det som tener mennesket, og det vonde det som ikkje gagnar det; i same retning gjekk f. eks. Hans Joachim Stoebe¹⁶;
4. Hugo Greßmann og mange andre¹⁷ meinte at det nærare bestemt dreier seg om kunnskap om seksualiteten og evna til å skape liv. Dette er guddommeleg i den forstand at skaping er å lage liv;

¹³ Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, 4. unveränderte Aufl., Berlin 1963, 305. Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose Genesis*, ATD 2/4, 1964, 63; Westermann, *Genesis*, 289f.

¹⁴ Terje Stordalen, *Echoes of Eden*: Leuven 2000; id., "Edenfortellingen", M. Kartveit (red.), *Det gamle testamentet: Analyse av tekstar i utval*, 3. utg. Oslo 2003, 50-66; id., "Man, Soil, Garden: Basic Plot in Genesis 2-3 Reconsidered", *JSOT* 53 (1992) 3-26.

¹⁵ Westermann, *Genesis*, 330-333; Gordon Wenham, *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary, Bd. 1, Waco TX 1987, 63f.

¹⁶ Hans Joachim Stoebe, "Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch," *ZAW* 65 (1953) 188-204, f. eks. s. 201: "was dem Leben förderlich oder ihm abträglich ist", "was ihrem Leben frommt und was nicht."

¹⁷ J. Coppens, *La connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis: Contribution à l'interprétation de Gen. II-III*, ALBO ser. II, bd. 3, Louvain 1946; Robert Gordis, "The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls", *JBL* 76 (1957) 123-138, meiner det dreier seg om kunnskap om naturleg og unaturleg seksualitet. Diethelm Michel, "Ihr werdet sein wie Gott: Gedanken zur Sündenfallgeschichte in Genesis 3", Dieter Zeller (utg.), *Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen*, NTOA 7, Freiburg og Göttingen 1988, 61-87, meiner teksten er polemisk mot kanaaneisk guddommeleggjering av mennesket gjennom kultisk bruk av seksualiteten.

5. ”godt og vondt” er ein såkalla merisme, som betyr ”alt”, ”det totale”, ein kunnskap som berre Gud har, han som er allvitande. Serleg von Rads kommentar¹⁸ har bidratt til at denne forståinga er kjent;
6. det guddommelege kan styrast av menneske gjennom magien, og treet gir magiske evner;
7. slangen er eit kanaaneisk fruktbarheitssymbol, og han får mennesket til å ete av kunnskapstreet – ergo er det kanaaneisk religion det dreier seg om;
8. forteljinga er blitt oppfatta som ei historie om overgangen frå barnestadium til vaksenliv;¹⁹
9. i nyare tid har ein lagt vekt på psykologiske forklaringar som les aktørane sin oppførsel som typisk menneskelege.

Forståinga av kunnskapstreet har blitt søkt ved at ein har lese Esek 28,11-19 og Job 15,7f eller dei mesopotamiske Adapa- og Gilgamesj-tekstane som forstadia til 1 Mos 2-3.²⁰ I begge lesingane brukar ein dei andre tekstane som direkte og indirekte hjelpemiddel til å forstå 1 Mos 2-3. Dei gir oss innsikt i den generelle kulturbakgrunnen som 1 Mos 2-3 føreset. Dette er eit nødvendig arbeid, men la oss her sjå på teksten isolert, og vurdere den informasjonen som ligg der.

Uttrykket ”treet som gir kunnskap om godt og vondt” finst to gonger i forteljinga: 2,9.17, og i tillegg er uttrykket ”kjenne godt og vondt” å finne i 3,5.22. Treet er i kap. 3 omtalt som ”treet eg forbaud deg å ete av” (v. 11 og 17) og som ”treet i midten av hagen” (v. 3). Omtalen i kap. 2 er altså forskjellig frå omtalen i kap. 3, og ingen av uttrykka forklarar nærare kva det ligg i ”godt og vondt”. Det einaste uttrykket som kan hjelpe oss, er ”få forstand”, *lehaskil* (3,6). Slangen talar om å bli som Gud når det gjeld å kjenne godt og vondt (3,5), og Gud stadfester dette i 3,22. Slangen legg til at augo skal bli opna, noko Gud ikkje seier. Effekten av etinga er omtalt som opning av augo, så dette er eit interessant uttrykk.

Rainer Albertz har undersøkt kva som her og i GT elles ligg i dei fire uttrykka: opna augo, kjenne godt og vondt, få forstand og bli som Gud.²¹ Han får som resultat at dei alle er positive uttrykk, og det er ingen grunn til å sjå noko negativt i dei. Dette er overraskande i forhold til at det er forbunde med dødsstraff å ete av frukta. Kvifor skulle Gud true med døden når treet har så god effekt? Svaret finn han i ei samanlinkning med sumeriske og mesopotamiske urtidstradisjonar. Medan dei lar det menneskelege elendet vere gudane sitt ansvar, ligg skulda for dette i 1 Mos 2-3 på mennesket sjølv. For-

¹⁸ Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose Genesis*, 65.

¹⁹ Paul Humbert, *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel 1940, 113-116: barne-mennesket (”cet homme-enfant”) bryt bodet, vil vere som Gud og ha allmenn kunnskap, og det er hybris og synd.

²⁰ James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1955, Adapa-myten, s. 101-103; Andrew George, *The Epic of Gilgamesh: A New Translation*, New York, 1999, spesielt tavle I og VII; vidare Walter Beyerlin, utg., *Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*, London 1975: den sumeriske myten om skaping av mennesket, ’Enki og Ninmah, s. 76f; det akkadiske skapingseposet Enuma Elisj, tavle 7, s. 84.

²¹ Rainer Albertz, ”Ihr werdet sein wie Gott”: Gen 3,1-7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und des sumerisch-babylonischen Menschenbildes,” *Die Welt des Orients*, 24 (1993) 88-111 = *Geschichte und Theologie*, BZAW 326, 23-47; jf. id. ”Ihr werdet sein wie Gott” (Gen 3,5), *Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments*, FS Hans Walter Wolff, München 1992, 11-27.

bodet mot eting er der for å frita Gud for ansvaret, og leggje dette på menneska.

Mitt forslag til lesing av uttrykket ”godt og vondt” er bygt på at kap. 3 uttrykkjer kva som ligg i det. Etinga har nemleg ein effekt. Noko skjer med mannen og kvinna: Augo blir opna. Det er ingenting som tyder på at effekten av etinga er mindre eller annleis enn Gud varslar i kap. 2.

Effekten av etinga er tilsynelatande negativ: Augo blir opna og menneska oppdagar at dei er nakne. Først lagar dei seg klede av lauv, deretter er dei redde for Gud og gøymer seg for han. Opna augo fører til skam og gudsfrykt.

Den første effekten spelar på tilstanden som er skildra i 2,25: Dei var nakne, men ikkje skamfulle for kvarandre. Denne setningen uttrykker ei overrasking.²² I ein skam og ære-kultur er det uvanleg at ein kan vere naken utan å skjemmast.²³ Utviklinga i kap. 3 viser korleis det gjekk til at skamma kom inn i tilværet.²⁴ Nakenskap og skam høyrer saman i den vanlege tankegangen i GT (Mi 1,11).

Kvinna såg at treet kunne gjere klok, *lebaskeil*. Då etinga førde til skam, fekk ho det motsette. *Meb'isj*, ”handle skammeleg”, og *maskeil*, ”handle klokt” er motsette fenomen i GT (Ordt 10,5; 12,4; 17,2; 19,26; 14,35; Sal 14,6). Det er ein ironisk vri i språkbruken i forteljinga: Etinga såg ut til å vere smart, men effekten førde til skam.

Situasjonen med opne augo er at det er kome skam inn i situasjonen. Dei må dekke nakenskapen. Skam er negativt i gammaltestamentleg tankegang, men å kle seg for å dekke skamma, er ein kulturaktivitet. Først gjer menneska det sjølve (3,7), så godkjenner Gud dette ved å bruke dyreskinn til klede (3,21). Dermed skaper Gud ein viktig kulturkomponent: klede.

Den andre effekten er gudsfrykt; dei er redde for Gud og gøymer seg. Dette er også eit utslag av skamma. Resultatet i forteljarens tid blei likevel oppfatta positivt, ettersom gudsfrykt er ei dygd i mange tekstar. Menneska vil ikkje vise seg nakne for Gud, og løyner nakenskapen – eit motiv som finst i andre samanhengar i GT (2 Mos 20,26; 28,42).

Ordet *wa'ira*, ”vere redd”, ”frykte”, i 3,10, er det same som er brukt i uttrykket ”gudsfrykt”, *jir'at jahweh/ 'alohim* (1 Mos 22,12; Jes 11,2f; 33,6; Sal 19,10; 34,12).

Skal ein måle innhaldet i ”kunnskap om godt og vondt” på den effekten som er skildra i kap. 3, er den tvetydig: på den eine sida skam i forholdet

²² Jack M. Sasson, ”*welo' yitbosasā*” (Gen 2,25) and Its Implications”, *Biblica* 66 (1985) 418-421 omset ”yet, they did not embarrass each other”. Understrekinga av *we* med omsetjinga ”yet” er rett nok; men Sasson ser ikkje samanhengen med ære/skam-kulturen.

²³ Philip F. Esler, ”The Madness of Saul: A 'Cultural Reading of 1 Sam 8-31'”, *Biblical Studies/ Cultural Studies The Third Sheffield Colloquium*, ed. by J. Cheryl Exum and Stephen D. Moore, JSOT.SS 266, Gender, Culture, Theory 7, Sheffield 1998, 220-262. S. 222 kan vi lese følgjande program for eksegesen: ”...setting the text within the broad shape of ancient Israelite society, which at a certain level of abstraction shares many cultural features common to the ancient Mediterranean. These include the orientation of social relations around the group (especially the family) rather than the individual, the importance of honour as a pivotal social value... and the fact that all goods were considered to exist only in finite quantities, a phenomenon referred to as the notion of 'limited good'.”

²⁴ Understreka av mange kommentarar utan at ein har trekt konsekvensane, t. d. Steck, *Paradieserzählung*, 106-108, jf. note 1.

mellom menneska og mellom menneske og Gud, og på den andre sida utviklinga av klede og av gudsfrykt. Det heile er grunnleggjande fenomen i kulturen. Skamma er negativt vurdert i GT, men resultatet av skamma er positivt: klede og gudsfrykt.

Er den skildra effekten ”å bli som Gud”? Den innsikta dei vinn, er kanskje guddommeleg på den måten at ho er fordjupa, forsterka eller endra. Dersom dette er i retning av det guddommelege, vil det seie at Gud har ei djupare innsikt enn menneska, og at etinga av treet har gitt litt av dette. Kunnskap om godt og vondt er kunnskap om det som gagnar og det som skader mennesket, altså grunnlaget for all kultur. Denne kunnskapen hadde Gud, og mennesket har no fått litt av han, nok til å skape kultur.

Effekten av etinga skapte kultur. Men også ei anna line i forteljinga er kulturformande. Det dreier seg om straffeorda som Gud uttalar i 3,14-19. Straffeorda er relaterte til forbodet mot å ete (2,16f); dei står i korrespondanse med befalinga. I tilfella slangen og mannen er straffeorda grungitte med at forbodet vart brote, og dermed heng forbod og straff saman.

Trusselen om død i 2,17 har form av ein dødsstraff-formel i GT. I så fall betyr det at Gud vil straffe med død eit brot på forbodet. Faktum er at han ikkje utfører dødsstraffa straks, men stengjer tilgangen til livstreet og lar mannen gå jamnt og sikkert mot døden (3,17-19). Guds reaksjon blir gjerne tolka som eit uttrykk for mildskap: Gud er snillare enn det frå først av ser ut. Dette er ikkje ei heilt tilfredsstillande løysing.

Formelen i 2,17 kan også lesast som eit varsel om ulukke: ’Det vil ikkje gå berre godt, men både gale og godt om du gjer dette. Eg må sperra tilgangen til livstreet om du et av kunnskapstreet, og dermed er du overgitt dødskreftene.’ Med ei slik lesing er 2,16f eit uttrykk for Guds omsorg: Han unner ikkje mennesket den ulukke som ligg i å ete frukta. Guds reaksjon i kap. 3 er i samsvar med denne tolkinga. Gud varslar mannen død (3,19) og sperrar vegen til livstreet (3,24). Etter ei slik forståing av 1 Mos 2-3 advarer Gud i kap. 2 mot fylgjene av innsikt.

Men kunne ikkje Gud ha late vere å la kunnskapstreet vekse i hagen? Kap. 2 er gjennomgåande prega av omsorg for mennesket, og alt i forteljinga ser ut til å tene dette formålet. Om Gud var konsekvent omsorgsfull, burde han ikkje då ha late vere å skape kunnskapstreet?

Mannen er i stand til ein viss kulturaktivitet før han et av treet. Han blir sett til å verne og dyrke hagen; han gir namn til dyra og kvinna; han kan lage poesi over å ha fått kvinna som ei medhjelp, og han tar eit sjølvstendig val i spørsmålet om etinga. Kvinna har liknande evner før etinga: Ho kan sjå og vurdere frukta og spørsmålet frå slangen.

Denne kulturevna går ikkje tapt etter etinga: Mannen kan dyrke marka (3,23) og gi namn til kona si (3,20). Mennesket har med andre ord visse fundamentale evner og innsikter uavhengig av etinga. Kvinna fekk liknande evner, og dei to kunne truleg ha klart seg med det. Men frukta på kunnskapstreet kan gi meir enn dette, truleg meir av det same, noko som går i retning av Guds område. Det vil seie at Gud plantar eit tre som kan gi kunnskap utover det som mannen og kvinna har i utgangspunktet. Dersom dette er kunnskap som skaper kultur, er Gud den som legg grunnlaget for kulturen ved å plante treet i hagen, men han får ikkje ansvaret for at mennesket åt av treet.

Kunnskapen er sjølvvald og tvetydig. Det er ikkje sagt, men det ligg i lufta, at mennesket med kunnskapen innabords ikkje alltid vil velje det som tener til

det gode. Etinga vil gi innsikt i skadelege saker, og freistinga til å velje dei er like stor som freistinga til å bryte forbodet og ete frukta. Sjansen til auka kunnskap var der frå starten, og vi veit i dag at mennesket ikkje kan la vere å søkje denne kunnskapen. Han kan føre til gode resultat, og dårlege, men vi vel han likevel.

Forbodet mot eting kan difor lesast som eit godt forbod. Mennesket hadde alt viktige kulturevner, men greidde ikkje stå mot freistinga til å ville ha meir.

1 Mos 2-3 er ein etiologi, ei forteljing som skal forklare tilstandar i livet. Dermed ligg vekta på sluttresultatet, og ein skal ikkje presse alle delene av forteljinga. Sluttresultatet er at å bryte forbodet mot å ete, vart straffa med varande tilstandar i forholda for dei impliserte (3,14-19). Slangen skal krype og ete støv, fiendskap rår mellom han og mennesket. Kvinna skal trå etter mannen, men han skal lønne attråa med hersking. Ho skal bli svanger og fø, men med smerte og lidning. Mannen arbeider hardt, og får ugras til løn. Arbeidet blir tungt, og prega av torn og tistel. Til sist døyr han, og vender tilbake til den jorda som han kjem frå og har arbeidd med, den forbanna jorda. Dette er varande effektar av å bryte forbodet mot eting. Dei inneheld grunnleggjande kulturfaktorar. Kulturen er framleis prega av Guds gode gåver ved skapinga, men desse har fått selskap av Guds straff ved domsfellinga.

Dersom kunnskapstreet har med kultur å gjere, har vi ein interessant situasjon. Alle kulturytringane som den jahvistiske teksten fortel om i kap. 4-11, viser seg som utslag av mennesket si auka innsikt i sin situasjon, og korleis det bøter på denne situasjonen med ymse tiltak. På bakgrunn av 1 Mos 2,4b-3,24 reknar den jahvistiske teksten opp alle kulturytringane i dei fylgjande tekstane. Kulturytringane kjem som ein naturleg konsekvens av den auka innsikta menneska har fått etter etinga av kunnskapsfrukta.

Noko i kulturen er gitt av Gud: arbeid, skinnklede, osv., men mykje er eit resultat av menneskeleg fantasi for å redde si skam i ymse former. Også i dei jahvistiske tekstane er nokre element i kulturen skapt av Gud, og andre av menneske.

Vegen til livet gjennom lova og visdommen

Adam og Eva fekk ikkje lenger tilgang til livstreet. Menneska valde ei auka innsikt, og miste adgangen til livstreet. Men GT har to andre vegar til livet: lova og visdommen. Tilgangen til livet går gjennom å halde lova og gjennom visdom.

Gud set livslengda før storflommen til å vere 120 år (1 Mos 6,3). Moses oppnådde denne ideelle alderen (5 Mos 34,7). Han var lovgjevar, og forkynte at livet er tilgjengeleg, eit "langt liv i landet". Det skjer gjennom lova (2 Mos 20,12, 5 Mos 4,1; 8,1; 30,12-16). Dermed oppnår mennesket likevel livet. Men denne gongen skjer det gjennom Guds frykt, *jirat jahveh*. Lova er gitt av Gud via Moses, og dermed er det å halde henne uttrykk for guds frykt, og ho gir liv.

Presteskiftet fortalde at menneska hadde øydelagt sin "veg", altså sine handlingar og sin oppførsel (1 Mos 6,12). Gjennom Herrens lov, som dekkar mykje av presteskiftet, 2 Mos 20,1 – 4 Mos 10,10, kan menneska finne ein veg til livet, ein veg som er guds frykt i praksis.

Visdommen kan kallast livsens tre, og Roland E. Murphy har kalla boka si om visdommen *The Tree of Life*.²⁵ Visdommen er "eit livsens tre for dei som grip han, og alle som held han fast, lyt ein prise sæle" (Ordt 3,18). Han har "langt liv i høgre handa, i venstre rikdom og ære" (Ordt 3,16). "Den som finn meg, finn livet og får nåde hjå Herren," seier visdommen (Ordt 8,35).

Men visdommen vinn ein gjennom religion, gudsfrykt, *jirat jahweh* (Sal 111,10; Ordt 1,7; 9,10). Dermed får vi samanhengen gudsfrykt – visdom – liv (Ordt 10,27; 14,27; 19,23). Det som mennesket i hagen kunne ha oppnått ved å avstå frå auka kunnskap, skjer gjennom tre trinn. Først gudsfrykt, så visdom og til sist liv. Gjennom religionen kan ein altså få begge deler, både visdom og liv. Livstreet dukkar difor naturleg nok opp igjen som eit uttrykk for visdommen (Ordt 11,30), også i allmenne ordtak (13,12; 15,4).

Dermed er ringen slutta. Kulturen var eit resultat av Guds institusjonar ved skapinga, og av at mennesket oppfylte kulturoppdraget. Men han kom også som eit resultat av etinga av kunnskapstreet, av at mennesket braut bodet som Gud gav. Han er skapt av Gud, men også av menneske – ved at menneska oppfylte kulturoppdraget ,og ved at dei braut forbodet og fekk auka kultur-evner. Dette doble opphavet viser ambivalensen ved kulturen.

I dette ligg det innebygd ein kritikk av kulturen. Han har ikkje berre gud-dommeleg opphav, men er eit resultat av menneskeleg, eigenrådig prøving av grensene. Dermed er grunnen lagd for den profetiske kritikken av kulturen. Den vart sterk og vedvarande, slik dei fire profetbøkene viser: Jesaja, Jeremia, Esekiel og Tolvprofetboka.

Den eigenrådig handlinga førte til skam, noko negativt. Men positivt var det at gudsfrykta kom inn som resultat av skamma. Kulturen blir difor eit fenomen som inkluderer gudsfrykt, ei gudsfrykt som ein ikkje kan gå utanom for å vinne livet.

Kulturen har dermed fått ein bakgrunn og eit innhald som omfattar heile livet.

Litteratur

- Albertz, Rainer, "Die Kulturarbeit im Atramhasis im Vergleich zur biblischen Urgeschichte", *Werden und Wirken des Alten Testaments*, FS Claus Westermann, Göttingen/Neukirchen-Vluyn 1980, 38-57 = *Geschichte und Theologie*, BZAW 326, 1-21.
- Albertz, Rainer, "'Ihr werdet sein wie Gott' (Gen 3,5)", *Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments*, FS Hans Walter Wolff, München 1992, 11-27.
- Albertz, Rainer, "'Ihr werdet sein wie Gott": Gen 3,1-7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und des sumerisch-babylonischen Menschenbildes,"

²⁵ Roland E. Murphy, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, 2. utg., Grand Rapids MI 1990.

- Die Welt des Orients*, 24 (1993) 88-111 = *Geschichte und Theologie*, BZAW 326, 23-47.
- Baranzke, Heike og Hedwig Lamberty-Zielinski, "Lynn White und das dominium terrae (Gen 1,28b): Ein Beitrag zu einer doppelten Wirkungsgeschichte," *Biblische Notizen* 76 (1995) 32-61.
- Beyerlin, Walter, utg., *Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*, London 1975.
- Blenkinsopp, Joseph, "P and J in Genesis 1:1-11:26: An Alternative Hypothesis", *Fortunate the Eyes That See*, FS David Noel Freedman, Grand Rapids, MI 1995, 1-15.
- Coppens, J., *La connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis: Contribution à l'interprétation de Gen. II-III*, ALBO ser. II, bd. 3, Louvain 1946.
- Eckhardt, Otto, "Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext", "*Jedes Ding hat seine Zeit...*": *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit*, FS Diethelm Michel, Berlin/New York 1996, 167-192.
- Eslar, Philip F., "The Madness of Saul: A 'Cultural Reading of 1 Sam 8-31", *Biblical Studies/ Cultural Studies The Third Sheffield Colloquium*, ed. by J. Cheryl Exum and Stephen D. Moore, JSOT.SS 266, Gender, Culture, Theory 7, Sheffield 1998, 220-262.
- George, Andrew, *The Epic of Gilgamesh: A New Translation*, New York, 1999.
- Gordis, Robert, "The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls", *JBL* 76 (1957) 123-138.
- Humbert, Paul, *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchatel 1940.
- Michel, Diethelm, "Ihr werdet sein wie Gott: Gedanken zur Sündenfallgeschichte in Genesis 3", Dieter Zeller (utg.), *Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen*, NTOA 7, Freiburg og Göttingen 1988.
- Middleton, J. Richard, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*, Grand Rapids, 2005.
- Murphy, Roland E., *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, 2.utg., Grand Rapids MI 1990.
- Pritchard, James B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1955.
- von Rad, Gerhard, *Das erste Buch Mose Genesis*, ATD 2/4, 1964.
- Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. utg., band 3, Tübingen 2000.
- Sasson, Jack M., "welo' yitbosasi" (Gen 2,25) and Its Implications", *Biblica* 66 (1985) 418-421.
- Scheffczyk, Leo, *Der Mensch als Bild Gottes*, WdF 124, Darmstadt 1969.
- Schwarzschild, Steven S., art. "Noachide Laws", *Encyclopaedia Judaica*, band 12, Jerusalem 1971, 1189f.
- Steck, Odil Hannes, *Die Paradieserzählung: Eine Auslegung von Genesis 2,4b-3,24*, *Biblische Studien* 60, Neukirchen-Vluyn 1970.
- Stoebe, Hans Joachim, "Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch", *ZAW* 65 (1953) 188-204.
- Stordalen, Terje, "Man, Soil, Garden: Basic Plot in Genesis 2-3 Reconsidered", *JSOT* 53 (1992) 3-26.
- Stordalen, Terje, *Echoes of Eden: Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 25, Leuven 2000.
- Stordalen, Terje, "Edenfortellingen", M. Kartveit (red.), *Det gamle testamentet: Analyse av tekstar i utval*, 3. utg. Oslo 2003, 50-66.
- Talmud: Sanhedrin 56a-b.
- Theologische Realenzyklopädie*, band 6, Berlin/New York 1980.

Tosefta, Avoda Zara 8,4-8.

Westermann, Claus, *Genesis*, BKAT I/1, Neukirchen-Vluyn 1967/74.

Wellhausen, Julius, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, 4. unveränderte Aufl., Berlin 1963.

Wenham, Gordon, *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary, Bd. 1, Waco TX 1987.

White Jr., Lynn, "The Historical Roots of our Ecological Crisis," *Science* 155 (10.3.1967) 1203-1207.

