

1 Mosebok 1:1–2:3 och det babyloniska eposet Enuma Elish. En analys av det gemensamma i kosmogonin och av texternas syfte.

Tore Jungerstam

Pro gradu-avhandling

Handledare: Antti Laato

Teologiska fakulteten, Åbo Akademi

Våren 2013

Innehållsförteckning

Lista över förkortningar

1	Inledning	1
1.1	Presentation av forskningsuppgiften	1
1.2	Presentation av materialet	1
1.3	Presentation av forskningsfrågorna	4
1.4	Metod	6
2	Genomgång av forskningsfrågorna	7
2.1	Vad beskriver 1 Mos 1:1–2?	7
2.1.1	Översättning och kommentar	7
2.1.2	Vilken funktion har de två första verserna?	9
2.1.3	Finns spår av en kaoskamp i 1 Mos 1:2?	11
2.1.4	Introduktionen i Enuma Elish – en jämförelse	18
2.2	Vilken förståelse av ”fästet” finns i texterna?	19
2.2.1	Översättning av dag två i skapelseberättelsen	20
2.2.2	Vilken beskaffenhet har fästet?	20
2.2.3	Har fästet fönster?	24
2.2.4	Fästets skapelse i Enuma Elish	28
2.3	Himlakropparnas skapelse och roll i texterna	32
2.3.1	Översättning av dag fyra i skapelseberättelsen	32
2.3.2	Skapas himlakropparna dag fyra eller tidigare?	33
2.3.3	Enuma Elish tavla V – en jämförelse	37
2.4	Hur beskrivs människans skapelse, roll och funktion i texterna?	41
2.4.1	Översättning av dag sex i skapelseberättelsen	41
2.4.2	Användningen av 1 person pluralis 1 Mos 1:26	43
2.4.3	Betydelsen av att vara Guds avbild	46
2.4.4	Skapelsen av människan i Enuma Elish	48
2.4.5	Komparativ diskussion	51
2.5	Texternas innehåll, struktur och syfte	52
2.5.1	Skapelseberättelsen – översättning och kommentar	53
2.5.2	Repetition, variation och ordfrekvens	57
2.5.3	Struktur	61
2.5.4	Enuma Elish – presentation av eposet	67
2.5.5	Analys av eposets innehåll	72
2.5.6	Konklusion gällande berättelsernas syfte	77
3	Avslutning	81
3.1	Sammanfattning och konklusion gällande relationen mellan texterna	81
3.2	Förslag till vidare forskning	87
	Litteratur	90

Lista över förkortningar

BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia (5 th rev.ed.)
Bibel 2000	Bibeln. Bibelkommissionens översättning
GT	Gamla testamentet
NIV	Bibeln. New International Version
NT	Nya testamentet
SFB	Bibeln. Svenska Folkbibeln översättning

1 Inledning

1.1 Presentation av forskningsuppgiften

Skapelseberättelsen som inleder GT har attraherat mycken forskning. Så även dess relation till Enuma Elish och andra texter från den antika främre orienten¹ som inkluderar kosmogoni. I det här arbetet avser jag att analysera 1 Mos 1:1–2:3 och jämföra främst med Enuma Elish.

Arbetets övergripande mål är jag ska kunna uttala mig om relationen mellan Enuma Elish och 1 Mos 1:1–2:3. Är texterna fristående eller har texten i GT sina rötter i Enuma Elish endera som en avmytologiserad version av eposet eller en text skriven i polemik mot Enuma Elish? För att kunna nå ett så tillförlitligt resultat som möjligt kommer jag att försöka besvara frågan med hjälp av en tudelad forskningsuppgift.

För det första kommer jag att analysera och jämföra det forskare noterat som gemensamt i texternas kosmogoni, vilket är följande: skapelsen av jorden och de övriga himlakropparna, en kaoskampbakgrund, formandet av ett ”fäste” och skapelsen av människan. Den övriga kosmogonin i 1 Mos 1 kommer jag endast att behandla översiktligt i kapitel 2.5.1.

För det andra analyserar jag och jämför texternas budskap och intention, alltså deras syfte. För att kunna göra detta behöver jag analysera såväl innehåll som struktur. Jag behöver även klargöra användningen av repetition och andra litterära tekniker för att kunna uttala mig med större precision om arbetets övergripande mål.

1.2 Presentation av materialet

I det här kapitlet motiverar jag min avgränsning av materialet i GT samt presenterar jämförelsematerialet.

Det råder i stort sett konsensus om att texten i 1 Mos 1:1–2:3 är skriven av en författare och är en helhet. Enligt dokumenthypotesens förklaringsmodell är denna berättelse en del av P-källan.²

Det som det dock inte råder konsensus om är huruvida 1 Mos 2:4a ska inkluderas som en avslutning till denna skapelseberättelse eller om 1 Mos 2:4a utgör inledningen till nästa

¹ I det här arbetet har jag valt att genomgående skriva ut den svenska benämningen ”antika främre orienten” framom att använda den annars vanligt förekommande förkortningen av Ancient Near East, ANE.

² Westermann (1994, 81–85) menar dock att författaren utgick från en ”handlingsberättelse” som han sedan kompletterade.

berättelse. Jag kommer nedan att motivera varför jag anser att den inledande berättelsen avslutas med 1 Mos 2:3 och inte inkluderar 1 Mos 2:4a. Orsaken till behovet av en exakt avgränsning är att jag även analyserar huruvida det finns regelbundna mönster gällande frekvensen av specifika ord i texten. Avgränsningen påverkar även analysen av berättelsens hela struktur. En exakt och korrekt avgränsning är således nödvändig.

T̄l̄ēd̄ōt-formeln som förekommer i 1 Mos 2:4a är av central betydelse. Dorsey nämner denna formel som en av teknikerna för att markera början av en helhet. Typiska inledande formler, som t̄l̄ēd̄ōt-formeln, gör att man kan sluta sig till att ett nytt avsnitt börjar.³ Det är en allmän uppfattning att 1 Mosebok kan delas in i avsnitt med hjälp av t̄l̄ēd̄ōt-formeln. Den återkommer 11 gånger i 1 Mosebok av vilka den första finns i 1 Mos 2:4a.⁴ Vid övriga 10 tillfällen är en människa kopplad ihop med varje ny t̄l̄ēd̄ōt.⁵ Gemensamt för alla dessa är att personen som kopplas ihop med formeln redan är nämnd. Historien om honom är i huvudsak redan berättad och texten går nu vidare med hans fortsättningshistoria, endera i formen av en genealogi eller en berättelse.⁶ Således finns berättelsen om Abraham i Terachs t̄l̄ēd̄ōt osv.⁷

Ordet t̄l̄ēd̄ōt kommer från jālaḏ⁸, och man kan förstå det så att Terachs t̄l̄ēd̄ōt handlar om vad han avlat fram – hans barns historia.⁹ Allt tyder på att t̄l̄ēd̄ōt-formeln pekar framåt, den fungerar som något av en rubrik för det material som följer.¹⁰

Thomas konstaterar att verblösa satser ofta används för att introducera nya textsekvenser. Sådana satser bryter flödet i berättelsen och sätter fokus på vad som ska komma. Thomas poängterar även skillnader i syntaxen där t̄l̄ēd̄ōt-formeln används och att den mest betydelsefulla skillnaden är huruvida formeln inleds med wāw eller inte. Om inget wāw inleder så är det fråga om en självständig sats som står fri mot det föregående materialet. Men om ett wāw föregår så är satsen kopplad till eller underordnad det föregående. Notera att i 1 Mos 2:4a¹¹ finns inget wāw. Att t̄l̄ēd̄ōt-formeln i alla övriga fall fungerar som en överskrift är så gott som alla kommentatorer eniga om.¹²

Min slutsats är att den inledande berättelsen avslutas med 1 Mos 2:3 och att 1 Mos 2:4a är inledningen till följande berättelse. Texten i 1 Mos 1:1–2:3 benämner jag i fortsättningen skapelseberättelsen. Texten som följer i 1 Mos 2:4–3:24 benämner jag Edenberättelsen.¹³

³ Dorsey 1999, 21, 23–24.

⁴ De 11 toledot-formlerna återfinns i 1 Mos 2:4; 5:1; 6:9; 10:1; 11:10; 11:27; 25:12; 25:19; 36:1; 36:9; 37:2. Laato 2002, 130.

⁵ Dessa är: Adam, Noa, Noas söner, Sem, Terach, Abrahams son Ismael, Isak, Esau/folket Edom samt Jakob.

⁶ Vid fem av tillfällena följer en berättelse och vid fem följer en genealogi.

⁷ Dorsey 1999, 21, 23–24; Wenham 2003, 18; McKeown 2008, 29.

⁸ Jālaḏ har betydelsen föda, frambringa, avla, producera.

⁹ Laato 2002, 131.

¹⁰ Hamilton 1990, 3–10; Thomas 2011, 124–125.

¹¹ אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהַבְרָאָה

¹² Thomas 2011, 124–125. De som menar att 2:4a hör till skapelseberättelsen grundar det i allmänhet på att t̄l̄ēd̄ōt-formeln anses höra till P-källan och att Edenberättelsen som följer hör till Jahvisten. Fokkelman 1990, 41–42; Hamilton 1990, 4; Friedman 2003, 35.

¹³ Så gör även Mettinger (2007, 1).

Det finns ett digert jämförelsematerial att tillgå. Jag har läst egyptiska, sumeriska, akkadiska, ugaritiska och hittitiska texter.¹⁴ Man bör notera att akkaderna inkorporerade en hel del av sumerernas traditioner i sina berättelser. Bland annat är många av namnen på de gudar som förekommer i Enuma Elish sumeriska.¹⁵

Den text som jag funnit mest relevant som jämförelsematerial är det babyloniska eposet Enuma Elish. Enuma Elish är, enligt Heidel, den huvudsakliga källan till kunskap om mesopotamisk kosmogoni. Heidel lyfter ändå fram att det finns många från Enuma Elish avvikande babyloniska skapelsemyter.¹⁶ Speiser kallar eposet ”Mesopotamiens kanoniska version av kosmos ursprung”.¹⁷ Det redogör för skapelsen mer som en helhet, till skillnad från andra kända texter som berör endast någon enskild aspekt av skapelsen.

I sin helhet kommer jag enbart att analysera Enuma Elish. Enskilda detaljer av särskilt intresse kommer jag dock att behandla även från följande texter: Atrahasiseposet, Baal-cykeln, Eridu Genesis och Instruktionen för kung Meri-Ka-Re.

Enuma Elish är de inledande orden i eposet och har därför gett namn åt texten. Enuma Elish benämns också ”det babyloniska skapelseeposet”. Det är tillsammans med Gilgamesheposet¹⁸ som inkluderar flodberättelsen de mest välkända verken bland de akkadiska texterna.¹⁹

De texter som finns bevarade är från 800-talet före Kristus och framåt. Men det finns olika åsikter om när texten är komponerad. Enligt Hamilton menar kilskriftsexperterna Speiser och Jacobsen att eposet publicerades endera under den gammal-babyloniska tiden, alltså den tidiga delen av andra årtusendet före Kristus, eller alternativt under senare delen av detta.²⁰ Lambert, som även han är kilskriftsexpert, menar att historien tidigast är från 1100-talet före Kristus.²¹

Lambert menar, i motsats till Speiser, att Enuma Elish inte alls representerar typisk babylonisk kosmogoni, utan är en sekteristisk och avvikande version. Hamilton konstaterar å sin sida att assyrierna senare inte såg några problem med att använda eposet för egna syften.

¹⁴ Jag har studerat följande texter:

Egyptiska: Heliopolis pyramid text (The Creation by Atum). Wilson 1992¹, 3; Memphis teologin. Wilson 1992¹, 4–6; The Repulsing of the Dragon and the Creation. Wilson 1992¹, 6; Instruktionen för kung Meri-Ka-Re. Wilson 1992², 414–418.

Sumeriska: Eridu Genesis. Jacobsen 1994, 129–142; Enki och Ninhursag. Kramer 1992, 37–41.

Akkadiska: Tvåspråkig version av världens skapelse av Marduk. Heidel 1951, 62–63; Enuma Elish. Speiser 1992, 60–72. Wikander 2005, 35–76; Gilgamesheposet. Speiser 1992, 72–99; Människans skapelse av modergudinnan. Speiser 1992, 99–100; Adapa. Speiser 1992, 101–103; Atrahasis. Speiser 1992, 104–106.

Hittitiska: Ullikummiss sång. Goetze 1992, 121–125.

Ugaritiska: Baal-cykeln. Ginsberg 1992, 129–141; Wikander 2003, 37–85.

¹⁵ Lambert 1994, 98; Wikander 2005, 25–26.

¹⁶ Heidel 1951, 10, 61.

¹⁷ Speiser 1964, 9.

¹⁸ Speiser 1992, 72–99.

¹⁹ Millard 1994, 114–115; Gordon & Rendsburg 1997, 42–51; Wikander 2005, 9, 27.

²⁰ Så även Mettinger (2011, 81).

²¹ Lambert 1994, 100–101; Hamilton 2005, 35–36.

De böt ut Marduk mot Assur och använde sedan eposet för att förklara Assurs upphöjelse över gudarna.²²

Enuma Elish betraktas ofta som det babyloniska skapelseeposet. Men eposet beskriver inte vad alla babylonier alltid tänkt om världens skapelse. Enuma Elish innehåller många allmängiltiga idéer men den specifika sammanställningen speglar en viss politisk och religiös situation. Texten är poetisk där ordval är gjorda med stor konstfärdighet, vilket försvårar förståelse och översättning. Eposet vill legitimera valda företeelser i en specifik situation och är, enligt Wikander, skrivet av en enskild författare. Heidel å sin sida tillskriver författarskapet babyloniska präster. Författarna såg Babylon och Babylonien som världens centrum och såg som sin uppgift att framhäva detta. För detta syfte, menar Heidel, inkorporeras världens skapelse som en bedrift av den gud vars intressen författarna vill främja. Wikander påpekar att eposet för fram att Babylons makt är baserad inte bara på jordisk styrka, utan på förhållanden i gudavärlden. Eposets syfte är, enligt honom, således inte enbart religiöst, utan även politiskt.²³

1.3 Presentation av forskningsfrågorna

Den tudelade forskningsuppgiften kommer jag att angripa med hjälp av fem forskningsfrågor. I de fyra första fokuserar jag på det gemensamma i berättelsernas kosmogoni, medan jag i den femte behandlar texternas syfte.

I den första forskningsfrågan fokuserar jag på de två första verserna i skapelseberättelsen. Forskare som Gunkel har i dessa verser sett spår av åtminstone en återklang av kaoskampen i Enuma Elish. Detta p.g.a. den likhet bl.a. tēhôm, djupet, har med kaosmonstret Tiamat. Jag kommer dock först att analysera hur 1 Mos 1:1–2 ska förstås i relation till fortsättningen av skapelseberättelsen. Förståelsen av dessa inledande verser har avsevärd betydelse för tolkningen av skapelseberättelsens kosmogoni som helhet.

I den andra forskningsfrågan behandlar jag det som sker dag två när ”fästet” som avskiljer vatten från vatten sätts upp. Parallellen i Enuma Elish är när Tiamat slaktas och en del av henne sätts upp som ett täckelse med en funktion som motsvarar fästets. Jag kommer först att fokusera på fästet i skapelseberättelsen. Vilken beskaffenhet detta fäste kan tänkas ha gällande material eller konsistens intresserar mig eftersom det finns forskare som hävdar att GT uttrycker en uppfattning om ett hårt, eventuellt metalliskt, fäste. Detta fäste anses även ha konkreta öppningar, ”fönster”, varigenom regnet strömmar ner.²⁴ Jag avser att granska

²² Speiser 1964, 9; Lambert 1994, 100–101, 104; Millard 1994, 115; Gordon & Rendsburg 1997, 43; Hamilton 2005, 35–36.

²³ Heidel 1951, 10–11; Gordon & Rendsburg 1997, 42–43; Wikander 2005, 9–10, 22–23.

²⁴ Westermann 1994, 115–118.

huruvida den här uppfattningen är korrekt eller inte. När min analys av materialet i GT är klar går jag över till att behandla motsvarande beskrivning i Enuma Elish. Efter fästets skapelse i Enuma Elish finns även en sekvens där jorden bereds av samma material som fästet. Det finns forskare som, till skillnad från mig, även tolkar detta som något gemensamt i berättelserna. Jag behandlar därför kort även jordens skapelse inom forskningsfråga två.²⁵

I den tredje forskningsfrågan fokuserar jag på himlakropparna som i skapelseberättelsen avhandlas dag fyra. Sailhamer och Walton är två forskare som menar att solen, månen och stjärnorna inte skapas dag fyra, utan himlakropparna endast organiseras och tilldelas sina uppgifter.²⁶ Huruvida den här hypotesen håller för en kritisk granskning eller inte återstår att se. Efter detta går jag över till att behandla himlakropparnas skapelse i Enuma Elish varefter jag för en komparativ diskussion.

I den fjärde forskningsfrågan fokuserar jag på skapelsen av människan och hennes roll, status och funktion. Jag fokuserar således på den andra delen av händelserna dag sex, dagen inleds med skapelsen av landdjuren. Det som forskare framförallt diskuterat är dels användningen av pluralformen i uttalandet ”låt oss göra människan till vår avbild” och dels vad begreppet ”Guds avbild” innebär. Efter att jag diskuterat detta går jag över till att presentera, analysera och föra en komparativ diskussion gällande människans roll, status och funktion i Enuma Elish. Skapelsen av människan är ett gemensamt tema inte bara i Enuma Elish, utan även i andra texter från den antika främre orienten.

I dessa fyra frågor behandlar jag således den första delen av forskningsuppgiften, nämligen att analysera och jämföra kosmogonin med fokus på de beröringspunkter texterna har. Efter detta går jag över till den andra delen av forskningsuppgiften. Nu analyserar jag texterna som helhet i avsikt att fastställa deras syfte.²⁷ Med syfte avser jag vad författaren framförallt ville föra fram, vilket är det viktigaste budskapet? Även här uttrycker forskare olika uppfattning. Gällande skapelseberättelsen hävdar bl.a. Walton att skapelseberättelsen är en kultisk text med höjdpunkten dag sju.²⁸ Det som sker de sex första dagarna är bara förberedelser för den stora finalen – dag sju. Hamilton är en av de forskare som hävdar att texten framförallt uttrycker kosmogoni och att höjdpunkten infinner sig dag sex.²⁹ Dag sju är, enligt honom, bara en avrundning.³⁰

Det finns även olika syn på huruvida Enuma Elish primärt ska betraktas som ett skapelseepos eller inte. Wikander använder benämningen skapelseepos och betonar skapelsetemat även om han säger att eposet också kan läsas som en ideologisk motivering till varför Marduk kom att bli den högste guden.³¹ Hamilton är en av dem som hävdar att den primära funktionen för

²⁵ Heidel 1951, 129; Speiser 1964, 10.

²⁶ Sailhamer, 1990; Walton, 2009, 2011.

²⁷ Mettinger (2011, 38) använder begreppet tema för att ange berättelsens centrala idé och det som författaren vill förmedla. Han särskiljer tema från berättelsens ämne. Jag föredrar dock begreppet syfte och använder det i det här arbetet.

²⁸ Brueggemann 2010, 22; Walton 2011, 190.

²⁹ Hamilton 1990, 131–143; Bird 1994, 338; Tsumura 1994, 327; Walsh 2001, 105.

³⁰ Wenham (2003, 21) lyfter fram bägge aspekterna när han säger att dag sex är skapelsens höjdpunkt, medan dag sju är veckans höjdpunkt.

³¹ Wikander 2005, 17.

Enuma Elish varken är att beskriva världens skapelse eller skapelsen av människan, utan att förklara hur Marduk som ursprungligen var endast en lokal gud bland andra blev den suveräne guden i Babylonien. Enligt Hamilton är skapelsemotivet endast ett underordnat tema.³²

I samband med den femte och sista forskningsfrågan analyserar jag berättelserna som helhet. För att kunna fastställa syftet och även kunna diskutera texternas relation till varandra inkluderar jag en analys av såväl innehåll som struktur. Därutöver analyserar jag hur repetition, variation och andra litterära tekniker används i texterna.

I avslutningen för jag en sammanfattande diskussion där jag utgående från de resultat arbetet med de fem forskningsfrågorna gett gör en konklusion gällande arbetets övergripande mål: vad kan sägas om texternas relation till varandra? Jag diskuterar även huruvida det finns andra berättelser i GT som har ett liknande syfte som Enuma Elish. Sist blickar jag framåt och ger förslag till fortsatt forskning.

1.4 Metod

Den narrativa kritiken fokuserar på en texts litterära kvalitéer och tekniker och accepterar den text man har tillgång till som utgångspunkt för arbetet.³³ Jag anammar den narrativa kritikens ansats i det här arbetet och använder texten i BHS som grund för min analys. I det här arbetet avses med narrativ kritik³⁴ den förståelse forskare som Alter, Bar-Efrat, Berlin, Fokkelman, Licht, Mettinger och Sternberg ger uttryck för i sina respektive verk.³⁵

Jag kommer att behandla de forskningsfrågor jag presenterat så att jag först analyserar och diskuterar texten i skapelseberättelsen varefter jag fokuserar på Enuma Elish. Som tredje moment för jag en komparativ diskussion.

Relevant forskning diskuteras i samband med behandlingen av varje enskild fråga. Jag ägnar speciellt intresse åt frågor där forskare uttrycker motstridiga åsikter för att med hjälp av kompletterande egen forskning kunna förkasta eller bekräfta någon av de teorier som förs fram.

Jag kommer att använda termen ”författare” med avseende på honom³⁶ eller dem som ansvarar för den version som finns i BHS respektive de texter som ligger till grund för mitt

³² Millard 1994, 115; Hamilton 2005, 35–37.

³³ Alter & Kermode 1990, 1–6; Walsh 2009, xii.

³⁴ Begreppet ”litteratur kritik” kan även användas. Sternberg (1987, 1–7) talar om ”literary approach”.

³⁵ Alter 1981, 2004; Berlin 1985, 1994; Licht 1986; Sternberg 1987; Fokkelman 1991; Mettinger 2007; Bar-Efrat 2008.

³⁶ Jag utesluter med detta val nödvändigtvis inte möjligheten att författaren kan vara en kvinna även om det kan anses mindre troligt.

jämförelsematerial. Gällande skapelseberättelsen har jag gjort en egen översättning. I övrigt använder jag översättningen i Bibel 2000 om inte annat anges. När jag återger Enuma Elish kommer jag att använda mig av Wikanders svenska översättning³⁷ om inte annat anges.

2 Genomgång av forskningsfrågorna

I kapitel 2.1–2.5 behandlar jag forskningsfrågorna jag presenterat i kapitel 1.3.

2.1 Vad beskriver 1 Mos 1:1–2?

Jag inleder med att presentera min översättning med en kort kommentar av orden i vers ett. Därefter diskuterar jag hur 1 Mos 1:1–2 ska tolkas som helhet. Jag kommer att klargöra versernas funktion. Är de en del av den egentliga berättelsen eller endast en introduktion till densamma? Svaret på den frågan har avgörande betydelse bl.a. för när himlakropparna ska anses skapade. Efter att ha behandlat detta fokuserar jag på de begrepp i vers två som sammankopplats med kaoskampmotivet i Enuma Elish. Dessa begrepp är: *tōhû wābōhû*, *tēhôm* och *rûah 'elōhîm*. Till sist gör jag en jämförelse med Enuma Elish.

2.1.1 Översättning och kommentar

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:
וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחָשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם
וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם:

I begynnelsen skapade Gud himmel och jord,
men³⁸ jorden var öde och tom med mörker över djupet,
dock, Guds ande var i rörelse över vattnen.

³⁷ Wikander 2005.

³⁸ ׀ kan översättas på en mängd sätt och används fritt och varierat för att ange många olika nyanser för vilka man på svenska använder olika ord. Den grundläggande betydelsen är ”och”, men en mängd andra nyanser kan också uttryckas såsom: men, eller, då, trots, det oaktat, fast, fastän, dock, även, även om, nu, således och därför. Det är sammanhanget som måste avgöra valet av översättning.

Hur man ska förstå dessa två verser som helhet diskuterar jag i nästa kapitel. Här kommenterar jag endast betydelsen av orden i den första raden, alltså vers ett.

בְּרֵאשִׁית har en nära anknytning till אֶחָרִית som markerar slutet och används för att anknyta till den period när nuvarande tidsordning går mot sitt slut.³⁹ Annars används בְּרֵאשִׁית eller בְּתֹחֶלֶת också i betydelsen ”i början” eller ”först” men dessa markerar början av en serie som fortsätter, alltså det första till skillnad från det andra.⁴⁰ Heidel noterar det unika med att inleda med בְּרֵאשִׁית jämfört med andra kosmogonier. Det typiska sättet att inleda hade varit med בְּיוֹם, som är en direkt hebreisk motsvarighet till ”enuma” som alltså kan översättas ”när”.⁴¹

Det andra ordet, bārā’, förekommer 49 gånger i GT och endast med Gud som subjekt.⁴² Det används såväl i Qal som Nifal.⁴³ Det är tveksamt om ordet har någon etymologisk anknytning till roten använd i Piel då betydelsen är ”splittra” eller ”dela”.⁴⁴ I samband med bārā’ nämns aldrig något material som det skapade utgår ifrån. Det som skapas är alltid något nytt och ofta oväntat. Det kan vara konkreta entiteter som ”himmel och jord”, ”människan” eller ”havsdjuren”, men också mer symboliska som ”ett rent hjärta”.⁴⁵ Som resultat av bārā’ nämns också vind och berg, men också Israel.⁴⁶ Användningen av bārā’ accentuerar att det Gud gör sker utan ansträngning och med lätthet.⁴⁷ En del forskare menar att det underförstått sker *ex nihilo*, men en sådan betydelse kan inte slås fast på basis av användningen av bārā’ i GT.⁴⁸ Det finns andra ställen i GT⁴⁹ som stöder tanken på att Gud skapade världen ur intet.⁵⁰

Det tredje ordet som samtidigt är det första subjektet är Gud, ’elōhîm. Det är också det näst mest frekventa ordet i GT. Det är plural till formen men singular i betydelsen. Det är ändå tveksamt om man därför ska tolka ordet som ett ”*pluralis majestatis*”.⁵¹ ’Elōhîm är inget namn, utan ett appellativ som kan användas om vilken gudom som helst, också om mäktiga människor. ’Elōhîm har också hävdats fungera som ett superlativ, vilket jag återkommer till i kapitel 2.1.3. I den fortsatta texten i 1 Mos 2 och framåt framgår att det är Israels Gud som avses med ’elōhîm även i skapelseberättelsen. Därför väljer jag att skriva Gud med stort G.⁵²

³⁹ Se t.ex. Job 8:7 ”Nu ska din första tid synas ringa, då nu din sista tid ha blivit så stor”. Likaså Job 42:12; Pred 7:9; 5 Mos 11:12, där början kontrasteras mot slutet.

⁴⁰ T.ex. 1 Mos 13:3, 4; 28:19; 38:28; 41:21; 43:18, 20.

⁴¹ Heidel 1951, 95–96; Sailhamer 1990, 83; Gunkel 1997, 103.

⁴² Von Rad 1972, 49; Gunkel 1997, 103–104; Waltke 2001, 58–59.

⁴³ Förekommer i Qal 39 gånger och i Nifal 10 gånger. Mettinger 2011, 55.

⁴⁴ Roten förekommer i Piel i Jos 17:15, 18; Hes 21:19 och 23:47. Då är betydelsen ”hugga ner” i Josua samt Hes 23:47. I Hes 21:19 kan det eventuellt betyda ”skära ut”, men det kan också helt enkelt betyda ”göra” eller ”tillverka”, vilket jag anser är en naturligare förståelse. Det kan i dessa fall då Piel används i betydelsen hugga ner vara fråga om en helt annan rot. Förekomsten i Qal är distinkt och bör bedömas utifrån de sammanhang Qal förekommer. Harris et al. 1981, 278; Walton 2011, 130–131; Van Leeuwen 1997, 1:731–732.

⁴⁵ Ps 51:12.

⁴⁶ 1 Mos 1:21, 27; 4 Mos 16:30; Jes 65:17; Amos 4:13.

⁴⁷ Heidel 1951, 90; Gunkel 1997, 103.

⁴⁸ Heidel 1951, 89; Von Rad 1972, 49; Mettinger 2011, 97.

⁴⁹ Ps 148:5; Ords 8:22–27.

⁵⁰ Wenham 1987, 14; Westermann 1994, 99; Cassuto 1998, 69–70.

⁵¹ Waltke 2001, 58.

⁵² Westermann 1994, 101.

Vers ett avslutas med **וְאֵת הָאָרֶץ וְאֵת הַשָּׁמַיִם** ”himmel och jord”. Detta är ett exempel på användningen av antonymer för att uttrycka helhet, i det här fallet universum. Uttrycket är således en merism.⁵³ Waltke är en av dem som betonar att det är ett ordnat kosmos som avses med uttrycket.⁵⁴

2.1.2 Vilken funktion har de två första verserna?

Avgörande för en korrekt tolkning av 1 Mos 1:1–2 visavi resten av berättelsen är att man tar i beaktande hur de olika verbformerna, eller tempus, används i hebreiskan.

I hebreiskan används imperfekt konsekutiv när man berättar en historia i en kronologisk sekvens. Alla andra verbformer kan användas för att ge bakgrundsinformation som skett innan eller parallellt med berättelsens flöde. Den form som då ofta används är perfekt.⁵⁵

När man identifierat en helhet i den hebreiska texten ska man först granska var imperfekt konsekutiv börjar användas. Det är där den egentliga berättelsen tar vid. Det som föregår detta är ofta en berättare som ger bakgrundsinformation om t.ex. plats, tema eller tid. Med andra ord ges en situationsbeskrivning så läsaren vet hur läget är när handlingen tar vid.⁵⁶

När jag analyserat vilka tempus som använts kan jag konstatera att jag i de aktuella verserna, som består av fyra satser, förekommer ingen imperfekt konsekutiv. Första gången imperfekt konsekutiv förekommer är i början av vers tre. Därför kan jag dra slutsatsen att berättelsen inleds vers tre medan de två första verserna ger bakgrundsinformation. De beskriver hur scenen ser ut innan den egentliga berättelsen tar vid.⁵⁷

I tabellen nedan ger jag en översikt av verben som används.

		Stam	Tempus
Sats 1	בָּרָא	Qal	Perfekt
Sats 2	הִיְתָה	Qal	Perfekt
Sats 3	Nominal		
Sats 4	מְרַחֵף	Piel	Particip

⁵³ Sarna 1966, 5; Berlin 1985, 76; Wenham 1987, 15; Hamilton 1990, 33; Sailhamer 1990, 84; Westermann 1994, 101; Gordon & Rendsburg 1997, 36; Gunkel 1997, 103; Waltke 2001, 58–59; Mettinger 2011, 89;

⁵⁴ Heidele 1951, 90–91; Waltke (2001, 59) hänvisar även till bl.a. 5 Mos 3:24; Jes 65:17; Jer 23:24.

⁵⁵ Walsh 2001, 155–157; Heller 2004, 429–431.

⁵⁶ Walsh 2001, 155–156.

⁵⁷ Amit 2001, 33; Mettinger 2011, 80, 87–89.

Introduktionen består således av en inledande proklamerande sats varefter två satser används för att beskriva situationen på jorden inför den situation då berättelsen tar vid. Det inledande ׀ visar att raderna två och tre är ihopkopplade med den första satsen och även underordnade den.⁵⁸

I den inledande satsen används perfekt då det proklameras att Gud som startpunkt, ”i begynnelsen”, skapade himmel och jord. Denna användning kallas historisk perfekt och 1 Mos 1:1 ges som ett exempel på sådan användning som kan ange ett avlägset förflutet.⁵⁹

Detta innebär att författaren meddelar att när berättelsen inleds är världsalltet på plats. Solen, månen, stjärnorna och planeterna existerar redan, liksom jordklotet.⁶⁰ Orsaken till detta är att Gud i begynnelsen skapat universum. Vilken betydelse detta har för händelserna dag fyra återkommer jag till när den dagens händelser diskuteras.

Jag är medveten om att andra åsikter föreligger bland forskare. T.ex. att בְּרֵאשִׁית är i status constructus och den första satsen är temporal och underordnad endera vers två eller vers tre. Argumenten diskuteras grundligt och avvisas av bl.a. Heidel, Hamilton och Mettinger.⁶¹ Jag sällar mig till dem som tolkar den första satsen som självständig och komplett, i status absolutus, på basis av de motiveringar jag framfört.⁶² Denna tolkning är i enlighet med vad som förväntas av en inledning till en berättelse.⁶³ Den ger inte heller logiska problem en förståelse av den första satsen som en sammanfattande rubrik ger. Flera forskare lyfter fram svårigheten med hur Gud kan sägas skapa jorden om jorden redan existerade när han började sitt skapande.⁶⁴ Också användningen av ׀ raderna två och tre⁶⁵ motsäger en sådan tolkning då ׀ inte skulle kombineras med en rubrik.⁶⁶

Den första versen beskriver således den första skapelseakten. Den andra versen beskriver den situation som föregår den egentliga berättelsen som tar vid fr.o.m. vers tre. Universum är skapat men jorden är ännu tōhû wābōhû.⁶⁷ Skapelseberättelsen inleds alltså med en introduktion som proklamerar att Gud en gång skapade himmel och jord men jorden är ännu öde och tom. Guds ande är dock i rörelse över vattnen. Berättelsen är redo att ta vid.

⁵⁸ בְּרֵאשִׁית בְּרֵא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:

וְהָאָרֶץ הִיְתָה תְהוֹ וְבַהוּ וְהַשָּׁד עַל פְּנֵי תְהוֹם

וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם:

⁵⁹ Joüon & Muraoka 2006, 333.

⁶⁰ Jag instämmer således med Sailhamer (1990, 84).

⁶¹ Heidel 1951, 92–96; Speiser 1964, 12–13; Wenham 1987, 12; Hamilton 1990, 106; Westermann 1994, 96; Gordon & Rendsburg 1997, 35; Brueggemann 2010, 29; Mettinger 2011, 91–93.

⁶² Det är även masoreternas tolkning. Det är den gamla förståelsen av verserna som rådde hela vägen från översättningen av Septuaginta fram till 1000-talet e.Kr. Wenham (1987, 11–12) nämner Wellhausen, König, Heidel, Young och Childs m.fl; Boice 1998, 27–28; Collins 2006, 44–45.

⁶³ Amit 2001, 33.

⁶⁴ Von Rad 1972, 48–49; Westermann 1994, 94; Gunkel 1997, 103; Waltke 2001, 59.

⁶⁵ בְּרֵאשִׁית בְּרֵא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:

וְהַשָּׁד עַל פְּנֵי תְהוֹם וְהָאָרֶץ הִיְתָה תְהוֹ וְבַהוּ

וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם:

⁶⁶ Heidel 1951, 96; Gunkel 1997, 104; Collins 2006, 44–45. De olika alternativen diskuteras grundligt av bl.a. Wenham (1987, 11–13) och Hamilton (1990, 103–108).

⁶⁷ Tsumura 1994², 328.

2.1.3 Finns spår av en kaoskamp i 1 Mos 1:2?

Hurdan är situationen som beskrivs i vers två, finns här spår av en kaoskamp? Med kaoskamp avser jag en strid mellan Gud och något slag av kaosmonster. Forskare som Gunkel har här sett ett lån eller åtminstone en tydlig återklang av Marduks strid mot Tiamat.⁶⁸

Jag kommer att gå igenom de tecken på spår av lån eller inflytande från Enuma Elish som framförts i den forskning jag bekantat mig med. Jag presenterar argument för och emot samt kompletterar med egen forskning varefter jag drar min slutsats. De begrepp som forskare lyft fram som relaterade till kaoskampen i Enuma Elish är: tōhû wābōhû, tēhôm och rūah 'elōhîm. Jag kommer att behandla uttrycken i den ordningen.

Tōhû och bōhû är ett av de få ordpar i hebreiskan som korresponderar fonologisk.⁶⁹ Båda är substantiv men de har ofta översatts med adjektiv, såsom öde och tom.⁷⁰ Tōhû förekommer 20 gånger varav 11 gånger är i Jesaja. Bōhû förekommer endast tre gånger och alltid i kombination med tōhû.⁷¹ Vid alla dessa tillfällen beskrivs något som är ofruktbar ödemark, något som är tomt på människor och liv eller städer som ligger öde. Tōhû kan stå parallellt med öken och vildmark som i 5 Mos 32:10⁷². En mer abstrakt mening finns också gällande t.ex. avgudabilder som är tōhû, man anstränger sig till ingen nytta osv.⁷³

Tōhû wābōhû beskriver alltså jorden innan Gud börjar göra den beboelig. Betydelsen av tōhû är samma som den i Jes 45:18⁷⁴ där ordet har betydelsen obebodd. När Israel levde i otrohet mot förbundet så blev landet åter en vildmark och när Jeremia såg på jorden var den tōhû wābōhû, öde och tom.⁷⁵

Inget av exemplen ovan har med någon kaoskamp att göra. Jag finner heller inget stöd för att tōhû och bōhû är kaosmakter som en del forskare lyfter fram som en möjlighet.⁷⁶ Uttrycket fokuserar inte heller på form eller utseende, utan på funktion. Min slutsats är att det som beskrivs som tōhû wābōhû är något dysfunktionellt och oproduktivt.⁷⁷

⁶⁸ Gunkel 1997, 104–105, 127; Mettinger 2011, 85.

⁶⁹ Berlin 1985, 106.

⁷⁰ Tōhû wābōhû anges även som ett exempel på hendiadys. Speiser 1964, 5; Wenham 1987, 15; Hamilton 1990, 108; Bandstra 2008, 46.

⁷¹ 1 Mos 1:2; Jes 34:11; Jer 4:23.

⁷² מֵצֵאֵהוּ בְּאֶרֶץ מִדְבָּר וּבְתֹהוּ יָלַל יִשְׁמֹן יִסְבְּבֵנָהוּ יְבוֹנְנָהוּ יִצְרָנָהוּ כְּאִישׁוֹן עֵינָיו:

Han fann honom i öknen, i den ödsliga, ylande ödemarken. Han gav honom värn och vård, skyddade honom som sin ögonsten.

⁷³ Hamilton 1990, 108–109; Tsumura 1994², 310–328; Westermann 1994, 102–103; Tsumura 2005, 22; Walton 2011, 140–141.

⁷⁴ כִּי כֹה אָמַר יְהוָה בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם הוּא הַאֲלֹהִים יִצֵּר הָאָרֶץ וְעָשָׂהּ הוּא כּוֹנְנָהּ:

לֹא־תִהְיֶה בְּרָאָה לְשִׁבְתָּ יִצְרָהּ אֲנִי יְהוָה וְאֵין עוֹד:

Så säger Herren, han som skapat himlen. Han är Gud, han som format och frambragt jorden, han gav den en fast grund. Han skapade den inte till att ligga tom utan gjorde den till att vara bebodd: Jag är Herren, ingen annan finns.

⁷⁵ רֵאִיתִי אֶת־הָאָרֶץ וְהִנֵּה־תֹהוּ וְבָהוּ וְאֶל־הַשָּׁמַיִם וְאֵין אֲנֹכֶם:

Jag ser på jorden – den är öde och tom, på himlen – där finns inget ljus. Jer 4:23.

⁷⁶ Fishbane 1985, 325; Westermann 1994, 103; Gunkel (2006, 78) anger bōhû som ett babyloniskt namn.

⁷⁷ Tsumura 1994², 328; Collins 2006, 44; Mettinger 2011, 85; Walton 2011, 143–144.

Têhôm är det ord som mest lyfts fram som ett spår av påverkan från Enuma Elish. Ända sedan Gunkel förde fram tanken i slutet av 1800-talet har många forskare gått i hans fotspår och hävdade att têhôm kan härledas från kaosmonstret Tiamat i Enuma Elish.⁷⁸ Man hävdar ett lån från det babyloniska eposet varefter hebréerna avmytologiserat Tiamat och kaoskampen. Sekvensen har sedan assimilerats in i skapelseberättelsen. Mettinger menar att têhôm, oberoende av etymologiskt samband med Tiamat är laddat med mytologisk-symboliska övertoner.⁷⁹ Jag kommer att diskutera dels huruvida têhôm etymologiskt kan anses vara härlett från ti'āmat⁸⁰, dels huruvida têhôm bör betraktas som ett mytologiskt begrepp.

Att têhôm förekommer utan bestämd artikel har tolkats som stöd för att têhôm ska förstås som ett mytologiskt begrepp. Têhôm används utan bestämd artikel 33 av de 35 gånger ordet förekommer i GT. Men man bör notera att även andra ord i 1 Mos 1 används på detta sätt, såsom ḥošek, 'ôr, jôm, lajlâ, rāqîa' och šamajim⁸¹. I 1 Mos 14:19⁸² skulle man nog förvänta sig bestämd artikel, men den uteblir. Utebliven bestämd artikel är således inte ett argument av stor betydelse. Det att têhôm även två gånger förekommer i plural form, som têhômôt, innebär däremot stöd för att termen är ett vanligt substantiv.⁸³

Têhôm tillskrivs ibland egenskaper som i övrigt associeras med människor eller djur i poetiska texter. Têhôm förekommer även i sammanhang där Jahve strider mot monster såsom Rahav.⁸⁴ Det bästa exemplet anses vara Jes 51:9–10:

עוֹרֵי עוֹרֵי לְבָשֵׁי-עוֹר וְרוּעַ יִהְיֶה עוֹרֵי כַּיּוֹם קָדְמֵי דְרוֹת עוֹלָמִים הָלוֹא אֶת־הֵיאֵה־הִיא הַמְחַצְבֶת רַחֵב מְחוֹלְלֵת תַּנְיִן: הָלוֹא אֶת־הֵיאֵה־הִיא הַמְחַרְבֶת לְמִי תִהְיוּם רַבָּה הַשְׂמָה מְעַמְשֵׁי-יָם דָּרָךְ לַעֲבֹר גְּאוּלָּיִם:

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 havsbotten till en väg, där de befriade kunde tåga fram.

Jag anser liksom Mettinger att det inte är skapelsen som åsyftas i det här fallet, utan kontexten är exodus och Israels barns marsch genom Sävhavet.⁸⁵

Det finns forskare som har invändningar mot teorin som hävdar att têhôm ska härledas från det akkadiska ti'āmat. Bl.a. Tsumura och Heidel hävdar att en utveckling från ti'āmat till

⁷⁸ Lambert 1994, 96–97; Gunkel 1997, 105; Wikander 2005, 19; Niehaus (2008, 23–28) lyfter även fram F. Delitzsch med sitt berömda verk ”Babel und Bibel”.

⁷⁹ Mettinger 2001, 85.

⁸⁰ I vanliga fall transkriberar jag inte namnen på Tiamat och andra gudar, utan använder den stavning som används i Wikanders eller andra översättningar. Jag transkriberar endast i detta sammanhang då jag diskuterar ett etymologiskt samband mellan têhôm och ti'āmat.

⁸¹ I 1 Mos 1:8.

⁸² וַיִּבְרָכֶהוּ וַיֹּאמֶר בְּרִיךְ לְאֵל עֲלִיּוֹן קִנְיָ שָׁמַיִם וְאָרֶץ:

⁸³ Heidel 1951, 98–101; Tsumura 2005, 48–49. Dessa fall är även de två gånger som bestämd artikel används: מוֹלִיכֶם בְּתֵהֻמוֹת כְּפוּסִים בְּמַדְבָּר לֹא יִכְשְׁלוּ:

Han som förde dem genom djupen? Som hästen på heden gick de fram utan att snava (Jes 63:13).

וַיִּגְעַר בְּיַם-סוּף וַיִּתְקַרֵב וַיּוֹלִיכֶם בְּתֵהֻמוֹת בְּמַדְבָּר:

Han röt åt Sävhavet, och det blev torr mark, han förde dem genom djupen som genom en öken (Ps 106:9).

⁸⁴ Som i 1 Mos 49:25 och Hab 3:10. Wenham 1987, 16; Lambert 1994, 97; Gunkel 1997, 123.

⁸⁵ Mettinger 2011, 84.

tēhôm som ett hebreiskt lån från akkadiskan är fonologiskt omöjlig. Tsumura påpekar även att den akkadiska termen ti'āmtum i vanliga fall betyder hav eller ocean i dess vanliga betydelse, men att ti'āmtum ibland personifieras till en gudomlighet i en del mytologiska sammanhang.⁸⁶

Tsumura menar vidare att tēhôm är en reflexion av den proto-semitiska termen tihām. Tihām är äldre än den ugaritiska termen thm/tahamu som även den morfologiskt ligger närmre än den akkadiska termen ti'āmat. Tahamu används som ett vanligt ord för hav, parallellt med yamm.⁸⁷

Etymologiskt finner man inte belägg för att tēhôm ska härledas från ti'āmat. Inte heller finner man stöd för att själva begreppet tēhôm är mytologiskt. Såväl det ugaritiska thm(t), det akkadiska ti'āmtum och det eblaitiska ti'āmatum används från dess äldsta tid i en vanlig betydelse av hav eller ocean.⁸⁸ Därför finns det ingen orsak att tro att det protosemitiska thm inte hade en vanlig betydelse av hav eller ocean. På basis av det ovan framförda anser jag det naturligt att utgå från att tēhôm avser ett opersonifierat, icke-gudomligt hav om inte annat tydligt framgår av sammanhanget. När tēhôm förekommer i GT⁸⁹ är det i regel opersonifierat.⁹⁰

Ett undantag är dock Hab 3:10. Det är extra intressant såtillvida att tēhôm där inte behandlas som ett feminint substantiv, som ti'āmat alltid är i akkadiskan, utan här i denna poetiska text när djupet häver upp sin röst behandlas det som ett maskulint substantiv.⁹¹

רָאִוּדָה הַיְלִילִי הַיָּמִים עָבַר נָתַן תְּהוֹם קוֹלוֹ רוֹם גְּדִיהוּ נִשְׂאָה:

Bergen se dig och bäva; såsom en störtskur far vattnet ned. Djupet låter höra sin röst, mot höjden lyfter det sina händer (SFB).

Om man granskar hela sammanhanget i Hab 3 så noterar man att det en bön av Habackuk där inte bara djupet är personifierat, utan även floderna, strömmarna, havet, bergen, solen och månen.⁹² Jahve beskrivs utrustad med båge och pil samt ett blixtrande spjut där han går och trampar ner hednafolken för att frälsa sitt eget folk Israel. Han rider även med sina hästar fram genom havet, genom de stora vattens svall.⁹³ Hab 3 ger således många exempel på en personifiering av olika delar av naturen på ett sätt som även förekommer i bl.a. ugaritiska texter. Jahve beskrivs också som en stridande hjälte som påminner om beskrivningarna av när Marduk strider. Men man bör observera att Hab 3 inte har någonting med skapelse att göra, utan kapitlet beskriver hur Jahve drar ut för att strida mot sitt folks fiender. Hab 3:10 ger inte

⁸⁶ Heidel 1951, 100; Tsumura 1994¹, 31; Tsumura 2005, 36–38, 44–47; Niehaus 2008, 24.

⁸⁷ Tsumura 2005, 42–45.

⁸⁸ Man har hittat ”thm” i ugaritiska texter från 12–1300 f.Kr. Men också ”ti'āmatum” i Eblas arkiv ännu 1000 år tidigare. Kitchen 1977, 26.

⁸⁹ 1 Mos 1:2; 7:11; 8:2; 49:25; Job 28:14; 38:16; 38:30; 41:24; Ps 36:7; 42:8 (2); 104:6; Ords 8:27; 8:28; Jes 51:10; Hes 26:19; 31:4, 15; Am 7:4; Jon 2:6; Hab 3:10.

⁹⁰ Heidel 1951, 98–101; Kitchen 1977, 26, 50; Wenham 1987, 16; Hamilton 1990, 110–111; Tsumura 2005, 47–48.

⁹¹ Tsumura 2005, 47–49; Niehaus 2008, 24.

⁹² Se speciellt Hab 3:8–15.

⁹³ דָּרַכְתָּ בַיָּם סוֹסֵיךָ הָאֵר מַיִם רָגִים

heller stöd för att man i allmänhet ska betrakta tēhôm som ett mytologiskt begrepp mer än alla andra begrepp som i Hab 3 är personifierade.

På basis av de argument jag presenterat ovan ansluter jag mig till de forskare som hävdar att det tēhôm som mörkret täckte saknar motstånd, egen vilja och personlighet.⁹⁴ Jag har inte funnit empiriskt stöd för teorin som hävdar att tēhôm etymologiskt ska härledas från ti'āmat, fonologiskt kan en sådan utveckling anses omöjlig. Jag ansluter mig till uppfattningen att en hebreisk utveckling av det gamla allmänna protosemitiska uttrycket för havsdjup, tihām, kan anses mest trolig. Tēhôm är inte ett mytologiskt begrepp, utan beskriver helt enkelt havsdjupen.⁹⁵

Det tredje uttrycket av intresse i vers två är rūaḥ 'elōhîm. Det finns åtminstone tre sätt att översätta uttrycket: Guds ande⁹⁶, gudsvind⁹⁷ eller en mäktig vind⁹⁸. Översätter man uttrycket som gudsvind eller mäktig vind finns en likhet med Enuma Elish där Marduk attackerar och besegrar Tiamat beväpnad med sina mäktiga vindar. Jag har kartlagt hur uttrycket rūaḥ 'elōhîm eller närbesläktade uttryck annars förstås i GT för att om möjligt kunna förkasta eller bekräfta något av översättningsalternativen.⁹⁹

Förståelsen av 'elōhîm som ett superlativ fördes först fram på 1920-talet och de tre exempel som anförs är följande:¹⁰⁰

Abraham tilltalas som Guds prins eller furste, alternativt en mäktig sådan i 1 Mos 23:6:

שָׁמַעְנוּ אֲדֹנָי גֹּשֵׁי אֱלֹהִים אַתָּה בְּתוֹכֵנוּ

Hör på oss, herre. Du är en Guds furste bland oss. (SFB)

You are a mighty prince among us. (NIV)

Rakel har utkämpat Guds brottningskamp eller en mäktig brottningskamp i 1 Mos 30:8:

וַתֹּאמֶר רָחֵל בְּתוּלַי אֱלֹהִים בְּתַלְתֵּי עַם-אֲחָתִי

Då sade Rakel: ”Jag har utkämpat en hård kamp med min syster”. (Bibel 2000)

Då sade Rakel: "Guds strider har jag stridit med min syster". (SFB)

⁹⁴ Heidel 1951, 97; Sarna 1966, 22; Lambert 1994, 104, 117–118; Collins 2006, 45.

⁹⁵ Wenham 1987, 16; Hamilton 1990, 111; Westermann 1994, 105; Cassuto 1998, 23–24; Fishbane 1998, 15.

⁹⁶ Sailhamer 1990, 86–87; Waltke 2001, 60; Collins 2006, 45.

⁹⁷ Så t.ex. Bibel 2000.

⁹⁸ Speiser 1964, 3; Von Rad 1972, 49; Gunkel 1997, 103; Mettinger 2011, 87.

⁹⁹ Tsumura 1994¹, 33–34.

¹⁰⁰ Hamilton 1990, 112.

Nineve är en stor stad inför Gud eller en övermåttan stor stad i Jona 3:3:

וְגִינְיָהָ הָיְתָה עִיר-גְּדוֹלָה לְאֵלֹהִים

Nineve var en oerhört stor stad. (Bibel 2000)

Men Nineve var en stor stad inför Gud. (SFB)

Förståelse av 'elōhîm som ett superlativ är således inte självklar vid ett enda av dessa tillfällen. Men även om en sådan förståelse är korrekt i något eller alla dessa fall måste man ännu beakta det sammanhang där rūah 'elōhîm förekommer i 1 Mos 1:2. 'Elōhîm används 34 gånger utöver detta tillfälle i skapelseberättelsen och står otvetydigt för "Gud" vid alla andra tillfällen. Det kan därför inte anses rimligt att författaren, just i vers två, skulle ha avsett en förståelse av 'elōhîm som superlativ när han vid alla andra tillfällen avser Gud. Skulle författaren ha velat rapportera en mäktig vind hade det varit möjligt t.ex. med följande uttryck: ¹⁰¹רִיחַ גְּדוֹלָה וְחָזָק.¹⁰²

Hela uttrycket rūah 'elōhîm förekommer 18 gånger utöver detta tillfälle i GT. Vid inget av dessa tillfällen kommer översättningen gudsvind eller mäktig vind ifråga. Förutom 1 Mos 41:38 är nästa tillfälle där uttrycket rūah 'elōhîm förekommer 2 Mos 31:3:¹⁰³

וַאֲמַלְא אֶתֹו רִיחַ אֱלֹהִים בְּחָכְמָהּ וּבְתַבּוּנָהּ וּבְדַעַת וּבְכָל-מְלָכָהּ:

Jag har fyllt honom med Guds Ande¹⁰⁴, med vishet och förstånd, med kunskap och med skicklighet i allt slags hantverk. (SFB)

Här är det Besalel som fyllts av rūah 'elōhîm inför sitt hantverksarbete när tabernaklet ska färdigställas. Att det är Guds ande av vishet, förstånd och kunskap och inte en kraftig vind är uppenbart. Fishbane och Sailhamer menar att det finns en tydlig koppling mellan dessa första två tillfällen där rūah 'elōhîm förekommer. Fishbane lyfter också fram kopplingen till sabbaten i bägge sammanhang.¹⁰⁵

Jag har granskat de tillfällen då rūah förstås i betydelsen "ande". Resultatet är entydigt. Det är alltid en ande som fyller och påverkar människor med kvalitéer som kraft, mod, handlingskraft och kreativitet. Exempelen på detta är många och samstämmiga. Det finns fler, men jag har valt ut 35 exempel jag anser är entydiga.

¹⁰¹ וְהָיָה יְהוָה עִבֵר וְרִיחַ גְּדוֹלָה וְחָזָק מִפְּרִקַּי הָרִים וּמִשִּׁבְרֵי סִלְעִים לְפָנַי יְהוָה לֹא בְרוּחַ יְהוָה (1 Kung 19:11).

¹⁰² Hamilton 1990, 112.

¹⁰³ Fishbane (1998, 12) och Hamilton (1990, 111–112) hävdar felaktigt att 2 Mos 31:7 är nästa tillfälle efter 1 Mos 1:2.

¹⁰⁴ Bibel 2000 översätter "gudomlig ande".

¹⁰⁵ Hamilton 1990, 111–112; Sailhamer 1990, 87; Fishbane 1998, 12.

Rûah 'elôhîm	Rûah JHWH	Rûah 'el	Rûah Adōnai
1 Mos 41:38	Dom 3:10	Job 33:4	Jes 61:1
2 Mos 31:3	Dom 6:34		
2 Mos 35:31	Dom 11:29		
4 Mos 24:2	Dom 13:25		
1 Sam 10:10	Dom 14:6		
1 Sam 11:6	Dom 14:19		
1 Sam 19:20	Dom 15:14		
1 Sam 19:23	Dom 16:13		
2 Krön 15:1	1 Sam 10:6		
2 Krön 24:20	1 Sam 16:14		
Dan 4:5	1 Sam 16:23		
Dan 4:6	2 Sam 23:2		
Dan 4:15	1 Kung 18:12		
Dan 5:11	2 Krön 20:14		
Dan 5:14	Jes 63:14		
	Hes 11:5		
	Mika 2:7		
	Mika 3:8		

Vid inget enda av dessa tillfällen är det en vind som blåser, utan människan påverkas av kraft. Rûah kommer över, fyller och inspirerar eller kunniggör människan för olika uppgifter.

För att kunna göra ett så välgrundat val av översättning som möjligt ska jag ännu granska vad Guds ande, eller vind, gör när den מְרַחֵם עַל פְּנֵי הַמָּיִם.

Verbet מְרַחֵם, förekommer en enda gång ytterligare i samma Piel-form i GT, nämligen i 5 Mos 32:11¹⁰⁶. Där beskrivs en örn som lockar sina ungar till flykt genom att sväva med känsliga vingar ovanför dem. I Qal förekommer roten även i Jer 23:9¹⁰⁷, där profetens tillstånd beskrivs bl.a. med att alla benen i hans kropp darrar. I ugaritiska texter associeras roten alltid till örnar som svävar, aldrig till vindar.¹⁰⁸ Man bör alltså associera till något relativt stillastående, svävande och vibrerande.

På basis av de argument jag presenterat ovan förkastar jag först alternativet mäktig vind som översättning av rûah 'elôhîm, men jag förkastar även Guds vind eller gudsvind. Då återstår endast alternativet Guds ande. Det är det enda av översättningsalternativen som får understöd av den forskning jag redovisat och kan därför bekräftas. Det handlar således i vers två om Guds kreativa närvaro när hans ande är i rörelse, manifesterat på ett dallrande, vibrerande sätt.

¹⁰⁶ כָּנְשָׁר יַעִיר קִוּוֹ עַל-גּוֹזְלָיו יִרְחֵף יִפְרֵשׁ כְּנַפְיָו יִקְחֶהוּ יִשְׂאֶהוּ עַל-אַבְרָתוֹ

Som en örn lockar ungarna ur redet och sedan svävar över dem, så bredde han ut sina vingar och bar honom på sin rygg.

¹⁰⁷ נִשְׁבַּר לִבִּי בְּקִרְבִּי רָחַפּוּ כָּל-עֲצָמוֹתַי

Mitt hjärta slits sönder, hela min kropp skakar.

¹⁰⁸ Hamilton 1990, 115.

Sammanfattningsvis kan konstateras att inget av uttrycken *tōhû wābōhû*, *tēhôm* eller *rûah ʿelōhîm* är tecken på spår av en kaoskamp i vers två.

Även om jag förkastat teorin om spår av en kaoskamp i 1 Mos 1:2 så finns kaoskampmotivet i Enuma Elish. Jag anser därför det motiverat att ännu i det här kapitlet diskutera vad forskare säger om kaoskampmotivet i texter från den antika främre orienten i övrigt.

Enuma Elish har själv inkorporerat betydligt äldre mesopotamiska traditioner. Tiamat nämns på en gammal akkadisk tavla som är från 2100 f.Kr. eller tidigare. Tiamat förekommer även i gammal-assyriska personnamn som Puzur-Tiāmtim, ”Beskyddad av Tiamat”. Havet var således personifierat som en gudavarelse redan från den tidigaste perioden av mesopotamisk skriven historia.¹⁰⁹

Det bör dock noteras att i en del senare berättelser med skapelsemotiv i Mesopotamien är havet inte personifierat och på inget sätt sammankopplat med något konflikttema. T.ex. finns en tvåspråkig version av ”Världens skapelse av Marduk” från neo-babylonisk tid.¹¹⁰ Den beskriver världens skapelse utan någon konflikt inblandad. I den här myten beskrivs den initiala situationen helt enkelt med orden ”allt land var hav”. Endast havet existerade innan världens skapelse och det är inte personifierat.¹¹¹

Westermann menar att kopplingen mellan *tēhôm* och Tiamat skulle gå tillbaka till ett skede i utvecklingen av eposet när ännu inte en kamp mellan gudarna hade inkluderats. Men Tsumura menar att den här tanken inte längre finner stöd i empirin, eftersom en del berättelser från första början inkluderar ett konflikttema, medan andra inte gör det. En utveckling från konfliktfritt till konfliktfyllt kan inte beläggas.¹¹²

Sedan de ugaritiska myterna uppdagades har en kananeisk bakgrund till Jahves strider med Leviatan, Rahav och andra havsodjur varit allmänt accepterad.¹¹³ Det kananeiska konfliktmotivet har ansetts vara den saknade länken för att kunna hävda spår av en kaoskamp i 1 Mos 1:2.¹¹⁴ Genom att sammanföra Baal-cykelns kampmotiv med Enuma Elish har man tenderat att anse att ett kaoskampmotiv kan förutsättas i en kosmogoni från den antika främre orienten. Men Baal–Yamm konflikten visar inget samband med en ursprunglig skapelse av kosmos. Stormguden Baal är heller aldrig nämnd som någon skapargud, det är El som är skaparguden.¹¹⁵

Således kan konstateras att det finns ett konfliktmotiv som verkar allmänt utbrett i den antika främre orienten, också specifikt mellan en stormgud och havet, men sammankopplingen mellan denna konflikt och skapelsen är inte typisk, utan unik, i Enuma Elish.¹¹⁶

¹⁰⁹ Lambert 1994, 98; Tsumura 2005, 39–40.

¹¹⁰ Heidel 1951, 61–63.

¹¹¹ Tsumura 2005, 40.

¹¹² Westermann 1994, 146–147; Tsumura 2005, 40–41.

¹¹³ Lambert (1994, 99) menar dock att Rahav inte kommer från den kananeiska Baal-myterna. Tsumura (2005, 41) nämner följande exempel: Ps 74:13–14; 89:10; 104:26; Jes 27:1; 51:9.

¹¹⁴ Lambert 1994, 97.

¹¹⁵ Tsumura (1994¹, 32; 2005, 41, 55) hänvisar även till forskare som A. S. Kapelrud och J. C. De Moor.

¹¹⁶ Lambert 1994, 104–105; Tsumura 2005, 144–145, 190.

Tsumura anser det beklagligt att forskare som jämför GT och andra texter från den antika främre orienten tenderar att ”biblisera” dessa texter innan de jämförs med GT. Samtidigt för man in mytologiska tolkningar i GT som egentligen inte har stöd i den hebreiska texten men som projiceras dit på basis av andra texter från den antika främre orienten, ibland enbart på basis av Enuma Elish. Spår av en kaoskamp i 1 Mos 1:2 anser jag är ett exempel på detta fenomen.¹¹⁷

2.1.4 Introduktionen i Enuma Elish – en jämförelse.

En fokusering på Tiamat-tēhôm och andra spår av en tänkt kaoskamp i 1 Mos 1:2 har kanske bidragit till att forskare ibland försummat en jämförelse mellan texternas introduktion. Sekvensen med Marduks strid mot Tiamat förekommer först i mitten av Enuma Elish. Eftersom jag identifierat de två inledande verserna som en introduktion ska jag göra en jämförelse med denna och introduktionen i Enuma Elish, alltså raderna 1–9. Finns det något gemensamt i texternas introduktion?

I Enuma Elish beskrivs en situation då ingenting fanns förutom gudarna Apsu och Tiamat, inga andra gudar, ingen jord, ingenting. Så här lyder introduktionen:

”När ovan himlen inte hade kallats
och nedan jorden inte nämnts vid namn
då Apsu, den första 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.”

Den nioradiga introduktionen avslutas med att Apsus och Tiamats vatten blandas och nya gudar bildas i deras inre. Handlingen kan börja.

¹¹⁷ Tsumura 2005, 146.

Notera att inledningen nämner att ”inga betesmarker hade samlats” och ”inga stråbäddar fanns”. Detta är en grov underdrift, ingenting annat fanns förutom Apsu och Tiamat. Ingen jord existerade där betesmarker och stråbäddar kunde finnas, jorden bildas ju senare av Tiamats slaktade kropp.¹¹⁸

I skapelseberättelsen är det annorlunda. Den första meningen i skapelseberättelsen har konstaterats unik och har inga egentliga motsvarigheter i hittills kända texter.¹¹⁹ Introduktionen beskriver en situation där universum redan är skapat men jorden fortfarande dysfunktionell. Mörkret täcker djupen men ovan vattnen är Guds ande i rörelse. I skapelseberättelsen finns inte heller spår av flera gudar eller någon teogoni.¹²⁰

Gemensamt för introduktionen i texterna är däremot att den beskriver ett lugnt och konfliktlöst tillstånd. Denna slutsats kan tyckas förvånande med tanke på den konflikt många forskare sett spår av i 1 Mos 1:2 just på basis av Enuma Elish. Kanske är det därför forskarna ofta inte noterat det gemensamma i texternas introduktion: en harmonisk och lugn situation beskrivs.¹²¹

2.2 Vilken förståelse av ”fästet” finns i texterna?

Jag går vidare till nästa beröringspunkt mellan skapelseberättelsen och Enuma Elish. Det är vad som beskrivs den andra dagen då fästet skapas.

Jag inleder med att presentera min översättning. Jag använder ”fäste” som översättning av *rāqīaʿ* eftersom jag anser att den översättningen inte slår fast hur man ska förstå *rāqīaʿ*. Därefter går jag över till att utforska fästets beskaffenhet, alltså vad som kan sägas om dess material och konsistens. Det gör jag därför att en del forskare hävdar att fästet är hårt, bastant eller metalliskt medan andra avvisar detta. Likaså finns bland forskare olika åsikter om huruvida det ansågs finnas fönster¹²² i fästet genom vilka regnet kom ner. För att få svar på dessa frågor måste jag analysera vad som sägs i GT som helhet såväl om fästets beskaffenhet som eventuella fönster i detta. Jag gör även en analys av vad GT säger om regnets ursprung.

Därefter fokuserar jag på Enuma Elish. Jag presenterar hur det som motsvarar fästet skapas i Enuma Elish och likaså vad som sägs om regnets ursprung. Därefter noterar jag vad som är gemensamt och vad som skiljer texterna åt. Sist presenterar jag hur jorden bereds i Enuma Elish eftersom materialet är detsamma som används för fästet. Jag jämför även med skapelseberättelsen.

¹¹⁸ Heidel 1951, 88.

¹¹⁹ Westermann 1994, 94; Gunkel 1997, 103; Mettinger 2011, 89.

¹²⁰ Något som noteras som en radikal skillnad. Heidel 1951, 97; Gunkel 1997, 126–127.

¹²¹ Ett undantag är Tsumura (1994¹, 33).

¹²² Jag använder i regel begreppet ”fönster”, men ”öppningar” eller ”slussar” kunde lika väl användas.

2.2.1 Översättning av dag två i skapelseberättelsen

וַיֵּאמֶר אֱלֹהִים
יְהִי רָקִיעַ בְּתוֹךְ הַמַּיִם וְיִהְיֶה מַבְדִּיל בֵּין מַיִם לְמַיִם:

וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת הַרָקִיעַ
וַיַּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לְרָקִיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל לְרָקִיעַ
וַיְהִי כֵן:

וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְרָקִיעַ שָׁמַיִם
וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם שֵׁנִי:

Och Gud sade:

”Låt det bli ett fäste bland¹²³ vattnen och låt det bli en åtskiljare mellan vatten och vatten”.

Och Gud gjorde fästet. Ja, han orsakade åtskillnad mellan vattnen som är under fästet och mellan vattnen ovanför fästet. Ja, så blev det.

Och Gud kallade fästet himmel.

Och det blev afton och det blev morgon – en andra dag.¹²⁴

2.2.2 Vilken beskaffenhet har fästet?

Jag kommer först att analysera betydelsen av rāqīa‘ men sedan även det namn som fästet ges: himmel. Därefter drar jag min slutsats gällande vilken uppfattning om fästet som har understöd i GT. Är det ett robust valv, en tunn utsträckning eller något helt annat? Jag undersöker också huruvida man kan fastställa dess material.

Roten רָקַע förekommer i Qal, Piel, Pual och Hifil. Med avseende på det här arbetet är användningen i Piel mest intressant. I Piel innebär roten רָקַע att platta ut, göra tunt eller breda ut tunt. Något fås att expandera. Det kan handla om att hamra ut eller annars tunt övertäcka en staty med guld som i 4 Mos 16:39:¹²⁵

¹²³ ”Bland” är den vanligaste betydelsen av בְּתוֹךְ. ”I” är en annan vanlig betydelse. Se t.ex. 1 Mos 3:8; 9:21; 18:24; 23:10; 37:7; 40:20; 42:5; 2 Mos 2:5; 9:24; 11:4; 14:16, 22, 27, 29; 15:19; 24:18; 29:45; 39:3, 25; 3 Mos 22:32; 24:10; 25:33; 4 Mos 1:49; 2:33; 5:21; 9:7; 17:21; 18:20, 24; 26:62; 27:3–4, 7; 33:8; 35:35; 5 Mos 11:3; 19:2; 32:51.

¹²⁴ En andra dag – ingen bestämd artikel.

¹²⁵ I Pual förekommer roten en gång i Jer 10:9 med samma betydelse, alltså uthamrad tunn metall som används för att bekläda avgudastatyer.

וַיִּקַּח אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶת מִקְתָּוֹת הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר הִקְרִיבוּ הַשָּׂרָפִים וַיִּרְקְעוּם צָפוּי לְמִזְבֵּחַ:

Prästen Elasar tog kopparfyrfaten som hade burits fram av dem som förbrändes, och de hamrades ut för att täcka altaret.

I 2 Mos 39:3 hamras guldut i så tunna skivor att det kan skäras och användas som trådar:

וַיִּרְקְעוּ אֶת־פְּתִי הַזֶּהָבִי וַקְצִץ פְּתִילֵם לַעֲשׂוֹת בָּתוּךְ הַתְּכֵלֶת וּבָתוּךְ הָאֲרָגָמֹן וּבָתוּךְ תוֹלַעַת הַשָּׁנִי וּבָתוּךְ הַשָּׁשׁ מֵעֲשֵׂה הַשָּׁב:

Man hamrade ut guldut till tunna plåtar och skar dessa i trådar så att de kunde vävas in med det violetta, purpuröda och karmosinöda garnet och det fina lingarnet till en konstvävnad.

Man bör observera att varken verktyget, hammare, eller det material som används är en del av betydelsen i roten רָקַע. Betydelsen "hamra" finns inte i רָקַע.¹²⁶ Man kunde även översätta: "De tunnade ut guldplåtarna." Men hur tunnare man ut guld? Jo, genom att hamra ut det. Det är expansion som är i fokus.¹²⁷

Vill författaren specifikt förmedla att man smider med hammare så är det andra uttryck som används, t.ex. i Jes 44:12.

תָּרַשׁ בְּרוֹזֶל מֵעֶצֶד וּפְעַל בְּפָתָם וּבַמִּקְבֹּת יִצְרְהוּ וַיַּפְעֵלְהוּ בְּזֹרֵעַ כְּחוֹ

Smeden arbetar fram sitt verk vid härden, med hammare formar han det och bearbetar det med starka armar.

När roten רָקַע används i Piel görs alltså något tunt, ofta genom att sträckas eller plattas ut. Roten kan också betyda breda ut eller övertäcka.

Fästet benämns "himmel" i slutet av den andra dagen. Begreppen är dock inte synonyma. För att förstå vad som avses med fäste måste även betydelsen av himmel klarläggas.

Det finns åtminstone fyra sätt som begreppet himmel används:

1. Himlen är platsen för stjärnorna, som när Abraham ser upp mot himlen.¹²⁸
2. Himlen är där fåglarna flyger.¹²⁹
3. Himlen är där molnen seglar, vindarna blåser och vinden far.¹³⁰
4. Himlen är platsen där Gud bor.¹³¹

¹²⁶ I Qal finns dock en betydelse av att stampa/banka i två parallella fall i Hes 6:11 respektive 25:6. Då kopplas roten ihop med fötterna.

¹²⁷ Sarna 1989, 8.

¹²⁸ T.ex. 1 Mos 15:5.

¹²⁹ T.ex. 5 Mos 4:17.

¹³⁰ T.ex. 5 Mos 4:17.

¹³¹ T.ex. 1 Kung 8:30.

Fästet är en hyponym till himmel och den del de har gemensamt är endast punkt 1. Den fjärde dagen används alltid det kombinerade uttrycket בְּרִקְיעַ הַשָּׁמַיִם, vilket man kunde översätta med ”himmels utsträckthet”.¹³²

Hur beskrivs denna himmel när den har betydelsen som rāqīa‘. Det verb som ofta återkommer i samband med himmel är נָטָה, som har betydelsen ”spänna ut”, ”sträcka ut” eller ”sprida ut”. Förutom att stå ensamt i betydelsen spänna ut eller sträcka ut kopplas verbet ibland ihop med något tunt, som en duk eller gardin.

Det förekommer sex gånger att himlen sträcks eller spänns ut. Så tex i Jes 42:5:¹³³

כֹּה־אָמַר הָאֱלֹהִים יְהוָה בִּנְרָא הַשָּׁמַיִם וְנִוְטִיתֶם רֶקַע הָאָרֶץ וַצִּצְצֵצֶיהָ נָתַן נֶשְׁמָהּ לָעָם עָלֶיהָ וְרוּחַ לְהִלְכֵם בָּהּ:

Så säger Gud, Herren, han som har skapat himlen och spänt upp den, brett ut jorden med allt vad den alstrar, han som gett liv åt människorna där, livsande åt dem som vandrar på jorden:

Notera att här förekommer även roten רָקַע i Qal med betydelsen ”brett ut jorden”. Expansion är i fokus och materialet är inte metall.

I två andra exempel jämförs utsträckandet av himlen med att spänna ut ett tält respektive gardin eller duk:

הַיֵּשֶׁב עַל־חוּג הָאָרֶץ וַיִּשְׁבֶּיהָ כַּחֲגָבִים הַנוֹטֵה כַּדֹּק שָׁמַיִם וַיִּמְתְּתֶם כְּאֶהָל לְשָׁבֹת:

Han tronar ovan jordens rund, de som bor på den är som myror. Han breder ut himlen som en duk, spänner upp den som ett tält att bo i (Jes 40:22).

עֲטָה־אֹר כַּשֹּׁלֵמָה נוֹטָה שָׁמַיִם כַּרִּיעָה:

Du sveper dig i ljus som i en mantel. Himlen har du spänt ut som en gardin/förhänge (Ps 104:2).

Även bilden av att rullas ihop som en bokrulle förekommer:

¹³² 1 Mos 1:14–15, 17, 20.

¹³³ Övriga fem tillfällen är dessa:

כֹּה־אָמַר יְהוָה גִּאֲלֶיךָ וַיִּצְרֶךָ מִבְּטֶן אֲנֹכִי יְהוָה עָשָׂה כָּל נֹטָה שָׁמַיִם לְבִדִּי רֶקַע הָאָרֶץ

Så säger Herren, din befriare, han som formade dig i moderlivet: Jag är Herren, som har skapat allt. Jag ensam spänte upp himlen, jag bredde ut jorden utan hjälp (Jes 44:24).

וַתִּשְׁכַּח יְהוָה עֲשֵׂךְ נוֹטָה שָׁמַיִם וַיִּסַּד אֶרֶץ

Varför glömmer du Herren, din skapare, han som har spänt upp himlen och lagt jordens grund? (Jes 51:13).

נֹטָה שָׁמַיִם לְבִדּוֹ וַדּוֹרֶךְ עַל־בְּמַתִּי יָם:

Han som ensam har spänt upp himlen och går fram över havets vågor (egen översättning) (Job 9:8).

עָשָׂה אֶרֶץ כְּכַחוֹ מְכִין תְּבַל כְּחִכְמָתוֹ וּבְחַבּוֹנָתוֹ נֹטָה שָׁמַיִם:

Han har gjort världen med sin kraft, grundat jorden med sin visdom och med sin klokhet spänt upp himlen (Jer 10:12).

נֹאם־יְהוָה נֹטָה שָׁמַיִם וַיִּסַּד אֶרֶץ וַיִּצֶר רוּחַ־אֲדָם כְּקֶרֶבּוֹ

Så talar Herren, han som har spänt ut himlen och lagt jordens grund, han som har skapat livsanden i människan (Sak 12:1).

וְנִמְלֶקוּ כָּל־צִבְּיֹת הַשָּׁמַיִם וְנִגְלוּ כִסְפֵי הַשָּׁמַיִם וְכָל־צִבְּיֹת יִבֹּל כְּנֹבֵל עֲלֶיהָ מִגִּפְּוֹן וְכִנְבֻלַּת מִתְאַנְנָה:

Himlens stjärnor skall falna, himlen rullas ihop som en bokrulle, alla dess stjärnor vissnar och faller som vissna löv från vinrankan, som skruppna fikon från trädet (Jes 34:4).

I dessa exempel associeras således till tunna, mjuka och lättböjliga material, inte till något hårt, statiskt eller metalliskt.

En himmel av metall nämns dock två gånger i ett specifikt sammanhang. Bägge gångerna sker det i uttryck som inkluderar marken samtidigt. I 3 Mos 26:19 ska himlen bli som järn och marken som koppar medan i 5 Mos 28:23 ska marken bli som järn och himlen som koppar.

וְהָיָה שָׁמַיְךָ אֲשֶׁר עַל־רִאשֶׁיךָ נְהַשֵּׁת וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר־תַּחְתֶּיךָ בְּרִזָּל:

Himlen över ditt huvud skall bli koppar och marken under dig järn.

וְנִתְתִּי אֶת־שָׁמַיְכֶם כְּבַרְזֵל וְאֶת־אֲרָצְכֶם כֹּפֶר:

Jag skall låta er himmel bli som järn och marken under er som koppar,

Man bör notera att i bägge fallen ska himlen bli metallisk som följd av förbudsbrott. Detta är alltså en av förbannelserna som drabbar förbundsfolket om de ihärdigt vänder Gud ryggen, det är inte ett normalt tillstånd. Skulle man hävda att Pentateukens författare verkligen trodde att himlen blev metall vid sådana tillfällen är man samtidigt tvungen att hävda att de trodde att även marken förvandlades till metall. Detta innebär i så fall att man kan fastställa att de inte trodde att himlen i sitt vanliga tillstånd var gjord av metall, varken koppar eller järn. Annars skulle det inte innebära någon förbannelse att den blev metall. Men givetvis är detta ett bildligt uttryck. Författaren trodde nog inte att marken blev varken koppar eller järn, lika lite som himlen.

Således kan jag på basis av den analys jag gjort dra slutsatsen att *rāqīaʿ* uttrycker en utsträckning. Någoting har expanderats, bredds ut och gjorts tunt. *Rāqīaʿ* ska inte förknippas med något robust och tjockt. Man kan utgående från *rāqīaʿ* inte säga någonting om materialet. Men på basis av min analys av vad GT som helhet beskriver och speciellt 3 Mos 26:19 och 5 Mos 28:23 har jag kunnat utesluta tanken på att GT:s författare menar att fästet var gjort av metalliskt material. Stöd har noterats för uppfattningen att fästet uppfattades som något tunt och böjligt, som en duk.

Med bakgrund av vad jag anförde ovan finner jag att den engelska översättningen *expanse*¹³⁴ är mycket bra. På svenska låter inte måhända utsträckning lika bra, men det fångar vad *rāqīaʿ* uttrycker. Den översättningen sätter fokus på att något sträckts ut och är tunt, inte på materialet. Jag kommer att använda den översättningen i fortsättningen av det här arbetet liksom uttrycket ”himlens utsträckthet” som översättning för *בְּרִיקַע הַשָּׁמַיִם*.

¹³⁴ Används t.ex. av NIV.

2.2.3 Har fästet fönster?

Har fästet fönster genom vilka regnet strömmar ner eller varifrån kommer regnet enligt GT:s författare? I forskningen har jag noterat olika åsikter. Många forskare menar att regn som kommer via fönster i fästet är den uppfattning man finner i GT, medan andra forskare hävdar att GT:s författare uttrycker medvetenhet om att regn kommer från moln. Jag har inte i litteraturen funnit någon heltäckande översikt av vilken uppfattning GT ger uttryck för.¹³⁵ Därför har jag kartlagt alla relevanta ställen i GT jag funnit om ämnet och jag redovisar resultatet i det här kapitlet.

Jag försöker först besvara frågan huruvida GT ger uttryck för att regn kommer från moln. Därefter tar jag mig an frågan huruvida GT ger uttryck för uppfattningen att himlen har konkreta öppningar som kan stängas och öppnas.

Min granskning av huruvida GT:s författare visar medvetenhet om att regn kommer från moln gav ett tydligt resultat. Jag noterar 15 tillfällen i åtta olika böcker som uttrycker att författarna visste att regn kommer från moln.¹³⁶ Av dessa kan följande tre fungera som exempel:

¹³⁵ Jag är medveten om att GT inte uttrycker någonting, utan att det är dess författare som uttrycker det ena eller det andra. Jag väljer ändå ibland att skriva "GT ger uttryck för" och liknande för att få en smidigare text.

¹³⁶ Utöver de tre exempel jag presenterar i texten redovisar jag nedan övriga 12 tillfällen:

שָׂאֵלוּ מִיְהוָה מָטֶר׃ בְּעֵת מַלְכוּשׁ יְהוָה עֲשֵׂה חֲזִיגִים וּמִטְר־לֶשֶׁם יִתּוּ לָהֶם לְאִישׁ עֵשֶׂב בְּשָׂדֵהוּ׃

Be Herren om regn vid tiden för vårregnet. Det är Herren som skapar molnen, han ger er strömmande regn, han ger gröda på marken åt alla (Sak 10:1).

בְּאוֹר־פְּנֵי־מַלְאָךְ חַיִּים רָצוֹנוֹ כְּעָב מַלְכוּשׁ׃

När kungens uppsyn är ljus betyder det liv, hans välvilja är som ett moln med vårregn (Ps 77:18).

אִם־יִמְלֵאוּ הָעֵבִים לֶשֶׁם עַל־הָאָרֶץ גְּדִיקוֹ וְאִם־יִפּוֹל עֵץ בְּדָרוֹם וְאִם בְּצָפוֹן מִקּוֹם שִׁיפּוֹל הָעֵץ אֵשׁ יִהְיֶה׃

När molnen är fyllda tömmer de regnet på jorden, och ett träd som faller, mot norr eller söder, ligger på den plats där det föll (Pred 11:3).

עַד אֲשֶׁר לֹא־תִחַשֵׁף הַשָּׁמַשׁ וְהָאוֹר וְהַיָּרֵחַ וְהַכּוֹכָבִים וְשָׁבוּ הָעֵבִים אַחַר הַגָּשֶׁם׃

Då solen och ljuset slocknar och månen och stjärnorna, då regnet följs av nya moln (Pred 12:2).

וַיִּשֶׁת חֲשֵׁף סְבִיבֹתָיו סְכוֹת הַשָּׁרֵת־מַיִם עָבֵי שָׁתָקִים׃

Han dolde sig i mörkrets tält, i molnens fuktiga massor (2 Sam 22:12).

צָרַר־מַיִם בְּעָבָיו וְלֹא־נִבְקַע עֵנָן תַּחְתָּם׃

Han knyter in vattnet i molnen utan att skyarna (עֵנָן betyder moln) rämnar av tyngden (Job 26:8).

אֲשֶׁר־יִזְלוּ שָׁתָקִים רָצְפוּ עָלָיו אֲדָם רַב׃

De strömmar ur skyarna (שָׁתָקִים avser alltid moln) och faller på människor överallt (Job 36:28).

מִי־יִסְפֹּר שָׁתָקִים בְּחֻמָּה וְנִבְלִי שָׁמַיִם מִי יִשְׁקִיב׃

Vem håller i sin vishet räkning på molnen, vem tömmer ut himlens läglar (Job 38:37).

יִשֶׁת חֲשֵׁף׃ סִתְרוֹ סְבִיבֹתָיו סְכוֹתוֹ הַשָּׁכֶת־מַיִם עָבֵי שָׁתָקִים׃

Han dolde sig inne i mörkrets tält, i molnens fuktiga massor (Ps 18:12).

רוח צפון תחולל גשם ופגים וזעמים לשון סתר:

Nordanvind för med sig regn och vredgad uppsyn förstuckna ord (Ords 25:23).

ואשיתהו בטה לא יזמר ולא יעדר ועלה שמיר ושית ועל העבים אצה מהמטיר עליו מטר:

Jag skall låta den förfalla: där skall inte beskäras, inte hackas, tistel och törne skall ta överhand. Och molnen skall jag förbjuda att fälla sitt regn över den (Jes 5:6).

ויהי בשבעית ואמר הנה-עב קטנה ככף-איש עלה מים ואמר עלה אמר אל-אחאב אסר ורד ולא יעצרכה הגשם: ויהי עד-כה ועד-כה והשמלם התקדרו עבים ורוח ויהי גשם גדול וירכב אחאב וילך וזרעאלה:

Den sjunde gången sade han: ”Jag ser ett moln, inte större än en hand, stiga upp ur havet.” Elia sade till honom: ”Gå och säg till Achav att han spänner för och åker ner innan regnet hindrar honom.” Under tiden hade himlen täckts av mörka moln, det blåste upp och ett skyfall bröt ut. Då steg Achav upp i vagnen och for i väg mot Jisreel (1 Kung 18:44–45).

Även om GT således uttrycker uppfattningen att regn kommer från moln utesluter detta inte att GT samtidigt ger uttryck för att fästet hade konkreta öppningar. Därför har jag granskat alla tillfällen i GT som kan anses stöda tanken på öppningar i fästet. Jag benämner i fortsättningen de tänkta öppningarna ”fönster”.

Begreppet himmelens fönster används sex gånger i tre olika sammanhang: två gånger i samband med regn, tre gånger i samband med välsignelser och en gång i samband med domar.

För regn används det endast i ett unikt sammanhang. Det är när syndaflodens regn startade och avstannade, aldrig annars.

בשנת שש-מאות שנה לחיי-נח בחדש השני בשבעה-עשר זם לחדש ביום הזה נבקעו כל-מעיינות תהום רבה וארבת השמים נפתחו:

Det år då Noa var sexhundra år, på sjuttonde dagen i andra månaden, bröt alla det stora djupets källor fram, himlens fönster öppnades (1 Mos 7:11).

זרמו מים עבות קול נתנו שתקים אר-תצצידו ותהלכו:
Från skyarna (עבות betyder moln) strömmade vatten, åskmolnen mullrade och dina pilar flög (Ps 77:18).

המכה שמים בעבים המכין לארץ מטר המצמית הרים תציר:
Han som täcker himlen med moln, som skänker regn åt jorden och låter gräset gro på bergen (Ps 147:8).

באמצו שתקים ממעל כוח עינות תהום:
När han fyllde molnen däruppe med kraft och lät djupets källor bryta fram (Ords 8:28).

וַיִּסְכְּרוּ מַעֲיִנַת תְּהוֹם וְאַרְבַּת הַשָּׁמַיִם וַיִּכְלֹא הַגֶּשֶׁם מִרֹּשְׁמַיִם:

Djupets källor och himlens fönster stängdes och regnet från himlen upphörde (Gen 8:2).

Här anser jag det är uppenbart att författaren inte vill upplysa om att ”nu börjar det regna”. Syndafloedsregnet var inget vanligt regn. Jag anser författaren vill säga att vattnet började vräka ner. Det är en naturlig slutsats om man tar i beaktande att GT:s författare visste varifrån det vanliga regnet kom kombinerat med det faktum att det är endast i detta unika sammanhang som uttrycket himlens fönster används i samband med regn.

Det finns dock fyra andra tillfällen då fönster i fästet nämns. Det sker tre gånger i samband med välsignelser och en gång i samband med domar. Jag presenterar nedan alla fyra tillfällen, varefter jag diskuterar dem kort och drar min slutsats.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים שְׁמַעוּ דְבַר־יְהוָה כֹּהוּ אָמַר יְהוָה פָּעַתוּ מִחַר סְאֵה־סֵלֶת בְּשָׂקָל וְסֵאֵתִים שְׁעָרִים בְּשָׂקָל בְּשַׁעַר שְׁמֹרוֹן: וַיַּעַן הַשְּׁלִישׁ אֲשֶׁר־לְמֶלֶךְ נִשְׁעוּ עַל־יָדָיו אֶת־אִישׁ הָאֱלֹהִים וַיֹּאמֶר הַגָּה יְהוָה עֲשֵׂה אַרְבּוֹת בַּשָּׁמַיִם הִיְהִי הַדָּבָר הַגָּה וַיֹּאמֶר הַגָּה רָאָה בְּעֵינַיִךְ וּמַשֶּׁם לֹא תֹאכַל:

Elisha sade: ”Lyssna till Herrens ord. Så säger Herren: I morgon skall man vid stadsporten i Samaria få ett mått siktat mjöl eller två mått korn för en sikel.” Då sade kungens adjutant: ”Om så Herren gjorde fönster på himlen skulle detta inte kunna hända!” — ”Du skall få se det med egna ögon”, sade Elisha, ”men du kommer aldrig att äta av det mjölet” (2 Kung 7:1–2).

הִבִּיאוּ אֶת־כֶּל־הַמַּעֲשֵׂר אֶל־בַּיִת הָאוֹצָר וַיְהִי טָרַף בְּבֵיתִי וּבְקִנּוֹנָי נֹא בְּאֵת אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אִם־לֹא אֶפְתַּח לְכֶם אֵת אַרְבּוֹת הַשָּׁמַיִם וְהִרִיקֹתִי לְכֶם בְּרֶבֶה עַד־בְּלִיַּדִּי:

Kom med hela tiondet till förrådshuset, så att det finns mat i mitt hus. Sätt mig på ett sådant prov, säger Herren Sebaot, då kommer jag att öppna himlens fönster och låta ymnig välsignelse strömma ner över er (Mal 3:10).

וַיָּצִו שְׂתַקִּים מִמַּעַל וּדְלַתֵי שָׁמַיִם פָּתַח: וַיִּמְטֵר עֲלֵיהֶם מִן הַשָּׁמַיִם וַיִּרְעֲשׂוּ מִוֶּסְדֵי אָרֶץ:

Han gav sin befallning åt molnen därovan och öppnade himlens dörrar, han lät manna regna över dem, säd från himlen gav han dem (Ps 78:23).

וַיְהִי הַיָּסָם מִקוֹל הַפֶּחַד יָפַל אֶל־הַפֶּחַח וַהֲעוֹלָהּ מִתּוֹךְ הַפֶּחַח יִלְכַד בַּפֶּחַח כִּי־אַרְבּוֹת מִמָּרוֹם נִפְתְּחוּ וַיִּרְעֲשׂוּ מִוֶּסְדֵי אָרֶץ:

Det skall ske att den som flyr undan förskräckelsens rop störtar i fallgropen, och den som kommer upp ur fallgropen fångas i snaran. Ty fönstren i höjden är öppna och jordens grundvalar skakar (Jes 24:18, SFB).

Visar dessa exempel att man tänkte sig konkreta öppningar i fästet genom vilka säd, välsignelse, manna eller domar föll ner? Jag har svårt att anse en sådan slutsats naturlig. Jag menar det är uppenbart att författarna här använder bildliga uttryck. Att så verkligen är fallet blir tydligt om man närmare granskar det första exemplet från 2 Kung 7:1–2. Kungens adjutant säger: ”Om så Herren gjorde fönster på himlen skulle detta inte kunna hända!” Alltså

var tanken att Gud skulle ”göra” fönster på himlen så omöjlig och otänkbar att den bilden brukas för att illustrera något som adjutanten ansåg vara fullkomligt uteslutet att kunde ske. Detta visar att den allmänna uppfattningen var att konkreta öppningar i fästet var något otänkbart.

Ibland sägs dock att himlen stängs till. Det kunde tolkas som ett stöd för tanken på öppningar i fästet som konkret kan stängas.

I 5 Mos 11:17 berättar Mose vad som händer om folket avfaller och tjänar andra gudar:

וְתָרָה אֶרֶץ־יְהוּדָה בְּכֹם וְעָצָר אֶת־הַשָּׁמַיִם וְלֹא־יִהְיֶה מָטָר וְהִאֲדָמָה לֹא תִתֶּן אֶת־יְבוּלָהּ וְאֲבַדְתֶּם מִהֲרָה מֵעַל הָאָרֶץ הַטּוֹבָה
אֲשֶׁר יְהוָה נָתַן לָכֶם:

Då vredgas Herren på er och stänger till himlen, så att inget regn faller och marken inte ger någon gröda, och då utplånas ni snart från det rika land som Herren vill ge er.

På detta syftar, högst troligt, Salomo i sitt invigningstal för templet i 1 Kung 8:35–36:¹³⁷

בְּהַעֲצֹר שָׁמַיִם וְלֹא־יִהְיֶה מָטָר כִּי יִחַטְּאוּ־לְךָ וְהִתְפַּלְלוּ אֵל־הַמַּקּוֹם הַזֶּה וְהוֹדוּ אֶת־שְׁמֹךָ וּמִחַטְּאוֹתֶיךָ יִשׁוּבוּן כִּי תַעֲנֶנּוּ:
וְאַתָּה תִשְׁמַע הַשָּׁמַיִם וְסִלַּחְתָּ לַחַטָּאת עַבְדֶּיךָ וְעַמֶּךָ יִשְׂרָאֵל כִּי תוֹרַם אֶת־הַדָּרָךְ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר נָתַתָּה מִטָּר
עַל־אֶרֶץךָ אֲשֶׁר־נָתַתָּה לְעַמֶּךָ לְנַחֲלָה:

Om himlen är stängd och inget regn faller, därför att de har syndat mot dig, men de sedan ber, vända mot denna plats, och prisar ditt namn och omvänder sig från sin synd när du tuktar dem, lyssna då i himlen och förlåt din tjänare och ditt folk Israel deras synd. Lär dem den rätta vägen som de skall vandra, och låt regnet falla över ditt land, som du har gett ditt folk som egendom.

Den rot som används för att stänga till, עָצָר, är dock inte den som används i samband med att dörrar, fönster eller byggnader fysiskt stängs till. Då används istället סָגַר som t.ex. i 3 Mos 14:38:¹³⁸

וַיֵּצֵא הַכֹּהֵן מִן־הַבַּיִת אֶל־פֶּתַח הַבַּיִת וְהִסְגִּיר אֶת־הַבַּיִת שִׁבְעַת יָמִים:

Skall han gå ut ur huset, stanna vid dörren och stänga huset för sju dagar.

עָצָר används i betydelsen hålla tillbaka, avhålla, hindra. T.ex. i samband med att hindra någon att få barn, som i 1 Mos 20:18 när HERREN hade ”stängt till” moderlivet i betydelsen göra ofruktsam.¹³⁹ עָצָר används aldrig för att fysiskt stänga till någonting.

Min slutsats är att folkets olydnad kan leda till att himlen inte ger sitt regn. Den görs därmed ofruktsam, den ”stängs till”. Lösningen är att människan vänder om så att regn på nytt börjar falla. Inga fönster stängs, inga fönster öppnas.

¹³⁷ Samma händelse skildras i 2 Krön 6:26ff och 2 Krön 7:13ff.

¹³⁸ 3 Mos 13:11; Rut 1:13; 1 Sam 23:8; Neh 6:10; 7:3; 13:19; Job 5:16; Jes 22:22; Hes 39:11; 46:12; Hos 2:6; Mal 1:10.

¹³⁹ כִּי־עָצָר עָצָר יְהוָה בְּעַד כָּל־רַחֵם לְבַיִת אֲבִימֶלֶךְ עַל־דְּבַר שָׂרָה אִשְׁת׃ אַבְרָהָם:

Herren hade nämligen gjort alla kvinnor i Avimeleks hus ofruktsamma för Saras, Abrahams hustrus, skull.

Sammanfattningsvis kan jag konstatera att min granskning av GT resulterade i 15 exempel på att författarna förstod att regn kommer från moln. Jag fann ett exempel på hur otänkbar tanken på konkreta fönster i fästet var då just den bilden används för att uttrycka det otänkbara, något som inte kan ske. Uttrycket ”himmelens fönster” fungerar som ett sätt att uttrycka att välsignelser, straffdomar eller regn i överflöd skulle välla ner över jorden. Tolkningen att himmelens fönster uttrycker ymnighet fungerar bra för varje tillfälle i GT.

Jag kan på basis av min analys förkasta tanken att GT ger uttryck för en världsbild som inbegriper föreställningen om ett fäste som hade fysiska öppningar varigenom regn eller annat strömmade ner. Jag kan samtidigt bekräfta att GT ger uttryck för en medvetenhet om att regn kommer från moln.

2.2.4 Fästets skapelse i Enuma Elish

I Enuma Elish finns intressanta paralleller till den andra dagens händelser i skapelseberättelsen. Det gemensamma finns dock inte i början av eposet, utan på tavla IV och V, alltså i andra halvan av Enuma Elish. Det är först här man finner en första skapelsehandling som kan jämföras med skapelseberättelsen. Det är som avslutning av dramatiken i samband med Marduks strid mot Tiamat ett ”fäste” tillverkas i Enuma Elish.

Jag redovisar det mest relevanta i tavla IV sammanvävt med mina reflektioner. Sist noterar jag vad som förenar och vad som skiljer texterna åt.

Tavlan inleds med att Marduk får tecknen på sin konungavärdighet. ”Vi ger dig konungadöme över det hela och allt”. Marduk ger prov på sin makt och besvärjelsekraft genom att befalla en stjärnbild¹⁴⁰ att förintas. ”Han talar igen och den skapades på nytt”. När gudarna såg denna demonstration ger de honom sin hyllning och utropar ”Marduk är nu konung” och han ges oövervinnerliga vapen med hälsningen: ”Gå – hugg av Tiamats liv!”

Sedan beskrivs hur ”Gudarna hans fäder, bestämde Herrens¹⁴¹ öden”. De lät honom ta ”framgångens och maktens väg”. Alltså var det ännu i detta skede andra gudar som bestämde Marduks öden.

Efter detta beskrivs hur Marduk utrustas med sina mäktiga vapen: bågen, pilen, klubban, ljungelden, nätet samt de olika vindarna. Han sänder ut de sju vindar han skapat¹⁴² för att röra upp Tiamats inre som var saltvattnet. Sedan ”lyfte han floden, sitt stora vapen. Han steg upp i vagnen, den fruktansvärda, oövervinnerliga Stormen.” Marduk går till angrepp. Om än hans rustning beskrivs skräckinjagande blir han förvirrad när han närmar sig Tiamat.

”Herren närmade sig, han såg Tiamats inre.

¹⁴⁰ Heidel (1951, 7) översätter ”garment”; Speiser (1992, 66) översätter ”images”.

¹⁴¹ Marduks.

¹⁴² Speiser (1992, 66) översätter ”brought forth”.

Han sökte få reda på Qingus, hennes makes, plan.

När han såg förvirrades hans tankar.

Hans vilja var splittrad, hans handlingar var förödda”

Men Marduk utmanar inte desto mindre Tiamat på envig, vilket leder till att hon blir som besatt och utstöter höga skrik. Marduk använder sina vapen bl.a. sitt nät och den onda vinden som han använder för att hon inte ska kunna stänga sitt gap varefter de vredgade vindarna fyller hennes inre. Därefter skjuter han iväg pilen som splittrar hennes mage, han hugger upp hennes inre och sliter sönder hjärtat.

I och med detta är Tiamat besegrad och nu splittrar han hennes trupp som skingras och tas till fånga. Demonhorden sätter han näsrep på och binder deras armar. Qingu binder han och räknar bland deras fångar. Han tar ifrån honom ödestavlan – ”som inte var hans”, ”förseglar den med ett sigill och håller den mot sitt bröst.”

Då, som det sista som tavla IV beskriver vänder han åter mot Tiamat.

”Han vände åter till Tiamat, som han hade besekrat.

Herren trampade ner Tiamats nedre delar.

Med sin skoningslösa klubba krossade han hennes skalle.

Han högg genom hennes blodådror

och lät Nordanvinden bära blodet som goda tidender.”¹⁴³

”Hans fäder såg – de gladde sig och jublade.

Skänker och gåvor bringade de honom.

Herren lugnade sig: han undersökte hennes lik.

Han delade den monstruösa formen och skapade visa ting.

Han splittrade henne i två, som en fisk för torkning.

Hälften av henne satte han upp som ett täckelse för himlen.

Han spände upp huden¹⁴⁴ och satte dit väktare

och sade åt dem att inte släppa ut hennes vatten.”

Hur gör Marduk när han splittrar Tiamat som en fisk för torkning? Det kommer senare fram att Tiamat ligger med ansiktet uppåt, i egenskap av jorden.¹⁴⁵ Andra halvan skulle då bli

¹⁴³ Notera att uttrycket ”lät Nordanvinden bära blodet som goda tidender” är en återklang från tidigare i tavla IV då gudarna utsett Marduk till konung, gett honom oöverbinnerliga vapen och sagt: ”Gå – hugg av Tiamats liv! Låt vinden bära hennes blod som goda tidender”.

¹⁴⁴ Wikander (2005, 92) påpekar att ordet även kan läsas som ett ord som betyder rigel eller något liknande.

hennes baksida. Är det den som blir himmel? Det kan det inte heller vara eftersom zenit senare placeras vid hennes mage.¹⁴⁶ Kanske är det en möjlighet att Tiamats klyvs, halvorna läggs bredvid varandra medan hennes hud spänns upp som ett täckelse? Den vanliga uppfattningen är dock att Tiamat delas på mitten och att den ena halvan spänns upp som en kupol över den andra.¹⁴⁷

Efter detta avslutas tavlan med att Marduk går igenom himlen och gör en avbild av Apsu, Nudimmuds¹⁴⁸ boning, som blir den stora helgedomen, Esharra.

Därefter kommer tavla fem där Marduk ordnar eller skapar himlakropparna, vilket jag presenterar i kapitel 2.3.3. Efter den sekvensen kommer ett intressant avsnitt med avseende på regnets ursprung:

”När han hade bestämt dagarna...

Och satt ut gränser för dag och natt

Spott från Tiamat...

Marduk skapade...

Han band ihop det till moln och lät dem flöda av vatten.

Att resa upp vindar, att låta regnet falla,

Att låta imman ryka och samla upp hennes spott”.¹⁴⁹

Här formar Marduk moln och fyller dem med vatten. Han reser upp vindar, som för med sig regn eller kyla. Om jag tolkar det rätt är råmaterialet för molnen Tiamats spott.

Den andra dagen i skapelseberättelsen innehåller ingen kamp eller några mytologiska element i samband med att fästet skapas. Man kan även notera att det egentligen är i detta sammanhang, då fästet bildas, tēhôm borde nämnas om man tänker sig ett lån från Enuma Elish. Men tēhôm lyser med sin frånvaro den andra dagen.

Om förståelsen att man spände upp Tiamats hud som fäste är korrekt förs tankarna till något tunt, vilket i så fall är intressant i komparativt hänseende. Den normala uppfattningen är dock att Tiamats kropp delas i två halvor, och den ena halvan utgör jorden medan den andra halvan utgör fästet.

Sammanfattningsvis kan konstateras att det även i Enuma Elish spänns ett ”fäste” upp. I Enuma Elish utgörs fästet av en del av Tiamats kropp. Skillnaden är genomgripande p.g.a. det mytologiska som genomsyrar beskrivningen i Enuma Elish. Där utgör sekvensen en integrerad del av kaoskampens slutskede. Intressant är att det även i Enuma Elish uttrycks

¹⁴⁵ Tavla V, raderna 53–57.

¹⁴⁶ Tavla V, rad 11.

¹⁴⁷ Gunkel 1997, 128.

¹⁴⁸ Annat namn på guden Ea.

¹⁴⁹ Tavla V, raderna 45–51.

klart varifrån regnet kommer, nämligen från moln. I Enuma Elish genomsyrar dock det mytologiska även den här sekvensen eftersom molnen görs av Tiamats spott.

Efter den nyss återgivna sekvensen med moln och regn, fortsätter texten med att beskriva hur Marduk bereder jorden:

”Han lade ned hennes¹⁵⁰ huvud och satte ett berg över det.

Han öppnade vattendrag, en flod fick strömma.

Från hennes ögon öppnade han Eufkrat och Tigris.

Han stängde hennes näsborrar...

Från hennes juver satte han upp höga berg.

Han borrade källor för att föra bort vattnet.

Han drog tillbaka hennes svans och band den som det Stora Bandet.

... Apsu nedanför hans fötter

... Hennes skrev höll himlen på plats.

Hälften av henne satte han som täckelse, jorden gjorde han fast.

... Han lät oceaner flöda inom henne.¹⁵¹

Detta är anknutet till fästets skapelse så tillvida att materialet är detsamma, Tiamats slaktade kropp. En motsvarighet till denna beskrivning anses av en del forskare återfinnas den första delen av dag tre i skapelseberättelsen.¹⁵² Sekvensen lyder så här i min översättning:

Och Gud sa: ”Samlens, vattnen under himmelen till en plats. Bli synlig fast mark.” Ja, så blev det.

Och Gud kallade den fasta marken jord och samlingen av vatten kallade han hav.

Och Gud såg: Det var gott!¹⁵³

Sedan övergår skapelseberättelsen till att beskriva skapelsen av alla växter, vilket inte berörs i Enuma Elish.

Det enda som sker i skapelseberättelsen är således att hav och land åtskiljs så att fast mark blir synlig. Hur detta går till beskrivs inte. Inte heller beskrivs hur floder, berg och källor skapas. Jag anser det ovan presenterade vara något som skiljer berättelserna åt, inte förenar. Gud gör ingenting av vad Marduk gör. Men jag noterar denna händelse eftersom Heidel och Speiser, till skillnad från mig, här ser ett gemensamt drag.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Tiamats.

¹⁵¹ Tavla V, raderna 53–63.

¹⁵² Heidel 1951, 129; Speiser 1964, 10.

¹⁵³ 1 Mos 1:9–10.

¹⁵⁴ Heidel 1951, 129; Speiser 1964, 10.

2.3 Himlakropparnas skapelse och roll i texterna

Jag presenterar först min översättning av den fjärde dagens händelser, den dag då himlakropparna fokuseras. Därefter behandlar jag frågan huruvida himlakropparna bringas i existens dag fyra eller om det skett redan tidigare. Sedan presenterar jag himlakropparnas skapelse i Enuma Elish varefter jag avslutar med en komparativ diskussion.

2.3.1 Översättning av dag fyra i skapelseberättelsen

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים
יְהִי מְאֹרֶת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה
וַיְהִי לְאֹתוֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וּשְׁנָיִם:
וַיְהִי לְמְאֹרֶת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַאֲרִיר עַל הָאָרֶץ
וַיְהִי כֵן:

וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים אֶת הַמְּאֹרֶת הַגְּדֹל לְמַמְשָׁלֶת הַיּוֹם וְאֶת הַמְּאֹרֶת הַקָּטָן לְמַמְשָׁלֶת הַלַּיְלָה וְאֶת
הַכּוֹכָבִים:
וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַאֲרִיר עַל הָאָרֶץ:
וּלְמַשָּׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה וּלְהַבְדִּיל בֵּין הָאֹרֶר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ

וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב:

וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם רְבִיעִי:

Och Gud sa:

”Låt ljusen på himlens utsträckthet vara för att göra åtskillnad mellan dag och natt, och de ska vara som tecken för sammankomster samt för dagar och år. Och de ska vara som ljus på himlens utsträckthet, för att lysa över jorden”. Ja, så blev det.

Och Gud satte de två ljusen – det stora ljuset till att regera över dagen och det lilla ljuset till att regera över natten liksom stjärnorna.

Ja, Gud gav dessa på himlens utsträckthet för att ge ljus över jorden och för att regera över dagen och över natten samt för att orsaka åtskillnad mellan ljuset och mellan mörkret.

Och Gud såg: Det var gott.

Och det blev afton och det blev morgon – en fjärde dag.

2.3.2 Skapas himlakropparna dag fyra eller tidigare?

Dag fyra uppmärksammas bland forskare av åtminstone två skäl. Många noterar att ljuset skapas redan dag ett och först dag fyra solen, månen och stjärnorna. Forskarna har löst problemet på olika sätt. En del hävdar att ljuset dag ett var något annat än det naturliga. Andra forskare konstaterar att berättelsen har en logisk brist. En tredje grupp menar att sjudagarsstrukturen bara är en litterär form och att man inte ska fästa vikt vid den ordning skapelsen rapporteras. En fjärde grupp forskare menar att det är tiden som skapas dag ett, växlingen mellan mörker och ljus, inte ljuset självt. Även andra förslag förekommer.¹⁵⁵

Westermann är en av de forskare som menar att texten dag fyra är mer mångordig än vad som kan förväntas. Speciellt tillägget וְאֵת הַכּוֹכָבִים i den första repetitionen,¹⁵⁶ menar Westermann ger intryck av ett senare tillägg. Hamilton instämmer när han kallar detta ett parentetiskt tillägg. Min analys av ordfrekvensen de olika skapelsedagarna¹⁵⁷ ger dock stöd för att antalet ord dag fyra är exakt det rätta för den struktur författaren använder.¹⁵⁸

Den vanliga förståelsen av händelserna dag fyra innebär att solen, månen, stjärnorna samt underförstått planeterna, skapas. Men jag har även stött på forskare som menar att författaren inte avsett meddela att himlakropparna skapas dag fyra, utan endast att de tilldelas sina uppgifter.

Det är huvudsakligen två argument som lyfts fram till stöd för detta. Sailhamer noterar att syntaxen är annorlunda när dag fyra inleds¹⁵⁹ jämfört med dag två¹⁶⁰. Skillnaden är att författaren använder artikeln ל i första satsen dag fyra vilket Sailhamer menar kan tolkas så att Gud tilldelar himlakropparna deras uppgifter, inte att de bringas i existens. Walton å sin sida anför att verben וַיַּעַשׂ och וַיִּתֵּן som inleder de två repetitionerna inte alls behöver förstås som att de anger att något fysiskt tillverkas. Jag granskar argumenten var för sig. Därefter diskuterar jag och redovisar min syn på frågan.¹⁶¹

Sailhamer fäster således uppmärksamhet vid att ל används i bl.a. לְהַבְדִּיל. Han menar att detta ger möjlighet att förstå uttalandet som att Gud tilldelar himlakropparna sin uppgift. Sedan bekräftas detta med ”ja, så blev det” varefter berättaren repeterar vad som skett denna fjärde dag. Ingenting materiellt nytt skapas dag fyra enligt denna tolkning. Sailhamer menar, liksom även Collins, att himlakropparna har rapporterats skapade redan i introduktionens första sats.¹⁶²

¹⁵⁵ Wenham 1987, 18, 22; Hamilton 1990, 120–121; Sailhamer 1992, 87–88, 92; Westermann 1994, 112; Gunkel 1997, 107, 110; Cassuto 1998, 26–27, 44; Waltke 2001, 61; Collins 2006, 56–58; McKeown 2008, 21; Walton 2011, 171.

¹⁵⁶ וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֵת שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים אֵת הַמְּאֹר הַגָּדֹל לְמַמְשֶׁלֶת הַיּוֹם וְאֵת הַמְּאֹר הַקָּטָן לְמַמְשֶׁלֶת הַלַּיְלָה וְאֵת הַכּוֹכָבִים:

¹⁵⁷ Se kapitel 2.5.3.

¹⁵⁸ Hamilton 1990, 128; Westermann 1994, 126–132.

¹⁵⁹ וַיִּאמֶר אֱלֹהִים הִנֵּה מְאֹרֹת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה:

¹⁶⁰ וַיִּאמֶר אֱלֹהִים הִנֵּה רְקִיעַ בְּתוֹךְ הַמַּיִם וַיְהִי מִבְדִּיל בֵּין מַיִם לְמַיִם:

¹⁶¹ Sailhamer 1990, 93; Walton 2011, 133–138.

¹⁶² Sailhamer 1990, 93; Collins 2006, 57–58.

När jag själv granskade texten dag fyra mer noggrant noterade jag att artikeln 𐤃 används 11 gånger dag fyra. Varje gång används den för samma syfte nämligen att ange himlakropparnas funktion eller uppgift. Användningen av 𐤃 i denna funktion är unikt under skapelseveckan.¹⁶³ Westermann noterar att alla repetitioner som förekommer dag fyra endast har en enda uppgift, nämligen att fastställa himlakropparnas funktion. Till detta använder författaren sju meningar.¹⁶⁴

Att tilldela olika delar av universum dess funktion är, enligt Walton, något som uppfattas som skapelse i kosmogonier från den antika främre orienten. I den antika främre orienten var funktionen det centrala och Walton menar, i likhet med Sailhamer, att dag fyra tilldelas endast himlakropparna sina uppgifter, de tillverkas inte.¹⁶⁵

Walton diskuterar betydelsen av ”‘āsâ” och ”nātan” som återfinns i de två repetitioner som följer Guds inledande uttalande. Walton hävdar att den vanliga uppfattningen om att ‘āsâ anger att något fysiskt tillverkas är felaktig. Walton lyfter fram att ‘āsâ kan ha en mängd olika betydelser. ‘āsâ kan nog betyda tillverka eller färdigställa. Men Walton betonar att ordet också används i betydelserna ordna, organisera eller göra enligt instruktion i sammanhang där inget materiellt tillverkas.¹⁶⁶

Jag har granskat hans argument genom att kartlägga alla gånger imperfekt konsekutiv av ‘āsâ används.¹⁶⁷ Resultatet blev att jag kan konstatera att ‘āsâ framförallt används med följande betydelser i Pentateuken:

1. Göra, placera, sätta något på ett speciellt sätt, göra något av ett visst material osv.¹⁶⁸
 - a. Göra eller placera något och sedan artikeln ”𐤃”.¹⁶⁹
2. Ordna och arrangera en fest eller bjudning av något slag.¹⁷⁰
3. Göra tecken och under.¹⁷¹
4. Göra, ordna eller arrangera enligt instruktion.¹⁷²

Utöver dessa betydelser används ‘āsâ även för många andra betydelser i GT.¹⁷³

¹⁶³ Dag sex används också 𐤃 relativt flitigt, men då i betydelsen ”enligt” sina slag.

¹⁶⁴ Westermann 1994, 126–127.

¹⁶⁵ Walton (2011, 23–28) menar att hela skapelseberättelsen ska förstås enligt detta mönster, inte bara dag fyra.

¹⁶⁶ Walton 2011, 133–135.

¹⁶⁷ Jag begränsar till imperfekt konsekutiv för att minska antalet träffar.

¹⁶⁸ 1 Mos 3:21; 2 Mos 36:11,13, 14, 17–20, 23, 31, 35–37; 37:1, 4, 6–7, 10–12, 15–17, 23, 25–26, 28–29; 38:1–4, 6, 8–9, 30; 39:2, 8, 22; 4 Mos 21:9.

¹⁶⁹ 1 Mos 1:16, 25; 2 Mos 36:33.

¹⁷⁰ Så i Pentateuken på t.ex. följande ställen: 1 Mos 19:3; 21:8; 26:30; 27:31; 29:22; 40:20; 50:10.

¹⁷¹ Så i Pentateuken på t.ex. följande ställen 1 Mos 21:1; 2 Mos 4:30; 8:9, 20, 27; 9:6.

¹⁷² Så i Pentateuken på t.ex. följande ställen: 1 Mos 6:22; 7:5; 29:28; 42:25; 43:17; 44:2; 2 Mos 7:6; 8:13, 31; 9:6; 17:6, 10; 18:24; 40:16; 3 Mos 8:4, 36; 16:34; 4 Mos 8:3, 20; 17:11; 20:27; 23:2, 30; 27:22; 31:31.

¹⁷³ T.ex. Göra/uppträda på ett visst sätt: 2 Sam 15:6; Sluta fred: Jos 9:15; ”Göra” krig: 1 Mos 14:2; Ge seger: 1 Sam 19:5; 2 Sam 23:10, 12; Göra sig ett namn: 2 Sam 8:13; ”Göra” ett skrik, klagorop: 1 Mos 18:21 (Alternativ förståelse kan vara att orsaka förstörelse); Att skaffa sig något: 1 Kung 1:5; Göra ont eller gott i HERRENS eller andras ögon: 1 Mos 24:49; 1 Kung 11:6; 14:22; 15:11, 26, 34; 16:30; 22:53; 2 Kung 8:18, 27; 12:2; 13:2;

På basis av det ovan presenterade drar jag slutsatsen att 'āsâ verkligen kan användas för en mängd olika betydelser och tolkningen måste bero av sammanhanget. Jag noterar även att i de fall något tillverkas ligger tyngdpunkten på hur produkten ska tillverkas, av vilket material eller till vilken funktion den är ämnad.

Man bör notera punkt 1 a som är mest lik den användning som förekommer dag fyra. I 2 Mos 36:33 är budskapet inte att man tillverkade tvärstängerna, utan var de skulle placeras och vilken funktion de skulle få. Därför har man också på svenska översatt "wajja'as" med "satte" istället för "tillverkade". Man kunde lika gärna ha översatt med "placerade".

וַיַּעַשׂ אֶת־הַבְּרִיחַ הַתִּיכּוֹן לְבָרֵחַ בְּתוֹךְ הַקְּרָשִׁים מִן־הַקְּצָה אֶל־הַקְּצָה:

Den mellersta regeln satte man så att den gick från den ena ändan till den andra mitt på bräderna.

Man kan också notera att punkt fyra, att göra, ordna eller arrangera enligt instruktion, har många exempel i Pentateuken, närmare bestämt 25 st. Observera att ingen av dessa tillfällen handlar om att tillverka något, utan enbart om att ordna, handla, placera eller arrangera.

Förutom 'āsâ är även nātan av intresse eftersom det används i repetition två. Jag har på samma sätt som för 'āsâ gått igenom hur verbet används i GT. Resultatet blev att nātan används överlägset mest i betydelsen "gav", 29 tillfällen i Pentateuken¹⁷⁴, följt av "satte" eller "ordnade", 15 tillfällen i Pentateuken¹⁷⁵. Vad gäller övriga betydelser kan nämnas placerade¹⁷⁶ och tillförordnade¹⁷⁷. Nātan kan i likhet med 'āsâ användas även för många andra betydelser.¹⁷⁸

Slutsatsen är att såväl 'āsâ som nātan kan användas i en mängd betydelser och förståelsen måste avgöras av sammanhanget. Man bör observera att i inget av exemplen med nātan finns betydelsen tillverka. Det är en viktig iakttagelse, eftersom nātan används parallellt med uttalandet som inleds med wajja'as. Detta faktum anser jag ger stöd åt teorin som hävdar att himlakropparna inte tillverkas dag fyra.

14:3, 24; 15:3, 9, 18, 24, 28, 34; 17:2; 18:3; 21:2, 20; 22:2; 23:32, 37; 24:9, 19; 2 Krön 12:14; 14:1; 21:6; 22:4; 24:2; 25:2; 26:4; 27:2; 29:2; 31:20; 33:2, 22; 34:2; 36:5, 9, 12; Jer 52:2; Utse, ordinera, instifta, bestämma någon till en roll: 1 Mos 12:2; 1 Kung 12:31–33; 13:33; 2 Krön 2:18; Producera, ge skörd: Jes 5:2, 4.

¹⁷⁴ 1 Mos 14:20; 18:7; 20:14; 21:14, 27; 23:9; 24:32, 35–36, 53; 25:5; 27:28; 28:4; 29:24, 28–29, 33; 30:6, 35; 31:9; 32:17; 38:18; 39:21; 40:21; 41:45; 43:24; 45:21; 47:11, 17; 2 Mos 2:21; 11:3; 31:8; 3 Mos 8:27; 4 Mos 3:51; 5:20; 7:6; 11:25; 21:3; 31:41, 47; 32:33, 40; 5 Mos 3:3; 9:10; 26:9; Jos 10:30, 32; 13:15, 24, 29; 14:13; 15:17, 19; 17:4; 21:43; Dom 1:4, 13, 15; 3:10; 7:16; 11:21; 14:9, 19; Rut 4:13; 1 Sam 1:27; 2:10; 9:22; 12:17–18; 18:27; 20:40; 21:7; 27:6; 28:19; 30:23; 2 Sam 4:8; 16:8; 24:9; 1 Kung 2:17; 5:9; 11:18–19; 14:16; 19:21; 22:6; 2 Kung 4:44; 5:23; 8:6; 10:15; 11:10; 13:5; 15:19; 18:15; 22:8; 23:33; 25:28; 1 Krön 21:14, 25; 25:5; 28:11; 29:25; 2 Krön 11:23; 18:15; 21:3; 23:9; 28:21; 34:15; Esra 7:6; Neh 2:8; 7:5; Ester 2:18; Job 42:15; Ps 37:4; 72:15; 78:46, 61; 105:44; 106:15, 46; Ords 29:17; Jes 53:9; Jer 39:10; 40:5; 52:32; Hes 10:7; 21:16; Dan 1:2, 9; Jon 1:3.

¹⁷⁵ 1 Mos 15:10; 18:8; 30:40; 38:28; 40:3; 41:10, 42, 48; 2 Mos 34:33; 37:13; 40:18, 20, 22–33; 3 Mos 8:8; Ps 40:4.

¹⁷⁶ 1 Kung 6:27; 7:39; Jer 20:2; 2 Kung 11:12; 12:10; 16:14, 17; 2 Krön 3:16; 4:6–7; 11:11; 17:2.

¹⁷⁷ 1 Mos 39:22; 2 Mos 18:25; 2 Sam 11:16; 1 Kung 2:35; 1 Krön 16:4; 2 Krön 17:2; 32:6.

¹⁷⁸ T.ex: Beströk: 3 Mos 8:15, 23–24; 9:9; Klädde på: 3 Mos 8:7; Såg oss som: 1 Mos 42:30; Gav upp ett rop: 1 Mos 45:2; Hällde/fyllde/utgjöt: 2 Mos 40:30; 1 Kung 2:5; Gjorde under och tecken: 5 Mos 6:22; Redovisade: 1 Krön 21:5; Förorsakade: 1 Kung 10:27; 2 Krön 1:15; 9:27; Övrigt: 4 Mos 17:12; 2 Sam 18:9; 24:15; 2 Krön 20:3; Ps 18:33; Hes 31:10.

Jag anser dock att man kan tolka händelserna dag fyra som man traditionellt gjort, även om texten verkar omständlig om författaren endast avsett berätta att Gud skapade himlakropparna. Men efter att ha granskat alla argument anser jag det mest troligt att det som avses dag fyra är att himlakropparna tilldelas sin roll och funktion. Orsaken till denna förändrade ståndpunkt motiverar jag nedan.

Av stor vikt är hur man uppfattar 1 Mos 1:1–2. Enligt min slutsats i kapitel 2.1.2 inleds berättelsen med att konstatera att Gud redan skapat universum. Har man uppfattat det budskapet i introduktionen förväntar man sig inte att Gud tillverkar himlakropparna på nytt, utan nu tilldelas de sin uppgift. Den här förståelsen gör att hela veckan får en logisk progression.

Problemet med mångordigheten och det till synes påklustrade ”och stjärnorna” försvinner om man förstår att författarens avsikt inte var att berätta att Gud skapade himlakropparna, utan att beskriva hur de tilldelas sin roll och funktion. Bibel 2000 översätter såhär: Gud gjorde de två stora ljusen, det större ljuset till att härska över dagen och det mindre till att härska över natten, och han gjorde stjärnorna. Men *וַיַּעַשׂ הָאֱלֹהִים הַכּוֹכָבִים* syftar inte på att Gud skapade dem, utan att månen ska råda över natten – liksom stjärnorna. Gud tillsatte alltså ”det lilla ljuset till att råda över natten liksom stjärnorna gör”.

Det tredje jag vill fästa uppmärksamhet på är var ”bārā” förekommer i skapelseberättelsen. Bārā’ används i sammanhang där något nytt och tidigare inte skådat sker.¹⁷⁹ I skapelseberättelsen används det första gången när det i vers ett konstateras att ”i begynnelsen skapade Gud himmel och jord”. Dag ett till fyra förekommer sedan inget nytt bārā’. Nästa gång bārā’ förekommer är när djurlivet, i form av havsdjur och bevingade djur, skapas. Den tredje gången förekommer det trefaldigt när människan skapas. För varje dramatiskt nytt skede förekommer bārā’. Detta stämmer bra om dag fyra innebär att de redan skapade himlakropparna tillskrivs sina uppgifter. Bringas himlakropparna i existens först dag fyra vore det däremot ett nytt skede och ett användande av bārā’ skulle förväntas.

Sternbergs uttryck ”foolproof composition” alltså ”idiotsäkra komposition” beskriver det faktum att Bibelns författare verkar ha haft en förmåga att kunna använda många dubbeltydigheter och alternativa möjliga tolkningar men vad gäller den viktiga didaktiska poäng författaren vill ha fram tar han inte risker.¹⁸⁰ Tillämpas detta på händelserna dag fyra så kan konstateras att det som står klart är att det är Gud som skapar himlakropparna, samt att dessa inte är gudomligheter med egen vilja eller makt. Deras uppgifter är klart definierade, nämligen att tjäna framförallt människan men även allt annat liv som snart ska fylla jorden. Att himlakropparna kommer att ha en funktion även vad gäller fester och sammankomster kan förstås av att uttrycket *וַיִּמְצְאוּ* används. Det uttrycket används för Israels viktiga fester senare i Pentateuken.

Så, oberoende av när himlakropparna fysiskt skapas är deras roll och uppgift klar. Himlakropparna är inga gudar eller personligheter och inget astrologiskt intresse riktas till dem överhuvudtaget. Hamilton menar att det är få forskare som inte noterar ett starkt anti-

¹⁷⁹ Se kapitel 2.1.1.

¹⁸⁰ Sternberg 1987, 230–235.

mytiskt element i berättelsen dag fyra.¹⁸¹ Flera forskare menar att det är för att tydliggöra att himlakropparna inte är gudomligheter månen och solen benämns det lilla- och stora ljuset eftersom solen och månen även var namn på gudar.¹⁸² Bland forskare med annan åsikt kan nämnas Walton som inte ser någon anti-mytisk ansats i texten dag fyra, utan endast en funktionell beskrivning av himlakropparnas uppgift.¹⁸³ Gunkel ser en mytisk rest just i solens och månens alternativa benämningar eftersom egyptierna kallade solguden för den levande lampan.¹⁸⁴ Angående denna fråga ansluter jag mig till Waltons uppfattning.¹⁸⁵

2.3.3 Enuma Elish tavla V – en jämförelse

Himlakropparnas skapelse eller organisering behandlas på tavla V. Jag återger först texten varefter jag kommenterar och för en komparativ diskussion.

Han skapade ställningar för de stora gudarna.

Stjärnorna, deras avbilder, ställde han upp i stjärnbilder.

Han bestämde året, han drog dess gräns,

för var och en av de tolv månaderna satte han upp tre stjärnor.

När han hade ritat upp planer för årets dagar

grundade han Nebiru-stjärnans¹⁸⁶ ställning för att bestämma deras gränser,

för att ingen av dem skulle gå fel eller irra.

Ställningar för Enlil och Ea grundade han med den.

Han öppnade portar på båda sidor av revbenen.¹⁸⁷

Han gjorde riglarna starka till vänster och till höger.

I hennes¹⁸⁸ mage skapade han zenit.

Han skapade Månen¹⁸⁹ och anförtrodde natten åt honom.

Han tilldelade honom nattens juvel, för att bestämma dagarna:

¹⁸¹ Hamilton 1990, 127.

¹⁸² Von Rad 1972, 55; Wenham 1987, 21–22; Hamilton 1990, 127; Westermann 1994, 129, 131; Waltke 2001, 62–63; McKeown 2008, 24.

¹⁸³ Walton 2011, 171–172.

¹⁸⁴ Gunkel 1997, 110.

¹⁸⁵ Heidel 1951, 116–117; Smith 2002, 158–159, 201.

¹⁸⁶ Wikander (2005, 94) menar att man inte kunnat fastställa vilken himlakropp som avses. Polstjärnan, Jupiter eller Merkurius är tre förslag som förekommit. Westermann (1994, 133–134) menar att det är Jupiter.

¹⁸⁷ Tiamats revben.

¹⁸⁸ Tiamats.

¹⁸⁹ Speiser (1992, 68) översätter ”The moon he caused to shine”.

Varje månad, utan uppehåll, ska du markera med kronan.

Vid månadens början, när du lyser över landet
strålar du med dina horn för att bestämma sex dagar
och på den sjunde dagen med halv krona.

På den femtonde dagen ska du vara motstående, i varje
månads mitt.

Sedan, när Solen står mitt emot dig vid himlens botten –
avta då steg för steg och väx baklänges!

Vid dagen för ditt försvinnande – dra dig nära Solens väg.
...På den trettionde dagen ska du stå hos Solen en andra
gång.

Jag har bestämt tecknet, gå på dess stig.

... närmar sig och ger domslut

(Tjugo rader fattas då Marduk antas installera solen)

Tavlan inleds alltså med att Marduk skapar¹⁹⁰ ställningar för stjärnorna, de astrologiska positionerna avses.¹⁹¹ Stjärnorna är gudarnas avbilder, deras manifestationer. Marduk skapar inte nya gudar som skulle manifesteras som nya stjärnor. Han endast organiserar stjärnorna i stjärnbilder. Detta är samtidigt en demonstration av hur Marduk använder sin nya maktposition som han förhandlat till sig:

”Med mina ord ska jag bestämma öden istället för er!”¹⁹²

”I hennes (Tiamats) mage skapade¹⁹³ han zenit”. Att magen kan vara platsen för zenit kan synas märkligt om man betänker att Tiamat beskrivs liggande med ansiktet uppåt.¹⁹⁴

Sedan organiserar Marduk månens rörelser. Wikander översätter ”Han skapade månen och anförtrodde natten åt honom” medan Speiser översätter ”The moon he caused to shine, the night to him entrusting”. Marduk gör åtminstone så att månen lyser, natten anförtros månen. Sedan fortsätter Marduk i sin nya roll som suverän härskare att bestämma öden. Han organiserar först stjärnorna och nu anförtros Marduk natten åt månen samt beskriver hur

¹⁹⁰ Speiser (1992, 67) översätter ”constructed stations for the great gods”.

¹⁹¹ Wikander 2005, 93.

¹⁹² Tavla III, rad 120.

¹⁹³ Speiser (1992, 68) översätter ”He established”.

¹⁹⁴ Tavla V, raderna 53–57.

månen ska röra sig. Därefter är 20 rader fragmentariska då solen antas få motsvarande behandling som månen.¹⁹⁵

Detta är ett avsnitt med mycket gemensamt texterna emellan. Marduk organiserar och bestämmer himlakropparnas öden, deras platser på himlavalvet. I skapelseberättelsen tilldelar Gud himlakropparna deras roll och funktion. Enligt min tolkning skapas inte himlakropparna i det här sammanhanget varken i skapelseberättelsen eller i Enuma Elish. I skapelseberättelsen rapporteras dock att Gud ”i begynnelsen” skapade universum, medan Marduk aldrig skapar himlakropparna som i Enuma Elish är gudarnas avbilder.¹⁹⁶

Man behöver således även notera det som skiljer texterna åt. I Enuma Elish har Marduk efter sin upphöjelse till gudarnas ledare makt att bestämma över gudarnas öden genom att organisera deras manifestationer, stjärnorna. I skapelseberättelsen är himlakropparna inget annat än fysiska entiteter vars uppgift är att betjäna jordens invånare med ljus samt fungera som tecken för tider och sammankomster. Det intresse för zodiaken som präglar Enuma Elish är helt frånvarande i skapelseberättelsen. Likaså lyser mytologiska anspelningar, som de på Tiamats slaktade kropp och zenit som placeras i hennes mage, med sin frånvaro. I Enuma Elish föreskrivs månens gång detaljerat och mångordigt medan månen i skapelseberättelsen endast meddelas sin funktion. Texten i skapelseberättelsen är mycket kortare än motsvarande sekvens i Enuma Elish. Om man räknar med de 20 rader som saknas i Enuma Elish, som antas behandla solen, omfattar texten i skapelseberättelsen ca en fjärdedel av motsvarande text i Enuma Elish.

Man bör även notera att i Enuma Elish behandlas först specifikt stjärnorna mångordigt, sedan specifikt månen ännu mer mångordigt och i de rader som saknas antas solen behandlas på liknande sätt. I skapelseberättelsen tillskrivs himlakropparnas funktion i huvudsak gemensamt i egenskap av ”ljusen på himlens utsträckthet”. När de i vers 16 specificeras nämns de i följande ordning: det stora ljuset, det lilla ljuset och stjärnorna. Det som specifikt anges är att det stora ljuset ska härska över dagen och det lilla ljuset över natten liksom stjärnorna. Bland forskare noteras ibland att ordningen är den motsatta i jämförelse med Enuma Elish, men då bör man notera att ingen mångordig specifik beskrivning överhuvudtaget finns i skapelseberättelsen och därför haltar den jämförelsen betänkligt.¹⁹⁷ Jag anser att en jämförelse av ordningsföljden är närmast betydelselös. Det finns ingenting att jämföra eftersom en specifik beskrivning av hur stjärnorna, månen eller solen organiseras saknas i skapelseberättelsen.

Jag vill ännu lyfta fram skillnaden i vad respektive text förmedlar. I skapelseberättelsen organiseras ingenting, det enda som händer är att himlakropparna tilldelas roll och funktion. I Enuma Elish ägnas, vad gäller stjärnorna, 100 % av texten åt att organisera dem. Vad månen anbelangar ägnas 85 % av texten åt att beskriva hur den ska röra sig på himlavalvet medan 15 % används för att ange dess roll och funktion: att lysa samt råda över natten.¹⁹⁸ Jag

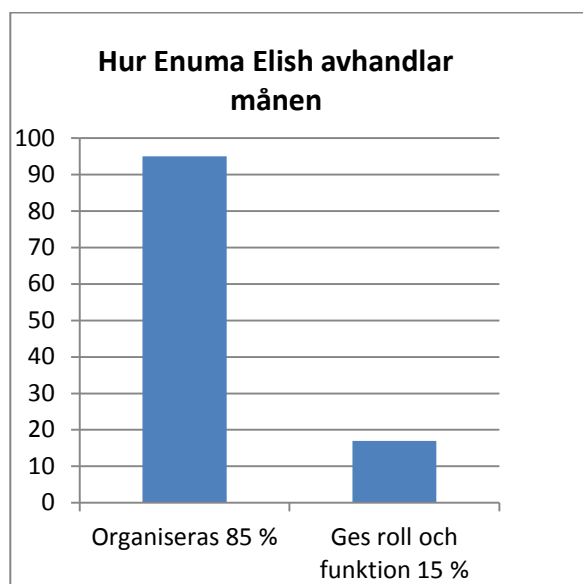
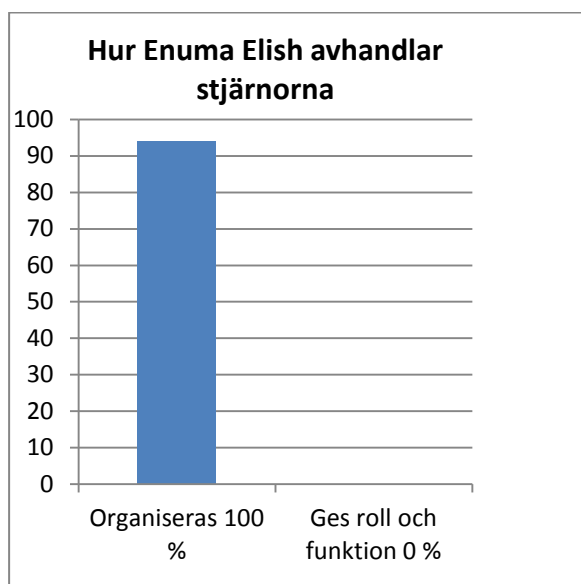
¹⁹⁵ Speiser 1992, 68; Wikander 2005, 57–58.

¹⁹⁶ Westermann 1994, 133.

¹⁹⁷ Heidel 1951, 116–117; Hamilton 1990, 128.

¹⁹⁸ Jag har kommit fram till procentsatserna genom att räkna antalet ord som jag bedömt ägnas åt respektive tema i de svenska översättningarna.

illustrerar förhållandet mellan hur mycket text som ägnas åt att organisera respektive ange roll och funktion i stapeldiagrammen nedan.



Himlakropparnas gemensamma funktion i skapelseberättelsen är mer mångfacetterad: de ska göra åtskillnad mellan dag och natt, de ska fungera som tecken för sammankomster samt för dagar och år och de ska lysa över jorden. I den andra repetitionen anges ännu att de ska regera över dagen och natten. I de två cirkeldiagrammen nedan illustrerar jag skillnaden i hur himlakropparna som helhet avhandlas dag fyra i skapelseberättelsen respektive Enuma Elish.¹⁹⁹



Sammanfattningsvis kan således konstateras att dag fyra och inledningen av tavla V uppvisar yttre likhet. Men efter en mer noggrann granskning finns inte mycket som förenar. Det som egentligen sker i Enuma Elish är att Marduk visar sin makt genom att bestämma de andra gudarnas öden genom att bestämma deras gång och position. I skapelseberättelsen däremot proklamerar endast himlakropparnas roll och funktion och det finns inget tecken på att de är annat än fysiska skapade entiteter. I skapelseberättelsen är det Gud som skapat himlakropparna. Det är inte fallet med Marduk, han organiserar dem endast.

¹⁹⁹ Den förmodade textsekvensen om solen saknas i det material som finns bevarat i Enuma Elish.

2.4 Hur beskrivs människans skapelse, roll och funktion i texterna?

Skapelseberättelsen presenterar skapelsen av människan andra delen av händelserna dag sex. Den första, betydligt kortare delen behandlar skapelsen av landdjuren. Landdjurens skapelse är intressant, men inte i fokus för det här arbetet. Jag noterar endast att skapelseberättelsen inkluderar skapelsen av alla stora grupper av djur dag fem och sex: vattenlevande djur, bevingade djur samt landlevande djur uppdelade i kräldjur, vilda djur och boskapsdjur.²⁰⁰

Jag inleder med att i kapitel 2.4.1 presentera min översättning av den aktuella textsekvensen. Sedan fokuserar jag i de två följande kapitlen på de två detaljer forskare fäst mest uppmärksamhet vid. Dessa är: användningen av pluralformen när Gud aviserar skapelsen av människan samt hur man ska tolka begreppet ”Guds avbild”. Därefter går jag i kapitel 2.4.4 över till att behandla hur skapelsen av människan beskrivs i Enuma Elish. Sist för jag en komparativ diskussion i kapitel 2.4.5.

2.4.1 Översättning av dag sex i skapelseberättelsen

Här presenterar jag endast översättningen av den del av dag sex som behandlar skapelsen av människan. Min översättning av hela skapelseberättelsen med kort kommentar presenteras i kapitel 2.5.1.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים
נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ

וַיִּרְדּוּ בְדִגְתַּת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ
וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ:

Och Gud sa:

”Låt oss göra människan till vår avbild, till att vara oss lika.²⁰¹

Och må de råda över havens fiskar²⁰² och himmelens fåglar²⁰³ och över boskapsdjuren. Ja, över hela jorden och över alla rörliga varelser som rör sig på jorden”.

²⁰⁰ I kapitel 2.5.1 presenterar jag min översättning av skapelseberättelsen som helhet inklusive en kort kommentar.

²⁰¹ De ska fungera som Guds representant på jorden, de ska motsvara honom. Som Gud råder över allt ska människan råda över det skapade. Tiden råder dock inte människan över, det gör himlakropparna. Se diskussionen i kapitel 2.4.3.

²⁰² Kan också vara däggdjur som lever i havet.

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ
בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ
זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:
וַיִּבְרָךְ אֹתָם אֱלֹהִים

Ja, Gud skapade människan till sin avbild,
till Guds avbild skapade han henne
man och kvinna skapade han dem.
Och Gud välsignade dem.

וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ
וּכְבִּשְׁתֶּה יַרְדֵּוּ בְדַגַּת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיַּה הָרִמְשֵׁת עַל הָאָרֶץ:

Och Gud sa till dem: ”Var fruktsamma, föröka er och uppfyll jorden. Läg den under er och råđ över havets fiskar och himmelens fåglar. Ja, över allt levande som rör sig på jorden”.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים

הִנֵּה נִתְּתִי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וְאֵת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פְּרִי עֵץ זֶרַע זֶרַע:
לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ וְלִכָּל חַיַּת הָאָרֶץ וְלִכָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם וְלִכָּל רוֹמֵשׁ עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה אֶת כָּל יֶרֶק עֵשֶׂב
לְאֹכְלָהּ
וַיְהִי כֵן:

Och Gud sa: Se²⁰⁴. ”Jag ger²⁰⁵ er varje fröbärande ört som finns över hela jordens yta och varje träd som har fröbärande frukt – åt er ska de bli²⁰⁶ som föda. Ja, även för alla markens djur och för alla himmelens fåglar. Ja, för allt som rör sig på jorden som i sig har livets anda: varje grön ört är till föda.” Ja, så blev det.

וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד

וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם הַשְּׁשִׁי:

Och Gud såg på allt det som han hade gjort och se²⁰⁷: Mycket gott!

Och det blev afton och det blev morgon – den sjätte dagen.

²⁰³ Egentligen är betydelsen flygande varelser, alltså allt som flyger. Men jag väljer att översätta fåglar när jag översatte fiskar strax innan. Se föregående fotnot. På hebreiska är det endast ett ord i bägge fallen.

²⁰⁴ På hebreiska הִנֵּה. Kan ange perspektivbyte. Se diskussionen nedan.

²⁰⁵ Perfekt kan även användas för att uttrycka en momentan handling. Joüon & Muraoka 2006, 334.

²⁰⁶ Perfekt kan även uttrycka nära framtid. Joüon & Muraoka 2006, 335.

²⁰⁷ På hebreiska הִנֵּה. Kan ange perspektivbyte. Se diskussionen nedan.

Först vill jag uppmärksamma användningen av הִנֵּה som i skapelseberättelsen endast förekommer i samband med skapelsen av människan då den förekommer två gånger. Berlin noterar att ordet verkar användas som ett verktyg för att skifta perspektiv.²⁰⁸ När författaren säger הִנֵּה נִתְּתִי osv. innebär detta i så fall att man i det här fallet ska skifta perspektiv från berättarens synvinkel till Guds. Åhöraren kan betrakta scenen från Guds perspektiv när han direkt tilltalar den nyskapade människan. Den här tekniken berikar läsoplevelsen genom att författaren kan erbjuda olika perspektiv. I inledningen av skapelseberättelsen är perspektivet universellt och författaren utgår från hela universum för att senare under skapelsedagarna fokusera på jordens iståndsättande. Genom användningen av הִנֵּה dag sex förändras perspektivet till en närbild där åhöraren får vara med bakom Guds axel när Gud direkt tilltalar den nyskapade människan, mannen och kvinnan.

הִנֵּה används också när Gud avslutningsvis betraktar sin skapelse:

וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד

Användningen av הִנֵּה gör, om Berlins tolkning är korrekt, att åhöraren nu kan betrakta den fullkomnade skapelsen med Guds ögon.

Om inte הִנֵּה används för att åstadkomma detta, används ordet för att fästa uppmärksamhet vid vad som sägs.²⁰⁹ För det här arbetets syfte har det ingen egentlig betydelse hur man tolkar användningen av הִנֵּה.

2.4.2 Användningen av 1 person plural i 1 Mos 1:26

Det faktum att 1 person plural används när Gud proklamerar ”Låt oss göra människan till vår avbild” har av en del forskare tolkats som ett indicium på att texten ursprungligen har varit polyteistisk.²¹⁰ Här har författaren i så fall varit slarvig eller inte ansett det nödvändigt att omskriva texten till 1 person singularis.

Bland forskare finns åtminstone sex olika förklaringsmodeller för denna användning:²¹¹

1. Oss refererar till andra gudar vid sidan av Gud.

Gunkel är en av dem som hävdar detta, även om han menar att det är fråga om lägre stående gudar. Detta är, enligt honom, ett spår av berättelsens polyteistiska ursprung. Denna förklaring avvisas dock av alla andra forskare jag bekantat mig med. Detta med hänvisning till skapelseberättelsens i övrigt strikt antimytologiska ansats.²¹²

²⁰⁸ Berlin 1994, 62–63, 91–95. Exempel som anges är 1 Mos 8:11; 24:30, 63; Dom 4:22; 1 Sam 4:13; 19:16.

²⁰⁹ Berlin 1994, 91.

²¹⁰ Se redovisningen nedan.

²¹¹ Wenham 1987, 27–28; Hamilton 1990, 133.

²¹² Wenham 1987, 28; Westermann 1994, 144–145; Gunkel 1997, 112.

2. Oss refererar inte till andra gudar men nog till ett himmelskt hov av änglar och andra gudalika varelser.

Detta behöver inte betyda att änglarna var medskapare, utan att Gud tillkännager sin avsikt inför sitt himmelska hov. I Job 38:4–7²¹³ rapporteras Guds söner (änglar) jubla och ropa av glädje när Gud skapar jorden. Wenham påpekar att när änglar dyker upp i GT är de många gånger mycket mänskolika.²¹⁴ Att Gud arbetade ensam tydliggörs i 1 Mos 1:27²¹⁵. Från Philo framåt har detta varit en vanlig ståndpunkt, speciellt bland judiska kommentatorer.²¹⁶

3. Gud talar till något han nyss skapat, alltså jorden.²¹⁷

Den här tolkningen har jag inte stött på förutom när Hamilton noterar den.

4. Användningen av 1 person plural innebär ett ”majestätiskt plural”²¹⁸.

Jämförelse har gjorts med 1 Mos 11:7²¹⁹ och Jes 6:8²²⁰, men också med 1 Mos 3:22a²²¹. Ett majestätiskt ”vi” anses dock inte förekomma i hebreiskan. Bl.a. Joüon hävdar detta och de flesta forskare avvisar därför den här förklaringen.²²²

5. Användningen av 1 person plural innebär ett plural av självövertärande.²²³

Plural av självövertärande innebär att Gud talar till sig själv, han övertärande med sig själv. Andra bibliska exempel som anförs är bl.a. 1 Mos 11:7²²⁴ och Höga v 1:9–11²²⁵. Den här tolkningen stöds av bl.a. Joüon, Cassuto, Collins, Wenham och Westermann.²²⁶

²¹³ Var var du när jag lade jordens grund? Låt höra, om du vet och kan! Vem bestämde dess mått? Det vet du nog! Vem spände mätsnöret över den? Var fick dess grundvalar fäste, vem lade dess hörnsten, medan alla morgonens stjärnor sjöng och gudasönerna jublade?

²¹⁴ Wenham (1987, 28) nämner 1 Mos 18:2 som ett exempel.

²¹⁵ Gud skapade människan till sin avbild, till Guds avbild skapade han henne. Som man och kvinna skapade han dem.

²¹⁶ Von Rad 1972, 58–59; Wenham 1987, 27; Sarna 1989, 12; Hamilton 1990, 133; Waltke 2001, 64–65; Mettinger 2011, 70.

²¹⁷ Hamilton (1990, 133) hänvisar till W. Casparis ”*Imago Divina*”. *Festschrift Reinhold Eeberg I*. W. Koepf (ed.). Leipzig. (1929, 207).

²¹⁸ *Pluralis majestatis*.

²¹⁹ Låt oss stiga ner och skapa förvirring i deras språk, så att den ene inte förstår vad den andre säger.

²²⁰ Och jag hörde Herrens röst. Han sade: ”Vem skall jag sända, vem vill vara vår budbärare?” Jag svarade: ”Jag, sänd mig!”

²²¹ Herren Gud sade: ”Människan har blivit som en av oss, med kunskap om gott och ont.

²²² Joüon & Muraoka 2006, 347, 469.

²²³ Plural of selfdeliberation.

²²⁴ Låt oss stiga ner och skapa förvirring i deras språk, så att den ene inte förstår vad den andre säger.

²²⁵ Vid ett sto i faraos spann vill jag likna dig, min älskade. Dina vackra kinder smyckas av hängen, din hals av pärlor. Hängen av guld skall vi göra åt dig med kulor av silver.

²²⁶ Cassuto (1973, 55) benämmer det ”plural of exhortation”; Wenham (1987, 28) hänvisar även till andra kommentatorer som Schmidt, Steck, Gross och Dion; Westermann 1994, 145; Collins 2006, 60; Joüon & Muraoka 2006, 347.

6. Plural av fullhet.²²⁷

Det här uttrycker en pluralism inom enheten. Treenighetstanken inryms här men även att Gud talar med ”anden” som en partner i skapelsen. Hamilton är en av dem som stöder den här tanken men det råder ganska stor samstämmighet bland forskare om att detta ändå inte var författarens ursprungliga eller primära avsikt.²²⁸

Av de här tolkningsalternativen är det endast det första som ger stöd åt tanken att texten är omarbetad utifrån en polyteistisk version. Denna tolkning förkastas av de flesta forskare. Jag ansluter mig till den skaran men vill även lyfta fram följande iakttagelser:

Att 1 person plural förekommer endast dag sex i skapelseberättelsen är i harmoni med att skapelsen av människan även i övrigt presenteras som en mycket speciell händelse med flera andra unika drag.²²⁹ Det är också endast inför denna sista skapelseakt som Gud proklamerar sin intention.²³⁰

Pluralformen förekommer ytterligare två gånger inom urhistorien²³¹, vid mycket speciella tillfällen. Andra gången sker det i samband med syndafallets efterspel när HERREN Gud bestämmer att förvisa Adam och Eva från Edens lustgård. Det tredje tillfället, som är i samband med byggandet av Babels torn, är lika dramatiskt. Efter att ha inspekterat den uppkomna situationen säger Jahve: ”Låt oss stiga ner...”.²³²

Att pluralformen även förekommer vid två andra mycket dramatiska tillfällen i urhistorien stöder tolkningen att användningen av 1 person plural i 1 Mos 1:26 är ett genomtänkt val.²³³ Jag anser det som troligt att den avvikande formen används för att åhöraren ska förvänta sig att det är något utöver det vanliga som kommer att ske dag sex: Guds avbild ska skapas.

Jag ansluter mig till de forskare som anser att alternativ fem, plural av självöverbärande, erbjuder den bästa förståelsen. Alternativ tre har jag inte noterat stöd för i den forskning jag bekantat mig med, inte heller får den mitt. Tolkningalternativ ett, vars förespråkare menar att pluralformen är ett indicium på skapelseberättelsens polyteistiska bakgrund, kan avvisas. Övriga tolkningar anser jag kan motiveras med relevanta argument.

²²⁷ Plural of fullness.

²²⁸ Wenham 1987, 27; Hamilton 1990, 133; Boice 1998, 82.

²²⁹ Vilka dessa andra unika drag är återkommer jag till i kapitel 2.5.2 respektive 2.5.3.

²³⁰ Von Rad 1972, 57; Walsh 2001, 105; Waltke 2001, 64.

²³¹ 1 Mos 1:1–11:26.

²³² Jag är medveten om att de två andra tillfällena enligt dokumentshypotesen hänförs till Jahvisten.

²³³ Bird (1994, 345–347) lyfter fram flera andra unika drag gällande grammatik och struktur i samband med skapelsen av människan. Detta ger även stöd för att användningen av 1 person plural i 1 Mos 1:26 är ett genomtänkt val.

2.4.3 Betydelsen av att vara Guds avbild

Tolkningen av termen avbild, אָבִיבּוּד, försvåras p.g.a. att termen är ovanlig och etymologin osäker. אָבִיבּוּד förekommer 17 gånger i GT och vid 10 av dessa tillfällen²³⁴ associeras termen till olika slag av fysiska avbildningar. Det kan röra sig om modeller av bölder och råttor, av människor eller avgudastatyer. En avvikande betydelse har אָבִיבּוּד i Ps 39:7²³⁵ och i Ps 73:20²³⁶ då termen kan översättas med skugga, skuggbild, tomhet eller drömlig.

Uttrycket ”Guds avbild” förekommer förutom denna sjätte dag endast en gång i GT. Det sker i 1 Mos 9:6²³⁷ då det fördärvliga med att utgjuta människoblod motiveras just med att människan är Guds avbild.

Vilken betydelse har då uttrycket? Forskare presenterar flera förslag. En del forskare hävdar att avbilden består i fysisk eller mental likhet. Förstånd, etiskt ansvar, kreativitet samt sinne för konst och musik har anförts som förslag. Svårigheten är att finna en definition som klart kan motiveras och avgränsas utifrån bibliska exempel.²³⁸

Den fysiska likheten har förfäktats av bl.a. Gunkel, åtminstone som en viktig delbetydelse.²³⁹ Mot denna uppfattning kan hävdas att Gud annars uppfattas som osynlig och okroppslig. Kraftiga varningar för att forma fysiska avbilder av Gud finns också i Pentateuken.²⁴⁰ Menar man att skapelseberättelsen är en del av ett sent material ökar svårigheten ytterligare eftersom detta vore ett alldeles för antropomorft språk för exiltida skrifter.²⁴¹

Ytterligare kan man notera att uttrycket är kombinerat med ”för att likna oss”. Flera forskare menar att uttrycket lagts till just för att motverka möjligheten att uppfatta termen avbild som en fysisk avbildning. דְמוּת har en ändelse typiskt för ett abstrakt substantiv och kan som en mer abstrakt term tjäna syftet att modellera förståelsen av אָבִיבּוּד.²⁴²

Westermann har lyft fram möjligheten att avbilden består i förmågan att relatera till Gud. Gud kan ha en personlig relation till människan, kan tala med henne och ingå förbund med henne. Denna tolkning kritiserar av Wenham för att vara alltför vag.²⁴³

²³⁴ 1 Mos 1:26–27; 5:3; 9:6; 4 Mos 33:52; 1 Sam 6:5; 2 Kung 11:18; Hes 7:20; 16:17; 23:14; Amos 5:26.

²³⁵ אֲדַבְרָה בְּצִלְמִי אִישׁ אֲדַבְרָה בְּתִבְלֵי נַחֲמִינִי וְצִבְרִי וְלֹא־תִרְעֵ מִי־אֶסְפָּם:
Som en skuggbild vandrar hon kring. Bara en vindfläkt är skatterna hon hopar, hon vet inte vems de en gång skall bli.

²³⁶ כְּהִלּוֹם מִהֲקִיץ אֲדֹנָי בְּעִירוֹ צִלְמִים תִּבְוֶה:

Liksom drömmen är borta när man vaknar, en bild som är glömd då man stiger upp.

²³⁷ שִׁפְךָ דָּם הָאָדָם בְּאָדָם דְמוֹ יִשְׁפֹךְ כִּי בְצִלְמִים אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת־הָאָדָם:

Den som utgjuter människoblod, hans blod skall utgjas av människor, ty Gud gjorde människan till sin avbild.

²³⁸ Hamilton 1990, 134–136; Bird 1994, 338; Hoekema 1994, 11–19; Westermann 1994, 142–147; Boice 1998, 90–91; McKeown 2008, 26–27; Mettinger 2011, 63.

²³⁹ Gunkel 2006, 9.

²⁴⁰ 2 Mos 20:14; 3 Mos 26:1; 5 Mos 4:16, 23, 25; 5:8; 9:12; 27:15.

²⁴¹ Von Rad 1972, 58; Wenham 1987, 30; Bird 1994, 349; Gunkel 1997, 113. Se t.ex. 5 Mos 4:15–16.

²⁴² Wenham 1987, 29; Hamilton 1990, 136; Waltke 2001, 64–65; Mettinger 2011, 64–65. I Hes 1–10 används

דְמוּת frekvent i betydelsen ”liknar”, ”påminner om” eller ”kan jämföras med”.

²⁴³ Wenham 1987, 31; Westermann (1994, 142–157) går grundligt igenom de olika alternativen.

Mettinger betecknar ontologiska förklaringar, som alltså relateras till människans väsen och egenskaper, som föråldrade. Många forskare förknippar numera gudsligheten med funktion och roll i skapelsen. Mettinger motiverar den förändrade förståelsen med vad man funnit i andra texter från den antika främre orienten. Texter från det gamla Egypten är särdeles intressanta. Från tiden 1500–1100 f.Kr. finner man gång på gång utsagor som framhäver Faraos särställning. Man hade redan tidigare utvecklat idén om att Faraos son Res avbild på jorden. Det nya är Faraos position som Res avbild på jorden. Faraos son Res är nu såväl son som avbild. Avbild är han i den specifika rollen som ställföreträdare. Samma idé fanns även i Mesopotamien. Mettinger konstaterar att man nu på basis av de egyptiska parallellerna inte längre ska söka efter egenskaper hos människan som skulle konstituera hennes avbildskaraktär. Att vara Guds avbild realiseras genom hennes roll och funktion.²⁴⁴

Enligt denna tolkning avser författaren förmedla att människan ska fungera som Guds representant på jorden som en ambassadör eller ställföreträdare. Denna funktion uppfattades en kung ha såväl i Mesopotamien som i Egypten. En regent var en guds representant på jorden. I skapelseberättelsen ges i så fall alla människor den positionen, idén har demokratiserats. Man bör därutöver notera att när Gud skapar människan nämns explicit att det är mannen och kvinnan tillsammans som utgör människan.²⁴⁵ Mannen och kvinnan tillsammans är Guds avbild.²⁴⁶

Man kan finna stöd för tanken att Guds avbild innebär att vara Guds representant även genom att beakta vad som följer i berättelsen. Skapelseberättelsen fortsätter med att människan ges uppdraget att föröka sig och regera över resten av skapelsen. I Ps 8 kommer tanken om människan som skapelsens härskare också tydligt fram när det i psalmen sägs att ”Gud satte människan till herre över sina händers verk”.²⁴⁷ Kopplingen mellan avbild och härskarställning är tydlig. Detta är också i harmoni med synen att Faraos son Res skulle härskas i egenskap av Res avbild. Wenham poängterar att avbilder av gudar och kungar ansågs representera den gud eller kung som de föreställde. Man tänkte sig att den gudomlige anden bodde i avgudabilden.²⁴⁸

Ibland har man på basis av avbildstanken hävdad en antropomorf gudsuppfattning, men flera forskare menar att man snarare borde tala om en teomorf, gudslig, mänskoupfattning.²⁴⁹ Jag återkommer till min slutsats om skapelseberättelsens människosyn i kapitel 2.4.5.

²⁴⁴ Sarna 1989, 12; Bird 1994, 338–340; Tsumura 1994¹, 34–35; Von Rad 2005, 146–147; Brueggemann 2010, 31–32; Mettinger 2011, 64–68.

²⁴⁵ Bird (1994, 333–334, 352–353, 356, 358, 361) påpekar att 1 Mos 1:27 har använts för att hävda jämställdhet mellan könen. Men Bird själv menar att versen inte säger något om könsroller, dock nog att man och kvinna tillsammans utgör Guds avbild. Walsh 2001, 105–106.

²⁴⁶ Von Rad 1972, 58; Wenham 1987, 30; Sarna 1989, 12; Bird 1994, 341–344; Waltke 2001, 65–66; Wenham 2003, 20; Von Rad 2005, 146; Brueggemann 2010, 33–34; Mettinger 2011, 68.

²⁴⁷ Ps 8:6–7; Bird 1994, 345.

²⁴⁸ Wenham 1987, 30–31; Bird 1994, 341; Von Rad 2005, 146–147; Mettinger 2011, 66–67.

²⁴⁹ Waltke 2001, 70; Smith 2002, 144–145; Von Rad 2005, 145; Mettinger 2011, 102–103.

2.4.4 Skapelsen av människan i Enuma Elish

Skapelsen av människan finns beskriven på tavla VI. Jag presenterar texten tillsammans med mina kommentarer.

”När Marduk hörde gudarnas tal

drev honom hans hjärta att skapa visa ting.

Han talade sitt ord till Ea,

vad som var i hans hjärta upprepade han och meddelade

honom:

Blod vill jag trycka samman, ben vill jag skapa.

Jag ska låta en urmänniska stå upp, hans namn ska vara

’Människa’!

Jag skall skapa urmänniskan²⁵⁰.

Han ska bära gudarnas bördor, så att de kan få vila.”²⁵¹

Men Ea för själv planen vidare:

”Ea svarade honom och talade till honom.

För att låta gudarna sova berättade han en plan:

Må en, deras broder, lämnas ut!

Han må förgöras, så att människor kan skapas.”²⁵²

Marduk kallar då samman gudarna och frågar dem:

”Vem var det som startade kriget,

som fick Tiamat till uppror och började striden?

Må han lämnas ut som startade kriget.”²⁵³

²⁵⁰ Uttrycket ”urmänniska” är ett lån från sumeriskans ”lullu” och betecknar den första primitiva människan. Wikander 2005, 97.

²⁵¹ Tavla VI, raderna 1–8.

²⁵² Tavla VI, raderna 11–14.

²⁵³ Tavla VI, raderna 23–25.

Och svaret blir:

”Det var Qingu som startade kriget,
fick Tiamat till uppror och påbörjade striden.”²⁵⁴

Detta konstaterar Wikander kan betraktas som en vit lögn.²⁵⁵ Inte desto mindre så rapporteras att:

”De band honom²⁵⁶ 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.”²⁵⁷

Syftet med människan, hennes roll i universum är således att betjäna gudarna. Där har människan sin roll, sin funktion och sitt värde. Jorden med dess gröda finns således för att gudarna ska få sin föda och det är nu människan som ska överta arbetet med att förse gudarna med deras underhåll. Det egentliga storverk Marduk utför i det här sammanhanget utgörs inte primärt av att han lyckas skapa människan, utan att han lyckas befria gudarna från deras tunga arbete. Gudarnas befrielse är det viktiga och stora. Människan är bara instrumentet för detta och hon har inget speciellt värde som människa. Detta framkommer tydligt när man läser hur gudarna reagerar på vad som skett:²⁵⁸

”Nu, Herre, när du har gjort oss fria –

hur kan vi visa dig vår tacksamhet?

Vi ska göra dig en helgedom...”²⁵⁹

Och Marduk svarar:

”Gör då Babylon som det verk ni begärde.

Låt dess tegel formas, bygg helgedomen hög!”²⁶⁰

²⁵⁴ Tavla VI, raderna 29–30.

²⁵⁵ Wikander 2005, 15.

²⁵⁶ Qingu.

²⁵⁷ Tavla VI, raderna 31–34.

²⁵⁸ Heidel 1951, 120–122; Millard 1994, 119.

²⁵⁹ Tavla VI, raderna 49–51.

²⁶⁰ Tavla VI, raderna 57–58.

Det som gudarna börjar bygga är Esagila, Apsus avbild. När byggnaden står färdig låter Marduk gudarna sitta i ett gästabad och Marduk proklamerar: ”Detta är Babylon er boning”. Sjung lyckligt där, sätt er i glädje!”²⁶¹

Marduk förevisar där sina vapen, bl.a. den konstfärdiga bågen som Anu prisar och namnger. Anu proklamerar att ”på himlen ska hon synas”. Detta är regnbågen som sätts på plats. Sedan hyllar alla gudar ännu Marduk och proklamerar på nytt hans konungamakten över alla gudar.²⁶²

”Hans herravälde ska vara störst, han ska inte ha någon like. Han ska vara herde för det svarthövdade folket²⁶³, sina skapelser. För alltid ska de tala om hans verk utan att glömma.”²⁶⁴

”Han ska låta det svarthövdade folket tjäna honom,
så att undersåtarna må vara kloka och åkalla sin gud
och vara uppmärksamma på gudinnan när han befäller det!

Må matoffer bäras till deras gud och deras gudinna!

Må de inte bli bortglömda, må de utfodra sin gud!

Må deras land stå fram, må de bygga sina helgedomar!

Det svarthövdade folket skall vara uppdelat bland gudarna – men med vilket namn vi än åkallar honom skall han vara vår gud!”²⁶⁵

Människans uppgift uttrycks mycket klart ännu en gång: att arbeta i gudarnas ställe, bygga deras tempel och utfodra dem.

Texten fortsätter med att hylla Marduk ”som med sitt flodvapen besegrade de fientliga och räddade gudarna, sina fäder, ur farorna. Han ska sannerligen kallas Sonen, gudarnas sol²⁶⁶ – i hans strålande ljus ska de för alltid vandra. Folket som han skapat, varelser som andas – på dem lade han gudarnas mödor, så att de kunde vila.”²⁶⁷

Efter detta avslutas den sjätte tavlan med inledningen av proklamerandet av Marduks 50 olika namn.

²⁶¹ Tavla VI, raderna 72–73.

²⁶² Tavla VI, raderna 82–90, 95–100.

²⁶³ Människan.

²⁶⁴ Tavla VI, raderna 106–108.

²⁶⁵ Tavla VI, raderna 113–120.

²⁶⁶ I Speisers (1992, 69) översättning kallas Marduk ”Son of the Sun – most radiant of gods is he”.

²⁶⁷ Tavla VI, raderna 125–130.

2.4.5 Komparativ diskussion

Innan jag diskuterar Enuma Elish och skapelseberättelsen angående skapelsen av människan ska jag något beröra även andra versioner som återfinns i texter från den antika främre orienten. Skapelsen av människan är vanligt förekommande i kosmogonier från den antika främre orienten och följer även i t.ex. Atrahasis och Eridu Genesis²⁶⁸ samma mönster såtillvida att människan skapas för att överta gudarnas arbete. Ett intressant drag jag vill lyfta fram finns dock i en av de egyptiska texterna, nämligen ”Instruktionen för kung Meri-Ka-Re”.

Denna instruktion skrevs av en kung i slutet av 2100-talet f.Kr. till sin tronföljare. Den version som finns bevarad är en papyruskopia från 1400-talet f.Kr. Instruktionen är drygt 150 rader lång. Bara några av raderna är intressanta för det här arbetet, men istället desto mer så. Avsnittet i fråga återfinns i slutet av instruktionen.²⁶⁹

Strax innan det här avsnittet betonas vikten av att människan uppmärksammar och gör inskriptioner till gudarnas ära. Guden är nämligen medveten om vem som agerar i hans intresse. Efter detta konstateras att ”människan är en välregisserad hop, gudarnas boskap”.

Sedan börjar det verkligt intressanta: ”Han gjorde himmel och jord enligt deras²⁷⁰ önskemål och han drev tillbaka det dränkande vattnet/vattenmonstret. Han gjorde ”livets anda för deras näsborrar. De som har utgått från hans kropp är hans avbilder... .. Han gjorde för dem växter, djur, fågel och fisk för att föda dem”.²⁷¹

Här möter en ny tanke: jord och himmel är skapat enligt människans önskemål. Växter, djur, fåglar och fisk gjordes som föda för människan. De som utgått från hans kropp är hans avbilder. Anmärkningsvärda tankar i en instruktion från en regent till hans efterföljare. Demokratiseringstanken gällande funktionen som gudars avbild är således gammal även den.

Skapelsen av människan beskrivs trots allt på ett unikt sätt i skapelseberättelsen. Det specifika bārā’ som används så sparsamt under veckan förekommer trefaldigt i samband med att människan skapas. Skapelseakten då människan blir till är unik. Hennes upphöjda position och roll som Guds avbild framhävs. Människan får ansvar att som Guds ställföreträdare råda över skapelsen. Djur och växter skapas för att vara till nytta för människan.²⁷²

Helt frånvarande är tanken att människan skulle ha som uppgift att föda eller på annat sätt betjäna Gud, lika frånvarande är alla religiösa plikter av alla slag. Det skapade finns för människans skull. Gud är närvarande och kommunicerar med människan i direkt tilltal. Han välsignar dem till förökning och uppfyllande av jorden. Unik är betoningen av man och kvinna tillsammans som Guds avbild. Att människan är Guds avbild är också motiveringen

²⁶⁸ Här är människan dock färdigt skapad, men hennes uppgift är att betjäna gudarna.

²⁶⁹ Raderna 131-135. Wilson 1992², 417.

²⁷⁰ Människans.

²⁷¹ Wilson 1992², 417. Den svenska texten är min egen översättning.

²⁷² Von Rad 2005, 150.

till varför det mänskliga livet är så värdefullt. Den som dödar en människa måste själv dö just därför att människan är Guds avbild.²⁷³

I instruktionen till kung Meri-Ka-Re finns, som enda exempel jag känner till, tanken på att växter och djur liksom skapelsen i övrigt gjordes för människans skull. Detta är intressant. Men man bör dock notera att i samma text kallas människorna för ”gudarnas boskap”. De religiösa plikterna betonas också, t.ex. vikten av att göra inskriptioner till gudarnas ära. Gudarna konstateras också veta vem som agerar för deras sak.

I Enuma Elish finns kaoskampen och striden mot Tiamat i bakgrunden. Det mytologiska genomsyrar även skapelsen av människan då guden Qingu slaktas och av hans blod görs människan. Människans värde och uppgift är klar: att avlasta gudarna, bygga tempel åt dem och ta över gudarnas arbete. Däri ligger människans värde och uppgift.²⁷⁴

Mot bakgrund av Enuma Elish och alla andra texter från den antika främre orienten jag bekantat mig med är skapelseberättelsens version av hur människan skapas unik. Betoningen av man och kvinna tillsammans som Guds avbild är ett unikt drag, men även att beskrivningen av människans tillblivelse och den därpåföljande delgivningen av hennes uppgifter är helt areligiös, den inkluderar inga kultiska uppgifter överhuvudtaget. Den materiella skapelsen anförtros människan och inga religiösa plikter av något slag föreskrivs. Detta är, som Von Rad noterar, mycket anmärkningsvärt.²⁷⁵

2.5 Texternas innehåll, struktur och syfte

Jag har nu avklarat den första delen av min forskningsuppgift där jag fokuserat på de beröringspunkter texterna har. Nu i den femte forskningsfrågan analyserar jag texterna som helhet. Jag analyserar innehåll, struktur och litterär teknik. I den uppgiften ingår hur repetition och variation används samt huruvida intressanta ord- eller begreppsfrekvenser döljer sig i texterna. Genom mina analyser försöker jag klargöra vilket övergripande syfte respektive text har, vilket är det budskap författarna framförallt vill föra fram?

Jag inleder med att analysera skapelseberättelsen. Först med avseende på innehåll, sedan behandlar jag repetition, variation och ordfrekvens, varefter jag analyserar hur texten i övrigt är strukturerad. I kapitel 2.5.4 presenterar jag Enuma Elish som en helhet. Därefter kommer jag i kapitel 2.5.5 att göra en analys av eposets innehåll eftersom texten i Enuma Elish är mer heterogen än den i skapelseberättelsen. Jag analyserar även hur eposet gör bruk av repetition varefter jag granskar hur berättelsen är strukturerad. I kapitel 2.5.6 gör jag på basis av de resultat jag fått en konklusion gällande berättelsernas syfte.

²⁷³ Wenham 2003, 16; Von Rad 2005, 146–150.

²⁷⁴ Alter 1981, 29; Millard 1994, 119.

²⁷⁵ Von Rad 2005, 147.

2.5.1 Skapelseberättelsen – översättning och kommentar.

Skapelseberättelsens innehåll är homogent, hela texten handlar om det materiella universums skapelse.²⁷⁶ De sex skapelsedagarna fokuserar på att göra jorden beboelig och fylla den med liv. Jag presenterar först min översättning av skapelseberättelsen varefter jag kort sammanfattar innehållet som helhet. I översättningen strävar jag efter att återge den stil som den hebreiska texten förmedlar framom att översätta till så god svenska som möjligt.²⁷⁷

I begynnelsen skapade Gud himmel och jord.

Men jorden var öde och tom med mörker över djupet,

dock – Guds ande var i rörelse över vattnen.

Och Gud sa:

”Låt det bli ljus” – och det blev ljus.

Och Gud betraktade²⁷⁸ ljuset: Det var gott!

Och Gud åtskilde ljuset från mörkret

Och Gud kallade ljuset dag och mörkret kallade han natt.

Och det blev afton och det blev morgon – en dag.

Och Gud sa:

”Låt det bli en utsträckning bland vattnen och låt den bli en åtskiljare mellan vatten och vatten”.

Och Gud gjorde utsträckningen. Ja, han orsakade åtskillnad mellan vattnen som är under utsträckningen och mellan vattnen ovan utsträckningen. Ja, så blev det.

Och Gud kallade utsträckningen himmel.

Och det blev afton och det blev morgon – en andra dag

²⁷⁶ Heidel 1951, 102.

²⁷⁷ Jag upprepar inte de kommentarer jag gett gällande avsnitt av berättelsen jag redan behandlat, alltså introduktionen, samt dag två, fyra, sex och sju.

²⁷⁸ På andra motsvarande ställen översätter jag ”såg”, men här passar det bättre med betrakta. På hebreiska är det samma ord dock, **רָאָה**.

Och Gud sa:

”Samlens, vattnen under himmelen till en plats. Bli synlig fast mark.” Ja, så blev det.

Och Gud kallade den fasta marken jord och samlingen av vatten kallade han hav.

Och Gud såg: Det var gott!

Och Gud sa: ”Grönske jorden av grönska: fröbärande örter och fruktträd producerande frukt enligt sitt slag med sitt frö i sig över jorden.” Ja, så blev det.

Ja, jorden bringade fram grönska, fröbärande örter efter sitt slag och träd producerande frukt som har sitt frö i sig efter sitt slag.

Och Gud såg: Det var gott!

Det blev afton och det blev morgon – en tredje dag.

Och Gud sa:

”Låt ljusen på himlens utsträckthet vara för att göra åtskillnad mellan dag och natt och de ska vara som tecken för sammankomster samt för dagar och år. Och de ska vara som ljus på himlens utsträckthet för att lysa över jorden”. Ja, så blev det.

Och Gud satte de två ljusen – det stora ljuset till att regera över dagen och det lilla ljuset till att regera över natten liksom stjärnorna.

Ja, Gud gav dessa på himlens utsträckthet för att ge ljus över jorden och för att regera över dagen och över natten samt för att orsaka åtskillnad mellan ljuset och mellan mörkret.

Och Gud såg: Det var gott.

Och det blev afton och det blev morgon – en fjärde dag.

Och Gud sa:

”Vimle vattnen av vimlande levande varelser och flygande varelser flyge omkring över jorden mot himlens utsträckthet.”²⁷⁹

Ja, Gud skapade de stora havsdjuren²⁸⁰ och allt myllrande liv som vimlar i vattnet efter sina slag och även varje flygande bevingad varelse efter sina slag.

Och Gud såg: Det var gott.

²⁷⁹ Texten beskriver situationen från människans perspektiv som ser de flygande varelserna underifrån när de flyger על־פְּנֵי רִקְיעַ הַשָּׁמַיִם.

²⁸⁰ תַּנִּין kan avse ormar som i följande exempel: 2 Mos 7:9–12; 5 Mos 32:33; Ps 91:13. Kan även användas när Jahve beskriver Faraos monster som lurar i Nilen i Hes 29:3 och 32:2. תַּנִּין förekommer tillsammans med Rahav och Leviatan i Jes 27:1 och 51:9. I Ps 148:7 är det en av de varelser som ska prisas Jahve.

Och Gud välsignade dem genom att säga: ”Var fruktsamma. Ja, föröka er och fyll vattnen i haven och flygande varelser: bli många på jorden.”

Och det blev afton och det blev morgon – en femte dag.

Och Gud sa:

”Låt jorden bringa fram levande varelser efter sitt slag: boskapsdjur, kräldjur och markens djur²⁸¹ efter sitt slag.” Ja, så blev det.

Ja, Gud gjorde markens djur efter sitt slag och boskapsdjuren efter sitt slag och allt som kryper på marken efter sitt slag.

Och Gud såg: Det var gott.

Och Gud sa:

”Låt oss göra människan till vår avbild, till att vara oss lika.²⁸²

Och må de råda över havens fiskar²⁸³ och himmelens fåglar²⁸⁴ och över boskapsdjuren. Ja, över hela jorden och över alla rörliga varelser som rör sig på jorden.”

Ja, Gud skapade människan till sin avbild, till Guds avbild skapade han henne – man och kvinna skapade han dem. Och Gud välsignade dem.

Och Gud sa till dem: ”Var fruktsamma, föröka er och uppfyll jorden. Lagg den under er och råd över havets fiskar och himmelens fåglar. Ja, över allt levande som rör sig på jorden”.

Och Gud sa: Se²⁸⁵: ”Jag ger er varje fröbärande ört som finns över hela jordens yta och varje träd som har fröbärande frukt – åt er ska de bli som föda. Ja, även för alla markens djur och för alla himmelens fåglar. Ja, för allt som rör sig på jorden som i sig har livets anda: varje grön ört är till föda.” Ja, så blev det.

Och Gud såg på allt det som han hade gjort och se²⁸⁶: Mycket gott!

Och det blev afton och det blev morgon – den sjätte dagen.

²⁸¹ Avser de vilda djuren till skillnad från tamboskap.

²⁸² De ska fungera som Guds representant på jorden, de ska motsvara honom. Som Gud råder över allt ska människan råda över det skapade. Tiden råder dock inte människan över, det gör himlakropparna. Se diskussionen i kapitel 2.4.3. Waltke 2001, 70.

²⁸³ Kan också vara däggdjur som lever i havet.

²⁸⁴ Egentligen är betydelsen flygande varelser, alltså allt som flyger. Men jag väljer att översätta fåglar när jag översatte fiskar strax innan. På hebreiska är det endast ett ord i bägge fall.

²⁸⁵ På hebreiska נָחַם. Kan förstås som perspektivbyte. Se kapitel 2.4.1.

²⁸⁶ På hebreiska נָחַם. Kan förstås som perspektivbyte. Se kapitel 2.4.1.

Nu var fullbordad himmel och jord med hela dess härskara.

Ja, Gud var färdig den sjunde dagen med det arbete som han hade gjort.

Ja, han avstod den sjunde dagen från allt arbete som han hade gjort.

Och Gud välsignade den sjunde dagen och avskilde den,

för på den avstod han från allt arbete som Gud hade skapat för att färdigställa.

Skapelseberättelsen behandlar tillblivelsen av det materiella universum på ett anmärkningsvärt systematiskt och heltäckande sätt.²⁸⁷ I introduktionen rapporteras att universum är skapat. Dag ett skapas ljuset och växlingen av mörker och ljus, alltså tiden. Att ljuset specifikt skapas är ett unikt drag bland alla skapelseberättelser.²⁸⁸

Speiser menar att här finns även en beröringspunkt med Enuma Elish. Han menar att även där skapas ljuset först. Men det stämmer inte, något ljus skapas inte i Enuma Elish. Ljuset och tiden, dag och natt finns där från första början, det antas stråla från gudarna. Därför har jag inte berört detta i någon forskningsfråga.²⁸⁹

Dag två skapas rummet i och med att fästet bereds, sedan befalls torrt land att bli synligt och grönska kan täcka jorden. Den beskrivs i flera kategorier, vilket kan noteras. Dag fyra tilldelas himlakropparna sina uppgifter, medan djurlivet börjar skapas dag fem i form av havslevande djur efter deras slag och bevingade varelser efter deras slag. Dag sex går skapelsen vidare till att omfatta landdjur av olika slag. Alla beskrivningar av växt- och djurliv är varierade och livfulla. Författaren beskriver varje gång de olika slagen av djur- och växtliv så att helheten beskrivs. Sedan avslutas skapelseberättelsen med skapelsen av människan varefter den sjunde dagen avslutas med att författaren konstaterar att nu var allt klart och fullbordat.

Gällande den sjunde dagen i skapelseberättelsen och förbindelsen med sabbatsdagen finns bland forskare olika åsikter. En del forskare hävdar att det är en total missuppfattning att tala om ett instiftande av sabbaten denna sjunde dag.²⁹⁰ De påpekar att det inte talas om en vila för människan.²⁹¹ Andra forskare har motsatt åsikt och menar att den sjunde dagen instiftas sabbaten.²⁹² Gunkel kallar detta en etiologisk myt, men han medger att ordet ”sabbat” inte finns i texten. Brueggemann betonar att det fanns ingen betoning av kult på sabbaten, bara på vila från arbete. Man bör dock notera att det jag översatt ”avskilja” *שָׁבַע* ofta används i kultiska sammanhang och översätts då i regel som ”helgade”. Detta anser jag trots allt är möjligt att tolka som en kultisk anspelning.²⁹³ Jag sluter mig till de forskare som konstaterar

²⁸⁷ Bird 1994, 335–336; Gordon & Rendsburg 1997, 34; Gunkel 1997, 118.

²⁸⁸ Hamilton 1990, 121; Tsumura 1994¹, 31; Westermann 1994, 112; Mettinger 2011, 58.

²⁸⁹ Speiser 1964, 10.

²⁹⁰ Von Rad 2005, 147–148; Sarna 1966, 19; Westermann 1994, 171.

²⁹¹ Gunkel 1997, 116; Cassuto 1998, 63.

²⁹² Gunkel 1997, 116; Brueggemann 2010, 35.

²⁹³ Se t.ex. 2 Mos 19:14; 3 Mos 8:10, 30; 4 Mos 7:1; 1 Sam 16:5; 2 Krön 7:7.

att här instiftas inte sabbaten, trots att sabbaten senare motiveras utifrån att Gud avstår från arbete skapelseveckans sjunde dag.²⁹⁴

Vilken anknytning det hebreiska ordet šabbāt har med det akkadiska šapattu har forskare olika åsikt om. Flera forskare lyfter fram möjligheten att författaren undviker termen šabbāt just för att inte knyta an till någon hednisk fest. För det här arbetet har den här frågan endast marginell betydelse, ett undvikande av ordet šabbāt kunde dock tolkas som ett tecken på en anti-mytologisk tendens.²⁹⁵

Man kan konstatera att teogoni och teomachi är helt frånvarande i skapelseberättelsen liksom alla mytologiska element.²⁹⁶ Skapelse sker endera med ord, som dag ett, eller så skapas något genom bārā', t.ex. universum, de vattenlevande djuren och människan. Det tredje sättet är när 'āsā används. Då ordnas eller arrangeras kosmos med hjälp av materia som redan existerar. Det kan ske genom avskiljning, t.ex. då vatten skiljs från vatten med hjälp av utsträckningen dag två.

Skapelse, biblisk såväl som utombiblisk, sker alltid på något av följande fyra sätt:²⁹⁷

1. genom gudars handling
2. genom konflikter med antagonister
3. genom födelse och självreproduktion
4. genom ord.

Punkt två och tre förekommer inte i skapelseberättelsen, men nog den första och den sista.

2.5.2 Repetition, variation och ordfrekvens

Att fastställa hur repetitioner används är viktigt eftersom det som repeteras är något författaren vill betona. Det hebreiska sättet att berätta en historia är i vanliga fall mycket koncentrerat, få ord används. Det finns således all orsak att utgå från att repetitioner förekommer av en anledning.²⁹⁸

I skapelseberättelsen används repetitioner efter varje enskild skapelseakt under de sex första dagarna. Den enda del i skapelseberättelsen där ingen repetition förekommer är i introduktionen. Dag sju förekommer en tvåfaldig repetition. Då är det dock ingen skapelseakt

²⁹⁴ Sarna 1966, 19; Hamilton 1990, 142; Westermann 1994, 171; Gunkel 1997, 116; Cassuto 1998, 61–64; Wenham 2003, 14; Von Rad 2005, 147–148; Brueggemann 2010, 35.

²⁹⁵ Sarna 1966, 20–21; Wenham 1987, 35; Hamilton 1990, 142; Gunkel 1997, 117; Cassuto 1998, 63–69.

²⁹⁶ Sarna 1966, 9.

²⁹⁷ Hamilton 1990, 119.

²⁹⁸ Alter 1981, 88–113, 143; Licht 1986, 52; Sternberg 1987, 365–393, 436–440; Walsh 2001, 8–11, 145; Bar-Efrat 2008, 211; Walsh 2009, 82.

som repeteras, utan endast att Gud verkligen var färdig med skapelsearbetet och att han avhöll sig från arbete den sjunde dagen.

I hebreisk prosa är det inget stilbrott med ordagrann repetition . Så i de fall där repetition ges med variation finns det också orsak till uppmärksamhet på orsaken till variationen. När repetition används tillsammans med variation kan författaren tillföra fler infallsvinklar till det som beskrivs. Men hittar man ingen orsak till variationen så kan den givetvis även bara vara litterär utsmyckning.²⁹⁹

Sternberg ger exempel på fem typer av variation.³⁰⁰

1. Expansion – information kommer till.
2. Trunkering – information lämnas bort.
3. Ordning – ordningsföljd ändras.
4. Grammatik – variation mellan t.ex. aktiv och passiv.
5. Substitution – ett ord ersätts med ett annat.

Jag analyserade skapelseberättelsens repetitioner och variationer enligt Sternbergs kategorisering var till jag adderade kategorin ”övrigt”. Jag kom fram till följande resultat:

	Expansion	Trunkering	Ordning	Grammatik	Substitution	Övrig variation	Totalt
Intro	0	0	0	0	0	0	0
Dag 1	0	0	0	0	1	0	1
Dag 2	2	1	0	3	1	1	8
Dag 3	0	0	0	0	1	6	7
Dag 4	2	0	3	2	1	0	8
Dag 5	4	1	1	5	3	1	15
Dag 6	5	3	1	3	1	0	13
Dag 7	1	0	0	1	2	4	8
Totalt	14	5	5	14	10	12	60

Man kan tolka en del av variationerna på olika sätt.³⁰¹ Det intressanta är inte det exakta antalet i varje kategori, utan det faktum att det finns ett sextiototal variationer i denna korta text. För en del av variationerna finner jag ingen annan förklaring än litterär utsmyckning men många variationer används för att förtydliga eller tillföra fler aspekter. Ingen enda repetition i skapelseberättelsen är ordagrann.³⁰² När man går in på detaljer blir intrycket närmast att allt som är möjligt att variera varieras.

Samtidigt präglas berättelsen av en genomtänkt struktur och jag har därför även undersökt huruvida man finner ord som förekommer med intressant frekvens i skapelseberättelsen som

²⁹⁹ Sternberg 1987, 387; Walsh 2001, 8–11; Walsh 2009, 81–82.

³⁰⁰ Sternberg 1987, 391–392.

³⁰¹ De sextio variationerna inkluderar inte merparten av alla variationer som finns dagarna emellan. T.ex. var i texten ”ja, så blev det” eller utvärderingen placeras osv.

³⁰² Refrängen ”Det blev afton och det blev morgon en ... dag” återkommer ju däremot fem gånger oförändrad, men jag räknar inte denna strukturerande refräng som en av repetitionerna.

helhet. Resultatet blev att frekvenserna tre och sju är framträdande för nyckelord och -uttryck. Övriga frekvenser visar ingenting av intresse, inte heller förekommer något trivialt ord med frekvenserna tre eller sju.³⁰³ Jag redovisar nedan vilka ord eller uttryck som förekommer med frekvenserna tre och sju eller multipler av dessa.

Frekvensen sju förekommer i följande fall:

- sju gånger utvärderas skapelseprocessen
- sju gånger förekommer ett bekräftande ”wajehi”
- sju ord finns i skapelseberättelsens första sats
- den sjunde dagen finns tre på varandra följande meningar som består av sju ord, i alla tre meningar nämns den ”sjunde dagen”
- 21 ord ingår i introduktionen³⁰⁴
- 21 gånger nämns ”jorden”
- 21 ord uttalas av Gud den fjärde dagen
- 35 gånger nämns Elohim
- 35 ord ingår den sjunde dagen
- 56 ord ingår den femte dagen
- 77 ord uttalar Gud i samband med skapelsen av människan

Frekvensen tre förekommer i följande fall:

- skapelseskeendet är uppdelat i två sekvenser med tre dagar
- tre gånger förekommer att något välsignas
- det finns tre huvudgrupper av djur
- den sjätte dagen är frekvensen tre accentuerad:
 - tre slag av landdjur nämns
 - att människan ska regera över alla tre huvudgrupper av djur nämns tre gånger som en tredelad befallning: först av Gud, sedan av berättaren och den tredje gången i samband med att Gud välsignar människan
 - när Gud skapar människan används בָּרָא tre gånger i tre på varandra följande satser
 - välsignelsen efter skapelsen av människan är tredelad
 - en tripplett av nyckelord förekommer tre gånger: אֱלֹהִים, בָּרָא, שָׁמַיִם

³⁰³ Det enda jag i övrigt anser värt att notera är att himmelen nämns tio gånger.

³⁰⁴ Det som förekommer 21 gånger innefattar givetvis bägge frekvenser, både tre och sju.

- sex gånger förekommer wajja‘ás
- sex gånger förekommer bāra. Tre gånger i samband med människan, tre gånger i övrigt
- 468 ord ingår i hela skapelseberättelsen

Fördelat enligt dag beskrivs i tabellen nedan. Dag sex är speciell: tio gånger nämns ’elōhîm liksom æræṣ, tre gånger nämns bāra.

	Intro	Dag 1	Dag 2	Dag 3	Dag 4	Dag 5	Dag 6	Dag 7	Totalt
’elōhîm	2	4	3	5	4	4	10	3	35
Ṭōḇ	0	1	0	2	1	1	2	0	7
Æræṣ	2			4	2	2	10	1	21
wajjehî	0	1	1	2	1	0	2	0	7
Antal ord	21	31	38	69	69	56	149	35	468
Bāra	1					1	3	1	6
Bāraḳ						1	1	1	3
Wajja‘ás			1		1		1	3	6

Det finns alltid en slumpfaktor inblandad vad gäller ordfrekvens, och man ska vara försiktig med att dra slutsatser på basis av detta. Men jag anser att resultatet ger skäl att tro att författaren använt sig av en medveten användning av ordfrekvens i skapelseberättelsen.

Den slutsats som kan dras efter min analys av repetition, variation och ordfrekvens är att författaren betonar varje skede av skapelsen. Varje skapelsehandling repeteras och så även konstaterandet att arbetet verkligen var klart dag sju. Helheten av skapelsen betonas således. Gällande variationer förekom de i en, åtminstone för mig, häpnadsväckande omfattning. Samtidigt fann jag spår av en genomtänkt användning av ordfrekvens.

I den samaritanska Pentateuken, men även i Septuaginta märks en klar harmoniserande tendens. Författarna till dessa verk har ansett att repetitionerna och de litterära mönstren ska vara mekaniska och statiska. På basis av min analys kan deras försök att harmonisera texten anses vara ett misstag. Vem än författaren till skapelseberättelsen var så hade han ett mycket gott sinne för det hebreiska språket och hur man komponerar en rikt varierad textlighet inom en strikt struktur. Jag håller med Speiser om att berättelsen verkar raffinerad och genomtänkt in i minsta detalj.³⁰⁵

³⁰⁵ Speiser 1964, 8; Sternberg 1987, 371, 373; Tov 2001, 85–92.

2.5.3 Struktur

För att strukturera texter använde sig författarna bl.a. av symmetri, parallellism och strukturerad repetition. Jag har redan analyserat hur repetitioner används i skapelseberättelsen och går nu vidare till att analysera textens interna struktur. Frågan är extra intressant eftersom forskare har olika åsikt om huruvida det är dag sex eller dag sju som utgör berättelsens höjdpunkt.³⁰⁶

Hur författaren valt att arrangera sitt material hjälper läsaren att förstå vad han vill betona och lyfta fram. I ett kiastiskt mönster³⁰⁷ är det de centrala elementen som utgör klimax, vändpunkt eller höjdpunkt. I ett linjärt eller parallellt schema är det den avslutande enheten som utgör klimax. Delarna kan också arrangeras parallellt enligt a–b–c–´a–´b–´c.³⁰⁸

Begreppet *inclusio* betecknar en kompletterande teknik för att strukturera de mindre enheterna i en helhet. *Inclusio* innebär att man låter slutet av en helhet avspegla början. Man gör det genom att i den sista enheten återvända till samma ordval eller tema man använt i den första. Detta är tänkt att uppfattas som en avrundande signal av lyssnarna. Innehållet i *inclusio* anger också huvudtanken eller -temat för textsekvensen den innesluter. *Inclusio* skiljer sig från den kiastiska strukturen såtillvida att enheterna som omsluts av det kan ha en linjär eller parallell struktur.³⁰⁹

Författarna använder olika kombinationer av linjära-, parallella- och kiastiska mönster, med eller utan en kombination med *inclusio*. Man kan kombinera ett kronologiskt mönster så att d följer kronologiskt efter c samtidigt som d kan motsvara b på ett annat plan. Alla dessa mönster, det linjära undantaget, kan bara skapas genom att använda olika tekniker för repetition. De parallella mönstren kan underlätta för åhörarens minne men de ger även möjlighet att betona, kontrastera och förklara. Att skriva en berättelse som använder symmetriska mönster på ett effektfullt sätt kräver stor skicklighet av författaren och ställer många krav på val av ord och organisering av helheten.³¹⁰

Skapelseveckan utgörs av sju dagar som är naturliga, tydligt avgränsade enheter. Men som jag visat i kapitel 2.1 utgör de två första verserna inte en del av den första dagen, utan de utgör en åttonde enhet i skapelseveckans struktur. Man bör ytterligare notera att dag sju skapar eller arrangerar Gud ingenting till skillnad från alla andra dagar under veckan. Han enbart rapporteras välsigna och avskilja den sjunde dagen. Den sjunde dagen saknar även den tydliga formel som avslutar de sex första dagarna: ”och det blev afton och det blev morgon...”. Dag sju är således annorlunda.³¹¹

³⁰⁶ Dorsey 1999, 16–18.

³⁰⁷ T.ex. a–b–c–´c–´b–´a. Detta mönster kallas också symmetriskt. Finns bara ett centralt element, t.ex. a–b–c–´b–´a, kallas mönstret koncentriskt. Walsh 2001, 13.

³⁰⁸ Dorsey 1999, 17–18; Walsh 2001, 14; Walsh 2009, 114.

³⁰⁹ Dorsey 1999, 26; Walsh 2009, 110; Bauer & Traina 2011, 117–118.

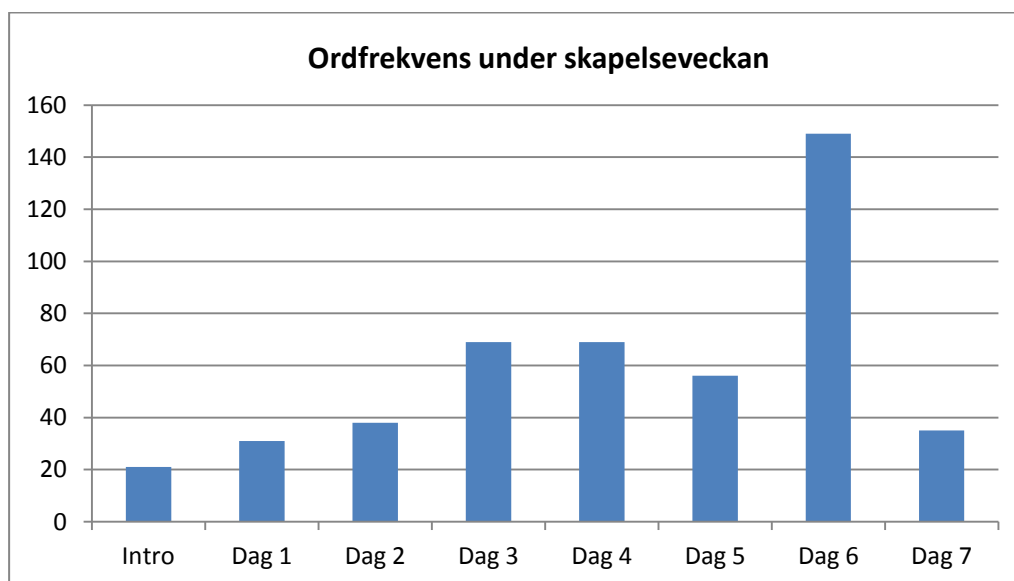
³¹⁰ Dorsey 1999, 26–31.

³¹¹ Wenham 1987, 34; Sailhamer 1990, 96; Waltke 2001, 67; Bandstra 2008, 110.

När strukturen av en text ska analyseras finns således tre mönster att välja mellan: ett linjärt, ett kiastiskt och ett parallellt. Därutöver kan ett *inclusio* förekomma i kombination med något av dessa mönster. Forskarna är i stort sett eniga om att det föreligger ett parallellt mönster såtillvida att dag ett motsvaras av dag fyra, dag två av dag fem och dag tre av dag sex. Den slutsatsen har man kommit till på basis av att dag ett handlar om ljuset, dag fyra handlar om ljuskällorna, dag två handlar om delningen av vattnet och fästet medan dag fem handlar om vattnets och luftens varelser. Dag tre framträder den fasta marken och dag sex skapas landdjuren.³¹² Jag ansluter mig till denna konsensus. Det här mönstret kallas parallell symmetri.³¹³ Mönstret för de sex skapelsedagarna skulle i så fall bli a–b–c–a´–b´–c´.

Det som återstår är då är att fastställa vilken roll introduktionen och dag sju har. Att introduktionen inte är en del av dag ett har jag redan påvisat men gällande dag sju återstår två möjligheter: Endera är dag sju den andra delen av ett *inclusio* alltså en avrundning och återkoppling till introduktionen eller så är dag sju den sista enheten och således höjdpunkten i berättelsen, den dag då skapelseberättelsen kulminerar. Jag granskar först de olika dagarnas omfattning för att klargöra huruvida det finns mönster som kan ge svar på frågan.

Antalet ord som används för de åtta enheterna är kiastiskt utformad under veckan med ett dramatiskt undantag, nämligen dag sex. Den dagen används mer än dubbelt fler ord än någon annan dag.³¹⁴ Den sjunde dagen används endast 35 ord. Antalet ord är då nere i nivå för dag ett, vilket följande diagram och tabell illustrerar.



	Intro	Dag 1	Dag 2	Dag 3	Dag 4	Dag 5	Dag 6	Dag 7
Antal ord	21	31	38	69	69	56	149	35

³¹² Det finns även ord som repeteras korresponderande dagar. Dessa är: ljus, fäste, vattnen, jorden och växter. Walsh 2001, 37.

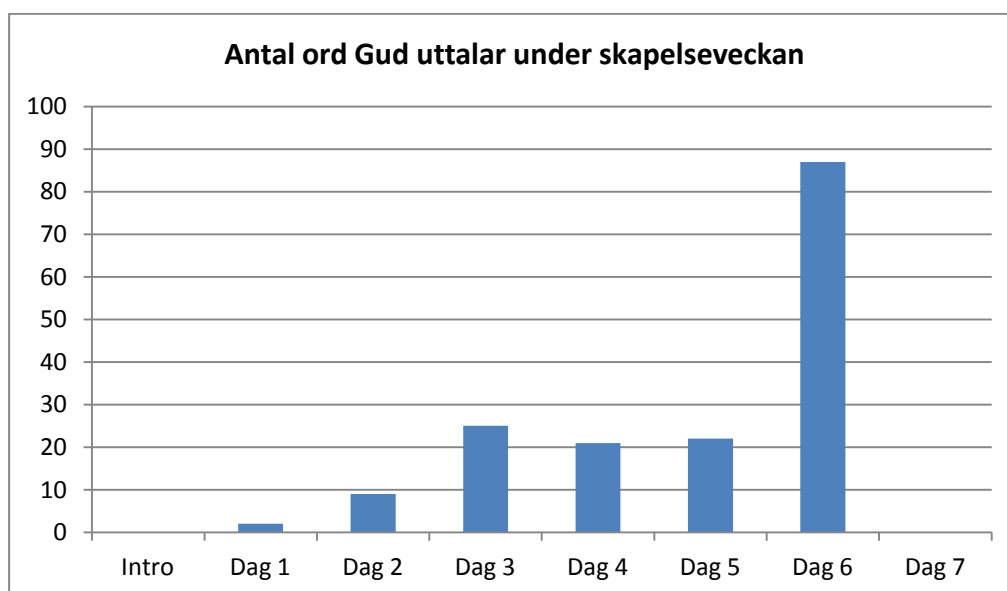
³¹³ Walsh 2001, 35.

³¹⁴ Walsh 2001, 74.

Resultatet är således en kiastiskt formad kurva som bryts av dag sex. Walsh påpekar att en teknik som kan användas för att fånga uppmärksamhet är att först bygga upp förväntning på ett speciellt mönster och sedan överraskande bryta mönstret.³¹⁵ En sådan teknik har använts i det här fallet. Kurvan stiger fram till dag fyra, då antalet ord är exakt lika som dag tre, varefter det börjar sjunka dag fem. På det sättet kan ett kiastiskt mönster förväntas men dag sex bryts mönstret abrupt. Dag sju återvänder författaren till ett kiastiskt mönster. Resultatet av analysen stöder teorin att dag sex utgör berättelsens höjdpunkt medan dag sju innebär en avrundning.

Jag har även analyserat antalet ord Gud själv uttalar varje enhet. Resultatet blev att dag sex utmärker sig på nytt. Antalet ord Gud uttalar dag sex är mer än tre gånger fler än någon annan dag. Mer än hälften av alla ord Gud uttalar under skapelseveckan uttalas dag sex. Av de 87 orden Gud uttalar dag sex används 77 i samband med skapelsen av människan. Introduktionen och dag sju är Gud tyst.

Resultatet redovisar jag i diagrammet och tabellen nedan.



	Intro	Dag 1	Dag 2	Dag 3	Dag 4	Dag 5	Dag 6	Dag 7
Antal ord	0	2	9	25	21	22	87	0
Procentandel	0%	1%	5%	15%	13%	13%	52%	0%

Det finns således anledning att vidare granska huruvida det finns ytterligare skäl att uppfatta dag sju som den andra delen av ett *inclusio*. Jag ska nu granska texten den sjunde dagen för att klargöra huruvida där finns fler detaljer som stödjer eller motsäger att dag sju är den andra delen av ett *inclusio*.

³¹⁵ Walsh 2001, 192; Walsh 2009, 117.

וַיְכַלֵּי הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל צְבָאָם:

וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה
וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְכַל מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה:
וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי

וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי בּו שְׁבֹת מְכַל מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת

Nu var fullbordad himmel och jord med hela dess härskara.

Ja, Gud var färdig den sjunde dagen med det arbete som han hade gjort.

Ja, han avstod den sjunde dagen från allt arbete som han hade gjort.

Och Gud välsignade den sjunde dagen och avskilde³¹⁶ den,

för på den avstod han från allt arbete som Gud hade skapat för att färdigställa.

Innan jag går vidare med att söka spår efter *inclusio* ska jag kort kommentera några detaljer gällande översättningen av den sjunde dagen.

Gud var nu färdig med allt arbete. Han blir alltså inte färdig den sjunde dagen, utan nu är allt fullbordat.³¹⁷

וַיִּשְׁבֹּת har ofta översatts med upphöra eller vila, men Cassuto påpekar att ordet har en negativ konnotation: att inte göra arbete, alltså motsatsen till att göra arbete.³¹⁸

Av sammanhanget är det naturligt att וַיִּשְׁבֹּת här ska översättas med att han avstod från arbetet. Betoningen är inte på vila. Ingenstans antyds att Gud är trött, ansträngd eller i behov av vila.³¹⁹ Poängen är att han avstår från arbete den sjunde dagen.³²⁰ Westermann menar att det är en öppen fråga huruvida verbet וַיִּשְׁבֹּת har någon anknytning till substantivet שְׁבֹת. Många forskare svarar enligt Westermann nekande på den frågan.³²¹

De avslutande orden בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת är intressanta. לַעֲשׂוֹת är ju infinitiv constructus kombinerad med artikeln ל. Flera forskare uttrycker svårighet att förstå och översätta denna

³¹⁶ וַיְקַדֵּשׁ används ofta i kultiska sammanhang och översätts då ofta som ”helgade”. Se t.ex. 2 Mos 19:14; 3 Mos 8:10, 30; 4 Mos 7:1; 1 Sam 16:5; 2 Krön 7:7.

³¹⁷ Wenham 1987, 35; Hamilton 1990, 141–142; Westermann 1994, 169; Cassuto (1998, 61–62) lyfter fram andra passager verbet används i samma betydelse. T.ex. 1 Mos 17:22; 24:19; 49:33. Utöver dessa kan även följande exempel anföras: 1 Mos 21:15; 2 Mos 34:33; 40:33; 5 Mos 32:45; Jos 19:49, 51; 1 Sam 10:13; 2 Sam 6:18; 1 Kung 16:2; 2 Krön 2:11; Esra 10:17; Hes 43:27.

³¹⁸ Wenham 1987, 35; Westermann 1994, 173; Cassuto (1998, 63) ger även följande exempel som stöder att den korrekta förståelsen är att ”avstå från” eller ”avhålla sig från arbete”: 2 Mos 23:12; 24:21.

³¹⁹ Det hindrar inte forskare att betona vilospekten. Givetvis kan man se det som en vila om man inte arbetar, oberoende om man är trött eller inte.

³²⁰ Sarna 1966, 19; Hamilton 1990, 143; McKeown 2008, 28; Walton 2011, 178–184.

³²¹ Sailhamer 1990, 96; Westermann 1994, 173; Cassuto 1998, 65; McKeown 2008, 28.

avslutning.³²² Men förstår man ‘āsâ enligt vad jag framförde i kapitel 2.3.2 blir förståelsen naturlig. ”Bāra” anger det nyskapade och ‘āsâ betyder ordnandet, avskiljandet och tillrättaläggandet av det som Gud skapat. Författaren menar enligt denna tolkning allt vad ”Gud hade skapat för att fixa till”.

Men nu tillbaka till frågan huruvida dag sju är en del av ett *inclusio* eller inte. För att skapa ett *inclusio* låter författaren slutet av en helhet avspegla början. Författaren kan göra det genom att återvända till samma ordval eller tema som återfinns i den första enheten. Jag ska nu granska huruvida författaren gjort sådana val dag sju.

Orden i skapelseberättelsens första rad, בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ, återfinns alla dag sju, בְּרֵאשִׁית undantaget. I den sjunde dagens första rad återfinns ”himmel och jord”. ”Hela dess härskara” torde här kunna tolkas som allt som skapats under de sex dagarna.³²³

I den sista raden dag sju finns בְּרֵאשִׁית אֱלֹהִים. När jag jämför de tre sista orden dag sju med de tre första i skapelseberättelsen kan jag konstatera att slutet återspeglar början med stor tydlighet:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים

בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת

Wenham påpekar att dessa kännpaka ord från introduktionens första rad återkommer dag sju, men i motsatt ordning. ”Han skapade”, ”Gud” och ”himmel och jord” återkommer som ”himmel och jord” (1 Mos 2:1), ”Gud” (1 Mos 2:2) och ”skapade (1 Mos 2:3). Det här kiastiska mönstret för skapelseberättelsen till en fin avslutning, vilket det avslutande ”Gud skapade” som länkar ihop 1 Mos 1:1 med 1 Mos 2:3 fullkomnar. Hela berättelsens första rad och tema återfinns således dag sju uppdelat mellan dess första och sista rad, בְּרֵאשִׁית undantaget. Detta är precis vad som kan förväntas om författaren använt sig av ett *inclusio*.³²⁴

Utöver detta noterar jag ytterligare fem faktorer som kopplar samman introduktionen med dag sju.

1. De tre sista verben dag sju förekommer i perfekt, perfekt och infinitiv constructus, vilket motsvarar de tre första verben i berättelsen som är i perfekt, perfekt och particip.
2. Förutom introduktionen och dag sju inleds alla dagar med ”och Gud sade”. Liksom i introduktionen så är det endast berättaren som rapporterar vad som händer dag sju, Gud talar inte i egen person.
3. Dag ett har en multipel av sju ord, 21. Det har även dag sju med 35 ord.
4. Dag sju är den enda dag där ingen morgon eller afton rapporteras. Ingen morgon eller afton nämns heller i introduktionen

³²² Heide 1951, 89–90; Licht 1986, 93; Wenham 1987, 36; Cassuto 1998, 69–70; Bandstra 2008, 115–116.

³²³ Wenham 1987, 35; Hamilton 1990, 141; Westermann 1994, 169; Gunkel 1997, 115; Cassuto 1998, 61; Walsh 2001, 78; Waltke 2001, 67.

³²⁴ Wenham 1987, 5, 34.

5. Till skillnad från alla andra dagar skapas ingenting varken i introduktionen eller dag sju.³²⁵ Det enda som sker dag sju är att berättaren genom en tvåfaldig repetition konstaterar att nu var allt klart och färdigt, allt vad Gud hade skapat till att färdigställa. I introduktionen konstaterades att Gud nog skapat universum, men jorden var ännu öde och tom. Det förhållandet konstateras dag sju åtgärdat av de skapelsehandlingar som presenterats de sex föregående dagarna.

På basis av vad jag ovan framfört kan jag dra slutsatsen att skapelseberättelsen otvetydigt har en struktur som omsluts av ett *inclusio*. Detta *inclusio* utgörs av introduktionen och dag sju. Däremellan finns ett parallellt mönster som utgörs av de sex skapelsedagarna enligt följande mönster a–b–c–d–b'–c'–d'–a'. Detta innebär att författaren avsett dag sex som höjdpunkt i berättelsen, inte dag sju.

Jag har redan konstaterat att man på basis av ordfrekvens samt antal ord Gud uttalar dag sex kan dra samma slutsats. Men jag har ännu granskat om man även innehållsmässigt finner stöd för att författaren avsett dag sex som skapelseberättelsens höjdpunkt. Min analys resulterade i följande nio faktorer som jag anser ytterligare stöder den slutsatsen:

1. Dag sex finns två skapelseakter. Två nya kategorier av liv bringas fram.
2. Intentionen att skapa människan proklamerar på ett unikt sätt i berättelsen: ”Låt oss göra människan till vår avbild”. Uttrycket används utöver detta vid två andra dramatiska skeenden i urhistorien.
3. När *bārā'* används så sparsamt i övrigt sticker dag sex ut genom att *bārā'* används trefalt i samband med skapelsen av människan.
4. Människan proklamerar som Guds avbild och representant på jorden.
5. Människan meddelas makt att råda över allt övrigt skapat liv.
6. Gud talar direkt, i en dialogsituation, till människan.³²⁶ ”Se, jag har gett er...”
7. När skapelsen utvärderas efter dag sex är omdömet ”mycket gott”, inte bara ”gott”.
8. För första gången under veckan används bestämd form för dagen, den sjätte dagen.
9. Dag sex förekommer *'elōhīm* dubbelt fler gånger än någon annan dag, tio gånger.

Slutsatsen att dag sex utgör höjdpunkten får således ytterligare stöd av min analys av innehållet dag sex. Teorin att dag sju utgör höjdpunkten i skapelseberättelsen kan således förkastas. Det är dag sex författaren avsett som berättelsens höjdpunkt.

³²⁵ I introduktionen rapporteras nog att himmel och jord hade skapats, men i introduktionen händer inget annat än att Guds ande rapporteras vara i rörelse.

³²⁶ Noteras även av Brueggemann (2010, 31).

2.5.4 Enuma Elish – presentation av eposet

Enuma Elish är en mycket längre berättelse än skapelseberättelsen. Den är skriven på sju tavlor och består av totalt 1053 rader medan skapelseberättelsen endast består av 468 hebreiska ord. I svensk översättning används 647 ord och i Wikanders översättning av Enuma Elish uppnås det antalet redan efter 89 rader, alltså efter drygt 8 % av Enuma Elish. Hela skapelseberättelsen är ungefär lika lång som halva första tavlan i Enuma Elish. Därför återger jag endast eposet i sammandrag och inte som skapelseberättelsen, i sin helhet. De delar jag redan behandlat i tidigare kapitel hänvisar jag endast till nedan.³²⁷

Tavla I

Inleds med introduktionen som jag redan behandlade i kapitel 2.1.4.

De första gudarna som sedan föds när Apsu och Tiamat låter sina vatten blandas är Lahmu och Lahamu samt Anshar och Kishar. De är fyra anonyma gudar utan kult. Den femte är Anu, himmelsguden. Han är den förste betydelsefulla guden som i sin tur ger upphov till vishetsguden Ea, med binamnet Nudimmud. Han kallas också Enki. Han är en magiker och den klokaste av gudarna.³²⁸ Han överträffar sina föräldrar och blir den förste verkligt store guden.³²⁹

Handlingen inleds sedan med att de unga gudarna stör föräldragenerationens sömn. Apsu går och klagar till Tiamat och ber henne ta livet av de unga gudarna. Men det vill inte Tiamat. Apsu ger sig inte, utan uppmuntrad av sin ämbetsman Mummu bestämmer han sig för att ändå förgöra sin avkomma. Men Ea genomskådar deras planer och genom en magisk besvärjelse får han Apsu och hans ämbetsman att somna varefter han dödar dessa två. Ea dödar alltså sin farfar. I och med detta är det bara Tiamat kvar av föräldragenerationen.

Ovanpå resterna av Apsu grundar nu Ea sitt tempel där han bosätter sig tillsammans med sin hustru Damkina. I det templet avlas Marduk, den kommande hjälten. Marduk är från första början överlägsen. Han är mäktigare och mer skräckinjagande än alla andra gudar. Hans farfader Anu gjorde honom dubbelt gudomlig. Han överträffade andra gudar på alla vis. När han rörde sina läppar flammade elden. Han hade fyra ögon och fyra öron, han var klädd i tio gudars strålgans.

Marduk är en stormgud och utrustas med fyra förskräckliga vindar som åter stör Tiamat. Vis av sina tidigare misstag beslutar hon nu att gå till angrepp. Hon skapar en demonhär som hon sätter under en tidigare okänd gud, Qingu, som hon nu tar till älskare och hon utropar:

³²⁷ I det här kapitlet anger jag inte heller från vilka rader det jag återger kommer ifrån eftersom jag i det här kapitlet endast strävar efter att ge en översikt av helheten.

³²⁸ Heidel (1951, 4) översätter "a mastermind".

³²⁹ Wikander 2005, 79.

”Konungadöme över alla gudar har jag lagt i din hand, du är den störste, du är min berömda make”. Han får också den viktiga ödestavlan som symbol för sin makt.

Tavla II

Ea får reda på vad Tiamat gjort och går till sin farfader Anshar för att varna honom. Ea repeterar den långa beskrivningen av demonarmén och upphöjelsen av Qingu från tavla I. Situationen är den att ”alla” gudar gått över till Tiamats sida också av Anshars egen avkomma. Ea anklagas av Anshar för att ha orsakat situationen men Anshar lugnar sig småningom när Ea vist försvarar sig. Han sänder iväg Ea för att med besvärjelser betvinga Tiamat, men det misslyckas fullkomligt. Ea blir skrämmd redan av Tiamats skrik och vänder om. Han ber Anshar sända någon annan och Anshar sänder sen Anu. Nu repeteras i stort sett ordagrant Eas rapport, vilket innebär att expeditionen är lika resultatlös.

Efter Eas rapport ropar Anshar i vrede men efter Anus likadana rapport blir Anshar tyst, ser mot marken och skakar sitt huvud. Jag noterar en liknande variation när först Ea och sedan Anu sänds ut. Ea sänds ut med följande ord:

”Min son, dina gärningar är värdiga en gud.

Ett våldsamt oövervinnerligt slag är du mäktig...

Ea, dina gärningar är värdiga en gud.

Ett våldsamt oövervinnerligt slag är du mäktig ...

Gå mot Tiamat och stilla hennes anfall,

Må hennes vrede lugnas av din besvärjelse.”

Medan Anu sänds ut med följande ord:

”Du käraste son, du gudomliga vapen och krigare,

vars styrka är stor, vars anfall är oövervinnerligt –

skynda nu mot Tiamat, stå du själv mot henne!

Lugna hennes inre, må hennes hjärta bli stilla!

Om hon inte lyssnar på dina ord –

Tala då bönfällande ord till henne, så att hon kan bli lugn.”

Här kan man notera en utveckling från övermod mot ödmjukhet gentemot Tiamat och hennes demoniska arme.

Nu träffar Ea i hemlighet sin son Marduk och får honom att anmäla sig till Anshar för att utmana Tiamat. Anshar fylls av glädje när han ser Marduk. Här kallar Marduk honom ”min fader” och ”min fader skapare” samt ”skapare”. Han ber Anshar fröjdas för Tiamats nacke ska snabbt trampas ner.

Belöningen Marduk begär är:

”sammankalla rådet och upphöj mitt öde”...

”Med mina ord ska jag bestämma öden istället för er!

Må inget jag skapar bli upphävt!

Må mina läppars ord varken ändras eller tas tillbaka”

Detta återspeglar det som utlovades Qingu i slutet av tavla I.³³⁰ Marduk vill alltså överta Qingus position.

Tavla III

Nu sammankallas gudaförsamlingen för att utropa Marduk till konung. En repetitiv stil präglar tavlan med flera långa repetitioner som återkommer. Bl.a. beskrivningen av Tiamats armé återkommer ordagrant två gånger. Dess skräckinjagande intryck hamras verkligen in hos åhöraren av detta epos. Marduks krav att bli gudarnas konung om han segrar repeteras också ordagrant. Totalt repeteras detta tre gånger: först en gång i tavla II och nu två gånger i tavla III.

”Om jag ska vara er förkämpe,

Om jag besegrar Tiamat och räddar era liv,

Sammankalla rådet och upphöj mitt öde!

Sätt er med glädje tillsammans i Ubshu-Ukenna³³¹.

Med mina ord ska jag bestämma öden istället för er!

Må inget jag skapar³³² bli upphävt!

Må mina läppars ord varken ändras eller tas tillbaka”

Tavlan avslutas med att gudarna dricker, blir glada och avslappnade och bestämmer då slutligen hans öde, vilket innebär att han blir deras konung.

³³⁰ Tavla I, raderna 155–160.

³³¹ Platsen för gudarnas rådförsamling.

³³² Speiser (1992, 65) översätter ”bring into being”.

Tavlans slut är en återklang av dess början när Anshar ber sin ämbetsman Gaga hämta de andra gudarna för att de må samlas för att äta och dricka och bestämma ödet för Marduk. Tavlan avslutas med att detta realiserar.

Tavla IV

Jag presenterade innehållet i denna tavla i kapitel 2.2.4. Här beskrivs kaoskampen mot Tiamat och hur Marduk besegrade henne.

Efter detta avslutas tavlan med att Marduk går igenom himlen och gör en avbild av Apsu, Nudimmuds boning som blir den Stora Helgedomen, Esharra.

”Han gick genom himlen och undersökte de heliga platserna.

Han gjorde en avbild av Apsu, Nudimmuds boning.

Herren mätte upp Apsus byggnad.

Han grundade den stora helgedomen, som dess like, Esharra.

Den Stora Helgedomen, Esharra, som han skapade, är himlen.

Anu, Enlil och Ea lät han bo i sina tempel.”

Tavla V

Tavlan inleds med att Marduk organiserar himlakropparna samt skapar moln av Tiamats spott. Detta behandlade jag i kapitel 2.2.4 respektive 2.3.3.

Efter att Marduk uträttat allt detta, grundade han helgedomar och gav åt Ea. Ödestavlan hämtade han som gåva åt Anu. Marduk visade alltså tacksamhet gentemot de som understött honom. Därefter hyllas Marduk storligen:

”Han beströk sin kropp med olja.

Han iklädde sig sin storhets klädnad, konungamaktens strålgans och en skräckinjagande krona.”

Sedan avslutas tavlan med att Marduk vill bygga sitt eget palats, ett eget tempel som ska vara ”mitt emot³³³ Esharra som jag byggde ovanför er”. Detta är Babylon – de stora gudarnas boningar.

³³³ Kan också översättas ”avbild”. Wikander 2005, 97.

Tavla VI

I tavla VI presenteras skapelsen av människan och gudarnas respons: de jublar över att Marduk befriat dem från deras arbete. Människan ska nu ta över deras slitsamma jobb. Alla gudar hyllar Marduk och han ges konungamakten över dem alla. Detta har jag redan återgett i kapitel 2.4.4. Tavlan avslutas med att proklamerandet av Marduks 50 namn inleds.

Tavla VII

Den sjunde och avslutande tavlan består nästan uteslutande av fortsättningen av proklamerandet av Marduks 50 namn.

Två av namnen kan vara av intresse för det här arbetet. Det första är ”Asari” eftersom den guden omnämns som ”utsädets och växternas skapare³³⁴, grönskans frambringare”. Flera andra namn förknippas med att samla fruktbart land på olika sätt, t.ex. Gil, han som samlar ihop jättelika sädeshögar samt skapar spannmål och får³³⁵ och som ger landet säd.

Sedan slutar eposet med en uppmaning att inte glömma eller försumma eposets budskap:

”Fadern ska upprepa dem och lära ut dem till sonen.”

...

”Han får inte försumma gudarnas Enlil³³⁶, Marduk – så skall hans land blomstra och han själv vara säker.”

Till sist avslutas hela eposet med denna uppmaning:

”Man ska sjunga sången om Marduk,
som besegrade Tiamat och tog makten”.

³³⁴ Här använder även Speiser (1992, 70) ”creator of”.

³³⁵ Speiser (1992, 71) översätter ”who brings forth barley and millet”, alltså korn och hirs.

³³⁶ Konung över de yngre gudarna. Wikander 2005, 111.

2.5.5 Analys av eposets innehåll

Eposet beskrivs vanligen som ”det babyloniska skapelseeposet”.³³⁷ Men t.ex. Wikander noterar att texten som helhet kan ses som en motivering av Marduks ledande roll bland gudarna. Han nämner att proklamerandet av de 50 namnen ansågs som det viktigaste i eposet. Wikander lyfter ändå fram skapelsetemat som det viktigaste. När han diskuterar eposets teman inleder han med att säga att ”det första som måste konstateras är att eposet är en text om världens skapelse”.³³⁸

Genom en analys av eposet ämnar jag klargöra huruvida dess huvudsakliga syfte är att beskriva världens skapelse eller om det är att berätta om Marduk som besegrade Tiamat och tog makten. Om eposet inte primärt visar sig vara en text om världens skapelse, som Wikander hävdar, vilket är i så fall skapelsetemats roll i eposet?

Jag analyserar först innehållet som helhet varefter jag granskar hur de olika temana fördelas. Därefter fokuserar jag på hur repetitioner används samt eposets litterära struktur.

Jag inleder med att presentera min analys av hur stor del av eposet som utgörs av skapelsetemat och var i eposet detta tema förekommer. Till temat skapelse inkluderar jag inte den teogoni som förekommer, utan enbart det som har med skapandet av den synliga världen att göra. Resultatet blev att endast 11 % av eposet handlar om skapelse medan 89 % handlar om annat, vilket redovisas i tabellen nedan. Man kan notera att skapelsetemat inte är i majoritet på en enda av tavlorna.³³⁹

	Rader totalt	Rader skapelse	Del av tavlan	
Tavla I	158	0	0%	
Tavla II	155	0	0%	
Tavla III	134	0	0%	
Tavla IV	131	11	8%	Himlavalvet och jorden formas av Tiamats kropp
Tavla V	86	66	43%	Månen och stjärnorna ordnas i konstellationer, moln
Tavla VI	117	43	27%	Människan skapas
Tavla VII	154	0	0%	
Rader	935	120		
Procent	89 %	11 %		

En analys av det innehåll som inte är skapelse visar att det till största delen, 70 %, handlar om intriger och strider.³⁴⁰ I denna kategori ingår sekvenser av såväl teogoni som teomachi. Den

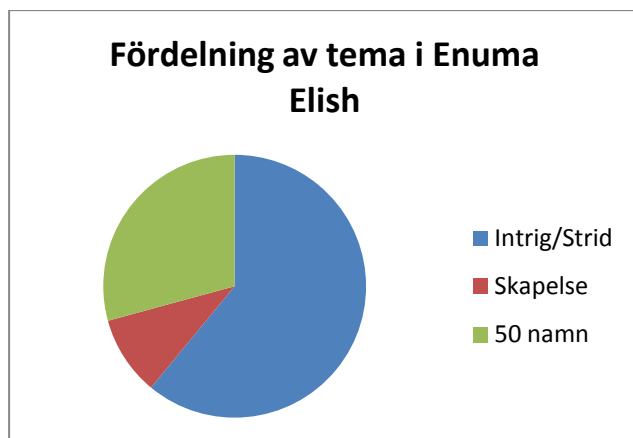
³³⁷ Wikander 2005. Heidel (1951) kallar Enuma Elish ”The Babylonian Genesis”.

³³⁸ Wikander 2005, 18–22.

³³⁹ I tavla V räknar jag in de 20 rader som saknas på tavlan till skapelsetemat.

³⁴⁰ Jag har inte räknat bort de 20 rader som inleder eposet innan intrigerandet börjar, inte heller har jag räknat bort de två rader som är en mycket kort avslutande uppmaning. Vill man räkna bort dessa raden minskar andelen för intriger med 0,6 %.

andra kategorin jag särskiljer är proklamerandet av Marduks 50 namn. Denna kategori utgör en betydande del, 19 %, av innehållet, medan skapelsen alltså täcker återstoden. Bara sekvensen med Marduks 50 namn omfattar således nära nog dubbelt fler rader än de som berör skapelse. Fördelningen av tema illustreras av cirkeldiagrammet nedan.



Angående vad som behandlas inom skapelsetemat bör man notera att skapelse av varken växtlighet eller djurliv berörs.³⁴¹ Jag noterade dock att en del av de 50 namn Marduk ges i slutet associeras med växtlighet. Djurlivet omnämns inte alls om man bortser från Wikanders översättning där han anknyter gudanamnet Gil till ”spannmål och får”. Speiser översätter ”korn och hirs”.³⁴² Jag bedömer valet att översätta med ”spannmål och får” istället för ”korn och hirs” eller andra sädesslag som märkligt när det handlar om en gud som i övrigt samlar ihop jättelika sädeshögar och som ger landet säd. Men om Wikanders val av översättning ändå är korrekt, vilket jag inte är kapabel att bedöma, noterar jag att utöver får nämns åtminstone inget annat djur, varken landdjur, fågel eller fisk. Heidel säger uttryckligen att skapelse av djur inte alls nämns i Enuma Elish.³⁴³

Efter en allmän analys av innehållet ska jag nu redovisa för hur repetitioner används i eposet. Repetitioner används som tidigare noterat för att betona, förstärka och strukturera.³⁴⁴ Därför är det betydelsefullt vad författaren valt att repetera. För det här arbetet är det mest betydelsefullt hur repetitioner är kopplade till de tre teman jag identifierat: intriger, skapelse och proklamerandet av de 50 namnen.

Repetitionerna i Enuma Elish är inte många om man betänker eposets längd, endast fem stycken. En del av dem är dock mycket långa och de är alla nästintill ordagranna. Samma sekvens repeteras upp till fyra gånger. Sternberg är en av dem som konstaterar att i episk

³⁴¹ Heidel 1951, 117.

³⁴² ”barley and millet”.

³⁴³ Heidel 1951, 80.

³⁴⁴ Alter 1981, 88-113; Alter 1985, 64-65; Licht 1986, 52, 76, 93; Sternberg 1987, 365-393; Dorsey 1999, 38; Walsh 2001, 8-11; Bar-Efrat 2008, 211; Walsh 2009, 82.

poesi älskar man ordagrann repetition av långa stycken.³⁴⁵ Den variationsrikedom som präglar skapelseberättelsen är helt frånvarande i Enuma Elish.³⁴⁶

Alla repetitioner förekommer inom ett enda tema: intriger. Det som repeteras först är beskrivningen av Tiamat och hennes förskräckliga armé. Omfattningen av denna helt ordagranna repetition, som återkommer fyra gånger, är extraordinär.³⁴⁷ Den är 39 rader lång och består av 335 ord³⁴⁸. Det innebär att endast detta avsnitt, repeterad fyra gånger, är dubbelt längre än hela skapelseberättelsen. Det är också avsevärt mer än alla rader som har med skapelse att göra i hela Enuma Elish.³⁴⁹

Sedan följer repetition två, 15 rader lång, som beskriver när de mäktiga gudarna Ea och Anu försöker gå ut för att strida mot Tiamat, deras försök misslyckas fullständigt.³⁵⁰ Repetition två beskriver hur vettskrämda Ea och Anu blev av Tiamat och hennes armé. Detta förstärker bilden av Tiamats förskräckliga styrka ytterligare. Därefter följer repetition tre och fyra som bägge är endast två rader där Marduk först deklarerar sin villighet att gå ut och möta Tiamat,³⁵¹ och sedan försäkrar sin segervisshet.³⁵² Den sista repetitionen utgör ca tio rader och repeterar tre gånger Marduks krav på lön: att bli upphöjd till kung bland gudarna.³⁵³

Jag konstaterar att det finns ett tydligt mönster i hur repetitionerna används i Enuma Elish. Den långa första fyrfaldiga repetitionen beskriver hur fruktansvärd Tiamat och hennes demonarmé är. Den andra repetitionen belyser hur fruktlöst det var, även för de mäktiga gudarna Ea och Anu, att försöka strida mot Tiamat. Mot den bakgrunden träder den stora hjälten Marduk fram i den tredje repetitionen. Först deklarerar han sin villighet att möta Tiamat i en situation då alla andra gudar redan gett upp. Sedan deklarerar han sin segervisshet och sist i en trefaldig repetition ställer han sitt krav på att bli gudarnas härskare. Alla repetitioner syftar således till att betona och motivera Marduks unika ställning bland gudarna. Repetition ett och två betonar Tiamats förskräckliga makt för att ytterligare förtydliga att Marduk var den ende som kunde besegra den till synes oövervinnerliga Tiamat.

Jag konstaterar att en analys av innehåll samt repetitioner stöder det texten i eposet själv uttrycker, nämligen att Enuma Elish är en berättelse om hur Marduk besegrade den

³⁴⁵ Licht 1986, 62; Sternberg 1987, 370.

³⁴⁶ De variationer som enligt Sternbergs (1987, 391–392) kategorier förekommer är endast två substitutioner då ”Min Fader” byts ut mot ”Anshar” i tavla II raderna 139–140 och 141–142.

³⁴⁷ Version 1: Tavla I, raderna 129–162. Den ursprungliga händelsen sker; Version 2: Tavla II, raderna 11–48. Ea berättar vad han fått veta åt Anshar; Version 3: Tavla III, raderna 15–52. Anshar berättar åt sin ämbetsman Gaga; Version 4: Tavla III, raderna 73–110. Gaga berättar åt Lahmu och Lahamu.

³⁴⁸ I Wikanders svenska översättning.

³⁴⁹ 4 x 39 rader innebär 156 rader och totalantalet rader med skapelsetema är 120.

³⁵⁰ Version 1: Tavla II, raderna 79–84. Först är det Ea som gått ut mot Tiamat; Version 2: Tavla II, raderna 103–118. Nu är det Anu som försöker.

³⁵¹ Version 1: Tavla II, raderna 139–140; Version 2: Tavla II, raderna 141–142.

³⁵² Version 1: Tavla II, raderna 145–146; Version 2: Tavla II, raderna 147–148.

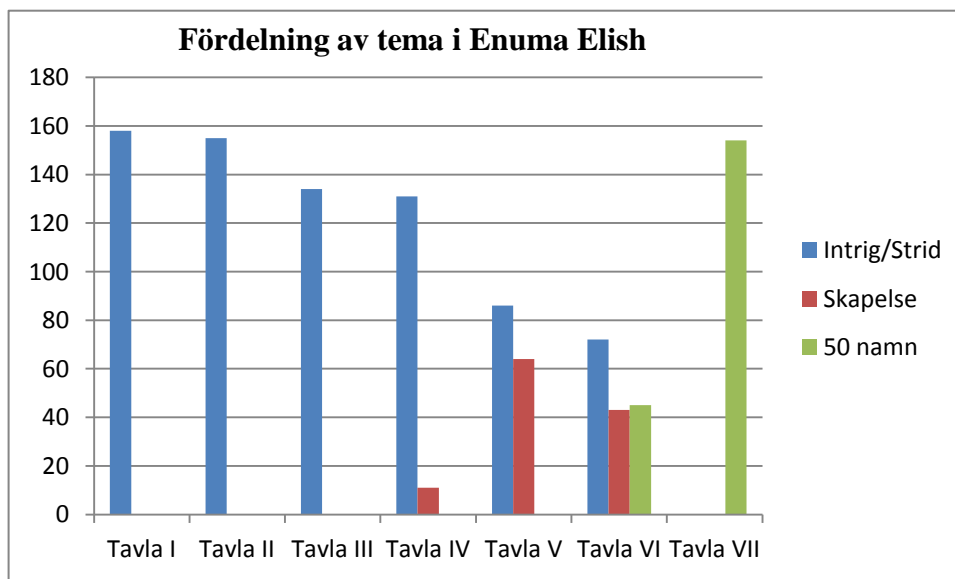
³⁵³ Version 1: Tavla II, raderna 156–162. Marduk talar till Anshar; Version 2: Tavla III, raderna 53–66. Anshar berättar vad Gaga ska säga när han ska tala med Lahmu och Lahamu; Version 3: Tavla III, raderna 111–122. Gaga berättar åt Lahmu och Lahamu.

fruktansvärda Tiamat och grep makten.³⁵⁴ Skapelsetemat verkar spela en mindre betydande roll.

Den litterära strukturen är ännu viktig att analysera eftersom även den har betydelse för vad man ska betrakta som eposets höjdpunkt.

Strukturen i Enuma Elish är oomtvistad. Det finns inga spår av *inclusio*, inte heller av ett kiastiskt eller parallellt mönster. Eposet är skrivet enligt en linjär struktur. I en sådan struktur förväntas den sista delen vara berättelsens höjdpunkt. Den utgörs av proklamerandet av Marduks 50 namn och börjar egentligen redan rad 121 på tavla VI och fortsätter sedan hela tavla VII. Det innebär att man ska vara försiktig med att dra slutsatser på basis av en jämförelse mellan de sju dagarna i skapelseberättelsen och de sju tavlorna i Enuma Elish. De sju tavlorna som Enuma Elish består av är alla fulltecknade. Att tavlorna är sju kommer sig av att eposets text täcker sju tavlor. Eposet består inte av sju litterära enheter som kan jämföras med de sju dagarna i skapelseberättelsen. Eposet avrundas med en avslutande hyllning och en kort uppmaning att sjunga sången om Marduk som besegrade Tiamat och tog konunga makten.

Jag har analyserat fördelningen av de tre temana intriger, skapelse och proklamerandet av namnen för att granska hur de fördelas tavla för tavla och resultatet illustreras med diagrammet nedan.



Intriger och strider utgör ca 70 % av texten. Men de 20 % av texten där Marduks 50 namn proklamerats utgör en 200 rader lång obruten helhet på slutet. Detta stöder uppfattningen att höjdpunkten är just denna avslutande proklamation av Marduks 50 namn. Jag ansluter mig till denna syn.³⁵⁵

³⁵⁴ De två sista raderna i eposet lyder såhär: Man ska sjunga sången om Marduk, som besegrade Tiamat och tog konungamakten. Tavla VII, raderna 161–162.

³⁵⁵ Heidel 1951, 127; Wikander 2005, 21.

Skapelsetemat roll är intressant. Bl.a. Wikander menar att skapelsen är höjdpunkten av kaoskamptemat. Skapelsetemat uppenbarar sig i slutskedet av kaoskampen när Tiamat är besegrad. Men jag anser, i likhet med Heidel och Hamilton, att de detaljer av skapelse som förekommer primärt används som ett instrument för att ytterligare demonstrera Marduks makt inför hans slutgiltiga upphöjelse som gudarnas konung.³⁵⁶ Den slutsatsen drar jag baserat på följande argument:

Det första som skapas är jorden och fästet. Det som framförallt beskrivs i det sammanhanget är hur Tiamat slaktas och förnedras. Det andra skapelsemomentet är himlakropparnas organisering. Då demonstrerar Marduk sin nyvunna position som alla gudars härskare. Han bestämmer månens gång och stjärnornas³⁵⁷ position. Den tredje skapelse detaljen är också gudafokuserad när han befriar gudarna från deras bördor genom att skapa människan som deras tjänare. Det som beskrivs i samband med människan är endast hennes plikter gentemot gudarna. Det Marduk hyllas för i sammanhanget är följdriktigt inte skapelsen av människan, utan gudarnas befrielse.³⁵⁸

Det som talar mot att se skapelsen som en höjdpunkt eller ett huvudtema är också avsaknaden av repetitioner i samband med skapelsetemat. Skapelsen av fästet skildras exempelvis endast på två rader om man bortser från beskrivningen av slakten av Tiamat. Därutöver är vad som beskrivs av skapelsehelheten så ofullständig. Skulle författaren ha avsett att beskriva skapelsen av jorden är det svårt att förstå att han helt skulle lämna bort någonting så centralt som en beskrivning av hur växtlighet och djurliv kom till.

Wikander hävdar att kaoskampen och skapelsen är oskiljaktiga element som inte går att separera från varandra.³⁵⁹ Den åsikten anser jag inte finner stöd om man beaktar även andra texter från den antika främre orienten. Det är tvärtom detta drag att kombinera världens skapelse med ett drama mellan stridande gudar som är unikt för Enuma Elish.³⁶⁰ I Baal-cykeln t.ex. finner man många likheter med Enuma Elish där Baal som stormgud strider mot bl.a. Yamm³⁶¹. Där finns som ett framträdande drag även kamp gudagenerationer emellan precis som i Enuma Elish. Men i Baal-cykeln berörs inte världens ursprungliga skapelse överhuvudtaget. I andra texter finns skapelse beskriven utan kaoskamp, så bevisligen kan man skilja motiven åt.³⁶²

På basis av min analys av innehållet i Enuma Elish drar jag slutsatsen att Enuma Elish primärt inte är ett skapelseepos, som ett sådant vore det mycket bristfälligt. Enuma Elish är istället vad författaren själv anger i de två sista raderna av eposet: Enuma Elish är ett epos om Marduk, som besegrade Tiamat och tog makten. Det som sägs om skapelse eller arrangerande av universum är givetvis av intresse och man kan få viss insikt i hur man kunde förklara detta. Men min analys tyder på att skapelsesekvenserna primärt är inkluderade med avsikt att

³⁵⁶ Heidel 1951, 10–11; Hamilton 2005, 35–36.

³⁵⁷ Stjärnorna är gudarnas avbilder.

³⁵⁸ Heidel 1951, 120–121.

³⁵⁹ Wikander 2005, 19.

³⁶⁰ Tsumura 2005, 144–145, 190.

³⁶¹ Yamm betyder hav.

³⁶² T.ex. en tvåspråkig version av "Världens skapelse av Marduk" från Neo-Babylonisk tid. Den beskriver världens skapelse utan någon konflikt inblandad. Lambert 1994, 103; Tsumura 2005, 40.

illustrera Marduks väldiga makt, inte för att beskriva universums tillblivelse eller hur jorden fylldes av liv.³⁶³ Att kalla Enuma Elish ”det babyloniska skapelseepoet” anser jag därför missvisande. Jag menar ändå inte att det saknar betydelse att Marduk anges som den som format universum och därför kan anses råda över detta. I kulten fick Marduk som skapare antagligen större betydelse än vad skapelsetemat litterärt ges i Enuma Elish.³⁶⁴

Inser man epsets egentliga syfte faller bitarna på plats och man kan njuta av ett skickligt komponerat epos där författaren lyckats inkludera urgammalt material med nyare stoff och skapat ett epos som motiverar Babylons världsherravälde med dess gud Marduk som härskare och människan som dess tjänare.

2.5.6 Konklusion gällande berättelsernas syfte

Teogoni är en väsentlig del av Enuma Elish. Eposet betonar tillbedjan av Marduk och uppmanar människorna att inse att anledningen till deras existens är att bygga tempel samt föda och tillbe gudarna. Sarna är en av de forskare som lyfter fram att Enuma Elish fick status som Babylons nationella epos. Det reciterades och dramatiserades vid den viktigaste av årets religiösa fester, den vårliga nyårsfesten – akītu-festen.³⁶⁵ Eposet hade således en viktig kultisk funktion. Den stödde, enligt Sarna, upprätthållandet av den babyloniska civilisationen med dess sociala normer och sätt att organisera sig. Lambert varnar dock för att betona det kultiska alltför mycket.³⁶⁶ Han menar att det finns ingenting i textens innehåll som gör eposet otvetydigt kultiskt. Wikander anser att författaren avser förmedla att Babylons position och makt är baserad på förhållanden i gudavärlden.³⁶⁷ I likhet med Sarna och Hamilton anser jag att Enuma Elish primära syfte är att motivera Marduks gudomliga herravälde och ge stöd åt Babylons aspiration på världsherravälde.³⁶⁸

Strukturen i skapelseberättelsen visade sig bestå av ett *inclusio* som utgörs av introduktionen och dag sju, däremellan görs jorden beboelig och fylls med liv. Höjdpunkten infinner sig dag sex med skapelsen av människan.³⁶⁹ Skapelseberättelsen handlar således uteslutande om universums skapelse. Där uttrycks ingenting av intrig, kamp eller strid. Ingen teogoni förekommer överhuvudtaget. Inte heller återfinns någon avslutande lovsång eller hyllning av något slag i avslutningen av berättelsen.³⁷⁰

³⁶³ Heidel 1951, 10–11; Hamilton 2005, 35–36.

³⁶⁴ Heidel 1951, 16–17; Lambert 1994, 104–105. Wikander (2005, 23) betonar att man inte har säker kunskap om hur eposet användes i kulten.

³⁶⁵ Sachs 1994, 331–334.

³⁶⁶ Lambert 1994, 104–105.

³⁶⁷ Wikander (2005, 18) lyfter samtidigt fram skapelsetemat mycket mer än Sarna och Hamilton. Han kallar även eposet ”en text om världens skapelse”, vilket Hamilton (2005, 37) uttryckligen säger att det inte är.

³⁶⁸ Sarna 1966, 7; Lambert 1994, 104; Tsumura 1994, 31; Hamilton 2005, 37; Wikander 2005, 22–23.

³⁶⁹ Heidel 1951, 120; Bird 1994, 345; Gunkel 1997, 119; Walsh 2001, 105.

³⁷⁰ Heidel 1951, 127.

Min analys av innehåll, struktur och repetition stöder det Sarna framför när han påpekar följande: Skapelseberättelsen saknar helt en politisk dimension, det finns inga allusioner till Israel, Jerusalem eller templet. Den är även areligiös, människan föreskrivs inga religiösa plikter och berättelsen har inga kultiska anspelningar av något slag. På så sätt utgör skapelseberättelsen en fullständig brytning med traditionen i den antika främre orienten. Jag omfattar Sarnas bedömning.³⁷¹

Föreskrifterna för tabernaklet i 2 Mos 25:1–31:11 utgörs av sex litterära enheter som följs av en sjunde enhet, 2 Mos 31:12–18, som fokuserar på sabbaten. Sarna är en av de forskare som drar slutsatsen att strukturen är modellerad från skapelseveckan.³⁷² Att författaren uttryckligen motiverar sabbaten med att Gud avstod från arbete den sjunde dagen är uppenbart och på så sätt är sabbatepisoden länkad till skapelseveckan. Men utöver att avsnittet innan kan delas in i sex delar har strukturen i övrigt ingenting gemensamt med skapelseveckan. Den första enheten sträcker sig över 197 verser, de övriga fem enheterna är endast mellan tre och 11 verser långa, sammanlagt inte mer än 36 verser. Skillnaden, inte likheten, gentemot skapelseveckans struktur som jag har redovisat i kapitel 2.5.3 är iögonenfallande. Inte heller förfärdigas någonting i den här sekvensen. Efter en närmare granskning ter sig Sarnas slutsats sakna stöd i empirin. Jag anser att man snarare kan se sabbatsföreskrifterna som något som omsluter guldkalvepisoden som följer, för på andra sidan av den episoden upprepas åter sabbatsföreskrifter i början av 2 Mos 35 varefter arbetet tar vid där det slutade innan första sabbatssekvensen³⁷³: tabernaklet börjar färdigställas. Det relevanta för det här arbetet är dock att varken Sarna eller jag menar att skapelseberättelsen skulle få en kultisk dimension även om 2 Mos 25:1–31:18 vore strukturerad utifrån skapelseveckan.³⁷⁴

Det finns dock forskare som verkligen menar att skapelseberättelsen framförallt är en kultisk text. Innan jag går vidare med att formulera vad jag anser är skapelseberättelsens syfte ska jag kort diskutera de argument som förts fram av två av de forskare som betonar det kultiska, nämligen Mettinger och Walton.

Mettinger särskiljer ”ämne” och ”tema” och menar att även om ämnet för skapelseberättelsen är kosmogoni så är det övergripande temat ”människan skapad för gudsgemenskap och gudstjänst”. Det första argumentet Mettinger anför är detta: En av himlakropparnas uppgifter är att utmärka tider för ”sammanskomster” alltså religiösa högtider. Det andra Mettinger anför är att i skapelseberättelsen skapas djur och växter ”enligt sina arter”³⁷⁵. Denna formulering noterar Mettinger återkommer i 3 Mos 11 gällande rena och orena djur. Ett problem med det senare argumentet är att uttrycket i skapelseberättelsen inte används för att särskilja rena arter från orena. Istället används uttrycket för att ange t.ex. flygande djur enligt sina arter utan någon som helst åtskillnad mellan rena och orena arter. Inget i skapelseberättelsen presenteras som orent överhuvudtaget. Tvärtom konstaterar Gud i slutet av den sjätte dagen att allt var mycket gott. Skapelseberättelsens skildring kunde snarare användas för att argumentera mot

³⁷¹ Sarna 1966, 9.

³⁷² Så även Sailhamer (1992, 298–310); Sarna 1996, 213–214.

³⁷³ 2 Mos 31:12–18.

³⁷⁴ Det finns även forskare som lyfter fram symbolik som relateras till templet och tabernaklet i Edenberättelsen framom skapelseberättelsen. Wenham 1994¹, 399–404; Martin 2000, 248–252.

³⁷⁵ Eller som jag anser är en bättre översättning: ”enligt sina slag”.

en sådan uppdelning av rent och orent som förekommer i 3 Mos 11, sådan argumentering används i NT.³⁷⁶

När något avskiljs genom det vanligt förekommande ordet *hibdîl* som Mettinger noterat vara typiskt för de kultiskt intresserade prästerskapet är det dock fel objekt som särskiljs om man vill dra paralleller till kultiska texter i 3 Mosebok. Land avskiljs från hav, mörker från ljus, vatten under fästet avskiljs från vatten ovan fästet osv. Utöver dessa argument anför Mettinger att välsignelse förekommer tre gånger och även präster ska utföra välsignelseakter. Sedan anför Mettinger avslutningsvis att människan, i likhet med tabernaklet, skapas efter en himmelsk urbild. Det sista argumentet anser jag är anmärkningsvärt eftersom Mettinger 20 sidor senare i samma bok argumenterar på ett övertygande sätt för att det är just så man inte längre ska tolka begreppet ”Guds avbild”.³⁷⁷

Walton hänvisar till Weinfeld³⁷⁸ när han argumenterar för att Gud vilar i sitt tempel den sjunde dagen. Den plats gudar vilar, i andra texter från den antika främre orienten, är i sitt tempel. Därför menar Walton att det ordnade kosmos utgör Guds tempel. Detta färdigställs under de sex dagarna, vilka Walton därför betraktar endast som en förberedelse för den sjunde dagen. Den sjunde dagen träder Gud in i sitt tempel och finner ro. Walton noterar nog att inget tempel nämns i skapelseberättelsen. Jag noterar även att det inte heller någonstans nämns att Gud träder in i detta kosmos-tempel den sjunde dagen. Walton bygger det antagandet på att gudar tenderar att träda in i sitt tempel den sjunde dagen i andra texter från den antika främre orienten. Speiser argumenterar på samma sätt. Speiser tolkar sjunde dagen i skapelseberättelsen som en direkt parallell till när Marduk firas med tempelbygge och hans 50 namn proklameras.³⁷⁹ Argumentationen bygger även delvis på att Speiser, liksom Sarna, anser att tabernaklets färdigställande är strukturerat enligt skapelseberättelsens mönster.³⁸⁰ Därför menar Speiser och Walton att även skapelseberättelsen egentligen är en beskrivning av ett tempelbygge.³⁸¹

Sådan argumentering Walton och Speiser ägnar sig åt är just sådan Von Rad varnar för, nämligen att läsa skapelseberättelsens text symboliskt istället för att förstå texten som den föreligger. Von Rad menar att det finns inga hymniska element eller något behov av att tolka någonting symboliskt i denna text.³⁸²

Jag förstår logiken i de framförda resonemangen, även om de argument som framförts inte alltid visat sig hålla för en kritisk granskning.³⁸³ Problemet är empirin. På basis av mina

³⁷⁶ T.ex. 1 Tim 4:3–4. Mettinger 2011, 45–46, 77–78.

³⁷⁷ Se kapitel 2.4.3. Mettinger 2011, 45–47, 62–76.

³⁷⁸ Walton (2011, 191) anger Weinfelds ”Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord” som källa.

³⁷⁹ Speiser 1964, 10.

³⁸⁰ En slutsats jag även tidigare noterat inte är korrekt. Skapelseberättelsen består av åtta litterära enheter och använder sig av ett *inclusio* som omsluter de sex centrala enheterna, de sex skapelsedagarna. Skapelseveckan har även ett tydligt parallellt mönster där dag ett motsvaras av dag fyra, dag två av dag fem osv.

³⁸¹ Walton 2011, 178–184, 190–192.

³⁸² Von Rad 1972, 47–48.

³⁸³ Mettingers argument med att himlakropparna även ska ange tider för sammankomster samt att välsignelse förekommer har jag inga invändningar mot. Dessa två argument räcker dock inte när så mycket annat, t.ex. entydiga resultat från de analyser av empirin jag gjort, motsäger den syn Mettinger företräder på den här punkten.

analyser i det här arbetet anser jag att det är tydligt att empirin inte stöder Waltons och Mettingers teori medan empirin är i harmoni med den slutsats Sarna drog, till vilken jag anslöt mig.³⁸⁴

Jag vill ännu nämna något om sabbatsbudet och den sjunde dagen innan jag gör min konklusion. I samband med de 10 budorden relateras sabbatsbudet till skapelseveckan.³⁸⁵ Sarna konstaterar att sabbaten är symbolen för förbundet mellan Gud och Israel.³⁸⁶ Man bör notera att de sabbatsföreskrifter som föreligger i Pentateuken inte fokuserar på det kultiska eller religiösa.³⁸⁷ Tvärtom, de betonar att man ska avstå från arbete precis som Gud gjorde den sjunde dagen.³⁸⁸ Att sabbatsbudet med sina stränga föreskrifter om att avhålla sig från vanligt arbete motiveras med att Gud avstod från arbete den sjunde dagen ger stöd för synen att det inte finns några kultiska anspelningar med Guds vila den sjunde dagen. Gud avstod från arbete, så ska också människan göra. Att detta verkligen är vad sabbaten och sabbatsbudet avser kommer med tydlighet fram i 2 Mos 31:14:

Den som ohelgar den skall straffas med döden, ty var och en som på den dagen gör något arbete han skall utrotas ur sin släkt.

Att detta verkligen var vad som avsågs kommer med brutal tydlighet fram i 4 Mos 15:32–36.³⁸⁹

Nu till min konklusion gällande skapelseberättelsens syfte. Även om jag avvisat Mettingers tolkning av vad som är skapelseberättelsens tema anser jag att han har delvis rätt när han senare uttrycker att syftet med skapelseberättelsen är att undervisa om hur skapelsen och Gud är relaterade till varandra.³⁹⁰ Den utsagan missar dock det människocentrerade jag konstaterat genomsyrar texten. Skapelseberättelsen är berättad utifrån människans synvinkel, den är ingen neutral beskrivning av hur universums skapelse gick till. Jag skulle därför hellre beskriva syftet såhär: Syftet med skapelseberättelsen är att undervisa om hur människan förhåller sig till Gud och till resten av skapelsen.³⁹¹

³⁸⁴ Det jag anslöt mig till var alltså detta: Skapelseberättelsen saknar helt en politisk dimension, det finns inga allusioner till Israel, Jerusalem eller templet. Den är även areligiös, människan föreskrivs inga religiösa plikter och berättelsen har inga kultiska anspelningar av något slag. På så sätt utgör skapelseberättelsen en fullständig brytning med traditionen i den antika främre orienten.

³⁸⁵ 2 Mos 20:8–11.

³⁸⁶ Sarna 2000, 396–397.

³⁸⁷ 2 Mos 20:8–10; 23:12; 31:15; 35:2; 3 Mos 19:3, 30; 23:3; 26:2; 5 Mos 5:12–15. Endast i 3 Mos 23:3 nämns ”helig sammankomst” i samband med sabbaten utöver förbud mot arbete. Övriga åtta exempel nämner bara det viktiga av att avstå från arbete.

³⁸⁸ Samma sak gäller föreskrifter för sabbatsåret i 2 Mos 23:11.

³⁸⁹ När israeliterna var i öknen ertappades en man med att samla ved på sabbatsdagen. De som kom på honom med detta förde honom inför Mose och Aron och hela menigheten. Mannen sattes i förvar eftersom de inte hade fått något besked om vad som skulle göras med honom. Herren sade till Mose: Mannen skall straffas med döden. Hela menigheten skall stena honom utanför lägret. Menigheten förde honom utanför lägret och stenade honom till döds, så som Herren hade befallt Mose.

³⁹⁰ Mettinger (2011, 78) åsyftar egentligen gudstjänst och människans gudsgemenskap.

³⁹¹ Bird (1994, 338) uttrycker även det duala förhållandet som betonas, dels till Gud och dels till den övriga skapelsen.

Men jag anser inte att man får bortse från att den kosmogoni som presenteras omfattar alla viktiga delar i det synliga universum.³⁹² Detta är unikt och anmärkningsvärt och måste tas i beaktande. För att uppfylla det syfte jag nyss formulerade skulle författaren inte ha behövt använda mer än tre meningar. Det enda ämnet i skapelseberättelsen är, som Mettinger konstaterat, kosmogoni och syftet kan givetvis vara att presentera just en sådan. Detta får även stöd av att det tema som anges i *inclusio* endast är skapelse. Det tema som anges i *ett inclusio* är även huvudtemat för den text som detta *inclusio* innesluter.³⁹³ Vad gäller skapelseberättelsen sägs i den första delen av *inclusiot* att universum är skapat men jorden obeboelig och ofruktsam och i den andra delen av *inclusiot* har jorden fyllts med liv och gjorts fruktbar.³⁹⁴

Jag anser ändå att en syntes är nödvändig. Den blir min slutliga konklusion gällande skapelseberättelsens syfte och lyder så här: Syftet med skapelseberättelsen är att presentera en kosmogoni som även klargör människans förhållande till Gud och den övriga skapelsen. Skapelseberättelsen och Enuma Elish har således helt olika syfte.

3 Avslutning

I kapitel 3.1 kommer jag först att sammanfatta resultatet av forskningsfrågorna varefter jag gör en konklusion gällande relationen mellan Enuma Elish och skapelseberättelsen. Jag presenterar också en annan berättelse i GT jag, till skillnad från skapelseberättelsen, anser har liknande syfte som Enuma Elish. I kapitel 3.2 blickar jag framåt mot vidare forskning.

3.1 Sammanfattning och konklusion gällande relationen mellan texterna

Svaret på fråga ett, gällande vilken roll och funktion de två första verserna har i skapelseberättelsen, blev att de är en introduktion till vad som följer. Detta i likhet med de nio första raderna i Enuma Elish. Det som beskrivs är en harmonisk situation där universum är på plats, dock så att jorden ännu är dysfunktionell. Inga spår forskare hävdade av en kaoskamp i vers två kunde bekräftas. Jag noterade även att introduktionen till Enuma Elish också den uttrycker en harmonisk situation utan strider.

³⁹² Bird (1994, 337) säger att författaren främst betonar hela skapelsens beroende av Gud, samt den ordning med vilken skapelsen blev till.

³⁹³ Jfr Ps 150. Bauer & Traina 2011, 117-118.

³⁹⁴ Amit 2001, 18; Bauer & Traina 2011, 117-118; Mettinger 2011, 77.

I fråga två behandlade jag fästet. Det fäste som sträcks ut den andra dagen beskrivs med sådana ord och tillsammans med sådana uttryck i övriga GT som gör att man associerar till något tunt. Fästet förliknas vid något böjbart av typen duk eller gardin. Stöd för att fästet skulle vara något kraftigt eller tjockt kunde inte påvisas. Synen att GT i allmänhet uttrycker en uppfattning om att fästet har konkreta öppningar kunde avvisas, samtidigt kunde uppfattningen att regn kommer från moln beläggas. Jag noterade likheter med Enuma Elish genom att ett slags fäste i form av halva Tiamats kropp eller eventuellt hennes hud spänns upp av Marduk. Jag noterade även uppfattningen att regn kommer från moln även uttrycks i Enuma Elish. Där bildas molnen av Tiamats spott.

I fråga tre diskuterade jag möjligheten att förstå händelserna dag fyra endera så att himlakropparna skapades dag fyra eller så att de endast tilldelades sin roll och funktion den dagen. Jag slöt mig till den senare uppfattningen, vilket innebär en likhet med Enuma Elish såtillvida att inte heller Marduk skapar himlakropparna. Marduk bestämmer endast deras hur de ska placera sig och röra sig på himlavalvet.

Trots denna yttre likhet finns även avgörande skillnader. Det intresse för zodiaken som präglar Enuma Elish är helt frånvarande i skapelseberättelsen. Likaså lyser mytologiska anspelningar med sin frånvaro. I Enuma Elish föreskrivs månens gång detaljerat medan endast dess funktion anges i skapelseberättelsen. Texten i skapelseberättelsen är också mycket kortare, endast ca en fjärdedel av motsvarande sekvens i Enuma Elish.

Jag noterade även att i Enuma Elish behandlas först specifikt stjärnorna, sedan specifikt månen och i de rader som saknas antas solen behandlas på samma sätt. I skapelseberättelsen tillskrivs himlakropparnas funktion i huvudsak gemensamt i egenskap av "ljusen på himlens utsträckthet".

Skillnaden var stor vad gäller vad respektive text förmedlar. I skapelseberättelsen organiseras ingenting, himlakropparna tilldelas endast roll och funktion. Jag konstaterade att i Enuma Elish är situationen nästan den motsatta, där ägnas 92 % av texten att organisera himlakropparna.

Jag kunde således konstatera att dag fyra och inledningen av tavla V uppvisar yttre likhet. Men efter en mer noggrann granskning fanns inte mycket kvar som förenar. Det som egentligen sker i Enuma Elish är att Marduk visar sin makt genom att bestämma de andra gudarnas öden.

Skapelsen av människan och hennes roll och funktion diskuterades i fråga fyra. Jag kunde konstatera att skillnaden är stor mellan texterna. I Enuma Elish skapas människan för att avlasta gudarna medan universum färdigställs för människans skull i skapelseberättelsen. Människans position som Guds avbild, tillsammans som man och kvinna, är utmärkande. Ett unikt drag är också att Gud talar direkt till människan i skapelseberättelsen.

När jag i fråga fem analyserade texternas syfte blev resultatet att även det divergerar. Skapelseberättelsen beskriver skapelsen av hela universum men med fokus på jorden. Höjdpunkten inträffar när människan skapas. Enuma Elish å sin sida beskriver Marduks väg

till makten och hur den går via besegradet av den fruktansvärda Tiamat. Eposets höjdpunkt infinner sig i slutet av berättelsen när Marduk intar sitt konungadöme över alla andra gudar och hans 50 namn proklamerar. Jag konstaterade att Enuma Elish syfte är att motivera Marduks gudomliga herravälde och ge stöd åt Babylons aspiration på världsherravälde medan skapelseberättelsens syfte är att presentera en kosmogoni som även klargör människans förhållande till Gud och den övriga skapelsen. Hur texterna är komponerade uppvisar heller ingenting gemensamt vad gäller varken omfattning, struktur eller bruk av repetition och variation. Medvetet bruk av ordfrekvens som jag fann belägg för i skapelseberättelsen är omöjlig att kontrollera i Enuma Elish eftersom den text som finns bevarad är ofullständig. Jag ser dock ingen anledning att förvänta mig en sådan användning i Enuma Elish med tanke på den stil som i övrigt präglar eposet.

Vad kan då på basis av den forskning jag presenterat i det här arbetet sägas om relationen mellan skapelseberättelsen och Enuma Elish? Jag tar endast ställning till tre olika ståndpunkter jag noterat bland forskarna. Många forskare utgår från en babylonisk bakgrund för skapelseberättelsen och ser framförallt Enuma Elish som en förlaga.³⁹⁵ Det rådde i stort sett konsensus om detta från publikationen av Gunkels ”Schöpfung und Chaos” 1895 fram till Speisers kommentar över 1 Mosebok 1964.³⁹⁶ Hess och Niehaus lyfter fram Friedrich Delitzsch, med sitt berömda verk ”Babel und Bibel” som en annan stark förespråkare av en nära förbindelse mellan babylonisk och israelisk kultur och den förras överlägsenhet gentemot den senare.³⁹⁷ En del av dessa forskare hävdar att skapelseberättelsen är något av en avmytologisering av Enuma Elish. En annan grupp menar att skapelseberättelsen är skriven i en slags tyst polemik gentemot Enuma Elish.³⁹⁸ Tsumura lyfter fram att det finns en tredje grupp forskare som ifrågasätter denna koppling och menar att det verkar troligt att Enuma Elish inte har någon egentlig koppling till skapelseberättelsen.³⁹⁹

Innehållsmässigt finns fyra beröringspunkter mellan texterna som jag behandlat i forskningsfrågorna. En analys av innehållet som helhet resulterade dock i slutsatsen att berättelserna i grund är olika. I fråga fem kunde jag fastställa att varken berättelsernas innehåll som helhet, deras syfte, teknik eller struktur har något gemensamt förutom enskilda detaljer.

Innan jag drar min slutsats vill jag behandla det som Speiser och Heidel bägge lyfter fram som det mest signifikanta argumentet för ett gemensamt ursprung: De menar att de skapelsesekvenser som är gemensamma följer i samma ordning i bägge berättelser. Detta är

³⁹⁵ Heidel 1951, 132; Speiser 1964, 9–11; Bird 1994, 344; Hess 1994¹, 6–11; Jacobsen 1994, 141–142; Millard 1994, 114–115, 126–128; Miller 1994, 145, 149; Gunkel 1997, 129–130; Gunkel 2006, 3–4, 12, 78–80; Niehaus 2008, 15, 21, 27; Brueggemann 2010, 24–25.

³⁹⁶ Wenham 1987, 8; Niehaus 2008, 22–24. Jag har använt Gunkels (2006) verk i engelsk översättning.

³⁹⁷ Hess 1994¹, 6–7; Niehaus 2008, 15, 25–28.

³⁹⁸ Heidel 1951, 95–96, 130–140; Sarna 1966, 21–22; Von Rad 1972, 47–50, 55–56, 63–67; Wenham 1987, 8–10, 37; Bird 1994, 344; Hess (1994¹, 20) hänvisar till forskare som G. F. Hasel och A. W. Ultvedt som exempel på två forskare som starkt betonat en antimytologisk polemik; Westermann 1994, 126–134; Gunkel 1997, 103–117, 124; Sarna 2000, 18–20; Wenham 2003, 16; Gunkel 2006, 8, 80; Brueggemann 2010, 24–25; Mettinger 2011, 90.

³⁹⁹ Heidel 1951, 138–139; Wenham 1987, 8–9; Lambert 1994, 96–106; Millard 1994, 126–128; Tsumura 1994¹, 31–32; Boice 1998, 24; Tsumura 2005, 38; Niehaus 2008, 22.

enligt Speiser tillräckligt för att utesluta någon möjlighet till ett slumpmässigt sammanträffande. Att det är så, säger Speiser, har alla välinformerade studenter insett. Den avgörande gemensamma ordningsföljden presenteras i följande tabell med Enuma Elish till vänster och skapelseberättelsen till höger.⁴⁰⁰

1	Gudomlig ande och kosmisk materia samexisterar och är bägge eviga	Gudomlig ande skapar kosmisk materia och existerar oberoende av denna
2	Urtida kaos. Tiamat omgiven av mörker	Jorden är öde och tom med mörker som täcker djupet (têhôm)
3	Ljus utgår från gudarna	Ljuset skapas
4	Fästet skapas	Fästet skapas
5	Torrt land skapas	Torrt land skapas
6	Himlaljusen skapas	Himlaljusen skapas
7	Människan skapas	Människan skapas
8	Gudarna vilar och firar	Gud vilar och helgar den sjunde dagen

Vad gäller de två första punkterna är det gemensamma att ett harmoniskt uttillstånd beskrivs, även om olikheten i vad som beskrivs är mycket stor.⁴⁰¹ Punkt tre är dock i högsta grad diskutabel.⁴⁰² I skapelseberättelsen skapas ljuset för jordens behov och leder till en växling mellan dag och natt. I Enuma Elish berörs inte detta, utan dag och natt existerar ändå från första början av eposet. Redan rad 13 på tavla I berättas att gudarna Anshar och Kishar gjorde dagarna långa, de lade år till år. Lite senare klagar Apsu över att han inte får vila på dagen eller sova om natten.⁴⁰³ Dag och natt förutsätts alltså direkt från början. I introduktionen antyds inte heller något mörker.⁴⁰⁴ Jorden skapas först i slutet av tavla IV. Ingenstans nämns att ljuset skulle skapas. Vad gäller belysning av jorden så berättas direkt efter att Tiamat slaktats hur himlakropparnas gång bestäms och hur Marduk får månen att lysa.⁴⁰⁵ Den naturliga slutsatsen borde därför vara att det som belyser jorden i Enuma Elish är stjärnorna, samt månen och solen. Att dessa sedan är gudars avbilder är sedan en annan sak. Så endera bör man konstatera att ljuset existerar från början eller så att det för jordens behov skapas direkt efter att Tiamat slaktats.

Punkt fyra, gällande fästets skapelse, har jag redogjort för i kapitel 2.2. Att som punkt fem hävda att bägge berättelser sedan redogör för jordens skapelse är nog en märklig slutsats. Direkt efter att fästet, som utgörs av en del av Tiamats kropp, satts upp i Enuma Elish nämns inte jorden med ett ord utan därefter följer beskrivningen av himlakropparnas ordnande och hur månen börjar lysa, samt hur Marduk skapar molnen. Först efter detta följer beskrivningen av hur Marduk börjar forma jorden med berg och floder m.m.⁴⁰⁶

⁴⁰⁰ Heidel 1951, 129; Speiser 1964, 10.

⁴⁰¹ Se kapitel 2.1.

⁴⁰² Vilket nog Heidel (1951, 129) noterar.

⁴⁰³ Tavla I, rad 38.

⁴⁰⁴ Tavla I, raderna 1–9.

⁴⁰⁵ Tavla V, raderna 1–23.

⁴⁰⁶ Vilket jag redogjorde för i slutet av kapitel 2.2.6.

Skapelsen av människan föregår gudarnas vila och fest i Enuma Elish. Att påstå att gudarna vilar är en fri tolkning, ingenstans nämns att de nu skulle vila, dock nog att de hyllar Marduk. Apsus ursprungliga klagan redan på tavla I var att de andra gudarna hindrade honom från att vila på dagen och sova om natten.⁴⁰⁷ Således kan man hävda att det var vila och ro som präglade situationen innan Apsu och Tiamat blandade sina vatten och nya gudar föddes. Guds vila i skapelseberättelsen består egentligen i att han avhöll sig från arbete.⁴⁰⁸ På basis av vad jag framfört anser jag att en korrekt beskrivning av ordningsföljden vore den som framgår av tabellen nedan. Enuma Elish beskrivs i den vänstra kolumnen och skapelseberättelsen i den högra.

1	Gudomlig ande och kosmisk materia samexisterar och är bägge eviga	Gud skapar kosmisk materia och existerar oberoende av denna
2	Ljus utgår från gudarna ⁴⁰⁹	Jorden är öde och tom med mörker som täcker djupet (tēhôm)
3	Urtida kaos och kaoskamp	Ljuset skapas
4	Fästet skapas	Fästet skapas
5	Himlaljusen skapas ⁴¹⁰	Torrt land skapas ⁴¹¹
6	Torrt land skapas	Himlaljusen skapas
7	Människan skapas	Människan skapas
8	Gudarna vilar och firar	Gud vilar och helgar den sjunde dagen

Nu är likheten i ordningsföljd långt ifrån iögonfallande. Det enda som korrelerar är att först kommer introduktionen, fästet skapas som punkt fyra och skapelsen av människan och avslutningen avslutar skapelsen. Att introduktionen kommer först och avslutningen sist är ofrånkomligt. Att människan är det sista som skapas kan anses naturligt. Att fästet är punkt fem i bägge kan noteras, även om vad som föregår och följer divergerar. Så förutom introduktion och avslutning är det endast skapelsen av människan och fästets skapelse som har samma plats i sekvensen. Ingen av dessa två händelser föregås dock av samma skede. Människan som det sista som skapas följs av en avslutning i bägge fall. Jag anser man bör notera att i Enuma Elish är människan samtidigt det enda levande som skapas. Man kan således även hävda att människan skapas först av allt levande. Det som nämns om Marduk som skapare av växtlighet kommer efter skapelsen av människan.⁴¹² Jag kan således konstatera att det i verkligheten finns mycket lite av gemensam ordningsföljd där en sådan inte är närmast oundviklig. Den gemensamma ordningsföljd Speiser betraktade som det

⁴⁰⁷ Tavla I, rad 38.

⁴⁰⁸ Se kapitel 2.5.3.

⁴⁰⁹ Det finns inget tillfälle då gudarna börjar ”lysa”. Således kunde punkt två i Enuma Elish anslutas till punkt ett.

⁴¹⁰ Egentligen är verbet ”skapas” direkt missvisande. Marduk skapar inte stjärnorna, han endast organiserar dem. Dag fyra tillskriver Gud endast himlakropparna deras funktion. Jag använder i alla fall samma term som Heidel och Speiser gjort, eftersom det är endast ordningsföljden jag fokuserar på i denna tabell.

⁴¹¹ Jag använder ”skapas” eftersom Heidel och Speiser använder det uttrycket. Att jorden avskiljs från havet vore en mer korrekt beskrivning gällande skapelseberättelsen och att Marduk formar Tiamats kropp till berg och floder vore den korrekta beskrivningen i Enuma Elish.

⁴¹² T.ex. de av Marduks namn som har med frambringande av växtlighet att göra på tavla VII.

ultimata beviset för texternas beroendeförhållande visar sig efter min granskning vara en chimär.⁴¹³

Min slutsats, baserad på vad jag presenterat i det här arbetet, är att skapelseberättelsen som helhet varken utgår från eller är en avmytologiserad version av Enuma Elish. Jag instämmer med den avslutande utvärderingen som Heidel gör när han konstaterar att olikheterna är alldeles för stora och likheterna alltför insignifikanta för att hävda ett gemensamt ursprung.⁴¹⁴ Skapelseberättelsen polemiserar inte heller, varken med ord eller utan, mot det budskap som Enuma Elish förmedlar. Som helhet har Enuma Elish ett helt annat innehåll och syfte. Enuma Elish och skapelseberättelsen har bägge sina högstående litterära kvalitéer och ska bedömas utifrån vad de är. Den ena är, i jämförelse med texter man känner till, en unik skapelseberättelse vad gäller innehåll och litterär teknik medan den andra är ett välskrivet epos om hur Marduk besegrade Tiamat och tog makten. Även Enuma Elish är unik genom att författaren kombinerat gudars maktkamp med världens skapelse. Jag ansluter mig till den grupp av forskare som hävdar att berättelserna är fristående från varandra.

När min analys visade att texternas syfte inte har något gemensamt väcktes min nyfikenhet för huruvida det finns andra berättelser i GT som verkligen har ett liknande syfte som Enuma Elish. Efter en genomgång av GT anser jag att jag fann en sådan. Den berättelsen har liknande stil, struktur och höjdpunkt som Enuma Elish och utöver detta har den även andra gemensamma element. Den berättelsen är den som återfinns i 2 Mosebok. Där berättas om en universellt okänd gud som fungerat främst i samband med en enda familj och ätt. Nu ska han i samarbete med Mose göra sig känd under ett nytt namn. Det blir en upprepad kamp mot Egyptens gudar och Res son och avbild, Faraos son. Faraos hotar Mose, hans folk och hans gud, men Jahve strider och övervinner Faraos son och Egypten med alla dess gudar. Den slutliga segern sker när Jahve klyver Sävhavet varefter Israels barn tågar torrskodda igenom medan egyptierna slungas tillbaka mitt i havet och förgås.

Sedan vandrar folket mot Sinai. Där färdigställer de ett tempel, tabernaklet, som görs utifrån en himmelsk mönsterbild. Insamlingar görs när folket av glatt hjärta ger gåvor för att bygga helgedomen. Nu mottas också lagar som föreskriver hur man ska göra för att tjäna Jahve på rätt sätt. Avslutningen är att tabernaklet invigs och HERRENS härlighet uppfyller det när han träder in i sitt tempel.

Det är anmärkningsvärt hur många paralleller det finns gällande tema och syfte i den här berättelsen när det fanns så få i skapelseberättelsen. Förutom detta har de här två berättelserna liknande omfattning, bägge inkluderar regler och råd hur man ska tjäna sin gud, bägge inkluderar byggande av ett tempel utifrån en himmelsk förebild och höjdpunkten inkluderar en invigning av templet.

⁴¹³ Speiser (1964, 10) tog ordningsföljden direkt från Heidel (1951, 129–130). Speiser drog betydligt mer långtgående slutsatser av ordningsföljden än vad Heidel hade gjort.

⁴¹⁴ Heidel (1951, 139) är dock öppen för möjligheten att berättelserna är sprungna ur en gemensam källa.

Den textsekvens man brukar hänföra till en tänkt kaoskamp: Jes 51:9–10⁴¹⁵, hör, som tidigare noterat, inte ihop med skapelsen, utan med exodus när HERREN visade sin styrka vid besegrandet av de egyptiska gudarna, högg ner Rahav och gjorde Sävhavet till en torr väg. Texten i Jesaja hör således till denna berättelse med liknande syfte som Enuma Elish: HERRENS strid med andra gudar på väg mot tempelbygge och att göra sig känd som hela jordens konung.

Det att 2 Mosebok uppvisar mycket större likhet med Enuma Elish än vad skapelseberättelsen gör tolkar jag som ytterligare stöd för att min slutsats är korrekt som ser skapelseberättelsen och Enuma Elish som grundläggande helt olika berättelser.

3.2 Förslag till vidare forskning

Jag ska till sist diskutera några frågor som väckts eller förblivit obesvarade under arbetets gång, frågor som kunde utgöra inspiration för vidare forskning.

Enligt dokumenthypotesen hör skapelseberättelsen, som jag tidigare konstaterat, till P-källan. P-källans författare beskrivs som en som mer än andra älskar enformiga upprepningar och enahanda mönster.⁴¹⁶ De otaliga variationer som förekommer i skapelseberättelsen passar dåligt in på den uppfattningen av P som författare. Som konstaterat är berättelsen även areligiös och uppvisar totalt ointresse för religiös kult, likaså andra religiösa plikter och handlingar. Varför? Det finns mycket i skapelseberättelsen som stämmer dåligt in med vad som förmodas om P-källan. Jag skulle gärna fördjupa mig i den problematiken.⁴¹⁷

Innan jag började med det här arbetet hade jag själv inte läst vare sig Enuma Elish eller andra texter från den antika främre orienten. Det som förvånade mig alltmest när jag läste fler och fler texter med anknytning till skapelseberättelsen var hur unik den är. I skapelseberättelsen skildras helheten av universums skapelse logiskt och metodiskt.⁴¹⁸ Det är inte syftet med någon annan text jag läst. Skapelseberättelsen är även unik till sin komposition och sin litterära stil med alla repetitioner och variationer som präglar den.

⁴¹⁵ הָלוֹא אֶת־הָיָא הַמַּתְרַבֵּת לְךָ עֹרֵי עֹרֵי לְבָשִׁי עַל זְרוּעַי הָיָה עֹרֵי כְּיָמִי לְעָדֹת עוֹלָמִים הָלוֹא אֶת־הָיָא הַמַּתְרַבֵּת לְךָ מִחֹלְלֵי תַנְיִן׃ מִי תִהְיוּם רַבָּה הַשְׁמָה מִעַמְמֵי־יָם הָרַד לְעֹבֵר אֲוָלִים׃

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 havsbotten till en väg, där de befriade kunde tåga fram.

⁴¹⁶ Speiser 1964, 8; McEvenue 1971, 1–8, 179–187; Gunkel 1997, 118; Amit 2001, 18; Gunkel 2008, 109–111.

⁴¹⁷ Bland litteratur som ökat mitt intresse för frågan kan nämnas: McEvenue 1971; Bermant & Weitzman 1979; Alter 1981, 2004; Fishbane 1985; Radday 1985; Licht 1986; Sternberg 1987; Wenham 1987; Berlin 1994; Miller 1994; Wenham 1994²; Friedman 1997, 2003; Gunkel 1997; Cassuto 1998, 2008; Dorsey 1999; Whybray 1999; Tov 2001; Walsh 2001, 2009; Collins 2006; Mettinger 2007; Bar-Efrat 2008; Gunkel 2008; Thomas 2011.

⁴¹⁸ Mettinger 2011, 77.

I följande tabell synliggörs vilka element som finns med i skapelseberättelsen i jämförelse med Enuma Elish, Atrahasis, Baal-cykeln och Eridu Genesis.⁴¹⁹

	1 Mos	Enuma	Atrahasis	Baal-cykeln	Eridu Genesis
Ljuset skapas	X				
Tid, dag/natt	X				
Fästet/rummet	X	X			
Åtskiljande av land och hav	X				
All slags grönska	X				
Himlakropparna	X	X			
Alla slag av vattenlevande djur	X				
Alla slag av flygande varelser	X				
Alla slag av landlevande djur	X				X
Människan	X	X	X		

Skillnaden mellan skapelseberättelsen och andra texter är verkligen anmärkningsvärd. Trots att Enuma Elish har så få beröringspunkter så är den ändå den berättelse som har flest sådana, den enda med fler än en! En del forskare har börjat notera mera likheter med egyptiska texter och skapelseberättelsen, men man bör notera att de egyptiska texterna inte i regel intresserar sig för annat än hur gudarna kommer till. Instruktionen till kung Meri-Ka-Re ger uttryck för samma tankar som återfinns i skapelseberättelsen gällande relationen till naturen och människan som guds avbild.⁴²⁰ Men i samma instruktion kallas människorna även ”gudarnas boskap” och berättelsen är på inget sätt en skapelseberättelse. Den beskriver inte skapelse av någonting överhuvudtaget.

Walton konstaterar att varje detalj av den kosmogoni som presenteras i skapelseberättelsen kan man återfinna i andra texter från den antika främre orienten.⁴²¹ Den iakttagelsen är nog korrekt. Mycket kan återfinnas redan med en kombination av Enuma Elish och Instruktionen till kung Meri-Ka-Re. Men helhetskompositionen av skapelseberättelsen är inte desto mindre frapperande unik jämfört med alla andra texter jag bekantat mig med. Forskning som kunde ge svar på vad som kan förklara det unika med skapelseberättelsen skulle jag gärna ägna mig åt.

Skapelseberättelsen är unik också gentemot resten av GT vad gäller såväl komposition som innehåll.⁴²² Edenberättelsen är i jämförelse inte heller den en egentlig skapelseberättelse. Den beskriver framförallt skapelsen av människan samt en begränsad del av djuren, inget annat. Att inga örter växer sägs uttryckligen bero på att det inte ännu regnat eller någon människa fanns som kunde bruka jorden. Orsaken var alltså inte att växterna inte hade skapats. På så sätt liknar Edenberättelsen mycket mer andra texter från den antika främre orienten där

⁴¹⁹ Jag har endast noterat vilka skapelsemoment som berättelsen beskriver. Eridu Genesis startar med människan skapad, därför finns inget kryss vid människan i Eridu Genesis kolumn. Baal-cykeln inkluderar ingen skapelsehandling av det ursprungliga universum alls.

⁴²⁰ Lambert 1994, 103; Westermann 1994, 111–112; Von Rad 2005, 143.

⁴²¹ Walton 2011, 197.

⁴²² Walsh 1994, 362–382. Whybray 1999, 60.

skapelsen av människan ofta är det enda som rapporteras. Edenberättelsen är dessutom bara den första delen av *tôlêdôt* ett⁴²³ som även inkluderar historien om Kain och Abel samt släktlistor ända fram till 1 Mos 5:1 då Adams *tôlêdôt* tar vid. Skapelsemomentet är således bara en mindre del av den helheten. Att klarlägga hur skapelseberättelsen förhåller sig till Edenberättelsen är även det något jag gärna skulle rikta in forskning på. En del forskare ser berättelserna som kompletterande medan andra ser en konflikt mellan dem.⁴²⁴

En fjärde fråga som intresserar mig är hur hela urhistorien⁴²⁵ kan sättas i relation till andra texter från den antika främre orienten. Finns ett genomgående mönster eller inte? Man hittar många detaljer från t.ex. Edenberättelsen spridda i olika texter från den antika främre orienten. Det finns de sumeriska kungalistorna som kan sättas i parallell till släktlistorna och så givetvis flodberättelsen som finns i en annan version i Gilgamesheposet bl.a. Vid en ytlig blick har jag fått intrycket av att det hela tiden förekommer samma relation mellan uppgifter i GT och de som återfinns i andra texter från den antika främre orienten. När de urgamla människorna i GT kunde bli nästan 1000 år blir de tiotusentals år i de sumeriska kungalistorna.⁴²⁶ I släktlistorna i 1 Mos 4:17–22 anges Kains ättlingar, vanliga människor, vara de som lärde sig musik, metallhantverk osv. medan det i andra texter från den antika främre orienten är gudar som stigit ner för att lära människorna dessa färdigheter.⁴²⁷ Arken som beskrivs med mått som skulle innebära en svårsänkbar farkost i 1 Mos 6:15 motsvaras av en sjuvåning hög kubformad farkost i Gilgamesheposet.⁴²⁸ Det här är några exempel av vad jag observerat. Det mönster jag hittills genomgående uppfattat är att den urhistorien i GT har ett mer realistiskt sken. Andra texter från den antika främre orienten är i jämförelse mera mytiska och legendartade. Jag har inte i forskningen noterat någon kartläggning och analys av urhistorien visavi andra texter från den antika främre orienten som helhet. Resultaten av en sådan systematisk kartläggning skulle intressera mig.⁴²⁹

⁴²³ Himmelens och jordens *tôlêdôt*. 1 Mos 2:4–4:26.

⁴²⁴ Alter 1981, 141; Kikiwada 1994, 169, 174; Tsumura 1994¹, 27–35; Gordon & Rendsburg 1997, 34; Wenham 1994¹, 404; Whybray 1999, 24, 51, 234; Von Rad 2005, 149; Gunkel 2008, 112–115.

⁴²⁵ 1 Mos 1:1–11:26.

⁴²⁶ Oppenheim 1994, 265–266.

⁴²⁷ Cassuto 1998, 230–237.

⁴²⁸ Speiser 1992, 93.

⁴²⁹ Jag har inspirerats bl.a. av följande litteratur som diskuterar ämnet: Kikiwada 1985; Castellino 1994; Hess 1994¹; Hess 1994²; Jacobsen 1994; Lambert 1994; Malamat 1994; Millard 1994; Speiser 1994; Tsumura 1994¹; Wilson 1994; Gordon & Rendsburg 1997; Cassuto 1998; Sarna 2000; Wenham 2003; Niehaus 2008.

Litteratur

Alter, R.

- 1981 *The Art of Biblical Narrative*. Basic Books. USA.
- 1985 *The Art of Biblical Poetry*. Basic Books. USA.
- 2004 *The Five Books of Moses. A Translation with Commentary*. W. W. Norton & Company. New York/London.

Alter, R. & Kermode, F. (eds.)

- 1990 *The Literary Guide to the Bible*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge.

Amit, Y.

- 2001 *Reading Biblical Narratives. Literary Criticism and the Hebrew Bible*. Fortress Press. Minneapolis.

Anderson, B. W.

- 1994 "From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Genesis 1–11". *I studied Inscriptions from before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11*. R. Hess & D. Tsumura (eds.). Eisenbrauns. Winona Lake, 416–435.

Bandstra, B.

- 2008 *Genesis 1–11. A Handbook on the Hebrew Text*. Baylor University Press. Waco.

Bar-Efrat, S.

- 2008 *Narrative Art in the Bible*. T & T Clark International. London/New York.

Bauer, D. R. & Traina, R. A.

2011 *Inductive Bible Study: A Comprehensive Guide to the Practice of Hermeneutics.* Baker Academic. Grand Rapids.

Berlin, A.

1985 *The Dynamics of Biblical Parallellism.* William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids/Cambridge.

1994 *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative.* Eisenbrauns. Winona Lake.

Bermant, C. & Weitzman, M.

1979 *Ebla. A Revelation in Archaeology.* Times Books. New York.

Bibeln

1993 *The NIV Study Bible.* New International Version. Hodder & Stoughton. London/Sydney/Auckland.

1998 *Bibeln. Den Heliga Skrift. Gamla och Nya testamentets kanoniska böcker.* Stiftelsen Svenska Folkbibeln. XP Media. Stockholm.

2001 *Bibel 2000 med noter, parallellhänvisningar och tillägg. Gamla testamentet, Apokryferna och Nya testamentet.* Bibelkommissionens översättning. Marcus förlag. Örebro.

Biblia Hebraica Stuttgartensia

2007 K. Elliger & W. Rudolph (eds.). German Bible Society. Stuttgart. (5th rev.ed.)

Bird, P. A.

1994 *"Male and Female He Created Them: Genesis 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation". I studied Inscriptions from before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11.* R. Hess & D. Tsumura (eds.). Eisenbrauns. Winona Lake, 329–361.

Boice, J. M.

- 1998 *Genesis. Volume 1. Creation and Fall. An Expository Commentary. Volume 1. Genesis 1–11.* Baker Books. Grand Rapids.

Brueggemann, W.

- 2010 *Genesis. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching.* Westminster John Knox Press. Louisville.

Cassuto, U.

- 1973 *Biblical & Oriental Studies. Volume 1: Bible.* Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem. The Magnes Press. Jerusalem.
- 1998 *A Commentary on the Book of Genesis. Part One. From Adam to Noah.* The Magnes Press. Jerusalem.
- 2008 *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch.* Shalem Press. Jerusalem/New York.

Castellino, G.

- 1994 *"The Origins of Civilization according to Biblical and Cuneiform Texts". I studied Inscriptions from before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11.* R. Hess & D. Tsumura (eds.). Eisenbrauns. Winona Lake, 75–95.

Collins, C. J.

- 2006 *Genesis 1–4. A Linguistic, Literary and Theological Commentary.* P&R Publishing Company. Phillipsburg.

Dorsey, D. A.

- 1999 *The Literary Structure of the Old Testament. A Commentary on Genesis–Malachi.* Baker Academic. Grand Rapids.

Fishbane, M.

- 1985 *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Clarendon Press. Oxford.
- 1998 *Biblical Text and Texture. A Literary Reading of Selected Texts*. One World. Oxford.

Friedman, R. E.

- 1997 *Who wrote the Bible?* HarperCollins Publishers. New York.
- 2003 *The Bible with Sources Revealed. A New View into the Five Books of Moses*. HarperCollins Publishers. New York.

Fokkelman, J. P.

- 1990 "Genesis". *The Literary Guide to the Bible*. R. Alter & F. Kermode (eds.). The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, 36–55.
- 1991 *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis*. The Biblical Seminar 12. Wipf & Stock Publishers. Eugene.

Ginsberg, H. L.

- 1992 "Ugarit Myths, Epics, and Legends". *Ancient Near Eastern Texts Relating to the old Testament*. J. B. Pritchard (ed.). Princeton University Press. New Jersey, 129–155.

Goetze, A.

- 1992 "Hittite Myths, Epics, and Legends". *Ancient Near Eastern Texts Relating to the old Testament*. J. B. Pritchard (ed.). Princeton University Press. New Jersey, 120–128.

Gordon, C. H. & Rendsburg, G. A.

- 1997 *The Bible and the Ancient Near East*. W. W. Norton & Company. New York/London.

Gunkel, H.

- 1997 *Genesis*. Translated by Mark E. Biddle. Mercer University Press. Macon.
- 2006 *Creation and Chaos in the Primeval Era. A Religio-Historical Study of Genesis 1 and Revelation 12*. Translated by K. William Whitney JR. William B Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids/Cambridge.
- 2008 *The Legends of Genesis*. Translated by W. H. Carruth. Bibliobazaar. LaVergne.

Hamilton, V. P.

- 1990 *The Book of Genesis. Chapters 1–17*. New International Commentary of the Old Testament. Eerdmans. Grand Rapids.
- 2005 *Handbook on the Pentateuch*. Baker Academic. Grand Rapids.

Harris, R. L. et al. (eds.)

- 1981 *Theological Wordbook of the Old Testament, Volumes 1 & 2*. Moody Press, Chicago.

Heidel, A.

- 1951 *The Babylonian Genesis*. The University of Chicago Press. Chicago/London.

Hess, R. S.

- 1994¹ "One Hundred Fifty Years of Comparative Studies on Genesis 1–11: An Overview". *I studied Inscriptions from before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11*. R. Hess & D. Tsumura (eds.). Eisenbrauns. Winona Lake, 3–26.
- 1994² "The Genealogies of Genesis 1–11 and Comparative Literature". *I studied Inscriptions from before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11*. R. Hess & D. Tsumura (eds.). Eisenbrauns. Winona Lake, 58–72.

Hess, R. S. & Tsumura, D. T. (eds.)

1994 *I studied Inscriptions from before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11.* Eisenbrauns. Winona Lake.

Hoekema, A. A.

1994 *Created in Gods Image.* Eerdmans. Michigan/Cambridge.

Jacobsen, T.

1994 "The Eridu Genesis". *I studied Inscriptions from before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11.* R. Hess & D. Tsumura (eds.). Eisenbrauns. Winona Lake, 129–142.

Joüon, S. J. & Muraoka, T.

2006 *A Grammar of Biblical Hebrew.* Editrice pontificio instituto Biblico. Rom.

Kikiwada, I. M.

1994 "The Double Creation of Mankind in Enki and Ninmah, Atrahasis I 1–351 and Genesis 1–2". *I studied Inscriptions from before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11.* R. Hess & D. Tsumura (eds.). Eisenbrauns. Winona Lake, 169–174.

Kikiwada, I. M. & Quinn, A.

1985 *Before Abraham was.* Abingdon Press. Nashville.

Kitchen, K. A.

1966 *Ancient Orient and Old Testament.* InterVarsity Press. Illinois.

1977 *The Bible in Its World.* Wipf & Stock Publishers. Eugene.

Kramer, S. N.

1992 *"Sumerian Myths and Epic Tales". Ancient Near Eastern Texts Relating to the old Testament.* J. B. Pritchard (ed.). Princeton University Press. New Jersey, 39–59.

Laato, A.

2004 *Inledning till Gamla Testamentet. Religionsvetenskapliga skrifter nr 54.* Åbo.

Lambert, W. G.

1994 *"A New look at the Babylonian Background of Genesis". I studied Inscriptions from before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11.* R. Hess & D. Tsumura (eds.). Eisenbrauns. Winona Lake, 96–113.

Licht, J.

1986 *Storytelling in the Bible.* The Magnes Press The Hebrew University. Jerusalem.

Malamat, A.

1994 *"King List of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies". I studied Inscriptions from before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11.* R. Hess & D. Tsumura (eds.). Eisenbrauns. Winona Lake, 183–199.

Martin, E. L.

2000 *The Temples that Jerusalem forgot.* ASK Publications. Portland.

McEvenue, S. E.

1971 *The Narrative Style of the Priestly Writer.* Biblical Institute Press. Rom.

McKeown, J.

2008 *Genesis*. William B. Eerdmans Publishing Company. Cambridge.

Mettinger, T. N. D.

2007 *The Eden Narrative. A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2–3*. Eisenbrauns. Winona Lake.

2011 *I begynnelsen. Hur ska vi förstå Bibelns tre första kapitel? Perspektiv från astrofysik och exegetik*. Studier i exegetik och judaistik utgivna av Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi Nr 9. Åbo.

Millard, A. R.

1994 "A New Babylonian Genesis Story". *I studied Inscriptions from before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11*. R. Hess & D. Tsumura (eds.). Eisenbrauns. Winona Lake, 114–128.

Miller, P. D.

1994 "Eridu, Dunnu, and Babel: A Study in Comparative Mythology." *I studied Inscriptions from before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11*. R. Hess & D. Tsumura (eds.). Eisenbrauns. Winona Lake, 143–168.

Niehaus, J. J.

2008 *Ancient Near Eastern Themes in Biblical Theology*. Kregel. Grand Rapids.

Oppenheim, A. L.

1992 "Babylonian and Assyrian Historical Texts". *Ancient Near Eastern Texts Relating to the old Testament*. J. B. Pritchard (ed.). Princeton University Press. New Jersey, 265–317.

Pritchard, J. B. (ed.)

1992 *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton University Press. New Jersey.

Radday, Y. T. & Shore, H.

1985 *Genesis. An Authorship Study*. Biblical Institute Press. Rome.

Sachs, A.

1992 "Akkadian Rituals". *Ancient Near Eastern Texts Relating to the old Testament*. J. B. Pritchard (ed.). Princeton University Press. New Jersey, 331–345.

Sailhamer, J. H.

1990 *Genesis. Expositor's Bible Commentary*. Zondervan. Grand Rapids.

1992 *The Pentateuch as Narrative. A Biblical Theological Narrative*. Zondervan Publishing House. Grand Rapids.

Sarna, N. M.

1966 *Understanding Genesis*. Schocken Books. New York.

1989 *Genesis. The JPS Torah Commentary*. The Jewish Publication Society. Philadelphia.

1996 *Exploring Exodus. The Origins of Biblical Israel*. Schocken Books. New York.

2000 *Studies in Biblical Interpretation*. The Jewish Publication Society. Philadelphia.

Smith, M. S.

2002 *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. Eerdmans. Grand Rapids/Cambridge.

Speiser, E. A.

- 1964 *Genesis. The Anchor Bible.* Doubleday & Company. New York.
- 1992 "*Akkadian Myths and Epics*". *Ancient Near Eastern Texts Relating to the old Testament.* J. B. Pritchard (ed.). Princeton University Press. New Jersey, 60–119.
- 1994² "*The Rivers of Paradise*". *I studied Inscriptions from before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11.* R. Hess & D. Tsumura (eds.). Eisenbrauns. Winona Lake, 175–182.

Sternberg, M.

- 1987 *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading.* Indiana University Press. Bloomington.

Thomas, M. A.

- 2011 *These are the Generations. Identity, Covenant and the Toledot Formula. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 551.* T & T Clark International. New York/ London.

Tov, E.

- 2001 *Textual Criticism of the Hebrew Bible.* Fortress Press. Minneapolis. (2nd rev. ed.)

Tsumura, D. T.

- 1994¹ "*Genesis and Ancient Near Eastern Stories of Creation and Flood: An Introduction*". *I studied Inscriptions from before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11.* R. Hess & D. Tsumura (eds.). Eisenbrauns. Winona Lake, 27–57.
- 1994² "*The Earth in Genesis 1*". *I studied Inscriptions from before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11.* R. Hess & D. Tsumura (eds.). Eisenbrauns. Winona Lake, 310–328.
- 2005 *Creation and Destruction. A Reappraisal of the Chaaskampf Theory in the Old Testament.* Eisenbrauns. Winona Lake.

Van Gemeren, W. A. (ed.)

1997 *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. Zondervan. Grand Rapids.

Van Leeuwen, R. C.

1997 "ברא". *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. W. A. VanGemeren (ed.). Zondervan. Grand Rapids, 728–735.

Von Rad, G.

1972 *Genesis*. Translated by John H. Marks. The Westminster Press. Philadelphia.

2005 *Old Testament Theology. Volumes I & II*. Translated by D. M. G. Stalker. Prince Press. Peabody.

Walsh, J. T.

1994 "Genesis 2:4b–3:24: A Synchronic Approach". *I studied Inscriptions from before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11*. R. Hess & D. Tsumura (eds.). Eisenbrauns. Winona Lake, 362–382.

2001 *Style and Structure in Biblical Hebrew Narrative*. The Liturgical Press. Collegeville.

2009 *Old Testament Narrative. A Guide to Interpretation*. Westminster John Knox Press. Louisville, Kentucky.

Waltke, B. K.

2001 *Genesis. A Commentary*. Zondervan. Grand Rapids.

Walton, J. H.

2009 *The Lost World of Genesis One*. InterVarsity press. Downers Grove.

2011 *Genesis 1 as Ancient Cosmology*. Eisenbrauns. Winona Lake.

Wellhausen, J.

2006 *Prolegomena to the history of Israel*. Translated by J. Sutherland Black and Allan Menzies. Bibliobazaar. Charleston.

Wenham, G. J.

1987 *Genesis 1–15*. Word Biblical Commentary. Thomas Nelson. Dallas.

1994¹ "Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story". *I studied Inscriptions from before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11*. R. Hess & D. Tsumura (eds.). Eisenbrauns. Winona Lake, 399–404.

1994² "The Coherence of the Flood Narrative". *I studied Inscriptions from before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11*. R. Hess & D. Tsumura (eds.). Eisenbrauns. Winona Lake, 436–447.

2003 *Exploring the Old Testament. A Guide to the Pentateuch. Volume One*. InterVarsity Press. Downers Grove, Illinois.

Westermann, C.

1994 *Genesis 1–11. A Continental Commentary*. Translated by J.J. Scullion. Fortress Press. Minneapolis.

Whybray, R. N.

1999 *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 53. Sheffield Academic Press. Sheffield.

Wikander, O.

2003 *Kananeiska myter och legender*. Wahlström & Widstrand.

2005 *Enuma Elish. Det babyloniska skapelseeposet*. Wahlström & Widstrands klassikerserie.

Wilson, J. A.

1992¹ *"Egyptian Myths, Tales, and Mortuary Texts". Ancient Near Eastern Texts Relating to the old Testament.* J. B. Pritchard (ed.). Princeton University Press. New Jersey, 3–36.

1992² *"Proverbs and Precepts. Egyptian Instructions". Ancient Near Eastern Texts Relating to the old Testament.* J. B. Pritchard (ed.). Princeton University Press. New Jersey, 412–425.

Wilson, R. R.

1994 *"The Old Testament Genealogies in Recent Research". I studied Inscriptions from before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11.* R. Hess & D. Tsumura (eds.). Eisenbrauns. Winona Lake, 200–223.