

FORTÆLLER, HVAD VIL DU?

- om struktur og genre i Genesis 1-11



Professor, ph.d. cand.theol. Jens Bruun Kofoed

Resumé: Formålet med nærværende artikel er at argumentere for, at Genesis 1-11 i lyset af det komparative materiale fra Mesopotamien og i respekt for de bibelske teksters egenart må betegnes som Israels forhistorie. For det første synes strukturen at være parallel med de mesopotamiske forhistorier. For det andet er både det bibelske og mesopotamiske materiale sammenstykket af forskelligt og oprindeligt selvstændigt materiale. For det tredje må både Genesis 1-11 og de mesopotamiske forhistorier betragtes som et forsøg på historieskrivning. Artiklen argumenterer videre for, at Israels historiesyn var afgørende for, at forhistoriens brug af de litterære motiver, som findes parallelt i det mesopotamiske materiale, og som i analyser af dette materiale betegnes som *mytemotiver*, er en blanding af direkte og analoge beskrivelser af personer og begivenheder, og at Richard Averbecks betegnelse af Israels forhistorie som *mytisk* historie derfor er sagssvarende. Artiklen konkluderer, at mens der *formkritisk* er en stor fællesnævner mellem Israels forhistorie og det komparative materiale i anvendelsen af litterære motiver, forholder det sig anderledes i en *funktionel* tilgang. Mens motiverne i det komparative materiale for eksempel anvendes inden for rammerne af en polyteistisk og dualistisk gudsopfattelse og et overvejende cirkulært historiesyn, anvendes de samme motiver i Israels forhistorie inden for rammerne af en monoteistisk og transcendent gudsopfattelse og et overvejende lineært historiesyn.

Introduktion

With a genre like *film noir*, everyone has these assumptions and expectations. And once all of those things are in place, that's when you can really start to twist it about and mess around with it.¹

Larry Wachowski

Formålet med nærværende artikel er at argumentere for, at Gen 1-11 må forstås som Israels *forhistorie*, og at det kræver en *funktional* tolkning af de mytemotiver, som Gen 1-11 og de sammenlignelige mesopotamiske tekster har til fælles, hvis den særlige brug af dem i *Israels* forhistorie skal afdækkes.

Allerede i 1901 erklærede den tyske gammeltestamentler Hermann Gunkel genrespørgsmålet i Genesis for uddebateret: »Erzählt die Genesis Geschichte oder Sage? Diese Frage ist dem modernen Historiker keine Frage mehr« (Gunkel 1977, vii). Til forskel fra det ord, der ifølge Grundtvig »skaber, hvad det nævner«, måtte Gunkel imidlertid sande, at hans erklæring *ikke* lagde genrediskussionen død, og mere end et sekel senere er situationen uændret. For selvom Gunkels *Sage* 'saga' for længst er blevet afvist som både anakronistisk og formkritisk inadækvat, diskuteres det stadig på livet løs, om teksterne skal betegnes som historieskrivning eller ej. Den moderne diskussion adskiller sig dog væsentligt fra diskussionen på Gunkels tid, hvor man først lige var begyndt at publicere tekster fra oldtidens Mellemøsten og derfor endnu ikke havde mulighed for at tegne et repræsentativt billede af de litterære genrer og konventioner, som oldtidens forfattere gjorde brug af, og som deres læsere var fortrolige med. I dag er vi i langt højere grad i stand til at tegne et billede af det kognitive miljø, som oldtidens mellemøstlige forfattere var en del af, og som derfor også er bagtæppe for tilblivelsen af den bibelske urhistorie. En af de væsentligste nyopdagelser i forhold til diskussionen om urhistorien er, at mens man på Gunkels tid var meget optaget af at finde den såkaldte *Urtext* (*in casu* de babyloniske tekster) og de kronologisk sekundære og litterært afhængige *bearbejdelser* af den primære og oprindelige tekst (*in casu* den bibelske urhistorie), så har afdækningen af det ovenfor nævnte kognitive miljø vist, at vi i langt højere grad må operere med en fælles kultur i hele oldtidens Mellemøsten, hvor den kulturhistoriske og litterærvidenskabelige udfordring er at afdække – både synkront og diakront – de dele af kulturen, som udgjorde et fælles grundlag, og de områder, hvor forskellige etniske eller sociale grupper havde divergerende opfattelser. Helge Kvanvig anfører om udfordringen, at den ikke kun handler om at etablere »clear causal relationships between texts«, eftersom »similar stories and motifs get distorted when they are transposed from one culture to another«, og derfor er vi nødt til at afdække, »how the different cultural imprints are stored in their literary structures« (Kvanvig 2011, 6-7). Og selv når tekster tilhører den samme kultur, kan det være svært at fastlægge, i hvilken retning den litterære afhængighed går:

We know that much more was going on in sharing ideas than what we can glimpse from the selection of texts that have survived history and reached us. We cannot concentrate on texts as written compositions only. They are vehicles of oral communication and shared cultural memory. The relationship between texts coming from the same culture is therefore not one dimensional, one text making its imprint on another; it is dialogical, texts formed in a culture exchanging ideas. In our reading of the distinct texts we must accordingly both be aware of the literary qualities and the historical conditions (Kvanvig 2011, 7).

Den litteraturvidenskabelige opgave er altså (stadig) at skabe det diakrone overblik over, hvornår teksterne er blevet til, og hvordan de litterære genrer og konventioner synes at udvikle sig over tid. Synkront er opgaven at beskrive, hvilke temaer, motiver og litterære konventioner som synes at optræde samtidigt på tværs af de kulturelle forskelle, der måtte være i oldtidens Mellemøsten, og hvordan de forskellige tekster – hvis der kan argumenteres for, at de har kendt til hinanden – går i indbyrdes kritisk dialog. I relation til den bibelske urhistorie er opgaven altså at beskrive, *i hvilket omfang* teksten gør brug af temaer, motiver og litterære konventioner, som også optræder i andre tekster fra oldtidens Mellemøsten, *hvordan* den bibelske urhistorie bruger de selvsamme temaer, motiver og konventioner til at gå i kritisk dialog med andre tekster, og – om muligt – *hvorfor* det er tilfældet. Alt sammen med henblik på at nå frem til en kronologisk og formkritisk adækvat beskrivelse af tekstens genre.

Diakront er den ældste, foreliggende version af den bibelske urhistorie indiskutabelt en årsunge i forhold til de babyloniske og egyptiske ditto. Mens de ældste eksisterende (del)manuskripter af urhistorien (1Q Gen, 2Q Gen og 4Q Gen) er fra Qumran² og skal dateres til det 2.-1. århundrede f.Kr., dateres det ældste eksisterende manuskript af det babyloniske Atrahasis Epos for eksempel til det 18. århundrede f.Kr. Fra Egypten har vi ikke, som det er tilfældet med Atrahasis Eposet fra Babylon, egentlige skabelsesfortællinger, men allerede i Pyramidetekster (PT1248; 1652; 1653a; 1655) fra det 5. og 6. dynasti i det 24.-22. århundrede f.Kr. finder vi kosmogoniske forestillinger afspejlet. En diakron analyse kan imidlertid ikke nøjes med at konstatere dette tidspand mellem de bibelske manuskripter fra Qumran og de *meget* ældre komparative tekster fra Mesopotamien og Egypten. For det første bærer teksterne præg af at have været genstand for en lang *skriftlig* overlevering (Kofoed 2005, 33-112). For det andet er de, som Kvanvig bemærker det, »vehicles of oral communication and shared cultural memory«. En diakron analyse er altså nødt til *både* at drøfte, hvorfor urhistorien blev kopieret i Qumran *og* at forholde sig til dén mulighed, at teksten allerede på et langt tidligere tidspunkt var i kritisk dialog med lignende tekster i det kognitive miljø i oldtidens Mellemøsten, som producerede *lignende* tekster. Og som vi skal se forned, kan der i høj grad argumenteres for, at urhistorien har haft en sådan forhistorie.

Litterære fællestræk

For at undgå de problemer, der er forbundet med de forskellige definitioner af mytebegrebet, som blev konstateret i den mere generelle artikel om begrebet (Kofoed 2016), følges her den samme induktive og fleksible tilgang, som Mark S. Smith foreslår i sin drøftelse af genren i Gen 1: »It might be more productive to take a look at some of the features involved in the texts generally regarded as myths and then to observe how they compare with material in the Bible, including Genesis 1« (Smith 2009, 145). Hvad Smith kalder »features« er det samme, som i myteforskningen går under den engelske betegnelse *mythemes*, på dansk »mytemotiver«, og som defineres som den ikke-reducérbare kerne eller det uforanderlige element i en myte. Og uanset hvorvidt genrebetegnelsen »myte« bruges om Genesis 1-11 eller ej, så er det indiskutabelt, at der er en række »features« eller »mytemotiver«, som er fælles for Genesis 1-11 og de komparative tekster fra oldtidens Mellempøsten, som der er bred enighed om at beskrive som »myter.« For hundrede år siden ville disse motiver ikke være blevet bemærket, anfører Groenewald, men med vores nuværende kendskab til datidens kognitive miljø er det anderledes: »[A]s a result of archaeological discoveries from Mesopotamian, Canaanite, Hittite and Egyptian literature, it is possible to recognize that the OT is in fact saturated with the popular traditions of the Ancient Near East« (Groenewald 2006, 918). B. C. Hodge peger for eksempel på følgende fællestræk i det bibelske og mesopotamiske materiale (Hodge 2011, xxiv):

1. The victory of the primary and/or creator deity (often depicted as a warrior king) over elements of chaos, whether personified or not (Gen 1; all creation accounts, e.g., *Enuma elish* and the *Bilingual Creation of the World by Marduk*).
2. The creation of humans from clay (Gen 2; *Song of the Hoe*; VAT³ 17019; *Enki and Ninmah*; *Enuma elish*; *Atrahasis Epic*);
3. The singling out of a particularly special human (either a king or a wise man) by deity for the purpose of making a covenant with him (Gen 2; *Atrahasis Epic*; *Adapa Epic*; *Gilgamesh Epic*; *Eridu Genesis*);
4. The opportunity to hold immortality, only to lose or reject it (Gen 2-3; *Adapa Epic*; *Atrahasis Epic*; *Gilgamesh Epic*);
5. A delineation of people who fuse primeval history with the beginnings of civilization (i.e., known history), linked together themselves by the event of a cataclysmic flood (Gen 4-11; *Sumerian King List*);
6. The flood itself as a divine judgment upon mankind (Gen 6-9; *Sumerian King List*; *Atrahasis Epic*; *Gilgamesh Epic*; *Eridu Genesis*).

Hertil kunne føjes skabelse ved separation (Gen 1; *Enuma elish*), forestillingen om et oprindeligt paradys (Gen 2; landet Dilmun i *Gilgamesh eposset*) med fire ferskvandsfloder (Gen 2; Enki/Ea i mesopotamisk ikonografi), sprogforvirring (Gen 11; *Enmerkar and the Lord of Aratta*), »kulturhelte« (Gen 4; de mesopotamiske

apkallu) og – med inddragelse af det egyptiske materiale – skabelse ved hjælp af det talte ord (Gen 1; *Den memfitiske Skabelsesteologi*), guddommelig hvile efter skabelse (Ptah i *Den memfitiske Skabelsesteologi*; Marduk i *Enuma elish*) og skabelse af mennesket ved formning (Gen 2; egyptiske relieffer med Khnum ved sin drejeskive; Enki og Nintu i *Atrahasis eposset*; Marduk i *Enuma elish*). Dertil kommer en række mere generelle fællestræk som livstræet, slangen og anvendelsen af syvtallet som kvalitativt tal.

Én ting er imidlertid, at en lang række »features,« som kaldes mytemotiver i andre tekster, også optræder i Gen 1-11. Noget andet er, *hvordan* de optræder i den bibelske tekst, og – ikke mindst – hvordan vi skal forstå deres reference til den virkelige verden. For at svare på dette spørgsmål skal vi først se på det punkt i Hodges liste foroven, som skiller sig ud ved at være af mere *strukturel* karakter, nemlig sammenknytningen i punkt 5 af urhistorie med kulturhistorie. Et fælles-træk, der er nok så vigtigt at dvæle ved, eftersom det både har betydning for forståelsen af den *forhistorie*, som det ældste eksisterende manuskript af urhistorien fra Qumran må have haft, og for forståelsen af bibeltekstens genre.

Struktur og komposition

Sammenligner vi Gen 1-11 med *Den sumeriske Kongeliste* (ca. 18. årh. f.Kr.), *Atrahasis Eposset* (senest det 18. årh. f.Kr.) og den sumeriske vandflodsberetning *Eridu Genesis* (ca. 1600 f.Kr.), er det tydeligt, at den foreliggende bibelske tekst er bygget op på samme måde med vandfloden som skelsættende mellem de væsensforskellige livsbetingelser før og efter katastrofen i sekvensen *skabelse* → *generationerne i tidernes begyndelse* → *krise* (vandflod) → *generationerne i historisk tid* → »*moderne tid*« (for en god skematisk oversigt se Kitchen 2003, 424; Collins 2011, 7). Mange forskere har derfor konkluderet, at på samme måde som sumererne og babylonerne valgte at strukturere og komponere *deres* forhistorie (protohistorie), sådan gjorde israelitterne det også med forhistorien til Israels (dvs. Abrahams) historie fra Gen 12 og fremefter. »Like Genesis 1«, anfører Mark Smith,

the King List begins with the heavens ('when kingship was lowered from heaven'). It also relates sequences of time down through the flood and into historical time. Like Genesis 1-11, it details pre-flood and post-flood figures. Compared with the reigns of its post-flood figures, the Sumerian King List provides much higher dates for the pre-flood figures. Both Genesis 1-11 and the Sumerian King List incorporate various sorts of traditional information. Both are also recognized as now being composite works. (The pre-flood material in the Sumerian King List appears in many but not all of the twenty-five known exemplars of this text (Smith 2009, 155-156; jf. Millard 1967; Kikawada og Quinn 1985; Batto 1992; Hallo 1998, 25; Kitchen 2003, 447; Kvanvig 2011, 3; Hoffmeier, Wenham, og Sparks 2015).

Tre iagttagelser er i den forbindelse vigtige. Den første er, at den narrative struktur, som er fælles for disse tekster, *ikke* findes i det babyloniske skabelsesepos *Enuma elish* (ca. 1100 f.Kr.), som i øvrigt mere handler om, hvordan Marduk blev højgud i Babylon end om skabelse. Det er i de førnævnte tekster, som er blevet til i perioden 1900-1600 f.Kr., vi skal finde den litterære kontekst, som strukturen i Genesis 1-11 bedst afspejler. Og selvom disse sumeriske og babyloniske tekster blev *kopieret* efter 1600 f.Kr.,⁴ så er det ikke umuligt, som Kenneth Kitchen formulerer det, at den bibelske version er blevet til i disse teksters *formative* periode: »Given the noncomposition of this type of fourfold and fivefold narrative framework after about 1600, it is logical to suggest that the framework and basic content of Gen. 1-11 goes back to the patriarchal period, and came as a tradition with the patriarchs westward from Mesopotamia« (Kitchen 2003, 426; jf. Wenham 2015, 10). På den anden side er det naturligvis *også* muligt at følge konsensus i historisk-kritisk forskning og argumentere for, at Gen 1-11 er blevet til under eller efter eksilet i Babylon, hvor forfatterne eller redaktørerne kan have haft adgang til de mesopotamiske forhistorier og brugt dem som strukturelt forlæg til den israelitiske. For begge dateringer gælder det imidlertid, at de i historievidenskabelig, kildekritisk forstand er hypotetiske, eftersom udgangspunktet for begge dateringer er de ældste eksisterende manuskripter fra Qumran. Sandsynligheden for de forskellige dateringer er således afhængig af de relevante, indirekte vidnesbyrd, som er tilgængelige i såvel de bibelske som de ikke-bibelske kilder. Eftersom dateringen ikke nødvendigvis har betydning for *genrebestemmelsen* af Gen 1-11, ligger det uden for denne artikels rammer at drøfte betydningen af disse vidnesbyrd for dateringen af Gen 1-11, og vi skal derfor her blot konstatere, at mens konservative forskere daterer tilblivelsen af Gen 1-11 til de mesopotamiske forhistoriers formative periode, peger historisk-kritisk forskning på eksilet i Babylon.

Den anden iagttagelse er, at der også er ligheder i selve kompositionen – altså dén måde hvorpå forskelligt og oprindeligt selvstændigt materiale er blevet sammenstykket til en sammenhængende fortælling. Mark Smith er for eksempel repræsentativ, når han skriver om Atrahasis-eposet og 1 Mos 1–9 at «[b]oth offer a narrative about a main deity. They also reference natural, social and religious phenomena. Both show scribal use of older narrative material that include commemoration, incorporation or use of older traditions or prior mythic versions as well as translation and arguably textual commentary« (Smith 2009, 154–155). En lighed, som ifølge Tsumura bør have konsekvenser for tolkningen af teksterne: »Not only does comparative evidence point to the adequacy of treating both the Creation and the Flood together as a unified literary work, but the recent emphasis on the holistic approach to ‘the text in its final form’ or ‘the text as it stands’ leads us to investigate the literary theme and structure of Genesis 1–11 as a whole« (1994:48).

Den tredje iagttagelse er, at Genesis 1-11 må betragtes som et forsøg på historieskrivning. Mark Smith anfører således om lighederne, at »[n]o one calls the Sumerian King List a myth, yet within its historiographical framework it contains

references to ‘mythic events’, og at vi derfor også i et eller andet omfang må forstå Gen 1-11 som et forsøg på at skrive historie (Smith 2009, 156; jf. Hodge 2011, xxxv n10). Det underbygges af det forhold, at både den sumeriske, babyloniske og bibelske vandflodsberetning er optaget af kronologi og opererer med sekvens af årsag og virkning i deres beskrivelse af forhistorien. Thorkild Jacobsen anfører om den sumeriske og bibelske teksts interesse i kronologi, at »[t]his interest in numbers is very curious, for it is characteristic of myths and folktales that they are not concerned with time at all« (Jacobsen 1981, 528). Og om årsag og virkning: »This arrangement along a line of time as cause and effect is striking, for it is very much the way a historian arranges his data, and since the data here are mythological we may assign both traditions to a new and separate genre as mytho-historical accounts« (Jacobsen 1981, 528). Gordon Wenham, der citerer Jacobsen med tilslutning, foretrækker betegnelsen »protohistorical«, eftersom »‘myth’ is a term open to misunderstanding« (Wenham 2015, 25). Kitchen bruger på samme måde betegnelsen »protohistory« om vandflodsberetningen som en del af en sammenhængende fortælling: »As to definition [for the flood story], myth or »protohistory,« it should be noted that the Sumerians and Babylonians had no doubts on that score. They included it squarely in the middle of their earliest historical tradition, with kings before it and kings after it« (Kitchen 2003, 425-426).

Vender vi blikket mod den bibelske tekst, peger anvendelsen af den såkaldte *tólédôt*-formular i samme retning, eftersom *hele* Genesis – altså *både* forhistorien i Gen 1-11 og begyndelsen på Israels historie i Gen 12-50 er organiseret ved hjælp af termen תולדות ‘slægtshistorie’ (med Gen 1,1-2,3 som prolog):

- Prolog (1,1-2,3)
- Himmels og jordens (slægts)historie (2,4-4,26)
- Adams slægtshistorie (5,1-6,8)
- Noas slægtshistorie (6,9-9,29)
- Noas sønners slægtshistorie (10,1-11,9)
- Sems slægtshistorie (11,10-26)
- Teras slægtshistorie (11,27-25,11)
- Ishmaels slægtshistorie (25,12-18)
- Isaks slægtshistorie (25,19-35,29)
- Esaus slægtshistorie (36,1-37,1)
- Jakobs slægtshistorie (37,2-50,26)

Slægtstavler er naturligvis en kendt genre i tekster fra oldtidens Mellemøsten og fungerede normalt som dét, Richard Hess har betegnet som »charters for individuals«, det vil sige legitimeringer af og håndfæstninger på bestemte personers friheder og rettigheder (Hess 1989, 248). Sådanne slægtstavler kan både være lineære og segmenterede, hvor for eksempel den såkaldt patrilineære slægtstavle beskriver nedarvning efter mandslinjen og har som funktion at påvise et enkelt individs forbindelse til en fjern (og betydningsfuld) forfader, mens den segmente-

rede slægtstavle beskriver mere end én linje i slægten og har en række politiske, juridiske, og religiøse funktioner, som i stedet for det individuelle fokus i lineære slægtstavler har fokus på gruppemedlemskab. Begge typer er anvendt i Gen 1-11, og i begge tilfælde afspejler slægtstavlerne en interesse for at forankre et bestemt individs friheder og rettigheder i *historien*. Anvendelsen af *tôlédôt*-formularen i *hele* Genesis viser dermed, at også Israels *forhistorie* blev betragtet som historieskrivning. Med Gordon Wenhams ord:

The genealogical links suggest that the named figures that precede Abram in these genealogies are just as real as Abraham himself. Or we can approach it from the other end and see Adam's descendants as reproducing his character as well as his physique. Genesis 5:3 suggests this: »when Adam had lived 130 years, he fathered a son in his own likeness, after his image, and named him Seth.« Thus, Seth bears the likeness and image of his father. And we are to understand that this similarity continues down the genealogy (Wenham 2015, 54).

Også på et andet punkt bidrager slægtstavlerne til en sådan forståelse. Mens kongelister og slægtstavler i oldtidens Mellemøsten assisterede deres læsere i at finde rollemodeller og idealer i fortiden, anfører Richard Hess, så forholder det sig anderledes med slægtstavlerne i Gen 1-11: »[T]here is a contrast with the biblical genealogies which saw no ideal among their past members. To the contrary, the narrative notes and sections reveal failure as much or more than they reveal success. So the genealogies push the reader forward in history, recognizing that the past must be learned from, but that the challenges of the present require that former failures not be repeated« (Hess 1989, 250). Ud over at anvendelsen af slægtstavler i Gen 1-11 i sig selv er et tegn på historisk interesse, er deres fokus på historien som noget, man kan tage ved lære af, også et karakteristikum ved historieskrivning, og bidrager derfor yderligere til forståelsen af Gen 1-11 som en slags historieskrivning. Det fremadrettede »push« understreger desuden den iagttagelse, vi allerede har gjort, nemlig at Gen 1-11 er en *forhistorie* til den egentlige begyndelse på Israels historie i Gen 12.

Sammenfattende kan vi altså sige at de beskrevne strukturelle og kompositionelle fællestræk inviterer os til at læse Gen 1-11 som en *sammenhængende* fortælling, der kan være blevet til så tidligt som i midten af det andet årtusind f.Kr., og som har til hensigt at fortælle Israels forhistorie. Samtidig har vi også bemærket *en passant*, at de sammenlignelige tekster refererer til »mythic events«, og at Gen 1-11 (til forskel fra Gen 12-50) gør brug af en række litterære motiver, der i det komparative materiale betegnes som »mytiske.« Spørgsmålet er derfor, om vi har at gøre med *en anden slags historieskrivning* end i Gen 12-50, og om anvendelsen af sådanne »mytiske« motiver i Gen 1-11 fuldstændigt umuliggør en forståelse af den sammenhængende fortælling som egentlig historieskrivning eller i hvert fald usandsynliggør, at der refereres til begivenheder i den virkelige verden?

Genesis 1-11 som sammenhængende fortælling

Mens de fleste forskere vil erklære sig enige i, at der er strukturelle og kompositionelle fællestræk mellem Gen 1-11 og det ovenfor nævnte komparative materiale, og at *tólédót*-formularen binder hele Genesis sammen, så skilles de litteraturvidenskabelige vande for alvor, når det kommer til spørgsmålet om, i hvilken forstand der refereres til den virkelige verden. I den »bogstaveligt referentielle« ende af spekteret finder vi konservative bibelforskere som for eksempel David J. Engelsma, der hævder, at »Genesis 3 is historical inasmuch as, and only inasmuch as, it is not only the account of a historical fall but also a historical account of the fall. In Genesis 1-11 the Holy Spirit describes events as they happened. Genesis 1-11 is reality« (Engelsma 2001). Eller Henry Morris, der i sin *The Genesis Record* (som er blevet genoptrykt af Baker Book House så sent som i 2009) skriver, at »[i]n this commentary [...] the emphasis will be placed primarily on the exposition of the actual events and their historical significance«, og at grunden til at Genesis ikke forholder sig til »pantheistic evolutionary cosmogonies among the nations of antiquity« er, at skabelsesberetningen i Gen 1 »had been written originally, possibly by God Himself [...] soon after the Creation, setting forth in simple narrative form the actual events of Creation Week« (Morris 1976, 32; 39). I den modsatte ende af spekteret finder vi forskere, der ikke anser Gen 1-11 for at have en bogstavelig og ligefrem reference til virkeligheden overhovedet. Theodor Gaster er et klassisk eksempel på denne tilgang, når han beskriver teksterne i Genesis 1-11 som myter, der omskriver historiske begivenheder til religiøse sandheder (Gaster 1969). Men forståelsen går naturligvis tilbage til den formkritiske pioner Hermann Gunkel, der betegnede teksterne som legender i modsætning til historie.

Vi har allerede konstateret, at de strukturelle og kompositionelle elementer i Genesis inviterer os til at læse Gen 1-11 som en *sammenhængende* fortælling, der har til hensigt at fortælle Israels forhistorie, og derfor vil vi i det følgende se bort fra tilgange, som ikke anser Gen 1-11 for at være historieskrivning overhovedet. Eftersom vi samtidig har måttet konstatere, at teksterne gør brug af litterære motiver, der – når de forekommer i det komparative materiale – betegnes som mytemotiver, bliver det kvalificerede spørgsmål derfor, om disse motiver i teksterne i Gen 1-11 skal forstås som analogier med en korrelativ, indirekte reference til virkeligheden, eller som udtryk for rationel-instrumental tænkning med direkte og ligefrem reference til virkeligheden. Og hvis vi skal koge spørgsmålet endnu længere ned, så må fokus være på de elementer i Gen 1-11, som ikke i konteksten *explicit* betragtes som refererende direkte til virkeligheden. Mens personerne i Gen 1-11 ved hjælp af *tólédót*-formularen er bundet sammen og *sidestillet* med historiske personer i resten af Genesis og dermed må betragtes som værende historiske personer, forholder det sig for eksempel anderledes med deres høje aldersangivelser, som ikke optræder andre steder i den bibelske kontekst. Det samme gælder de såkaldte kulturhelte i Gen 4:20-22, hvor navnene er indlejret i *tólédót*-strukturen, mens konteksten lader det stå åbent, hvordan vi for eksempel skal forstå Tubal-Kains *funktion* i forhold til det kulturhistoriske kvantespring fra

bronze- til jernalder, som i hvert fald ifølge det arkæologiske materiale spænder over en periode på mere end tusind år.

Historificering eller mytologisering

Forskningen siden Gunkels karakteristik af teksterne i Gen 1-11 som 'Ursagen' kan på mange måder beskrives som en diskussion om, hvorvidt de mytiske elementer skal forstås som en afmytologiseret og historificeret version af oprindelige myter eller som en mytologiseret fortælling om historiske begivenheder og personer. En diskussion, der i den historisk-kritiske forskning har været baseret på bestemte historieteoretiske forståelser af Israels (religions)historie og de dermed forbundne litterærkritiske teorier om Genesis' kompositions- og redaktionshistorie, og som yderligere kompliceres af det faktum, at der ikke nødvendigvis argumenteres for et enten-eller, men at teksten netop fordi den – med disse historieteoretiske og litterærkritiske forudsætninger – betragtes som sammensat af kilder, der afspejler forskellige stadier i Israels religionshistorie, derfor også har haft forskellige tilgange til og gjort forskellig brug af de myter, som eksisterede i forfatternes kognitive miljø. Det bidrager også til kompleksiteten, at der ikke er enighed om, i hvor høj grad myten er knyttet til og måske ligefrem vokset frem af kulten, ligesom der er uenighed om, i hvilket omfang bestemte genrer, herunder ikke mindst de poetiske, kan have bevaret mytiske træk, selvom de forekommer i tekster, der ellers skal dateres sent.

Forskellen på afmytologisering/historificering af myten og mytificering af historien er, som Foster R. McCurley beskriver det, hårfin men nødvendig:

Essentially the difference is a matter of the starting point: does the author begin with a particular myth and apply it to a similar event in history, or does he begin with an event and mythicize it in order to provide a broader meaning? The former approach justifies the term *historicization of myth*, while the latter is a *mythicization of history*. The distinction is important for two reasons. First, that there is more than one way to discuss the relationship between myth and history in the Bible indicates that general principles of interpretation do not suffice. Each scriptural passage containing mythological allusions needs to be examined carefully if we are to understand the intention of the author. Above all, however, the presence of these two approaches balances the relative priorities of myth and history: mythology must be historicized lest theology degenerate into the ceaseless rhythms of the universe, but history must be mythicized lest it becomes devoid of meaning. The second value in distinguishing between the two processes relates to the question of Israel's uniqueness among her neighbors. The relationship of ancient Israel to her environment can no longer be explained by stating that while the rest of the ancient Near East expressed its faith in terms of myth, Israel based her confession on history. Such a separation of myth and history is too simplistic to be helpful (McCurley 1981, 4).

Forskere med ståsted i den evolutionære, wellhausenske og overvejende kontinentale skole, vil typisk vælge det første udgangspunkt og forstå det mytiske sprog som det oprindelige, og tekster, der afspejler en afmytologiserende/historificerende strategi som sene. Gunkel beskrev allerede i 1902 teksterne i Gen 1-11 som »abgeblasste Mythen«, det vil sige afblegede myter (Gunkel 1902, xvii), og Martin Noth beskrev i 1928 på samme måde den foreliggende tekst i Genesis som en sen historificering af myter (Noth 1928). Brevard Childs argumenterede i 1960 for, at Israels tro på Jahves transcendens havde udviklet sig langsomt, og at den først i slutningen af kongetiden gjorde sig helt fri af de oprindelige myter (Childs 1960; Wakeman 1973 peger på samme proces). Gerhard von Rad skriver i sin genesis-kommentar fra 1972 at Gen 1 »seinem Wesen nach nicht Mythos und nicht Sage, sondern Priesterlehre«, og at selv den – i hans optik – noget ældre J-tekst i Gen 3 er »alles anderes als ein Mythos« (Rad 1987, 42; 62). Og selvom vi i Gen 1 finder visse elementer, som vi også kender fra myterne, anfører von Rad, er de her blevet til »kosmologische Stichworte, die zum unveräusserlichen Requisite priesterlicher Gelehrsamkeit gehörten« (Rad 1987, 31). Claus Westermann anfører i sin genesis-kommentar fra 1974, at Gen 1-11 »ist der Teil der Bibel, der am tiefsten in die Geschichte der Religionen der Menschheit hineinragt«, men at

[d]ie formale Bestimmung als 'Sage' oder 'Mythos' reicht deswegen hier nicht aus, weil sich die Geschichte des Redens von Schöpfung und Urzeit über einen so weiten Zeitraum und über ganz verschiedenen Kulturformen erstreckt, die sich verschiedener Formen des Redens bedienen. Es reicht vom Märchen (oder der primitiven Erzählung) über den Mythos zu den mythischen epen (wie in Babylon) und zu manchen anderen Formen (Westermann 1983, 17:5-6).

Selvom teksterne altså afspejler disse oprindeligt så forskellige genrer, er de imidlertid i den *foreliggende* tekst, ifølge Westermann, blevet til »Erzählungen« (Westermann 1983, 17:111; jf. Westermann 1976). I en dansk kontekst giver Benedikt Otzen udtryk for samme tilgang, når han slår fast, at »Genesisberetningerne – og det gælder især de 'præstelige' afsnit – er sent overleveret og først i efterretsilske tid har fået deres endelige udformning« (Otzen 1981, 36), og at »israeliten« i den endelige tekst »foretager en nytænkning, når han anvender myten for at udtrykke sin verdensopfattelse« (Otzen 1981, 78). Vi har derfor ikke »egentlige myter,« anfører Otzen, i denne del af Gammel Testamente (Otzen 1981, 61).

I alle tilfælde peges der på Israels gudsbillede og historiesyn som afgørende for denne afmytologiserende/historificerende proces. »Israel had historicized myth more radically than any other people in the ancient world«, forklarer Rogerson, »because her religion was historical, and had arisen on the ground of historical events« (Rogerson 1974, 148). Otzen anfører i samme spor, at »forklaringen må søges i den israelitiske *gudsopfattelse* og i det israelitiske *historiesyn*«, og at nytænkningen af myten »hænger sammen med israelitens stærke fastholden ved, at

Israels gud Jahve først og fremmest er en gud, der giver sig til kende i sin handling i historien« (Otzen 1981, 78). Men det er vel at mærke en gudsopfattelse og et historiesyn, som er opstået på et sent tidspunkt i Israels historie.

Overfor denne primært kontinentale skole finder vi den nordamerikanske Baltimore-skole, som blev grundlagt af William Foxwell Albright og befolket af hans elever George Ernest Wright, Frank Moore Cross og David Noel Freedman. G. E. Wright hævdede således i *The Old Testament Against Its Environment*, at Israel allerede fra begyndelsen brød med den mytologiske kultur og brugte myterne til at beskrive Jahves *historiske* indgreb: »[I]n Ps 74:12-14 the mythopoetic language about the many-headed Leviathan is historicized and used metaphorically to describe Yahweh's great victory in history, at the Red Sea« (Wright 1957, 22-23). »The God of Israel has no mythology«, hævder Wright, og »[t]he religion of Israel suddenly appears in history, breaking radically with the mythopoeic approach to reality« (Wright 1957, 26; 29). På samme måde argumenterede også Frank Moore Cross for, at selvom det tidligste stadie må have været mytisk, så var der allerede i det tidlige Israel – det vil sige på udvandrings- og erobringstiden – en stærk historisk bevidsthed, som havde afmytologiseret myterne, der nu blev brugt i historificeret udgave til at fortælle om Jahves *historiske* indgriben i forbindelse med udvandringen fra Egypten og erobringen af Kana'an:

This sequence in the development of the cult posits a cultus in the early period dominated by historical categories: celebration of the history of Israel's redemption in the Exodus and Conquest, reenactment of the ancient covenant rooted in these gracious acts of Yahweh. The question of how this historical cult rose out of the mythopoeic religious culture which preceded is left unanswered, as is the problem of the receptivity of Israel's religion and cult to the increment of mythological symbols and motives in the imperial and monarchic eras (Cross 1973, 87).

Cross og Freedman brugte de ugaritiske tekster fra det 14.-12. århundrede f.Kr. til at argumentere for, at lignende *bibelske* tekster var lige så gamle, og at for eksempel Ex 15,1b-18 og Dom 5,2-30 derfor afspejlede de historiske begivenheder, de beskrev. Mens traditionerne om udvandringen og erobringen ifølge *den kontinentale skole* var opstået på et relativt sent tidspunkt og derefter beskrevet ved hjælp af en historificeret omskrivning af de tilgængelige myter, så viser tidlige tekster som for eksempel Ex 15 og Dom 5 ifølge Baltimore-skolen, at traditionerne var forankret i virkelige historiske begivenheder, og at den mytologisering, som indiskutabelt finder sted i tekster fra kongetiden og i de endnu senere apokalyptiske tekster, må betegnes som »secondary mythification« (Cross 1973, 93): »The institution of kingship and the inauguration of a temple in the Canaanite style in Israel«, forklarer Cross, »obviously gave an occasion for the radical mythologizing of the »historical« festivals« (Cross 1973, 106). Mytologiseringen, understreger Cross, foregår dog stadig inden for en historisk ramme: »As late prophecy

and remnants of the royal ideology flow together to create the early apocalyptic movement, we may say that the old mythological themes rise to a new crescendo, though even in the apocalyptic the expression of Israel's faith is still firmly controlled by a historical framework« (Cross 1973, 90). En lignende forståelse finder vi også på kontinentet hos W. H. Schmidt, der i »Mythos im Alten Testament« forklarer, at selvom Israel afmytologiserede/historificerede de myter, som de overtog fra samtiden, så kunne de ikke undvære mytens sprog til at beskrive deres historiske erfaringer. Både i Salmernes Bog og i profetlitteraturen finder vi derfor ifølge Schmidt eksempler på, at Israel *mytificerede* historien, og at beskrive Israels litterære strategi i forhold til myten som ren afmytologisering/historificering vil derfor være en fortegnelse af billedet (Schmidt 1967, 247ff.). Også blandt konservative forskere finder vi denne tilgang. John Oswalt skriver således, at

certainly after the Exodus (and perhaps even before) myth formed no part of normative Hebrew religion. The existence of this fundamental tension is seen in the near-total absence of mythic allusions in the Pentateuch and especially in Genesis 1-3. Even those who see a direct connection with the Enuma Elish in Genesis 1 must admit that there has been a careful effort to expunge any appearance of such allusion. Only much later in that self-confident maturity which was attained in the Prophetic Age, did Yahwism feel free openly to utilize the language of myth. The non-mythical character of Yahwism was by that time so clearly established that the mythical world-view posed no threat to the faith. Now it was possible to go over to the offensive and carry the attack into the enemies' own camp (Oswalt 2009, 167-168).

En iagttagelse, som underbygges af Kenneth Kitchen, når han anfører, at det på baggrund af tekster fra både Egypten og Mesopotamien vil være forkert at tale om en historificering af myter: »In fact, exactly the reverse is true – there was, rather, a trend to »mythologize« history, to celebrate actual historical events and people in mythological terms. Compare the growth of legends about »Sesostris« or about the Hyksos kings in Egypt; the growth of traditions about Sargon of Akkad; or the divinization of Dumuzi in Mesopotamia, among others« (Kitchen 2003, 262).

Diskussionen om historificering eller mytificering er altså ikke bare en diskussion om hønen og ægget, eftersom den afspejler forskellige syn på udviklingen i Israels religion og historie. Den kontinentale skole anser traditionen om en transcendent Jahves historiske indgriben som udtryk for et sent stadie i Israels historie; en bevidsthed, der slet ikke – eller i hvert fald kun i meget begrænset og »teologiseret« omfang – er forankret i virkelige historiske begivenheder, og som er resultatet af en lang afmytologiseringsproces. En evolutionær tilgang, som får Oswalt til at pege på de ikke ubetydelige konsekvenser for forståelsen af teksterne: »If Childs (and perhaps Ms. Wakeman) are correct in thinking that early

Yahwism, well into the monarchy, was primarily mythical – that is, saw God as being essentially continuous with creation and saw him as acting in primarily supra-historical ways – only becoming historicized as the result of a long chain of theological speculation, we must surely admit that the Biblical traditions have been thoroughly and tendentiously altered» (Oswalt 2009, 166). Heroverfor står Baltimore-skolen, der forankrer traditionen i virkelige historiske begivenheder, der først på et *senere* tidspunkt i Israels historie er blevet genfortalt ved hjælp af mytens sprog, og hvor mytificeringen af historien altså ikke skyldes, at begivenhederne ikke fandt sted, men at *betydningen* af begivenhederne bedst kunne udtrykkes gennem det mytiske sprog.

Genesis 1-11 som fænotekst⁶

Uanset hvordan de omtalte skoler har forestillet sig *processen* bag den foreliggende tekst, er de imidlertid enige om, at de mytiske elementer i den *foreliggende* tekst er udtryk for en særegen *israelitisk* brug af myten. Når Frank Moore Cross beskriver tekster med mytiske elementer fra kongetiden som havende været genstand for »secondary mythologizing« (Cross 1973, 93), er det de samme tekster, som i den kontinentale tradition beskrives som eksempler på afmytologisering. Det er derfor Otzen må medgive, at »[m]an kan kalde det afmytologisering – eller man kan betragte forholdet omvendt og tale om en mytologisering af historien« (Otzen 1981, 78). Pointen er imidlertid for begge skoler, at uanset hvordan processen bag den foreliggende tekst har været, har forfatteren/forfatterne til den foreliggende tekst *gjort brug* af mytiske elementer. Det springende punkt er derfor ikke *om*, men *hvordan* disse elementer er brugt i den foreliggende tekst. På dette punkt finder der i øvrigt et sjældent møde sted mellem historisk-kritiske forskere og forskere af mere konservativ observans, eftersom sidstnævnte netop tager udgangspunkt i den foreliggende tekst. Så selvom der er stor uenighed om, hvornår Genesis 1-11 er blevet til som *sammenhængende* tekst, er det interessant, at forskere af begge observanser i dag er mindre interesseret i processen *bag* den foreliggende tekst og mere i, *hvordan* de forskellige litterære elementer er brugt i den foreliggende tekst. »Stories do not reproduce their species like mice«, skriver *litteraturhistorikeren* C. S. Lewis i en passage om, hvordan skabelsesberetningen i Genesis formentlig er »afledt« af tidligere hedenske myter (Lewis 1964, 110). Vel at mærke når »afledt« forstås på den rigtige måde: »Stories are told by men. Each re-teller either repeats exactly what his predecessor had told him or else changes it [...]. When a series of such re-tellings turns a creation story which at first had almost no religious or metaphysical significance into a story which achieves the idea of true Creation and of a transcendent Creator (as *Genesis* does), then nothing will make me believe that some of the re-tellers, or some one of them, has not been guided by God« (Lewis 1964, 110-111). Uanset hvad man måtte mene om Lewis' åbenbaringsforståelse, så er pointen i relation til Genesis imidlertid, at på samme måde som mytemotiver i babyloniske og ugaritiske tekster er brugt til at udtrykke de forskellige babyloniske og ugaritiske »teologier«, må det kvali-

ficerede spørgsmål i forhold til Genesis 1-11 naturligvis være, hvordan de bruges til at udtrykke *Israels* gudstro og virkelighedsforståelse. Med andre ord: Hvad er det, der gør, at dét, vi kalder et mytemotiv i tekster fra for eksempel Babylonien og Ugarit, er blevet fundet egnet til at udtrykke den særegne israelitiske gudstro og virkelighedsforståelse? Og polemiserer det i givet fald mod brugen af motivet i andre teologiske kontekster? Mytemotiverne må, med et lidt mere generelt citat af Mircea Eliade, altid forstås på baggrund af dens anvendelse, plads og værdi *inden for* et givent system: »I do not think that we can grasp the structure and function of mythical thought in a society which has myth as its foundation if we do not take into account the *mythology in its totality* and, at the same time, the *scale of values* in which such mythology implicitly or explicitly proclaims« (Eliade 2009, 169). Den ugaritiske Ba'al Cyklus, anfører Wayne T. Pitard i samme ånd, »provides an excellent example of the fluidity with which complex motifs could be used in narrative constructions across the Near East. It issues a warning to interpreters, reminding them that the appearance of a similar motif in more than one story does not mean an identical function of the motif within the stories« (Pitard 2013, 205). Og Tugenhaft viser på samme måde, hvor vigtigt det er at undersøge den *måde* mytemotiverne er anvendt på:

The corpus of texts that attest the mythic motif of a storm god who fights the sea has grown since the days of Gunkel and Delitzsch. Nevertheless, the predilection has been to approach these new finds with the same basic questions that motivated those German scholars a century ago. Focus has remained on tracking influence and transmission. This has often had the effect of diverting attention away from the particularities of each specific occurrence. This procedure makes sense if the goal is to plot a motif's historical trajectory but often stands in the way of understanding the meaning of the material in our possession. Because meaning is not present intrinsically in a mythological motif but, rather, results from the way that a motif is employed within a specific context, concern with origins can prove to be an obstacle to understanding. Knowing where something comes from is not the same as understanding what it is doing once it is there. The tendency to focus on influence and transmission and thus to abstract from what particularizes each attestation must be balanced by investigation into the ways that a common motif can produce a variety of meanings, sometimes quite at odds with one another (Tugenhaft 2013, 194).

Eller formuleret i lyset af Katja Goeb's funktionelle tilgang til forståelsen af mytemotiver, så er det springende punkt, hvad forskellen er på den babyloniske, ugaritiske og israelitiske *fænotekst* i den måde hvorpå de alle udnytter den fælles *genotekst* (Goeb's 2002; Kofoed 2016).

Et kvalificeret svar på disse spørgsmål forudsætter naturligvis at man både er fortrolig med den israelitiske og de ikke-israelitiske kontekster, og for at und-

gå den berygtede *circulus vitiosus* må førstnævnte naturligvis først og fremmest beskrives ved hjælp af tekster, som *ikke* benytter sig af mytemotiver. Samtidig må den underliggende genotekst naturligvis blotlægges. For, som det med nogle få kursiverede omskrivninger af det indledende Wachowski-citat kan formuleres: »With a genre like *myth* everyone has *certain* assumptions and expectations. And once all of those things are in place, that's when you can really *expose how the ancient authors* twist it about and mess around with it.« Når alt dette er sagt (og gjort), byder en række nyttige hermeneutiske strategier sig imidlertid til, når det gælder den konkrete tekstanalyse. Her skal blot nævnes to.

Appropriering

I en artikel fra 2005 importerer Ronald Hendel nogle nyttige begreber fra postkoloniale studier til at beskrive de litterære strategier, de bibelske forfattere bruger, i deres anvendelse af »fremmede« elementer i teksterne (Hendel 2005). Det overordnede begreb er *appropriation*, der ifølge Den Store Danske, betyder »tilegnelse,« og som ifølge Hendel anvendes som litterær strategi på to forskellige måder: »[I]n the first type the foreign feature is fully domesticated and its foreign origin effaced; in the second type the feature is only partially domesticated and its foreign flavor is retained« (Hendel 2005, 25). Som to underkategorier af denne litterære strategi peger Hendel videre på *mimicry* 'efterligning' og *inversion* 'venden på hovedet': »Mimicry entails the reproduction of a foreign or dominant discourse laced with subversive humor or irony. Inversion entails a more systematic discursive model, with a similar sense of subversion or irony« (Hendel 2005, 29). Som et eksempel på *mimicry* peger Hendel på den korte fortælling om Nimrod i Gen 10,8-12, hvor beskrivelsen af Nimrods »imperium« til forveksling ligner den måde, de mesopotamiske storkongers imperier blev beskrevet på, og hvor den subversive humor og ironi handler om, at det i Genesis ikke (som i Mesopotamien) er guden Ninurta, der er en stor jæger, men *Nimrod*, der er »en vældig jæger for Herren« (Gen 10:9). Som eksempel på *inversion* anfører Hendel beretningen om *zigguratet* i Gen 11:1-9, hvor hele den mesopotamiske tempeltanke vendes på hovedet. Teksten, skriver Hendel med et citat af Umberto Cassuto, »is a kind of satire on what appeared to be a thing of beauty and glory in the eyes of the Babylonians, a parody of their customary assertions and narrations« (Hendel 2005, 31).

Emulering

En lignende hermeneutisk tilgang finder vi hos Kenton Sparks, der – ligeledes fra postkoloniale studier – importerer begrebet *elite emulation* 'efterligning af eliten' til at beskrive den litterære strategi i Genesis 1: »Elite emulation often appears in colonial or imperial contexts, where peripheral social groups are oppressed and threatened, or at least feel threatened, by a larger social core. In these cases, it is common for peripheral cultures to seek legitimacy by symbolically imitating the prestigious culture that dominates them. Doing so is always an exercise in similarity and alterity, in seeking both to imitate and to differentiate oneself from

‘the other’» (Sparks 2007, 625-626). I lyset af denne litterære strategi står det klart, hævder Sparks, at »[t]he Priestly Writer cast older Israelite traditions in a form that emulated the elite traditions of Mesopotamia, and he did so in order to enhance and preserve Jewish identity in the face of threats raised to it« (Sparks 2007, 648).

Pointen i forhold til sidstnævnte strategi er ikke så meget dén datering af Genesis 1 til eksilsk eller efter-eksilsk tid, som Sparks' konklusion er betinget af, men den *analytiske* pointe i at holde teksterne i Genesis 1-11 op imod den »larger social core« og »prestigious culture«, som israelitterne blev udfordret af på det tidspunkt, hvor teksten blev til. I en tidligere datering af Genesis 1 end den klassisk, historisk-kritiske, ville teksten naturligvis skulle holdes op imod den dominerende kultur i enten det ny-assyriske imperium eller Det nye Rige i Egypten, og konklusionen ville derfor selvfølgelig blive en anden. En anden pointe, som især Hendels analyse understreger, er, at vi ikke kan skære alle forekomster af mytemotiver over én kam, men at hver enkelt forekomst må analyseres nøje, før vi kan slå fast, hvilken type *appropriation* forfatteren benytter sig af. Vi kan altså ikke gå ud fra, at blot fordi vi for eksempel i Gen 11,1-9 har en *inversiv* appropriation i forhold til den babyloniske fænotekst, så gælder det også alle andre appropriationer i Genesis 1-11. Her må det i hvert enkelt tilfælde undersøges, *hvordan* en fælles genotekst bruges i forhold til de komparative fænotekster i det mesopotamiske, ugaritiske og egyptiske materiale.

Mytisk historie

Tilbage står så det spørgsmål, som har luret i baggrunden fra begyndelsen, nemlig om de motiver, som vi – når de forekommer i tekster fra Mesopotamien, Ugarit og Egypten – gerne kalder mytemotiver, refererer bogstaveligt, direkte eller analogt og indirekte til virkeligheden, når de bruges i Genesis? Og følgelig om det overhovedet er sagssvarende at tale om mytemotiver i Genesis 1-11? Vi har allerede konstateret, at de strukturelle og kompositionelle fællestræk inviterer os til at læse Genesis 1-11 som en sammenhængende fortælling, der kan være blevet til så tidligt som i midten af det andet årtusind f.Kr., og som har til hensigt at fortælle Israels forhistorie. Og inddrager vi Averbeks og andres studier af forholdet mellem mytemotiver og historie i mesopotamisk og egyptisk litteratur, er spørgsmålet, om det forholder sig på samme måde med motiverne i Genesis, nemlig at de er en blanding af begge dele, og at deres indlejring i den sammenhængende *historiske* fortælling skal betegnes som *mytisk historie* (se min redegørelse for begrebet mytisk historie i Kofoed 2016). Altså at nogle af motiverne refererer bogstaveligt og ligefremt til virkeligheden, mens andre skal forstås som analoge og indirekte beskrivelser af begivenheder og personer i den virkelige verden. Som nævnt foroven, bliver i hvert fald nogle af dem i den videre bibelske kontekst forstået som refererende bogstaveligt og ligefremt til virkeligheden. Hvor arketypisk og repræsentativ Adam end måtte være for, hvad det vil sige at være menneske, viser anvendelsen af *tōlēdōt*-strukturen, at forfatteren i Genesis (og senere i den

bibelske kontekst Paulus i Rom 5) betragter ham som det første menneske, ligefremt og bogstaveligt forstået. Det kan naturligvis ikke udelukkes, at alle de andre motiver i Genesis 1-11 *også* refererer bogstaveligt og ligefremt til virkeligheden, men flere forhold tyder på, at det hverken er den eneste mulige eller mest sandsynlige forståelse af teksten. For det første: Hvis den sammenhængende fortælling skal have givet mening for de første læsere, må vi gå ud fra, at forfatteren har valgt en måde at kommunikere på, som tog udgangspunkt i det kognitive miljø, som både han og hans læsere var en del af. Hvor unik selve *teologien* i den sammenhængende fortælling end måtte have været, så er det oplagt, at forfatteren har benyttet sig af de litterære konventioner og associationer, som hans læsere var bekendt med og derfor umiddelbart ville forstå. Og her viser analysen af de komparative tekster altså, at der er relativ stor fællesnævner i brugen af motiver mellem Israels forhistorie og det relevante komparative materiale. For det andet: Selvom *tôlêdôt*-strukturen binder forhistorien sammen med begyndelsen på Israels historie, så er der indlysende forskelle på den måde, historien bliver fortalt på i Gen 1-11 og 12-50. Og eftersom vi også finder analogt og indirekte sprogbrug andre steder i Pentateuken (se præsentation og diskussion af Mary Douglas i Kofoed 2016), kan det ikke udelukkes, at forfatteren til den *anderledes* historiefortælling i Gen 1-11 også har gjort brug af analogt og indirekte sprog i de tilfælde, hvor motiverne ikke i den videre bibelske kontekst *explicit* betragtes som refererende bogstaveligt og ligefremt til virkeligheden. Anvendelsen af identiske motiver i det komparative materiale viser tværtimod, at en sådan analog og indirekte måde at beskrive personer og begivenheder i den virkelige verden var én af de litterære konventioner, som stod til rådighed for den bibelske forfatter, og som hverken den nære kontekst eller den videre bibelske kontekst udelukker, at han kan have gjort brug af. For det tredje: Både den videre bibelske kontekst og den tidlige receptions historie viser, at teksten er blevet forstået som mytisk historie. Altså en fortælling om historiske begivenheder og personer, der *både gør brug af et bogstaveligt og af et analogt sprog*.⁷ Som allerede nævnt, må det i hvert enkelt tilfælde undersøges, *hvordan* en fælles genotekst bruges i forhold til de komparative fænotekster i det mesopotamiske, ugaritiske og egyptiske materiale, og et eksempel fra Gen 2 viser, at der i hvert fald i *denne* fortælling er elementer, som er blevet forstået analogt.

Topografien i Genesis 2

I Gen 2 fortælles det, at det første menneske Adam placeres i en have i Eden (2,8), og at der i Eden udsprang en flod, der forsynede haven med ferskvand, og som udenfor haven delte sig i fire strømme, der fungerede som ferskvandsforsyning udenfor Eden (2,10-14). Hvis Adam ifølge *tôlêdôt*-strukturen – bogstaveligt og ligefremt – var det første menneske, så må han naturligvis også have befundet sig et bestemt sted – bogstaveligt og ligefremt forstået. Selvom Gen 2,8 og 2,10-14 beskriver dette sted topografisk, tyder meget imidlertid på, at beskrivelsen af dette sted ikke skal forstås bogstaveligt og ligefremt, men som en analogi. Mange

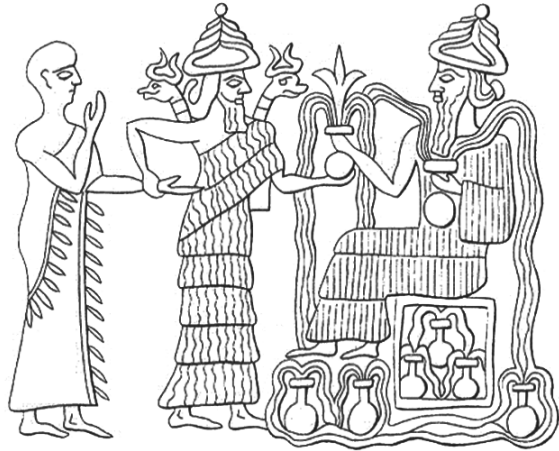
fortolkere har gennem tiderne bemærket, at den topografiske tredeling i (1) livets træ i midten af haven, (2) selve haven, og (3) det om-kringliggende område Eden til forveksling ligner inddelingen af tabernaklet og templet i det allerhelligste, det hellige og forgården, og at også en række andre elementer tyder på, at templet bruges som analogi til at beskrive verden, som Gud oprindeligt skabte den, og som det første menneske altså blev placeret i. Wenham er således repræsentativ, når han peger på følgende analogier (Wenham 1986): For det første bliver Adams opgave i haven beskrevet i samme termer, som bruges til at beskrive præsternes tjeneste i tabernaklet og templet. På samme måde som Adam blev sat i haven *לְעֲבֹדָה וּלְשֹׁמְרָה* 'for at dyrke og vogte den' (2,15), var det ifølge Num 3,7-8 (jf. 8,25-26; 18,5-6; 1 Krøn 23,32; Ez 44,14) også ypperstepræstens opgave at 'varetage [sin] vagtjeneste' (*וְשָׁמְרוּ אֶת-מִשְׁמַרְתּוֹ*) og 'vogte alle genstandene i Åbenbaringsteltet' (*לְעֲבֹד אֶת-עֲבֹדַת הַמִּשְׁכָּן*). For det andet beskrives Guds nærvær hos mennesket i haven på samme måde, som Guds nærvær hos Israel i tabernaklet og templet. I Gen 3,8 hører mennesket Herren *מִתְהַלֵּךְ בְּגֵן* 'gå rundt i haven,' og samme hithpael-form bruges i Lev 26,12 (jf. Deut 23,15, 2 Sam 7,6-7) til at beskrive Herrens nærvær i israelitternes lejr: *הִתְהַלַּכְתִּי בְּתוֹכְכֶם* 'Jeg vil vandre midt iblandt jer' (se Kuruvilla 2014, 97-98; Cole 1991 for en gennemgang af hvordan verbet også bruges til at beskrive Guds nærvær hos Enok, Noa og Abraham). For det tredje var både havens, tabernaklets og templets indgang vendt mod øst, ligesom stedet for Guds nærvær (havens midte/det allerhelligste) efter syndefaldet var bevogtet af keruber (Gen 3,24 jf. Ex 25,18-22; 26,31; 1 Kg 6,23-29). Wenham peger i den forbindelse på, at på samme måde som sumeriske præster var nøgne, når de forrettede tjeneste, således var Adam også oprindeligt nøgen, mens både Adam og ypperstepræsten efter syndefaldet skulle bære klæder, når de skulle træde frem for Gud (Wenham 1986, 22). For det fjerde antyder teksten, at Eden og haven ligesom templet var placeret på et bjerg, eftersom der i Eden udsprang en flod, der vandede haven (2,10). Dette underbygges af Ezekiel 28,14, der omtaler Eden som »det hellige gudebjerg«, og både i Ezekiels og Åbenbaringsbogens »Edenagtige« beskrivelse af nyskabelsen, udspringer en flod fra det allerhel- ligste (Ez 47; Åb 21-22).

Går vi til den tidlige receptions historie, finder vi samme analoge forståelse i tekster fra Qumran, hvor Edens have beskrives som et tempel, og essæerne som et »Adams tempel« (4Q174 frg. 1-3 1,6-7). Også Jubilæerbogen (ca. 75-50 f.Kr.) identificerer Edens Have som templet: »[Noa] vidste, at Edens Have var det allerhelligste og Guds bolig« (8:19) – og beskriver den som »mere hellig end resten af verden« (3:12). I Jub 4,25-26 hedder det desuden, at »Herren har fire steder på jorden. Edens Have og bjerget i øst, og dette bjerg, som du står på i dag, Sinaj Bjerg, og Zions bjerg.« Samme analoge forståelse finder vi hos Filon (10 f.Kr.- 45 e.Kr.), Josefus (36/37-100 e.Kr.), i en række rabinske skrifter (for referencer se Klawans 2006, 111-144) og hos Efraim Syrereren (306-373 e.Kr.) (Brock 1990, 52-53). Og tager vi et tigerspring frem til Luther, som ellers havde en bogstavelig og ligefrem forståelse af Gen 2, var også *han* bevidst om den analoge forbindelse, der var mellem templet og Eden:

About the word קָדְמוֹנָיִם we said above that it denotes ‘toward the east’ or ‘toward the eastern region.’ Moreover, Moses implies that Paradise had a road or a gate toward the east through which there was an access to this garden. Likewise, in connection with the temple structure in Ezekiel (40,6) mention is made of the gate of the sanctuary which faced toward the east, obviously to have us realize that the temple was a figure of Paradise; for if nature had remained perfect, Paradise would have been the temple of the entire world (Luther 1958, 230).

Dertil skal lægges, at templer i dét kognitive miljø, som bibelteksten blev til i, overalt fungerede som et mikrokosmos af makrokosmos. Særlig interessant i relation til haven i Eden er det, at tempelkomplekserne visualiserede den såkaldte urhøj, der kom til syne i forbindelse med skabelsen, og at templets arkitektur og design skulle illustrere frugtbarheden i dette første skaberværk (for en detaljeret beskrivelse se Kofoed 2015, 60-116). Går vi til ikonografien, er det desuden interessant, at fremstillinger af den sumeriske ferskvandsgud Enki viser ham med 2 eller 4 floder, der strømmer ud fra hans skuldre, og at dette vand også – som det fremgår af nedenstående stregtegning fra et rullesegl – sættes i forbindelse med en plante, hvis blade giver evigt liv.

Det kan selvfølgelig ikke udelukkes, at det var topografien i Gen 2, bogstavligt og ligefremt forstået, der dannede mønster for templerne (som tilfældet er i Luthers forståelse), og i så fald må analogien vendes på hovedet, men når vi ser på, hvordan den videre bibelske kontekst, den tidlige virkningshistorie og det kognitive miljø tænker *i modsat retning*, så vil det have givet bedst mening for den implicite læser, at det oprindelige skaberværk beskrives i et analogt »tempelsprog«, og at teksten i sin omtale af livets træ, de fire floder og den tredelte topografi benytter sig af samme (myte)motiver, som vi



kender fra det komparative materiale for at beskrive det oprindelige skaberværk. Eller som Gordon Wenham konkluderer: »The Garden of Eden is not viewed by the author of Genesis simply as a piece of Mesopotamian farmland, but as an archetypal sanctuary, that is a place where God dwells and where man should worship him« (Wenham 1986, 19). Beskrivelsen af det første menneske i det oprindelige skaberværk er altså en blanding af litterære elementer, der refererer bogstave-

ligt og ligefremt til virkeligheden (f.eks. Adam), og (myte)motiver, som forfatteren hentede fra det litterære reservoir, han havde adgang til i sit kognitive miljø, og som var lige så kendte analogier for hans læsere, som »den grimme ælling« er for en dansker, *in casu*, de fire floder, livstræet og topografien. Det er med andre ord *mytisk historie* – altså historieskrivning, der *både* benytter sig af det ligefremme og det analoge sprog, og hvor det må bero på en litterær og komparativ analyse, hvor teksten vil forstås ligefremt bogstaveligt og/eller analogt.

Sammenfatning

Sammenfattende kan vi konstatere, at eftersom vi finder den samme struktur og kompositionsteknik i Gen 1-11, som vi finder i de gamle mesopotameres forhistorier, er Gen 1-11 med rette blevet betegnet som Israels protohistory 'forhistorie' (således f.eks. Kitchen 2003, 421; 447; Wenham 2015, 23; Hallo 1998, 25), foundation story 'fundamentalhistorie' (således f.eks. Kvanvig 1976, 135; Kvanvig 2011, 4; Albertz 1994, 531; Al-bertz 2011, 51 note 43; Walton 2006, 234) eller – med et lidt snævrere udtryk – Israels archetypal (hi)story 'arketypiske historie' (således f.eks. Eliade 1964, 5; Packer 2001, 13). Formålet med den sammenhængende fortælling i Gen 2-11 (med Gen 1 som prolog) er altså at fortælle Israels forhistorie.

Formkritisk står det klart, at der er en stor fællesnævner mellem Israels forhistorie og det komparative materiale i anvendelsen af litterære motiver, der beskriver forholdet mellem mennesker og gud(er); motiver, som i litterærvidenskabelige analyser af det *komparative materiale* kaldes *mythemes* 'mytemotiver'. Det er derfor ikke i den formkritiske analyse, vi finder den afgørende forskel på Israels forhistorie og det komparative materiale. Det samme gælder den sprogvindenskabelige analyse, eftersom både mesopotamere og israellitter gør brug af det ekspressive og analoge sprog til at fortælle om tidernes morgen og til at forklare hvorfor verden var, som den var.

Anderledes forholder det sig imidlertid, når vi applicerer en *funktional tilgang* til deres brug af mytemotiver. Mens motiverne i det komparative materiale for eksempel anvendes inden for rammerne af en *polyteistisk* og *dualistisk* gudsopfattelse og et overvejende *cirkulært* historiesyn, anvendes de samme motiver i Israels forhistorie inden for rammerne af en *monoteistisk* og *transcendent* gudsopfattelse og et overvejende *lineært* historiesyn. Hvor arketypiske motiverne end måtte være, og hvor analogt de end måtte fungere, så er de i Israels forhistorie indlejret i en (frelses)historisk ramme, hvor slægtstavlerne driver den arketypiske fortælling om menneskelivet i syndens verden fra Adams *tólédôit* i Gen 5 frem mod genoprettelsen i Jesu *tólédôit* i Luk 3,23-38. I kanonisk perspektiv betyder det altså, at selvom den første Adam (forstået som både *det første* menneske og *arten* menneske) ikke længere lever i den prælapsariske paradistilstand i Edens have, så er mennesket ikke dømt til en evig gentagelse af syndefaldet, fordi en anden Adam, Jesus Kristus, en dag skal gå foran i genoprettelsen i nyskabelsen (Rom 5,14; 1 Kor 15,22.45). Og hvor ekspressivt og analogt sproget end måtte være, så anvendes det af forfatteren til at beskrive personer og begivenheder i den virkelige

verden. *Hvor* teksten vil forstås analogt, og *hvor* den har til hensigt at referere bogstaveligt og ligefremt til virkeligheden, må bero på en litterær og komparativ analyse af de enkelte dele af forhistorien og det relevante komparative materiale fra det kognitive miljø. Og fordi teksten – på samme måde som det er tilfældet med sammenlignelige tekster fra samtiden – er en blanding af ligefremt og analogt sprog, er det ikke nogen enkel sag. Men hvis vi vil forstå, *hvad* forfatteren har til hensigt at kommunikere, og *hvordan* han kommunikerede det, så den implícitte læser kunne forstå det, er der ingen vej udenom den møjsommelige analyse. Og selvom Hermann Gunkel er kommet til at stå som den store »babylonisator« i bibelforskningen, har han dog ret så langt, at det må være fakta, der afgør, hvordan den sprogvitenskabelige kage skal skæres, og det vil derfor være en passende afslutning på denne artikel at gengive hans opfordring til eksegeten om ikke at frygte »die Tatsachen«, men modigt og tappert at lade netop disse afgøre, om vi har brug for »umzulernen«!

Ein Glaube, so müssen wir sagen, der seines Namens würdig ist, muss mutig und tapfer sein. Was wäre das für ein Glaube, der sich vor Tatsachen fürchtete, der wissenschaftliche Untersuchung scheute? Glauben wir wirklich an Gott, der sich in der Geschichte offenbart, so haben wir nicht dem Höchsten vorzuschreiben, wie die Ereignisse sein sollen [...], sondern wir haben [...] sein Walten in der Geschichte zu verehren. Haben wir unsere Anschauungen von Gottes Wegen in der Geschichte zu ändern, weil uns die Tatsachen belehren, nun, so haben wir eben einfach umzulernen! (Gunkel 1903, 15).

Noter

- 1 Interview med Larry og Andy Wachowski af Josh Horowitz om filmen *Bound*. Tilgængelig på <http://xixax.com/index.php?topic=847.225> (set den 3. juli 2015).
- 2 Se <http://khazarzar.skeptik.net/books/qumran/inv.htm> for en detaljeret oversigt over manuskripter fra de forskellige huler.
- 3 VAT = Vorderasiatische Abteilung, Tontafeln, Staatliche Museum, Berlin.
- 4 Den såkaldte *Dynastic Chronicle* (ABC 18), som består af tre fragmenter, der tilsammen udgør en meget beskadiget tekst, nævner også en række konger før vandfloden og synes således at videreføre den kronistiske tradition fra Den sumeriske Kongeliste (Grayson 1975). Eftersom fragmenterne blev fundet i ruinerne af Assurbanipals (668-627 f.Kr.) bibliotek i Ninive, kan det ikke udelukkes, at de eksilerede israelitter i Babylon fik kendskab til denne måde at strukturere en forhistorie på.
- 5 Populærvitenskabeligt finder vi tilgangen mest artikuleret hos Kenneth A. Ham, Terry Mortenson og andre repræsentanter for organisationen *Answers in Genesis* (Ham 2006; Ham 2008; Ham 2010; Mortenson og Ury 2008). Eller i en dansk kontekst hos repræsentanter for organisationen *Origo*, der på sin hjemmeside skabelse.dk flittigt henviser til *Answers in Genesis*.
- 6 »Genotekst« defineres som dén pulje af mytemotiver og »rå« myter, som er til rådighed for forfatteren, og den såkaldte »fænotekst« som den aktuelle og kontekstbestemte form myten antager (jf. Kofoed 2016).
- 7 Et eksempel er ferskvandskilden, som bliver til (en) flod(er) med livgivende vand i både Gen 2, i Ezekiels' og Zakarias' visio-

- ner af det tredje tempel (Ez 47; Zak 1) og i Johannes' åbenbaring af nyskabens tempel (Åb 22).
- 8 Analogi defineres her som en ligning med tre kendte (a , b og c) og én ubekendt faktor (x), hvor a forholder sig til b som c forholder sig til x , og hvor det er afdækningen af tekstens analoge struktur, som gør det muligt overhovedet at fortolke den (jf. Kofoed 2016).

Litteratur

- Albertz, Rainer. 1994. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period, Volume 2: From the Exile to the Maccabees*. Oversat af John Bowden. 1. amerikanske udg. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press.
- Albertz, Rainer. 2011. »Does an Exclusive Veneration of God Necessarily Have to Be Violent? Israel's Stony Way to Monotheism and Some Theological Consequences«. I *Orthodoxy, Liberalism, and Adaptation: Essays on Ways of World-making in Times of Change from Biblical, Historical and Systematic Perspectives*, redigeret af Bob Becking, 35-52. Leiden: Brill.
- Batto, Bernard Frank. 1992. *Slaying the Dragon: Mythmaking in the Biblical Tradition*. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press.
- Brock, Sebastian. 1990. »Introductory Study«. I *St. Ephraem the Syrian: Hymns on Paradise*, oversat af Sebastian Brock. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary's Press.
- Childs, Brevard S. 1960. *Myth and Reality in the Old Testament*. Naperville, Ill: A.R.Allenson.
- Cole, Timothy J. 1991. »Enoch, a Man Who Walked with God«. *Bibliotheca Sacra* 148 (591): 288-97.
- Collins, C. John. 2011. »Adam and Eve in the Old Testament«. *The Southern Baptist Journal of Theology* 15 (1): 4-25.
- Cross, Frank Moore. 1973. *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Eliade, Mircea. 1964. *Myth and Reality*. Allen & Unwin.
- Eliade, Mircea. 2009. »Cosmogonic Myth and 'Sacred History'«. I *Myths and Mythologies. A Reader*, redigeret af Jeppe Sinding Jensen, 167-79. London: Equinox.
- Engelsma, David J. 2001. »Genesis 1-11: Myth or History? (2)«. *Protestant Reformed Journal* XXXIV (April): 10-26.
- Gaster, Theodor Herzl. 1969. *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament: A Comparative Study with Chapters from Sir James G. Frazer's Folklore in the Old Testament*. New York: Harper & Row.
- Goebs, Katja. 2002. »A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes«. *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 2: 27-59.
- Grayson, A. K. 1975. *Assyrian and Babylonian Chronicles*. Texts from cuneiform sources, 5. Locust Valley, NY: J. J. Augustin.
- Groenewald, Alphonso. 2006. »Mythology, poetry and theology«. *HTS Theological Studies* 62 (3): 909-24.

- Gunkel, Hermann. 1902. *Genesis übersetzt und erklärt*. 2. udg. Göttingen: Vandenhoeck.
- Gunkel, Hermann. 1903. *Israel und Babylonien: Der Einfluss Babyloniens auf die israelitische Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gunkel, Hermann. 1977. *Genesis*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hallo, William W. 1998. »Mesopotamia and the Asiatic Near East«. I *The Ancient Near East: A History*, redigeret af William W. Hallo og William K. Simpson. Fort Worth, TX: Harcourt Brace.
- Ham, Ken. 2006. *The New Answers Book: Over 25 Questions on Creation/Evolution and the Bible*. Green Forest, AR: Master Books.
- Ham, Ken. 2008. *The New Answers Book Vol. 2: Over 30 Questions on Evolution/Creation and the Bible*. Green Forest, AR: Master Books.
- Ham, Ken. 2010. *The New Answers Book Vol. 3: Over 35 Questions on Evolution/Creation and the Bible*. Green Forest, Ark.: Master Books.
- Hendel, Ronald A. 2005. »Genesis 1-11 and Its Mesopotamian Problem«. I *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, redigeret af Erich S. Gruen, 23-36. Oriens et occident, Bd. 8. Stuttgart: F. Steiner.
- Hess, Richard S. 1989. »The Genealogies of Genesis 1-11 and Comparative Literature«. *Biblica* 70: 241-51.
- Hodge, B. C. 2011. *Revisiting the Days of Genesis: A Study of the Use of Time in Genesis 1-11 in Light of Its Ancient Near Eastern and Literary Context*. Bilingual edition. Eugene, OR: Wipf & Stock Pub.
- Hoffmeier, James K.; Gordon John Wenham og Kenton Sparks. 2015. *Genesis: History, Fiction, or Neither?: Three Views on the Bible's Earliest Chapters*. Redigeret af Charles Halton. Grand Rapids: Zondervan.
- Jacobsen, Thorkild. 1981. »The Eridu Genesis«. *Journal of Biblical Literature* 100 (4): 513-29.
- Kikawada, Isaac M. og Arthur Quinn. 1985. *Before Abraham Was: A Provocative Challenge to the Documentary Hypothesis*. Nashville: Abingdon Press.
- Kitchen, K. A. 2003. *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Klawans, Jonathan. 2006. *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*. 1. udg. Oxford: Oxford University Press.
- Kofoed, Jens Bruun. 2005. *Text and History: Historiography and the Study of the Biblical Text*. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns.
- Kofoed, Jens Bruun. 2015. *Til syvende og sidst. Skabelse, hvile og tempel i Gammel Testamente og den gamle Orient*. København: Museum Tusulanum.
- Kofoed, Jens Bruun. 2016. »Mytebegrebet som et nødvendigt onde«. *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 43 (1) (under udgivelse).
- Kuruvilla, Abraham. 2014. *Genesis: A Theological Commentary for Preachers*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.

- Kvanvig, Helge S. 2011. *Primeval History: Babylonian, Biblical, and Enochic: An Intertextual Reading*. Leiden: Brill.
- Kvanvig, Helge S. 1976. «Historien i Mosebøkene». I *Så sier kirkens herre. Bind 1. Med Det gamle testamente på prekestolen*, redigeret af Magne Sæbø, 127-90. Oslo: Land og Kirke.
- Lewis, C. S. 1964. *Reflections on the Psalms*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Luther, Martin. 1958. *Lectures on Genesis, Chapters 1-5*. Redigeret af Jaroslav Pelikan. Luther's Works 1. St. Louis, Mo: Concordia Pub. House.
- McCurley, Foster R. 1981. *Ancient Myths and Biblical Faith: Scriptural Transformations*. Philadelphia: Augsburg Books.
- Millard, Alan R. 1967. »New Babylonian 'Genesis' Story«. *Tyndale Bulletin* 18: 3-18.
- Morris, Henry Madison. 1976. *The Genesis Record: A Scientific and Devotional Commentary on the Book of Beginnings*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Mortenson, Dr Terry og Thane Ury, red. 2008. *Coming to Grips With Genesis: Biblical Authority and the Age of the Earth*. Green Forest, AR: New Leaf Publishing Group.
- Noth, Martin. 1928. »Die Historisierung des Mythos im Alten Testament«. *Christentum und Wissenschaft* 4: 265-72; 301-9.
- Oswalt, John. 2009. *The Bible Among the Myths: Unique Revelation or Just Ancient Literature?* Grand Rapids, Mich: Zondervan.
- Otzen, Benedikt. 1981. «Myter i Genesis». I *Myter i Det gamle Testamente*, redigeret af Benedikt Otzen, Hans Gottlieb og Knud Jeppesen, 35-79. København: Gad.
- Packer, James I. 2001. »Hermeneutics and Genesis 1-11«. *Southwestern Journal of Theology* 44 (1): 4-21.
- Pitard, Wayne T. 2013. »The Combat Myth as a Succession Story at Ugarit«. I *Creation and Chaos A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaostkampf Hypothesis*, redigeret af Joann Scurlock og Richard H. Beal, 199-205. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Rad, Gerhard von. 1987. *Das erste Buch Mose: Genesis*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rogerson, J. W. 1974. *Myth in Old Testament Interpretation*. De Gruyter.
- Schmidt, W. H. 1967. «Mythos im Alten Testament«. *Evangelikale Theologie* 27: 237-54.
- Smith, Mark S. 2009. *The Priestly Vision of Genesis 1*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress.
- Sparks, Kenton L. 2007. »'Enūma Elish' and Priestly Mimesis: Elite Emulation in Nascent Judaism«. *Journal of Biblical Literature* 126 (4): 625-48.
- Tugenhaft, Aaron. 2013. »Babel-Bible-Baal«. I *Creation and Chaos A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaostkampf Hypothesis*, redigeret af Joann Scurlock og Richard H. Beal, 190-98. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Wakeman, Mary K. 1973. *God's Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery*. Leiden: Brill.

- Walton, John H. 2006. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Wenham, Gordon J. 1986. »Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story«. I *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies. Division A: The Period of the Bible*, 19-25. 9. Jerusalem: World Union of Jewish Studies.
- Wenham, Gordon J. 2015. *Rethinking Genesis 1-11*. Eugene, Oregon: Cascade Books.
- Westermann, Claus. 1976. *Die Verheißungen an die Väter: Studien zur Vätergeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Westermann, Claus. 1983. *Genesis 1-11*. 1. udg. Bd. 17. Biblischer Kommentar Altes Testament. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Wright, George Ernest. 1957. *The Old Testament Against Its Environment*. Studies in Biblical Theology 2. London: SCM Press.

Forfatter

Jens Bruun Kofoed
Fjellhaug International University College
Sinsenveien 15
NO-0572 Oslo
+45 29659310
jbk@dbi.edu

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfælle vurdering.