



I BEGYNNESEN

Hur skall vi förstå Bibelns tre första kapitel?
Perspektiv från astrofysik och exegetik.

Tryggve N.D. Mettinger

© T. Mettinger 2011

Du har tillstånd:

att Dela — att kopiera, distribuera och sända verket.

På följande villkor:

Erkännande — Du måste ange upphovsmannen och/eller licensgivaren på det sätt de anger (men inte på ett sätt som antyder att de godkänt eller rekommenderar din användning av verket).

Ickekommersiell — Du får inte använda verket för kommersiella ändamål.

Inga bearbetningar — Du får inte förändra, bearbeta eller bygga vidare på verket.

(The work is published under the CC Creative Commons Legal Code: CC by nc nd.
See last page of the present work.)

Image sources to cover illustration, courtesy NASA.

Innehållsförteckning

Förord	5
Kap. 1. I begynnelsen var Big Bang: Är tron på en Skapare förenlig med astrofysiken?	8
Ursmälten och världens begynnelse i modern kosmologi	9
<i>Kvantmekaniken komplicerar saken</i>	
<i>Teorin om flera universa</i>	
Naturkonstanterna: Den stora gåtan	18
Var det slumpen?	22
Kap. 2. I Begynnelsen var Ordet: Vad vill Skapelseberättelsen säga läsaren?	26
Den svåra konsten att läsa innantill: Om att läsa på textens ”våglängd”	26
Ett fågelperspektiv över Skapelseberättelsen	29
Struktur, genre, tema i Skapelseberättelsen	31
Det skapande Ordet	36
Det hebreiska verbet för ”skapa”: <i>bārā</i>	40
Skapelsedagarna och skapelseverken	42
<i>Dag 1-3: Ljuset, valvet, hav och land, botaniskt liv</i>	42
<i>Dag 4: Himplakopparna</i>	43
<i>Dag 5: Animaliskt liv: vattendjur, fåglar</i>	43
<i>Dag 6: Människan som Guds avbild (1Mos 1:26-28)</i>	44
<i>Dag 7: Guds sabbatsvila</i>	54
Ännu en gång: Skapelseberättelsens tema	
Kap. 3. I begynnelsen var ”dag noll”. Religionshistorisk bakgrund	57
”Dag noll”: Skapelse ur kaos eller ”ur intet”?	57
<i>Vers 2: Kaos före skapelsen?</i>	57
<i>Vers 1: Nej, kaos är inte det första</i>	62
<i>Skapelse ”ur intet”?</i>	67
<i>Ondskans problem</i>	69
Skapelsen av människan i 1 Mos 2:7	70
Sammanfattande religionshistorisk jämförelse	72
En läsning från ”andra hålet”: Skapelseberättelsen i ljuset av astrofysiken	73
Kap. 4. Därför blev det som det blev: Berättelsen om Eden och syndafallet, 1 Mos 2–3	77
Edenberättelsen som berättelse: En narratologisk analys	79
<i>När och var? Tid och plats i berättelsen</i>	79
<i>Vad sker i berättelsen? Berättelsens intrig</i>	81
<i>Berättelsens aktörer: Vem handlar?</i>	86

<i>Vem vet vad i berättelsen?</i>	87
Edenberättelsens tema: Olydnaden och dess konsekvenser	89
Edenberättelsens genre: Vad för sorts berättelse?	95
Teodicéproblemets Frågan om det ondas ursprung	97
Avslutning	99
Kap. 5. Ett nytestamentligt perspektiv: Kristus och skapelsen	103
Slutord	109
Litteraturförteckning	111
Förkortningar	123
Ordlista över termer	124

Förord

I den här boken vill jag berätta om hur en bibelforskare i dag ser på två grundläggande texter i Bibeln: Skapelseberättelsen och berättelsen om Eden och syndafallet. De har fascinerat läsare genom årtusenden. Under mitt liv som bibelforskare har jag nästan årligen undervisat nya studentgrupper om dessa två texter. Det är texter som tål ständiga omläsningar, ofta med nya aha-upplevelser som resultat.

Vad jag här ger är populärvetenskap. Någon har sagt att översättarens verksamhet är ”die Kunst des richtigen Opfern” (det rätta offrandets konst); samma sak gäller om populärvetenskapligt skrivande: man måste på begripligetens altare offra en hel del som man gärna hade berättat om. Den smärtsamma proceduren har jag underkastat mig i den här boken. I en *Ordlista* i slutet på boken förklaras viktigare termer.

I min läsning av dessa två urberättelser är jag angelägen om att tränga under ytplanet. Ännu i dag brottas alltför många människor med vad de uppfattar som en kristen plikt att bokstavstolka dessa texter. Som ett alternativ till tankeatletiska övningar av den sorten vill jag tränga ner till texternas *tema*, vad de egentligen går ut på och vill undervisa om. Som en hjälp har jag därvidlag tagit in synpunkter från de moderna litteraturvetarnas sätt att arbeta med texter. Jag använde litteraturvetarnas verktygslåda i min i USA utkomna bok om Edenberättelsen (Mettinger 2007, se *Litteraturförteckningen*). I den boken ger jag en mera teknisk analys avsedd för forskare och studenter i Bibelvetenskap. I den nu föreliggande boken ger jag i kapitel 3 endast några glimtar av mina huvudsynpunkter till Syndafallsberättelsen.

Tron på en Skapare är i dag gemensam för tre världsreligioner: kristendomen, judendomen och islam. Många undrar: Kan den bibliska tron på en Skapare förenas med den moderna astrophysikens forskningsresultat? Vad säger den moderna naturvetenskap om universums tillkomst?

Den frågan ledde till att jag, efter att ha inhämtat tips om lämplig litteratur, tillbringade ett par sommarmånader på torpet i Småland under begrundan av vad man bland naturvetarna sagt om vad som hänt sedan de första millisekunderna efter den stora ursmälten. För bakom Big Bang kan vi inte komma, det tillhör inte fysiken utan metafysiken! Frukterna av dessa lyckliga sommarmånaders lektyr redovisar jag i det allra första kapitlet i denna bok.

Min framställning skall alltså vara tillgänglig för var och en som är nyfiken på vad Bibelns två urberättelser vill säga och hur

skapelsetron kan relateras till modern naturvetenskap om universums tillkomst.

Uppläggningen är som följer: Efter det första kapitlet om Big Bang och astrofysiken följer i kap. 2 en närläsning av Skapelseberättelsen i Bibelns första kapitel. Kapitel 3 diskuterar Skapelseberättelsens två första verser ("dag noll") och tar upp något om den religionshistoriska bakgrunden. I kapitel 4 behandlas den berättelse som vill förklara hur den värld som i Skapelseberättelsen framgår fullkomlig ur Skaparens hand kan bli den värld som präglas av lidande och död, berättelsen om Eden och syndafallet. Allra sist ägnar jag ett kapitel åt de nytestamentliga texterna om Kristus och skapelsen.

Nu som alltid vill jag göra en ärlig åtskillnad mellan *vad jag vet mig tro som kristen och vad jag tror mig veta som forskare*. Det är en viktig gräns. Därmed erkänner jag giltigheten av grundläggande distinktioner som gjorts av filosofen Immanuel Kant. Han skilde ju mellan den empiriska verkligheten, åtkomlig för våra jordiska sinnen, och den transcendentala värld som bara kan omfattas av tron. Både astrofysik och exegetik, bibelforskning, är vetenskap och respekterar alltså den gräns jag talat om.

När jag citerar bibeltexter använder jag Bibel 2000, som ju innebär ett stort steg fram efter 1917-års översättning (se min recension, Mettinger 2001). En punkt där jag dock tycker man bort göra ett annat val i Bibel 2000 gäller översättningen av den hebreiska jussivformen. Här tycker jag — till skillnad från Bibelkommisionen — att man alltjämt kan använda den svenska konjunktivformen. Jussivformen spelar en framträdande roll i Skapelseberättelsen. I just denna text väljer jag därför att i satser med jussiv anföra återgivningen i 1917-års översättning. Någon gång ger jag en egen översättning; då har ställreferensen en asterisk (typen Jes 4:1*). Rak parentes [...] användes när jag skjuter in någon upplysning i ett citat.

Det är min angenäma plikt att uttala ett tack till ett antal personer som hjälpt mig på olika sätt. Bengt E.Y. Svensson (professor emeritus i teoretisk fysik, Lund) och Arne Ardeberg (professor emeritus i astronomi, Lund) och Martin Lembke (doktorand i religionsfilosofi med ett projekt om det kosmologiska gudsbeviset) har haft vänligheten att kritiskt genomläsa mitt kapitel om astrofysiken. Jag tackar dem för denna oumbärliga insats och för högst intressanta samtal. Alla tre gav också under resans gång tips om värdefull och för mig begriplig litteratur i ämnet. Litteraturtips fick jag också av docent Ulf Görman (Centrum för Teologi och Religionsvetenskap i Lund) och av Gustav Holmberg

(Forskningspolitiska Institutet i Lund). För synpunkter vill jag också tacka professor Terje Stordalen (GT-exeget i Oslo) och docent Rune Söderlund (Centrum för Teologi och Religionsvetenskap i Lund). Jag har haft glädjen att få lära mig något av mina tidigare elever. GT-exegeterna fil.dr Blazenna Scheuer (universitetslektor i GT) och Ola Wikander (doktorand i ämnet). Dessa läste hela mitt manus och gjorde ett antal värdefulla påpekan. Jag tackar samtliga varmt men gör dem inte till medbrottslingar. Ett tack går också till min amerikanske förläggare av min bok om Eden och syndafallet, James E. Eisenbraun för tillåtelse att återanvända en del av materialet i den boken.

Ett tack kommer för sent för att nå mottagaren. Min svåger, Roland Ribberfors, docent i kärnfysik vid Linköpings universitet, var den som allra först väckte mitt livliga intresse för de naturvetenskapliga perspektiven. Det skedde i ett samtal då jag frågade honom: ”Är det någonting inom din vetenskap som du som kristen *och* kärnfysiker finner vara särskilt intressant?” Han svar började med orden: ”Har du hört talas om naturkonstanterna?” Och sen förklarade han pedagogiskt vad det därvid handlade om. Vad han berättade ligger bakom det avsnitt i det första kapitlet som handlar om just dessa gåtfulla fysikaliska värden i vårt universum. Den här boken tillägnar jag minnet av min syster Ulla och min svåger Roland. Må de vila i frid.

Borgeby i januari 2011
Tryggve Mettinger

Kap. 1. I begynnelsen var Big Bang: Är tron på en Skapare förenlig med astrofysiken?

Den bibliska Skapelseberättelsen talar om att världen är skapad av Gud. Detta är ett grundelement i tre nutida världsreligioner: judendomen, kristendomen och islam. Vi skall i ett följande kapitel i detalj studera Bibelns Skapelseberättelse för att se vad den egentligen går ut på. Men i detta kapitel handlar det alltså om modern naturvetenskap.

Hur förhåller sig tron på en Skapare till den moderna naturvetenskapens syn på världens tillkomst? I ett första svep koncentrerar sig just nu vårt intresse på frågan om världen är evig, som vissa grekiska filosofer trodde, eller har en begynnelse. — I det förstnämnda fallet finns föga utrymme för tron på en Skapare. — Här kommer vi att diskutera framväxten av teorin om den stora smällen (Big Bang) samt kvantmekanikens insikter om kosmologin. Vi kommer också att ägna uppmärksamhet åt idéerna om många universa (multiversum-teorierna).

I ett andra svep skall vi ta upp de s.k. naturkonstanterna, ett antal fysikaliska grundvärden som gång på gång fått specialisterna att häpna: det verkar som om dessa värden på förhand var ”programmerade” på ett sådant sätt att universum skulle kunna rymma liv. Det handlar bl.a. om vissa fysikaliska fininställningar som är nödvändiga för att producera det kol som ingår i olika kemiska föreningar i allt botaniskt och animaliskt liv, om vi bortser från en del lägre organismer baserade på kiselföreningar. Det skulle räcka med att en enda av dessa konstanter råkade ha ”fel” värde för att liv i universum skulle vara en omöjlighet eller kosmos, rent av kollapsa. Toleranserna är därvid ytterligt små. Frågan uppstår alltså: är ”programmeringen” av konstanternas kosmiska datafil ett resultat av slumpen?

Det blir därmed två frågor som då står i centrum för vårt intresse:

1. Är den bibliska tron på en skapelseakt *förenlig* med de insikter som vunnits när fysiker, matematiker och astronomer har studerat kosmos’ tillkomst? Har världen en början?
2. Är naturkonstanternas förbluffande ”datafil” ett resultat av *slumpens* skördar i universum?

Ursmället och världens begynnelse i modern kosmologi

Först alltså till frågan om hur den moderna kosmologin har utvecklat sig i sin syn på kosmos' tillkomst.¹ I Bibeln har världen en begynnelse. Denna idé står i direkt motsats till en grundtanke hos vissa grekiska filosofer: att världen är evig och oföränderlig. Vid 1900-talets början menade fysikerna fortfarande att kosmos saknar början och slut i tiden, man tänkte sig ett kosmos som var statiskt och oföränderligt. I kölvattnet av Einsteins relativitetsteori ändrade sig detta under åren 1915-1930.² Einstein själv hade svårt att överge denna gamla idé om ett statiskt universum. Han kunde inte acceptera vad som faktiskt låg i förlängningen av hans egen teori.

Hans ekvationer pekade emellertid på att världen varken var evig eller statisk. Ryssen Aleksandr Fridman räknade på saken och publicerade 1922 en uppsats där han hävdade att universum kan tänkas utvidga sig. Efter ett försök att falsifiera Fridmans kalkyler gav Einstein med sig och ändrade uppfattning. Ungefär samtidigt och oberoende av Fridman formulerade den belgiske katolske prästen och astronomen Georges Lemaître (1927) tanken på uratomen och den stora ursmället. Han hade räknat fram att universum faktiskt expanderar och resonerade sedan så här: Om universum expanderar, var det mindre i går och ännu mindre förra året och ännu mindre för en miljon år sen. O.s.v. Till sist når man en punkt där universum är infinitessimalt litet och och ofattbart kompakt. Uratomens explosion var för Lemaître själva skapelseögonblicket. Genom Fridman och Lemaître föddes det som

¹ Om modern kosmologi se de vetenskapshistoriska framställningarna av Kragh i Pedersen & Kragh 2000: kap. 13-18, Singh 2006 och North 2008: särskilt kap. 15-20. Se vidare: Hawking 1990 (uppdaterad engelsk version 1998), Davies 1990 och 1993 samt Greene 2003 och 2005. En grupp forskare med anknytning till Niels Bohr-institutet i Köpenhamn skriver om modern kosmologi i Jørgensen & Jørgensen 2007. Mitt tack till Ulla Hedner-Bergentz för tipset om den sistnämnda boken. Se även artiklarna "Kosmologi" i Nationalencyklopedin och "Cosmology" på nätet i Wikipedia. En svensk religionsfilosof som studerar kosmologi och gudsbevis är Martin Lembke. Märk Lembke 2007.

² För en allmänbegriplig framställning om framväxten av Big bang-perspektivet se Singh 2006.

nu kallas för teorin om den stora smälten (the Big Bang). Universum var inte evigt utan hade en begynnelse.³

Egentligen är det lite märkligt att fysikerna inte tidigare övergav föreställningen om ett evigt universum. Den tanken står ju i direkt motsats till den kontinuerliga existensen av irreversibla fysikaliska processer. Termodynamikens andra huvudsats om den gradvis skeende värmmedöden och tilltagande molekylär oordning, entropin, leder väl med nödvändighet till att världen inte kan vara evig.⁴

Så långt var allt teori. Big Bang-teorin har nu undan för undan bekräftats genom konkreta iakttagelser. Vi rör oss därmed på empirins plan. Den första bekräftelsen levererades av Edwin Hubble 1929. Han hade redan tidigare visat att vår galax inte är den enda i universum. Nu gjorde han sin revolutionerande upptäckt: det finns en rödförskjutning i ljuset från andra galaxer. Ljuset från stjärnor som rör sig ifrån oss blir mer rödfärgat. Detta berodde på Doppler-effekten: Hos en stjärna som avlägsnar sig är ljuset förskjutet mot längre våglängder, rödförskjutningen. Slutsatsen blev att universum ständigt expanderar. Detta var en vacker bekräftelse på de kalkyler som Fridman och Lemaître presenterat.

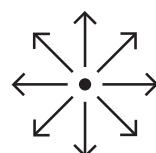


Fig. 1.1 *Big bang innebär att universum har sin början i en punkt utan utsträckning och ständigt expanderar. Läser man expansionens "tidspilar" baklänges hamnar man i själva urexplisionens ögonblick.*

Insikten om universums expansion är revolutionerande. Om allting flyger isär, då konstituerar universums expansion ett tidsförlopp. Vi får en ”tidspil”. I vårt sammanhang är poängen denna: Tidspilen kan man, som ovan sagts, tänkas följa bakåt i stället för framåt i tiden. Om man utifrån universum som det nu ser ut alltså extrapolerar bakåt i tiden, då når man till sist en punkt där expansionen började. Undan för undan gav forskarna Lemaître rätt

³ Till Fridman- och Lemaître-universum, se Kragh i Pedersen & Kragh 2000: 279-291.

⁴ Davies, 1993: 46-47.

och tänker sig en jätteexplosion som börjar i en glödande vit oerhört tät punkt av ren energi.⁵ Det handlar om en Big Bang; universums pågående expansion är följderna av denna ”ursmäll”. I brist på ögonvittnen är jag benägen att acceptera fysikkollegernas beräkningar: detta inträffade för ca 14 miljarder år sedan.

För att rädda sitt statiska universum hade Einstein i sina ekvationer fört in den s.k. kosmologiska konstanten.⁶ Varken Fridman eller Lemaître var beredda att acceptera denna specialfaktor. De opererade med Einsteins ursprungliga ekvationer. Nu fick de vacker empirisk bevisning genom Hubbles rödförskjutning.

Fridman hade då redan hunnit dö. Men Lemaître levde och fick mottaga högst intressant korrespondens. Han hade försökt övertyga den berömde astrofysikern Arthur Eddington om sin teoris riktighet men brevet blev aldrig besvarat. Lemaître skrev ännu en gång i förhoppningen att denne skulle inse att hans teori stämde med vad Hubble observerat. Nu skrev Eddington erkäntsamt till Lemaître och skickade dessutom ett brev till tidskriften *Nature* och stöttade honom på olika sätt.

Einstein var inte sämre. Han skrev till Lemaître och berättade om hur han ständigt haft dåligt samvete för det där begreppet han infört i sina ekvationer, ett begrepp som nog både Lemaître och Fridman upplevde som en ”fuskfaktor”. Och han gav Lemaître sitt offentliga stöd.⁷

Den danske vetenskapshistorikern Helge Kragh tvekar inte när han beskriver innebördens av allt detta: Med återupptäckten i början av 1930-talet av Fridmans och Lemaîtres arbeten upplevde kosmologin ett veritabelt paradigm-skifte, en transformation lika genomgripande som det kopernikanska programmet på 1500-talet, fast processen nu var så mycket snabbare.⁸

Denna uppfattning av kosmos’ tillkomst genom en jättelik urexplosion fick sin vackraste bevisning i ett arbete som publicerades 1965.⁹ Arno Penzias och Robert Wilson hade under arbetet med en antenn för rymdkommunikation funnit ett egendomligt, oförklarligt brus. Det fanns i kosmos ett oförklarligt

⁵ Greene (2005: 305-338) diskuterar den intressanta frågan ”Vad var det som small?”

⁶ Om denna, se t.ex. Kragh i Pedersen & Kragh 2000: 276-279.

⁷ Se Singh 2006: 258-272. Det faktum att man numera på nytt räknar med en kosmologisk konstant har ej inneburit att man övergett Big Bang-teorin.

⁸ Kragh i Pedersen & Kragh 2000: 283.

⁹ Se Singh 2006: 400-414.

något som skickade ut radiovågor, som märkligt nog tycktes komma från alla håll. Nu fick de höra att ett par andra forskare sökte efter strålning från den stora ursmällen. Plötsligt förstod Penzias och Wilson att det var just detta de funnit. De hade därmed påvisat den kosmiska bakgrundsstrålningen. Hela kosmos tycks simma i ett bad av värmestrålning, låt vara ytterst svag.

Penzias och Wilson insåg att de fångat upp ett slags återsken från själva ursmällen. Vad de funnit var ett ”eko” från universums första millisekunder! Ekot från den stora smälten hade genom universums uttänjning förvandlats till radiovågor, ett mikrovågsbrus. Att bruset kom från alla håll blev begripligt när det handlade om effekter av den stora smälten. 1978 fick Penzias och Wilson nobelpriset i fysik för sin insats.

Big Bang-teorin är utmanande för vårt tänkande. Icke desto mindre är numera flesta fysiker överens om den.¹⁰ Icke-fysiker undrar ofta: när hände detta, och var? Fysikerna svarar: Rum, tid och materia är forbundna med varandra. Alla fysikaliska lagar, säger Paul Davies, är formulerade i termer av rum och tid; om vi går bakåt i tiden så har de ingen tillämplighet bortom den punkt där rum och tid ännu ej börjat existera. Rummet självt fick sin existens genom the Big Bang.¹¹ Brian Greene påpekar vad som egentligen är självklart: Frågan ”Var?” är meninglös; i begynnelsen var ju alla nu skilda punkter i universum en och samma.¹²

Big Bang-teorin i dess klassiska utformning (standardmodellen) gjorde tydligt att universum måste ha haft en början i tiden. Den möttes av entusiasm från dem som ville tänka sig en gudomlig skapelseakt: Här har vi ju själva startpunkten. Den katolska kyrkan uttryckte sitt officiella gillande 1951.

Kvantmekaniken komplicerar saken

Perspektivet försköts genom att kvantfysiken kom in i bilden. Einsteins relativitetsteori gav en teoretisk ram för förståelsen av universum i dess mest storskaliga dimensioner: stjärnor, galaxer, galaxhopar. Kvantmekaniken ger motsvarande teoretiska ram för att

¹⁰ En som envist fortsatte att hävda ett statiskt universum var Fred Hoyle, se Hoyle 1994: 399-414 där Hoyle jämför Big bang-kosmologin med religiös fundamentalism (s. 413). Men det ”steady state”-alternativ som Hoyle tillsammans med Hermann Bondi och Thomas Gold hävdade från 1947 och framåt har blivit en parentes i vetenskapshistorien, se Kragh i Pedersen & Kragh 2000: 322-325.

¹¹ Davies 1993: 49-50.

¹² Greene 2003: 346.

förstå universum i dess allra minsta skala: molekyler, atomer, partiklar, elektroner.

Det var Max Planck som år 1900 påvisat att elektromagnetisk strålning avges i bestämda paket, Plancks ”kvanta”. På basis av Plancks forskning byggde man upp den s.k. kvantmekaniken.

Med sin inriktning mot det allra minsta måste kvantmekaniken ha en viktig tillämpning i de fysikaliska förhållanden som rådde då hela universum hade sina infinitessimalt små dimensioner.¹³

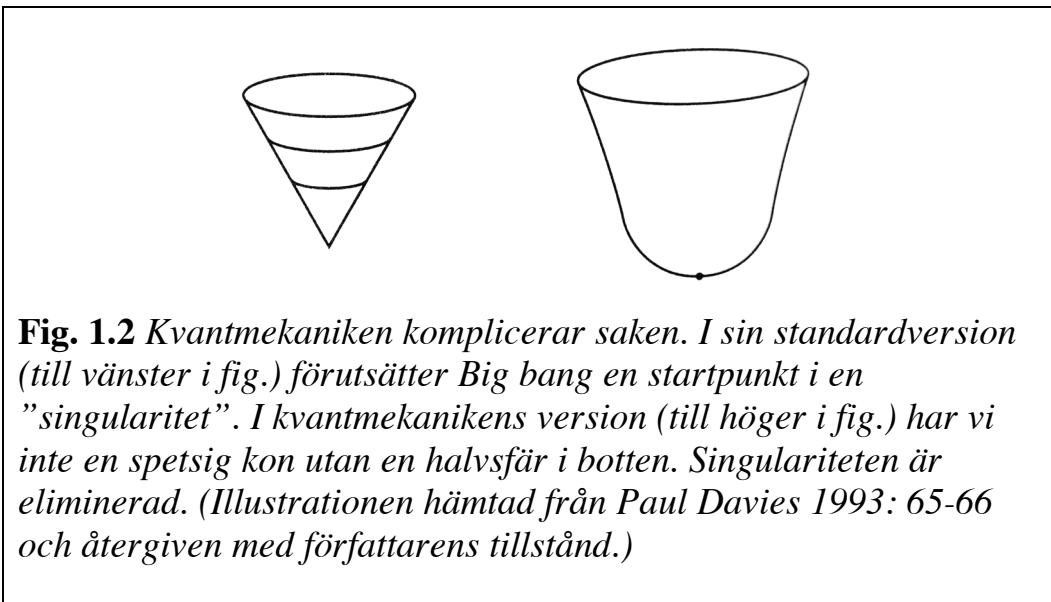
Fysikerna sluter sig till hur man i Planck-världen noterar variationer som rör partiklarnas positioner och som gör att tiden och rummet fluktuerar. James Hartle och Stephen Hawking har hävdat att det mycket tidiga universum präglades av att distinktionen mellan rum och tid suddas ut, eller rättare sagt ännu inte kommit till stånd. I själva begynnelsen, kanske en ”Plancktid” (en oerhört liten del av en sekund, 10^{-43} sek., dvs 0.00 ...001 sek. med 42 nollor efter decimalkommat) — alltså mindre än en sekund efter den ”singularitet” där standardversionen av Big Bang såg själva begynnelsen, där kommer den fyrdimensionella rum-tiden till stånd.

Skillnaden mellan standardmodellen och denna nya modell har Paul Davies pedagogiskt klargjort på följande sätt, samtidigt som han påpekar att hans skiss inte får förstås alltför bokstavligt:¹⁴

Standardmodellen kan åskådliggöras med en upp-och-nervänd kon, där spetsen längst ner är själva startpunkten för den stora smällen. Den ”punkten” kallar fysikerna för ”singulariteten”. Konens successiva vidgning visar universums pågående expansion. Kvantumkosmologin i sin tur, i den version som Hartley och Hawking presenterade, går ut på att konens spets inte är skarp utan snarare har formen av ett halvklot och kan åskådliggöras som en halvcirkel. Ovanför denna halvcirkel vidgas konen precis som i standarmodellen. Universum expanderar ju också i kvantmodellen; även här gäller Big Bang.

¹³ Davies 1993: 61-69. Om kvantfysiken och naturlagarna, see Russell m.fl., utg., 1999.

¹⁴ Davies 1993: 61-69.



I kvantmodellen står vi inför paradoxen att vi å ena sidan inte finner någon abrupt begynnelse för alltet (singulariteten är elimineras) och å andra sidan likvä尔 har att göra med ett universum som inte i tiden sträcker sig bakåt i oändlighet. Tiden i det förflutna är begränsad men saknar egentlig gräns.¹⁵

Hawking själv konkluderar: "... om universum är helt självtillräckligt [bättre: ett slutet helt] och utan gränser eller kanter, då kan det varken ha en början eller ett slut: det skulle bara finnas till. Vad finns det då för utrymme för en Skapare?"¹⁶ Samtidigt är Hawking klar på en viktig punkt: "Jag vill betona att tanken att rum och tid är ändliga och utan gräns bara är ett *föreslag*: den kan inte härledas ur någon annan princip."¹⁷ Brian Greene, en fysiker som arbetat mycket inom modern kosmologi, säger: Hawking och Hartle försöker att studera det kosmologiska begynnelsevillkoren under de fysikaliska teoriernas paraply. Det leder emellertid inte till någon

¹⁵ Davies 1993: 67.

¹⁶ Hawking 1990: 149, 1998: 145-146. Hawking använder uttrycket "completely self-contained".

¹⁷ Hawking 1990: 145.

evident slutsats. Det hela förblir ”inconclusive” för att citera Greene.¹⁸

Hawking var på jakt efter vad han kallade Grand Unified Theory (GUT), den stora förenande teorin som skulle förklara ”allt”.¹⁹ Med GUT skulle GUD bli överflödig. Vad Hawking i dag säger om Guds eventuella överflödighet vet jag inte, men klart är att Hawking har ändrat sig i fråga om möjligheterna att nå den allomfattande teorin. I en föreläsning hållen 2004 säger han att han tillhörde dem som satsade på att finna denna ultimata teori. Men han har ändrat sig, påpekar han, och framhäller nu att vårt sökande efter en förklaring aldrig kommer att nå sitt slut.²⁰

Teorin om flera universa

Ännu en innovation på de kosmologiska teoriernas område måste noteras: tanken att vårt universum inte är det enda utan utgör ett bland otaliga andra, multiversum-teorin.²¹ Frågan om *ett* universum eller *flera* är viktig med tanke på slumpsens eventuella roll som faktor bakom de värden naturkonstanterna har i vårt universum. I ett enormt antal universa kan slumpen någon gång ha lyckats generera ett optimalt utfall.

Multiversum-teorin har presenterats i en rad olika varianter. En känd sådan är den s.k. inflationskosmologin, föreslagen av Alan Guth och Andrei Linde.²² ”Inflation” handlar här om rumslig utvidgning. Man räknar med ett kort men intensivt utbrott av expansion i kölvattnet av Planck-tidens universum, alltså under dess första bråkdelar av en sekund. Vad vi sen får är en fortsatt expansion fast av mindre intensitet.

Sådana ”inflationer” kan tänkas inträffa kontinuerligt och utveckla nya universa. Vårt eget universums expansion kan tänkas vara blott en i en oändlig serie av dylika kosmiska händelser. Den numera så aktuella men omtvistade strängteorin har det tidigaste

¹⁸ Greene 2003: 366.

¹⁹ Hawking 1990: 83-89. Det handlar om hur man får ihop kvantmekaniken med sådana grundläggande krafter som gravitationen. Det är alltså inte en teori som bokstavligt förklrar allting.

²⁰ Se Küng 2007: 18. Föreläsningen finns på nätet. Googla: Hawking, ”Gödel and the end of physics” och se föreläsningens sista avsnitt. Märk kommentarerna hos Küng 2007: 17-18, 21-22.

²¹ Om multiversum-teorin, see t.ex. Barrow & Tipler 1986: 472-496, Davies 1993: 215-221, Greene 2003: 366-368 och Bengt Gustafsson 2009: 76-83.

²² Se Barrow 1995: 59-90 och Greene 2005: 305-338.

kosmos som sin vetenskapliga arena. Denna teori ger som en möjlig konsekvens en variant av inflationskosmologin.

Brian Greene har påpekat att inflationskosmologin ger en förklaring till vad som satte igång universums utvidgning. Ett higgsfält som balanserar över sitt värde vid energi noll kan ge upphov till en jättekrevad som driver rummet att expandera. Men detta behöver inte sammanfalla med universums ”skapelse”, säger Greene. Det bör ses ”som *en* händelse som det redan existerande universum upplevde men inte nödvändigtvis som *den* händelse som skapade universum”.²³

En annan variant av multiversum-teorien är den som formulerades av Lee Smolin. Denne tänker sig att de svarta hålen som forskarna kunnat konstatera i universum vart och ett bildar utgångspunkten för nya universa.²⁴

Idén att det finns ett oändligt antal universa har emellertid sina problem. Brian Greene konstaterar: Det torde bli svårt, för att inte säga omöjligt att veta om denna nya idé håller. Även om vi kunde tänka oss en oändlighet av andra universa skulle vi ändå inte kunna komma i kontakt med något av dem.²⁵ Och vi skulle inte kunna säga om de existerade ”före”, ”efter” eller ”parallelt med” vårt universum. Vi kan helt enkelt inte veta om de finns och vi kan inte veta något om hur naturkonstanterna förhåller sig i dem. Här föreligger alltså svåra kunskapsteoretiska problem.

Multiversum-teorier är mycket populära bland fysiker i dag, delvis kanske beroende på att de verkar ligga i förlängningen av andra mera etablerade teorier (t.ex. strängteorin). Det är i multiversum-teorin som Martin Rees till slut hamnar i sitt arbete om krafterna som styr universum.²⁶ Man bör nog inte utesluta att den en dag får en mer evident vetenskaplig motivering än vad som f.n. är fallet. Samtidigt bör vi minnas att strängteorin inte är experimentellt bevisad utan en teoretisk hypotes.

Kan en fysiker tala om en begynnelse för universum? Jag ställde frågan till min Lundakollega i teoretisk fysik Bengt E.Y. Svensson som svarade så här: ”Talar vi om övergången från ett tillstånd som är absolut annorlunda, tillståndet vid Big Bang, till universum, då kan vi tala om en begynnelse. Talar vi om ‘begynnelse’ i absolut mening måste man som fysiker säga: Vi vet inte.”

²³ Greene 2005: 319-320, citat sid. 320 (originallets kursivering). Se intervjuerna med Guth och Linde i Lightman & Brower 1990: 467-494.

²⁴ Se Greene 2003: 369.

²⁵ Greene 2003: 368. Se även Davies 1993: 190, 215-221.

²⁶ Rees 2002: 179 -194.

Vad som under alla förhållanden förtjänar att noteras är att Big Bang-modellen är vad som gäller även sedan kvantmekanik och multiversum-teorier gjort sitt inträde på scenen. Rödförskjutningen och bakgrundsstrålningen talar sitt tydliga språk. Termodynamiken med sin ”Andra lag” (”det var bättre förr”; allt går mot värmemedöden) har också sitt att säga. Antag att Big Bang inte gäller och att universum i stället är oändligt gammalt. Då har temperaturförhållandena haft oändligt lång tid på sig att utjämnas. Värmedöden borde för länge sedan ha inträffat. Eftersom detta bevisligen inte inträffat drar vi slutsatsen att universum har någon form av början, och då åtminstone i den första av Svenssons två betydelser ovan. Låt mig citera Ulf Danielsson, teoretisk fysiker i Uppsala:

I ett oändligt gammalt universum borde ju allt ha haft tid att förfalla, och allt vara betydligt mycket sämre ställt än vad det trots allt ändå är. Slutsatsen blir därför att det måste ha funnits ett skapelseögonblick — ett ögonblick av högsta ordning som blev startskottet för en resa mot förfallet. Argumentet låter kanske som ett skämt, men är mycket allvarligt menat och bland det starkaste man kan komma upp med.²⁷

Big Bang-teorin är en utmaning för den mänskliga tanken. Som den brittiske astrofysikern Martin Rees säger: ”Det kan tyckas strida mot sunda förnuftet att ett helt universum som har en utsträckning av tio miljarder ljusår (och förmodligen ännu längre bortom vår horisont) kan ha uppstått ur en punkt utan storlek.”²⁸ Icke desto mindre är det den uppfattning som allmänt gäller bland specialisterna i dag.

²⁷ Danielsson 2003: 310. Märk dock att Danielsson förnekar att han tror på en Gud.— Ett annat argument för Big bang är mängden av helium i universum (ungefär 25 procent av universums atomer). Det mesta av detta helium måste ha bildats vid en stor smäll vid universums början, då vi hade kärnreaktioner under enormt tryck och temperatur. Se Richard Morris 1995: 17-20.

²⁸ Rees 2002: 160. Det är värt notera att ”steady state”-teoretikerna (Hoyle m.fl.) fann big bang-teorien vara absurd därför att den byggde på ett antagande om en skapelse av hela universum utifrån ingenting, se Kragh i Pedersen & Kragh 2000: 326. Hoyle var f.ö. den som myntade begreppet Big Bang, och då som en pedagogisk term för teorien om en urexpllosion.

Naturkonstanterna: den stora gåtan

Jag övergår nu till naturkonstanterna, de fysikaliska grundvärden som ibland kallas för universalkonstanterna, därför att de förutsätts vara giltiga i hela universum. I vårt universum är naturkonstanterna optimalt kalibrerade. En ytterligt liten avvikelse från ”idealvärdet” hos en av dem skulle få totalt destruktiva konsekvenser. Är detta ett resultat av slumpen?

Jag råkar äga en tärning gjord i genomskinlig plast. Inuti denna finns en annan liknande tärning, fast mindre, och inuti denna ännu en likadan fast ännu mindre. Jag har för länge sen gett upp försöken att få sexor på alla tre samtidigt. Men jag inser förstås att det kan gå, om jag håller på tillräckligt länge. Experimentet kan belysa vad vi har i fallet med naturkonstanterna, fast här blir det frågan om ett femtontal tärningar inuti varandra. Om vi nu stannar för cirka 15 naturkonstanter — det finns ingen kanonisk lista utan antalet varierar något mellan forskarna. Och ”tärningar” förresten, det är i det här sammanhanget ett mindre lämpligt begrepp därför att toleranserna för naturkonstanterna oftast är ofattbart små. Det rör sig om procent och ibland om promille när vi talar om de skillnader som skulle göra vårt universum obeboeligt eller icke-existerande. Låt oss titta på några exempel.²⁹

Den fint avstämnda expansionen. — Efter ursmälten expanderar universum. Denna expansion sker i en exakt inställd hastighet. Stephen W. Hawking frågar i sin bok *Kosmos: En kort historik*: Varför expanderar universum med en hastighet som hårfint skiljer modeller som leder till ett kollapsande universum från modeller med ett universum som expanderar i evighet? Det är ju faktiskt så att universum fortfarande efter tusentals miljoner år expanderar i samma kritiska [d.v.s. fininställda] hastighet. Och Hawking konstaterar att universums existens balanserar på en smal knivsegg: ”Om expansionstakten en sekund efter Big Bang hade varit mindre med bara en del på hundra tusen miljoner miljoner, skulle universum ha kollapsat igen innan det ens hade uppnått sin

²⁹ Litteraturen om naturkonstanterna är omfattande. Jag nämner bara några presentationer. Viktiga böcker synes mig vara Barrow & Tipler 1986, Rees 2002 och Barrow 2003. Saken diskuteras även, utifrån både fysikaliska och metafysiska aspekter, av Davies 1993: 194-222, Barbour 1997: 204-207, Collins 2006: 71-80, Lennox 2007: 68-75 och Küng 2007: 58-72. Jag har haft stor nytta av en ej publicerad översikt som kärnfysikern, docent Roland Ribberfors, Linköpings universitet, har gjort.

nuvarande storlek.³⁰ — Ja, hur många sidor skall vi ta till för den ”tärning” som skall representera gravitationskonstanten?

Den starka kärnkraften och bildandet av grundämnen. — Fysikerna talar om fyra grundkrafter i universum som i sina kombinationer avgör allting annat: gravitationen (tyngdkraften), elektromagnetismen, den starka kärnkraften och den svaga kärnkraften. Den starka kärnkraften håller ihop atomkärnorna i olika grundämnen (kol, syre, väte, o.s.v). Atomkärnorna består av neutroner och protoner. Protonerna är positivt laddade och repellerar varandra. Utan den starka kärnkraften som sammanhållande faktor, som ett ”kärnklister”, skulle atomkärnorna automatiskt flyga isär.

Det handlar här om interaktionen mellan elektromagnetiska och nukleära krafter. Idealvärdet är att de förra utgör 0.007 av styrkan hos den starka kärnkraften.

Redan en minimal avvikelse från detta lyckosamma värde uppåt eller neråt till 0.008 eller 0.006 skulle fått helt förödande konsekvenser. Den starka kärnkraften bestämmer hur stjärnor omvandlar väte till nästan alla atomer i det periodiska systemet.

Om den starka kärnkraften vore bara aningen starkare än den faktiskt är, skulle det bara finnas tunga grundämnen som koppar, uran etc. Inget väte skulle ha överlevt efter den stora smälten. Liv vore omöjligt. Om den däremot vore 0.006, alltså en promille svagare, då skulle endast det lätta ämnet väte existera. Inte heller då skulle liv vara möjligt.³¹

Asymmetrin materia – antimateria. — Efter ur-smälten tillkom materia och anti-materia i nästan exakt lika proportioner. Någon millisekund efter smälten kunde kvarkar och anti-kvarkar kondenseras. Varje möte mellan två sådana ledde till att båda förintades och energi uppstod. Nu råkar det vara så att det för varje miljard par kvarkar och anti-kvarkar fanns en extra kvark som alltså överlevde.³² Summan av dessa extra kvarkar utgör massan i vårt universum. Martin Rees, brittisk astrophysiker, säger: ”Vi och det synliga universum omkring oss existerar kanske bara på grund av

³⁰ Hawking 1990: 129.

³¹ Jag har denna sammanställning om den starka kärnkraften från Ribberfors' PM. Se även Rees 2002: 67-70 och Barrow 2003: 152-159, ssk sid. 154-155.

³² Se Rees 2002: 107-111, särskilt sid. 110. Barrow & Tipler 1986: 370, 403 talar om tio miljarder par.

en skillnad i nionde decimalen mellan antalet kvarkar och antikvarkar.”³³

Om det hade varit exakt symmetri så att den där extra kvarken saknats, hade vi i stället för ett materieuniversum bara fått ren strålning. Planeter, stjärnor och galaxer skulle ej ha existerat. — Och inte heller vi.

Elektronens elektriska laddning och Plancks konstant. —

Plancks konstant beskriver bl. a. repulsionen mellan elektroner och atomkärnor. Elektronerna attraheras av protonerna i atomkärnan. Balansen mellan attraktion och repulsion i olika atomer och mellan olika molekyler är mycket ”delikat” och är extremt beroende av Plancks konstant, vanligen betecknad med bokstaven h . Denna konstant är, uttryckt i joulesekunder, 0.000 000 ... 662 (totalt 33 nollor efter decimalpunkten). Om värdet på h vore endast någon promille större eller mindre än sitt ”räta” värde skulle detta få en alldeles fatal konsekvens: Kolet, som är en bokstavligt talat livsviktig beståndsdel i allt levande, skulle förlora sin unika förmåga till kemiska bindningar. Inget liv skulle kunna existera. Om värdet på h vore noll skulle alla atomer och molekyler ”falla ihop” till en enda tung massa. — Åter måste vi konstatera: Här räcker det inte med någon standardtärning som kan komma upp med tal från 1 till 6.³⁴

Mera om det livsviktiga kolet. Grundämnet kol ingår i allt levande och är en absolut nödvändig förutsättning för liv av den typ som finns på vår planet. Utöver vad som ovan sagts vill jag ge några glimtar från själva upptäckten av det sätt varpå det bokstavligt talat livsviktiga kolet bildas i universum. Det var Fred Hoyle, brittisk astronom och matematiker, som levererade en av de viktigaste upptäckterna. Jag följer därvid framställningen i Hoyles självbiografi och i John D. Barrow, *The Constants of Nature*.³⁵

Det handlar om en mycket specifik kärnreaktion som försiggår i de stora stjärnorna, den s.k. trippel alfa-processen där helium spelar en huvudroll, klarlagd av Edwin Salpeter 1951.³⁶ Fred Hoyle tog därpå upp problematiken med bildandet av de tyngre grundämnen.

³³ Rees 2002: 110 (originalets kursivering).

³⁴ För Plancks konstant har jag följt Ribberfors’ sammanställning.

³⁵ Hoyle 1994: 256-267, 287-288, 293-297 och Barrow 2003: 152-159. Se också Kragh i Pedersen & Kragh 2000: 337-340, Singh 2006: 364-380 och North 2008: 653-657.

³⁶ Se Kragh i Pedersen & Kragh 2000: 338-339 och North 2008: 655.

Han insåg snabbt att bildandet av kol i de stora stjärnorna inte var någon ren självklarhet. För det första skulle tre alfa-partiklar (helium-kärnor) mötas och interagera, och för det andra skulle resultatet helst bli varaktigt. Hoyle räknade fram att det ”önskvärda” resultatet kunde uppnås vid en alldeles bestämd energinivå (7.65 MeV över grundnivån). Hans kontaktade Willy Fowler och dennes forskarlag som i ett laboratorieexperiment snabbt kunde bekräfta Hoyles förutsägelse.

I trippel alfa-processen handlar det om tre steg. Helium + helium ger beryllium. Beryllium + helium ger kol. Kol + helium ger syre. Kol- och syrenivåerna varierar systematiskt i relation till energinivåernas växlingar. Vid ”avvikande” energinivåer kan det sluta med stora mängder kol, eller med stora mängder syre, men aldrig med båda. Risken är att kolet försvisser under processen. Barrow konstaterar: ”En växling med mer än 0.4 procent hos konstanterna som styr den starka kärnkraften eller med mer än 4 procent i finstrukturkonstanten skulle förstöra nästan allt kol eller nästan allt syre i varje stjärna.”³⁷

Ett forskarlag med Hoyle, Fowler och paret Margaret och Geoffrey Burbidge arbetade vidare med kärnsyntesen av grundämnen. Man klarlade varje fas i en stjärnas liv och lyckades redogöra för varje kärnreaktion och dess resultat. De tunga grundämnen hade bildats i döende stjärnor. De lätta grundämnen, dock, hade bildats strax efter den stora smällen. Grundämnenas tillkomst var därmed i princip klarlagd, en fantastisk forskarbragd. Arbetet var klart 1956 och publicerades följande år i en mer än hundra sidor lång tidskriftsartikel i *Reviews of Modern Physics*.³⁸ Den artikeln betraktas som en milsten i astrofysikens historia.

1983-års nobelpris i fysik gick till William Fowler. Varför det inte kom att delas med Fred Hoyle är en av de stora gåtorna i Nobelprisens historia.

En ”poetisk” iakttagelse värd att göra i detta sammanhang är denna: Vi är alla gjorda av stjärnstoft! Varje kolatom i varje levande varelse fanns en gång inuti en stor stjärna. Ett skämt bland astrofysikerna går ut på att romantiker är gjorda av stjärnstoft och cyniker av kosmiskt kärnkraftsavfall.

Efter att ha begrundat de multipla osannolikheter som är involverade i processen bakom kolet landar Fred Hoyle i följande

³⁷ Barrow 2003: 154-155. Min översättning. Finstrukturkonstanten är en kombination av elektronladdningen, ljushastigheten och Plancks konstant (Barrow 2003: 49).

³⁸ Burbidge & Burgidge & Fowler & Hoyle 1957.

slutsats: "Jag tror inte att någon vetenskapsman som undersökt data skulle undgå slutsatsen att kärnfysikens lagar avsiktligt har designats [have been deliberately designed] med avseende på de konsekvenser de har för stjärnorna."³⁹ Han tillägger att annars skulle vi ha att göra med "en monströs sekvens av tillfälligheter." Märk att Hoyle använde begreppet "design", ung. "förprogramma".

Paul Davies gör med tanke på konstanternas finkalibrering ett tänkvärt konstaterande. Han ställer i ett tankeexperiment människan inför den kosmiska manöverpanelen: "Må det få räcka med att säga att om vi kunde leka Gud och efter gottfinnande välja värdena för dessa konstanter genom att vrida på ett antal rattar, då skulle vi finna att nästan alla inställningar skulle göra universum obeboeligt."⁴⁰

Var det slumpen?

Utöver naturkonstanterna finns det också en del andra värden som mera begränsat gäller förhållandena på vår egen planet, Tellus, eller som vi vanligen säger: jorden.⁴¹ Dem går jag inte in på här.

Håller vi oss till de universella konstanterna rör det sig totalt om ett femtontal sådana — låt vara att det inte finns någon kanonisk lista — som alla har hamnat på de exakt rätta värdena för att liv i universum skulle vara möjligt. Det är värt att här fundera på toleransmarginalernas knappa mått. Det räcker med ytterligt små variationer på någon punkt i det kosmiska "datorprogrammet" för att allt skall bli kaos. Med ett underfundigt ordval säger en forskare: "Numeriska tillfälligheter tycks verkligen konspirera för att göra vårt universum beboeligt."⁴² Inte för inte talar man om den "antropiska principen": universum är konstruerat så att människan

³⁹ Hoyle efter Barrow 2003: 157. Min översättning.

⁴⁰ Davies 1993: 199-200. Min översättning.

⁴¹ Det handlar bl.a. om följande: Avståndet mellan jorden och solen är idealiskt för främjandet av liv på vår planet. Vore det lite kortare skulle värmen stiga och allt vatten förångas. Lite längre, så skulle kylen göra liv på planeten omöjligt. Marginalen antas ligga inom 2 procent i ena eller andra riktningen. Jordens rotationshastighet är också värd att begrunda. Om den vore alltför långsam skulle temperaturskillnaderna mellan dag och natt bli alltför extrema. Vore den för snabb skulle vindhastigheterna bli förödande. Se Lennox 2007: 70.

ELIMINERA DETTA MELLANRUM

⁴² Freeman Dyson efter Barbour 1997: 205. Min översättning.

kan existera där. Mina tre tärningar ersätts här av femton stycken. Och de är inte längre tärningar utan veritabla polyedrar, med hundratals, ibland tusentals sidor. Det rör sig ju i flera fall om promilletoleranser.

En utvärdering av slumps spelrum i sammanhanget kan ske i form av tre alternativ och se ut så här:⁴³

1. Det finns ett oändligt eller åtminstone enormt stort antal universa och vårt eget är bara ett i detta sammanhang. I ”slumpgeneratorn” som producerat olika uppsättningar av konstanterna i alla dessa universa har vi i vårt eget universum fått ett utfall som är absolut perfekt. Allt fungerar.
2. Det finns bara ett universum, vårt eget. Av en ren slump har naturkonstanterna fått de idealiska värden som vi nu kan glädjas åt.
3. Det finns bara ett universum. Och att naturkonstanterna har sina idealiska värden är resultatet inte av en slump utan av någon X-faktor utanför systemet.

Av dessa tre fall är väl nr 2 det minst sannolika. Ett enda universum plus slumpytan ter sig inte lockande med tanke på att vårt universum vilar på en knivsegg, och detta inte bara vad gäller en enskild konstant utan flera sådana.

Fall nr 1 är logiskt försvarbart. Har vi ett ”oändligt” antal universa med olika värden för konstanterna, kan det någon gång ha blivit det perfekta utfallet. Men denna möjlighet vilar på ett antal svårbedömda faktorer. Vi kan ju inte veta något om universa utanför vårt eget. Fall nr 1 förefaller ha karaktären av postulat.

Fall nr 3 — ett enda universum plus en faktor som genererat det perfekta utfallet — är väl huvudalternativet till nr 1.

Detta fall, alltså nr 3, aktualiseras frågan om gränserna för vetenskapens område. Om detta fall gäller, står vi inför en X-faktor som faller utanför dimensionerna tid och rum — och det är bara inom de dimensionerna som vetenskapen har kompetens att uttala sig. Fall nr 3 placerar konstanternas hemlighet på metafysikens plan. Uttalar man sig som forskare och accepterar begränsningarna till tid och rum, då hamnar man från kunskapsteoretisk synpunkt i en agnostisk slutsats: vi vet helt enkelt inte. Vilket naturligtvis inte

⁴³ Francis Collins 2006: 74-78. — Till gränsfrågorna om kosmologi och gudsbevis, se Martin Lembke 2007 för högintressanta synpunkter. Lembke går dock ej in på naturkonstanterna.

hindrar att forskaren kan ha en tro. Men man skall skilja mellan vetande och tro.

Vi noterade ovan att Fred Hoyle använde begreppet ”design”. För Hoyle pekar fakta på ”att ett superintellekt har manipulerat världens fysikaliska egenheter, likaså kemin och biologin”.⁴⁴ Ännu en forskare skall bokföras i detta sammanhang, nämligen Paul Davies, som har en uppfattning som närmar sig en teistisk tolkning av tillvaron, utan att han för den skull skriver under på någon konventionell religion.⁴⁵ Han framhåller dessutom att antagande av multipla universa inte är något problem för antagandet av en Gud som förprogrammerat det hela (”designer God”).⁴⁶

Ett mycket viktigt OBS! Dessa forskares bruk av begreppet ”design” är vitt skilt från den fundamentalistiska kreationism som använder begreppet ”intelligent design” som en sorts hedersemblem.

Sammanfattning

Vi ställde två frågor i början av detta kapitel. Vi kan nu besvara dem i tur och ordning.

1. Det faktum att Big Bang-modellen är den som numera allmänt gäller, även inom kvantfysiken, gör att man nog får säga att världen bland de flesta astrofysiker i någon mening tänkes ha en begynnelse. Den gamla konflikten mellan tanken på ett evigt universum och tron på en Skapare är därmed knappast längre aktuell. Försöket på 1940-talet att återuppliva tanken på ett konstant universum (”steady state”), blev en vetenskaplig parentes.

2. Naturkontanterna är en av de stora gåtorna inom astrofysiken. Två tänkbara positioner verkar vara huvudalternativen.

⁴⁴ Om Hoyle och religionen, see Hoyle 1982: ssk sid. 16 och 23 samt 1994:414-417. Hoyle säger: ”A common sense interpretation of the facts suggests that *a superintellect has monkeyed with physics, as well as with chemistry and biology*, and that there are no blind forces worth speaking about in nature” (Hoyle 1982: 16, jfr sid. 23). Verbet ”monkey” bör vi nog uppfatta som ”manipulera”, ”mickla med”.

⁴⁵ Davies 1993: 16.

⁴⁶ Paul Davies (1993: 220 säger så här efter att i ett helt kapitel ha diskuterat den ovan behandlade problematiken: ”In the end, Occam’s razor compels me to put my money on *design*, but, as always in matters of metaphysics, the decision is largely a matter of taste rather than scientific judgment. It is worth noting, however, that *it is perfectly consistent to believe in both an ensemble of universes and a designer God.*” Mina kursiveringar. Med ”Occam’s razor” avses principen att vetenskapliga förklaringar skall vara så enkla som möjligt.

Endera gäller multiversum-teorin: vi har inte ett enda universum utan många, kanske nästan oändligt många. Då kan slumpen i något av dessa tänkas ha producerat en programmering som möjliggör liv. Och vi på denna planet råkar ha turen att finnas just i detta förträffliga universum. Men multiversum-teorin rymmer en besvärande grad av gissning och extrapolering. — Samtidigt gäller att multiversum-teorin i sig inte är oförenligt med tron på en Gud som förhandsprogrammerat.

Eller så har vi ett enda universum, förvisso ett förträffligt. Och då är det nog aningen svårt att se det hela som resultatet av slumpen. I det fallet kan man kanske ha en viss förståelse för Fred Hoyle som drog slutsatsen att ett superintellekt har manipulerat både fysik, kemi och biologi.⁴⁷ Vad man skall vara klar över är att Hoyle därmed sökte en förklaring ”utanför systemet”, en tankeoperation som leder över till det metafysiska planet. Den tidigare ateisten Hoyle övergav sin ateistiska hållning, men betonade samtidigt att hans hållning inte har något att göra med konventionell religion. Universums vittnesbörd talade för Hoyle om ett superintellekt, inte om Bibelns personlige Gud.

3. Naturvetenskapens observationer begränsar sig till vad som ryms inom tid och rum. Rum-tiden uppstod under de första millisekunderna efter den stora smälten. Där går gränsen för forskarnas kompetens. Vad som ligger före är oåtkomligt. Gud är oberoende av tid och rum och är oåtkomlig för vetenskapen.

Oavsett hur man ställer sig till de stora frågorna måste man reflektera över den stora frågan, den som filosofen Leibnitz ställde: Varför finns det något och inte ingenting?

⁴⁷ Hoyle 1982: 16.

Kap. 2. I begynnelsen var Ordet: Vad vill Skapelseberättelsen säga läsaren?

Den svåra konsten att läsa innantill: Att läsa på textens ”våglängd”

Vi lämnar nu astrofysiken och går över till en annan vetenskap, en humanistisk sådan, nämligen bibeltolkning, exegetik. Självfallet koncentrerar vi därvid vår uppmärksamhet på den bibliska Skapelseberättelsen på Bibelns första blad.

Alla kan läsa, men alltför få kan den svåra konsten att läsa innantill — och med det menar jag konsten att seriöst läsa texter på deras egna villkor. Låt oss allra först, innan vi går in på vårt textmaterial, göra några allmänna reflexioner om ett par grundläggande saker i samband med tolkningen av texter, bibliska och andra.

1. Frågan om textens genre, dess art. — Vår första fråga gäller vad för sorts text vi har framför oss. Redan innan vi börjar läsa en framställning brukar vi ha en föraning, en förväntan om vad det är för sorts text vi har framför oss. Det gäller att läsa med rätt förväntan. Låt mig ta ett exempel.

Inom vårt solsystem har vi en enda sol. Vi kan emellertid tala om denna vår sol i texter av helt olika art, av helt olika genre. Vi kan tänka oss en doktorand i fysik som skriver en rapport med mätdata om solens strålning. Samma sol beskrivs av en diktare med orden: ”Nu löser solen sitt blonda hår i den första gryningens timma och breder det ut över markens vår där tusende blommor glimma...” Ingen av oss läser forskningsrapporten för att få effektfulla bilder; dem finner vi i dikten. Och omvänt: ingen läser dikten för att få naturvetenskapliga mätdata.

När vi ser på TV eller lyssnar på radio måste vi ta in den kanal som sändningen går på. När vi vill avnjuta en symfoni på Radions P2, då måste vi ställa in mottagaren på rätt våglängd. Motsvarande gäller om textläsning. När man läser en text måste man läsa den på dess egna villkor. I så motto är texten herre över läsaren.

Den amerikanske litteraturvetaren Jonathan Culler har myntat begreppet ”litterär kompetens”; det handlar om förmågan att läsa en

litterär text så att man förstår dess innebörd.⁴⁸ Som det har påpekats av bibelforskaren John Barton, är litterär kompetens i stor utsträckning detsamma som ”genrekompetens”, förmågan att lyssna fram textens genre, att så att säga ställa in sin mottagare på rätt våglängd.⁴⁹ Genren bestämmer ju läsarens förväntningar inför en text. Texten är herre över läsaren, sade jag. Så bör det vara också när vi läser Bibeln.⁵⁰

Vi skall tillsammans läsa Skapelseberättelsen och Edenberättelsen med de redskap som litteraturvetare och bibelforskare använder när de umgås med texter. Vi skall se texten som en väv med olika trådar. Vi skall bl.a. notera drag som visar på textens symboliska dimensioner.

Torsten Pettersson, litteraturprofessor i Uppsala, höll vid ett symposium för teologer och litteraturvetare ett föredrag med titeln ”Bibelns relation till verkligheten”.⁵¹ Han sammanfattade på ett stringent sätt iakttagelser som länge gjorts. Han framhöll att det finns berättelser av två helt skilda typer med två helt olika ambitioner:

(a) *Historiska redogörelser*. — Exempel: Den 11 september 2001 flög två kapade flygplan in i de två tornen vid World Trade Center i New York. Katastrofen var ett faktum. Tusentals mäniskor omkom. — När tidningar och TV rapporterade om detta handlade det om en berättelse som refererade till en yttre händelse som ägde rum på en bestämd plats, på en bestämd tidpunkt. Sådana berättelser har en *referentiell* ambition. De hänvisar till en bestämd yttre händelse.

(b) *Symbolberättelser*. — Här gäller det berättelser som har en annan relation till verkligheten. De siktar i stället mot *representativitet*. De framställer ett skeende som inte har krönikans eller nyhetsrapportens referentiella ambition utan i stället vill förmedla vad som på existensens djup gäller om Människan, om alla mäniskor.

Vi kan därmed göra en grov indelning i *historiska redogörelser* och *symbolberättelser*. Historiografin rör sig inom den förra typen och skönlitteraturen inom den senare.

Vi kan säga att den förra typen har sin tyngdpunkt på *fakticitet* och den senare på *relevans*. Det handlar i symbolberättelsen om att

⁴⁸ Culler 1986: 113-130. Arbetet ursprungligen publicerat 1975.

⁴⁹ Barton 1984:16.

⁵⁰ För en mera intående diskussion av genrefenomenet, see Mettinger 2007: kap. 4 med litteraturhänvisningar.

⁵¹ Pettersson 2005.

framställningen har en giltighet av en sort som är vidare än bara det individuella fallet.

Historisk redogörelse	Symbolberättelse
referens	relevans

Fig. 2.1 Två grundläggande typer av berättelser.

2. Frågan om textens tema? — Diktaren Harry Martinsson har en skön formulering om ”sanningen bortom det plock vi kallar fakta”. I all bibeltolkning löper man risken att så förlora sig i detaljer att man tappar bort helheten. Det är min förhoppning att jag i det studium som nu ligger framför skall lyckas greppa helheten och få fram vad som är textens tema, och detta gäller både Skapelseberättelsen och berättelsen om Eden och syndafallet.

Vad menar vi då när vi säger att en berättelse har ett tema? Hos litteraturvetarna finns det en omfattande och spretig diskussion av temabegreppet. Mera sällan diskuteras det av bibelforskarna. En av de få som så gör är Per Block.⁵² Block tar som exempel Jesu liknelser. När vi läser dessa har vi alldelvis klart för oss att deras tema ingalunda är fåravel, fiske eller bankverksamhet. Vi kan säga att fiske, etc., är deras *ämne*. Men berättelsernas ”verkliga innehåll”, deras *tema*, ligger på ett annat plan. Temat är berättelsens centrala idé eller insikt som författaren vill förmedla och som bestämmer helheten. Det är temat vi frågar efter när vi undrar: vad går egentligen den här berättelsen ut på, vad är det som berättelsen vill uttrycka, dess huvudtanke, dess idé?⁵³ Temat kan spetsas till i en *tes* (typen: ”Syndens lön är döden.”)

Att finna temat i en text kan vara ett intrikat företag. Men vi får hjälp av textens olika strukturmarkörer och av viktiga symboler i den. Textens själva slutpunkt kan också ge viktig hjälp. Likaså olika kompositionella finesser, t.ex. motiv som kommer igen på ett speciellt sätt. Temat har en integrerande funktion i texten, är det som skapar enheten mellan textens alla olika element, det som de bidrar till att uttrycka.

⁵² Se Block 1997: 107-119 och i anslutning till denne Mettinger 2007: 42-47.

⁵³ Se Prince 2003: 99.

Ett fågelperspektiv över Skapelseberättelsen

Skapelseberättelsen är en i detalj strukturerad text. Låt oss börja med en genomläsning. Vi finner snabbt ett antal återkommande drag. Gång på gång heter det ”Gud sade”, ”och Gud såg att det var gott”, o.s.v. Märk att jag nedan i satser med hebreisk jussiv har valt att citera 1917-års översättning.

V 1-2 ”Dag noll”

V 3-5 Dag 1: ljuset

- ”Och Gud sade: ‘Varde ljus ...’.”
- Betygsättning: ”gott”
- Skiljeakt: Gud ”skilde ljuset från mörkret.”
- Namngivning: ljuset kallas dag; mörkret kallas natt.
- Afton och morgon dag ett

V 6-8 Dag 2: valvet eller himlafästet

- ”Och Gud sade ‘Varde i vattnet ett fäste [Bibel 2000: valv] ...’”
- Skiljeakt: ”Gud gjorde ett valv och skilde vattnet under valvet från vattnet ovanför valvet.”
- Namngivning: ”Gud kallade valvet himmel.”
- Afton och morgon den andra dagen

V 9-13 Dag 3: hav och land, växtlighet

- ”Och Gud sade: ‘Samle sig vattnet under himlen till en enda plats, så att land blir synligt.’”
- ”Och det blev så.”
- Namngivning: ”Gud kallade det torra landet jord, och vattenmassan kallade han hav.”
- Betygsättning
- ”Och Gud sade: ‘Frambringe jorden grönska...’.”
- ”Och det blev så.”
- Grönska och örter ”efter deras arter”
- Betygsättning
- Afton och morgon den tredje dagen

V 14-19 Dag 4: himlakropparna

- ”*Och Gud sade*: ‘Varde på himmelens fäste ljus.’ Dess ljus skall tjäna till ”att skilja dagen från natten och utmärka högtider, dagar och år.”
- ”Och det blev så.”
- ”... det större ljuset till att härska över dagen och det mindre till att härska över natten.”
- Betygsättning
- Afton och morgen den fjärde dagen

V 20-23 Dag 5: animaliskt liv: fiskar och fåglar

- ”*Och Gud sade*: ‘Frambringे vattnet ett vimmel av levande varelser.’ ”
- ”Gud skapade [hebr. *bārā*] de stora havsdjuren ...”
- Vattendjur och fåglar ”efter deras arter”
- Betygsättning
- Välsignelse
- Afton och morgen den femte dagen

V 24-31 Dag 6: landdjur och människor

- ”*Och Gud sade*: ‘Frambringe jorden levande varelser ...’ ”
- Olika djur ”... efter deras arter”
- ”Och det blev så.”
- Betygsättning
- ”*Och Gud sade*: ‘Låt oss göra människor till vår avbild, till att vara oss lika.’ (1917)
- ”Gud skapade [hebr. *bārā*] människan till sin avbild, till Guds avbild skapade han henne. Som man och kvinna skapade han dem.” (Bibel 2000)
- Välsignelse
- ”*Gud sade* till dem: ‘Var fruktsamma och föröka er, uppfyll jorden och lägg den under er.’ ”
- ”*Gud sade*: ‘Härmed ger jag er alla fröbärande örter...’ ” (min övers.)
- Betygsättning
- Afton och morgen den sjätte dagen

2:1-3 Dag 7: Guds vila.

- Välsignelsen över den sjunde dagen, som Gud gör till en helig dag.

Preliminära iakttagelser

Vår schematiska översikt ger anledning till en rad preliminära iakttagelser.

Skaparordet. — Varje nytt skapelseverk inledes med de majestätiska orden ”Gud sade”. I Israels omvärld finns det skapelseberättelser av vitt skiftande slag. Den betoning som Bibelns skapelseberättelse lägger vid världens tillkomst genom Guds suveräna, skapande ord ger den något av en särställning. De gamla rabbinerna sade att Gud skapade världen genom ”tio ord” (Mishnatraktaten Aboth 5:1) och räknar då in alla de tre fallen av ”Gud sade”-formeln på den sjätte dagen. Jag återkommer utförligare nedan till skapelsen genom Ordet.

Verbet ”skapa”. — Hebreiskan har en rad synonymer för ”göra”, ”producera”, etc. Bibelns första kapitel använder emellertid ett ord för ”skapa” som är speciellt. Det är det hebreiska verbet *bārā'*. Detta verb har vissa särdrag som jag skall återkomma till längre fram. Här skall vi endast konstatera att det finns på tre ställen i texten: i textens ”rubrik” (v 1), i avsnittet om de stora havsdjurens skapelse (v 21) och i avsnittet om människans skapelse, där det förekommer i en majestätisk, trefaldig upprepning, v 27.

Skapelseverkens ordning. — Skapelseverken har en inbördes ordning som är intressant att notera. Serien går från det lägre till det högre, med människan som skapelsens krona. Skapelsen av liv går från växtliv, via djurliv, till människoliv. Uppseendeväckande är ljuset på dag 1 (v 3), alltså före solens skapelse på dag 4 (v 16). Notabelt är också skapelsen av örter och växtliv (dag 3) före solens skapelse (dag 4).

Sruktur, genre och tema i Skapelseberättelsen

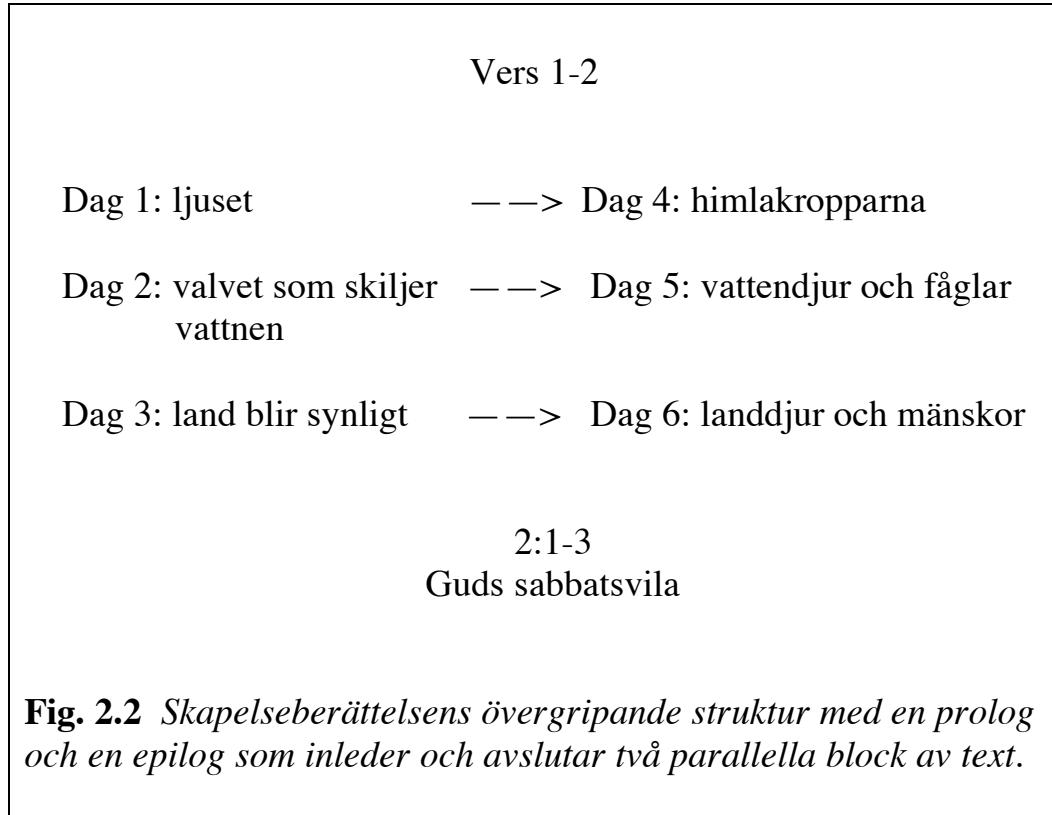
Textens övergripande struktur

Föjande redovisning bygger bl.a. på ett arbete av Uppsala-forskanen Agge Carlson 1977.⁵⁴ I textens struktur i stort utgör v 1-2 tillsammans en inledning och den sjunde dagens avsnitt om Guds sabbatsvila en avslutning. Mellan dessa två rampartier finner vi de

⁵⁴ Carlsson 1977: 57-68. Se även Smith 2010: 87-93 och 253 not 17.

Beauchamp 1969: 19-76 gör en rad fina iakttagelser men antar felaktigt en struktur med dag 1-4 respektive 5-6 (sid. 68-69). Det övertygar inte.

sex skapelsedagarna. Dessa kan på ett naturligt sätt delas upp i två block om vardera tre dagar, med vissa inbördes motsvarigheter:



Vad som kanske understryker kompositionen är fördelningen av formeln ”Gud sade”. Sist i vardera blocket har vi en skapelsedag med två fall av denna formel (dag 4) respektive fyra fall (dag 6).

Vi noterar också de associationslinjer som förbinder dag 1 med dag 4 (ljus resp. himlakroppar), dag 2 med dag 5 (vatten resp. vattendjur) och dag 3 med dag 6 (land resp. landdjur)

Inom det andra blocket finner vi att dag 4 och dag 6 har stor episk tyngd: skapelseverken på dessa två dagar skildras utförligare än de övriga. Dessutom korresponderar de med varandra. Dessa två dagars skapelse handlar nämligen om två storheter som är satta att ”härska” inom sitt respektive området. Sol och måne som skapas på dag 4 blir ju satta att ”härska” över dag och natt (v 16 och 18). På motsvarande sätt blir människan, man och kvinna, dag 6 satt i skapelsen till att lägga jorden under sig och ”härska” över djuren (v. 28).

Vad är det här för sorts text? Vilken genre?

Frågan om Skapelseberättelsens art, dess genre, är viktig — men inte alldeles enkel att besvara. Forskarna är oense om texten som helhet är en prosatext eller en poetisk text. Texten är ju en lovprisning av skapelsen, men det är ingen vanlig psaltarhymn. Någon har tagit ordet *tôlēdôt* i 2:4 ("släkttavla", "tillkomsthistoria") till intäkt för klassificeringen av texten som en sorts genealogi, en skapelsens "släkttavla", men det stämmer knappast.⁵⁵ En annan har pekat på Guds betygsättning av varje skapat verk kanske kan relateras till genren "gudarnas självhyllning" ("divine self-praise") i mesopotamisk litteratur, men det är högst en delaspekt av vår text. Låt oss näja oss med den vaga klassificeringen av texten som en "skapelseberättelse". Just i det här fallet strandar försöket till en mera exakt genrebestämning. Vi får söka andra medel för att treva oss fram till textens egenart och intentioner. Ett medel härvidlag är att studera textens struktur; den analysen har en del att säga oss som läsare.

Vad vill den här texten? Vad är dess tema?

Höjdpunkten i en text kan ibland hjälpa oss att se vad den går ut på. I Skapelseberättelsen spelar dagserien en viktig roll. Den har sin uppenbara höjdpunkt i sjunde dagens gudomliga sabbatsvila. Människan skapas på den sjätte dagen, orienterad mot den gudsgemenskap som den sjunde dagen med Guds sabbatsvila öppnar mot. Huvudpoängen förlägges därmed till människans existentiella plan.

Det handlar om gudsgemenskap och gudstjänst. Detta är en av de allra viktigaste trådarna i textens stora väv. Skapelseberättelsen är uppenbarligen en text som syftar till att förmedla något annat än naturvetenskapliga insikter. Varje bonde i Främre Orienten hade nog klart för sig att solen var förutsättningen för växtlivet, men likväld talar texten om växtliv (dag 3) före solens tillkomst (dag 4).

Ett drag som understryker denna textens huvudorientering mot gudsgemenskapen är himlakropparnas skapelse till "att utmärka högtider, dagar och år". De betraktas alltså som ett kalendariskt hjälpmittel för gudsfolkets gudstjänstfirande.

⁵⁵ Westermann 1976: 21-24 (usprungl. publ. 1966) talar om en efterklang av genealogigenren. Beauchamp 1969: 389 bestrider denna uppfattning.

Ytterligare ett annat drag att nämna i detta sammanhang är tonvikten på skapelsen av växter och djur ”efter deras arter”. Också detta pekar mot gudstjänsten med dess rituella sfär. Just denna formulering förekommer nämligen huvudsakligen i två sammanhang: Dels Skapelseberättelsen, dels det kultiskt präglade avsnittet om rena och orena djur i 3 Moseboken 11.⁵⁶ Texten pekar framåt mot gudsfolkets offerväsen. Där var det viktigt att skilja rent och orent.

Till detta kommer att även ett annat drag i texten kan ses i detta perspektiv, nämligen tonvikten på Guds skiljeakter. Verbet för ”dela”, ”skilja”, *hibdîl*, förekommer i v 4, 6, 7, 14, 18. Denna term har en nära koppling till ritens och helighetens sfär. Så heter det på ett ställe i 3 Moseboken:

Jag är Herren, er Gud, som har *avskilt* er från andra folk. Och ni skall *skilja* mellan rena och orena djur och mellan orena och rena fåglar. Gör er inte själva till något avskyvärt genom de fyrfotadjur, fåglar eller kräldjur som jag har *skilt ut* som orena för er. Ni skall vara *helgade* åt mig, ty jag, Herren, är *helig*, och jag har *avskilt* er från andra folk för att ni skall tillhöra mig. (3 Mos 20: 24-26)

Här förekommer gång på gång det vanliga hebreiska ordet för ”skilja” (*hibdîl*). Vi ser här hur formuleringar om avskiljande direkt övergår i formuleringar om helighet. Ordet förekommer som sakral, rituell term på ett antal ställen (3 Mos 11:47; 20:25; Neh 13:3). Det handlar ofta om att skilja mellan heligt och profant.⁵⁷

Ytterligare ett drag som pekar på den sakrala dimensionen är Guds upprepade välsignelse av sin skapelse. Den förekommer tre gånger (1:22, 28; 2:3). Guds trefaldiga välsignelseakt pekar framåt mot den välsignelse som det ingår i prästens ämbete att uttala (4 Mos 6:22-27). Och välsignelsen i Skapelseberättelsen pekar på en viktig dimension i Guds handlande: den fortsatta skapelseaktiviteten (*creatio continua*).

Gudstjänst och gudsgemenskap är alltså en mycket viktig tråd i textens väv. När vi kommer till mänskans skapelse skall vi se att denna tråd dyker upp på nytt: Mänskan skapas liksom tabernaklet, ökenhelgedomen, efter en himmelsk urbild. De har samma ”konstruktionsprincip”, något som vi återkommer till när vi diskuterar den sjätte skapelsedagen.

⁵⁶ 1 Mos 1:11, 12, 21, 24, 25; 3 Mos 11: 14-16, 19, 22, 29.

⁵⁷ 3 Mos 10:10; 4 Mos 8:14; Hes 22:26; 42:20.

Vad vi noterat är drag som för oss visar att texten vill något mer än att bara tala om skapelsen — ett ämne som annars är stort och viktigt nog. Vad texten vill inskärpa har att göra med själva gudsrelationen: Gud har i själva skapelseakten nedlagt gudsrelationens viktiga dimension. Temat vill jag ange så här: *Gudstjänst och gudsgemenskap är instiftade från världens tillkomst. Människan är skapad för gemenskap med Gud.* Det menar jag är textens tema. Guds egen vila blir en symbol och förebild för det framtida sabbatsfirandet, helighållandet av den dag då Gud och mänskliga vänder sig till varandra på ett speciellt sätt. Vi skall återkomma till detta när vi diskuterar människan som Guds avbild i v 26-28.

Det är drag som dessa som har fått de flesta forskare att räkna Skapelseberättelsen i 1 Moseboken 1 till det prästerliga skiktet i Moseböckerna, en klassificering som stått sig också efter de senaste decenniernas omvälvning i synen på Moseböckerna.⁵⁸ Med denna syn på texten uppfattar man den också som en ganska sen komposition, från tiden under eller efter den babyloniska fångenskapen.⁵⁹ Många räknar med att det prästerliga materialet satts på pränt bland de landsflyktiga judarna i Babylonien.

När man levde i närbild till erövrarfolket blev sabbaten ett viktigt särmärke som skilde gudsfolket från babylonierna. Under samma period blev monoteism, bildförbud och omskärelse särskilt viktiga, just därför att de var särskiljande drag som bidrog till att markera judafolkets identitet.

Till detta kommer att texten på flera punkter markerar en distansering från omvärldens tro. Det handlar om hur ”kaoskildringen” i v 2 blir underställd Guds suveräna skapelseakt i v 1, om skapelsen av sol och måne, och om skapelsen av de stora havsdjuren. Vi återkommer till allt detta.

De drag som jag här pekat på visar entydigt på en viktig aspekt av gudsbildens: Gud är inte o-ordningens Gud utan ordningens. Skapelsen är i viktiga avseenden ett resultat av Guds ordnande omsorg. Den värld som utgår ur Guds skaparhand är en ordnad värld, en värld där *kaos* (det o-ordnade) blivit *kosmos* (det ordnade).

⁵⁸ Senast lyfts skapelseberättelsens prästerliga karaktär fram av M.S. Smith 2010 som bär titeln *The Priestly Vision of Genesis 1*.

⁵⁹ Märk här Yair Hoffmans metodsäkra genomgång av allusioner i andra texter på Skapelseberättelsen sådan vi har den i 1 Moseboken 1 (Hoffman 2002). Hoffman visar att denna berättelse var okänd för de flesta bibliska författare. Den förklaring som Hoffman föreslår är att berättelsen är senare än det mesta i GT (sid. 51).

Av det sagda framgår en sak tydligt: Skapelseberättelsen har viktiga teologiska poänger.

Det skapande Ordet

Nu skall vi gräva lite djupare i texten vad gäller några av de motiv och termer vi noterat ovan: skaparordet, skapelseverbet (*bārā'*), och skapelsedagarna.

Vår jordiska tillvaro är en tillvaro full av begränsningar. Som filosofen Immanuel Kant (1724-1804) har lärt den moderna människan, sätter våra jordiska sinnen gränser för vår varseblivning. Gränserna för vår erfarenhet bestäms av själva den apparatur vi som människor har för att uppfatta vår omgivning. Vi är utrustade med syn, hörsel, känsel, lukt, smak. Så kan filosofen tala om den empiriska verklighetens fenomenvärld å ena sidan och världen där bortom, den transcendentala världen, å den andra. Dessa gränser har naturligtvis gällt människan i alla tider.

Detta betyder att vi endast kan tala i bilder om Gud och skapandet av världen. Detta gäller om alla kulturer på vår planet. När vi talar om Gud som ”fader”, ”herde”, ”konung”, etc, då talar vi om Gud i bilder, bilder hämtade från vår jordiska erfarenhet. Bildspråket är trons modersmål, som Gustaf Aulén sade.

Det gamla Israel befann sig mitt mellan Egypten och Mesopotamien (det nuvarande Irak). Hela området — Egypten, Palestina, Syrien, Mesopotamien — kallas man ibland för ”den bördiga halvmånen”, ett område med intensivt kulturutbyte redan under antiken.

När dessa kulturer talar om skapelse är det speciellt tre olika bilder som kommer till användning.

- Skapelse *som födelse*, en manlig och kvinnlig gudom frambringar världen.
- Skapelse *som hantverk*: Egyptierna talade om skaparguden som en krukmakare vid sin drejskiva.
- Skapelse *genom Ordet*, ”ord-skapelse”: skaparguden säger sitt ”varde”.

Av lätt insedda skäl använder det gamla Israel inte den första bilden. Den förutsätter ju en polyteistisk religion, en religion med flera gudar. Däremot förekommer de båda andra typerna i Bibeln. Krukmakarsymbolen och lerskapelsen skall vi återkomma till när vi behandlar 1 Mos 2:7. I Skapelseberättelsen i Bibelns första kapitel

handlar det om skapelse genom Guds suveräna ”varde!”, alltså om Ord-skapelse.⁶⁰ ”Varde ljus！”， säger Gud.

Till att börja med är det värt att begrunda ett viktigt faktum: Också detta sätt att tala om Guds skaparaktivitet är en bild. Det som sker när Gud frambringar världen ligger bortom det vi kan komma åt med mänsklig tanke. Här användes bilden av den jordiska härskarens befallningar. Bakom bilden av skapelsen genom Ordet har vi dessutom hela den föreställningsvärld som man i den gamla Främre Orienten hade kring det mänskliga maktordet i form av välsignelser, besvärjelser, förbannelser etc., yttranden som skapar en effekt. Modern språkfilosofi betecknar sådana tal-akter som *performativa* yttranden: de åstadkommer det de talar om (typen: ”Härmed förklarar jag sammanträdet öppnat” eller ”Jag lovar att komma.”). Maktordet är oryggligt. Ett tydligt exempel på detta har vi i GT:s patriarkberättelser: Isaks välsignelse av Jakob i stället för av Esau kan inte återkallas (1 Mos 27:34-37).

Genom hela Bibeln går en röd tråd av Guds skapande Ord.⁶¹ Texterna talar om hur den sträcker sig från skapelsens morgon när Världarnas Herre lät världarna bli till och ända fram till tidens fullbordan och slut. Psalmisten uttrycker koncentrerat Skapelseberättelsens huvudtanke med orden:

Genom *Herrens ord* blev himlen till
och rymdens här på hans *befallning* [eg. genom hans muns ande]
...
Han *talade* och allt blev till
han *befallde* och det skedde. (Ps 33: 6, 9)

Denna Guds skapande makt förknippas ibland med Guds Ande:

Du döljer ditt ansikte, och de blir förskräckta,
du tar ifrån dem deras ande,
och de dör och blir åter till mull.
Du sänder *din Ande*, då skapas liv.
Du gör jorden ny. (Ps 104:29-30)

⁶⁰ Till det skapande Ordet se Grether 1934, Dürr 1938, W.H. Schmidt 1967: 173-178 samt artiklarna i olika teologiska ordböcker till GT, främst TWAT/TDOT och THAT.

⁶¹ Wingren (1949: 89-91) betonar hur predikan kan ses som en länk i en lång kedja med skapande gudsord.

Den del av Jesajaboken som vi kan kalla för Trösteboken (Jesaja 40–55) tillkom med största sannolikhet under exilstiden, den babyloniska fångenskapens period. Hela denna ”bok” handlar om befrielse och ljus. Profeten griper tillbaka på vissheten om Skaparens makt att skapa nytt, att åstadkomma nya förhållanden, en framtid och ett hopp. ”Boken” i fråga inleds och avslutas av två majestätsika utsagor som väl båda avser Guds suveräna skaparord.

Människan är som gräset,
förgänglig som blomman på ängen.
Gräset torkar, blomman vissnar,
när Herrens vind går fram.
Ja, folket är gräs.
Gräset torkar, blomman vissnar,
men vår *Guds ord* består i evighet. (Jes 40: 6-8)

Liksom regn och snö faller från himlen
och inte vänder tillbaka dit
utan vattnar jorden,
får den att grönska och bära frukt,
och ger såd att så och bröd att äta,
så är det med *ordet*
som kommer från min mun:
Det vänder inte fruktlöst tillbaka
utan gör det jag vill
och utför mitt uppdrag. (Jes 55:10-11)

Gud ord är verksamt, och fungerar lika effektivt som ett naturfenomen, som regnet.⁶²

I detta stora sammanhang kan vi också sätta in profetordet. I en grundläggande mening är det också skaparord. Profeten talar ju på Guds vägnar. Det är Gud själv som står bakom de ord profeten uttalar. Detta blir särskilt tydligt på ett ställe i Hesekielsboken. Jag tänker på Hesekiels vision av de förtorkade benen. Profeten ser på en slätt ett otal förtorkade människoben. De symboliseras det ”döda” Israel, drabbat av exilskatastrofen.

I flera olika steg skildrar Hesekielstexten hur profeten profeterar, dvs talar gudsordet, över de förtorkade benen.

⁶² Jfr det trefaldiga ”Jag säger ...” i Jes 44:26-28, gudomliga skaparord som resulterar i det de talar om.

Jag profeterade som jag hade blivit befalld. Medan jag profeterade hördes ett rasslande — det var ben som sattes till ben och fogades samman. ... Men det fanns ingen ande i dem. ...

Jag profeterade som han hade befallt mig. Då fyldes de av anden, de fick liv och reste sig upp, en väldig här. (Hes 37:7-8, 10)

Går vi till Nya Testamentet så finner vi i prologen till Johannesevangeliet hur Jesus Kristus presenteras som Guds skapande Ord, genom vilket allt har blivit till.

I begynnelsen fanns *Ordet*, och *Ordet* fanns hos Gud, och *Ordet* var Gud. Det fanns i begynnelsen hos Gud. *Allt blev till genom det*, och utan det blev ingenting till av allt som finns. (Joh 1:1-3)

Jag sade nyss att serien av skapande gudsord sträcker sig från begynnelsen till änden, från Skapelsen till Domen. När Paulus skildrar Jesu tillkommelse och de dödas uppståndelse talar han om hur en gudomlig ”befallning” väcker de döda till liv. Grundtexten har det grekiska ordet *kéleusma*, samma ord som för ett militärt kommandorop. Nu sluts cirkeln: Han som sade ”Varde ljus!” befaller nu de avsommnade att stiga upp och träda sin Skapare till mötes:

Med stöd av vad Herren har lärt oss säger vi er detta: vi som är kvar här i livet då Herren kommer skall inte gå före de avlidna. Ty när Herren själv stiger ner från himlen och hans *befallning* [*kéleusma*] ljuder genom ärkeängelns röst och Guds basun, då skall de som är döda i Kristus uppstå först, och därefter skall vi som är kvar i livet föras bort bland molnen tillsammans med dem för att möta Herren i rymden. Och sedan skall vi alltid vara hos honom. (1 Thess 4:15-17)

Det gudomliga skaparordet framkallar skapelsens gensvar. Hela skapelsen, tillkommen som den är genom Guds skapande Ord, står alltså i ett dialogiskt förhållande till Skaparen. Detta gensvar har karaktären av skapelsens lovsång till Skaparen. Detta skymtar i Ps 19:

Himlen förkunnar Guds härlighet,
himlavälvet vittnar om hans verk.
Dag talar till dag där om
och natt undervisar natt.
Det är inte tal, det är inte ljud,
deras röster kan inte höras,

men över hela jorden når de ut,
till världens ände deras ord. (Ps 19:2-5)

En väsentlig aspekt av Gudsordet är Ordet som budord. Det är värt att notera att också budordet är Skaparens ord, givet i omsorg om skapelsen. Budordet kan betraktas i perspektivet av *creatio continua*, Guds fortsatta skaparverk.

Ett avsnitt som säger mycket i detta perspektiv är 5 Mos 8:1-6. Avsnittet talar om Lagen som en livsförutsättning: ”Hela den lag som jag i dag ger dig skall ni troget följa för att få leva ...” (v 1). Ökenvandringens prövning var till för att utröna om folket var berett att hålla Guds bud.

Han vill lära dig att människan inte lever bara av bröd utan *av alla ord* som utgår från Herren. (5 Mos 8:3)

Skapelseberättelsens utsaga om hur Skaparen talar (”Gud sade ...”) står i markerad position för varje nytt skapelseverk. Som en sammanfattande term för Guds skaparaktivitet står ett verb som rätt och slätt översättes med ”skapa”. Till det vänder vi oss nu.

Det hebreiska verbet för ”skapa”: *bārā*’

Skapelseberättelsen

verbet *bārā*’
(1:1, 21, 27)

Edenberättelsen

verbet *yāṣar*
(2:7)

Fig. 2.3 Skapelseberättelsen och Edenberättelsen använder två olika verb om skapelseakten.

I hela GT finns verbet för ”skapa”, *bārā*’, ca 50 gånger.⁶³ Antalet är alldeles för litet för att ge oss någon statistisk säkerhet men för dessa belägg visar en genomgång tre saker.⁶⁴

⁶³ Qal 38 x, Nifal 10 x och passivt particip i Qal 1 x enligt W.H. Schmidt, THAT 337.

⁶⁴ Till detta verb se artiklarna i de teologiska ordböckerna till GT, främst TWAT / TDOT, samt Angerstorfer 1979.

(a) För det första: I samtliga fall är det Gud som är det agerande subjektet. Ingenstans är det en människa som handlar när detta verb förekommer. Detta är tankeväckande. Det finns ju texter som använder en bild från människans erfarenhet för att tala om Guds skapelseaktivitet. Så är fallet i 1 Mos 2:7 när krukmakarordet ”forma”, ”dana” (hebr. *yāṣar*) användes om skapelsen av människan: Gud ”formade” människan av jord från marken.

(b) För det andra visar en genomgång av verbet *bārā'* att ingenstans nämns något material tillsammans med det. Det heter aldrig att Gud skapar *av* något. Verbet i fråga står med direkt objekt men inte med något prepositionsuttryck som syftar på ett material ur vilket det skapas.

Verbet står gärna för att uttrycka att det är något nytt och överraskande som sker. Så heter det:

Inför hela ditt folk skall jag *göra* [*bārā'*] sådana under som inte har utförts i något land eller något folk. (2 Mos 34:10)

Nu *skapar* jag en ny himmel och en ny jord.
Det som varit skall man inte mer minnas,
inte längre tänka på. (Jes 65:17)

Skapa i mig, Gud, ett rent hjärta,
ge mig ett nytt och stadigt sinne. (Ps 51:12)

När Gud skapar en ny himmel och en ny jord (Jes 65:17) eller skapar ett rent hjärta (Ps 51:12) är det något totalt nytt det handlar om.

(c) För det tredje: Ordet är av osäker härledning. Inget av försöken att ge en etymologi för ordet har övertygat. Inget av förslagen stödes av allusioner i de texter där verbet används. Vill valet av ordet i våra texter antyda en insikt om att när Gud skapar sker något som saknar analogier i vår mänskliga värld?

Tittar vi nu åter på Skapelseberättelsen finner vi att detta signifikanta skapelseverb, *bārā'*, förekommer på ett par markerade ställen i texten. Det finns i v 1, i textens inledande ”trumpetfanfar”. Det finns vidare inte mindre än tre gånger i samband med människans skapelse (v 27).

Mot bakgrunden av det sagda förstår vi att det måste vara av speciell anledning som verbet i fråga användes om ”de stora havsdjuren” (v 21). Till det återkommer vi i samband med den femte skapelsedagen.

Skapelsedagarna och skapelseverken

Vi skall nu göra en genomgång av de olika skapelsedagarnas skapade verk. Därvid kommer vi att uppehålla oss utförligast vid den sjätte skapelsedagen med skapelsen av människan till Guds avbild.

Dag 1-3: Ljuset, valvet, hav och land, botaniskt liv

Efter textens inledning (som vi utförligt återkommer till) heter det i v 3: ”Gud sade...” Det är den första av Skapelseberättelsens gudomliga ”talakter”. Vad Gud säger är på hebreiska *yēhî ’ôr*. Det första ordet är en form av verbet för ”vara”, en jussivform, en form för befallning, önskan. I svenska översättningar har denna form brukat återges med konjunktiv, alltså här ”varde”.

Bibelkommisionen bestämde sig efter en konsultation med svenskexperter för att konjunktiven numera är en alltför ålderdomlig form. Man fick välja andra vägar och stannade i 1 Mos 1:3 för ”Ljus, bli till!” Jag tycker för min del att konjunktiven i svenska fortarande är en någorlunda levande form och föredrar översättningen ”Varde ljus”.⁶⁵

När vi läser igenom skildringen av de två första skapelsedagarna noterar vi den roll som gudomliga skiljeakter spelar. Verbet ”skilja” (hebr. *hibdîl*) intar en viktig plats i texten (v 4, 6, 7). Det fungerar som en markering av Guds ordningar. Skapelsen är inte kaos utan kosmos, det ordnade. Gud gör vissa grundläggande distinktioner.

På dag 1 skapar Gud ljuset och skiljer ljuset från mörkret. Gud kallar ljuset dag och mörkret natt. Därmed har Gud etablerat *tidens kategori*. Avsnittet om dag 2 handlar om valvet eller himlafästet. Gud skiljer vattnet ovan fästet från vattnet under detsamma. Därmed har Gud etablerat *rummets kategori*. Så ser vi hur tillvarons grundkategorier, tid och rum, förankras i två gudomliga skiljeakter.

Ett annat drag i texten förtjänar också vår uppmärksamhet. Av de element av kaos-karakter som nämns i v 2 återkommer nu två, nämligen mörkret och vattnet. De ingår i skapelsen, men först efter det att de har blivit föremål för gudomliga namngivningar.

”Mörkret kallade han natt” och ”vattenmassan kallade han hav”. Mörkret och vattnet tämjes, domesticeras, genom namngivningen (v 5, 10). De inordnas nu i skapelsen.

Om ljuset i v 3 finns en intressant diskussion. Det faktum att vi här på dag 3 har ljus som inte härrör från solen, som ju skapas på

⁶⁵ För synpunkter på konjunktiven som en tänkbar svensk återgivning av hebreiskans jussiv, se Bo Jonhson 2000 och Mettinger 2001: 5. För synpunkter på översättningen av 1 Mos 1:3 se Tysk 2009.

dag 4, är ju minst sagt märkligt. Är det så givet att detta ljus är skapat, eller tänkes det finnas före världens tillkomst? Mark S. Smith har studerat frågan och kommer med intressanta synpunkter.⁶⁶ Vissa sena skrifter antyder att detta ljus är till före skapelsen (4 Esra 6:40; 2 Henok 25:3). Inom GT har vi föreställningen om ljus som en egenskap hos Gud själv. Gud sveper sig i ljus som i en mantel (Ps 104:2). I Jes 60:19 heter det:

Solen skall inte mer vara ditt ljus om dagen
och månen inte lysa dig med sitt sken.
Nej, Herren skall vara ditt eviga ljus,
din Gud skall vara din härlighet.

Sådana ställen kan tänkas göra det möjligt att se ljuset i Skapelseberättelsens början (v 3) som det gudomliga ljuset som finns till före skapelsen, menar Smith.

Dag 4: Himlakropparna

V 14-19 talar om skapelsen av solen och månen. Dessa två himlakroppar har en speciell funktion: de skall utmärka högtider, dagar och år, heter det. D.v.s. de är ett kalendariskt hjälpmittel för Israels gudstjänstfirande. Högtiderna skall hamna på rätt dag i kalendern. Sol och måne hjälper till med detta.

En annan sak är också värd att notera. Hos babylonierna är sol och måne gudomligheter (Shamash resp. Sin). I jämförelse härmed har de en starkt nedtonad karaktär i den bibliska Skapelseberättelsen. Texten talar egentligen om dem som ”lampor”; det är betydelsen hos det ord som i Bibel 2000 återges med ”ljus” (”det stora ljuset” etc.). Det hebreiska ordet är *mā’ôr*, ett ord som ett antal gånger förekommer om lamporna i tabernaklet. ⁶⁷

Dag 5: Animaliskt liv: vattendjur, fåglar

Här talar texten för första gången om skapandet av djurliv, animaliskt liv. Nu uttalas för första gången i Bibeln Guds välsignelse över ett skapat verk (v 22). Verbet ”välsigna” dyker sen upp igen i samband med mänskans skapelse (v 28) och i samband med sabbatsdagen (2:3).

En formulering att notera är den om att ”Gud skapade de stora havsdjuren” (v 21). Ordet för de stora ”havsdjuren” är det hebreiska

⁶⁶ För det följande se Smith 2010: 71-79.

⁶⁷ T.ex. 2 Mos 25:6; 27:20; 35:8, 14, 28.

tannîn, som kan betyda ”sjöodjur”, ”havsdrake”, ”orm”. Jfr den engelska översättningen: ”the great sea monsters” (NRSV). Ordet förekommer i bibliska texter som tydligt anspelar på kaosföreställningar. En sådan text föreligger på ett ställe i Jesaja:

Den dagen skall Herren med sitt svärd,
sitt hårda, väldiga, skarpa svärd,
slå Leviatan, den snabba ormen,
Leviatan, den ringlande ormen,
han skall dräpa draken [*tannîn*] i havet. (Jes 27:1)⁶⁸

Texten i Skapelseberättelsen säger nu att också dessa är skapade av Gud. Jag menar att vi här har en detalj som pekar på en polemisk, avmytologiserande ambition hos texten: Dessa varelser är inga urtidsmonster som fanns före skapelsen. Vad vi har i Skapelseberättelsen påminner om den humoristiska formuleringen i Ps 104:26 där odjuret Leviatan reduceras till en av Gud skapad varelse som blir Guds lekkamrat: i havet finns ”Leviatan som du [Gud] skapat till att leka med”.⁶⁹

Dag 6: Människan som Guds avbild (1 Mos 1:26-28)

Den bibliska Urhistorien i 1 Moseboken 1—11 anlägger ett dubbelt perspektiv på människan. Människan skapas som Guds avbild (1 Mos 1:26-28). Men å andra sidan är hon en stoftvarelse, ”formad” av Gud ”av jord från marken” (1 Mos 2:7). Efter syndafallet lever hon under utsagan: ”... jord är du och jord skall du åter bli” (1 Mos 3:19; jfr Ps 104:29). Skapelseberättelsen och Edenberättelsen betonar vitt skilda aspekter av vad det innebär att vara mänskliga. Vi skall nu analysera innehörden i avbildsmotivet. Allra först måste vi dock notera hur människans relation till den övriga skapelsen ser ut. Det handlar om både kontinuitet och särställning.

- Skapelseberättelsen talar om en serie av skapelsedagar. Ju högre upp i serien desto högre plats i skapelsens pyramid. Människans

⁶⁸ Andra sådana sådana ställen som talar om Guds kamp mot kaosmakterna är Ps 74:12-16; 89:10-11; Job 7:12 och Jes 51:9 (det senare stället använder motivet för en skildring av exodus). Till tematiken i fråga se t.ex. Mettinger 1987: 94-122 och Podella 1993: 283-329.

⁶⁹ Så kan man nämligen också översätta versen, se Mettinger 1987: 101.

skapelse äger rum på den sista dagen, före Guds vilodag. I skapelseverkens hierarki intar människan den förnämsta platsen.

- Skapelsetermen *bārā'* finns på endast tre ställen i Skapelseberättelsen (v 1, 21, 27). I den sistnämnda versen användes verbet inte mindre än tre gånger, och då om människans skapelse (v 27):

Gud *skapade* människan till sin avbild,
till Guds avbild *skapade* han henne.
Som man och kvinna *skapade* han dem. (v 27)

- Den gudomliga välsignelsen förekommer endast tre gånger i Skapelseberättelsen:

v 22 över djuren
v 28 över människan
2:3 över den sjunde dagen

Det är som om verbet ”välsigna” tjänade syftet att dra gränslinjer mellan skapelseverken: mellan växtliv och djurliv, mellan djurliv och människoliv och mellan sabbatsdagen och andra dagar.

- En fjärde markering föreligger i den formulering som inleder avsnittet om människans skapelse och som bara finns på detta ställe i Skapelseberättelsen. Gud sade: ”Vi skall göra människor som är vår avbild, lika oss.” Formuleringen i fråga förankrar explicit människans skapelse i ett gudomligt beslut.

Utsagan om att människan är Guds avbild står som själva kulmen av de olika markeringarna av hennes ställning i skapelsen. Uttrycket förekommer endast i tre texter, samtliga i Urhistorien. Vad grundtexten säger är mera ordagrant:

1 Mos 1:26 ”till vår avbild [*selem*], till vår likhet [*dēmūt*]”
1:27 ”till sin avbild [*selem*], till Guds avbild [*selem*]”
5:1 ”till Guds likhet [*dēmūt*]”
9:6 ”till Guds avbild [*selem*]”

Det är instruktivt att börja med snabb titt på de olika uppfattningar som gjort sig gällande i utläggningen av motivet. Den isländske GT-forskan Gunnlaugur A. Jónsson har i sin Lundaavhandling *The Image of God: Genesis 1:26-28 in a Century*

of *Old Testament Research* (1988) gett en fin diskussion av forskningens olika positioner.⁷⁰

I tolkningsförsöken har man gärna gett sig på jakt efter en viss egenskap hos människan som skulle vara det som gör henne till Guds avbild. Man har funnit gudslikheten i vissa andliga förmögenheter: minnet, intellektet, förmågan att älska, etc. Man har talat om ”das Humanum”, ”det mänskliga”, om hela det batteri av kvaliteter av finare natur som man menar skiljer människan från djuren. Andra har sett gudslikheten som bestående i människans yttre gestalt och menat att det hela är en reflex av en antropomorf gudsättning, dvs en gudsbild där man tänker sig Gud i människogestalt. Någon forskare har menat att det är människans upprätta gång det hela handlar om (*homo erectus*)!

Tolkningar av det här slaget som kan betecknas som *ontologiska*; de är relaterade till människans väsen och egenskaper. Sådana tolkningar kan nog numera anses vara föråldrade. I stället förknippar man numera gudslikheten med människans *funktion* och bestämmelse i skapelsen.

Avbildstermerna: språkliga aspekter. — Den hebreiska texten använder två olika substantiv på de ovannämnda ställena i Urhistorien. Det ena är *selem*, ett ord som i GT förekommer 17 gånger, varav 5 på avbildsställena i 1 Moseboken (se ovan). Det är ett vanligt ord för en tredimensionell bild, ibland en mycket liten sådan, t.ex. av en mus (1 Sam 6:5, 11) ibland en större staty (2 Kung 11:18; Hes 7:20; 16:17). Ordet är alltså mycket konkret till sin innehörd.

Det andra är *dēmūt*. Hebreiskan har ett antal abstrakta ord utmärkta av bildningselementet *-ût*.⁷¹ Som exempel kan nämnas *gālūt*, ”exil”, *malkūt*, ”herradöme” och *yaldūt*, ”ungdom”.

Mot denna bakgrund har ordet *dēmūt* på avbildsställena tolkats som en modifikation, så att ordet *selem* inte skulle uppfattas alltför bokstavligt. I Hesekiel förekommer ordet *dēmūt* i första kapitlets uppenbarelseeskildring. Hesekiel såg i sin syn ” något som var *dēmūt* av en tron, och på tronen satt en som var en människas

⁷⁰ För egen del behandlar jag avbildsmotivet i en uppsats från sjuttiotalet, se Mettinger 1974: 403-424. I kommentarlitteraturen får stället en fin behandling av Westermann 1976: 197-222 och av Wenham 1987: 26-34. Ett viktigt arbete av senare datum är Garr 2003.

⁷¹ Se Gulkowitsch 1931. Gulkowitsch, verksam i Tartu/Dorpat, omkom i Förintelsen. Han har fått ett fint äreminne av Urmas Nömmik i *Judaica* 61 (2005) och 62 (2006).

dēmūt"(Hes 1:26*), alltså något som inte i sig var en tron resp. en människa, men som för enkelhetens skull kunde jämföras med en tron eller en härskare inom vår jordiska erfarenhets sfär. Det är nog rätt klart att ordet här betecknar en partiell, ofullständig överensstämelse.⁷² Ordet står här som en sorts mellanled mellan den himmelska och jordiska sfären, ett "verbalt gångjärn" i Hesekiels visionsskildring. Användningen av detta ord i Hesekiel 1 med profetens kallelsevision värnar om fördoldheten i Guds väsen och fyller samma funktion som röken och mantelsläpet i Jesajas tempelvision (Jesaja 6).

Att ordet i fråga, som vi nu vet av inskriftsmaterial från Tell el-Fekheriye i norra Syrien, också kan beteckna en staty kan knappast göra den ovan skisserade tolkningen utifrån rent GT-material ogiltig.

Avbildstexternas innebörd

När vi nu övergår till vår egen analys av innebördens i utsagorna skall vi finna två helt olika aspekter. Vi kan nämligen anlägga två olika perspektiv på texten, som båda har sin giltighet och bidrar till vår förståelse.

- Dels kan vi rikta vår uppmärksamhet *bakåt i tiden*, mot den äldre tradition som stället tar upp och ger uttryck åt. Då ser vi avsnittet "vertikalt", "intertextuellt" ("mellantextligt"), i relation till andra tidigare utsagor i en äldre tradition som ligger bakom.
- Dels kan vi fokusera på avsnittet sett i ljuset av *dess närkontext* och låta det belysas av kapitlet i övrigt. Då ser vi avsnittet "horisontellt", i dess "intratextuella" ("inom samma text") relation till det omedelbara sammanhanget inom kapitlet eller bibelboken.

1. Den äldre traditionens perspektiv: människan som konung i skapelsen

Den numera gängse tolkningen av avbildsstället bygger i grund och botten på den "vertikala" analysen: man ser texten i ljuset av äldre, utombibliskt material. Det är särskilt två tyska forskare som i detta avseende visade vägen, nämligen Werner H. Schmidt (1964) och Hans Wildberger (1965).⁷³ Ungefär samtidigt och oberoende av varandra riktade de uppmärksamheten på material från Israels grannkulturer som handlade om en jordisk varelse som var en

⁷² Jfr Hes 1:5, 10, 16, 22.

⁷³ Werner H. Schmidt, av vilken jag använder 2 uppl. från 1967: 127-149 (ursprungligen publicerad 1964), och Wildberger 1965: 245-259 och 481-501.

avbild av en gudomlighet. Speciellt intressant är materialet från det gamla Egypten. Här möter vi under tiden 1500-1100 f.Kr. gång på gång utsagor som syftar till att framhäva faraos särställning. I ännu äldre tid hade egyptierna utvecklat dogmen om faraos gudomliga sonskap: han var son till solguden Re. Nu tillkommer idén om farao som gudens ”avbild” på jorden. Farao har därmed på jorden en status som både *son* och *avbild* till solguden Re.

Gammalegyptiskan har tolv olika ord för ”bild”. Av dessa användes endast ett om människan och då endast i något sällsynt undantagsfall. Sex ord användes uteslutande om kungen. Gång på gång förekommer uttryck som ”Res avbild”, ”Res heliga avbild”, gudens ”levande avbild på jorden”.

Farao är gudens avbild och ställföreträdare på jorden. Solguden säger på ett ställe till kungen:

Du är min älskade *son*, framgången ur mina lemmar, min *avbild*, som jag har placerat på jorden. Jag låter dig i fred härska över jorden.

Tittar vi nu på GT finner vi samma dubbelhet på avbildsställena. 1 Mos 5:1-3 är upplysande:

Då Gud skapade människan gjorde han henne lik Gud. Som man och kvinna skapade han dem ...

När Adam var 130 år fick han en *son* som liknade honom och var hans *avbild*.

Här har vi alltså kombinationen av *avbild* och *sonskap*. Men ännu en aspekt bör noteras. I Egypten var farao son och avbild till Re och av denna placerad som *härskare* på jorden. Detta gör det viktigt att notera att avbildsutsagan i Skapelseberättelsen omedelbart går över i en tillsägelse av Guds välsignelse och en formulering av människans uppdrag i skapelsen:

Var fruktsamma och föröka er, uppfyll jorden och *lägg den under er*.
Härska över havets fiskar och över himmelens fåglar och över alla djur som myllrar på jorden. (v 28; jfr v 26)

Kopplingen mellan *avbild* och *härskarställning* är alltså uppenbar i 1 Mos 1:26-28. — Precis som i det gamla Egypten.

Verbet för ”härska” är det hebreiska *rādā*, ett verb som också användes för kungen i Jerusalem (Ps 72:8; 110:2). Utan att använda avbildterminologin tecknar Psalm 8 en bild av människan som härskare i skapelsen: ”krönt” med ära och härlighet, insatt att

”härska” över Guds verk, med hela skapelsen lagd under sina fötter (Ps 8:6-9). Människan är konung i skapelsen.⁷⁴

Det är nog så att det finns en förbindelse, ett traditionssammanhang, mellan den bibliska Urhistoriens avbildsföreställning och den egyptiska kungaideologin. Vi får syn på hur de olika formuleringarna i de bibliska avbildstexterna bildar ett meningsfullt mönster: människan är Guds avbild och är i skapelsen placerad som Guds viceregent. Hon skall härska över djuren och lägga jorden under sig.

Vi såg ovan att man ofta har sökt efter en viss egenskap hos människan som skulle konstituera hennes ”avbildskarakter”. De egyptiska parallellerna tyder på att detta är helt fel. Det som skiljer farao från andra människor är inte hans natur och egenskaper utan hans *funktion*: han är härskare. Det är i sin egenskap av härskare han betecknas som solgudens avbild.

Wildberger och Schmidt är rätt ense om konsekvenserna för tolkningen av GT-motivet. Den ursprungligen egyptiska föreställningen har i Israel ”demokratiserats”; den gäller inte längre kungen utan människan i gemen. Människan är just som människa Guds avbild på jorden. Där människan är, där proklamas Gud. Ja, man skulle kunna tala om människan som en teofani (gudsuppenbarelse) på jorden, framhåller en annan forskare.⁷⁵

Alltså: det är *funktionen* det handlar om, människans härskarställning och maktutövning i skapelsen i övrigt. Det handlar inte om några speciella kroppsliga eller själsliga egenskaper. Människan är just i sin egenskap av människa Guds avbild på jorden. Det betyder att varje tanke på en gradering av gudslikheten är externa främmande. Avbildsordet står skrivet över allt mänskligt liv. Mot den ontologiska tolkningen måste vi ställa en bättre: den funktionella.

Här anar vi både friheten och ansvaret i människans maktutövning. All mänsklig verksamhet som går ut på att för människosläktets bästa använda skapelsens resurser kan ses som ett fullgörande av härskaruppdraget. Samtidigt är det frågan om ett härskande under ansvar: människan är Guds medregent och vicekonung. Hon är satt i skapelsen i en position där hon är ansvarig inför den yttersta Makten: Gud själv. Inför Gud har hon att avlägga räkenskap för sin förvaltning.

2. Närkontextens perspektiv: gudstjänstens gudsgemenskap

⁷⁴ Till människans herradöme jorden och djuren, se Wöhrle 2009 med litt.

⁷⁵ Garr 2003: 117.

Som jag nyss framhöll kan man även betrakta avsnittet om avbilden i dess ”horisontella” dimension, i dess närbildkontext inom Bibelns första kapitel. En gyllene regel i all texttolkning är ju att låta kontexten, sammanhanget, vara vägledande. Vi såg ovan att Skapelseberättelsen är en text som är djupt präglad av prästerlig teologi och ingår i ett skikt i Moseböckerna som vi kan kalla det prästerliga. Ett antal drag i texten pekar ju på författarens fokusering på gudstjänsten som det som skapar mening och struktur i den mänskliga tillvaron. Mänskans skapelse är i texten placerad som det sista verket före Skaparens sabbatsvila. Vi frågar nu: Kan kanske orden om avbilden betraktas i ljuset av allt detta? — Svaret på den frågan måste bli ja.

Redan den inledande formuleringen bör noteras. Gud sade: ”Låt oss göra människor till vår avbild, till vår likhet” (v 26*). Själva pluralisformuleringen ”låt oss göra ... till vår avbild” har tolkats efter olika linjer. Medan fornkyrkans textutläggare gärna uppfattade stället som en antydan om treenigheten har moderna exegeter gått andra vägar. Den mest övertygande tolkningen är nog att i denna formulering se en antydan om Guds himmelska hovstat, änglaskaran kring den himmelska tronen.

Föreställningen om Guds himmelska skara, den himmelska ”regeringen”, är ju välkänd från GT i övrigt. Jag tänker här särskilt på 1 Kung 22:19-23 som skildrar en himmelsk ”regeringsöverläggning”: Gud konsulterar sina himmelska rådgivare. I Ps 89:6-9 finner vi Gud som chef för en skara kallad ”de heligas församling”, ”gudasönerna” och ”de heligas råd”, tre olika beteckningar för en och samma sak: änglaskaran kring Guds tron. Herren kallas därvid sakenligt för ”härskarornas Gud” (v 9).⁷⁶ Jag tror för min del att också Jes 6:8 (”vem vill vara vår budbärare?” egentligen ”gå åt oss”) kan anföras i detta sammanhang. Och det finns flera andra ställen. I själva Urhistorien kan vi utöver 1 Mos 1:26 anföra 3:22 (”som en av oss”; jfr 3:5) och 11:7 där Gud i berättelsen om Babels torn säger ”låt oss stiga ner...”.

Vad Skapelseberättelsen säger är alltså detta: Bakom mänskans skapelse står ett ”regeringsbeslut” i en himmelsk ”konselj”. Och Gud talar om mänskans skapad till ”vår avbild”, alltså skapad i analogi med änglarna. Så heter det inte om något annat skapat verk.

Vidare bör man betrakta vårt ställe utifrån ett prästerligt textsammanhang som var av särskild vikt i detta traditionsskikt. Det

⁷⁶ Till Sebaotsbeteckningen på Gud och till föreställningen om den himmelska skaran i GT, se Mettinger DDD (1995), 1730-1740, med litteraturhänvisningar.

råkar vara så att den prästerliga teologin lägger särdeles stor vikt vid vad som sker vid Sinai: här instiftas gudstjänsten med dess institutioner. Särskilt finner vi en utförlig skildring av tabernaklet, ökenhelgedomen (2 Moseboken 25–31).

Det för oss intressanta är att vi här finner tabernaklet gjort enligt en himmelsk prototyp eller urbild (hebr. *bētabnît*, ”enligt de förebilder som jag visar dig”, 2 Mos 25:40; jfr v 9). Den utförliga beskrivningen av tabernaklet avrundas med att sabbatsbudet inskärpes (31:12-17). Ordningen här är alltså:

1. Tabernaklet, gjort efter en himmelsk urbild.
2. Sabbaten.

Samma ordning föreligger ju i Skapelseberättelsen:

1. Människan, skapad enligt en himmelsk urbild.
2. Guds sabbatsvila.

Vad som för mig visar att detta också faktiskt är innebördens är de prepositioner som användes i vår text. Här förekommer två olika hebreiska prepositioner (eller partiklar) precis före avbildsorden, nämligen *bē-* och *kē-*. Den sistnämnda har normalt en jämförande betydelse, ”såsom”, ”enligt”. Den första har en rad olika betydelser men kan också fungera för att ange jämförelse (2 Mos 25:40; 30:37). I 1 Mos 1:26 finner vi *bē-ṣelem* och *kē-dēmût*. Så finner vi också att vissa bibelöversättningar ger en översättning som uttrycker innebördens av jämförelse.⁷⁷ Människan är skapad i analogi med de himmelska väsendena, änglarna. Det är därför Gud talar i pluralis: ”vår avbild, vår likhet” (1:26).

Jag utvecklade på 1970-talet den här tolkningen i en längre uppsats i en tysk facktidsskrift.⁷⁸ Den hade skymtat redan hos ett par andra tillförlitliga exegeter, nämligen den judiske medeltidsexegeten Rashi och den tyske forskaren vid förra sekelskiftet Hermann Gunkel.⁷⁹

Så talar utsagan om människan som Guds avbild inte om en specifik egenskap hos människan, vare sig andlig eller kroppslig,

⁷⁷ Jfr NRSV till v 26: ”in our image, according to our likeness” och Zürcher Bibel: ”nach unsrem Bilde, uns ähnlich”, v 26, och ”nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes”, v 27.

⁷⁸ Se Mettinger 1974.

⁷⁹ Se Rashi i Silbermann 5745 (publiceringsår enligt judisk räkning) sid. 6 till 1 Mos 1:26 och Gunkel 1910: 111-112.

utan om hennes av skaparen givna *funktion*: att leva i gudstjänstens gudsgemenskap och här på jorden frambära den lovsång till Gud som blir en återklang av den körmusik som änglarna intonerar kring Guds tron.

Traditionen	Den nya prästerliga tolkningen
<i>härskarställningen</i> kungen – människan gudomens bild på jorden	<i>gudsgemenskapen</i> en himmelsk urbild: änglarna människan på jorden

Fig. 2.4 Avbildstanken: Föreställningen om människan som Guds avbild rymmer två olika aspekter. Utifrån den ursprungliga traditionsbakgrunden i egyptisk kungaideologi betonas människans härskarställning (1 Mos 1:26, 28). Utifrån den prästerliga tabernakleteologin betonas vikten av gudsgemenskapen. Märk att Guds sabbatsdag följer på den sjätte dagens skapade verk (människan).

den himmelska urbilden	den himmelska urbilden
änglarna	mönsterbilden
<i>Människan</i>	<i>Tabernaklet</i>

Fig. 2.5 I den prästerliga teologin i GT är det två storheter som ”konstrueras” efter en himmelsk urbild: människan (1 Mos 1:26-28) och tabernaklet, ökenhelgedomen (se 2 Mos 25:9,40). Människan är skapad för gudstjänstens gudsgemenskap.

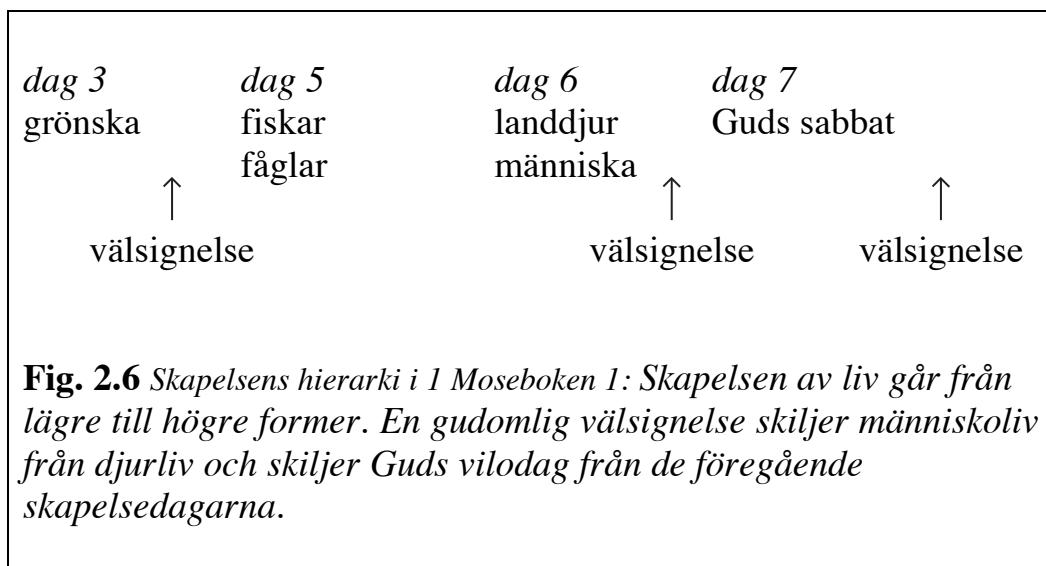


Fig. 2.6 Skapelsens hierarki i 1 Moseboken 1: Skapelsen av liv går från lägre till högre former. En gudomlig välsignelse skiljer människoliv från djurliv och skiljer Guds vilodag från de föregående skapelsedagarna.

Låt oss nu *summera*. Vi har funnit två mycket olika aspekter i avbildsutsagan. Den bakomliggande traditionen talar om en *identitet* mellan människan och bilden: hon är Guds bild på jorden. Egyptisk kungaideologi ligger ytterst bakom detta bildspråk om människan.

I sitt nya sammanhang i den prästerliga Skapelseberättelsen i Bibelns första kapitel antar utsagan nu helt nya dimensioner. Nu skapas människan i *analogi* med de himmelska väsendena kring Guds tron. Hennes roll som Guds dialogpartner i gudstjänsten lyfts fram och betonas starkt. Återigen har vi alltså ett drag i texten som betonar temat ”människan skapad för gudsgemenskap och gudstjänst”. Den föreslagna tolkningen av avbildsmotivet passar som hand i handske till textens prästerliga karaktär i övrigt.⁸⁰

⁸⁰ Garr 2003 är ett av de mera intressanta och värdefulla arbetena från de senaste decennierna om avbildsproblematiken. Garr hävdar att de båda prepositionerna har olika innnebörd (sid. 111-115) och menar att substantivet *šelem* avser människans likhet med Gud själv och ordet *dēmût* människans likhet med ”gudarna” (se särskilt sid. 114, 203-204, 219) samt att verbet ‘*āśāh* användes i fråga om människans likhet med ”gudarna” och verbet *bārā’* om människans likhet med Gud (sid. 203-204). — Detta verkar värt att ingående diskuteras i framtida forskning, men jag har tre kritiska synpunkter: (1) Garr tar inte textens prästerliga karaktär på allvar och förbiser därför att vi har en analogi mellan människan och tabernaklet, varför han (2) missar det traditionshistoriska perspektivet på problemen (den äldre, ursprungligen egyptiska traditionen och den yngre P-tolkningen). Till detta kommer (3) att 1

Det intressanta är nu, att den nya kontexten med dess ”prästerliga” poänger (gudstjänstens livsavgorande betydelse) ingalunda har trängt bort avbildsföreställningens kungliga dimensioner. Motivet människan som konung i skapelsen klingar med i den musik som ”kompositören” bakom Skapelseberättelsen låter oss ta del av. Stället om människan talar ju sitt tydliga språk om hennes härskande över skapelsen i övrigt, hennes roll som Guds viceregent. Så ser vi hur ett traditionshistoriskt perspektiv ibland hjälper oss att se textens rikedom av melodi och kontrapunkt.

Som jag antydde ovan är Psaltarens åtonde psalm, en text som säkert är betydligt äldre än den prästerliga Skapelseberättelsen, värd att notera i detta sammanhang. Vers 6 talar först om hur människan är gjord ”foga ringare än elohimväsendena [de himmelska väsendena]” och därefter beskrivs hur människan är satt som konung i skapelsen (krönandet i v 6; härskandet i v 7-9):

- 4 När jag ser din himmel, som dina fingrar format,
månen och stjärnorna du fäste där,
- 5 vad är då en människa att du tänker på henne,
en dödlig att du tar dig an honom?
- 6 Du gjorde honom nästan till en gud,
med ära och härlighet krönte du honom.
- 7 Du lät honom härska över dina verk,
allt lade du under hans fötter:
- 8 får och oxar, all boskap,
och markens vilda djur,
- 9 himlens fåglar och havets fiskar,
allt som vandrar havets stigar. (Ps 8:4-9)

Dag 7: Guds sabbatsvila

I kap. 2:1-3 läser vi om den sjunde dagen. Nu är verket avslutat. Himmelten och jorden blev fullbordade ”med hela sin härskara” (1917). Valet av det svenska ”härskara” återger troget grundtextens *sābā*. Översättningen ”och allt vad där finns” (Bibel 2000) är för vag. Användningen av ordet för ”härskara”, ”armé” talar om skapelsen som en organiserad helhet som liksom en armé står under sin överbefälhavares kommando.⁸¹

Mos 1:26 utgör ett problem för hans tolkning, eftersom vi här finner en formulering med verbet ‘āśāh plus substantivet *selem* plus suffix för 1 plural.

⁸¹ Se Beauchamp 1969: 377.

Avsnittet talar om Guds vila efter skapelsen.⁸² En huvudpoäng är naturligtvis att ge en motivering för sabbaten. ”Gud välsignade den sjunde dagen och gjorde den till en helig dag” (v 3). I de tio budordens formulering av sabbatsbudet finns två olika motiveringar för budordet, en social och en teologisk. Den ena går ut på att Israel skall minnas att man själv en gång varit slav i Egypten (5 Mos 5:15). Den andra påpekar att Gud själv vilade på den sjunde dagen (2 Mos 20:11; jfr 31:17). Denna sistnämnda motivering knyter alltså an till Skapelseberättelsen.

Gud vilade, heter det i 2:2-3 (*šābat*, jfr *šabbāt*).⁸³ I 2 Mos 31:17 heter det att han *šābat wěyinnāpeš*. Det sista ordet här är ett verb i en reflexiv form, ett verb av samma rot som ordet för ”själ”, ”andedräkt” (*nepeš*). Det hela översättes i Bibel 2000 sakenligt med ”vilade han och hämtade andan”.

Ännu en gång: Skapelseberättelsens tema

Man har ibland velat förlägga Skapelseberättelsens innehåll helt och hållet till det religiösa planet. Det är frågan om den bedömningen håller. Jag har ovan pläderat för att man skall skilja mellan en texts *ämne* och dess *tema*. Jesu liknelser kan ha fåravel, fiske och bankverksamhet som ämne. Men deras tema, deras ”verkliga innehåll”, ”vad de egentligen går ut på”, är något helt annat. Utifrån den distinktionen menar jag att Skapelseberättelsens *ämne* är skapelsen, världens tillkomst. Texten beskriver faktiskt en kosmologi.⁸⁴ Den framställer vad som måste ha varit gängse föreställningar i det gamla Israel om världens tillblivelse. Här ingår t.ex. ”valvet”, ”fästet”, som skiljer vatten däruppe från vatten därnere. För berättaren var det helt enkelt så världen var konstruerad och vad som här presenteras delar han förmodligen med sin samtid. Vad som nog är en ny aspekt är idén om skapelse genom Ordet, en accent som kommer igen gång på gång i Skapelseberättelsen.

Berättarens egentliga ärende ligger emellertid på ett annat plan än det kosmologiska. Därmed är vi inne på textens *tema*. Det tema som gestaltas i texten är ”människan som skapad för gudsgemenskap och gudstjänst”. De drag som pekade på detta var följande:

⁸² För en intressant diskussion av detta motiv, se Jon Levenson 1988: 100-120, som påpassligt anknyter till religionshistorikern Raffaele Pettazonis diskussion av *deus otiosus*-motivet (den vilande skaparguden), se Levenson sid. 110.

⁸³ De två orden är nog inte direkt etymologiskt relaterade.

⁸⁴ Wellhausen 1895: 302-303 framhåller förtjänstfullt denna aspekt.

- Dagserien
- Guds vila på den sjunde dagen
- Guds skiljeakter, verbet *hibdîl*
- Betoningen på skapelse ”efter deras arter”
- Människans skapelse enligt en himmelsk urbild
- Guds välsignelseakter

Detta är alltså strukturdrag och motiv i texten som betonar dess teologiska tema. Texten har ett teologiskt ärende. Den går inte ut på att undervisa om naturvetenskapliga finesser utan om hur skapelsen och Gud är relaterade till varandra: *Gudstjänst och gudsgemenskap är instiftade från världens tillkomst. Människan är skapad för gemenskap med Gud.* När man har sett detta blir man föga benägen att i skapelsedagarna se geologiska perioder; något sådant skymtar ö.h. inte i texten. Och man förstår att uttrycket ”efter deras arter” skall ses i offerteologins sammanhang och har föga att skaffa i en diskussion om evolutionen.

En ”glipa” i texten som är intressant att notera föreligger i förhållandet mellan solen och botaniskt liv. Örterna skapas på dag 3, men solen först på dag 4. Också dåtidens människor visste att örter och gröda är beroende av solens ljus. Och likväl denna diskrepans som ju klart strider mot av alla kända ”naturvetenskapliga” fakta!⁸⁵ Detta tyder på att författaren knappast hade ärendet att framlägga en specifik kosmologi. Vad han säger om kosmologi hör nog till det självklart förutsatta.

Utifrån distinktionen mellan textens ämne och dess tema måste man fråga sig om inte alla dessa försök av senare tiders fundamentalistiska läsare att harmonisera berättelsen med olika moderna rön representerar ett felgrepp. Man har nog inte läst texten ”i dess egen tonart”. Man har glömt att ställa in sitt mottagningsinstrument rätt, att rätt lyssna in sig på textens litterära art.

⁸⁵ Om den bibliska världsbilden, se Janowski 2001 med litteratur.

Kap. 3. I begynnelsen var ”dag noll”. Religionshistorisk bakgrund

”Dag noll”: skapelse ur kaos eller ur intet?

Hittills har vi studerat den bibliska Skapelseberättelsen med fokus på de sju skapelsedagarnas olika verk. Vi har inte sagt något om själva inledningen till Skapelseberättelsen. Till den vänder vi oss nu. Låt mig redan från början få markera att det här handlar om problem där osäkerhetsmarginalerna inspirerar varje bibelforskare till ödmukhet. Vad jag här presenterar är en totaluppfattning som ingalunda delas av alla bibelforskare. Men det är en uppfattning som grundar sig på mina noggranna överväganden.

Vers 2: Kaos före skapelsen?

Textens andra vers som i forskningen varit så omdiskuterad lyder i Bibel 2000:

Jorden var öde och tom,
djupet täcktes av mörker
och en gudsvind svepte fram över vattnet.

Här öppnar sig perspektivet mot den religionshistoriska bakgrunden i form av olika föreställningar i Israels omvärld och inom Israel själv om världens tillblivelse (*kosmogoni*). Jag skall inte här rulla upp denna problematik i hela dess vidd utan näja mig med att i korthet visa hur en jämförelse mellan den bibliska Skapelseberättelsen och det babyloniska s.k. skapelseeposet, Enuma Elish, utfaller. Jag väljer just detta exempel av pedagogiska skäl, därför att texten erbjuder goda jämförelsepunkter till 1 Moseboken 1.

Den babyloniska texten tillkom under senare delen av andra årtusendet f.Kr. Den har både politiska och teologiska aspekter.

Texten omfattar sju stora kilskriftstavlor. Den föreligger i en god översättning till svenska av Ola Wikander.⁸⁶

Berättelsen inleds med en skildring av urtillståndet före skapelsen: här finner vi en lång beskrivning av det som icke fanns.

När ovan himlen inte hade kallats
och nedan jorden inte nämnts vid namn,
då Apsu, den förste som avlade dem
och Mummu-Tiamat som födde dem alla,
blandade sina vatten till ett,
hade inga betesmarker samlats, inga stråbäddar fanns.
När inga gudar hade blivit till,
inga namn nämnts och inga öden bestämts
då skapades gudarna i deras inre. (Enuma Elish I:1-9)

Dylika inledningar finns på flera håll i främreorientaliska texter från Mesopotamien, Fenicien och Egypten. Vi brukar i sådana fall tala om ett ”ännu-icke-avsnitt”, en sorts skildring av urtillståndet innan gudarnas skapelseaktivitet satte i gång.

De två aktörer som fanns på scenen från början är den manliga principen, Apsu, som representerar sötvattnet, och den kvinnliga, Tiamat, som står för saltvattnet. De blandar nu sina vatten i en avlelseakt, och de unga gudarna blir resultatet. Detta innebär att texten börjar med en *teogoni*, en skildring av gudarnas tillkomst.

I fortsättningen skildras en kamp i gudavärlden. Apsu och Tiamat blir stördas av de yngre gudarna och hotar att förinta dem. Dessa försvarar sig dock. I det avgörande momentet utser gudaförsamlingen guden Marduk att ta sig an Tiamat. Tavl IV skildrar hur Marduk utropas till konung bland gudarna och hur han besegrar kaosmonstret Tiamat. Därefter hör vi om hur Marduk klyver Tiamat och av hennes ena halva skapar himmelen. Världen tillkommer ur kaosmonstrets döda kropp (tavla IV-V).

Tavl VI skildrar människans skapelse. Tiamat hade en medhjälpare vid namn Qingu. Qingu dödas och av hans blod skapas människosläktet. Människan har alltså, från begynnelsen, i sig en ond komponent.

Tidigare hade gudarna själva måst skaffa sin föda. Nu kan de ta ledigt: människan övertar uppgiften att förse gudarna med mat (offer). Människans lott är att utgöra en sorts ”kosmisk

⁸⁶ Se Wikander 2005, som ger översättning, noter och inledande diskussion. Märk också översättningarna i Dalley 1991: 228-277 Lambert 1994 och Foster 1997 samt diskussionen hos Bauks 1997: 207-268.

arbetarklass”, för att låna ett talande uttryck från Ola Wikander. Skapelsen av människan skildras sålunda:

”Blod vill jag trycka samman, ben vill jag skapa.
Jag skall låta en urmänniskastå upp, hans namn skall vara
‘Människa’!
Jag skall skapa urmänniskan.
Han skall bära gudarnas bördor, så att de kan få vila.” (VI: 5-8)

”Det var Qingu som startade kriget,
fick Tiamat till uppror och påbörjade striden.”
De band honom och höll honom fast inför Ea.
De lade på honom straffet och högg genom hans ådror.
Av hans blod skapade han människosläktet
lade på dem gudarnas mödor, och gudarna blev befriade. (VI: 29-34)

Därefter får vi i tavla VI höra om bygget av Babylon och av Marduks tempel Esagila. Tempelbygget är en viktig kultisk höjdpunkt i texten. Texten avrundas med en proklamation av Marduks femtio namn.

För att *summera* vad vi bör hålla fast om skapelseskildringen i Enuma Elish: Det hela börjar med tillståndet före skapelsen, beskrivet i ett ”ännu-icke-avsnitt”. Världen skapas genom en kamp i gudavärlden, en uppgörelse med kaosmakerna. Människan tillkommer ur Qingus blod och har att arbeta åt gudarna. Tempelbygget för Marduk är en viktig slutpunkt i texten.

En annan text av intresse i detta sammanhang är den redogörelse för feniciernas kosmogoni som lämnas av Philo av Byblos (ca. 100 e.Kr.) som har sina uppgifter från en fenicisk präst vid namn Sankunjaton (kanske 500-talet f.Kr.)⁸⁷ Urtillståndet före världens tillkomst skildras här som ett oändligt kaos, med ”urelementen” luft och vind, och alltsammans behärskat av mörker. I denna text handlar det inte om en skapelseakt som frambringar världen utan om världens tillkomst genom en successiv alstringsprocess.

Åter till Bibeln! Tittar vi på GT i stort utifrån ett perspektiv där vi jämför med texter från Israels omvärld kan vi konstatera att GT

⁸⁷ Philo av Byblos, *Praeparatio Evangelica* I, 10: 1-14, text och översättning hos Ebach 1979: 421-30; diskussion sid. 22-79; text och översättning även hos Attridge och Oden 1981: 36-47. Namnet på sagesmannen, Sankunjaton, är ett perfekt feniciskt namn med betydelsen ”[guden] Sakkun har givit”.

faktiskt innehåller flera ”ännu-icke-avsnitt”.⁸⁸ Låt mig anföra två texter. I Edenberättelsens korta skapelseskildring har vi i 1 Mos 2:5 vad som både formellt och innehållsmässigt är en ”ännu-icke-skildring” av urtillståndet, en negation av det som kännetecknar den skapade världen. I Ords 8:23-26 har vi ett annat sådant avsnitt av samma typ. De båda avsnitten lyder sålunda:

... när ingen buske fanns på marken och ingen ört hade spirat, eftersom Herren Gud inte hade låtit något regn falla på jorden och ingen mänskliga fanns som kunde odla den
— men ett flöde vällde fram ur jorden och vattnade marken —
då formade Herren Gud mänskan av jord från marken och blåste in liv genom hennes näsborrar, så att hon blev en levande varelse. (1 Mos 2:5-7)

I urtiden formades jag,
i begynnelsen, innan jorden fanns.
Innan djupen blev till föddes jag,
när det ännu inte fanns källor med vatten,
innan bergen fått sin grund,
innan höjderna fanns föddes jag,
när han ännu inte gjort land och fält
eller mullen som täcker jorden... (Ords 8:23-26)

Det är en rätt vanlig uppfattning bland forskarna att också själva inledningen till Skapelseberättelsen i 1 Mos 1:2 innehåller vad som kanske inte formellt men ändå reellt motsvarar en sådan ”ännu-icke-skildring” av urtillståndet. Satserna är inte grammatiskt formulerade som negativer men innehåller en negativ kontrast till den följande skapelseskildringen. Denna textens andra vers består av tre utsagor:

- a) ”jorden var öde och tom [*tōhû wābōhû*]”
- b) ”djupet [*těhôm*] täcktes av mörker”
- c) ”och en gudsvind [*rûah ’ělōhîm*] svepte fram över vatnet”

Orden *tōhû wābōhû* ger genom själva sin vokalklang associationer till intighet och tomhet. Jfr Jes 40:17, 23 där ordet *tōhû* står i parallelism till ord för ”icke-existens”, ”intighet”. Samma betydelse föreligger i Job 26:7 där *tōhû*, ”öde rymder” står parallellt

⁸⁸ Den forskare som framför andra betonat denna aspekt är Westermann 1976: 59-64, 86-89 och 131-135.

med ”tomma intet” i versens senare del. Ordparet förekommer på endast tre ställen.⁸⁹ Här i 1 Mos 1:2 beskriver det väl jorden som obeboelig ödemark.⁹⁰

Den andra utsagan i 1 Mos 1:2 handlar om att ”djupet [*těhōm*] täcktes av mörker”. Ordet står här parallellt med ”vattnet” (*hammayim*) sist i v. 2 och betecknar (havs)djupet. Alldeles oavsett frågan om ett eventuellt etymologiskt samband med namnet på monstret i den babyloniska Skapelseberättelsen, Tiamat, så är det hebreiska ordet laddat med mytologisk-symboliska övertoner. Ordet refererar ett antal gånger till urdjupen före eller vid skapelsen och förekommer i texter i GT som talar om en kaoskamp mellan Gud och kaosmakterna.

När han spände upp himlen var jag där,
när han välvde dess kupa över *djupet*,
när han fyllde molnen däruppe med kraft
och lät *djupets* källor bryta fram,
när han satte en gräns för havet
och vattnet stannade där han befallt,
när han lade jordens grundvalar ... (Ords 8:27-29)

Vakna upp, vakna upp,
klä dig i makt och styrka, Herre!
Vakna upp som i forna dagar, som i gången tid.
Det var du som högg ner Rahav,
du som genomborrade draken.
Det var du som torkade ut havet,
vattnet i *det stora djupet*,
du som gjorde havsbottnen till en väg,
där de befriade kunde tåga fram.
(Jes 51:9-10, exoduskontext)

Parentetiskt kan det tilläggas att ordet ibland står personifierat; djupet ses som ett levande väsen (Hab 3:10; Ps 77:17). Man blir starkt benägen att i den bibliska Skapelseberättelsens andra vers se

⁸⁹ 1 Mos 1:2; Jes 34:11; Jer 4:23.

⁹⁰ Jag tror inte på Bauks tolkning om jorden som ”icke-exiserande” (Bauks 1997:111-118). Se Jes 45:18.

en bleknad kaos-skildring. Tehom-djupet utövar här ingen aktivitet. Det bara finns.

Frågan blir då hur man skall uppfatta den tredje utsagan i denna vers: ”och en gudsvind [*rûah ḥĕlōhîm*] svepte fram över vattnet.”⁹¹ Hebreiskan har ett och samma ord, *rûah*, för ”vind” och ”ande”. Säger inte vår vers att Guds Ande svävar över vattnet (så 1917)? Vi vet ju att Guds Ande kan vara en skapande kraft (Ps 33:6; 104:30). Vad som talar mot den uppfattningen av den tredje utsagan i 1 Mos 1:2 är att själva detaljskildringen av skapelseprocessen börjar först i v 3 (”varde ljus!”). Vad vi har i den problematiska v 2 är en sammanhållen utsaga i tre led om tillståndet före skapelsen. Som vi såg ovan har Philo av Byblos en skildring av urtillståndet som präglat av luft, vind och kaos. Vår bibeltext talar i den aktuella versen om vad jag skulle vilja kalla ”urtillståndets urvind”.

Man kan tycka att kopplingen till just Gud (*rûah ḥĕlōhîm*) kan synas tala i annan riktning. Nu är det emellertid så att elementet Elohim kan vara ett sätt att uttrycka maximal förstärkning, superlativ. Jfr Jona 3:3 ”en oerhört stor stad [ordagrant: en gudastor stad]” och Ps 80: 11, ”mäktiga cedrar [ordagrant: gudacedrar]”. 1 Mos 1:2 talar därmed om en oerhört stark storm över kaosvattnet.

Så långt är alltså vår slutsats att 1:2 talar om urtillståndet före skapelsen. Skapelseberättelsens författare har här övertagit främreorientalisk tradition med urgamla rötter.

Vers 1: Nej, kaos är inte det första

Saken är nu den att den bibliska Skapelseberättelsen inte börjar med kaosskildringen i vers 2 utan med vers 1: ”I begynnelsen skapade Gud himmel och jord.” Vad säger denna vers? Den hebreiska ordalydelsens grammatiska struktur är mycket omtvistad.⁹² Forskarnas åsikter går isär. Många föredrar översättningen som huvudsats som i den nyss citerade återgivningen (t.ex. 1917 och Bibel 2000): ”I begynnelsen skapade Gud himmel och jord.”

Här vill jag gärna erinra om den uppfattning av v 1 som Werner H. Schmidt presenterade i sin bok om Skapelseberättelsen.⁹³

⁹¹ Till detta, se Bauks 1997: 127-141 och Tengström 2000. Tengström ser saken annorlunda än jag gör i det följande.

⁹² En fornämlig diskussion finns hos Michaela Bauks 1997: 65-92. Men Bauks överbetonar likheterna mellan 1:1-3 och 2:4-7.

⁹³ Schmidt 1967: 87-95. Märk ”tempusföljden” med hebr. QATAL i v 1 och den narrativa WAYYIQTOL i v 3. Till syntaxen för dessa två verbformer, se särskilt Niccacci 1990, särskilt kap. 3 och 4 och till 1 Mos 1:1-3 märk sid. 37-38. Som framgår nedan delar jag inte helt Niccaccis uppfattning om 1 Mos 1:1-

Schmidt menar att denna vers blickar tillbaka på hela skapelsen som skeende, som ett redan avslutat förlopp. Den har karaktären av överskrift som samtidigt är något mera: en tolkning av helheten.

Uppfattas versen så, alltså som huvudsats ("I begynnelsen skapade Gud himmel och jord"), då innehåller den en rad utsagor som gemensamt kan uppfattas som ett kritiskt ställningstagande till "kaostraditionen" i v 2. Varje ord kan betonas:⁹⁴

1. *I begynnelsen*, före allt annat.
2. *skapade* Gud (verbet *bārā'* användes, om detta se ovan)
3. ... *skapade Gud* (han och ingen annan)
4. "*himmel och jord*"; detta är ett hebreiskt sätt att uttrycka "allt", ingenting undantaget.⁹⁵

Denna Bibelns allra första vers är ett inslag i Skapelseberättelsen som helt saknar motsvarighet i de kringliggande kulturernas texter, ett förhållande som påpekades redan av Hermann Gunkel.⁹⁶

Om utsagan i 1 Mos 1:1 kan vi därmed säga två saker: För det första: Den saknar förebild. För det andra: Den korrigeras traditionen i v 2.

F.ö. noterar vi att v 2 tonat ner föreställningen om en gudomlig kamp mot kaosmakterna som annars är belagd på flera ställen i GT.⁹⁷

Skildringen av de olika skapelsedagarna börjar i v 3 med Guds majestätiska "Varde ljus!" För "kaos-elementen", mörkret och vattnet i v 2, kan vi göra en intressant iakttagelse i textens fortsättning: De båda ingår i skapelsen, men först efter det att de gjorts till föremål för en gudomlig namngivning. "Mörkret kallade han natt" (v 5) och "vattenmassan kallade han hav" (v 10). Jag tror att dessa gudomliga namngivningar är ett diskret sätt att antyda Guds auktoritet över dessa storheter. Märk hur härskaren i en främmande stormakt kan ändra namnet på någon han insätter som kung i Juda. Farao Neko ändrar namnet på Eljakim till Jojakim och

3. Till hebreiskt WAYYIQTOL, se Wikander 2010. Ett tack till Ola Wikander för ett intressant samtal om v 1-3.

⁹⁴ Se Werner H. Schmidt 1967: 87-90.

⁹⁵ "Himmel och jord" är på hebreisk en *merism*. Man nämner de yttersta polerna i ett spektrum men syftar samtidigt på allt däremellan. "Gammal och ung" utesluter inte de medelålders! Till utsagan i 1 Mos 1:1 jfr Jes 44:24 och Ps 103:19 som använder uttrycket (*h*)akkōl, "alltet", "världen".

⁹⁶ Gunkel 1910: 101.

⁹⁷ Se t.ex. Ps 74:12-17; 89:10-13 och 104:5-9 och Mettinger 1987: kap. 6.

insätter honom som lydkonung (2 Kung 23:34) och den babyloniske kungen gör motsvarande med Mattanja, som får namnet Sidkia (2 Kung 24:17).

Detta betyder att det under ytan i den bibliska skapelseberättelsen finns en polemik mot främmande kosmogonier, särskilt den babyloniska. Detta drag kommer också fram på två andra ställen i texten.

Det ena stället är v 21 med utsagan om att Gud skapar (*bārā*) ”de stora havsdjuren”. Grundtextens *tannînim* kan bättre översättas med ”sjöodjur”, ”havsdräkar”. Jfr hur en engelsk bibelöversättning har ”the great sea monsters” (NRSV). Denna betydelse av ordet föreligger också på ställen som Jes 27:1 (Gud ”skall dräpa draken i havet”) och Jes 51:9 (Gud ”som genomborrar draken”). Vad vi har i 1 Mos 1:21 kommer nära den skämtsamma utsagan i Ps 104:26 om ”Leviatan som du skapat till att leka med”.⁹⁸ I relation till Gud får Leviatan sina rätta proportioner.

Det andra stället är Skapelseberättelsens avsnitt om himlakropparna (v 14-19). Solen och månen är här inte några gudomligheter som de var i Mesopotamien. De kallas enkelt och flärdfritt för ”den stora lampan” och ”den lilla lampan”.

Så här långt har jag knappt mer än antytt att det faktiskt föreligger ett svårt problem i textens allra första vers. Jag har ovan utgått från att den riktiga översättningen är ”I begynnelsen skapade Gud himmel och jord”, dvs ”allt”, och uppfattat versen som en huvudsats. Vi kan kalla detta för A-tolkningen av stället.

Numera finns det en rätt vanlig tolkning som uppfattar v 1 som en bisats och som leder till en översättning ungefär som följer:

I begynnelsen, när Gud skapade himmel och jord
— jorden var [då] öde och tom, mörker täckte djupet, och en urvind svepte fram över vattnet —
då sade Gud: ”Varde ljus!”

Huvudsatsen kommer då i v 3 (eller möjligen i v 2-3). Vi kan kalla detta för B-tolkningen. Den finns hos den judiske medeltidsexegenen Rashi (1040-1105) och flera senare lärde.⁹⁹ Skälen för denna tolkning är huvudsakligen två.

⁹⁸ Så kan texten också översättas, se Mettinger 1987: 101.

⁹⁹ För Rashi, text och engelsk översättning, se Silbermann 5745: 2. Denna tolkning förfäktas senast av M.S. Smith 2010: 43-48 samt bibelöversättningar

För det första: Det allra första ordet, *bērēšît*, saknar bestämda artikeln och förefaller därmed vara en constructusform till det följande.¹⁰⁰

För det andra: Främreorientaliska paralleller ger vid handen att utombibliska skapelseberättelser ofta inleds med en bisats som signalerar ett ”ännu icke”-avsnitt (av innebörd ”när ännu icke det och det fanns till ...då ...”). I linje härmed har man velat uppfatta v 1-3 som en parallell till detta.

Utrifran denna tolkning talar inte v 1 om begynnelsen i absolut mening.¹⁰¹ Mot denna uppfattning har man dock anfört vägande skäl.¹⁰²

1. Bestämda artikeln saknas ofta i tidsuttryck och dessutom är texter med poetisk anstrykning generellt mera sparsamma med bruket av artikel.¹⁰³ Artikelns frånvaro är alltså inget stort problem.
2. Vad gäller främreorientaliska paralleller: Om det i Skapelseberättelsens början finns en motsvarighet till inledningen i Enuma Elish så gäller detta v 2. Bibelns allra första vers är något alldelvis för sig. Den saknar analogier i utombibliska skapelseberättelser.

som NRSV. Bauks 1997: 69-92, 315 avvisar bisatstolkningen. Hon tar v 1 som en självständig rubrik- och mottoformulering.

¹⁰⁰ Det som följer har ofta betraktats som en asyndetisk relativsats (en relativsats utan relativum), see senast Bauks 1997: 86, 92 not 162 och M.S. Smith 2010: 44. Bauks översätter (sid 146):

Im Anfang, als Gott die Welt schuf.

Aber die Erde war noch nicht (vorhanden), sondern es war Finsternis über dem Urmeer. Und ein Windhauch Gottes wehte über den Wassern.

Da sprach Gott: Es werde Licht. Und es wurde Licht.

¹⁰¹ Se Rashi (ed. Silbermann sid. 2) till 1 Mos 1:1.

¹⁰² Se Werner H. Schmidt 1967: 73-76, Westermann 1976: 130-136, Wenham 1987: 10-18 och Bauks 1997: 65-92. Våra svenska bibelöversättningar, 1917 och Bibel 2000, följer båda A-tolkningen. Den är också den som Bertil Albrektson stannar för i en intern utredning för Bibelkommissionen (Albrektson 1981).

¹⁰³ För utelämnandet av bestämda artikeln i tidsuttryck, se t.ex. *merōš*, ”från början, begynnelsen”: Jes 40:21; 41:4 , 26; 48;16; Ords 8:23, vidare *me’ôlām* utan artikel: 1 Mos 6:4; Ps 90:2 och ytterligare ett antal ställen; bara en gång med artikel (Ps 41:14), samt *miqqedem*, ”från fordom”, Mika 5:1; Hab 1:12.

3. Strukturen i Skapelseberättelsen är sådan att varje ny skapelsedag börjar med en huvudsats och Guds majestätiska skaparord. Stilen är enkel och pregnant. Enligt B-tolkningen, skulle Skapelseberättelsen börja med en krånglig satskonstruktion som avviker från berättelsen i övrigt och som förstör själva portalen till den övergripande struktur som har en majestätisk huvudsats för varje nytt gudomligt skaparord.
4. De gamla översättningarna, Septuaginta etc., uppfattar stället som en formulering om den absoluta begynnelsen: "I begynnelsen skapade Gud ...".
5. De hebreiska masoreternas accentuering (med accenten tifhah) stöder samma tolkning. Denna accent skiljer ut det första ordet från det följande. Innebördens blir ungefär: "I begynnelsen, då skapade Gud ..."

Alltså: Vi stannar för A-tolkningen ovan. Bibelns första vers är en huvudsats. B-tolkningen (bisatsmodellen) uppkom under medeltiden.

Vidare: Vi noterade med Werner H. Schmidt att Bibelns allra första vers, som ju saknade paralleller i andra skapelseberättelser, framstår som en sammanfattande rubrik som på en och samma gång blickar tillbaka på och föregriper de olika skapelseverken. Denna rubrik är tillika en korrigerande tolkning till v 2. Mot myten om det tidlösa kaos ställs nu utsagan om världens begynnelse genom Gud.¹⁰⁴

I själva början av Skapelseberättelsen finner jag alltså tre steg:

1. Gud skapar "himmel och jord", dvs "allt", "världen".
2. Vad man tidigare, i linje med grannkulturernas uppfattning, såg som ett förut-existerande kaos betraktas här i nytt perspektiv. Om man sen skall dra slutsatsen att kaos är skapat av Gud,¹⁰⁵ en utsaga som skulle påminna om den som säger att de stora havsmonstren är skapade av Gud (v 21), *eller* man skall nöja sig med slutsatsen att kaos genom v 1 mera vagt och allmänt är inordnat i själva skapelseprocessen, såsom det första tillståndet innan Gud påbörjar "detaljarbeitet", det är kanske en smaksak.
3. Gud skapar ljuset på första dagen i sjudagarsserien. Mörkret som omtalas i samband med den första dagen är det mörker vi läste om i v 2.

¹⁰⁴ Dessa synpunkter betonas av Werner H. Schmidt 1967: 84-95.

¹⁰⁵ Som framhålls av Wellhausen 1895: 302 men bestrides av Gunkel 1910: 102.

Likaså är det vatten som omtalas i samband med den andra och tredje skapelsedagen det vatten vi läste om i v 2.

Vad vi har sett i 1 Mos 1:1-2 ger mig anledning att peka på formuleringarna i Ps 104, där man kan skönja en snarlik sekvens:

- 5 Jorden har du ställt på stadig grund,
Den kan aldrig i evighet rubbas.
- 6 *Urhavet* täckte den [jorden] som en klädnad,
vattnet stod högt över bergen.
- 7 Det flydde för ditt rytande,
när du dundrade tog det till flykten,
- 8 uppför bergen, ner i dalarna,
och stannade där du bestämde.
- 9 Du satte en gräns för vattnet:
aldrig mer skall det täcka jorden. (Ps 104:5-9)

Här finner vi ordningsföljden:

1. Gud grundar jorden (v 5; jfr 1 Mos 1:1).
2. Urhavet (*těhōm*) täcker den (v 6; jfr 1 Mos 1:2)
3. Urhavet flyr för Guds ”rytande” (*gē’ārā*) och Gud sätter en ”gräns” för vattnen (v. 7-9; jfr 1 Mos 1:3ff.)

Jämförelsen mellan de båda texterna visar på en mycket inressant sak: De äldre texternas föreställningar om Guds ”rytande” för att näpsa kaosmakerna har i Skapelseberättelsen ersatts av Guds skapande Ord.¹⁰⁶

Skapelse ur intet?

En rad sena bibeltexter talar om att Gud skapade världen ur intet.

Lyft blicken och se ut över himmel och jord och allt vad de rymmer och tänk på att Gud skapade detta ur intet [*ouk ex ontōn*]. (2 Mack 7:28)

... Gud som ger de döda liv och talar om det som ännu inte finns [*ta me onta*] som om det redan fanns. (Rom 4:17)

¹⁰⁶ Till ”rytandet” eller ”näpsten” se Mettinger 1987: 99-101; 104-105; 107; 113-114.

I tron förstår vi att världen formats genom ett ord från Gud och att det vi ser inte har blivit till ur något synligt [*me ek fainomenōn*]. (Hebr 11:3)

Kyrkans tidiga teologer talade om *creatio ex nihilo*?¹⁰⁷ — Vi måste ställa frågan: talar själva Skapelseberättelsen om detta, om skapelse ”ur intet”? Flera bibelforskare har svarat nej på den frågan. Det är då vanligen forskare som hyllar tolkningen av v 1 som bisats, en tolkning som vi avvisade ovan eller som av andra skäl ser v 2 som en utsaga om en värld före skapelsen som inte korrigeras av v 1.¹⁰⁸

Ibland ser man saken så att ”skapelse ur intet” är en typ av metafysisk spekulation som inympades på de bibliska tankarna när kristendom spreds i den hellenistiska världen. Det ligger då ibland i luften att de gamla hebreerna inte förmådde tänka så abstrakt.¹⁰⁹

Utan att här gå in på de filosofiska aspekterna av formuleringen ”skapelse ur intet” kan vi konstatera två saker. För det första att hebreiska bibeltexter innehåller fall där verbet för ”vara” negeras; man var alltså tillräckligt sofistikerad för att göra en skillnad mellan existens och icke-existens, nog så viktig i en utsaga som handlar om det finns lejon eller ej på en viss plats (Jes 35:9).¹¹⁰ För det andra: den bibliska Skapelseberättelsen är i full harmoni med en rad andra ställen som talar om att allt är skapat av Gud. Ett exempel har vi i Ps 104 där t.o.m. Leviatan är skapad av Gud (v 26), liksom de stora havsmonsterna i 1 Mos 1:21. Ett annat exempel föreligger i Job 26:7 som talar om hur Gud spänt upp sin ”gudaboning” över ”öde rymder” och hängt upp jorden över ”tomma intet”.

Skapelseberättelsen inleds med den majestätiska proklamationen ”I begynnelsen skapade Gud himmel och jord [dvs världen].” Traditionen om skapelse ur formlös materia (v 2) korrigeras därmed. Skapelseberättelsen hävdar alltings beroende av Guds

¹⁰⁷ Om utvecklingen av denna lära i den tidiga kyrkan, se May 1978. Mitt tack till religionsfilosofen Andreas Nordlander i Lund som tipsade mig om detta arbete.

¹⁰⁸ Se t.ex. Bauks 1997: 14-33 om ”ur intet”-problemet i tidigare utläggning. För en modern forskare som avisar *ex nihilo*, se Bauks själv 1997: 63-64, 230-319 (som talar om en värld före Guds skapande, en ”Vorwelt”) och M.S. Smith 2010: 49-64 (som också talar om en för-värld före skapelsen). De föregrips av Vish 11:17 som talar om att Gud ”har skapat världen ur formlös materia (*ex amorfou hyles*).”

¹⁰⁹ Se den forskningshistoriska översikten hos Bauks 1997: 26-33.

¹¹⁰ Se även Job 10:19; Pred 4:3; Syrak 44:9.

skaparaktivitet. Och det är inte för inte som det hebreiska verbet *bārā'* användes om Guds frambringande av kosmos.¹¹¹

Ser man saken på detta sätt, då skall det till ett visst mått av hårklyverier för att förneka att Skapelseberättelsen implicerar ”skapelse ur intet”, även om den hebreiska texten inte innehåller någon direkt motsvarighet till latinets *ex nihilo*.¹¹²

Ondskans problem

Här måste vi nu i anslutning till 1 Mos 1:1-2 tangera ondskans utgrundliga problem. Det babyloniska skapelseeposet Enuma Elish talar om en kaoskamp som leder till att världen skapas ur Tiamatmonstrets döda kropp och människan blir till ur den onde Qingus blod. Därmed rymmer denna text en uppfattning om ondskans problem, en *teodicé*. Det ondas existens i den skapade världen och i människan blir begriplig utifrån själva ”utgångsmaterialet”.

Hur ser nu Skapelseberättelsen i Bibeln på ondskans problem? — Kaoskampstraditionen har här tonats bort.¹¹³ Gud har skapat allt som finns. Och Gud ger hela sitt skapelseverk slutbetyget ”mycket gott” (1:31).

Kyrkofadern Augustinus (354 – 430) har brottats med problemet och när i bok XII av sitt verk *De Civitate Dei* slutsatsen att ondskan är en frånvaro av det goda, den är något icke-existerande. Det onda är o-skapat enligt Augustinus.¹¹⁴

Jag är inte säker på att vi skall konstruera en ”ondskans dogmatik”, en *teodicé*, av vad vi har i Skapelseberättelsen. Kaoskampen tonas bort, det förefaller klart. Om vi betraktar texten i dess historiska sammanhang, exilstiden eller senare, blir det naturligt att i texten finna spår av en uppgörelse med den babyloniska stormakten och dess religiösa traditioner. Nedtonandet av kaoskampen framstår som en uppgörelse med de babyloniska idéer vi möter i t.ex. Enuma Elish. På samma sätt reduceras sol och måne i biblertexten till ”den stora lampan” och ”den lilla lampan” försedda med rent kalendariska uppgifter, att märka ut högtiderna (v 16), och är därmed inte gudomligheter som i babylonisk religion

¹¹¹ Som påpekats av W.H. Schmidt 1967: 166-167.

¹¹² Som John Polkinghorne påpekar, Polkinghorne 1994: 74.

¹¹³ Att det finns ett antal texter med kaoskamp i andra bibliska skrifter visar bara att det i Israel fanns olika traditioner på denna punkt. Se Mettinger 1987: kapitel 6.

¹¹⁴ Ett fornämligt arbete om teodicéproblemet är Johan B. Hygen 1974, som kombinerar synpunkter från exegetik och systematisk teologi.

(Shamash och Sin). I den bibliska Skapelseberättelsen har Israel formulerat sin tro i medveten uppgörelse med en grannkultur.

Därmed blir det inte helt orimligt att tänka sig att Skapelseberättelsen faktiskt har en vit fläck där vi efterlyser en utsaga om teodicéproblemet.¹¹⁵ Men detta är en lucka som täcks av en annan bibeltext, nämligen berättelsen om Eden och syndafallet. Till denna återkommer vi utförligt i ett följande kapitel.

Skapelsen av Människan i 1 Mos 2:7

En liten del av Edenberättelsen, avsnittet om människans skapelse i 1 Mos 2:4-7, skall dock redan här tas upp till behandling.

När Herren Gud gjorde jord och himmel ..., då *formade* Herren Gud människan *av jord från marken* och blåste in liv genom hennes näsborrar, så att hon blev en levande varelse.

Människan är en stoftvarelse. Det finns i Edenberättelsen en ordlek mellan ordet för människa (’ādām) och ordet för marken (’ādāmâ). Rent språkhistoriskt är de inte etymologiskt relaterade, men likheten användes i texten för författarens syften. Människan är skapad ”av stoft/jord från marken” (‘āpār min hā’ādāmâ). Hon är en ”jordvarelse”.

Forskarna har diskuterat vilken bild det är som användes här: är det den av krukmakaren som sitter vid drejskivan eller handlar det om ett allmänt figuralt formande? Man har hängt upp sig på att det är ordet för ”jord” (‘āpār) som användes, inte något ord för ”lera” (*hōmer* eller *tīt*).¹¹⁶ Nu är det faktiskt så att det ord som användes i versen ibland kan användas om ”lera” (3 Mos 14:42). Vidare skall vi komma ihåg att det verb som användes i 1 Mos 2:7, det hebreiska *yāšar*, faktiskt förekommer som krukmakarterm i betydelsen, ”forma”, ”dreja” (Jeremia 18).

GT använder båda bilderna för Guds skapelse av människan: som en akt i vilken han drejar fram föremålet (jfr Jeremia 18), och som en akt i vilken han modellerar fram människan.

Det senare tycker jag klart föreligger i Job:

Guds ande skapade mig,
den Väldiges andedräkt ger mig liv.

¹¹⁵ Till detta, se vidare Mark S. Smith 2010: 59-64 som ser saken på liknande sätt.

¹¹⁶ Westermann 1976: 276-278 refererar debatten.

Svara mig om du kan,
rusta dig till strid mot mig!
Inför Gud är du och jag lika,
jag är *formad av en lerklump* också jag. (Job 33:4-6)

Israels grannkulturer i både väst och öst har långt tidigare använt liknande bildspråk. Från Egypten har vi i drottning Hatschepsuts dödstempel i Der el-bakri en utförlig framställning i form av väggreliefer med åtföljande text som legitimerar drottningen genom hänvisning till en gudomlig skapelseakt. Krukmakarguden Chnum producerar på drejskivan det lilla människobarnet som avbildas med sin ”dubbelgångare”, sin *ka*, barnets själ eller livskraft.¹¹⁷

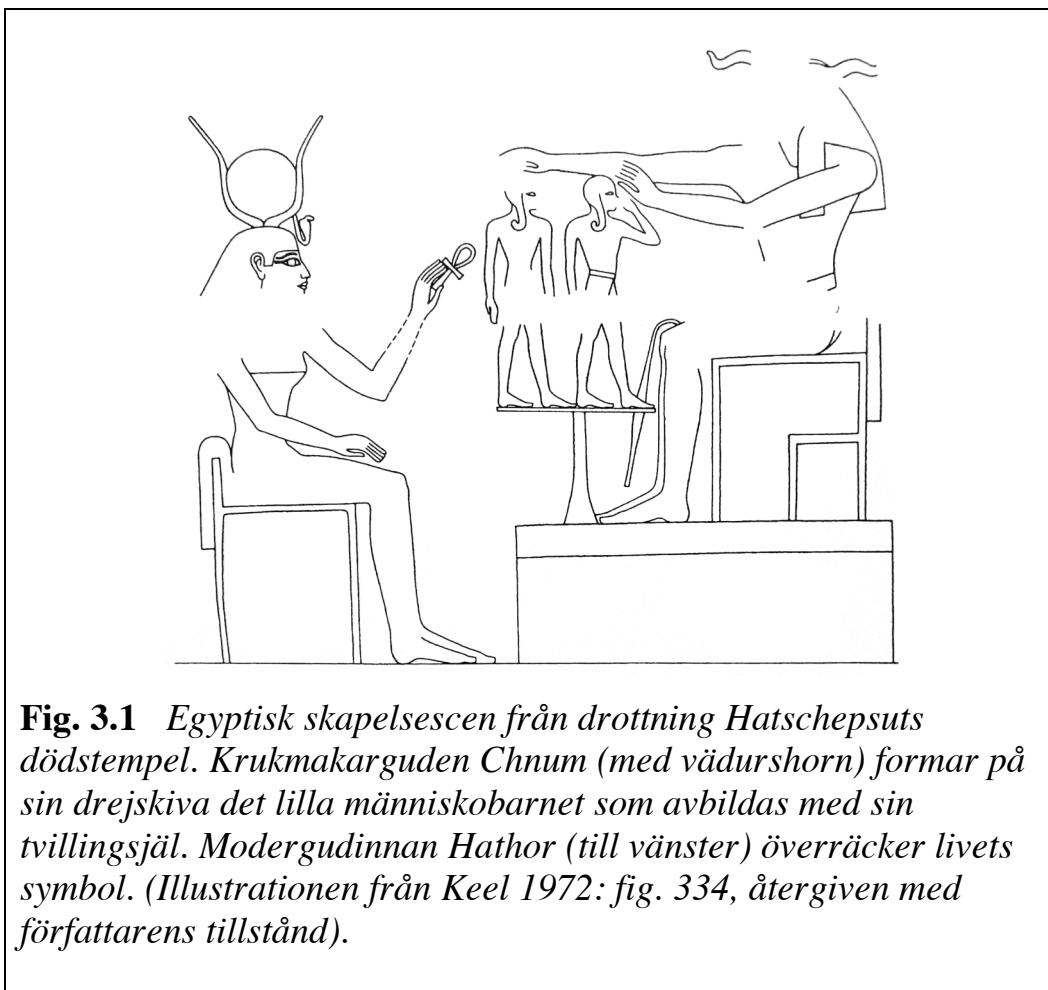


Fig. 3.1 Egyptisk skapelsescen från drottning Hatschepsuts dödstempel. Krukmakarguden Chnum (med vädurshorn) formar på sin drejskiva det lilla människobarnet som avbildas med sin tvillingsjäl. Modergudinnan Hathor (till vänster) överräcker livets symbol. (Illustrationen från Keel 1972: fig. 334, återgiven med författarens tillstånd).

¹¹⁷ Se Brunner 1964. Relieferna återges som fig. IV L och fig. VI L. För diskussion se Brunner 1964: 35-58, 68-74, 188-206. Se även Keel 1978: 248-251.

Från Mesopotamien har vi formuleringar som vackert belyser Jobsstället ovan. Atrahasismyten beskriver hur gudamodern Mami nyper ut 14 lerstycken som hon sen placerar i två rader, med sju bitar på var sida. Detta blir startpunkten för tillkomsten av de första människoparen.¹¹⁸ Människorna skapas för att överta gudarnas mödor. Som en intressant detalj kan vi notera att verbet för ”nypa”, ”knipsa” är samma i den akkadiska texten och i Job 33:6 (det akkadiska *karāṣu* resp. det hebreiska *qāraṣ*). ”Också jag är nupen ur lera”, säger Job ordagrant.

Att stället i vår text om människoskapelsen, 1 Mos 2:7, använder ordet för ”jord”, ”stoft” har nog sin speciella anledning. Det är närligen ett sätt att föregripa Guds strafford över synden:

... tills du vändar åter till jorden.

Ty av den är du tagen,

jord [‘āpār] är du och jord [‘āpār] skall du åter bli. (1 Mos 3:19)

Samma tanke och uttryck föreligger f.ö. i Ps 104:29. Det handlar i ‘āpār om ett ord som annars ofta är förknippat med dödsriket (t.ex. Jes 26:19; Ps 22:16, 30). Så kan Job tala om människorna som varelser ”som bor i hyddor av ler, som har sitt ursprung i jord” (Job 4:19).

Sammanfattande religionshistorisk jämförelse

Vi har nu kommit till en punkt i vår framställning där vi kan blicka tillbaka och anställa en kort jämförelse mellan den bibliska Skapelseberättelsen och vissa texter från grannkulturerna.

1. Kaoskamp eller ej? — Enuma Elish talar om världens tillkomst genom en kamp i gudavärlden, en kaoskamp.¹¹⁹ Bibelns skapelseberättelse tonar ner denna föreställning men låter kaos skynta i v 2. I stället talar bibeltexten om Guds skiljeakter som skapar tid och rum, om Guds ordningar för den skapade världen. Skapelseberättelsen markerar på flera punkten en kritisk distans till babylonisk religion. Nu är det inte längre skapelse ur ett redan existerande urkaos. I jämförelse med vad vi har i babylonisk religion talar GT snarast om ”skapelse ur intet”.

¹¹⁸ Atrahasis I: 170-305, särskilt rad 256. Text och översättning i Lambert och Millard 1962: 52-65. Formuleringen om nypandet ur lera finns på ett antal ställen i litteraturen från Mesopotamien.

¹¹⁹ Till kaoskampsmotivet i Bibelns omvärld och i GT, se särskilt Levenson 1988 och Podella 1993.

2. *Människans roll i skapelsen.* — Flera babyloniska texter talar om människorna som en ”kosmisk arbetarklass” (i Enuma Elish skapad ur en revolterande halvguds blod). Människan skapas för att avlasta gudarna. I den bibliska Skapelseberättelsen framstår människan som myndig, autonom. Hon är Guds medarbetare. Gud skapar människan till sin avbild och gör henne till medregent, insatt att härska och råda i skapelsen. Långt från att vara skapad ur en rebels blod är Bibelns människa gudalik. Moderna tänkare har ibland sagt att avbildsstället uttrycker en *antropomorf* gudsuffattning, Gud uppfattad i människogestalt. Bibelns människor skulle nog snarare mena att det handlar om att människan är gudslik, *teomorf*. Berättelsen talar uttryckligen om man och kvinna, men det finns ingen antydan om att en ensam människa utan partner skulle vara människa i mindre utsträckning än en som ingår i en parrelation.

3. *Det heliga rummet och den heliga tiden.* — Jämför vi Enuma Elish och 1 Moseboken 1 kan vi se att texternas ”narrativa linje” når en höjdpunkt i slutet på texten. Enuma Elish mynnar ut i tempelbygget för Marduk. Skapelseberättelsen i GT mynnar ut i Guds sabbatsvila på den sjunde dagen. Här föreligger en viktig skillnad: Den babyloniska texten betonar *det heliga rummet*. Bibeltexten betonar *den heliga tiden*. Med sin betoning av sabbat framför tempel frigör sig judendomen från tidigare topografisk begränsning. Det är värt att fundera över vad denna betoning betytt för judandomens förmåga att överleva i förskingringen, diasporan.¹²⁰

En läsning från ”andra hålet”: Skapelseberättelsen i ljuset av astrofysiken

Vi har så här långt dels presenterat en snabbskiss över vad man i modern astrofysik säger om universums tillkomst dels gjort en genomgång av Skapelseberättelsen. Författaren bakom Skapelseberättelsen skrev naturligtvis utan kännedom om senare tiders rön om universums tillblivelse och egenheter. Likväl tycker jag att man som en avslutande tankeövning göra en tillbakablick på Skapelseberättelsen utifrån perspektiv vi inhämtat under vår astrofysiska promenad bland galaxerna. Märk att det här inte handlar om harmoniseringe apologetik utan om en enkel jämförelse

¹²⁰ Jag har här inte diskuterat skapelsen genom Ordet i dess eventuella relation till den egyptiska s.k. memfitiska teologin, se härtill det grundläggande arbetet av Koch 1965.

mellan två konceptioner: den i modern astrofysik och den i en central biblisk text. Skillnaderna mellan texten i en modern lärobok i kosmologi och Bibelns första kapitel är ju uppenbara. Men finns det några slående likheter? Jag noterar följande punkter.

För det första: Israels grannfolk talade om världens skapelse ur kaos; ordningen var (1) kaos, (2) skapelseakt. Som vi sett ovan korrigeras Skapelseberättelsen i GT detta genom sin rubrikformulering: ”I begynnelsen skapade Gud himmel och jord”, varvid ”himmel och jord” är en hebreisk s.k. *merism* som refererar till ”allt”, ”kosmos”.

I stället för skapelse ”ur kaos” har Skapelseberättelsen det jag tycker vi bör kalla ”skapelse ur intet”. Även om man i modern astrofysik inte talar om ”skapelse ur intet” så noterar man att vårt väldiga universum tillkommit ur en punkt av oerhörd täthet.

För det andra: Den bibliska skapelseberättelsen använder ett verb för ”skapa” som har sina speciella egenheter. På de beläggställen vi har i GT förekommer det enbart med Gud som subjekt. Vidare står det alltid utan att något material nämnes som Gud skapar av. Jag tror att valet av den termen för ”skapa” vill visa att det som sker när Gud skapar egentligen saknar analogier.

För det tredje: När vi studerade skapelseberättelsen noterade vi att texten talar om ljusets skapelse (v 3) före solens tillblivelse (v 16). I vår ”retrospektiva” läsning av Skapelseberättelsen noterar vi att Bibeln talar om ett ljus före allting annat som successivt tillkommer. I modern kosmologi noterar vi att man ännu i dag i universum kan uppmäta den kosmiska bakgrundsstrålning som utgör ett ”eko” från den kosmiska ursmälten och dess urljus, ljus som med universums expansion tänjts ut från infraröd våglängd till mikrovågor. Skillnaden är dock den att i Bibeln är det Gud själv som är ljus; i astrofysiken handlar det om ljuset genom Big Bang.

För det fjärde: Filosofen Immanuel Kant gjorde den moderna människan medveten om tidens och rummets kategorier som grundläggande för all värseblivning och vetenskap. I modern astrofysik noterar man att tid och rum inte är ”urgivna” utan uppstod genom själva ursmälten. I skapelseberättelsen talades det i de första verserna om två gudomliga skiljeakter som introducerar dessa grundläggande kategorier. Med åtskiljandet av dag och natt (v 5) tillkommer tidens kategori. Med åtskiljandet av under och ovanför (v 7) tillkommer rummets kategori.

Sammanfattning

Vår genomgång av den bibliska Skapelseberättelsen har avkastat följande huvudsynpunkter.

1. Man bör skilja mellan en texts ämne och dess tema. Textens *ämne* är världens tillkomst, alltså kosmologi. Det *tema*, som utgör författarens ”egentliga ärende”, är ”gudstjänst och gudsgemenskap är instiftade från världens tillkomst; människan är skapad för gemenskap med Gud”. Detta kommer till uttryck på symbolplanet med serien av skapelsedagar. Den skall ses i detta perspektiv och mynnar ut i den sjunde dagen med Guds vila som en förebild till firandet av veckans sabbatsdag.

2. Människans relation till den övriga skapelsen visar både kontinuitet och särställning. Analysen av motivet ”människan som skapad till Guds avbild” visade att texten presenterar en dubbelexponering.

(a) Dels rymmer den en äldre tradition som bör tolkas i ljuset av egyptisk kungaideologi. Gör vi det ser vi att avbildsmotivet i Israel demokratiserats till att gälla alla människor. Denna ursprungligen kungaideologiska aspekt kommer till uttryck när texten talar om människans härskande i skapelsen, med makt delegerad från Gud, i ett förvaltarskap under ansvar.

(b) Dels rymmer texten den prästerliga teologins egen tolkning av avbildstanken: människan som skapad i analogi till ökenhelgedomen, tabernaklet. Människa och helgedom är ”konstruerade” efter samma grundprincip: med en himmelsk förebild/urbild. Härmmed betonas det att människan på jorden är skapad för att frambära en lovsång till Gud som svarar mot de himmelska väsendenas musik inför Guds tron. Märk, att de båda aspekterna i texten inte tar ut varandra. De kombineras i en märklig dubbelexponering.

3. Skapelseberättelsen har en specifik skapelseterminologi. Gud skapar genom sitt suveräna Ord. Verbet *bārā'* användes som den viktigaste skapelsetermen. Valet av detta ord pekar på en aktivitet som endast Gud utövar och som inte förutsätter ett utgångsmaterial.

4. Det finns i texten inga explicita utsagor om ”skapelse ur intet”. Likväld är det svårt att komma förbi att en sådan syn på saken impliceras i den, bl.a. genom bruket av det speciella verbet för ”skapa” (*bārā'*).

5. En intrikat problematik hänger ihop med tolkningen av v 1-3.
 (a) Vi har stannat för tolkningen av v 1 som en huvudsats. V 2 hör ursprungligen hemma i äldre traditioner om en värld före skapelsen, präglad av en öde jord, mörker och vatten. Genom att författaren inleder hela texten med en överordnad utsaga som sammanfattar att

allt är skapat av Gud (v 1) underkastas v 2 en nytolkning och kommer att representera ett första stadium av skapelse. En jämförelse mellan å ena sidan Skapelseberättelsens inledning och å den andra Ps 104:5-9 visar att den äldre idén om Guds ”näpsande” av kaosmakterna genom sitt ”rytande” nu har ersatts av motivet ”skapelse genom Guds suveräna Ord”.

6. En jämförelse med det babyloniska Skapelseeposet, Enuma Elish, understryker avsaknaden av kaoskamp i Bibelns Skapelseberättelse. Vidare noterar man att tonvikten på det heliga rummet (templet) i Enuma Elish i Bibeln motsvaras av en betoning av den heliga tiden (sabbaten).

Kap. 4. Därför blev det som det blev: Berättelsen om Eden och syndafallet, 1 Moseboken 2 – 3

Skapelseberättelsen talar sitt tydliga språk om skapelsens perfektion. Gud betygsätter sitt verk som ”mycket gott”. Och det heter att han skapade människan till sin avbild. Vi övergår nu till berättelsen om Eden och syndafallet, den andra av Bibelns två ”urberättelser”. Här är tonläget helt annorlunda.

”Edenberättaren” — så vill jag kalla den som formulerade denna berättelse — levde i en värld som smärtsamt skilde sig från den perfekta värld vi möter i Bibelns första kapitel. Berättarens ”nu”, liksom vårt eget ”nu”, handlar om en värld fylld av konflikter, sjukdom, lidande och död. Edenberättelsen befinner sig mellan dessa två ”poler”, mellan Skapelseberättelsen där allt är ”mycket gott” (1:31) och berättarens ”nu” där man upplever livets hårda villkor. Här fyller berättelsen om Eden och syndafallet funktionen att förklara varför det gick som det gick. Den vill ge ett svar på frågan varför vi inte längre ”lever i Eden”. Den frågan besvarar berättaren med en berättelse. Bibelforskarna kallar en sådan text för *etologisk*, orsaksförklarande.

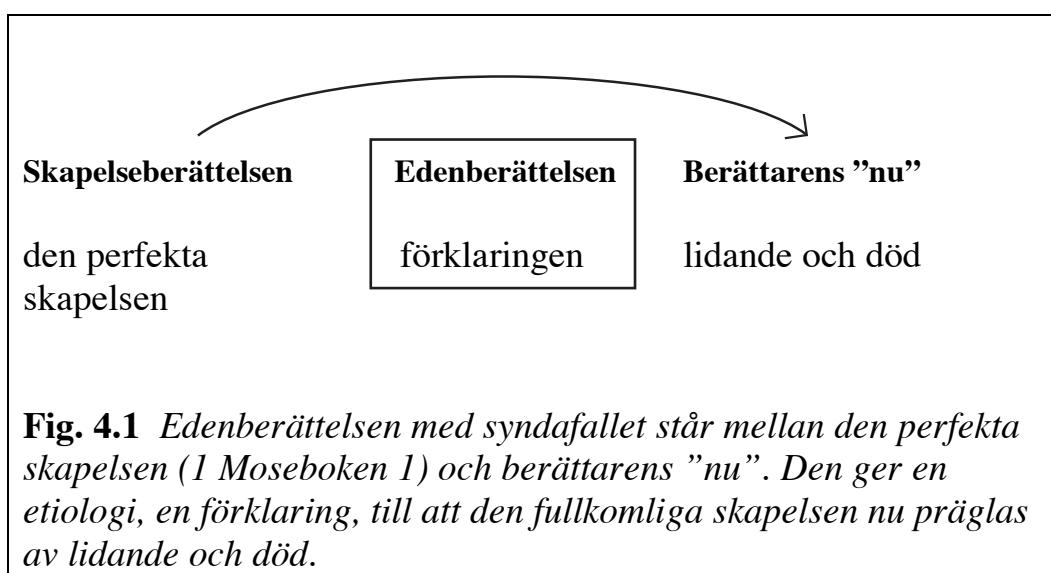


Fig. 4.1 Edenberättelsen med syndafallet står mellan den perfekta skapelsen (1 Moseboken 1) och berättarens ”nu”. Den ger en etiologi, en förklaring, till att den fullkomliga skapelsen nu präglas av lidande och död.

Edenberättelsen är en text som kommit att spela en särdeles viktig roll i kyrkans historia och i västerländsk litteratur och konst. Föga

överraskande har den sysselsatt en hel liten industri av bibelforskare. Som Claus Westermann, den store Genesiskommentatorn, uttryckte saken: det där trädet i Eden avkastade inte bara kunskapens smakliga frukt utan även en överväldigande mängd sekundärlitteratur.

I denna omfattande litteratur om Edenberättelsen framstår två tolkningar som särskilt viktiga: antingen ser man berättelsen som en allegori för människans mognadsprocess från barnastadiet till fullt ansvarig vuxen, eller så ser man berättelsen som fokuserad kring en konflikt mellan kunskap och liv (man kan ha endera men aldrig båda).¹²¹

Vår text är lätt att avgränsa. Det handlar om 1 Mos 2:5 – 3:24.¹²² När vi nu nalkas texten måste vi likt en radiolyssnare eller TV-tittare ställa in vårt mottagningsinstrument på den våglängd som texten använder. Det handlar därvid om textens *genre*. Och när vi lyssnar på dess budskap skall vi göra det med en huvudfråga i fokus: Vad vill den här texten egentligen säga lyssnaren, läsaren? Därmed ställer vi frågan om textens *tema*. Som en hjälp att komma åt detta skall vi studera den berättarteknik som användes i berättelsen. Det gör vi med redskap som den moderna litteraturvetenskapen satt i händerna på oss under beteckningen *narratologi* (studiet av berättelser form och funktion med tonvikt på berättarteknik och strukturer).

Jag kommer alltså att inleda med ett avsnitt om Edenberättelsen som berättelse och göra en s.k. *narratologisk analys*: Hur är denna berättelse konstruerad som berättelse? Därefter ägnar jag en särskild del åt dess *tema*. I ett tredje steg tar jag upp dess art, dess *genre*: vad för sorts berättelse är det här? Avslutningsvis ger jag några glimtar från den tidigare tradition som man kan ana ligger bakom berättelsen. Jag skall också nämna att jag kommer att vara ganska sparsam med litteraturhänvisningar. Den som vill fördjupa sig i någon speciell punkt hänvisas till min utförliga Eden-bok (Mettinger 2007).

Jag kommer inte att ägna utrymme åt diskussionen om hur många speciella träd det fanns i Eden: ett eller två? En hel del

¹²¹ Mognadstolkningen finns i en rad arbeten, t.ex. Gunkel 1910: 18, och har arbetats ut i bredare form av van Wolde 1989: 216-229. Den senare tolkningen ovan lanserades av Stordalen 2000: 229-249.

¹²² Som Terje Stordalen påvisat skall man inte dela upp 2:4 på föregående text, Skapelseberättelsen, och den följande Edenberättelsen. I stället är 2:4 är en enhetlig vers som tjänar som en brygga mellan de två texterna, när de förbands med varandra Stordalen 1992.

forskare har betraktat livets träd som ett senare tillägg till texten och kört det i den tyska källkritikens flismaskin. Kvar blev en berättelse helt fokuserad på kunskapens träd. Till skillnad från dessa kolleger utgår jag från att berättelsen är en enhetlig sådan och dispenserar mig från större s.k. ”litterärkritisika” ingrepp. Jag återkommer till denna sak sist i det här kapitlet. Det blir läsarens sak att efter lektyren ta ställning till om det är en meningsfull berättelse om två träd jag visar upp i min analys.

Edenberättelsen som berättelse: En narratologisk analys

Jag skall inte här göra en fullständig genomgång av alla de aspekter som kan komma upp i en narratologisk analys utan nöjer mig med några som är särskilt viktiga.¹²³

När och var? Tid och plats i berättelsen

När utspelar sig Edenberättelsen och var är dess skeende förlagt? Den frågan handlar om tid och rum i berättelsen. Den norske forskaren Terje Stordalen har i sitt magistrala arbete *Echoes of Eden* (2000) gett en utförlig och övertygande diskussion av dessa aspekter.

Frågan om *när* är lätt att besvara. Texten inleds med den första människans skapelse och övergår sen direkt till att tala om hur Gud planterar en trädgård i vilken han placerar människan som i början av berättelsen är en ensam man; kvinnan skapas ju något senare (2:7-8).

Frågan om *var* är svårare. Själva namnet Eden har konnotationer av lyx, sällhet. Eden är ”lycksalighetens trädgård”. Det är en ”annorlundavärld” vars händelser inte kan föreställas i den ordinära verkligheten. Denna karaktär av det annorlunda öppnar möjligheten till Edens symboliska relation till den vanliga världen, framhåller Stordalen.

Eden är kanske något av Guds privata trädgård (jfr Jes 51:3; Hes 28:13). Människans arbete i Eden är dock inte främst ett arbete i tjänst åt Gud, utan människan får arbeta för sitt eget livsuppehälle. I Mesopotamien var människorna skapade för att avlasta gudarna. Så är det inte här.

I traditionen bakom vår text verkar Eden vara beläget på ett berg (Hes 28:14, 16). I Edenberättelsen som vi nu har den finns detta

¹²³ Jag hänvisar till mitt större arbete, Mettinger 2007. Av mera lättillgänglig litteratur om allmän narratologi rekommenderar jag särskilt Rimmon-Kenan 2005. Prince 2003 utgör ett litet terminologiskt lexikon.

drag kanske kvar i form av föreställningen om fyra floder som strömmar ut från Eden (2:10-14). De förutsätter ju att Eden är högre beläget än resten av flodernas land. Som en tysk forskare framhållit är det sannolikt att vi bakom detta drag i Edenberättelsen har föreställningar som ytterst går tillbaka på tempelträdgården i Mesopotamien.¹²⁴

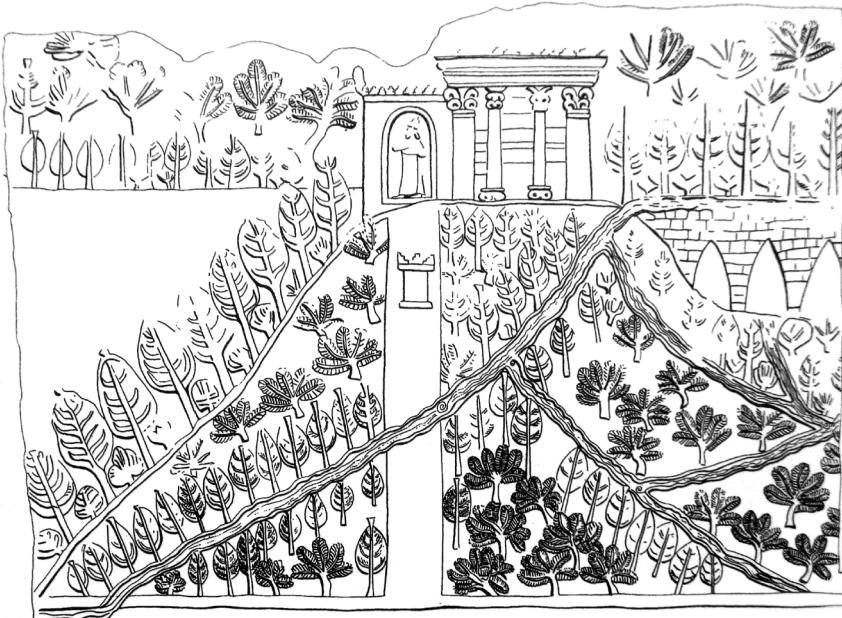


Fig. 4.2 Eden har jämförts med tempelträdgården i Mesopotamien. Bilden återger en relief från Assurbanipals palats i Nineve (668-626 f. Kr.). Tempelanläggningen ligger på ett berg. Omgivningen karakteriseras av träd och vatten. Vattnet tillförs via en akvedukt (till höger) och grenar ut sig i flera armar (jfr 1 Mos 2:10-14). En processionsväg leder upp till en stenpelare med en bild av den tillbedjande assyriske kungen. (Bilden från Keel & Schroer 2002: 89 fig. 70 och återgiven med författarnas tillstånd.)

Var utspelar sig då Edenberättelsens händelser? Man kan jämföra med formuleringen i 1 Mos 4:16 om hur Kain bosätter sig i ”landet Nod öster om Eden”. Nod betyder ”rotlöshet”, ”flyktighet” (jfr v 14). Landet ”Rotlösitet” är inte ett område man söker på kartan. Likadant är det med Eden, ”lyksalighetens trädgård”. Med Terje Stordalen känner jag mig obenägen att placera in Edenberättelsen i en realvärlds topografi. Eden är inte en plats i den yttre geografin.

¹²⁴ M. Dietrich 2001.

Vad sker i berättelsen? Berättelsens intrig

Med en berättelses intrig menar man berättelsens händelseförlopp. Att det sker något i en text är ett oeftergivligt krav för att det skall bli en berättelse. När vi nu tar fram Edenberättelsens intrig kommer läsaren att känna igen det mesta men märker samtidigt att att vi får bättre grepp om vissa viktiga knutpunkter i texten, när vi medvetet frågar efter själva skeendet.

Det faktum att texten fokuserar på kunskapens träd får inte låta oss glömma att det från allra första början finns ett annat träd som är viktigt, låt vara att det snabbt försvinner ur berättelsen för att åter dyka upp först i slutet: livets träd. Båda träden har en funktion i texten; försummar man det ena hamnar man i en mycket haltande förståelse av vad den går ut på.

Det ena trädet står för kunskap, det andra för odödligitet i betydelsen av evigt liv. De två träden representerar gudomliga prerogativ. Med det menar jag att de står för något som endast Gud äger. Kunskap och liv kan erhållas endast och allenast från honom. Därmed ställer texten läsaren inför frågan om Gud skall tillåta att människan når en status som Guds jämlige.

Eniktig iakttagelse är att det alltså finns två träd men endast ett förbud i texten:

Herren Gud tog människan och satte henne i Edens trädgård till att bruka och värda den. Herren Gud gav detta bud: ”Du får äta av alla träd i trädgården utom av trädet som ger kunskap om gott och ont. Den dag du äter av det trädet skall du dö.” (1 Mos 2:15-17)

Översättningen kräver en kommentar. När vi läser hela berättelsen ser vi att människan inte dör direkt efter att ha ätit av den förbjudna frukten. Men här finns ingen motsägelse i texten.

Nyckelformuleringen ovan är ”den dag du äter ... skall du dö”. Nu är det så att det hebreiska uttrycket ”den dag som ...” inte nödvändigtvis behöver ha tidsbetydelse. I flera fall står uttrycket snarast för att beteckna ett villkor: ”om ...”.¹²⁵ Det handlar på vårt ställe inte om den exakta tidpunkten för dödens inträdande. Vidare, är det så att ”(då) skall du dö [eg. döden dö]” här inte formuleras med Hofalformen av verbet, vilket är det vanliga i juridiska sammanhang, utan med Qalformen. Texten handlar alltså inte om en formell dödsdom utan om ett hot om död. 1 Mos 2:17 skall alltså

¹²⁵ 2 Mos 10:28; 4 Mos 30:6, 9, 13; 1 Kung 2:37, 42; Rut 4:5.

inte förstås i rättstermer om ett dödsstraff som verkställes på själva dagen för ätandet av den förbjudna frukten.¹²⁶

Gud gör ett experiment med det första människoparet. Han ger sin befallning i form av ett förbud och väntar sen för att se om de båda skall lyda eller ej. Som vi skall se i ett följande avsnitt om berättelsens tema finns det anledning att klassificera skeendet som ett gudomligt test, verkställt för att få reda på om människan var villig att lyda budordet eller ej.

Det gudomliga experimentet genererar spänning i texten: skall mannen och kvinnan lyda eller inte? Denna spänning stiger undan för undan upp till 3:6 där den når sin höjdpunkt. Här får vi höra att de valde att inte lyda: ”och hon … åt … och han åt”. Efter denna avgörande punkt går allt nedför i texten. Den narrativa linjen i texten har alltså pyramidform. Läsaren förstår att det gudomliga experimentets utfall måste få följa för människans tillgång till det andra trädet, livets träd.

Den centrala scenen omfattar 2:25 – 3:7 och innehåller flera anmärkningsvärda drag. Som Phyllis Trible påpekat diskuterar ormen och kvinnan faktiskt teologi! Det handlar ju om vad Gud har sagt och vad detta innebär. När de två samtalar om Gud använder de inte det gudsnamn som finns i resten av berättelsen, JHWH Elohim (“Herren Gud”), utan det mera allmänta och objektivt distanserande Elohim (“Gud”).¹²⁷ Som teolog är emellertid ormen aningen suspekt. Han förvränger vad Gud faktiskt sagt (“Du får äta av alla träd i trädgården” med ett enda undantag) till något helt annat: ”Har Gud verkligen sagt att ni inte får äta av något träd i trädgården?” (3:1). Från ”alla utom ett” till ”inget alls”. Dessutom insinuerar han att motivet bakom förbudet var gudomlig avundsjuka: ”Men Gud vet att den dag ni äter av frukten öppnas era ögon, och ni blir som gudar med kunskap om gott och ont” (3:5).

Detta understryker karaktären av gudomliga prerogativ: vishet och odödligitet är i Främre Orienten gudarnas särskilda privilegium. Detta kommer fram inte bara i 3:5 utan även i 3:22:

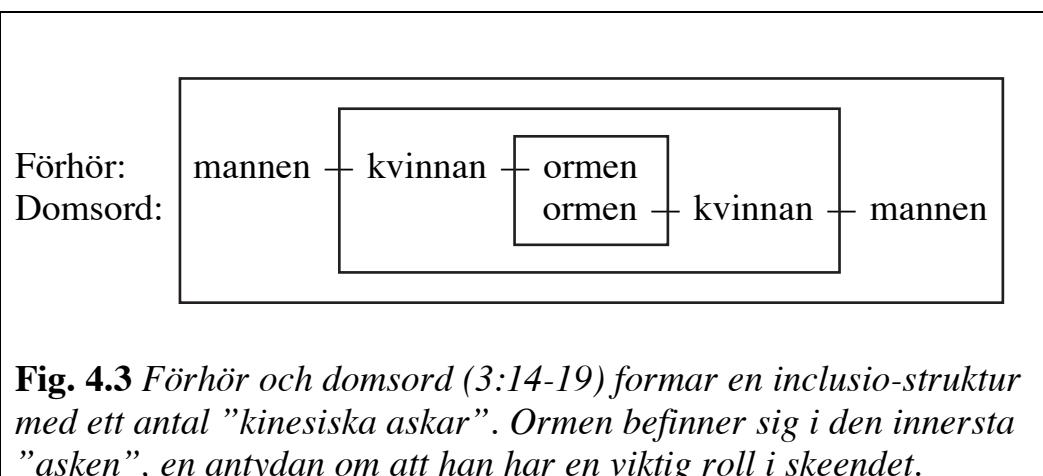
Herren Gud sade: ”Människan har blivit som en av oss, med kunskap om gott och ont. Nu får hon inte plocka och äta också av livets träd, så att hon lever för alltid.”

¹²⁶ Jfr Illmann 1979: 104-105.

¹²⁷ Trible 1985: 109.

Detta pekar på existensen av en demarkationslinje, en gräns mellan den gudomliga världen och den mänskliga, en linje som Gud inte vill att människan passerar.

När texten har nått sin höjdpunkt i 3:6 skapas ny spänning i texten. Läsaren undrar: vad skall detta leda till? Nu talar texten om Guds förhör och Guds strafford. Själva kompositionen är här värd vår uppmärksamhet. Förhöret som Gud anställer går i ordningen mannen — kvinnan — ormen. Strafforden går i omvänd ordning ormen — kvinnan — mannen. Vi har vad som brukar kallas en *inclusio*-struktur. Det hela fungerar som kinesiska askar. Ormen hamnar i den innersta asken. Enligt min mening ger detta en intressant antydan om att ormen spelar en viktigare roll i berättelsen än vad som kan synas på textens ytplan. Vi återkommer till detta.



I Guds förhör med mannen lägger vi märke till frågan ”var är du?” Frågan ”var?” förekommer flera gånger i sammanhang där det handlar om en uppmaning till någon att tänka på sina skyldigheter (1 Sam 26:16; Mal 2:17; Job 35:10).

I Guds domsord finner vi två förbannelser, en över ormen och en över marken. Man bör notera att mannen och kvinnan inte ställs under någon gudomlig förbannelse. Men de straffas för sin överträdelse. I 3:19 har vi den formulering som sluter cirkeln i berättelsen. Denna hade ju börjat med Guds skapelse av mannen av jord från marken (2:7). Nu talar Gud om återvändandet till stoft:

... du skall slita för ditt bröd i ditt anletes svett
tills du vänder åter till jorden.
Ty av den är du tagen,
jord är du och jord skall du åter bli. (3:19)

Människan misslyckades alltså i det gudomliga testet, Skaparens experiment. Självsväldigt åt hon av frukten från kunskapens träd, det förbjudna. Därmed går hon också miste om det som skulle vara belöningen för hennes eventuella lydnad: frukten på livets träd, alltså odödighet, evigt liv. Den aspekten uttryckes klart i textens slutscen som handlar om fördrivandet ur Eden (3:22-24). Herren Gud bestämmer nu att människan måste hindras från att äta *också* (hebr. *gām*) av livets träd och så leva för alltid. Och så placerar han ut keruberna med det ljungande svärdet ”att vakta vägen till livets träd” (3:24).

Människoparet missar odödighetens gåva men får ett ”tröstpris” av Gud: den ”ställföreträdande odödighet” som ligger i fortplantningens gåva. Detta kommer också till synes i namnet på kvinnan i berättelsen. ”Mannen gav sin hustru namnet Eva ty hon blev moder till alla som lever” (3:20). På hebreiska kallar han henne för *ḥawwā*. Roten i detta ord är **ḥwy*, ”leva, göra levande”. Och ordet är en s.k. *qaṭṭāl*-bildning. Denna ordtyp har fördubbling av den mellersta rotkonsonanten samt lång vokal i slutstavelsen. Den användes för att beteckna personer som utför en yrkesmässig eller vanemässig handling. Hit hör t.ex. *tabbāh*, ”slaktare”, *qaśšāt*, ”bågskytt”, och *gannāb*, ”tjuv”. Intressant nog är att ett av orden för ”syndare” bildat efter denna typ: *ḥaṭṭā*. Namnet som mannen ger kvinnan betyder alltså ”livgiverska”, eller bättre: ”hon som ständigt ger liv”. Hon får alltså ett symboliskt namn som syftar på hennes roll i fortplantningens sammanhang.

Lydnadstestets slutresultat blir alltså människans misslyckande, hennes brott mot Guds bud, upproret mot Guds vilja. Konsekvenserna uteblir inte. Och konsekvenserna drabbar människan på flera plan. Ingen människa är en ö. Vi lever alltid i ett nätverk av relationer, så även berättelsens första människopar. Synden påverkar människan i alla hennes relationer: ”upppåt” till Gud, i ”sidled” till medmänniskan och ”nedåt” till skapelsen i övrigt.

Människans relation ”upppåt” till Gud drabbas. Mannen gömmer sig undan Gud. Frimodigheten i gudsrelationen är slut (3:8-10).

Relationen ”i sidled” mellan människa och människa drabbas likaså. Lojaliteten mellan man och kvinna upphör; mannen prisger

sin livskamrat: ”Kvinnan som du har ställt vid min sida, hon gav mig av trädet, och jag åt” (3:12).¹²⁸

Och förhållandet ”nedåt” mellan människan och skapelsen i övrigt blir nu annorlunda än förut. Nu görs det kläder av skinn åt mannen och kvinnan (3:21). Nu dödas djur för människans skull.

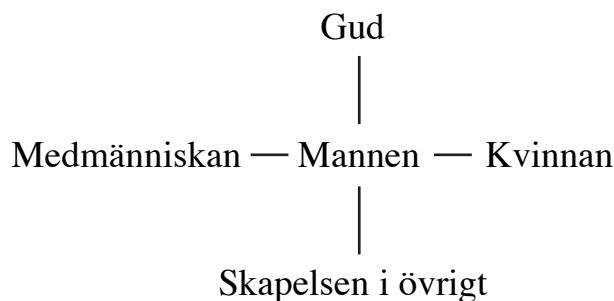


Fig. 4.4 Konsekvenserna av upproret mot Gud drabbar människan i på flera olika plan: gudsrelationen, ”uppåt”, blir bruten, relationen till medmänniskan (kvinnan) blir allvarligt störd, och likaså blir människans förhållande ”nedåt” till skapelsen i övrigt starkt förändrat.

Låt mig här lägga till att vad gäller människan i Skapelseberättelsen och människan i Edenberättelsen så föreligger en intressant accentförskjutning. I den förra är det människan som biologisk varelse det gäller. Orden ”som man och kvinna”, egentligen ”manlig” och ”kvinnlig” (1:27), är biologiska termer. I Edenberättelsen är det man och kvinna som psykosociala varelser som står i centrum.¹²⁹

Vi kan nu *sammanfatta* våra iakttagelser om intrigen i berättelsen. Intrigen handlar om ett gudomligt experiment med de första människorna: skall de lyda hans bud eller ej? Det finns en gränslinje mellan det gudomliga och det mänskliga. De två träden i Eden symboliseringar två gudomliga prerogativ som Gud själv råder

¹²⁸ I utgångsläget är mannen ”klistrad” vid sin kvinna (1 Mos 2:24). Det hebreiska verbet *dābaq* har denna grundbetydelse. I bibelöversättringarna friseras det till ”hålla sig till”, ”leva med”.

¹²⁹ Bird 1997: kap. 3, särskilt sid. 152-153, 159, 162, 167. Mitt tack till Blazenka Scheuer som riktade min uppmärksamhet på Birds bidrag.

över och fördelar efter behag: vishet och odödligitet. Det ena trädet utgör s.a.s. testfallet; det andra den tänkta belöningen. Berättelsens grundläggande konflikt är den som uppstår genom människans olydnad: konflikten mellan Gud och människa. Men det finns under ytan en annan konflikt som vi skall diskutera längre fram: den mellan ormen och Gud. Konsekvenserna av människans uppror mot Gud är fatala: människan, stoftvarelsen, missar det eviga livet och tvingas att åtvervända till sitt ursprung: av jord — till jord.

Berättelsens aktörer: vem handlar?

I analysen av en berättelse är det viktigt att notera vilka som agerar på scenen och hur porträtten av dem ser ut. I Edenberättelsen finner vi fyra handlande gestalter: mannen, kvinnan, ormen och Gud. I de hebreiska bibeltexterna är det sällan som aktörerna karakteriseras genom beskrivningar av ytterligare apparition och inre själstillstånd. Detta sker i stället genom deras ord och handlingar. Så är även fallet i Edenberättelsen.

Liksom mannen och kvinnan i berättelsen är också Gud en ”berättad gestalt”. Han agerar och reagerar på berättelsens ”framställningsplan” (dess diskursnivå).¹³⁰

I berättelsen finner vi viktiga gudsmetaforer, bilder för Gud. I det korta avsnittet om människans skapelse framstår Gud som konstnären som av lera formar den första människan för hand (2:7). Längre fram i avsnittet om kvinnans skapelse används verbet för ”bygga” (*bānā*) om hur han danar kvinnan av mäns revben (2:22). En särdelesiktig bild för Gud i berättelsen är Gud som laggivare och överste domare. Hans befallning i 2:16-17 har karaktären av budord och hans strafford fungerar som domslut (3:14-19).

Så till ormen. Han är ”listigast av alla djur som Herren Gud hade gjort” (3:1). Men denna list står i motsats till det gudomliga prerogativ som var förbundet med kunskapens träd. I ormen föreligger en paradox: skapad av Gud och samtidigt en lögnare och bedragare. Vi återkommer till ormen längre fram när vi diskuterar berättelsens genre.

Låt oss så övergå till de två som har huvudrollen i vår text: mannen och kvinnan. Här skulle framställningen lätt kunna svälla

¹³⁰ Med det sagda förnekar jag ingalunda att texten i ett metafysiskt perspektiv har referens till den levande och existerande Guden. Som forskare begränsar jag mig emellertid till den inomvärldsliga verkligheten. Mitt tack till min kollega i litteraturvetenskap i Lund, professor Anders Palm som påpekade att Gud på det narratologiska planet måste vara en ”berättad gestalt”.

ut till en hel ”antropologi”, en diskussion av vad människan är i vår text. För en sådan utförligare diskussion vill jag hänvisa till instruktiva arbeten av Terje Stordalen och Sten Hidal.¹³¹ Här nöjer jag mig med några korta kommentarer.

Sättet att beteckna en aktör i en text, benämndet, är alltid viktigt. Egennamns symbolik är en viktig aspekt i den hebreiska Bibeln. I detta sammanhang är hebreiskans förmåga att producera rotbetydelser en väl utnyttjad resurs. Roten *m-l-k* ingår exempelvis i en rad ord som alla har med kung, kungadöme att göra: *melek*, *mamlākâ*, *malkût*.

Utifrån namnens rotkonsonanter gör berättaren vissa anspelningar i sitt sätt att benämna aktörerna. Mannen kallas för *'ādām*, en beteckning som förbinder honom med det hebreiska ordet för jord, *'ādāmâ*. Kvinnan får två gånger ett namn av mannen. Först betecknas hon i hans glada och överraskade utrop vid deras första möte som *'iššâ*, ”kvinnan”, ett ord som får beteckna hennes nära relation till mannen, *'iš*: ”Kvinna skall hon heta, av man är hon tagen” (2:23). Längre fram får hon namnet Eva, som vi nyss diskuterat: ”hon som ständigt ger liv”. Hon skulle ju bli ”en moder till alla som lever”. Anspelningarna ligger på konnotationsplanet. De är inte etymologier, härledningar, i språkvetenskaplig mening. Det är snarare frågan om associationer.

Vem vet vad i berättelsen?

En mycket viktig fråga när vi vill förstå berättartekniken i vår text är den om vem som vet vad? Bibliska berättelser opererar ofta s.a.s. på två plan. Låt mig som ett upplysande exempel ta texten om det gudomliga besöket hos Abraham och Sara i 1 Moseboken 18. Herren säger till Abraham att han i sinom tid skall komma tillbaka och att Sara då skall ha en son. Abraham och Sara är båda till åren komna och ”Sara hade icke mer, såsom kvinnor pläga hava” (så 1917), d.v.s. hon ”var inte längre i fruktsam ålder” (så Bibel 2000; 1 Mos 18:11).

Därför log Sara för sig själv och tänkte: ”Skulle jag upptändas av lusta nu när jag är vissnad och min man är gammal?” Då sade Herren till Abraham: ”Varför log Sara och tänkte: Skulle jag föda barn, jag som är så gammal? – Finns det någonting som är omöjligt för Herren? Jag kommer tillbaka till dig nästa år vid den här tiden, och då har Sara en son.” (1 Mos 18:12-14)

¹³¹ Se Stordalen 1994 och Hidal 1996.

Den här scenen fungerar på två olika nivåer. Det finns en ”övervåning”, bebodd av berättaren, den gudomlige besökaren (”Herren”) och läsaren. Alla tre är ”allvetande”: de känner till Abrahams och Saras ålder, löftet om Isaks födelse och Saras tvivel. Det finns emellertid också en ”undervåning”. Här placerar berättaren Sara själv med hennes mera begränsade kännedom om sakernas ordning. Berättaren ställer den mänskliga blindheten i kontrast till det gudomliga allvetandet.¹³²

Vi vänder oss nu till vår Edenberättelse. Det är ju närmast en självklarhet att vi måste skilja mellan berättarens kännedom om saker och ting och den kunskap som hans gestalter eventuellt har.

Det finns åtskilliga tecken på att vår berättare är allvetande. Han känner till jordens tillstånd före människans skapelse. Han vet hur Gud planterade två träd. Han känner flodernas geografi. Han är invigd i Guds teknik förmannens skapelse (”av jord”) och kvinnans (”av revbenet ...”). Han kan citera mannens glada utrop när denne fick syn på kvinnan. Han vet vad kvinnan tänker vid åsynen av den förbjudna frukten. Han är medveten om Guds aftonpromenader i trädgården. Han känner till Guds strafford (av jord — till jord). Han känner till tröstpriset som människan trots allt får: fortplantningens gåva. Och han kan — i direkt anföring — citera vad Gud sade i kretsen av sitt himmelska råd (”som en av oss”)!

Berättaren är alltså ”allvetande”. På samma sätt får vi nog förutsätta att Gud i berättelsen tänkes vara allvetande. Men hur är det då med mannen och kvinnan? Vi får nog tänka oss en ”nedre våning” där människan, mannen och kvinnan, får nöja sig med souterrängplanets mera begränsade utsikt.

Tidigare forskning har pekat på ett antal drag i texten som skulle tyda på att texten som vi nu har den är resultatet av redaktionell överarbetning och kombination av olika källmaterial. Främst bland dessa drag pekar man på hur berättelsen tycks oklar beträffande hur många speciella träd det fanns i Eden: ett eller två? Texten verkar rymma både en ett-träds-version och en två-träds-d:o. Livets träd försvinner ju efter 2:9 för att inte dyka upp igen förrän i själva slutet av berättelsen (3:22, 24).

Här hjälper oss den narratologiska analysen. Vi ser snabbt hur berättarens allvetande kontrasterar motmannens och kvinnans begränsade kunskap. Berättaren vet, och Gud vet, och läsaren vet: det finns två speciella träd i Eden, kunskapens träd och livets. Däremot finns det ingenting som tyder på att mannen och kvinnan hade någon som helst aning om mer än det förbjudna trädet.

¹³² Som påpekats av den israeliske forskaren Meir Sternberg 1987: 91.

I sin litterära strategi planterar berättaren två träd av vilka det ena blir det förbjudna. Men människan har ingen aning om det andra trädet, livets träd. Gud arrangerar sålunda ett test, ett lydnadsprov; tillträdet till livets träd bestämmes av utfallet av testet. Mannen och kvinnan hade ingen aning om att de undergick ett test från Guds sida.

Det ligger nog en djup ironi i det faktum att mannen och kvinnan fokuserade så enögt på den förbjudna frukten att de gick miste om frukten på det andra. Och därmed missade de Livet. En tänkbar antydan om perspektivförsökutningen föreligger om vi jämför 2:9 och 3:3. På det första stället sägs det att ”mitt i trädgården” står livets träd och kunskapens träd. På det senare stället säger kvinnan att trädet ”mitt i trädgården” är det förbjudna trädet.

Edenberättelsens tema: Olydnaden och dess konsekvenser

Begreppet ”tema” har jag kort diskuterat i inledningen till kapitel 2. Läsaren kanske vill gå tillbaka dit och friska upp sitt minne av synpunkterna. Skapelseberättelse hade skapelsen som *ämne*; men *temat* var skapelsens och Skaparens inre samhörighet och människan som skapad för gudstjänstens gudsgemenskap. Nu skall vi studera Edenberättelsens tema.

Olydnaden

I vår behandling av berättelsens intrig fann vi att dess *ämne* är ett test som Gud utsätter mannen och kvinnan för: skall de lyda hans bud eller inte? Vad är då *temat*? Efter att ha studerat problemet rätt ingående är mitt förslag till lösning att Edenberättelsens tema är ”olydnaden och dess konsekvenser” och bland konsekvenserna är döden den allvarligaste. Människans uppror mot Guds vilja står i centrum. Mitt resonemang är som följer.¹³³

Berättelsen handlar om människans radikala val, att lyda Gud eller inte. Här spelar de två träden rollen som centrala symboler för det som står på spel. Det radikala valet här är av samma slag som det vi finner i 5 Moseboken:

Se, jag ställer er i dag inför välsignelse och förbannelse:
välsignelse om ni lyder Herrens, er Guds, bud, som jag i dag ger er,

¹³³ Se ”ämne” och ”tema” i glossaret över fackterminer i slutet av boken. Jag måste för en utförligare framställning hänvisa till min i USA publicerade Edenbok, Mettinger 2007: 47-64. Här redovisar jag även den tidigare forskning jag bygger på.

förbannelse om ni inte lyder Herrens, er Guds, bud utan lämnar den väg jag i dag befaller er att gå och i stället följer andra gudar, som ni inte känner. (5 Mos 11:26-28)

Se, jag ställer dig i dag inför liv och lycka eller död och olycka.
 Om du lyssnar till Herrens, din Guds, bud, som jag i dag ger dig, och om du älskar Herren, din Gud, vandrar hans vägar och följer hans bud, stadgar och föreskrifter, då skall du få leva och bli talrik, och Herren, din Gud, skall välsigna dig i det land som du kommer till och tar i besittning. Men om du stänger ditt hjärta och inte vill lyssna utan låter dig förledas att tillbe andra gudar och tjäna dem, då säger jag er i dag att ni skall förintas. Ni får inte leva länge i det land som du kommer till och tar i besittning när du går över Jordan. Jag tar i dag himmel och jord till vittnen på att jag har ställt dig inför liv och död, välsignelse och förbannelse. Du skall välja livet, så att du och dina efterkommande får leva. Du skall älska Herren, din Gud, lyssna till honom och hålla dig till honom, ty detta ger dig liv, och du får leva länge i det land som Herren med ed har lovat att ge dina fäder Abraham, Isak och Jakob. (5 Mos 30:15-20)

Vår text har tankemässiga förbindelser med huvudidéer i den s.k. Deuteronomistiska litteraturen, känd från det stora litterära verk som i GT inledes med 5 Moseboken (på latin: Deuteronomium).¹³⁴ I denna litteratur spelar prövningstanken en viktig roll: föreställningen att Gud prövar Gudsfolket eller fromma individer. Gud prövar, testar, människor. Det finns i GT olika verb för ”pröva”. Ett är *bāhan*, som användes om att pröva ädelmetaller men också människor.¹³⁵ Grundbetydelsen är ungefär ”att fastställa halten hos något.” Det verb som användes i D-litteraturens prövningstexter är emellertid det mera allmänna *nissâ*. Ett nyckelställe har vi i 5 Mos 8:

Hela den lag som jag i dag ger dig skall ni troget följa för att få leva och bli talrika och komma till det land som Herren med ed har lovat era fäder och ta det i besittning. Tänk på hela den väg som Herren, din Gud, har låtit dig vandra under dessa fyrtio år i öknen, för att tukta dig och *sätta dig på prov*, för att utröna *om du är beredd att hålla hans bud eller inte.*

¹³⁴ Detta ”D-verk” omfattar 5 Moseboken, Josua, Domarboken, 1-2 Samuelsboken samt 1-2 Kungaboken.

¹³⁵ För detta verb, se ställen som Sak 13:9 (om metaller), Jer 11:20 (hjärta och njurar); 12:3 (hjärta); 17:10 (njurar).

Han tuktade dig med hunger och lät dig äta manna, något som varken du själv eller dina fäder kände till. Han ville lära dig att människan inte lever bara av bröd utan av alla ord som utgår från Herren. (5 Mos 8:1-3)

Ökenvandringen var en tid, heter det, då Gud ville ”sätta dig [Israel] på prov [*nissâ*] för att utröna om du är beredd att hålla hans bud eller inte” (v 2). Märk här att det finns en omedelbar förbindelse mellan lydnaden för Guds bud och begreppet ”liv” (v 1 och 3). Andra likande ”prövnings”-texter finns i 2 Mos 15:25-26 och kap. 16 (märk v 4).

Så långt har det handlat om Guds test av gudsfolket. Det finns också berättelser som handlar om prövningen av individer. Avsnittet om Abrahams offer av Isak (1 Moseboken 22) är värd att läsas noga. Den inleds med formuleringen ”en tid därefter satte Gud Abraham på prov [*nissâ*.]” Denna inledande vers ger nyckeln för tolkningen av det hela. Berättaren vet och Gud vet att det som nu utspelas är ett experiment, ett gudomligt test, för att fastställa karaktären av Abrahams tro. Abraham själv har ingen aning om att han genomgår ett sådant test, liksom inte heller Isak vet något om detta. I berättelsens avslutning får vi höra om den välsignelse som följe ”därför att du lydde mig” (v 18). Här möter vi alltså konstellationen prövning — lydnad — välsignelse.

Liknande är förhållandet i Jobs bok. Ramberättelsen visar att Job genomgår ett prov som skall fastställa om han ”fruktar Gud” eller inte (Job 1:8-9; jfr 1 Mos 22:12). I kapitel 42 följer den gudomliga välsignelsen.¹³⁶

Med dessa texter i bagaget kan vi nu återvända till Edenberättelsen. Denna text innehåller inte verbet *nissâ*, ”pröva”, ”testa”. Det framgår emellertid att texten talar om ett gudomligt experiment för att fastställa om mannen och kvinnan skulle lyda Guds vilja (2:16-17).

En detalj i texten framstår nu i relief. Gud planterar två träd, kunskapens och livets. Mannen och kvinnan är emellertid bara medvetna om existensen av det ena, kunskapens träd. De vet inte om att de undergår ett gudomligt test. Och de vet inte om att det finns en gudomlig belöning, en välsignelse, förknippad med lydnaden: att få äta av det andra trädet, livets träd.

Det liknar fallet Job. I Jobsbokens inledning säger åklagaren: ”Är det då *för intet*, som Job fruktar Gud?” (Job 1:9, 1917). Bibel 2000 har ”Det är väl inte *utan orsak* som Job är gudfruktig.” Hebreiskan har *hinnām*, ”för intet”, ”gratis”. Vad det handlar om är att fastställa

¹³⁶ Till texterna om Abraham och Job, se Veijola 1988 och 2002.

om Job fruktar Gud utan tanke på egen vinning. Är han lika from också då välsignelserna uteblir?

Vi har alltså i GT tre viktiga texter som handlar om hur Gud prövar individer: Edenberättelsen, Abrahams offer av Isak och ramberättelsen i Job. I samtliga dessa fall går huvudpersonerna sin väg genom prövningen utan att veta om vad som försiggår på berättelsens ”övervåning”, det plan där Gud och berättaren rör sig. Men det finns en avgörande skillnad. Abraham och Job bestod provet. Så icke det paradiska paret. De föll igenom i Guds ”tentamen”. Dessa tre texter om gudomliga test har alltså tre motiv gemensamma:

- Berättelsen handlar om en gudomlig prövning, ett test.
- Syftet är att fastställa om den som prövas är lydig/gudfruktig.
- Den som prövas är själv omedveten om situationens art.

Texterna handlar om ”hörsamhet utan honorar”. Att den tekniska termen ”pröva” (*nisså*) endast finns i en av dem (1 Mos 22) kan inte skymma allt det som dessa texter har gemensamt.

Människans olydnad mot Guds vilja är således uppenbar. Denna olydnad har en djupare aspekt av *hybris*, det mänskliga övermodet. Ätandet av den förbjudna frukten innebar att människan självsvåldigt överträdde gränsen till Guds domäner. Kunskap och evigt liv var ju gudomliga prerogativ. Den saken framgår av 3:22-24. Ormen säger till kvinnan att ”den dag ni äter av frukten öppnas era ögon, och ni blir som gudar [eller: som Gud] med kunskap om gott och ont” (3:5). Och när mannen och kvinnan har ätit av frukten säger Herren Gud i sin himmelska rådsförsamling att nu har människan blivit ”som en av oss, med kunskap om gott och ont” (3:22).

Allt som allt kan vi konstatera, att olydnaden mot Guds bud är central i Edenberättelsens tematik. Visserligen saknas termerna ”synd” och ”synda” i texten, men det är alldelvis klart att det är detta det hela handlar om. Och Adam och Eva representerar här hela mänskligheten. Går vi ett steg vidare, öppnas vårt perspektiv mot konsekvensen av det första människoparets handlande. Texten gör det klart att syndens lön är döden.

... och olydnadens konsekvens: döden

Vad som ledde oss till vår temabestämning som ”olydnaden och dess konsekvenser” var en djupanalys av textens intrig, skeendet som ett test arrangerat av Gud. När vi nu finner döden vara

ytterligare ett viktigt led av temat, då kan vi styrka denna iakttagelse med olika iakttagelser av strukturer i Edenberättelsen.

Livets träd symbolisera det eviga livet. Liv hade ju människan redan (2:7). Nu handlar det om Liv i högre potens. Vår text har vissa *inclusio*-strukturer som måste noteras. Sålunda möter vi livets träd i början och slutet av berättelsen (2:9 och 3:22-24). Att detta träd står ”mitt i trädgården” (2:9) är väl en markör för dess tematiska centralitet. Märk att vägen till livets träd spärras när mannen och kvinnan drivs ut ur Eden.

En viktig *inclusio* föreligger också med att människan är skapad av jord (2:7) och sen, efter olydnaden, måste återvända till jord (3:19; jfr 23). Av jord — till jord, de orden sammanfattar människans hela existens. Hon är en stoftvarelse.

Vissa utläggare har tänkt sig att människan före sin olydnad hade fri tillgång till livets träd och åt av detta. Den tanken finner jag svår att acceptera. Gud säger ju i slutet av texten: ”Nu får hon inte plocka och äta också [på hebreiska: *gām*] av livets träd, så att hon lever för alltid” (3:22). Hon har dittills ej ätit av det.¹³⁷

Det sätt på vilket ett litterärt verk slutar har ofta stor betydelse som en fingervisning om vad det hela går ut på. Edenberättelsen har faktiskt vad som ser ut som två avslutningar. (a) Den ena är 3:14-19 med Guds domsord. (b) Den andra är avsnittet om fördrivningen ur Eden (3:22-24). Båda avsnitten betonar döden, att människan går miste om det eviga livets möjlighet, som den viktigaste konsekvensen av olydnaden. I den första ”avslutningen” möter vi motivet ”av stoft — till stoft”: ”jord skall du åter bli” (3:19). I den andra finner vi hur Gud sätter P för människans ambitioner att nå odödlighet. Han placerar keruberna med det ljungande svärdet ”att vakta vägen till livets träd” (3:24). Texten slutar med en musikalisk fermat och i moll-tonart.

Vi drar alltså slutsatsen att textens tema är *olydnaden och dess konsekvenser*. Vad Edenberättelsen säger formuleras koncist med Paulus-ordet om att ”syndens lön är döden” (Rom 6:23). Själva ordvalet i den grekiska formuleringen hos Paulus är tänkvärd: syndens *opsōnia* (plur.) är döden. Ordet *opsōnion* (så i sing.) betyder ”soldatlön”, ”soldatsold”. Syndens lön som är döden får man som ersättning för en hård och omänsklig tillvaro i syndens tjänst. Men bibelläsaren vet att stället har en fortsättning: ”... men Guds gåva är evigt liv i Kristus Jesus, vår herre”.

¹³⁷ Se Mettinger 20007: 18-21.

En sista fråga: Vad är det då för sorts kunskap som kunskapens träd representerar? Många har ställt den frågan och många är de svar som har getts. På basis av tidigare forskning, sammanfattad av Claus Westermann och Howard N. Wallace, kan man notera följande som de viktigaste tolkningarna:¹³⁸

1. *Förvärvandet av mänskliga egenskaper.* Man har sett texten som en text om människans utveckling från barnastadiets naivitet till den vuxnes autonomi och betonat människans oberoende och självbestämmande. Texten handlar då om människans mognad.

2. *Sexuellt medvetande.* Man har tänkt sig att de två träden handlar om två olika vägar till evigt liv: personlig odödlighet genom att äta av livets träd och ”ställföreträdande odödlighet” genom sexuell alstring av avkomma. Den sexuella polariteten mellan man och kvinna blir tydlig efter ätandet av frukten.

3. *Etisk kunskap.* Flera har gått på den linjen. Frukten från kunskapens träd skulle ge kunskap om vad som är etiskt rätt eller fel. Ser man det så står man dock inför en paradox: människan skulle nått etiskt medvetande genom en akt av olydnad mot Gud! Och vidare: Vad vore det för poäng att Gud allena skulle kunna skilja mellan gott och ont och förvägra sina skapade varelser denna förmåga?

4. *All-kunskap.* Detta är numera den gängse tolkningen, även om man är medveten om att texten också rymmer aspekter av allmän och sexuell mognad. Allkunskaps-tolkningen utgår från ett språkligt fenomen i hebreiskan, nämligen *merism*. När man i hebreiskan talar om de två yttersta polerna i ett spektrum är detta ofta ett sätt att tala om hela spektrum, totaliteten. Havet och fasta landet i Ps 95:5 avser hela jorden. Unga och gamla i Job 29:8 avser alla. Himmel och jord i 1 Mos 1:1 betyder ”allt, kosmos”. I linje härmed uppfattar man kunskapen om ”gott och ont” som universell kunskap, allvetande, inkluderande också det som ligger mellan dessa båda poler. — Man bör nog inte låta detta perspektiv utesluta att texten också kan tänkas anspela på människans utveckling mot autonomi och sexuellt medvetande.

Sammanfattning om textens tema

Edenberättelsen har som sitt *ämne* det gudomliga experimentet, Guds test, gjort för att ta reda på om de första människorna var villiga att lyda Gud. Textens *tema* är ”olydnaden och dess konsekvenser”. Berättaren har rentav en *tes*, låt vara att den inte explicit satts på pränt: ”syndens lön är döden”. Vår slutsats om

¹³⁸ Westermann 1976: 328-333 och Wallace 1985: 115-132.

textens tema byggde bl.a. på studiet av texter om Gudomliga test. Edenberättelsen belystes också genom en jämförelse med texten om hur Abraham beordras att offra Isak (1 Moseboken 22) och med Jobsbokens ramberättelse.

Edenberättelsens genre: Vad för sorts berättelse?

Mer eller mindre utan att tänka på saken har de flesta av oss omedvetet en känsla för nödvändigheten att kommunicera ”på rätt våglängd”. Skriver vi en dödsruna uttrycker vi oss inte i fotbollsreferatets hejiga stil. En platsansökan formulerar vi inte i samma stil som ett personligt brev till en god vän. Allt har sin speciella form. Begreppet ”genre” relaterar till de etablerade formerna av muntlig och skriftlig kommunikation. Och genrerna har olika karakteristiska drag som har att göra med deras form, innehåll och funktion.¹³⁹

Texter ger vanligen vissa signaler om vad det är för genre vi har att göra med. Sådana signaler brukar vi kalla för genremarkörer. Eniktig sådan är symboliska namn. Ett bra exempel har vi i berättelsen om Kain och Abel. Efter brodermordet flydde Kain till ”landet Nod, öster om Eden” (1 Mos 4:24). Själva ordet ”Nod” rymmer associationer till obeständighet och rotlöshet (jfr 4:12, 14). Landet ”Rotlösitet” är inte något vi placerar på kartan över Främre Orienten, lika lite som vi på någon karta söker efter staden ”Fördärv” i John Bunyans *Kristens resa*. Vi förstår att det är symboliska namn.

På motsvarande sätt är också namnet på de paradisiska människornas trädgård ett symboliskt namn: Eden. Den hebreiska rot vi har i ordet Eden är förknippad med lyx, lyksalighet, sällhet. ”Sällhetens trädgård”, så heter platsen där de först människorna placeras av berättaren.

Och beteckningarna för de två som utgör det paradisiska paret är också sådana att de uppenbarligen valts för de övertoner och associationer de ger. Mannen kallas för ’ādām, en beteckning som förbinder honom med det hebreiska ordet för jord, ’ādāmā. Mannen är ”jordvarelsen”. Kvinnan får namnet Eva. Hon skulle ju bli ”en moder till alla som lever” (3:20).

Eden, Adam, Eva — beteckningar som dessa har en symbolik. Likaså utgör de två speciella träden som Herren Gud planterar i Eden markörer som ger oss en fingervisning om textens genre: de

¹³⁹ För en utförligare diskussion av genrebegreppet, se Mettinger 2007: kap. 4 med litteraturhänvisningar.

två träden utgör ju *symboler* för kunskap och Liv (jag skriver Liv med versal för det handlar ju om liv i högre potens än det liv som ges människan i 2:7, det handlar om evigt Liv).

På basis av iakttagelser som dessa drar vi slutsatsen: berättelsen är avfattad som en *symbolberättelse*. Den var aldrig avsedd att läsas som en krönika, en rapport, om en historisk engångshändelse. Edenberättelsen handlar om det som sker gång på gång i individens liv och släktets historia, om det mänskliga upproret mot Guds vilja.

Vissa berättelser i en kultur fungerar som prototyper för existerande förhållanden i författarens eget ”nu”. De sägs av forskarna vara paradigmatiska, förebildliga. Denna prototypiska eller paradigmatiska funktion kan de fullgöra på två olika sätt

- legitimerande, sanktionerande: genom att ge en motivering för samhällets institutioner.
- etiologiskt, förklarande: genom att sätta in människolivets hårda villkor i ett perspektiv som ger svar på frågan ”Varför?”.

När vi resonerar om Edenberättelsen i sådana kategorier har vi anlagt ett funktionellt perspektiv. Vad gäller berättelsens *legitimerande funktion* så kan vi notera att den ger argument för vikten av att lyda Lagen, Torah. Lagen spelade en central roll i det teokratiska samhällslivet i Juda efter exilen. Till sin samtid säger Edenberättelsen att olydnaden mot Lagen leder till undergång.

Vad gäller berättelsens *föklärande funktion* så kan vi notera att den handlar om den stora gåtan i den mänskliga tillvaron: att det liv som skapas av Gud slutar i död och undergång. Edenberättelsen sätter in döden i ett djupperspektiv där människans uppror mot Gud visar eländets yttersta rot. Synd och död hör samman. Människan gick miste om det eviga livet.

Det är dessutom så att berättelsen tar upp sådant som hör hemma mitt i livet, också när det är som bäst. Vi noterar att Guds strafford innehåller förbannelser. Dessa avser dock endast ormen och marken, inte mannen och kvinnan. Men mannen och kvinnan drabbas i sina huvudroller. Mannen skall få slita i sitt anletes svett för brödfödan. Kvinnan skall föda sina barn under smärta.

Om jag åter får knyta an till berättelsens legitimerande funktion tror jag vi bör sätta in kvinnans underordning i detta sammanhang. Man måste ställa sig frågan om inte berättarens eget ”nu” med dess patriarkaliska samhällssystem speglas i texten.

Här är det emellertid intressant att lägga märke till själva den hebreiska formuleringen och det ”intertextuella spelet” mellan Höga Visan och Edenberättelsen. Det heter i Edenberättelsen:

Din man skall du åträ
och han skall råda över dig. (3:16)

”Till din man skall din åträ vara” heter det i 1917 lite mera ”ord för ord”. Samma formulering, med samma nyckelord, ”åträ”, återkommer i Höga Visan, men där det är kvinnan som talar ommannens åträ till henne: ”Jag är min väns, och till mig står hans åträ” (Höga Visan 7:11; 1917).

Låt det konstateras klart: Kvinnans underordning framstår i berättelsen som ett resultat av olydnaden; det handlar inte om något som är Guds ursprungliga vilja och ”skapelseplan”. Den var ingalunda inbyggd i skapelsen från början. Den är ju snarare en del av sekvensen olydnad — förhör — strafford. Och, som Höga Visan klargör: i kärleken mellan man och kvinna ”förångas” det patriarchaliska samhällets fäderneärvda begränsningar för kvinnan.

Teodicéproblemet: Frågan om det ondas ursprung

I vår diskussion av Skapelseberättelsen kom vi in på frågan om det onda.¹⁴⁰ Vi fann att Skapelseberättelsen har en lucka vad gäller frågan om det ondas ursprung. Skapelsen är perfekt när den framgår ur Guds hand. Samtidigt vet vi som läser berättelsen i dag att vårt ”nu” är präglat av konflikter, lidande och död.

Sociologen Max Weber, som var så fenomenal på att se världens religioner i fågelperspektiv, har lanserat en typologi för de olika teodicémodeller som han fann. Han gjorde följande gruppering:

- predestinations-modellen (allt är förutbestämt)
- dualism-modellen (Gud och Ondskan i kamp)
- vedergällnings-modellen (lidandet som straff för synden)¹⁴¹

Den franske filosofen Paul Ricoeur har i ett sammanhang gjort en jämförelse mellan de två senare:¹⁴²

¹⁴⁰ Se ovan. För en något bredare diskussion se Mettinger 2007: 58-60; 80-83 och 132-133.

¹⁴¹ Weber 1993: 138-150 (arbetet är ursprungligen publicerat 1922). För en djupare och mera varierad typologi till teodicéfrågan, se Laato och de Moor 2003: xx-xxx.

¹⁴² För det följande, se Ricoeur 1969: 171-174; 232-278.

(a) Dualism-modellen är den vi har i det babyloniska skapelse-eposet Enuma Elish. Likaså möter vi den i Psaltarens kaoskampsskildringar (Ps 74:12-17; 89:10-13).

(b) Vedergällnings-modellen: I GT:s urberättelser (1 Moseboken 1—3) möter vi inte någon kaoskampsskildring. Vad vi möter är en helt annan modell, nämligen Edenberättelsens skildring av Adams fall. Det betyder att vi här snarast har vad Weber skulle kallat för vedergällnings-modellen. Det onda har sitt ursprung i människan själv. Hon syndar och får bära konsekvenserna.

Ricoeur ställer alltså mot varandra kaoskamps-texterna och berättelsen om Adams fall.

Jag vill emellertid ta ytterligare ett steg och fördjupa resonemanget. Vi såg i vår narratologiska analys att Ormen hamnade innerst i den serie av kinesiska askar som Guds förhör och strafford utgör (3:14-19). Det tyder ju på att Ormen är viktigare än vad som först synes vara fallet.

Å ena sidan är Ormen listigast ”av alla vilda djur som Herren Gud hade gjort” (3:1). Ormen är alltså en av Gud skapad varelse.

Å andra sidan öppnar sig i Ormens gestalt ett annat perspektiv. Edenberättelsen är en mycket sen berättelse, vilket förklrar att vi inte finner några anspelningar på den hos de äldre profeterna.¹⁴³ I Israels äldre teologiska tänkande spelar kampen mellan Gud och Ondskan en viktigare roll än i senare tid. Den gamla traditionen går i dagen i Jesaja:

Den dagen skall Herren med sitt svärd,
sitt hårda, väldiga, skarpa svärd,
slå Leviatan, den snabba ormen,
Leviatan, den ringlände ormen,
han skall dräpa draken i havet. (Jes 27:1)

Om man kunde verkställa ett exegetiskt DNA-prov på ormen i syndafallsberättelsen skulle det nog visa på en släktskap med Ormen i den äldre kaoskampstraditionen. Ormen i 1 Moseboken 3 är ingen neutral och ofarlig storhet. Hans sanna natur visar sig när han anstiftar människans uppror mot Guds bud. Författaren har inrangerat ormen bland Guds skapelser, men denne har inte till fullo avlagt sin gamla natur.

¹⁴³ Se Mettinger 2007: 134-135 samt 85-98 för synpunkter på dateringsfrågan.

Avslutning

Vad som inspirerade mig till en egen forskningsinsats på Edenberättelsen var en regnig sommar på vårt torp i Småland. Likt Uta-napishti i sin farkost i den babyloniska syndaflodsbrettelsen satt jag i sommarstugan och hoppades landa på fast mark när regnen var över. Jag bestämde mig för att ägna några veckor åt babyloniska texter. Lämplig lektyr fann jag i Gilgamesheposet, där flodberättelsen ju ingår. Efter läsningen av hela eposet kom jag att tänka på Adapamyten som jag kort dessförinnan ägnat en omläsning. De båda texterna visade sig vara av stort intresse för tolkningen av Edenberättelsen.

Gilgamesheposet handlar om urtidshjälten Gilgamesh, konung över Uruk. Av gudarna får han gudomlig *vishet* redan i början av berättelsen. När hans nära vän Enkidu dör utvecklar sig resten av berättelsen till en skildring av hur Gilgamesh söker uppnå *evigt liv*. Han uppsöker t.o.m. den mesopotamiske ”syndaflodshjälten”, Utanapishti, för att av denne få veta hur han skall komma över det han så ivrigt söker: odödlighet. Den gåvan får han inte, men väl ett tips om hur han kan finna ”forntidens Viagra”, en ört på havets botten som gör den gamle mannen ung på nytt. Han finner örten men förlorar den igen. Slutresultatet är alltså negativt. Gilgamesh har *vishet* (kunskap) men får aldrig evigt liv.

Adapamyten i sin tur berättar om en annan urtidshjälte, Adapa, som likaså har gudomlig *vishet* i utgångsläget. Vad berättelsen därefter handlar om är att han erbjöds möjligheten att få evigt liv men i sin naivitet tackade nej. Han hade begått ett brott här på jorden och blev kallad upp till himmelen för att stå till svars. Dessförinnan hade han fått rådet att om han i himmelen erbjöds en måltid, så skulle han tacka nej. En sådan skulle omedelbart döda honom, fick han veta. Han tackade alltså nej till en måltid utan att ana att den faktiskt skulle gett honom evigt liv.

De båda texterna hade en sak gemensamt: båda talade om en hjälte som i utgångsläget hade fått gudomlig *vishet*. Gilgameshtexten handlar sen om hur hjälten förgäves söker uppnå *evigt liv*. Adapamyten om hur hjälten genom slarv missar att göra detta. Alltså: motivkombinationen *vishet* och *odödlighet* präglar båda texterna.

Då kom jag att tänka på Edenberättelsens två träd: kunskapsens träd och livets. Samma motivkombination!

Men jag råkade veta att tyska kolleger verkställt en veritabel avskogning av Eden: Livets träd såg de som ett senare tillägg till texten, ett inslag som de därför eliminérade. Nu slog det mig att de måste ha totalt fel på denna viktiga punkt. Syndafallsberättelsen

handlar om en intrig där två speciella träd är viktiga och med ett felaktigt val som får särdeles olyckliga konsekvenser: valet att inte lyda Guds bud.

Det är nu inte så att Edenförfattaren har lånat sin berättelse och dess intrig från dessa litterära verk från Mesopotamien. Vad det handlar om är att dessa två verk innehåller ett motivpar, vishet och odödighet, som återkommer i frukten på de två speciella träden i Bibelns Eden.

Båda berättelserna, Gilgamesh och Adapa, varierar alltså tematiken vishet (kunskap) och odödighet (Liv). I Bibelns omvärld var de två ett fast etablerat motivpar. De skymtar f.ö. under ytan i Hesekiel 28.¹⁴⁴

En sista fråga: är Edenberättelsen kunskapsfientlig? Av följande skäl menar jag att den frågan måste besvaras nekande. Min analys har visat att Edenpoeten befinner sig i en kulturmiljö, kanske rentav ett traditionssammanhang, där ”vishet och odödighet” är ett etablerat motivmässigt tvillingpar. Ville han nu föra in ett gudomligt test i detta sammanhang var möjligheterna begränsade. Utifrån författarens villkor skulle texten ö.h. inte fungera om han valt att göra livets träd till testfallet. Liv hade ju mänskorna redan och livets träd symboliserade möjligheten till evigt liv. Men evigt liv, odödighet, var något som endast gudar hade i Främre Orienten. Och gudar hade ”automatiskt” gudomlig kunskap. Omständigheterna tvingade alltså Edenpoeten att göra kunskapens träd till testfallet och livets träd till den potentiella belöningen.

Det är alltid värt att reflektera över texters ”intentionsdjup”. I en äldre typ av almanackor ges tidpunkten för solens upp och nedgång. Lika lite som Almanacksförlaget här i Sverige vill uttrycka någon speciell uppfattning om astronomi med sådana formuleringar, lika lite hade Edenpoeten någon intention att nedvärdera kunskapen.

*

Edenberättelsen är ett sofistikerat litterärt mästerverk, en berättelse om ett test, utan den tekniska termen för ”testa”, om budordet, utan exakt terminologi för ”bud”, och om synden, utan att någon av de hebreiska beteckningarna för ”synd” förekommer. Vår läsning av berättelsen som icke desto mindre en berättelse om synd och skuld illustrerar sanningen i Gunnar Ekelöfs ord i hans dikt ”Poetik” i samlingen *Opus Incertum*:

¹⁴⁴ Se Mettinger 2007: 85-98.

Det är till tystnaden du skall lyssna
 tystnaden bakom apostroferingar, allusioner
 tystnaden i retoriken
 ...
 Vad jag har skrivit
 är skrivet mellan raderna

Skapelseberättelsen:	→	Sabbaten
Edenberättelsen	→	Lagen

Fig. 4.5 *Skapelseberättelsen och Edenberättelsen är texter som ger en teologisk grund för två viktiga ”samhällsinstitutioner”: Sabbatsfirandet och lydnaden för Lagen (Torah). De har en legitimierande funktion.*

inledningen	berättelsens corpus	avslutningen
Livets träd	allt rör sig om Kunskapens träd	Livets träd

Fig. 4.6 *Det mesta i Edenberättelsen kretsar kring Kunskapens träd. Livets träd figurerar endast i inledningen och avslutningen. Men det spelar en mycket viktig roll under ytan i texten. När människan missar Livets träd går hon miste om det eviga livets gåva.*

Sammanfattning

Vår genomgång av berättelsen om Eden och syndafallet har gett följande huvudsynpunkter.

1. Genre: Vi har här att göra med en symbolberättelse i eminent mening. Edenberättelsen skall inte läsas som en rapport om en

historisk engångshändelse. Den vill berätta om vad som sker gång på gång i individens och människosläktets liv.

2. Ämne och tema: Berättelsen har som *ämne* ett gudomligt test för att pröva det första människoparets lydnad mot Guds bud. Texten får värdefull belysning av 1 Moseboken 22; 5 Moseboken 8 och Job 1. Dess *tema* är olydnaden och dess konsekvenser. Bland konsekvenserna är döden den viktigaste. I sin olydnad går människan miste om möjligheten till det eviga Livet.

3. Hur många träd? Paradisiskt skogsbruk blir ekologiskt och exegetiskt acceptabelt först när man räknar med *två* speciella träd i Eden. Motorsågsattackerna mot livets träd har inget fog för sig.

4. Funktion: Berättelsen är förebildlig, paradigmatisch, och ger en fundamental motivering för Torah, för Lagens roll i gudsfolkets liv och vill ge en förklaring till dödens ofrånkomliga roll i människolivet.

5. Motivparet vishet och odödligkeit har, i alla sina omvandlingar, en konstant, en musicalisk tonika, som leder våra associationer till gränsen mellan mänskligt och gudomligt.

Kap.5. Ett nytestamentligt perspektiv: Kristus och skapelsen

De första kristna såg Kristus som närvarande och aktiv vid själva skapelsen. Om Kristus var ett med Gud och själv gudomlig, kunde han inte ha ett ursprung inom tidens gränser; om Guds son inkarnerades som mänskliga kunde han inte ha börjat existera vid en viss tidpunkt under Herodes den Store.¹⁴⁵

Kristus är pre-existent; han har en ”förut-tillvaro”. Detta perspektiv blir speciellt klart i den s.k. Kristushymnen i Fil 2:5-11. Denna urgamla text talar om honom ”som ägde Guds gestalt” men avstod från allt och ”blev som en av oss”. Texten fortsätter med att efter mänskoblivandet skildra Kristi upphöjelse, ja den talar rentav om hans ”superupphöjelse”¹⁴⁶: han tilldelas ”det namn som är över alla andra namn”.¹⁴⁷ På samma linje som denna Kristushymn ligger 2 Kor 8:9 om Kristus som ”var rik” men ”blev fattig”, dvs blev mänskliga.

Vissa ställen i NT talar om Kristus som inte bara pre-existent utan delaktig i själva den gudomliga skapelseakten. Så heter det i Hebreerbrevet:

... nu vid denna tidens slut har han talat till oss genom sin son,
som han har insatt till att ärva allting
liksom han också har skapat världen genom honom. (Hebr 1:2)

Högst intressant i detta sammanhang är Joh 8:25, ett omtvistat ställe, som kan översättas på flera olika sätt.¹⁴⁸ En försummad men intressant möjlighet är den som Hugo Odeberg stannar för i sin översättning av evangelierna:

¹⁴⁵ Så förklaras tankegången av Richardson 1958: 155.

¹⁴⁶ Fil 2:9 använder verbet *hyperhypsoō*, med elementet *hyper* som förstärkning till det enkla *hypsoō*, ”upphöja”.

¹⁴⁷ Se Mettinger 1987 kap. 2, särskilt sid. 25-29.

¹⁴⁸ Se Kieffer 1987: 194.

De sade då till honom: Vem är du? Jesus sade till dem: Begynnelsen, som jag ock talar till eder om. (Joh 8:25)¹⁴⁹

Odeberg menar alltså att Jesus talar om sig själv som Begynnelsen, början på själva skapelsen (jfr Upp 3:14 och 22:13). Denna uppfattning styrkes enligt min mening av de majestätiska ”Jag Är”-utsagor som finns i den omedelbara kontexten i Johannes 8. I versen före heter det: ”Ty om ni inte tror att Jag Är, skall ni dö i era synder”. Översättningarna brukar ”hyfsa” detta till ”att jag är den jag är”. Formuleringsstypen förekommer också längre fram i samma kapitel (v 28, 58). Vad vi här har är det gudomliga ”Jag Är” som föreligger som gudsnamn i 2 Moseboken 3.¹⁵⁰

Explicita utsagor om Kristus som inte bara pre-existent utan aktiv vid själva skapelsen har vi i NT annars huvudsakligen i två olika typer av sammanhang. Den ena föreligger i Johannesprologens referens till Jesus som Ordet genom vilket allt har blivit till (Joh 1:3, jfr v 10). Forskarna talar här om *Logoskristologin*. Till bakgrunden här hör i eminent mening GT:s utsagor om det skapande gudsordet som vi ovan behandlade i kap. 2); Gud säger sitt Varde, och kosmos blir till.

I begynnelsen fanns Ordet, och Ordet fanns hos Gud, och Ordet var Gud.
 Det fanns i begynnelsen hos Gud.
 Allt blev till genom det,
 och utan det blev ingenting till av allt det som finns till. (Joh 1:1-3; jfr v 10)

Att trådarna bakom Johannes 1 också löper från andra håll är en annan sak, men vi går här ej in på detta.

Den andra typen av sammanhang handlar om Kristus som den preexistenta, förutexisterande Visheten. Det oftast förekommande av Jesu s.k. kristologiska titlar, t.ex. Messias, Människosonen, Guds Son, Herren, antyder inte något om Jesu pre-existens. Denna tanke utvecklas emellertid i anslutning till just den s.k *Vishetskristologin* (Jesus = Guds Vishet).¹⁵¹ Det är särskilt hos Paulus och i

¹⁴⁹ Odeberg 1996: 257 och se Söderlunds Förord sid. 24. Mitt tack till Rune Söderlund som i ett intressant samtal om pre-existens och skapelse gav mig hänvisningen till Odebergs översättning.

¹⁵⁰ Härom hos Mettinger 1987: 49-55.

¹⁵¹ Dunn 1980: 163-212. Dunn säger: ”The earliest christology to embrace the idea of pre-existence in the NT is Wisdom christology” (s. 209). Om Kristi pre-existens i NT, se Hamerton-Kelly 1973.

Matteusevangeliet denna aspekt av kristologin kommer till uttryck.¹⁵²

Logoskristologin	Vishetskristologin
<i>Johannes I</i>	<i>Kolosserbrevet I</i>
1 Moseboken 1 Guds skapande Ord	Orspråksboken 8:22-31 Visheten vid skapelsen
Fig. 5.1 Kristi förut tillvaro (<i>pre-existens</i>) och aktivitet vid själva skapelsen presenteras i Nya Testamentet i två olika typer av texter.	

Det är den tanketråden som går i dagen i Kolosserbrevet 1.¹⁵³ Här finns ett avsnitt som har bedömts som en tidig Kristushymn (liksom Fil 2:5-11). Här ingår en serie majestätiska utsagor om Kristi aktivitet i själva skapandet:

- 15 Han är den osynlige Gudens avbild,
den förstfödde i hela skapelsen,
- 16 ty i honom skapades allt i himlen och på jorden,
synligt och osynligt, troner och herravälden, härskare och makter;
allt är skapat genom honom och till honom.
- 17 Han finns före allting, och allting hålls samman i honom.

- 18 Och han är huvudet för kroppen, för kyrkan,
han som är begynnelsen, förstfödd från de döda
till att överallt vara den främste.
- 19 Ty Gud beslöt att låta all fullhet bo i honom
- 20 och att genom hans blod på korset stifta fred och försona allt med sig
genom honom och till honom,
allt på jorden och allt i himlen. (Kol 1:15-20)

¹⁵² Se 1 Kor 1:24 (jfr 1:30) och Kol 1:15-20 (som vi strax skall diskutera), samt Matt 11:19 (jfr Luk 11:49).

¹⁵³ För tolkningen av detta ställe har jag haft särskilt god nytta av Burney 1926 och Hartman 1985:35-56.

Hymnen består av två delar. Båda talar inledningsvis om Kristus som ”den förstfödde”: ”den förstfödde i hela skapelsen” (v 15) resp. ”den förstfödde från de döda” (v 18). Båda delarna innehåller var sin serie av markerade prepositioner: skapelsen har gjorts *i, genom* och *till* Kristus (v 15; v 19-20). En liknande serie har vi i Rom 11:36: ”Ty av honom och genom honom och till honom är allting.” Skapelseakten och hela Guds skapade värld är här kopplade till Kristus i en utsaga som kanske var ett stående element i själva liturgin.

Kolosserbrevets Kristushymn har blivit föremål för intensiv forskning. Bland bidragen är det särskilt ett — ett relativt försummat sådant — som jag vill dra uppmärksamheten till. Det är en uppsats av C.F. Burney från 1926. Burney visar hur hymnen i fråga representerar en djuptolkning i rabbinsk stil av två gammaltestamentliga sammanhang, nämligen 1 Mos 1:1 (”i begynnelsen …”) och Ords 8:22-31.

I Ordspråksboken 8 möter vi den personifierade Visheten, ett väsen med unik relation till Gud, ett väsen som är närvarande vid själva skapelsen.

- 22 Herren *skapade* [bättre: *födde*] mig som det första,
som begynnelsen av sitt verk, för länge sedan.
23 I urtiden formades jag,
i begynnelsen, innan jorden fanns.
24 Innan djupen blev till *föddes* jag,
när det ännu inte fanns källor med vatten,
25 innan bergen fått sin grund,
innan höjderna fanns *föddes* jag,
26 när han ännu inte gjort land och fält
eller mullen som täcker jorden.
27 När han spände upp himlen var jag där,
när han välvde dess kupa över djupet,
28 när han fyllde molnen däruppe med kraft
och lät djupets källor bryta fram,
29 när han satte en gräns för havet
och vattnet stannade där han befallt,
när han lade jordens grundvalar,
30 då var jag som ett barn hos honom.
Jag var hans glädje dag efter dag
och lekte ständigt inför honom,
31 jag lekte i hela hans värld
och gladde mig med människorna. (Ords 8:22-31)

Citatet ovan återger stället enligt Bibel 2000. Några detaljkommentarer: Två gånger omtalas Visheten som ”född (av Gud)” (v 24-25). Detta bör få vara vägledande för tolkningen av v 22. Verbet som i Bibel 2000 ovan översätts med ”skapa” är det hebreiska *qānā*. Det har betydelser som ”köpa”, ”förvärva”, ”skapa”. På en handfull ställen har det dock betydelsen ”få ett barn”, dvs ”föda” (1 Mos 4:1b; 5 Mos 32:6; Ps 139:13). Jag menar att belägget i Ords 8:22 hör till denna grupp och översätter därför — till skillnad från översättningen i Bibel 2000 — med ”Herren födde mig ...”¹⁵⁴

Med trefaldig emfas omtalas alltså Visheten i Ordspråksboken 8 som ”född av Gud” och har därmed en unik relation till Gud själv, till JHWH. Vidare: Visheten är närvarande vid själva skapelsen.

Mot bakgrund av detta är det nog helt riktigt att koppla utsagan om Kristus som den ”förstfödde i hela skapelsen” hos Paulus i Kol 1:15 till utsagan om Visheten som född av Gud. Vad vi har i Kolosserbrevet 1 är just Vishetskristologi.

I Kristushymnen noterar vi ännu en sak: Paulus har, som Burney framhäller, läst Skapelseberättelsens första ord, ”I begynnelsen skapade Gud ...”, i ljuset av stället om den pre-existenta Visheten i Ordspråksboken 8. Jag skall här inte gå in på detaljerna. Paulus djuptolkar på rabbinskt manér Bibelns första ord, *bērēšît*. Det första elementet är här prepositionen *bē*, ”i”, ”genom”, ”till”. Därför heter det i hymnen ”i honom ... genom honom ... till honom” (Kol 1:16).

Det egentliga substantivet i 1 Mos 1:1 är *rēšît*, ”begynnelse”. Samma ord förekommer i Ords 8:22: Visheten skapades som ”begynnelsen (av hans väg)”. Logiken hos Paulus blir då följande: ”I begynnelsen skapade Gud”, dvs ”Genom Begynnelsen skapade Gud” och Begynnelsen är enligt Ords 8:11 Visheten, och Visheten är Kristus. Så kan Paulus säga att Kristus är Begynnelsen (Kol 1:18). Jfr Joh 8:25 som jag nämnde i inledningen till detta kapitel. Se också Uppenbarelsebokens ord om Kristus som han som är ”början till Guds skapelse” (3:14) och utsagan ”Jag är A och O, den förste och den siste, början och slutet” (22:13).

Den pre-existenta Visheten såsom inte bara närvarande utan själv aktiv vid skapelsen omtalas i apokryferna, i Salomos Vishet 7:22: ”... Visheten, hon som med sin konst har format allt”. Det är en fin återgivning i Bibel 2000 av det grekiska originalet som har *pantōn technitis*, ung. ”konstformaren av allt”.

¹⁵⁴ Jag följer här Burney 1926: 165-166.

1 Mos 1:1 →	Ords 8:22 →	Kol 1:15-20
i/genom Begynnelsen	Genom Visheten	Genom Kristus

Fig. 5.2 Kolosserbrevet har en bakgrund i två olika GT-sammanhang.

Sammanfattning

1. Kristi pre-existens, hans förut tillvaro framhålls i ett antal nytestamentliga texter. Det är alltså en urkristen föreställning. Två av texerna förefaller rentav vara tidiga kristna hymner, alltså element från urkristen gudstjänst, nämligen Fil 2:5-11 och Kol 1:15-20.

2. NT talar inte bara om Kristi förut tillvaro utan om hans aktiva medverkan vid själva skapelsen. Märk att detta drag finns både i Logos-kristologin och i den troligen ännu äldre Vishetskristologin. Joh 1:1-3 och Kol 1:15-20 vittnar klart om detta.

3. Kolosserbrevet 1 ådagalägger en djuplösning av 1 Mos 1:1 ("I begynnelsen skapade Gud ...") i ljuset av Ords 8:22 (Visheten som född av Gud och som begynnelsen av hans väg/verk"), en djuplösning i bästa rabbinska stil.

4. Om Visheten som aktiv vid själva skapelsen läser vi även i den apokryfiska Salomos Vishet 7:22. Visheten kallas där för *pantōn technitis*, ung. "konstformaren av allt", i Bibel 2000 vackert återgivet med "hon som med sin konst har format allt".

Slutord

Den moderna astrofysiken har genom sina resultat slagit oss med häpnad. Det må handla om den gradvis växande insikten att kosmos kom till genom en ursmäll för ca 14 miljarder år sedan, om kvantmekanikens paradoxer eller om naturkonstanternas förunderliga finkalibrering. Som moderna mänskor går vi till astrofysiken för att studera vad som skett med universum från bråkdelen av den första millisekunden fram till nu.

Det betyder inte att Bibelns skapelseberättelse skulle vara en text att förpassa till glömskan. Genom att göra distinktionen mellan textens ämne och textens tema fick vi syn på djupt liggande trådar i textens stora väv. Skapelseberättelsen vill bringa läsaren till insikt om ting som rör förhållandet mellan Gud och mänsklig. Den vill tala till läsaren om Gudsgemenskapen som något som är inprogrammerat i skapelsen från början. Dyligt mäts inte med naturvetenskapliga mätinstrument.

Jag vill framhålla, att jag menar att det som med något skiftande innehåll marknadsförs i paket med texten ”Intelligent Design” (jorden 6000 år gammal, etc.) inte bör uppfattas som vetenskap.¹⁵⁵ Det finns inom vetenskapssamhället i stort en enighet om hur demarkationslinjen kring begreppet ”vetenskap” ser ut. Till kriterierna hör främst att en vetenskaplig teori skall vara empiriskt prövbar och (under givna omständigheter) falsifierbar. Den skall vara konsistent, dvs icke självmotsägande, baserad på upprepade observationer, korrigerbar och dynamisk. Enligt min mening möter inte ”Intelligent Design”-teorierna dessa kriterier.

Samtidigt är det så att universum faktiskt i sina olika strukturer rymmer drag som leder betraktarens tanke till en skapande vilja bakom, en programmering, en ”design”. Då använder vi begreppet i den mening vi ovan stötte på det i vårt kapitel ovan om astrofysiken och världens tillkomst. Det är dags att återerövra begreppet ”design” från de amerikanska fundamentalisterna. Det är ju en bra term som förtjänar ett bättre öde än att monopoliseras av

¹⁵⁵ Googla på nätet: Wikipedia, Intelligent Design. Man får då upp en balanserad och mycket innehållsrik artikel om Intelligent Design. Demarkationsproblemet för vetenskap diskuteras sakligt i detta bidrag.

ytterlighetsgrupper som har sin alldelens egna syn på vad som skall vara vetenskap.

Som tänkande människor måste vi ställa frågan: Varför finns det någonting och inte ingenting? Jag vill inte sticka under stol med att jag tror på existensen av en Gud som är universums Skapare. Jag tror, inte därför att naturkonstanterna och universums märkligheter leder mig att göra det. Men därför att jag tror blir det mera begripligt att universum är inrättat som det är, med strukturer som utgör ett under av perfektion. Universum är ett konstverk signerat på baksidan (*a tergo*) med initialerna D.C., Deus Creator.

Litteraturförteckning

- Albrektson, Bertil. 1981. *Om översättningen av I Mos 1:1.*
 Opublished internmaterial för Bibelkommissionen.
- Angerstorfer, A. 1979. *Der Schöpfergott des Alten Testaments* (Regensburger Studien zur Theologie 20). Frankfurt: Peter Lang.
- Attridge, Harold W. & Robert A. Oden Jr. 1981. *Philo of Byblos, The Phoenician History* (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 9). Washington D.C.: The Catholic Biblical Association of America.
- Barbour, Ian G. 1997. *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. New York: Harper Collins.
- Barrow, John D. 1995. *Universums födelse* (eng. orig. 1994: *The origin of the universe*, Orion). Stockholm: Natur och Kultur.
 —— 2003. *The Constants of Nature*. New York: Random House Vintage.
- Barrow, John D. & Frank J. Tipler. 1986. *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford: Clarendon Press.
- Barton, John. 1984. *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. Philadelphia: Westminster.
- Bauks, Michaela. 1997. *Die Welt am Anfang: Zur Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur* (WMANT 74). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

- Beauchamp, Paul. 1969. *Création et séparation: étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*. Paris: Montaigne.
- Bird, Phyllis A. 1997. *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress.
- Björndalen, Anders Jörgen. 1971. Om syntaks, stil og mening i Genesis 1,1–3a. Sid. 29-52 i *Deus Creator: Bidrag til skapelsesteologien* (Festskrift I.P. Seierstad). Utgivare ej angiven. Oslo: Universitetsforlaget.
- Block, Per. 1997. Kriterier för en vetenskaplig tolkning av Gamla testamentet. Sid. 96-121 i *Kristna tolkningar av Gamla testamentet*, utg. Birger Olsson. Stockholm: Verbum.
- Brawer, A., se Lightman, A.
- Brunner, Hellmut. 1964. *Der Geburt des Gottkönigs* (Ägyptologische Abhandlungen 10). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Burbidge, G., & E.M. Burbidge & W.A. Fowler & F. Hoyle, 1957. Synthesis of Elements in Stars. *Reviews of Modern Physics* 29: 547-650.
- Burney, C.F. 1926. Christ as the ARXH of Creation (Prov. viii 22, Col. I 15-18, Rev. iii 14). *Journal of Theological Studies* 27: 160-177.
- Carlsson, Agge. 1977. P-prologen i Gen. 1:1 — 2:3. *SEÅ* 41-42: 57-68.
- Clifford, Richard J. 1994. *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible* (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 26). Washington, DC: Catholic Biblical Association.
- Collins, Francis S. 2006. *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*. Svensk översättning *Evolutionens Gud*, 2009, Libris). New York: Free Press.

- Culler, Jonathan. 1986. *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics and the Study of Literature*. London: Routledge.
- Dalley, Stephanie. 1991. *Myths from Mesopotamia*. Oxford - New York: Oxford University Press.
- Danielsson, Ulf. 2008. Stjärnor och äpplen som faller: En bok om upptäckter och märkvärdigheter i universum. Månocket. Stockholm: Bonniers.
- Davies, Paul. 1990. *Den kosmiska planen* (eng. orig. 1987, *The Cosmic Blueprint*). Stockholm: Prisma.
- — 1993. *The Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World* (svensk övers. *I huvudet på Gud: Den vetenskapliga grunden för en lagbunden värld*. 1993, Stockholm: Prisma) New York: Simon & Schuster.
- Dietrich, Manfried. 2001. Das biblische Paradies und der babylonische Tempelgarten. Pp. 281–323 in *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, utg. Bernd Janowski & Beate Ego. Tübingen: Mohr Siebeck
- Dunn, James D.G. 1980. *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of Incarnation*. London: SCM.
- Dürr, L. 1938. *Die Wertung des göttlichen Wortes im alten Testament und in der antiken Orient*.
- Ebach, Jürgen. 1979. *Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos* (BWANT 108).
- Ego, B., se Janowski, B.
- Erikson, Gösta. 1990. Adam och Adapa. *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 66:122-128.

- Foster, Benjamin R. 1997. Epic of Creation. Sid. 390-402 i *The Context of Scripture* vol. 1, utg. William W. Hallo & K. Lawson Younger. Leiden: Brill.
- Fowler, W.A., se Burbidge.
- Garr, W. Randall. 2003. *In His Own Image and Likeness* (Culture and History of the Ancient Near East 15). Leiden: Brill.
- Gesenius, W. 1980. *Gesenius' Hebrew Grammar* as edited and enlarged by the late E. Kautzsch ... second English edition [1910]... by A.E. Cowley. Reprint. Oxford: Clarendon.
- Greene, Brian. 2003. *The Elegant Universe*. New York: Random House Vintage.
- — 2005. *Det stoff varav kosmos väves: Rummet, tiden och verkligheten* (Eng. orig. *The Fabric of the Cosmos: Space, Time and the Texture of Reality*). Stockholm: Norstedts.
- Grether, O. 1934. *Name und Wort Gottes im Alten Testament* (Beihefte zur ZAW 64). Giessen.
- Gulkowitsch, Lazar. 1931. *Die Bildung von Abstraktbegriffen in der hebräischen Sprachgeschichte*. Leipzig: E. Pfeiffer.
- Gunkel, Hermann. 1910. *Genesis übersetzt und erklärt* (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament 1:1). Göttingen: Vandenhoeck.
- Gustafsson, Bengt. 2009. Blomman, världarna och ormen — Några tankar om universum och människans utveckling. Sid. 71-86 i *Darwin och vår Herre: En festskrift*. Utg. Helle Klein & Stefan Edman. Stockholm: Cordia.
- Hamerton-Kelly, R.G. 1973. *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartman, Lars. 1985. *Kolosserbrevet* (KNT 12). Uppsala: EFS-förlaget.

- Hawking, Stephen W. 1990. *Kosmos: En kort historik*. (Eng. orig. *A Brief History of Time*, 1988). Stockholm: Prisma.
- — 1998. *A Brief History of Time*. Updated and Expanded Tenth Anniversary Edition. New York: Bantam Books.
- — 2004. Gödel and the End of Physics. Föreläsning som finns på nätet. Googla: Hawking, Gödel.
- Hess, Richard S. 1990. Splitting the Adam: The Usage of *'ādām* in Genesis I–V. Sid. 1–15 in *Studies in the Pentateuch* (Supplements to Vetus Testamentum 41). Utg. John Emerton m.fl. Leiden: Brill.
- Hidal, Sten. 1996. *Nästan till en Gud: Människobild och människosyn i Gamla testamentet*. Stockholm: Verbum.
- Hoffman, Yair. 2002. The First Creation Story: Canonical and Diachronic Aspects. Pp. 31–53 in Reventlow & Hoffman 2002.
- Hoyle, Fred. 1982. The Universe: Past and Present Reflections. *Annual Review of Astronomy and Astrophysics* 20: 1–35.
- — 1994. *Home is Where the Wind Blows: Chapters from a Cosmologist's Life*. Mill Valley, California: University Science Books.
- Hoyle, F., se även Burbidge.
- Hygen, Johan B. 1974. *Guds allmakt og det ondes problem*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Illman, Karl-Johan. 1979. *Old Testament Formulas about Death* (Meddelanden från Stiftelsen för Åbo Akademi Forskningsinstitut 48). Åbo: Åbo Akademi.
- Isham, C.J. 1999. Quantum theories of the creation of the universe. Sid. 51–89 i *Quantum cosmology and the laws of nature: Scientific perspectives on divine action*. Ed. R.J. Russell, S. Murphy & C.J. Isham. Vatikanen: Vatican Observatory.

- Janowski, Bernd. 2001. Das biblische Weltbild: eine methodologische Skizze. Sid. 3-26 i Janowski & Ego & Krüger 2001.
- Janowski, Bernd & Beate Ego & Annette Krüger utg. 2001. *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*. Tübingen: Mohr.
- Johnson, Bo. 1992. *Ursprunget: Bibelteologisk kommentar till Första Moseboken*. Stockholm: Verbum.
- — 2000. Den aronitiska välsignelsens innehörd. *SEÅ* 65: 87-92.
- Jónsson, Gunnlaugur A. 1988. *The Image of God: Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research* (Coniectanea Biblica OT Series 26). Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Jørgensen, Bent Raymond & Uffe Gråe Jørgensen. 2007. *Videnskaben eller Gud?* Köpenhamn (urspr. 1996): DR.
- Kaiser, Otto. 1998. *Der Gott des Alten Testaments: Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments Teil 2. Jahwe der Gott Israels: Schöpfer der Welt und des Menschen*. Göttingen: Vandenhoeck.
- Keel, Othmar. 1972. *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: Am Beispiel der Psalmen*. Zürich ... Neukirchen: Benziger och Neukirchener.
- Keel, Othmar & Silvia Schroer. 2002. *Schöpfung: Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kieffer, René. 1987. *Johannesevangeliet 1-10* (KNT 4A). Uppsala: EFS-förlaget.
- Koch, Klaus. 1965. Wort und Einheit des Schöpfertottes in Memphis und Jerusalem: Zur Einzigartigkeit Israels. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 62: 251-293.

- Kragh, H., se Pedersen, O.
- Krüger, A., se Janowski, B.
- Küng, Hans. 2007. *The Beginning of All Things: Science and Religion*. (Tyskt orig. *Der Anfang aller Dinge*, München: Piper 2005). Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Laato, Antti & Johannes C. de Moor. 2003. Introduction. Sid. vii–liv i *Theodicy in the World of the Bible*, utg. A. Laato och J. C. de Moor. Leiden: Brill.
- Lambert, W.G. 1994. Enuma Elish. Sid. 565-602 i *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III:4*. Utg. Otto Kaiser. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Lembke, Martin. Det kosmologiska valet: Om Gud, big bang och universums existentiella mysterium. *STK* 83: 6-15.
- Lennox, John C. 2007. *God's Undertaker: Has Science Buried God?* Oxford: Lion.
- Levenson, Jon D. 1988. *Creation and the Persistence of Evil*. San Francisco: Harper & Row.
- Lightman, Alan & Roberta Brawer. 1990. *Origins: The Lives and Worlds of Modern Cosmologists*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Maag, Victor. 1980. *Kultur, Kulturkontakt und Religion*, utg. H.H. Schmid & O.H. Steck. Göttingen: Vandenhoeck.
- Martinsson, Roger Poirier. 2005. *Sånt är livet: Om vetenskapens sökande efter livets början*. Stockholm: Norstedts.
- May, Gerhard. 1978. *Schöpfung aus dem Nichts: Die Entstehung der Lehre von der Cratio ex Nihilo* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 48). Berlin: de Gruyter.
- Mettinger, Tryggve. 1974. Abbild oder Urbild: "Imago Dei" in traditionsgeschichtlicher Sicht. *ZAW* 86: 403-424.

- — 1987. *Namnet och Närvaron: Gudsnamn och Gudsbild i Böckernas Bok*. Örebro: Libris.
- — 1993. Intertextuality: Allusion and Vertical Context Systems in Some Job Passages. Sid. 257-280 i *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages. Essays in Honour of R. Norman Whybray* ... (JSOTSup 162). Utg. H.A. McKay & D.J.A. Clines. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- — 1995. Yahweh Zebaoth. Kolumn 1730-1740 i *Dictionary of Deities and Demons*. Leiden: Brill.
- — 2001. Vad är nytt i vår nya Bibel (recensionsartikel över Bibel 2000). *Tro och liv* 60: 4-12
- — 2007. *The Eden Narrative: A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2–3*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- Morris, Richard. 1995. *Universums hemligheter: Från stora smället till till tidens slut*. Västerås: ICA Bokförlag.
- North, John. 2008. *Cosmos: An Illustrated History of Astronomy and Cosmology*. Chicago - London: University of Chicago Press.
- Odeberg, Hugo. 1996. *De fyra evangelierna och Apostlagärningarna*. Stockholm: BV-förlag.
- Oden, R.A., se Attridge.
- Pedersen, Olaf & Helge Kragh. 2000. *Fra kaos til kosmos: Verdensbilledets historie gennem 3000 år*. Köpenhamn: Gyldendal.
- Pettersson, Torsten. 2005. Bibelns relation till verkligheten: En principiell jämförelse med sakprosan och skönlitteraturen. Sid. 219–35 i *Litteraturen og det hellige: Urtekst—Intertekst—Kontekst* (Acta Jutlandica 80/1. Teologisk sereie 21). Utg. Ole Davidsen. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

- Philo av Byblos, see Attridge & Oden. Se även Ebach.
- Podella, Thomas. 1993. Der "Chaoskampf" im Alten Testament: Eine problemanzeige. Sid. 283-330 i *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. Festschrift für K. Bergerhof*. Utg. M. Dietrich och O. Loretz (Alter Orient und Altes Testament 232). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Polak, Frank H. 2002. Poetic Style and Parallelism in the Creation Account (Genesis 1.1–2.3). Sid. 2-31 i Reventlow & Hoffman 2002.
- Polkinghorne, John. 1994. *The Faith of a Physicist* (The Gifford Lectures for 1993-94). Princeton: Princeton University Press.
- Prince, Gerald. 2003. *A Dictionary of Narratology*. Revised edition. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Rashi, se Silbermann.
- Rees, Martin. 2002. *Summa sex storheter: De grundläggande krafter som styr universum*. (Eng. orig. *Just Six Numbers*, 1999, Weidenfeld). Stockholm: Natur och kultur.
- Reventlow, Henning Graf, & Yair Hoffman, utg. 2002. *Creation in Jewish and Christian Tradition* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 319). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Ribberfors, Roland. 1998. *Några tankar kring naturkonstanter, naturlagar och begynnelsevärden sett ur ett fysikperspektiv*. Oppublicerat PM. Linköpings universitet.
- Ricoeur, Paul. 1969. *The Symbolism of Evil*. Boston: Beacon.
- Richardson, Alan. 1958. *An Introduction to the Theology of the New Testament*. London: SCM.
- Rimmon-Kenan, Shlomith. 2005. *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*. 2nd edition. London: Routledge.

- Russell, R.J., Murphy, N., och C.J. Isham, utg., 1999. *Quantum cosmology and the laws of nature: Scientific perspectives on divine action*. Rom 1999: Vatica Observatory Publications.
- Schmidt, Werner H. 1967. *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift* (WMANT 17). 2 Upplagan (första uppl. 1964). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Schroer, S., se Keel, O.
- Silbermann, A.M. 5745. *Chumash with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary*. Jerusalem: The Silbermann family.
- Singh, Simon. 2006. *Big Bang* (Eng. orig. *Big Bang*, 2004, Conville). Stockholm: Leopard.
- Ska, Jean Louis. 1990. “*Our Fathers Have Told Us*”: *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Subsidia Biblica 13). Rom: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Smith, Mark S. 2010. *The Priestly Vision of Genesis 1*. Minneapolis: Fortress.
- Sternberg, Meir. 1987. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Stordalen, Terje. 1992. Genesis 2,4: Restudying a *locus classicus*. ZAW 104: 163-177.
- — 1994. *Stöv og livspust: Mennesket i det Gamle Testamente*. Oslo: Universitetsforlaget.
- — 2000. *Echoes of Eden: Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature* (Biblical Exegesis and Theology 25). Leuven: Peeters.
- Söderlund, Rune. 1996. Förord till Odeberg 1996.

- Tengström, Sven. 2000. En gudsvind? *SEA* 65: 77-86.
- Tipler, F.J., se Barrow.
- Trible, Phyllis. 1985. *God and the Rhetoric of Sexuality* (Ouvertures to Biblical Theology 2). Philadelphia: Fortress.
- Veijola, Timo. 1988. Das Opfer des Abraham: Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter. *ZTK* 85: 129–64.
- — 2002. Abraham und Hiob: Das literarische und theologische Verhältnis von Gen 22 und der Hiob-Novelle. Pp. 127–44 in *Vergegenwärtigung des Alten Testaments: Beiträge zur biblischen Hermeneutik. Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag*. Utg. Christoph Bultmann & Walter Dietrich & Christoph Levin. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wallace, Howard N. 1985. *The Eden Narrative* (Harvard Semitic Monographs 32). Atlanta, Georgia: Scholars.
- Weber, Max. 1993. *The Sociology of Religion*. (Tyska originalutgåvan 1922). Boston: Beacon.
- Wellhausen, J. 1895. *Prolegomena zur Geschichte Israels*. 4 uppl. Berlin: Reimer.
- Wenham, Gordon J. 1987. *Genesis 1–15* (Word Biblical Commentary 1). Waco, Texas: Word Books.
- Westermann, Claus. 1976. *Genesis. 1. Teilband: Genesis 1–11*. (Biblischer Kommentar Altes Testament 1:1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- — 1984. *Genesis 1–11*, trans. John J. Scullion S. J. Minneapolis: Augsburg.
- Wikander, Ola. 2005. *Enuma elish: Det babyloniska skapelseeposet*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.

- — 2010. The Hebrew Consecutive *Waw* as a North West Semitic "Augment": A Typological Comparison with Indo-European. *VT* 60: 260-270.
- Wildberger, Hans. 1965. Das Abbild Gottes, Gen 1:26-30. *Theologische Zeitschrift* 21: 245-259 och 481-501.
- Wingren, Gustaf. 1949. *Predikan: En principiell studie*. Lund: Gleerups.
- Wolde, Ellen van. 1989. *A Semiotic Analysis of Genesis 2–3*. (Studia Semitica Nederlandica 25). Assen: van Gorcum.
- — 1994. *Words Become Worlds: Semantic Studies of Genesis I–II* (Biblical Interpretation Series 6). Leiden: Brill.
- Wöhrle, Jakob. 2009. Dominium terrae: Exegetische und religionsgeschichtliche Überlegungen zum Herrschaftsauftrag in Gen 1,26-28. *ZAW* 121: 171-188.

Förkortningar

BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament. Supplements
KNT	Kommentar till Nya Testamentet
SEÅ	Svensk Exegetisk Årsbok
TDOT	Theological Dictionary of the Old Testament (engelsk översättning av TWAT)
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
TLOT	Theological Lexicon of the Old Testament (engelsk översättning av THAT)
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Ordlista över termer

Agnostiker. En *ateist* förnekar existensen av en Gud. Den som tror på existensen av en Gud har en *teistisk* tolkning av verkligheten. En *agnostiker* står mitt emellan dessa båda poler och menar att man måste hålla båda alternativen öppna: att Gud finns och att Gud inte finns. Med en *deistisk* uppfattning (jfr *deist*) avses en tro på en Gud, men en Gud som inte ingriper i världen utan bara skapat den.)

Antropiska principen: Princip som försöker dra vissa slutsatser om universum utifrån det faktum att vi existerar och kan iaktta det. Universum har blivit sådant att mänskligt liv kunnat uppstå.

Antropomorfism (subst.) **antropomorf** (adj.) användes om gudsföreställningar som använder analogier, jämförelser, från människolivets område i formuleringarna om Gud. Jfr grekiskans *anthropos*, ”människa”.

Deistisk, se *agnostiker*.

Denotation, se *konnotation*.

Empirisk, se *transcendens*.

Entropi, ett mått på o-ordningen i ett fysikaliskt system.

Etiologisk, en etiologisk berättelse är orsaksförklarande; ett förhållande i suget, t.ex. att alla dör, förklaras utifrån en urbegivenhet.

Etymologi, språkvetenskaplig term som betecknar ett ords språkliga härledning.

Exegetik, det vetenskapliga studiet av bibeltexterna.

Intrig, en berättelses viktigaste händelser, kedjan av situationer och händelser, distinkta från de agerande gestalter som är involverade i dem och det tema de bidrar till att illustrera.

Jussiv, en hebreisk verbform för befallning eller önskan. Återges i 1917-års svenska bibelöversättning med konjunktiv. Bibel 2000 använder i princip inte konjunktiv.

Konnotation. Den utomspråkliga storhet som ett språkligt uttryck syftar på, refererar till, kallas för *referens*. Ungefär samma sak kallas ibland för *denotation*. Med *konnotation* menas det som därutöver underförstås, ordets ”övertoner”, ”bibetydelser”.

Kosmisk bakgrundsstrålning, mikrovågsstrålning som når oss från alla håll i universum. Strålningen är ”ekot” från ursmället, Big Bang. Den uppstod i ursmället och har sen på grund av universums utvidgning tänjts ut från infraröd våglängd till mikrovågor. Ej att

förväxla med *rödförskjutningen*. Bakgrundsstrålningen upptäcktes av Penzias och Wilson 1964.

Kosmogoni, föreställningar eller teorier om världens tillkomst.

Kosmologi, studiet av universums uppkomst och utveckling.

Kvantfysik, system eller teori som utgår Max Plancks upptäckt att energi existerar i urskiljbara enheter, kvanta.

Kvark, kvarkar är elementarparkitklar som kan kombineras till sammansatta partiklar som protoner och neutroner.

Merism, stilistisk figur vanlig i hebreiska texter som uttrycker en totalitet genom att ange de båda yttersta polerna i ett kontinuum. ”Gammal och ung” är en merism för ”alla”.

Metafysik, se *transcendens*.

Multiversum, alternativmodell till universum, teorin att det finns många olika universa före eller efter eller samtidigt med varandra.

Narratologi, studiet av berättelserns natur, form och funktion.

Paradigm, en ”ämnesmatrik”, forskarkollektivets gemensamma uppfattning rörande ett visst problemområde. Inom ett paradigm bedrives ”normalvetenskap”, präglad av en additivt växande kunskapsmassa. Ett olöst problem som tacklas på ett helt nytt sätt kan genom sin lösning få vida konsekvenser och leda till ett paradigmskifte. De gamla tankemodellerna ersätts då av en ny totaluppfattning av ett problemområde. Relativitetsteorin och teorin om Big Bang åstadkom oväntade paradigmskiften.

Performativ, ett yttrande, t.ex. ”Jag lovar att komma”, genom vilket den talande utför just den handling som anges i yttrandet (här ett löfte).

Planck-tiden, omkring 10^{-43} sekunder, en oerhört liten del av en sekund, tidpunkten för det allra tidigaste universum, då det var en ”punkt” av oerhörd täthet.

Pre-existens, förut-tillvaro, t.ex. Kristi förut-tillvaro före hans människoblivande.

Prästerliga traditioner, ett skikt i Moseböckerna som särskilt utmärkes av intresse för tabernaklet och gudstjänstlivet.

Rot. I hebreisk ordbildning är ordroten det primära. Den finns med i alla avledningar av roten. Roten bär en grundbetydelse som i någon mån går igen i avledningarna.

Rödförskjutning, ökning av våglängden hos ljusstrålarna beroende på ljuskällans fart, ett tecken på universums utvidgning. Ej att förväxla med den *kosmiska bakgrundsstrålningen*.

Singularitet, en punkt i rummet eller tiden i vilken någon storhet, t.ex. tätheten, blir oändlig. I Big Bang tänkes universum ha uppstått i en singularitet. I kvantfysiken räknar man inte längre med en sådan ursprunglig singularitet.

Symbol, ett iakttagbart tecken eller sinnebild (föremål eller handling) som står för, representerar och uttrycker något icke iakttagbart. Den religiösa symbolen kan vara ett ursprungligen profant föremål som inte nödvändigtvis behöver ha någon yttre likhet med sin ”urbild”.

Teistisk se *agnostiker*.

Tema, en betydelsekategori i en berättelse eller annat litterärt verk: det som berättelsen ”egentligen handlar om”, det som berättelsens olika element bidrar till att illustrera och uttrycka. Bör skiljas från berättelsens *ämne*. Berättelsen om den förlorade sonen har som ämne ”en son på villovägar” men temat är ”Guds gränslösa faderskärlek”.

Teodicéproblem, problemet hur man skall förena tron på en god och allsmäktig Gud med existensen av ondska i Guds värld.

Termodynamik, generaliserad värmelära, fundamental gren av fysiken. *Termodynamikens andra lag* går ut på att entropin (se d:o) i ett slutet system enbart kan tilltaga; allt går mot ”värmedöden”.

Transcendens, Det som är åtkomligt för våra jordiska sinnen och kan mätas och vägas betecknar vi som den *empiriska* verkligheten. *Transcendens* betecknar sådant som ligger ”bortom” sinnevärlden eller den mänskliga kunskapen, ”det helt annorlunda”. Ett transcendent gudbegrepp betonar Guds upphöjdhet över världen och hans totala olikhet i jämförelse med det mänskliga. Den troende menar att den totala verkligheten inte bara omfattar det empiriskt konstaterbara utan också ett område som inte kan greppas med våra jordiska sinnen. Detta är den *transcedenta* delen av den totala verkligheten. Reflexionen/spekulationen om denna del av verkligheten betecknas som *metafysik*.

Ämne, se *tema*.

Copyright: T. Mettinger 2011

By the CC legal code (CC by nc nd), see below.

You are free:

to Share — to copy, distribute and transmit the work

Under the following conditions:

Attribution — You must attribute the work in the manner specified by the author or licensor (but not in any way that suggests that they endorse you or your use of the work).

What does "Attribute this work" mean?

The page you came from contained embedded licensing metadata, including how the creator wishes to be attributed for re-use.

You can use the HTML here to cite the work. Doing so will also include metadata on your page so that others can find the original work as well.

Noncommercial — You may not use this work for commercial purposes.

No Derivative Works — You may not alter, transform, or build upon this work.

Foto: Solvi Mettinger



Tryggve N.D. Mettinger

är professor emeritus i GT:s exegetik vid Lunds universitet. Han är en internationellt känd bibelforskare och har innehåft gästprofessurer vid en rad utländska universitet. Han är ledamot av Kungliga Vitterhetsakademien i Stockholm. Kungliga vetenskapssocieteten i Uppsala tilldelade honom 2008 Thuréuspriset för hans insatser i humanistisk forskning (historisk-arkeologiska klassen).

Föreliggande arbete, I Begynnelsen, behandlar 1 Moseboken kap. 1—3 och ger en analys av Skapelseberättelsen och Berättelsen om Eden och syndafallet. Den inleds med en utblick mot den naturvetenskapliga diskussionen om universums tillkomst.

Arbetet publiceras här i sin nättversion och får fritt skrivas ut, kopieras och användas i högskolekurser, bibelstudiecirklar och andra sammanhang.