

*«Det er ikke godt for mennesket
å være alene»*

(Gen 2:18a)

*En tolkningshistorisk og eksegetisk undersøkelse av Gen 2:4b–3:24
med vekt på forståelsen av kjønn og kjønnsroller.*

Av: Lena Caroline Stordalen

Veileder: Førstemanuensis i GT, Hanne Løland

AVH504: Spesialavhandling med metode (30 ECTS), cand.theol

Det teologiske menighetsfakultet, høst 2010

Innholdsfortegnelse

1	Innledning.....	3
1.1	Hvorfor denne oppgaven?	3
1.2	På vei mot en problemstilling.....	5
1.3	Innblikk i kjønnsforståelse fra antikken og til vår tid.....	5
1.4	Definisjoner.....	8
1.5	Premisser for videre arbeid.....	9
1.5.1	Materiale.....	9
1.5.2	Oppbygning.....	9
1.5.3	Metode.....	10
1.5.4	Datering av teksten.....	10
2	Tolkningshistorie.....	11
2.1	Forståelsen av אָרָם.....	11
2.2	Forståelsen av עֵר.....	14
2.3	Forståelsen av אָרָם og אָם - navngiving?.....	16
2.4	Forståelsen av kvinnens rolle.....	19
2.5	Forståelsen av rettssak og straff.....	22
3	Eksegese.....	28
3.1	Forståelsen av אָרָם.....	29
3.2	Forståelsen av עֵר.....	33
3.3	Forståelsen av אָרָם og אָם - navngiving?.....	37
3.4	Forståelsen av kvinnens rolle.....	40
3.5	Forståelsen av rettssak og straff.....	43
4	Konklusjon.....	50
5	Bibliografi.....	53

1 Innledning

1.1 Hvorfor denne oppgaven?

Mange faktorer har påvirket valget mitt i retning av å skrive en spesialavhandling om kjønn og kjønnsroller, og om Genesis 2:4b-3:24.¹ Blant dem er møter med forskere, teologer og andre som tilsynelatende mener at Gen 2-3 på ulike måter plasserer kvinnen under mannens dominans, og at dette bør gjenspeiles i vår tids kjønnsroller. Det er ikke ofte Gen 2-3 brukes eksplisitt i diskusjonen; ofte henvises det til Pauli ord.² Som allment kjent så brukte Paulus blant annet Gen 2-3 som bakgrunn for sin forståelse av forholdet mellom menn og kvinner.³

Jeg har vært interessert i Det gamle testamente som fag, og i feministteologi spesielt, siden tidlig i teologistudiene. Forståelse av kjønn engasjerer meg, samt hvilke roller de ulike kjønnene forventes å gå inn i. Jeg er også interessert i hvordan det argumenteres for disse rollene i kristne miljøer, ut fra de bibelske tekstene. Jeg mener det er viktig å se på Gen 2-3 i denne sammenheng, da den har blitt brukt av kristne gjennom tidene som argument for eksisterende kjønnsroller, forventninger og maktposisjoner. Som nevnt brukes den også som bakgrunnstekst i Det nye testamente. Jeg opplever at det gir mening å gå tilbake til «kjernen» for å belyse den aktuelle diskusjonen. Nå er det imidlertid slik at mange vil si denne diskusjonen ikke er særlig aktuell; man gjorde seg ferdige med spørsmål om kjønn og kjønnsroller for flere tiår siden – nå er det full likestilling, og alle kan oppføre seg slik de vil. Jeg mener at diskusjonen om kvinnelige prester, som fremdeles utspiller seg i ulike kristne miljøer, er en god indikasjon på at spørsmålet ikke er «ferdigdiskutert».

Det er interessant å se hvordan Gen 2-3 har blitt brukt opp gjennom historien, og hvordan teksten fremdeles ofte forstås. Her følger noen eksempler fra kirkehistorien som jeg mener det er relevant å se på, da holdninger i disse tekstene ofte fremdeles kan kjennes igjen i noen kristne miljøer; om enn ikke like uttalte. Det er mange eksempler å ta av; jeg kan imidlertid bare inkludere noen få.

Tertullian skriver i «On the Apparel of Women»:

And do you not know that you are (each) an Eve? The sentence of God on this sex of yours lives in this age: the guilt must of necessity live too. *You* are the devil's gateway: *you* are the unsealer of that (forbidden) tree: *you* are the first

¹ I det følgende refererer jeg noen ganger til teksten som 2:4b-3:24, og noen ganger som Gen 2-3.

² Blant annet: 1.Kor 11:3.7-9.12, 14:34-35; Kol 3:18-19; Ef 5:22-24; 1.Tim 2:11-15.

³ Dette er også helt tydelig i enkelte tekster, blant annet i 1. Tim.

deserter of the divine law: *you* are she who persuaded him whom the devil was not valiant enough to attack. *You* destroyed so easily God's image, man. On account of *your* desert – that is, death – even the Son of God had to die.⁴

Tertullian forstår Gen 2-3 slik at det er kvinnen som synder mot Guds bud og overtaler mannen til å spise av treet; hun ødelegger mannen, han som er Guds bilde.⁵ Tertullian mener videre at alle kvinner kan identifiseres med kvinnen i Gen 2-3.

Ambrosius skriver følgende i boken «Paradise»:

...She was to serve under her husband's power, first, that she might not be inclined to do wrong, secondly, that, being in a position subject to a stronger vessel, she might not dishonor her husband, but on the contrary, might be governed by his counsel.

Videre skriver han:

The woman stands for our senses and the man, for our minds. Pleasure stirs the senses, which, in turn, have their effect on the mind.⁶

Ambrosius hevder at formålet med at mannen skal ha dominans over kvinnen er at hun ikke skal gjøre noe galt, og ikke vanære sin ektemann; han skal veilede henne. I tillegg synes Ambrosius å mene at kvinnen er mindre rasjonell enn mannen. Kvinnen står for følelser og sanser, mens mannen står for «the mind», tanken, det rasjonelle.

Johannes Chrysostomos skriver følgende i én av sine prekener:

(31) I will ensure, God is saying, that the generation of children, a reason for great satisfaction, for you will begin with pain so that each time without fail you will personally have a reminder, through the distress and the pain of each birth, of the magnitude of this sin of disobedience, and may not in the course of time allow the event to slip into oblivion...⁷

Ifølge Chrysostomos er det vesentlig at kvinnen skal føde i smerte, til minne om den synden hennes kjønn har begått. Det var altså først og fremst kvinnen som syndet, ifølge Chrysostomos.

⁴ Tertullian er her sitert fra: Kvam, Kristen E., Linda S. Schearing og Valarie H. Ziegler. *Eve and Adam. Jewish, Christian and Muslim readings on Genesis and Gender*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 1999, s. 132-133. Her finnes også fullstendig kildehenvisning.

⁵ Her knytter Tertullian Gen 2-3 sammen med Gen 1, noe jeg ikke har anledning til å diskutere her.

⁶ Ambrosius er her sitert fra Kvam, Schearing, Ziegler 1999, s. 140-141. Her finnes fullstendig kildehenvisning.

⁷ Johannes Chrysostomos er her sitert fra Kvam, Schearing, Ziegler 1999, s. 146-147.

1.2 På vei mot en problemstilling

Vi har nå sett argumenter for at kvinnen forfører mannen i Gen 2-3, at mannen skal ha dominans over henne fordi hun trenger veiledning, at hun er mindre rasjonell enn mannen, at hun skal føde i smerte til minne om den synden hennes kjønn har begått – og at alle kvinner kan identifiseres med henne. Dét faktum at noen av disse argumentene fremdeles brukes i ulike kristne sammenhenger for å forstå forholdet mellom mann og kvinne, er hovedårsaken til mitt ønske om å skrive en avhandling om Gen 2-3, kjønn og kjønnsroller. Jeg ønsker å finne ut om denne typen bruk av teksten kan forstås som en plausibel tolkning. På bakgrunn av dette, vil jeg formulere følgende problemstilling:

”Hvordan har teksten i Genesis 2:4b-3:24 blitt tolket, og hva er en plausibel tolkning av den, med vekt på forståelsen av kjønn og kjønnsroller?”

I min oppgave vil jeg vektlegge forståelsen av kjønnsroller mer enn forståelsen av kjønn, men jeg mener at disse henger nært sammen, og må forstås i sammenheng. Til nå har jeg brukt begrepene ”kjønn” og ”kjønnsroller” flere ganger uten å definere dem. Det er derfor viktig å klargjøre disse termene. Jeg mener det i denne forbindelse er nødvendig å ta et raskt tilbakeblikk gjennom historien; hvordan har kjønn blitt oppfattet og definert hos tidligere forskere og i tidligere miljøer?⁸

1.3 Innblikk i kjønnsforståelse fra antikken og til vår tid

I antikken og middelalderen ble kvinners og menns anatomi sett på som ulike utforminger av de samme delene, for eksempel ble en vagina regnet som en innovervendt penis, og en livmor som en innvendig pung. Denne teorien har senere forskere kalt ”ettkjønnsmodellen”. Variasjonene i anatomien mellom mann og kvinne ble sett på som bedre eller dårligere, og mannens anatomi tronet på toppen av den hierarkiske verdiskalaen. Samfunnets orden ble ansett som et uttrykk for Guds plan, og man trengte derfor ingen biologiske eller sosiale faktorer som forklaring på menns og kvinners forventede handlinger og posisjoner i samfunnet.⁹ Kjønn var viktig med tanke på hvem som hadde makt i form av å være øverst på verdiskalaen, men ble ikke brukt som argument for hvorfor kvinners og menns roller i samfunnet var som de var.

⁸ Jeg bruker i denne sammenheng Toril Moi sin bok, ”Hva er en kvinne?” (se under). Jeg er klar over at debatten er større enn det hun dekker i denne boken, men hun har tatt med de viktigste utgivelsene og hendelsene. Å lete opp all primærlitteraturen Moi henviser til, ville blitt en for omfattende jobb med tanke på den begrensede tidsrammen jeg har å forholde meg til. Jeg skal Gen 2:4b-3:24, og ikke kjønnsforståelse gjennom historien generelt.

⁹ Moi, Toril. *Hva er en kvinne?* Gjøvik: Gyldendal norsk forlag AS 1998, s. 27-28

I 1883 publiserte W.K. Brooks, professor i biologi, en bok som het ”The Law of Heredity”. Denne har fokus på kjønn som gjennomsyrende. Han inkluderer blant annet et kapittel om kvinners og menns intellektuelle forskjeller som gitt i og med biologien. Eggcellen forstås som konservativ, sædcellen som progressiv; kvinner tar vare på tradisjoner, menn tenker nytt, utfordrer og utvikler.¹⁰ Flere forskere skrev om dette temaet i samme periode som Brooks. Blant annet ga Patrick Geddes og J. Arthur Thompson ut ”The Evolution of the Sex” i 1889, hvor de hevder at menn tenderer til å bruke energi, mens kvinner konserverer den. De mener eggcellen og sædcellen er protozoer, encellede organismer, som ikke har forandret seg siden livet ble til på denne jordkloden. Derfor bør man se på disse for å forstå hva som er typisk mannlig og kvinnelig. Eggcellen er passiv, sædcellen aktiv; ergo er kvinnen passiv og mannen aktiv.¹¹

”Tokjønnsmodellen” ble utviklet av legen Walter Heape i 1913. Denne teorien går ut på at menn og kvinner sitt forplantningssystem er fundamentalt forskjellige. Heape mener at kjønnsorganene påvirker alle de andre organer og organsystemer i kroppen, og fremsetter dette som bevis for at kvinner og menn er totalt forskjellige i sitt vesen. Også hos Heape forstås kjønn som gjennomsyrende; det påvirker alle prosesser i kroppen, men også hva som er de riktige valgene og handlingene for det enkelte kjønn, og hvilke roller de ulike kjønnene skal ha, med utgangspunkt i sin biologi. Aktiviteter, vaner og bevegelser blir kategorisert som mannlige eller kvinnelige. Kvinne og mann forstås ikke lenger som i ettkjønnsmodellen, av samme art og sort, men som komplementære. Begrepet ”unaturlig” betegner nå de menneskene som ikke måtte passe innenfor de bestemte kategoriene ”mann” eller ”kvinne”. Ifølge tokjønnsmodellen finnes det én rett måte å være kvinne på, og én rett måte å være mann på. Alle andre enn disse to måtene er unaturlige. Når man tenker om kjønn på denne måten så kan det raskt lede til essensialisme. Det vil si at det er umulig å skille mellom kjønn som resultat av hormoner og kjønn som resultat av oppdragelse – at kjønn er essensielt i dét å være menneske, noe man ikke kommer unna. Man *er* kjønn.¹² Dette vil jeg si mer om i det følgende.

På 1960- og 1970-tallet begynte man i det engelske språket å skille mellom ”sex” og ”gender” i betydningen ”biologisk kjønn” og ”sosialt kjønn”. ”Biologisk kjønn” var det fysiske, medisinske, slik man var født, mens ”sosialt kjønn” var det psykologiske, det tillærte, det kulturelle. Robert Stoller formulerte begrepet ”kjønnsidentitet” (følelsen av å vite hvilket kjønn man tilhører). Han

¹⁰ Moi 1998, s. 33-36

¹¹ Moi 1998, s. 36-37

¹² Moi 1998, s. 28-32

utviklet også flere begreper, blant annet ”kjønnsrolle”.¹³ Hans forklaring av «kjønnsrolle» er som følger: ”Kjønnsrolle er den utilslørte oppførselen en foreviser ute i samfunnet, den rollen en spiller, spesielt i forhold til andre mennesker, for å etablere en posisjon når det gjelder ens egen og andres vurdering av ens kjønn”.¹⁴ Gayle Rubin brukte Stollers kategorier da hun skrev ”The Traffic in Women” på 70-tallet, som handler om sexisme og undertrykking av kvinner. Hun er opptatt av sosialt kjønn, og mener dette er ”det undertrykkende resultatet av en samfunnsmessig produksjonsprosess”.¹⁵ Rubin ønsker å bli kvitt sosiale kjønnsklijéer, hun ønsker seg et samfunn hvor det nettopp ikke er slik at aktiviteter og holdninger er merket ”mannlig” eller ”kvinnelig”. Stereotyp tenkning er undertrykkende, og bør unngås.

I poststrukturalistisk tenkning omkring kjønn og kjønnsroller, vil de fleste mene at det ikke er nok å si at et menneskes kjønn består av såkalt biologisk kjønn pluss såkalt sosialt kjønn. Det må tas hensyn til at andre faktorer er med på å forme menneskets kjønnsidentitet, som alder, rase, klasse, seksuell orientering og nasjonalitet. Denne tenkningen kan vi finne igjen i feministisk litteratur som forholder seg til kjønn og kjønnsroller, blant annet i boken ”After Eden”.¹⁶ Her kritiserer forfatterne det de selv kaller ”kjønnsrolleteorien”, og hevder at den ikke fungerer som opplysende i forhold til sosial dynamikk mellom de to kjønnene. Kjønnsrolleteorien baserer seg på individuelle tillærte handlinger, og hvordan disse er ulike hos kvinner og menn. Den tar utgangspunkt i at følelser, egenskaper og aktiviteter er kjønnete, og derfor enten maskuline eller feminine.¹⁷

Kritikken av kjønnsrolleteorien er for det første at den ikke tar hensyn til at mennesker kan handle ulikt på ulike steder og til ulike tider, det vil si at en kvinne kan handle såkalt feminint i én situasjon, og såkalt maskulint i en annen. For det andre kan det variere fra kultur til kultur, og fra tidsepoke til tidsepoke, hva man opplever som maskulint og feminint. For det tredje tar kjønnsrolleteorien utgangspunkt i at alle mennesker opplever sin kjønnstilhørighet som bestemmende for hvem de er, mens det kanskje ofte er slik at religion, rase eller klasse er viktigere enn kjønn for forståelsen av en selv i møte med verden. For det fjerde går man ut fra at mennesker automatisk og passivt tar innover seg de rollene og den oppførselen andre mennesker forventer at de skal ha.¹⁸ Forfatterne av ”After Eden” mener altså at ”kjønnsroller” ikke er et godt begrep å bruke

¹³ Moi 1998, s. 41-43

¹⁴ Her sitert fra: Moi 1998, s. 43

¹⁵ Moi 1998, s. 45

¹⁶ *After Eden. Facing the Challenge of Gender Reconciliation*. Redigert av Mary Stewart van Leeuwen. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company 1993

¹⁷ Stewart van Leeuwen 1993, s. 225

¹⁸ Stewart van Leeuwen 1993, s. 225-235

når man forsøker å finne ut av det sosiale forholdet mellom menn og kvinner.

Vi har nå fått innblikk i noen av teoriene som har rørt seg gjennom tidene når det gjelder forståelsen av kjønn og kjønnsroller. Som sett så har disse forandret seg drastisk, og de er fremdeles i endring. Ulike mennesker vil ha ulike svar når de blir spurt om hva «kjønn» er, eller hva begrepet ”kjønnsroller” innebærer. Selv om disse termene er problematisert i dag, er det vanskelig å finne andre termer som kan fungere godt i denne oppgaven. Jeg vil derfor likevel, på tross av at de er diskutert, bruke begrepene «kjønn» og «kjønnsroller» i min oppgave.

1.4 Definisjoner

I denne oppgaven definerer jeg begrepet ”kjønn” som dét forskere etter hvert har kalt ”biologisk kjønn”, *de fysiske forskjellene mellom mann og kvinne*. Jeg sier ikke med dette at det kjønnete mennesket = biologisk kjønn + sosialt kjønn, men observerer at det blant mennesker stort sett finnes to ulike varianter av det fysiske, den feminine og den maskuline. Noen mennesker er ved fødsel og senere i livet ikke klart definert i forhold til disse, men ettersom dette ikke er et tema som tas opp i Gen 2-3, så vil jeg ikke gå inn på denne problemstillingen i min oppgave. Ordet ”kjønn” finnes ikke på hebraisk, men ordene for ”mann” og ”kvinne” brukes imidlertid i Gen 2-3, henholdsvis אִישׁ og אִשָּׁה.¹⁹

”Kjønnsroller” vil jeg her definere som *den oppførselen og holdningen som samfunnet implisitt eller eksplisitt forventer at det enkelte kjønn går inn i*. Maktforholdet mellom kjønnene hører også med her. Disse forventningene kan, som vi har sett, variere gjennom tidsepoker, og fra kultur til kultur. Det er tydelig at Gen 2:4b-3:24 konstruerer en forestilling om at det finnes to varianter av mennesket, og at de mange lesningene som er gjort av teksten opp gjennom historien forstår teksten slik at den sier noe om kjønnsroller.²⁰

I denne oppgaven vil jeg derfor bruke begrepene slik jeg har definert dem her, med dét mål å kunne evaluere tre forskeres tolkning av hvordan dét vi i dag kaller «kjønn» og «kjønnsroller» kommer til uttrykk i Gen 2-3.

¹⁹ Phyllis Bird mener disse termene viser til sosiale konstruksjoner, mens termene אִישׁ og אִשָּׁה i Gen 1 viser til biologi. Se Phyllis Bird. *Missing persons and mistaken identities. Women and Gender in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press 1997, s. 159. Se Bird sin fotnote 10 på samme side.

²⁰ Se min fotnote 19. Jeg vil i denne oppgaven ikke gå inn på diskusjonen Bird henviser til omkring forståelsen av אִישׁ og אִשָּׁה, og אִשָּׁה og אִשָּׁה.

1.5 Premisser for videre arbeid

1.5.1 Materiale

Materialet jeg vil bruke i denne oppgaven, er todelt. Først og fremst vil jeg bruke teksten i Gen 2:4b-3:24. Videre vil jeg analysere tre forskeres tolkning av denne teksten. Det er nødvendig å gjøre et utvalg blant forskere som har skrevet om Gen 2-3, da det ikke er mulig å ta for seg hele tekstens tolkningshistorie i en begrenset oppgave som denne. Jeg velger å fokusere på forskerne Claus Westermann, Phyllis Tribble og Ivar P. Seierstad²¹ sine tolkninger av Gen 2-3. Alle tre skriver innenfor de siste 50 årene, hvilket er et bevisst valg fra min side. Jeg har valgt tre forskere som skriver forholdsvis nærme min egen tid, siden jeg er interessert i å få vite mer om hvilke ulike argumenter og forståelser av Gen 2-3 som fremdeles fastholdes i forskermiljøene, og hvilke som diskuteres eller legges bort. Ettersom alle tre skriver innenfor en periode på cirka 50 år, kan de også lettere sammenlignes med hverandre – vi kan anta at de har en del av de samme forutsetningene for å lese og arbeide med Gen 2-3.

1.5.2 Oppbygning

Jeg vil dele oppgaven inn i to hoveddeler, da jeg mener dette er mest hensiktsmessig. Disse to delene vil inneholde henholdsvis tolkningshistorie med vekt på tolkningene og lesningene til de tre teologene jeg har valgt ut, og en eksegesi av teksten, med støtte i relevant kommentarlitteratur. Begge delene vil først og fremst forholde seg til forståelsen av kjønn og kjønnsroller i Gen 2-3. Følgende momenter vil være bestemmende for hva jeg diskuterer, både i tolkningshistoriedelen og i eksegesedelen: 1) Forståelsen av אָרְיָא, 2) Forståelsen av אִשָּׁה, 3) Forståelsen av אִשָּׁה וְאִישׁ - navngiving?, 4) Forståelsen av kvinnens rolle og 5) Forståelsen av rettssak og straff. Disse momentene har jeg valgt fordi de representerer hovedproblemene i teksten; det er disse hebraiske termene og temaene som vanligvis diskuteres i tolkninger av Gen 2-3 som har fokus på kjønn og kjønnsroller. I eksegesen vil jeg under hvert moment inkludere et punkt jeg kaller «Min lesning». Til slutt i oppgaven vil jeg gi en konklusjon.

²¹ Seierstad var mangeårig lærer og professor i Det gamle testamentet ved Det teologiske menighetsfakultet. Jeg har forsøkt å finne ut hvor lenge hans forelesningsnotater fra 1960-tallet var oppsatt som pensum på MF i Det gamle testamente. Det viste seg umulig å få tak i alle pensumplaner, men Seierstad sin «Den bibelske urhistorie» var oppført som ett av to alternativ i GT-pensum på Genesis i alle fall så sent som i 1997. Se pensumplaner for MF (bes om i administrasjonen).

1.5.3 Metode

Under «Tolkningshistorie» vil jeg hovedsaklig arbeide deskriptivt. Her vil jeg gjøre en nærlesning og analysing av Westermann, Tribble og Seierstad sine tolkninger av Gen 2:4b-3:24. Jeg vil forsøke å finne ut hva slags forståelse de har av kjønn og kjønnsroller i Gen 2-3, med vekt på de fem momentene jeg har nevnt ovenfor. Under «Eksegese» vil jeg arbeide tematisk i min analyse av teksten, med vekt på forståelsen av kjønn og kjønnsroller.

I problemstillingen min har jeg stilt spørsmål om hva som er en plausibel tolkning av Gen 2:4b-3:24. Hvilke premisser ligger til grunn for en plausibel tolkning? Dette vil selvsagt variere noe avhengig av hvem man spør. I denne oppgaven er det følgende et viktig premiss: en plausibel tolkning må ta med i beregningen at teksten er gammel, skrevet i en annen tradisjon, et annet samfunn, en annen tid, til andre mennesker. En tolkning av teksten som ikke ser verdien i å jobbe med det hebraiske språket, og med historisk og kulturell bakgrunn for teksten, er ikke en plausibel tolkning. En plausibel tolkning er en tolkning vi kan anta det er sannsynlig at de første tilhørere eller lesere kan ha innehatt. Vi vil aldri kunne komme frem til en sikker tolkning; å vurdere hva som er en plausibel tolkning i henhold til den informasjonen og kunnskapen vi har, er dermed det nærmeste vi kommer.

1.5.4 Datering av teksten

Genesis 2:4b-3:24 er tradisjonelt ansett som en del av J-kilden. De fleste forskere er enige om en viss kildefordeling innad i Genesis. De er likevel uenige om datering av disse, også av Jahvisten. Mange vil argumentere for at denne kilden ble nedskrevet i sør-riket Juda rundt år 900 før Kristus.²² På grunn av temaer som kommer frem i kildens tekster, vil imidlertid noen mene sannsynligheten er større for at den ble til under senere kongetid, og atter andre rett før eksilet. Den vanligste datering blant forskere er imidlertid år 900-850 f.Kr. Det er denne dateringen jeg forholder meg til de gangene jeg henviser til tekstens samtid og datidens samfunn. Samtidig er det en allment anerkjent forståelse av de bibelske tekstenes historie at de eksisterte som muntlige tekster lenge før de ble skrevet ned.

Det er stor uenighet om kildehypotesen. Eksisterer disse fire kildene? Er det snakk om ulike skoler? I hvilken grad har de kjent til hverandres arbeid før dette ble redigert sammen? Hvor lenge har

²² Gunkel, Hermann. *Genesis*. Oversatt av M. E. Biddle, Macon: Mercer University Press 1997, s. lxxvii.
E. A. Speiser. *Genesis*. The Anchor Bible. New York: Doubleday & Company, Inc. 1964, s. XXVIII.
Gordon J. Wenham. *Genesis 1-15*. Word Biblical Commentary. Waco, Texas: Word Incorporated, Waco 1987, s. xlii.

legendene og historiene eksistert muntlig før de ble nedskrevet? Det ligger ikke innenfor denne oppgavens problemstilling å ta tak i disse spørsmålene, da de ikke er avgjørende for min oppgave. Jeg vil derfor nøye meg med å fastslå at diskusjonen om kilder, og datering av disse, fremdeles pågår. Da dette er en tematisk oppgave, vil jeg, i tillegg til kilde- og forfatterspørsmål, heller ikke gå inn på diskusjoner omkring tekstens sjanger, dens kontekst i Genesis, og andre spørsmål som ikke er relevante for mitt arbeid med forståelsen av kjønn og kjønnsroller i Gen 2-3.

2 Tolkningshistorie

Jeg vil nå se på hvordan forståelsen av kjønn og kjønnsroller kommer til uttrykk hos Claus Westermann, Phyllis Tribble og Ivar P. Seierstad. Dette vil jeg gjøre under følgende overskrifter:

«אָדָם», «אָדָם», «אָדָם וְאִשָּׁה – navngiving?», «Kvinnens rolle» og «Rettssak og straff».

2.1 Forståelsen av אָדָם

Westermann oversetter אָדָם med «Mensch».²³ En kan dermed forstå Westermann dithen at mennesket som i 2:7 blir skapt²⁴ av Gud, ikke er verken mann eller kvinne, men heller en representant for hele menneskeheten. Det synes som Westermann ikke forstår אָדָם som kjønn før kvinnen er skapt. Han påpeker også at אָדָם skapes av אֶרֶץ, som kan oversettes «støv/jord» og henviser blant annet til at Hermann Gunkel anså dette som et ordspill med betydning for forståelsen av historien. Dette viser for eksempel hvordan mennesket og jorden er avhengige av hverandre, blant annet i jordbruket.²⁵

Westermann viser videre hvordan אָדָם i Det gamle testamente brukes blant annet i Esekiel, Salmene, Forkynneren og Ordspråkene. I Esekiel brukes det som regel i kombinasjonen אָדָם־אֶרֶץ, når

²³ Scullion skriver i forordet at han av konvensjon, men mot sin egen overbevisning, er nødt til å bruke ordet «man» bare om «the male of the species» i oversettelsen. «Man» skal altså bare brukes i betydningen «mann» i Scullions oversettelse. I Gen 2:7 oversetter Westermann אָדָם med «Mensch». Likevel oversetter Scullion i Gen 2:7: «then Yahweh God formed *the man* out of dust». Han oversetter med andre ord annerledes enn han har sagt han vil gjøre. Jeg vil selvsagt forholde meg til Westermanns oversettelse av אָדָם i denne oppgaven.

Se: Westermann, Claus. *Genesis 1-11. A Continental Commentary*. Oversatt av J. J. Scullion, S.J. Minneapolis: Fortress Press 1994, s. s. xii i forordet.

og: Westermann, Claus. *Genesis 1-11. Biblischer Kommentar, Altes Testament*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1974, s. 249-251

²⁴ Jeg er klar over at det ikke er den hebraiske termen אָדָם som brukes her, og at skapelsene av mennesket i Gen 1:27 og Gen 2:7 altså ikke beskrives med samme terminologi.

²⁵ Westermann 1994, s. 199

Gud taler til profeten.²⁶ אָדָם brukes også i tekster hvor mennesker og dyr nevnes sammen,²⁷ i tekster hvor mennesket ses på som kontrast til Gud,²⁸ i tekster hvor det vektlegges at mennesket er dødelig og skrøpelig,²⁹ og i betydningen «noen» eller «ingen» i tekster som handler om mennesket i betydning «ett eller annet menneske».³⁰ Westermann synes som nevnt å mene at אָדָם ikke skal ses på som enkeltperson eller egennavn i Gen 2:7-21, men som et eksemplar av menneskeslekten. Eksempelet han bruker på feiltolkning i forhold til den hebraiske betydningen er Paulus' bruk av אָדָם (gresk: Ἀδὰμ) i sine brev i Det nye testamente, der han fokuserer spesielt på אָדָם som enkeltperson.³¹

Trible understreker i likhet med Westermann at אָדָם er en del av et ordspill med אִשָּׁה. Hun vektlegger at selv om denne sammenhengen forener de to ordene, eksisterer det også et skille mellom dem. Blant annet nevner hun muligheten i Gen 2:5d for at אָדָם skal bruke אִשָּׁה til å gjøre arbeid på,³² slik at אָדָם da til en viss grad råder over אִשָּׁה.³³

Mennesket defineres ikke som kjønn i denne delen av teksten, ifølge Tribble. Hun påpeker at grammatisk kjønn ikke nødvendigvis har betydning for egentlig kjønn i hebraisk. Selv om אָדָם er et hankjønnsord, betyr ikke dette at אָדָם er et mannlig menneske. Seksualitet kan ifølge Tribble heller ikke sies å være underforstått her, da denne ikke skapes før kvinnen blir til i vers 22. אָדָם er, i begynnelsen av Gen 2, kun et menneske; ikke kjønnsspesifikt.³⁴

Seierstad forstår אָדָם som «menneske/mennesket», og bruker pronomenet «det» om אָדָם, blant annet når han utlegger forholdet mellom skaperen og mennesket,³⁵ og menneskets oppgave i Edens hage.³⁶ Han oversetter for eksempel Gen 2:18 på følgende måte: «Det er ikke godt for mennesket å være alene»,³⁷ i motsetning til «det er ikke godt for mannen å være alene». Han vektlegger at det sistnevnte ikke er en god oversettelse av den hebraiske teksten, og at det, både for kvinne og mann, er godt å ha en hjelper.³⁸

²⁶ Westermann 1994, s. 201

²⁷ Gen 1:28, 2:7; Ex 9:25

²⁸ Jes 2:9, 31:3

²⁹ Sal 49:13; Num 16:29

³⁰ Lev 1:2; Num 9:6

³¹ Westermann 1994, s. 201-202

³² Gen 2:5d "...og det var ingen mennesker til å dyrke den (les: jorden)"

³³ Tribble, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress Press 1978, s. 77

³⁴ Tribble 1978, s. 80

³⁵ Ivar P. Seierstad. *Urhistorien*. Oslo: Menighetsfakultetet 1965, nyoppretrykk 1991, s. 92

³⁶ Seierstad 1965, s. 90

³⁷ Seierstad 1965, s. 96

³⁸ Seierstad 1965, s. 96

Samtidig bruker Seierstad betegnelsen «jordmannen» i forbindelse med menneskets forhold til Gud: «Også Gen 2 gir tydelig uttrykk for at denne skapning, jordmannen, står i en egenartet relasjon til Gud og til naturverdenen.»³⁹ Følgende kan peke i den retning at Seierstad forstår אָדָם som mannlig allerede før אִשָּׁה er skapt: «Mannen måtte få et motstykke i alt det som utgjør hans kvalitative egenart som menneske. Den mannlige representanten måtte få den kvinnelig representant ved sin side...»⁴⁰

I forbindelse med Gen 2:16 henviser Seierstad til Bibelen på landsmål som den beste oversettelsen (min kursivering): «Herren Gud sa *mannen* føre og baud: 'Du må gjerne eta av alle trei i hagen».⁴¹ I kommentar til dette verset fokuserer Seierstad riktignok ikke først og fremst på oversettelsen av אָדָם. Likevel virker det lite sannsynlig at han skal henvise til «den beste oversettelsen»,⁴² og ikke påpeke det hvis han mener oversettelsen av et vesentlig ord i teksten er gal. Videre skriver han «Mannen var først på skueplassen... Det var også til mannen Guds ord først lød».⁴³ Altså kan det synes som Seierstad iblant forstår אָדָם som «menneske» og iblant som «mann».

Trible og Westermann mener altså begge at אָדָם i Gen 2-3 ikke er et egennavn, og at ordet i første del av teksten skal oversettes «menneske». Deres tolkninger av ordet אָדָם åpner med andre ord ikke for å hevde at det første mennesket ifølge Gen 2:4b-3:24 var en mann, og dermed heller ikke for muligheten til å si at kvinnen er nummer to i skapelseshierarkiet. Seierstad sin oversettelse av אָדָם som tidvis «menneske» og tidvis «mann» kan potensielt gi leseren eller tilhøreren det inntrykk at «det egentlige mennesket» er mannen – og kvinnen er, som Simone de Beauvoir vil si, «den andre».⁴⁴ Det er kanskje mulig å forstå Seierstad på denne måten: hvis Gud bare skulle skape ett menneske i Gen 2-3, ville dette mennesket vært en mann.

2.2 Forståelsen av אֵלֶּיךָ

Westermann forstår Guds observasjon i Gen 2:18 av at det ikke er godt for mennesket å være for seg selv på den måten at Gud ønsker fellesskap for mennesket. Dette fellesskapet skal mennesket finne i en אֵלֶּיךָ, en hjelper eller støtte som er dets like.

³⁹ Seierstad 1965, s. 86

⁴⁰ Seierstad 1965, s. 96

⁴¹ Seierstad 1965, s. 91

⁴² Seierstad 1965, s. 91

⁴³ Seierstad 1965, s. 103

⁴⁴ Beauvoir, Simone de. *Det annet kjønn*. Oversatt av Bente Christensen. Oslo: Pax forlag 2000

The creator considers the-being-alone quite negatively: it is not good. ... When the prophet Jeremiah is bidden to remain alone in 16:1-9, then this is meant to be a sign that God's judgment upon his people is near. God can bid one to be alone in such extreme and circumscribed situations; but this in itself remains a negative way to the full life which is found in community.⁴⁵

Westermann mener dette fellesskapet ikke først og fremst handler om hjelp i arbeidet. Det handler heller ikke bare om det seksuelle samværet, eller muligheten for å få barn og utvide slekten. Dypest sett betyr fellesskapet at de to menneskene er *sammen* og møter hverandre ansikt til ansikt, som to av samme slag.⁴⁶ Man kan da få hjelp av den andre hvis det behøves, og man kan støtte hverandre i hverdagen – fellesskapet er godt for mennesket, og Gud vil gi det til mennesket som en gave. Dette gir inntrykk av at Westermann mener begge kjønn kan være svake, og begge kjønn kan være sterke.

Han legger vekt på at 2:18 primært handler om fellesskapet mellom mann og kvinne, men også om menneskeheten som sådan. «These two phrases describe in an extraordinary way what human community is; it has to do primarily with man and woman, and determines human existence for all times.»⁴⁷ Han hevder også at menneskelig fellesskap alltid er sentrert rundt fellesskapet mellom mann og kvinne.⁴⁸ Westermann synes altså å mene at fellesskapet mellom mann og kvinne er byggesteinen i samfunnet, og at Gud har skapt menneskene til akkurat dette fellesskapet. Han ser ut til å forutsette at det primære forholdet i samfunnet er det heterofile forhold.

Oversettelsen av עֲזָרָה som «hjelper» er ikke en god oversettelse av det hebraiske ordet, hevder **Trible**.⁴⁹ Hun mener grunnen til dette er at ordet «helper» på engelsk ofte automatisk gir assosiasjoner til underordning eller assistanse. Slik er ikke betydningen av עֲזָרָה i Genesis 2:18-20, ifølge Trible. Ordet brukes i Det gamle testamente blant annet om Gud som frelser Israel, hvilket viser at ordet ikke betegner en person som er underordnet eller mindreverdige.⁵⁰ En bedre oversettelse vil da være for eksempel «companion», partner.⁵¹

Trible viser også at frasen כְּנֶגְדָּהּ, som betyr «opposite to, corresponding to, in front of»,⁵² i denne

⁴⁵ Westermann 1994, s. 227

⁴⁶ Westermann 1994, s. 227

⁴⁷ Westermann 1994, s. 227

⁴⁸ Westermann 1994, s. 227

⁴⁹ Trible 1978, s. 90

⁵⁰ Blant annet i Deut 33:7; Sal 33:20, 124:8

⁵¹ Trible 1978, s. 90

⁵² Trible 1978, s. 90.

Brown, Francis, S.R. Driver og Charles A. Briggs. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Boston: Hendrickson 2005, s. 740

sammenhengen bygger opp under hennes argument med tanke på forståelsen av עֶזְרָא.⁵³ Det mennesket trenger er ikke en underordnet, men en likeverdig: «...one who is neither subordinate nor superior; one who alleviates isolation through identity.»⁵⁴ Tribble forstår altså 2:18 slik at אִשָּׁה og partneren er likeverdige og likestilte.

Om עֶזְרָא כְּנִגְדָּוּהָ påpeker også Seierstad at kvinnen ikke var ment å kun være en assistent, men en likeverdig og sidestilt hjelper for אִשָּׁה.⁵⁵ Han viser her til Salme 33:20 og 70:6, hvor ordet עֶזְרָא brukes om Gud selv - dermed kan עֶזְרָא ikke være ment å betegne noen som er underordnet.⁵⁶ Videre påpeker Seierstad at ikke noe i teksten tyder på at אִשָּׁה var tenkt hovedsaklig som en hjelp til å frambringe barn, slik for eksempel Augustin hevdet.⁵⁷

Samtidig er Seierstad opptatt av mannens og kvinnens ulike roller, og viser til blant annet 1.Tim 2:13 for å holde fram Paulus' tolkning av Genesis-fortellingen som et godt eksempel på gammeltestamentlig teologi:

Saken er jo den at GT ikke bare betoner likeverdigheten overfor Gud og overfor hverandre, men også en viss forskjell når det gjelder Guds oppdrag... Adam ble skapt først, deretter Eva... mannen ikke er av kvinnen, men kvinnen av mannen. Mannen ble jo heller ikke skapt for kvinnens skyld, men kvinnen for mannens skyld. Dette er unektelig god gammeltestamentlig teologi.⁵⁸

Seierstad anser altså denne עֶזְרָא כְּנִגְדָּוּהָ som skapt først og fremst for אִשָּׁה, i betydningen «mannen», sin skyld, som han skriver i ovennevnte sitat. אִשָּׁה skapes fordi אִשָּׁה trenger en hjelper. I og med sitatet ovenfor virker det som Seierstad, tross sin oversettelse av אִשָּׁה som «menneske», forstår det første mennesket i Gen 2 som en mann. Seierstad vektlegger imidlertid også at bare i samspillet mellom mann og kvinne kan menneskelivet leves i samsvar med Guds hensikt, og bare da kan oppgaven אִשָּׁה har fått, løses på «høyeste menneskelige plan».⁵⁹ Menneskene, mannen og kvinnen, skal sammen representere Guds herredømme over alt det Gud har skapt, og sammen skal de «virkeliggjøre den sanne kultur».⁶⁰

⁵³ Tribble 1978, s. 90

⁵⁴ Tribble 1978, s. 90

⁵⁵ Seierstad 1965, s. 96

⁵⁶ Seierstad 1965, s. 96

⁵⁷ Seierstad 1965, s. 96

⁵⁸ Seierstad 1965, s. 103

⁵⁹ Seierstad 1965, s. 103

⁶⁰ Seierstad 1965, s. 103

At mann og kvinne i Gen 2-3 er likeverdige, betyr likevel hverken at de kan eller skal gå inn i hverandres roller og oppgaver i livet, ifølge Seierstad.⁶¹ Om dette sier han følgende:

Og studerer vi differensieringen av menneskevesenet i mann og kvinne fra den sjelelige-personlige siden, slik som den trer fram i verdenslitteraturens mesterverker og i moderne psykologi, vil vi snart måtte innrømme at mannen skapelsesmessig er den part som er anlagt på å stå i det umiddelbare, direkte forhold til naturvirkeligheten, og å bære ansvaret for den intellektuelle, saklig-tekniske beherskelse av naturen... Mannen ble skapt til å dyrke og vokte hagen. Kvinnen ble skapt til å virke i en personlig livsrelasjon... Alltid tenker og føler og vil hun med og for og sammen med andre personlige vesener. Det hører med til det vesenspreg som hun har fått fra Skaperens hånd.⁶²

Seierstad vektlegger at det han kaller «den ensidige, mannspregede kultur-utvikling» kan være negativ for samfunnet, blant annet fordi den holder fast på en upersonlig virkelighet der det enkelte «jeg» er alene.⁶³ Gud skapte en עֵוָה for at hun skulle «bringe menneskelivet i det hele opp på det siste og høyeste plan av kultur, det som først er det egentlig fullverdige plan for personlige vesener, godhetens og kjærlighetens plan».⁶⁴

Her ser vi at Seierstad bruker Gen 2-3 til å si noe om kjønn og kjønnsroller som han synes å mene også er gjeldende i dag. Han peker på forskjellene mellom kvinne og mann, mellom עֵוָה og אָדָם, der kvinnen framstilles som opptatt av nærhet, følelser og relasjoner, og mannen som fokusert på arbeid, saklighet og intellekt. Dette vil jeg komme tilbake til.

2.3 Forståelsen av אָדָם og אֵוָה - navngiving?

I Gen 2:19-20 tar Gud med אָדָם til de dyrene Gud har skapt, «for å se hva det vil kalle hvert enkelt». אָדָם gir dyrene navn, og dét navnet de da får er det navnet de skal ha.

Når det gjelder bruken av אָדָם og אֵוָה i אָדָם sin navngiving av dyrene, så hevder **Westermann** at denne kombinasjonen ikke trenger å ha noe med makt eller autoritet å gjøre. Det er derimot slik at mennesket, ved å gi dyrene navn, plasserer dem inn i en verden og et system; det blir rom for dem, også i menneskets verden.⁶⁵

Han hevder også at det er en navneetiologi vi ser i Gen 2:23, hvor אָדָם for første gang kaller

⁶¹ Seierstad 1965, s. 104

⁶² Seierstad 1965, s. 104

⁶³ Seierstad 1965, s. 105

⁶⁴ Seierstad 1965, s. 105

⁶⁵ Westermann 1994, s. 228

kvinnen הַשָּׂא og henviser til seg selv som אִשָּׁא , men synes ikke å mene at dette har med maktstrukturer å gjøre. «Ben av mine ben og kjøtt av mitt kjøtt» er ifølge Westermann en «formula of relationship»⁶⁶ som brukes blant annet i Gen 29:14, Dom 9:2 og 2 Sam 19:13, hvor ordene viser til et varig forhold mellom mennesker. Han forstår hendelsen i 2:23 som et stort velkommen fra אָדָם , en anerkjennelse av at הַשָּׂא er $\text{אִשָּׁא כְּגֵנְדָר}$. Hun er hans like, de er av samme art. Westermann diskuterer ikke om det er nødvendig å bruke både אָדָם og אִשָּׁא for at en hendelse skal kvalifisere som navngiving, slik vi skal se at Tribble mener. Han synes imidlertid å mene at אִשָּׁא ikke er nødvendig, i og med sin forståelse av 2:23 som navneetiologi.

Verbet som brukes i Gen 2:23, er som nevnt אָדָם . Sammen med en form av nomenet אִשָּׁא er dette ifølge Tribble en vanlig formel i Genesis for navngiving av mennesker.⁶⁷ Hun mener at אִשָּׁא er nødvendig for at denne formelen skal være komplett. Tribble hevder at dét å gi noen navn er et uttrykk for makt over vedkommende. Det er derfor vesentlig for henne at når Gud etterpå bringer kvinnen til אָדָם , er ikke delsetningen «for å se hva det vil kalle henne» med i teksten, i motsetning til i navngivingen av dyrene i Gen 2:19-20. Tribble påpeker at selv om אָדָם sier «...hun skal kalles kvinne, for av mannen er hun tatt»,⁶⁸ så er ikke dette navngiving ettersom אִשָּׁא ikke er brukt. Det er dermed heller ikke en etablering av makt i אָדָם sin favør.

הַשָּׂא , som er hebraisk for «kvinne» og dét ordet som brukes når אָדָם får se kvinnen for første gang, er ikke et egennavn, noe Tribble mener underbygger at det ikke kan være snakk om noen navngiving i 2:23.⁶⁹ Man kan diskutere hvorvidt det da kan være tradisjonell navngiving når dyrene får sine navn i Gen 2:19-20, med tanke på at navn på arter heller ikke er egennavn. Men Tribble vil, som vi har sett, argumentere i favør av dette i og med at ordet אִשָּׁא brukes sammen med אָדָם når dyrene får navn, i likhet med andre eksempler på navngiving.⁷⁰ Hun synes å mene at inkluderingen av אִשָּׁא veier tyngre enn argumentet om at artsnavn ikke er egennavn. Derfor er ifølge Tribble navngiving når אָדָם gir dyrene navn selv om disse ikke er artsnavn, og det er ikke navngiving når אָדָם kaller kvinnen for הַשָּׂא , siden han ikke inkluderer אִשָּׁא . Tribbles fokus på at mannen ikke har fått makt over kvinnen viser helt tydelig hvordan hun tenker at kjønnene er likestilte, og at det ikke går an å argumentere generelt for underordning ut fra אָדָם sine ord om hvem kvinnen er i Gen 2:23.

⁶⁶ Westermann 1994, s. 232

⁶⁷ Tribble 1978, s. 99-100. Gen 4:17.25.26a

⁶⁸ På norsk går vi glipp av det hebraiske ordspillet mellom "isj" og "isja".

⁶⁹ Tribble 1978, s. 100

⁷⁰ Tribble 1978, s. 98-102

אָדָם sin navngiving av dyrene viser menneskets herskerstilling ovenfor den verden som Gud har skapt, mener **Seierstad**. «Det var en overmåte betydningsfull handling etter gammeltestamentlig tenkning». ⁷¹ Videre skriver han at Guds hensikt med å føre fram dyrene for אָדָם slik at det kunne gi dem navn, var at mennesket skulle bli bevisst sin egen viktige rolle i verden, samt å bli bevisst forskjellen mellom dyr og mennesker. ⁷² «Å kunne sette navn på et objekt innebærer autoritet over det». ⁷³ Seierstad kommer stadig tilbake til den makten en navngivingsprosess har, og det er tydelig at han mener denne er viktig i teksten: «Det at Adam ga dyrene navn, betyr etter israellittisk tenkning at han la dem under sitt herredømme, intellektuelt og praktisk.» ⁷⁴

Idet Gud fører den nylig skapte אֵשֶׁת fram for אָדָם, kaller אָדָם henne for אֵשֶׁת siden hun er tatt av אֵשֶׁת. Seierstad diskuterer ikke hvorvidt dette er navngiving eller ikke, med tanke på ordene אֵשֶׁת og אֵשֶׁת, og sammensetningen av disse. Imidlertid nevner han ett sted hendelsen i sammenheng med אָדָם sin navngiving av dyrene:

I Gen 2,19b f leste vi at mennesket satte navn på dyrene. I Gen 2,23 gir mannen kvinnen navnet issa. Det er et appellativum som gir uttrykk for hennes herkomst fra mannen og vesenslektenskap med ham. Det er altså ikke noe egennavn på den første kvinnen. I Gen 3,30 derimot gir mannen sin hustru et egennavn. ⁷⁵

Seierstad sin kommentar om at «isja» ikke er et egennavn skal antagelig ikke forstås dithen at dette utelukker navngiving. Navnene אָדָם gir til dyrene er jo heller ikke egennavn. Mener Seierstad å si at mannen gir kvinnen navn i Gen 2:23 og i 3:20, så betyr dette ut fra hans egen forståelse av navngiving som autoritetshandling at mannen er overordnet kvinnen.

Navngivingen i Gen 3:20 vil jeg komme tilbake til under «Forståelsen av rettssak og straff».

2.4 Forståelsen av kvinnens rolle

I Gen 3:6 spiser kvinnen av treet etter at slangen har overbevist henne om at frukten på treet er god å spise av. **Westermann** sier at kvinnen her handler på egenhånd, og må ta ansvaret for sine handlinger. Samtidig legger han vekt på at hun har blitt påvirket av sin egen lyst og sine ønsker om å oppdage mer og utvikle seg selv – i likhet med alle mennesker. Mennesker tiltrekkes av det som er

⁷¹ Seierstad 1965, s. 86

⁷² Seierstad 1965, s. 97

⁷³ Seierstad 1965, s. 99

⁷⁴ Seierstad 1965, s. 122

⁷⁵ Seierstad 1965, s. 158

forbudt, ifølge Westermann. Lysten i seg selv er ikke ond. Det er når mennesket strekker seg utover sine grenser at problemene kommer, mener Westermann.⁷⁶

Han vender også tilbake til tanken om fellesskap som grunnleggende i Gen 2:4b-3:24, og påpeker at fellesskap kan føre med seg både gode og vanskelige ting. Blant annet kan det føre til at man synder ettersom man stoler på hverandre og forholder seg til det den andre sier eller gjør. Gen 3:6-7 er et eksempel på dette, ifølge Westermann. Mennesker kan gjøre feil. Han mener det ikke er sannsynlig at forfatteren har ønsket å fremstille kvinnen som et lettere bytte enn mannen for den som ønsker å lede mennesket inn i fristelse, og heller ikke som «fristerinne» i forholdet til mannen. Det trengs ifølge teksten ingen fristelse; vi ser i vers 6 at mannen tar imot og spiser uten å stille spørsmål.⁷⁷

Westermann synes ikke å se på verken kvinnens eller mannens handlinger som bestemmende for kjønnsrollemønsteret mellom dem. Hans fokus er på fellesskapet, og på at dette både kan føre til godt og til synd.

Tribble vektlegger at slangen snakker til kvinnen i flertallsform, og at den ser ut til å betrakte henne som representant for menneskeparet. I 3:6 påpekes det også at mannen «var med henne». Disse to momentene mener Tribble viser at mannen i fortellingen er tilstede under kvinnens samtale med slangen.⁷⁸ Samtidig vektlegger hun at teksten fokuserer mest på kvinnen som står ovenfor et vanskelig valg – og at det ikke sies eksplisitt før mot slutten at mannen også er der.⁷⁹ Det er kvinnen som svarer, som reflekterer teologisk over problematikken med tanke på treets frukt. Mannen er passiv, og lar kvinnen prate for dem begge. Hun svarer korrekt med tanke på hva Gud har sagt til אָדָם, mennesket, og viser slik at både הָאִשָּׁה og שְׁנֵיהֶם er fortsettelsen av denne skapningen som Gud lagde av jorden – הָאִשָּׁה vet også hva som har blitt sagt, selv om hun ikke var til stede da Gud ga sin befaling angående trærne.⁸⁰ Her ser vi at problemet med אָדָם i forhold til שְׁנֵיהֶם og הָאִשָּׁה gjør seg gjeldende; hvem er אָדָם i forhold til de to andre?

Tribble mener som Westermann at kvinnen ikke frister mannen med frukten fra trærne; hun gir ham, og gjør ikke mer med det. Han stiller ingen spørsmål, og han spiser. I og med at mannen ifølge Tribbles forståelse også har vært tilstede under samtalen mellom slangen og kvinnen, har han fått

⁷⁶ Westermann 1994, s. 250-251

⁷⁷ Westermann 1994, s. 250

⁷⁸ Tribble 1978, s. 113

⁷⁹ Tribble, 1978, s. 112-113

⁸⁰ Tribble 1978, s. 109-110

med seg alt som har blitt sagt. Han har derfor, i likhet med kvinnen, fått en repeterende gjennomgang av hvilke konsekvenser det kan få å spise av frukten på treet Gud har bedt dem ikke spise av.⁸¹ Tribble mener at selv om mannen og kvinnen er karakterisert veldig ulikt i teksten, med mannen som passivt lyttende og observerende og kvinnen som aktivt reflekterende og diskuterende, så har de begge ansvar for sine egne handlinger.⁸²

Tribble synes ikke å mene at kvinnens aktivitet og mannens passivitet i Gen 2:4b-3:24 kan legge grunnlaget for en generell forståelse av kjønnsroller, men går langt i å si at i denne fortellingen har mannen liten refleksjonsevne og forståelse av situasjonen, mens kvinnen fremstår som intelligent og gjennomtenkt. Han virker svak, hun virker besluttsom. «If the woman is intelligent, sensitive and ingenious, the man is passive, brutish and inept».⁸³

Seierstad hevder at kvinnen lettere reagerer slik slangen vil når den setter fokus på Guds personlige motiver og relasjonelle forhold.⁸⁴ Kvinnen har spesiell kompetanse på relasjoner, men «der hvor en har sin spesielle styrke, der har en også fått sin særlige sårbarhet».⁸⁵ Som tidligere nevnt så mener Seierstad at kvinnen er skapt for personlige livsrelasjoner, og at hun alltid er fokusert mot og for andre personlige vesener.⁸⁶ Når slangen fremstiller Gud som smålig, egoistisk og streng, reagerer kvinnen ut fra sin intuisjon og natur. Slangen spør henne om det stemmer at Gud virkelig har sagt at de ikke skal spise av noen trær i hagen, og kvinnen blir engasjert. Seierstad observerer at andre eksegeter har forstått det slik at kvinnen er alvorlig opptatt av Guds bud, ettersom hun gjør det strengere enn det i utgangspunktet var.⁸⁷ Han mener dette kan stemme, men advarer samtidig mot å gjøre Guds bud strengere, fordi man da gjør det lettere for den som forsøker å friste en til å velge annerledes – budet virker plutselig så strengt at det rett og slett blir urimelig.⁸⁸

Seierstad fremsetter følgende påstand: «På rent eksegetisk grunnlag kan vi si det slik: Det var ikke tilfeldig at slangen henvendte seg til kvinnen».⁸⁹ Seierstad henviser i denne forbindelse til Paulus' første brev til Timoteus, hvor Paulus skriver i 2:14: «Og Adam ble ikke forført, men kvinnen lot seg forføre og brøt budet». Dette stemmer overens med mannens og kvinnens forklaring i Gen 3:12-13

⁸¹ Tribble 1978, s. 113

⁸² Tribble 1978, s. 114

⁸³ Tribble 1978, s. 113

⁸⁴ Seierstad 1965, s. 124

⁸⁵ Seierstad 1965, s. 124

⁸⁶ Seierstad 1965, s. 104

⁸⁷ Seierstad 1965, s. 126

⁸⁸ Seierstad 1965, s. 126

⁸⁹ Seierstad 1965, s. 123

av hva som har skjedd, mener Seierstad. Mannen forteller at kvinnen som Gud har satt til å være hos ham, ga ham frukt fra treet, og han spiste. Kvinnen sier at slangen lurte henne, og hun spiste.⁹⁰ Seierstad henviser til Paulus, som mener kvinnens feilsteg viser at hun ikke står like sterkt mot løgn og forførelse som mannen gjør – mannen visste tross alt hva han gjorde, han ble ikke lurt. Videre viser Seierstad at Paulus sin andre konklusjon ut fra dette, er at kvinnen ikke bør være leder over mannen.⁹¹ Hun kan ikke stoles på i møte med fristelser. Seierstad mener også at Paulus, når han i 1.Kor 11:3 skriver at «Mannen er kvinnens hode», har god støtte i gammeltestamentlig teologi.⁹² Det kan synes som Seierstad, i likhet med Paulus, anser det som sannsynlig at mannen ville reagert på en annen måte i en fristelsessituasjon enn kvinnen gjorde, grunnet sin forskjell fra henne i natur. Et eksempel på at han anerkjenner Paulus sin tolkning, er hans kommentar før han gir seg i kast med den ovenstående utlegningen av 1.Tim 2:14: «Da er det bedre å lytte til Paulus, for han holdt seg til de tørre fakta i beretningen».⁹³

Når kvinnen først har spist av treet, gir hun også sin mann, som er med henne. Seierstad påpeker at det ikke er tydelig ut fra den hebraiske teksten om mannen har vært tilstede under kvinnens samtale med slangen eller ikke. Han legger vekt på at mannen uansett ikke blir overtalt av slangens ord, men av kvinnens.⁹⁴ I Gen 3:6 nevnes ingenting om at kvinnen snakket til mannen eller overtalte ham, men Seierstad mener Guds straffeord over mannen i Gen 3:17, «fordi du hørte på din hustru/fordi du lød din hustrus røst», viser at det var dette som skjedde. Kvinnen overtalte mannen til å spise av frukten.⁹⁵ Videre påpeker han også at det ikke kan ha vært særlig vanskelig å overtale mannen, ifølge teksten: «...og han spiste.»⁹⁶

Seierstad synes å mene at Gen 2-3 sier noe generelt om hvordan kvinner og menn er forskjellige, blant annet med tanke på å takle forførelser – og at dette er aktuelt også i hans egen tid. Han vektlegger også forskjellene i kvinnens og mannens natur når det gjelder følelser og saklighet. Videre synes han å si seg enig med Paulus når sistnevnte konkluderer med at kvinner, på grunn av mindre motstandsdyktighet mot forførelser, ikke bør være ledere over menn.

⁹⁰ Seierstad 1965, s. 123

⁹¹ Seierstad 1965, s. 123

⁹² Seierstad 1965, s. 105

⁹³ Seierstad 1965, s. 123

⁹⁴ Seierstad 1965, s. 131

⁹⁵ Seierstad 1965, s. 132

⁹⁶ Seierstad 1965, s. 132

2.5 Forståelsen av rettssak og straff

Gen 3:8-13 kan forstås som en rettssak, noe både Westermann og Tribble gjør i sine tolkninger av historien.⁹⁷

Westermann mener poenget med rettssaken i Gen 3:11-13 er å vise mannen og kvinnen hva de har gjort galt. Gud stiller menneskene spørsmål for å få klarhet i hva som har skjedd. Slangen får ingen spørsmål, og ifølge Westermann er det to grunner til dette: at Jahvisten ønsker å vise at mennesker må svare for de valgene de tar, og at opphavet til det onde i verden ikke kan forklares; hvilket betyr at svaret på hvorfor slangen gjorde som den gjorde, ikke eksisterer.⁹⁸ Han mener også at den egentlige straffen i teksten var utvisningen fra hagen, og at versene 3:14-19 er et poetisk innskudd som har blitt satt inn i fortellingen senere.⁹⁹

Han hevder det er vanlig å tolke mannens svar dithen at han forsøker å skyldes på noen andre enn seg selv, men denne tolkningen kommer ifølge Westermann fra en tanke om synd som ikke kan finne støtte i selve fortellingen. Mannens svar på Guds spørsmål om han har spist av treet er derimot et selvforsvar som er helt legitimt å fremstille i retten; man har rett til å forsvare seg. Westermann mener Jahvistens mål er å vise at menneskers frihet til å forsvare seg selv også gir dem mulighet til å vende seg bort fra Gud, og gå i opposisjon til Gud.¹⁰⁰

Han er også uenig i en tolkning som innebærer en forandring av forholdet mellom mannen og kvinnen i historien fra før frukten ble spist til etter at den var blitt spist; dette minner for mye om teorien om syndefallet, mener Westermann; en teori han mener ikke har grobunn i historien selv.¹⁰¹

Han sier seg videre enig med W.H. Schmidt i at straffen for kvinnen i Gen 2-3 har å gjøre med det unike og viktige i hennes liv:

«The punishment does not in any way alter the fact that woman achieves the fulfillment of her being and her honored place in the community by belonging to her husband and being a mother. The pains of pregnancy and birth in no way diminish the dignity of womanhood and motherhood.»¹⁰²

⁹⁷ Tribble 1978, s. 116. Westermann 1994, s. 253-254

⁹⁸ Westermann 1994, s. 255

⁹⁹ Westermann 1994, s. 257

¹⁰⁰ Westermann 1994, s. 255

¹⁰¹ Westermann 1994, s. 275-277

¹⁰² Westermann 1994, s. 262

Westermann mener også at kvinnens situasjon i Gen 2-3 ikke generelt kan beskrives som nedverdiggende kun på grunn av mannens dominans over henne; den kan bare beskrives slik hvis hun i tillegg ikke har ektemann eller barn.¹⁰³ Om Jahvistens formål med å forfatte straffen for kvinnen på denne måten, skriver Westermann:

«What he really wants to say...just where the woman finds her fulfillment in life, her honor and her joy, namely in her relationship to her husband and as mother of her children, there too she finds that it is not pure bliss, but pain, burden, humiliation and subordination».¹⁰⁴

Kvinnens underordning i Gen 3 er imidlertid ikke normal, ifølge Westermann – den beskrives jo som straff.¹⁰⁵ Forholdet mellom 2:18, hvor kvinnen er en likeverdig hjelper, og 3:16, hvor det synes som kvinnen nå skal være underordnet mannen, er motsetningsfylt, men begge deler handler om kvinnens situasjon i tekstens samtid: «...both descriptions are concerned with woman as she is here and now, though there is profound tension between them».¹⁰⁶ Både bildet vi får av עֵוֶר כְּנִגְדּוֹ i Gen 2 og kvinnen i Gen 3, er altså etiologiske forståelser av kvinnens situasjon i tekstens samtid.

Westermann mener at det ikke er et skille mellom før og etter synden kom inn i verden; teksten handler ikke om synd eller syndefall;¹⁰⁷ Gen 2-3 forklarer altså ikke samtidens kjønnsroller som resultat av en straff for at menneskene handlet galt, men er nettopp etiologisk. Westermann mener den opprinnelige straffen i Gen 2-3 var utvisningen fra hagen, og at Gen 3:14-19 er innskutt senere.¹⁰⁸

I versene 17-19 kommer straffen for mannen, og Westermann fokuserer her på arbeid som slitsomt og samtidig en velsignelse fra Gud, og på hva døden betyr i Gen 3. Han skriver imidlertid ingenting om mannens holdning til kvinnen, eller om forholdet mellom de to.

Westermann skriver om 3:20 at det må ha vært en spesiell hendelse som ligger bak denne navngivingen av kvinnen, og at dette vanskelig kan ha vært noe annet enn fødselen av et barn. Han mener det ligger implisitt i dette verset at kvinnen allerede har født et barn; «for hun ble mor til alle som lever...». Meningen med navnet og forklaringen på hvorfor mannen kalte henne dette, er ifølge Westermann å uttrykke glede over dét å være mor, og over livet.¹⁰⁹

¹⁰³ Westermann 1994, s. 262

¹⁰⁴ Westermann 1994, s. 263

¹⁰⁵ Westermann 1994, s. 262

¹⁰⁶ Westermann 1994, s. 262

¹⁰⁷ Se s. 22

¹⁰⁸ Westermann 1994, s. 257

¹⁰⁹ Westermann 1994, s. 267-268

Trible observerer at mannen, idet Gud spør ham om han har spist av treet han ikke har lov til å spise av, svarer med først å anklage kvinnen, så å anklage Gud, og til slutt å innrømme at han har spist av treet. שׂוֹן, som tidligere proklamerte at אָדָם var «ben av ben, kjøtt av kjøtt», tar helomvending, og skylder i stedet på henne for at han har spist frukt av det forbudte treet. Han sier likevel ikke at hun har fristet ham, noe som bygger opp under både Westermanns og Tribles påstand om at kvinnen ikke fremstilles som en fristerinne i Gen 2-3.

שׂוֹן skylder ikke bare på אָדָם, men også på Gud, som har skapt mannen og kvinnen til fellesskap: «kvinnen som du har satt til å være hos meg...». Gud selv svarer ikke på dette, men henvender seg i stedet til kvinnen, og spør henne hva det er hun har gjort. Kvinnen, i motsetning til mannen, skylder ikke på Gud, og heller ikke anklager hun mannen for å ha gjort noe galt mot henne.¹¹⁰ Hun henviser i stedet til slangen, som overbeviste henne om at treet var godt å spise av. Mannen anklager kvinnen foran Gud, og kvinnen overser mannen i sin egen forklaring; de to som var ben av ben og kjøtt av kjøtt, trekker seg bort fra hverandre.¹¹¹

Når Gud i vers 16 uttaler kvinnens straff, blir hun ikke forbannet av Gud i likhet med slangen. Mannen blir indirekte forbannet gjennom jorden som blir forbannet for hans skyld, mener Tribble: «Although surrounded by curses, the woman herself is never cursed, directly or indirectly, here or elsewhere in the story».¹¹²

Kvinnens straff skal være smerten ved svangerskap og barnefødsler, og hennes lyst skal stå til mannen, men han skal bestemme over henne. Tribble forstår det sistnevnte i betydningen at kvinnen lengter tilbake til fellesskapet mellom שׂוֹן og אָדָם før de spiste av frukten fra Livets tre. Det ble skapt en avstand i og med at mannen skyldte på kvinnen, og at kvinnen overså mannen i sin forklaring av hva som hadde skjedd. Straffen for kvinnen er at dette ikke kan forandres på, selv om kvinnen skulle ønske det. I tillegg skal mannen bestemme over henne. Mannen ønsker ikke på samme måte som kvinnen å komme tilbake til fellesskapet som engang eksisterte, og har i stedet fått autoritet over henne. Likheten har forsvunnet, og hierarkiet har oppstått.¹¹³ Tribble legger vekt på at denne situasjonen ikke er ønsket av Gud, og heller ikke er ment å være slik: «His supremacy is neither a divine right nor a male prerogative. Her subordination is neither a divine decree nor the

¹¹⁰ Tribble 1978, s. 119

¹¹¹ Tribble 1978, s. 120

¹¹² Tribble 1978, s. 126

¹¹³ Tribble 1978, s. 128

female destiny. Both their positions result from shared disobedience».¹¹⁴

Mannens straff blir uttalt i vers 17-19. Den er lengre og mer detaljert enn straffen kvinnen fikk. Han blir irettesatt for å ha hørt på kvinnen uten å ha gjort egne vurderinger av saken. Gud forbanner ikke mannen direkte, men jorden, אֲדָמָה - og mannen vil ifølge straffen bli påvirket av dette. Ordet som brukes for å beskrive arbeidet mannens straff vil innebære, עֲצָבוֹן, ble også brukt når kvinnen fikk sin straff i 3:16. Ifølge HALOT betyr עֲצָבוֹן «anxious toil, hardship», og her henvises det også til Gen 3:16f.¹¹⁵ Tribble er enig i denne oversettelsen, og mener dette viser at uansett hva slags arbeid det er snakk om, så innebærer straffen tøffe tak for begge kjønn.¹¹⁶ Tribble mener derfor at påstander om at kvinnens straff er større enn mannens, er usaklige og ikke stemmer overens med teksten selv.¹¹⁷

I vers 20 skjer det som Gud har forutsatt; kvinnens lyst skal stå til mannen, men han skal bestemme over henne. Mannen velger her å gi kvinnen navn. Tribble mener, som vi har sett, at dette ikke har skjedd tidligere, da mennesket i sin velkomsttale til kvinnen ikke brukte ordet נֶפֶשׁ, men kun אִרְיָה. I vers 20 brukes både נֶפֶשׁ og אִרְיָה, i likhet med da mannen ga dyrene navn. אִרְיָה kaller אִשָּׁה for חַיָּה, som betyr «liv». Forklaringen på dette finnes i teksten: «for hun ble mor til alle som lever».¹¹⁸ Tribble oppfatter dette som ironisk. Hun tolker navngivingen dithen at mannen tar fra kvinnen det livet hun egentlig er skapt til å leve; han overordner seg kvinnen.¹¹⁹

Seierstad bruker ikke betegnelsen «rettssak» om dommen Gud uttaler over mannen og kvinnen. Han setter det under overskriften «Gud kaller til regnskap», og ser på hendelsen som et oppgjør med, og en straff for, synden menneskene har begått i og med at de brøt Guds bud om ikke å spise av treet.¹²⁰

Fra Gen 2:24 kan vi slutte at kvinnen allerede før domsordene var ment å være mor, hevder Seierstad. Dommen over kvinnen forandrer ikke på dette; forandringen kommer i at det fra nå av skal være besværlig for henne å gå svanger og å føde barn.¹²¹ Guds formål med denne dommen er

¹¹⁴ Tribble 1978, s. 128

¹¹⁵ Koehler, Ludwig og Walter Baumgartner. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of The Old Testament*, vol. 2. Leiden: Brill 1995, s. 865

¹¹⁶ Tribble 1978, s. 130

¹¹⁷ Tribble 1978, s. 126

¹¹⁸ Gen 3:20

¹¹⁹ Tribble 1978, s. 133-134

¹²⁰ Seierstad 1965, s. 133-135

¹²¹ Seierstad 1965, s. 149

ifølge Seierstad at kvinnen ikke skal la seg lure inn i en selvisk livsstil av fristelser og fristere: «Som en motvekt mot alt det som vil lokke kvinnen til å gi seg hen i den egoistiske livsstil, binder Jahve henne nå til en objektiv ordning. Det er en straff. Men som all timelig straff har den en god og nådig hensikt».¹²² Det legges en byrde på kvinnen i og med hennes smerte og møye i svangerskap og barnefødsel, men denne byrden er ment å hjelpe henne til å stå imot «den fristende, forførende makten som stadig vil lure ved hennes vei».¹²³ Seierstad hevder at det er i personlige relasjoner som mor og hustru at kvinnen er kalt til å gjøre en innsats, dette er «det avgjørende for Guds program med den kvinnelige delen av menneskeslekten».¹²⁴ Seierstad påpeker at også mannen har fått denne עֲצָבוֹן for å verne seg mot gale moralske valg, og at mannen vil merke dette i kampen for det daglige brød. Verken mannen eller kvinnen kan «gi seg rastløst hen i egoistisk nytelse», fastholder Seierstad.¹²⁵

I forbindelse med Guds ordning for mann og kvinne, vektlegger Seierstad at verbet קִיְשַׁל ikke har med tyranni eller maktovergrep å gjøre – det brukes blant annet i 2.Sam 23:3 og Mika 5:1 i forbindelse med den messianske hersker som den styrende part i samfunnet.¹²⁶ At kvinnen lengter etter mannen, har å gjøre med hennes skapelse som $\text{עֵרָה כְּנִגְדָּוָה}$ og med Guds ordning. Seierstad fastholder at Gen 2-3 forteller om en god ordning som Gud satte for menneskene, og påpeker at der hvor det finnes flere «jeg» i en sammenheng, må én av dem være leder.¹²⁷ Gud bestemte at mannen skulle være denne lederen. I denne forbindelse bruker Seierstad Treenigheten som eksempel; at Gud er Kristi hode betyr ikke at Kristus er mindreverdige.¹²⁸ Det er viktig, mener Seierstad, å holde teksten og virkelighetens realitet fra hverandre. Han anerkjenner at det ofte har skjedd at menn har syndet mot den gode ordningen, og at kvinner har blitt undertrykt i mange land og sammenhenger. Likevel, i seg selv er ordningen god, ifølge Seierstad.¹²⁹ Det måtte bli sånn at אָדָם er leder for sin עֵרָה , blant annet med tanke på hvordan kvinnen uten engang å rådføre seg med sin partner fulgte «den demoniske inspirasjon»,¹³⁰ som Seierstad kaller den. Videre sier han at «hun førte endog an i forførelsen av mannen».¹³¹ Mannen må være leder ettersom kvinnen viser med sine avgjørelser i Gen 2-3 at hun ikke kan lede. Kvinnens fortsatte ledelse i Gen 2-3 ville ha ført både mannen og

¹²² Seierstad 1965, s. 149

¹²³ Seierstad 1965, s. 149

¹²⁴ Seierstad 1965, s. 150

¹²⁵ Seierstad 1965, s. 149

¹²⁶ Seierstad 1965, s. 151

¹²⁷ Seierstad 1965, s. 152

¹²⁸ Seierstad 1965, s. 152

¹²⁹ Seierstad 1965, s. 152

¹³⁰ Seierstad 1965, s. 152

¹³¹ Seierstad 1965, s. 152

kvinnen i avgrunnen, og Gud må derfor sette opp et gjerde.¹³²

Ansvar og ledelsen skal være hos mannen. Han skal ha den overordnede styreverrett. Det ser ut som dette var ment allerede fra først av. Adam ble skapt først, altså ikke skapt til å stå under ledelse av kvinnen, 1. Tim 2:13. Hvor der er samfunn, må der også nødvendigvis være en ordning, en ledelse.¹³³

En del av straffen for kvinnen er at hun nå, etter synden menneskene har begått, opplever dette som vanskelig: «Det som før ble opplevd som en fri og glad selvfølgelighet, det blir nå lagt på kvinnen som en ordning hun skal bøye seg under».¹³⁴ Han hevder videre:

Denne ordningen har Gud ikke bare latt gå fram av skapelsesberetningen. Han har også skrevet den i menneskenes hjerter. Både mann og kvinne vet innerst inne at det ikke er noen ære for noen av dem om mannen er under tøffelen. Ingen av partene kan kjenne seg virkelig tilfredsstillet eller lykkelig ved et forhold hvor kvinnen er mannens hode.¹³⁵

Seierstad bruker altså Gen 2-3 til å forklare forholdet mellom mann og kvinne også i sin egen tid. Her må det legges til at denne «forklaringen» går begge veier. Ikke bare leser Seierstad Gen 2-3 inn i sin egen tid. Han leser også sin egen tid inn i Gen 2-3.¹³⁶ Se for eksempel følgende sitat av Seierstad, som jeg tidligere har referert under overskriften $\eta\upsilon\lambda\lambda\omicron\tau$: «Kvinnen ble skapt til å virke i en personlig livsrelasjon... Alltid tenker og føler og vil hun med og for og sammen med andre personlige vesener. Det hører med til det vesenspreg som hun har fått fra Skaperens hånd.»¹³⁷ Til en noe forlenget form av dette sitatet kommenterer Stordalen følgende: «Slike utsagn er mer preget av sin samtids *norske* rollemønstre enn av bibeleksegese».¹³⁸

I sin tolkning av dommen over mannen viser Seierstad at mannen skylder på kvinnen, og indirekte på Gud, som har satt henne til å være hos ham.¹³⁹ Om kvinnen sier han at hun er mer «hjelpeløst ærlig» - hun sier det sånn det var; hun ble lurt.¹⁴⁰ Seierstad vektlegger også at ingen av dem er det egentlige opphav til synden. Det var slangen som satte det i gang, og som tok initiativet til at de skulle spise av frukten på treet.¹⁴¹

¹³² Seierstad 1965, s. 152

¹³³ Seierstad 1965, s. 152

¹³⁴ Seierstad 1965, s. 152

¹³⁵ Seierstad 1965, s. 106

¹³⁶ Dette er selvfølgelig en utfordring alle bibelforskere står ovenfor i arbeidet med en tekst.

¹³⁷ Seierstad 1965, s. 104

¹³⁸ Stordalen, Terje. *Støv og livspust. Mennesket i Det gamle testamente*. Oslo: Universitetsforlaget 1994, s. 83

¹³⁹ Seierstad 1965, s. 137

¹⁴⁰ Seierstad 1965, s. 138

¹⁴¹ Seierstad 1965, s. 138

Videre fremhever Seierstad at det er אָדָם som får hovedansvaret for det menneskene har gjort.¹⁴² Mannen lød sin hustrus røst, selv om han var satt til å «lede henne under ansvar overfor Gud».¹⁴³ Seierstad påpeker at hele fortellingen i Gen 2-3 forutsetter mannens hovedansvar; det var han som ble skapt først, det er han som har hovedansvar for at Guds ord blir holdt – han skal være lederen: «Adam sviktet Gud idet han lot henne ta ledelsen i stedet for selv å lede henne i samsvar med det gudsord han hadde fått».¹⁴⁴ Seierstad fastholder videre at mannen må være siste avgjørende instans i alle spørsmål som har med fellesskapet å gjøre, ettersom det er han som er satt som øverste ansvarlig for dette.¹⁴⁵

I vers 20 gir mannen et egennavn til kvinnen, חַוְוָה. Seierstad diskuterer ikke hvilken betydning denne navngivingen har, men påpeker at mannen velger å fokusere på slektens mor framfor straffen og dommen de nettopp har fått.¹⁴⁶ Vi har imidlertid tidligere sett at han synes å mene at navngiving alltid gir autoritet til den som navngir.¹⁴⁷ Videre diskuterer han hva betydningen av חַוְוָה kan være. Antagelig betyr det «liv», mener Seierstad: «Egennavnet 'hawwa' ble altså gitt med henblikk på den første kvinnes stilling som stammor til hele den følgende menneskeslekt».¹⁴⁸

3 Eksegese

Vi har nå sett hvordan Westermann, Tribble og Seierstad forstår kjønn og kjønnsroller i Gen 2-3, med vekt på de fem momentene jeg har valgt å ta utgangspunkt i. Videre vil jeg nå vurdere disse forskernes tolkninger av teksten; er de plausible eller ikke? Er det sannsynlig at de første leserne og tilhørerne kan ha forstått teksten på denne måten? Under hvert moment i denne delen av oppgaven vil jeg sammenfatte kort det som tidligere har blitt sagt om Westermann, Tribble og Seierstad sine tolkninger under «Tolkningshistorie». Den eksegetiske diskusjonen under hvert moment vil munne ut i min egen lesning.

¹⁴² Seierstad 1965, s. 153

¹⁴³ Seierstad 1965, s. 105

¹⁴⁴ Seierstad 1965, s. 105

¹⁴⁵ Seierstad 1965, s. 105

¹⁴⁶ Seierstad 1965, s. 158

¹⁴⁷ Se s. 18

¹⁴⁸ Seierstad 1965, s. 158

3.1 Forståelsen av אָדָם

Westermann oversetter אָדָם med «Mensch». Han vektlegger betydningen av forholdet mellom אָדָם og אִשָּׁה - dette er et ordspill med betydning for fortellingen.

Trible vektlegger også ordspillet med אִשָּׁה. Hun påpeker at mennesket i den første delen av teksten ikke kjønnsbestemmes.

Seierstad oversetter אָדָם av og til som «menneske» og av og til som «mann». Dette kan gi inntrykk av at han til en viss grad forstår אָדָם som «mann» - eller mannen som det opprinnelige mennesket.

Ordet אָדָם er et nomen, og kan ha ulike betydninger, som vi snart skal se. Utenom de stedene אָדָם fremstår som egennavn, så brukes ordet 555 ganger i Det gamle testamente. Oftest brukes det i Esekiel; 132 ganger. I 93 av disse tilfellene så er det Esekiel selv som kalles «menneskesønn», אָדָם־בְּרִי.¹⁴⁹ I Gen 2:4b til 3:24 forekommer ordet 24 ganger, 20 av disse med den bestemte artikkelen הַ.

I The Brown-Driver-Briggs Lexicon Hebrew and English Lexicon (BDB) står følgende oversettelse oppført som den vanligste: «a man (= Ger. *Mensch*) = human being». Videre påpekes det at אָדָם sjelden betyr «man» som motsatt av «woman». Dette skjer kun følgende steder: Gn 2:22.23.25, 3:8.12.17.20.21 og Fork 7:28.¹⁵⁰ Med unntak av ett eksempel så finner vi alle disse tilfellene i Gen 2-3. Når אָדָם vanligvis ikke forstås som «mann» i andre hebraiske bibeltekster, hvorfor har man da valgt å oversette אָדָם i Gen 2-3 utelukkende med «mann» i de fleste bibeloversettelser, blant annet i Det norske bibelsselskap sin utgave fra 1978/85? The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (HALOT) forstår אָדָם først og fremst kollektivt, som «menneskeheten» eller «mennesker».¹⁵¹ Både BDB og HALOT regner med at egennavnet Adam først brukes i Gen 4:25.¹⁵² Ifølge New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis (NIDOTTE) er det sannsynlig at forfattere av bibelske bøker anså אָדָם som korrekt ord å bruke når det var snakk om mennesker generelt eller menneskeheten. Var det snakk om enkeltpersoner av mannlig type ble

¹⁴⁹ Hamilton, Victor P. «אָדָם». *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 1. Redigert av Willem A. VanGemeren. Carlisle: Paternoster 1997, s. 263

¹⁵⁰ Brown, Driver, Briggs 2005, s. 9. Andre hovedoversettelser av er 1) kollektivt: man/mankind, 2) n.pr.m. Adam, first man, first time used in 4:25 og 3) n.pr.loc. city in Jordan valley.

¹⁵¹ Koehler, Ludwig og Walter Baumgartner. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: E.J. Brill 1994, vol. 1, s. 14

¹⁵² Brown, Driver, Briggs 2005, s. 14

heller ordet אִישׁ brukt.¹⁵³

Det er leksikalsk korrekt å oversette אָדָם med «mennesket». Spørsmålet er om de første tilhørerne samtidig assosierte dette ordet med «mannlig menneske». Alle nomen har grammatisk kjønn på hebraisk. Et ords grammatiske kjønn betyr ikke nødvendigvis noe for kjønnnet på gjenstanden/tingen/vesenet det betegner. Kan man likevel anta at fordi אָדָם er et hankjønnord, så vil de første tilhørerne ha assosiert «mann» inn i ordets betydningsområde? Er det sannsynlig at det eksisterte en forestilling om at det første mennesket var en mann? Dette vil jeg se på i det følgende.

Når det gjelder forståelsen av אָדָם, vektlegger både Westermann og Tribble samspillet med jorden, אֶדְמָה, og dette finner vi igjen blant annet hos Richard Hess. Hess skriver i sin artikkel «ADAM, FATHER, HE: Gender Issues in Hebrew Translation» om forholdet mellom אָדָם og אֶדְמָה, og mellom אִישׁ og אִשָּׁה.¹⁵⁴ Han vektlegger at אָדָם sitt grammatiske kjønn ikke gjør at ordet betyr «mann»; han er opptatt av at אָדָם er tatt av jorden. Hess mener det eksisterer en relasjon mellom disse to ordene som høres så like ut, og som er av hvert sitt kjønn; de utgjør en harmoni. Videre hevder han at de opprinnelige leserne ikke ville gått glipp av en så åpenbar relasjon mellom אָדָם og אֶדְמָה.¹⁵⁵ Han sammenligner forholdet mellom disse to med forholdet mellom אִישׁ og אִשָּׁה. Grunnen til at forfatteren av Gen 2-3 ikke bruker אָדָם i sammenligningen med אִשָּׁה, er ifølge Hess at אָדָם ikke først og fremst brukes som maskulin term i historien, men som en viktig del av forholdet til אֶדְמָה: «...the primary concern of the term, 'the *adam*' is not its male gender, but its relation to the *adamah* 'ground'». ¹⁵⁶

I forbindelse med det harmoniske forholdet mellom mennesket og jorden, skriver Ellen van Wolde i sin bok «Words Become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1-11» at når אִשָּׁה blir skapt, så slutter אָדָם å henvise til seg selv som אָדָם, og bruker i stedet ordet אִישׁ. Grunnen til dette er at mennesket er et relasjonelt vesen, og når det har et annet menneske å forholde seg til så blir ikke samspillet med jorden, אֶדְמָה, like viktig lengre.¹⁵⁷

I forbindelse med skapelsen av אִשָּׁה gir Azila Talit Reisenberger et interessant innblikk i deler av

¹⁵³ Hamilton, Victor P. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 1. Carlisle: Paternoster 1997, s. 266

¹⁵⁴ Hess, Richard S. «ADAM, FATHER, HE: Gender Issues in Hebrew Translation». *The Bible Translator* vol. 56, no.3 (2005), s. 146-147

¹⁵⁵ Hess 2005, s. 146-147

¹⁵⁶ Hess 2005, s. 147

¹⁵⁷ Wolde, Ellen van. *Words Become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1-11*. Leiden: E.J.Brill 1994, s. 16-17

jødisk tolkningshistorie til Gen 2-3, når det gjelder forståelsen av אָדָם, i sin artikkel «The Creation of Adam as Hermaphrodite – and Its Implications for Feminist Theology».¹⁵⁸ Reisenberger henviser til to rabbier på følgende måte:

Rabbi Jeremiah son of Elazar Hatanai (i.e. The Mishnaic scholar) in *Bereshit Rabbah* (8:1) said that «Adam was created as androgynous». And Rabbi Samuel Son of Nahman added (there) that «when God first created the first human, he gave him two faces, connected back to back», and the two sexes were separated in order to enable them to face one another and to relieve their loneliness.¹⁵⁹

Er det mulig at אָדָם skal forstås som androgyn? At både mann og kvinne kommer ut av dette første mennesket når kjønn skapes i Gen 2:21-23? Jerome Gellman hevder at hverken androgynitet eller seksuell nøytralitet med tanke på אָדָם gir mening. Disse konseptene passer ikke sammen med fortellingen om hvordan kvinnen skapes av אָדָם sin side, mener Gellman. Han påpeker at kvinnen ikke *separeres* fra אָדָם, men *bygges*: «The implication is clear that God shaped the woman out of a piece of the earthling, rather than separating the two from one another».¹⁶⁰ Han legger også vekt på at Gud i fortellingen ikke trenger å bygge om אָדָם på noen som helst måte når אִשָּׁה blir skapt, noe som kan tyde på at אָדָם allerede var kjønnnet.¹⁶¹ Forståelsen av אִשָּׁה vil jeg komme tilbake til under overskriften «Forståelsen av אִשָּׁה». Gellman hevder at אִשָּׁה også i resten av historien kun brukes om mannen, og ikke om kvinnen. Han viser til at kvinnen ofte nevnes i tillegg til אָדָם, og at det derfor ikke er grunnlag for å hevde at אָדָם kan bety både mann og kvinne.¹⁶²

Ellen van Wolde mener at flere steder i teksten, blant annet i straffen over mannen, er man nødt til å forstå אִשָּׁה i betydningen både mann og kvinne, hvis teksten skal gi mening i sin sammenheng: «If these verses were to refer only to the man or male human, it would imply that the tilling of the earth and the eating of the fruit of the earth, as well as returning to earth, or dying, do not apply to the woman.»¹⁶³ Som et eksempel på dette viser van Wolde til 3:22, hvor Gud sier at אִשָּׁה har blitt lik Gud selv med tanke på kunnskap om godt og vondt. Da dette viser tilbake på Gen 3:5-7, hvor kvinnen og mannen får kunnskap om godt og vondt etter at de spiser av treet, så er det ifølge van

¹⁵⁸ Reisenberger, Azila Talit. «The Creation of Adam as Hermaphrodite – and its implications for Feminist Theology». *Judaism* vol. 42 (1993) , s. 450

¹⁵⁹ Reisenberger 1993, s. 450

¹⁶⁰ Gellman, Jerome. «Gender and Sexuality in the Garden of Eden». *Theology and Sexuality* vol. 12, no. 3 (2006), s. 323

¹⁶¹ Gellman 2006, s. 323

¹⁶² Gellman 2006, s. 323

¹⁶³ van Wolde 1994, s. 23

Wolde sannsynlig at אָדָם i vers 22 viser til både mann og kvinne.¹⁶⁴ Et annet eksempel hun bruker, er følgende: «That the woman must also till the earth is already implicitly stated in the text: when the human was still undivided and single (2:15) he was given the duty to till the earth in the garden».¹⁶⁵ Det kan synes som van Wolde her implisitt henviser til forståelsen av androgynitet som Reisenberger fokuserer på i avsnittet ovenfor. Følgende utsagn tyder også på dette: «The human celebrates the unity and the difference in 2:23: from being one and alone he has become differentiated and plural».¹⁶⁶

Min lesning

Jeg mener oversettelsen «menneske» er den mest riktige i forhold til betydningen av אָדָם i andre tekster enn Gen 2-3. Både Westermann og Tribble oversetter på denne måten.

Bruken av אָדָם i stedet for אִישׁ åpner for forståelsen av at det første mennesket i Gen 2-3 ikke er kjønnnet. Samtidig er formålet med bruken av אָדָם antagelig ikke først å fremst å unngå kjønnethet, men heller å fokusere på mennesket i relasjon til אֱלֹהִים, og mennesket i relasjon til Gud. Jeg mener både Hess og van Wolde har rett idet de sier at ett av tekstens poenger er nettopp relasjoner, både mellom אָדָם og אֱלֹהִים, og אִישׁ og אִשָּׁה. Jeg mener altså, som både Westermann og Tribble, at det går an å forstå Gen 2-3 slik at אָדָם ikke er kjønnnet før אִשָּׁה blir til. Kjønn skapes ikke før אִשָּׁה blir til i 2:21-23. Så lenge det finnes bare ett menneske, kan ikke dette være enten mann eller kvinne. Menn og kvinner eksisterer i den grad de kan oppdages å være forskjellige; finnes det ingen tydelige kjønnslige forskjeller så finnes det bare «menneske». Jeg synes tanken om androgynitet er spennende; den bidrar til en forståelse av Gen 2-3 med fokus på likhet, likeverd og likt utgangspunkt. Jeg er imidlertid skeptisk til om de første leserne har forstått אָדָם slik, og om dette er en plausibel tolkning av teksten. Det er kanskje mer sannsynlig at אָדָם har blitt oppfattet som nøytral, enn som androgyn.

Jeg stiller meg skeptisk til at Gellman slår fast at אָדָם ble forstått kun som «mannlig menneske» i Gen 2-3. Med tanke på at hebraisk er et kjønnnet språk, אָדָם sitt forhold til אֱלֹהִים, og at kjønn ser ut til å bli skapt i 2:21-23, mener jeg man vanskelig kan si at de første leserne og tilhørerne garantert forstod אָדָם kun som «mann». Jeg er dermed uenig også med Seierstad i hans oversettelse av אָדָם av og til som «mann», og av og til som «menneske».

¹⁶⁴ van Wolde 1994, s. 24

¹⁶⁵ van Wolde 1994, s. 23

¹⁶⁶ van Wolde 1994, s. 16

3.2 Forståelsen av עֲזָרָה

Westermann sin forståelse av עֲזָרָה handler først og fremst om fellesskap. Han mener at Gud ønsker fellesskap for mennesket, og at skapelsen av עֲזָרָה er et svar på dette. Fellesskapet handler om to mennesker som møter hverandre ansikt til ansikt, som får støtte og trygghet i hverdagen – altså handler det ikke først og fremst om arbeid eller om å bringe barn til verden.

Trible mener «hjelper» ikke er en god oversettelse av עֲזָרָה, da «hjelper» bærer assosiasjoner til «assistent», mens עֲזָרָה betegner en likeverdige. Det brukes for eksempel ofte om Gud.

Seierstad anser אִישׁ/אִשָּׁה og אָרָם som likeverdige, men mener likevel at עֲזָרָה først og fremst ble skapt for אָרָם sin skyld (אָרָם her i betydningen «mann»). Han mener også at selv om de to er skapt likeverdige, skal de ikke gå inn i hverandres roller og oppgaver i livet.

Ifølge BDB betyr nomenet עֲזָרָה «help, succour,¹⁶⁷ one who helps».¹⁶⁸ Noen eksempler på bruk i de bibelske tekstene er Jes 30:5, Hos 13:9 og Deut 33:7.¹⁶⁹ I Hos 13:9 og Deut 33:7 er det snakk om Gud som en «hjelp» eller «hjelper», i Jes 30:5 handler det om Egypt som ikke kan være en «hjelp». Termen har å gjøre med assistanse utenfra en selv. I NIDOTTE påpekes det at עֲזָרָה som regel brukes om Gud, men at det også kan brukes om hjelp fra mennesker, enten militært eller på annen måte.¹⁷⁰ Ordet trenger altså ikke betegne guddommelig hjelp. I eksempelet Gen 2:18-20 er det oversatt i betydningen «mutual assistance» - אָרָם og עֲזָרָה er likeverdige.¹⁷¹

Ordet brukes altså for det meste om Gud, men også om mennesker. Eksemplene på ordets bruk i BDB og New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis bygger opp under det både Westermann, Trible og Seierstad hevder i sine tolkninger av Gen 2-3: עֲזָרָה brukes ofte om Gud som hjelper, og kan derfor ikke anses å være en underdanig hjelper eller assistent. Alle tre forstår עֲזָרָה som en likeverdige hjelper, en עֲזָרָה כְּנֶגְדֵּךָ, selv om Trible, som tidligere nevnt, ikke anser «hjelper» som en riktig oversettelse, og heller vil oversette «partner».¹⁷² Hos Seierstad har denne

¹⁶⁷ Norsk: hjelp, assistanse i vanskelige tider.

¹⁶⁸ Brown, Driver, Briggs 2005, s. 740

¹⁶⁹ Brown, Driver, Briggs 2005, s. 740

¹⁷⁰ Harman, Allan M. «עֲזָרָה». I *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3. Redigert av Willem A. VanGemeren. Carlisle: Paternoster Press 1997, s. 378-379

¹⁷¹ Harman 1997, s. 379

¹⁷² Se s. 14.

likeverdige hjelperen ikke nødvendigvis de samme oppgavene som עֲזָרָה – de to er likeverdige, men ikke like. Det finnes for eksempel ifølge Seierstad noen ting en kvinne ikke kan gjøre selv om hun er likeverdig med mannen – for eksempel er det mannen som er ment å lede, slik Seierstad leser Gen 2-3. Hva slags likeverd er det da snakk om?

Ifølge Kvam, Scheuring og Ziegler finnes det fire hovedmåter forskere har tolket עֲזָרָה på.¹⁷³ Den første er at ordet betyr «hjelper», og hjelperen er underordnet den som skal hjelpes eller assisteres. Den andre er at ordet betyr «hjelper», men ettersom dette ordet i bibelske skrifter ofte henviser til Gud, er hjelperen overordnet den som skal hjelpes. Den tredje er at ordet betyr «hjelper», men når det står for seg selv henviser det ikke til hverken overordning eller underordning. Den fjerde og siste er at ordet ikke skal oversettes «hjelper», men heller «partner» - ettersom den hebraiske termen ikke bærer assosiasjoner til underordning, mens «hjelper» derimot gjør det.¹⁷⁴ Den siste forståelsen av עֲזָרָה kjenner vi som nevnt igjen fra Tribble sin tolkning av teksten. Raymond Ortlund er blant dem som argumenterer for at de første kapitlene i Genesis fremsetter et syn på kvinne og mann som likeverdige, og samtidig kvinnen som underordnet mannen, jamfør den første tolkningen ovenfor. Så lenge underordningen ikke blir til maktmisbruk fra mannens side, så er denne ordningen god; mannen skal beskytte og lede kvinnen.¹⁷⁵ Mannen og kvinnen er like, men mannen er av naturlige, eller skapelsesmessige, grunner bedre rustet enn kvinnen til å lede. Slik synes også Seierstad å reflektere rundt denne tematikken i teksten, ut fra det vi tidligere har sett.

Det virker som Seierstad opererer med en forståelse av Gen 2-3 som Walter Vogels vil kalle «Equal but superior and inferior». Walter Vogels påpeker at tolkninger av Gen 2-3 ofte opererer med tankegangen «Equal but superior and inferior».¹⁷⁶ Med dette mener han at forskerne som tolker teksten som regel ender med å hevde enten at «man and woman are equal, but he is superior and she is inferior» eller «man and woman are equal, but she is superior and he is inferior».¹⁷⁷ Han påpeker at det ikke er konsekvent å hevde at to mennesker er like, og likevel at det ene er overordnet det andre.¹⁷⁸ Når det gjelder ordet עֲזָרָה, mener Vogels, i likhet med både Westermann, Tribble og Seierstad, at det ofte betegner Gud som «hjelper». Han påpeker videre: «In actuality, the 'helper' has

¹⁷³ Kvam, Scheuring, Ziegler 1999, s. 28

¹⁷⁴ Kvam, Scheuring, Ziegler 1999, s. 28

¹⁷⁵ Kvam, Scheuring, Ziegler 1999, s. 18

¹⁷⁶ Vogels, Walter. «It Is not Good that the 'Mensch' Should Be Alone; I Will Make Him/Her a Helper Fit for Him/Her», *Église et Théologie* vol. 9 (1978), s. 17.

Vi kan kanskje til en viss grad sammenligne Vogels teori om «Equal but superior and inferior» med «Animal Farm» av George Orwell, hvor dyrenes forsøk på å skape én allmenn lov til slutt resulterer i denne (min kursivering): «All animals are equal, *but some animals are more equal than others*».

¹⁷⁷ Vogels 1978, s. 17

¹⁷⁸ Vogels 1978, s. 17

more often become the 'servant'». ¹⁷⁹

Ordet כְּנִגְדּוֹ er satt sammen av preposisjonen כְּ , suffikset וֹ , og ordet נִגְדָה . נִגְדָה betyr ifølge BDB «in front of, corresponding to, parallel to». ¹⁸⁰ I vår sammenheng peker ordet på suffikset, som betyr «han», eller også «den/dét» ettersom hebraisk er et kjønnnet språk. HALOT oppfører også en tydeligere negativ mening; «against», altså «mot», slik det blant annet brukes i Fork 4:12 ¹⁸¹ – men oppgir «that which is opposite, that which corresponds» som forståelse av termen כְּנִגְדּוֹ i Gen 2:18-20. ¹⁸² Ifølge Kvam, Scheering og Ziegler kan כְּנִגְדּוֹ forstås på ulike måter i Gen 2:18-20. ¹⁸³ Det kan forstås som «mindre enn» i betydningen at עֵזֶר er underordnet. En annen måte å forstå כְּנִגְדּוֹ er som «parallell med, korresponderende med», og det viser da til et ikke-hierarkisk forhold mellom אָדָם og עֵזֶר . Det kan oversettes «større enn», det vil si at i Gen 2:18-20 er אָדָם overordnet עֵזֶר . Det kan også forstås først og fremst i negativ betydning; det betegner da at אָדָם står i motsetning til עֵזֶר - forholdet mellom de to kjønn innebærer uoverensstemmelse. Den siste måten å oversette כְּנִגְדּוֹ på er «komplementært vesen». ¹⁸⁴ Reisenberger følger sistnevnte forståelse, og påpeker at det er snakk om en dobbelt likhet her: preposisjonen kan også oversettes med «det samme som». ¹⁸⁵

Et spørsmål som diskuteres hos flere forskere, er om אִשָּׁה ble skapt av et ribben fra אָדָם , eller fra אָדָם sin side – hva er med andre ord betydningen av עֵצָה ? Jeg diskuterte ikke dette da jeg analyserte Westermann, Tribble og Seierstad sine tolkninger av Gen 2-3 med vekt på forståelsen av kjønnsroller. Jeg mener likevel dette spørsmålet kan belyse forholdet mellom אִשָּׁה og אָדָם og forståelsen av kjønnsroller, og velger derfor å bruke noe plass på dette i det følgende.

Ble kvinnen skapt av et ribben, så kom hun fra אָדָם , og אָדָם forble da det mennesket det var skapt til, bare heretter omtalt som mannlig. Ble אִשָּׁה skapt fra dets side, kan det virke som אָדָם ble til to vesener etter opprinnelig å ha vært ett – altså et mer androgynt bilde, slik jeg tidligere har nevnt blant annet i forbindelse med van Wolde og Reisenberger. Gellman mener det er tydelig i teksten at אִשָּׁה bygges av Gud fra kroppen til אָדָם . Androgynitet eller seksuell nøytralitet passer ikke i sammenhengen, spesielt fordi det ifølge teksten ikke synes å være nødvendig for Gud å gjøre noe

¹⁷⁹ Vogels 1978, s. 20

¹⁸⁰ Brown, Driver, Briggs 2005, s. 617

¹⁸¹ Koehler og Baumgartner vol. 2 1995, s. 666

¹⁸² Koehler og Baumgartner vol. 2 1995, s. 666

¹⁸³ Kvam, Scheering, Ziegler 1999, s. 29

¹⁸⁴ Kvam, Scheering, Ziegler 1999, s. 29

¹⁸⁵ Reisenberger 1993, s. 449

med אָדָם for at det skal bli mannlig, i motsetning til skapelsen av אִשָּׁה.¹⁸⁶ Hun må skapes¹⁸⁷ for at det skal eksistere en kvinne. Gellman hevder også at det er mannen alene som refereres til som אָדָם senere i fortellingen, se under overskriften «אָדָם». Fordi אָדָם i resten av fortellingen ifølge Gellman brukes kun om mannen, og i tillegg blir et egennavn for ham, mener Gellman at androgynitet er utelukket. Hadde androgynitet vært tilfelle, burde begge de to nye vesenene fått nye navn, ikke bare kvinnen.¹⁸⁸ Som tidligere nevnt argumenterer van Wolde for at אָדָם ikke brukes kun om mannen, i og med vers som tydelig viser til både kvinnen og mannen ved bruk av אָדָם. Det er vanlig å forstå teksten slik at אָדָם ikke brukes som egennavn på mannen før i Gen 4:25.¹⁸⁹

Gellman mener altså at אִשָּׁה skapes av et ribben fra אָדָם, som Gud former og bygger til en kvinne; de er like, men אָדָם er overordnet.¹⁹⁰ אָדָם skapes av אֶרֶץ וְאִשָּׁה og אִשָּׁה skapes av אָדָם. Vogels argumenterer for at denne måten å tolke historien på får noen konsekvenser for forståelsen av helheten, med tanke på argumenter om over- og underordning. Ett av argumentene for at אִשָּׁה er underordnet אָדָם, er at hun er tatt av אָדָם. Vogels mener det i denne sammenheng er interessant at det sjelden argumenteres for at אָדָם er underordnet אֶרֶץ וְאִשָּׁה, selv om det er tatt av denne.¹⁹¹ Ordet i Gen 2:21-22 som har blitt oversatt med «ribben» i så og si alle bibeloversettelser, er אֶרֶץ. I de bibelske tekstene er det kun i Gen 2:21-22 at dette ordet oversettes med «ribben», vanligvis oversettes det med «side».¹⁹² BDB oppfører kun Gen 2:21 og 2:22 som eksempler på oversettelsen «ribben».¹⁹³ NIDOTTE påpeker at ordet oftest oversettes med «ribben» i Gen 2:21-22, og viser til Hamilton, som mener denne oversettelsen antagelig kan spores til en arabisk rot av et ord som betyr «å bøye, krumme». Hamilton selv er uenig i denne oversettelsen av det hebraiske אֶרֶץ.¹⁹⁴

Reisenberger er også uenig i denne oversettelsen. Hun antar at oversettelsen «ribben» kommer av at אָדָם roper ut: «Ben av mine ben...», og at man har koblet ordet אֶרֶץ sammen med dette. Hun mener det ikke gir mening til sammenhengen å lese dette uttrykket fysisk, og påpeker at «Ben av mine ben, kjøtt av mitt kjøtt» i bibelske skrifter er en poetisk måte å tale om likhet, familiære relasjoner

¹⁸⁶ Gellman 2006, s. 323

¹⁸⁷ Det er verbet «å bygge» som brukes i Gen 2:22: בָּנָה

¹⁸⁸ Gellman 2006, s. 323

¹⁸⁹ Koehler og Baumgartner, vol. 1 1994, s. 14

¹⁹⁰ Gellman 2006, s. 323

¹⁹¹ Vogels 1978, s. 19. Her: se også Bechtel, Lyn M. «Rethinking the interpretation of Genesis 2:4b-3:24» i *A Feminist Companion to Genesis*. Redigert av Athalya Brenner. Sheffield: Sheffield Academic Press 1993, s. 114

¹⁹² 1. Kong 6:5, Esek 41:5, Ex 25:12

¹⁹³ Brown, Driver, Briggs 2005, s. 854

¹⁹⁴ Matties, Gordon H. og Tremper Longman III. «אֶרֶץ». I *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3. Redigert av Willem A. VanGemeren. Carlisle: Paternoster 1997, s. 811

og blodsfellesskap.¹⁹⁵

Min lesning

Jeg er enig med Vogels i at det er inkonsekvent å hevde at to mennesker er like, og samtidig at den ene er overordnet den andre. עֵזֶר betegner en likeverdig hjelp ifølge tekstene i Det gamle testamente som bruker ordet. Seierstad sin henvisning til Paulus' forståelse av Gen 2-3 er et eksempel på «Equal but superior and inferior». Han hevder, på bakgrunn av 1. Tim 2:13, at selv om עֵזֶר כְּנִגְדּוֹ er likeverdig med אָדָם, så er det kvinnen som er skapt for mannen, og ikke omvendt.¹⁹⁶ Dette er som sagt ikke konsekvent, og heller ikke logisk – det er ikke en god tolkning av forholdet mellom עֵזֶר og אָדָם i Gen 2-3.

Når det gjelder כְּנִגְדּוֹ, så forstår jeg dette som «parallell med, korresponderende med». Slik jeg forstår teksten er det her ikke snakk om et vesen som er overordnet eller underordnet אָדָם. Dette virker også sannsynlig i og med sammensetningen med עֵזֶר – det er snakk om en likeverdig hjelper som er på samme nivå som אָדָם, en partner som mennesket kan ha fellesskap med.

Det finnes ingen andre tekststeder hvor ordet צֵלָע oversettes «ribben», slik det tradisjonelt oversettes i vår tekst; de oversetter som regel «side». Jeg mener det da blir tydelig at en riktigere oversettelse av צֵלָע i Gen 2: 21-22 ville være «side». En oversettelse kan vanskelig forsvares kun fordi den er «vanlig».

3.3 Forståelsen av אָדָם og אִשָּׁה - navngiving?

Westermann mener at navngiving ikke trenger å ha noe med makt å gjøre. Han diskuterer ikke om både אָדָם og אִשָּׁה må brukes hvis noe skal kvalifisere som navngiving, men synes å mene at dette ikke er nødvendig, i og med at han omtaler hendelsen i 2:23 som navngiving.¹⁹⁷ אָדָם ønsker אִשָּׁה velkommen i Gen 2:23, det som skjer gjør ikke at kvinnen underordnes אָדָם, ifølge Westermann.

Trible påpeker at hendelsen i 2:23 ikke er navngiving, ettersom אִשָּׁה ikke er brukt – både אָדָם og אִשָּׁה er ifølge henne nødvendige for å danne et vanlig navngivingsformular.

¹⁹⁵ Reisenberger 1993, s. 451. For eksempler, se blant annet Gen 29:14, 2. Sam 5:1, 1. Krøn 11:1

¹⁹⁶ Se s. 15

¹⁹⁷ Se s. 17

Seierstad hevder at navngivingen av dyrene viser menneskets herskerstilling i den verden Gud har skapt. Han diskuterer heller ikke om det er nødvendig med både אָרְרָא og אָרְרָא for at en hendelse skal kunne defineres som navngiving. Seierstad sier ikke klart om han mener at det som skjer i 2:23 er אָרְרָא sin navngiving av kvinnen.

I NIDOTTE finner vi en oversikt over blant annet hvilke navngivingsformularer som er vanlige i Det gamle testamentet.¹⁹⁸ Her nevnes kombinasjonen אָרְרָא og אָרְרָא, som Tribble mener er avgjørende for at det skal være navngiving. I tillegg nevnes det at navngiving av og til kan skje også uten bruk av אָרְרָא.¹⁹⁹ Ifølge Ramsey, som har studert navngivingskonstruksjoner med אָרְרָא, har hendelsene i forkant av navngivingen alltid en viktig betydning.²⁰⁰ Navngiving skjer i forbindelse med en vesentlig hendelse, det er et resultat av denne eller disse hendelsene, for eksempel skapelsen av אָרְרָא. Ramsey hevder også at navnet ikke skal forme identiteten til den eller det som gis navn, det er ikke nødvendigvis slik at den som blir navngitt også blir underordnet.²⁰¹ Tribble derimot mener en eventuell navngiving i Gen 2:23 ville bety at mannen var overordnet kvinnen. Ramsey mener at det skjer en navngiving også i Gen 2:23, men at denne ikke er av slik karakter at mannen overordnes kvinnen og hevder å ha makt over henne. Det handler heller om at אָרְרָא gjenkjenner אָרְרָא som en som er lik seg selv, og samtidig annerledes.²⁰²

Gellman argumenterer for at navngiving i gamle Israel alltid innebar at den som ga navn fikk makt over den som ble navngitt, og henviser her blant annet til von Rad.²⁰³ Gellman påpeker også at Tribbles forståelse av situasjonen i Gen 2:23 som noe annet enn en navngivingssituasjon, ikke kan anses som sannsynlig. Grunnen til dette mener han er at אָרְרָא ikke er nødvendig for at man skal kunne karakterisere noe som navngiving, så lenge man bruker אָרְרָא. Som eksempel på dette bruker han Gen 21:31 og 26:33 – i begge disse versene kaller Abraham et sted for Beer-Sheva uten å bruke ordet אָרְרָא. Gellmans tredje og siste eksempel er Num 32:41. Her brukes heller ikke ordet אָרְרָא: «Ja'ir, sønn av Manasse, drog av sted og inntok teltbyene der; og han kalte dem Ja'irs teltbyer». Gellman legger samtidig vekt på at dét å gi noen navn ikke nødvendigvis betyr at den som gir navnet får makt over den eller dét som navngis.²⁰⁴ Her viser han blant annet til at Hagar i Gen 16:13 kaller Gud for «Gud

¹⁹⁸ Jonker, Louis. «אָרְרָא». *New International Dictionary of The Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3. Redigert av Willem VanGemeren. Carlisle: Paternoster 1997, s. 972-973.

¹⁹⁹ Jonker 1997, s. 972-973

²⁰⁰ Jonker 1997, s. 972-973

²⁰¹ Jonker 1997, s. 973

²⁰² Jonker 1997, s. 973, nr. 7 (a)

²⁰³ Gellman 2006, s. 331

²⁰⁴ Gellman 2006, s. 333

som ser». Gellman mener det her er selvsagt at Hagar ikke får makt over Gud, selv om hun gir Gud et navn. Om navngiveren gjennom navngivingen blir overordnet eller ikke, kommer ifølge Gellman an på om navnet som gis blir det endelige navnet – altså hvis det eller den som navngis videre kjennes som dette.²⁰⁵ Dermed argumenterer han videre for at אָרָם sin navngiving av kvinnen, אִשָּׁה, er dominerende; hun kalles אִשָּׁה videre i teksten. Kvinnen navngis to steder, både som אִשָּׁה og אִשָּׁה, og det er aldri omvendt; kvinnen gir aldri mannen navn. Gellman mener derfor at dominansen i navngivingen er tydelig.²⁰⁶ Han skriver avsluttende i sin artikkel: «Hence, this story cannot serve as a source for a primal idea of gender and sexual egalitarianism between men and women».²⁰⁷ Gellman synes å ønske at teksten formidlet andre synspunkter på menn og kvinner, men konkluderer med at dette dessverre ikke er tilfellet.²⁰⁸

Min lesning

Når det gjelder Gellmans tre eksempler på navngivingsformularer uten אָרָם, så mener jeg disse ikke er relevante i diskusjonen om navngiving i Gen 2:23 – disse viser til navngiving av steder, og ikke mennesker. Så vidt jeg kan se, finnes det ett eksempel i de bibelske tekstene, utenom Gen 2:23, på navngiving av mennesker uten bruk av אָרָם: 1. Sam 4:21.²⁰⁹ Her er det svigerdatteren til Eli som føder en sønn, og kaller (אִשָּׁה) ham Ikabod. Det synes altså som Gellman har rett i at navngiving av mennesker kan skje uten bruk av אָרָם, selv om det bare finnes to eksempler på dette.

Det er mulig at bruk av אִשָּׁה uten אָרָם var en kjent måte å navngi også mennesker på, om enn mer sjelden – og at hendelsen i Gen 2:23 er en navngiving av kvinnen. Ut fra teksten selv er det imidlertid tydelig at den eventuelle navngivingen i 2:23 ikke gir dominans til אָרָם. Hendelsen må forstås ut fra tekstens eget perspektiv på likheten mellom אָרָם og hjelperen עֵזֶר. Hvis dette er en navngiving, så er det en navngiving med fokus på likhet og gjenkjennelse, jamfør New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis. Slik jeg forstår teksten, er det i Gen 2:23 ingen henvisninger eller assosiasjoner til overordning eller underordning.

Navngivingen i 3:20 vil jeg komme tilbake til under «Forståelsen av rettssak og straff».

²⁰⁵ Gellman 2006, s. 333

²⁰⁶ Gellman 2006, s. 343

²⁰⁷ Gellman 2006, s. 335

²⁰⁸ Min kursivering: «I will conclude, *to my sorrow*, that a case for the new feminist reading of the Adam and Eve story is very difficult to defend». Gellman 2006, s. 321

²⁰⁹ Det finnes ett eksempel til på navngiving uten bruk av אָרָם. Dette er i Hos 2:16, men her er det snakk om titler som brukes på Gud – og ikke egennavn, hvilket jeg mener er en vesentlig forskjell. «På den dagen, lyder ordet fra Herren, skal hun kalle meg sin mann; hun skal ikke lenger kalle meg sin Ba'al» (oversatt fra Det norske bibelselskap sin utgave 1978/85).

3.4 Forståelsen av kvinnens rolle

Westermann mener kvinnen må ta ansvaret for valget hun har gjort, men påpeker at alle mennesker ønsker å strekke seg utover grensene som er satt for dem. Han anser det ikke som sannsynlig at forfatteren har ment å fremstille kvinnen som mer mottakelig for fristelser enn mannen, og heller ikke som forførerinne.

Trible forstår Gen 2-3 slik at kvinnen er den aktive, og representanten for menneskeparet, mens mannen er den passive, han gjør som kvinnen gjør. Hverken Westermann eller Tribble synes imidlertid å mene at historien har et endegyldig svar når det gjelder kjønnsroller.

Seierstad hevder det ikke var tilfeldig at slangen henvendte seg til kvinnen; hun er mer opptatt av relasjoner og følelser enn mannen, og står generelt ikke like sterkt mot løgn og forførelser som mannen gjør. Når det gjelder spisingen av frukten, mener Seierstad at kvinnen overtalte mannen, men også at mannen ikke kan ha vært vanskelig å overtale, ifølge teksten. Videre henviser Seierstad til Paulus og hans ord om kvinner og menn i 1.Kor og 1.Tim, og konkluderer i likhet med Paulus med at kvinner ikke bør være ledere over menn, da de er dårligere rustet til å stå imot forførelser og fristelser.

Det er kvinnen slangen henvender seg til. Hva er grunnen til dette? Som vi har sett, mener Seierstad forklaringen er at kvinnen er lettere å overtale, hun er mer tilbøyelig til å velge galt, til å falle for fristelsen. Helen Schüngel-Strauman henviser derimot til gammelorientalsk ikonologi som svaret på spørsmålet.²¹⁰ Ut fra andre tekster og bilder fra samme område i tekstens samtid, kan man se at kombinasjonen med et tre, en slange og en kvinne var vanlig; det var et vanlig symbol.²¹¹ Schüngel-Strauman forklarer bruken av dette motivet i Gen 2-3 på følgende måte: «... J could not help but link the woman with the tree when making use of the motif of the tree and the serpent. ...The motif of Woman-Tree-Serpent is one single complex and therefore, from the outset, devoid of any value judgment».²¹² Hun henviser videre til Urs Winter og Silvia Schroer som har funnet fram til et stort materiale med bilder fra tekstens samtid, som viser at kombinasjonen med tre, slange og kvinne var godt kjent.²¹³ Vogels støtter Schüngel-Strauman i hennes observasjon av at motivet er vanlig, og antagelig kjent i tekstens samtid: «The obvious reason why the serpent speaks first to the woman is

²¹⁰ Schüngel-Strauman, Helen. «On the Creation of Man and Woman in Genesis 1-3: The History and Reception of the Texts Reconsidered». I *A Feminist Companion to Genesis*. Redigert av Athalya Brenner. Sheffield: Sheffield Academic Press 1993, s. 68

²¹¹ Schüngel-Strauman 1993, s. 68-69

²¹² Schüngel-Strauman 1993, s. 69

²¹³ Schüngel-Strauman 1993, s. 68

because of the symbolism in the story. The serpent, who is related to the cult of fertility and fecundity, speaks to the woman because it is she who gives life».²¹⁴ Vi ser noe av det samme hos Lyn M. Bechtel. Hun mener slangen symboliserer liv og visdom, og הָרָה, kvinnen og mor til alt som lever, har en selvfølgelig relasjon til liv og visdom.²¹⁵ Symbolikken i forbindelse med liv, visdom og fruktbarhet knyttet slangen og kvinnen sammen – selv om kvinnen enda ikke har fått navnet הָרָה når slangen tar kontakt med henne, kan vi antagelig anta at hvis tre-slange-kvinne-symbolet var kjent, ville tilhørere og lesere ha forstått sammenhengen. Det er altså naturlig ut fra tolkningsbakgrunnen at slangen først tar kontakt med הָרָה. Her ser vi at når teksten leses symbolsk og forstås sammen med andre tekster, både i og utenfor Det gamle testamentet, blir forklaringen ganske annerledes enn hos Seierstad.

Kvam, Schearing og Ziegler mener det er visse spørsmål en tekst ikke kan «besvare». Gen 2-3 sier ingenting om hvorfor slangen tar kontakt med kvinnen først, og ikke med mannen. Ifølge de ovenfor nevnte forskerne er det umulig å finne svar på dette spørsmålet ut fra teksten selv; å hevde at dette er mulig, er kun spekulativt.²¹⁶ Videre påpeker de at forskere ofte overser kvinnens forståelse av treet som godt blant annet fordi det kunne gi forstand. Kvam, Schearing og Ziegler mener dette er et viktig poeng; kvinnen så det som godt å være intellektuell og rasjonell, og ha forstand og visdom.²¹⁷ Denne forståelsen av teksten passer ikke overens med tolkninger som ser kvinnen først og fremst som et følelsesmenneske, jamfør Seierstad.²¹⁸

Hverken Westermann eller Tribble mener at kvinnen forfører mannen slik at han spiser av frukten fra det forbudte treet. Seierstad derimot forstår det slik at kvinnen overtaler mannen – men påpeker at det ifølge teksten ikke kan ha tatt lang tid før han lot seg overtale. Ifølge Gellman handler teksten ikke om forførelse eller overtalelse. Det er rett og slett kvinnens entusiasme, og mannens tro på at hun følger hans autoritet og lyder budet om ikke å spise av treet, som gjør at הָרָה velger å spise frukten hun gir ham – han tror ifølge Gellman ikke at den er fra det forbudte treet.²¹⁹ Det kan synes som Gellman mener kvinner generelt har en evne til å være engasjerende og entusiastiske, slik at menn ofte gjør det kvinnene ønsker: «Women are like that!».²²⁰ Det er slangens mål å få הָרָה til å

²¹⁴ Vogels 1978, s. 21. Se også Bird 1997, s. 183-185 for mer informasjon om slange-tre-kvinne-symbolikken, og utfordringer i forhold til forståelsen av denne.

²¹⁵ Bechtel 1993, s. 110. Se min fotnote 190 for full henvisning til Bechtel. Visdommen i GT-tradisjon er personifisert som kvinne, se f.eks Ordspr 1-9.

²¹⁶ Kvam, Schearing, Ziegler 1999, s. 33

²¹⁷ Kvam, Schearing, Ziegler 1999, s. 33

²¹⁸ Se s. 27

²¹⁹ Gellman 2006, s. 326-327

²²⁰ Gellman 2006, s. 327

spise av treet, kvinnen er bare en hjelper i dette henseende. Slangen regner med at hun kommer til å bli engasjert, spise av treet, og gi videre til אָדָם, hvilket hun gjør.²²¹ Kvinnen er altså entusiastisk, men ikke forførende, og mannen blir grepet av hennes entusiasme.

Et viktig moment i forståelsen av kvinnens rolle kan være om hun var alene da hun samtalte med slangen, eller om mannen var sammen med henne. Tribble mener mannen er tilstede under slangens samtale med kvinnen, Seierstad mener dette ikke er klart ut fra det hebraiske språket. Kvam, Scheuring og Ziegler skriver om dette at preposisjonsfrasen אִתָּהּ kan bety «sammen med henne» hvis den forstås som nomenfrase, og «også» hvis den forstås som adverbial frase.²²² I den siste versjonen ville betydningen, ifølge ovenfor nevnte forskere, være «gave it to her husband (also)».²²³ Videre påpeker de at oversettelsen av frasen som «sammen med henne» støttes av flere forhold i selve teksten:

(1) The woman is at the man's side at the end of Genesis 2 and the (sic) she is never said to have left, (2) the serpent reports the command in the plural and Eve answers using «we», and (3) the eyes of both are opened simultaneously (instead of the woman's first and then the man's).²²⁴

Forfatterne av «Eve and Adam» påpeker at forståelsen av hvor אָדָם er under kvinnens samtale med slangen, er viktig – dette har å gjøre med det tradisjonelle synet på kvinnen som forførerinne. De skriver følgende: «If Adam is portrayed as with Eve (the nominal understanding of *'immah*), then the image of Eve as tempter loses some of its credibility. An Adam by Eve's side looks more like a willing participant than an unsuspecting victim».²²⁵ Denne forståelsen av situasjonen vil da bety at אָדָם er passiv i denne delen av teksten, mens kvinnen er den som prater for dem begge. Siden אָדָם er til stede, er אִשָּׁה ikke forførerinne; mannen visste hva som skjedde da kvinnen ga ham frukt fra treet – og han spiste.

Min lesning

Jeg oppfatter det som relevant i forhold til tolkningen av teksten at tre-slange-kvinne var et forholdsvis vanlig symbol i gammelorientalsk sammenheng. Forfatteren, eller den som har redigert og skrevet ned teksten, har nødvendigvis blitt påvirket av sin kulturs forståelse av symbolikk. I og

²²¹ Gellman 2006, s. 325

²²² Kvam, Scheuring, Ziegler 1999, s. 33

²²³ Kvam, Scheuring, Ziegler 1999, s. 33

²²⁴ Kvam, Scheuring, Ziegler 1999, s. 33

²²⁵ Kvam, Scheuring, Ziegler 1999, s. 34

med at jeg forstår אָרָם først og fremst som «menneske», er jeg uenig i at kvinnen går inn i mannens rolle uten å ha rett til det, noe det synes som Seierstad mener. Jeg oppfatter i stedet kvinnen som den som taler for menneskeparet, i likhet med Tribles analyse av Gen 2-3, men også at forfatterens valg her antagelig har en del å gjøre med symbolikken jeg allerede har nevnt. Uansett mener jeg teksten klart taler *mot* en tolkning som fremstiller kvinnen som lite rasjonell; hun er interessert i å få kunnskap, det er blant annet dette som gjør at hun ser på treet som godt å spise av.

Argumentene vi finner hos blant annet Kvam, Schearing og Ziegler i forbindelse med mannens tilstedeværelse når kvinnen samtaler med slangen, anser jeg som logiske. I og med flertallsformene i språket, at menneskeparet tidligere er omtalt å være sammen, og at øynene deres åpnes på likt, synes det ifølge teksten som at mannen var tilstede da kvinnen tok valget om å spise fra treet. Selv om אָרָם kan forstås på ulike måter, vil jeg hevde argumentene vi nå har sett trekker tolkningen mot at mannen var tilstede sammen med kvinnen.

3.5 Forståelsen av rettssak og straff

Westermann er opptatt av at Gen 2-3 er en etiologi, et forsøk på å forklare hvorfor forhold i samtiden er som de er, og hvordan ting forholder seg til hverandre. Han mener forholdet mellom mannen og kvinnen i teksten ikke forandres når frukten spises; at אָרָם tidlig i teksten beskrives som en אָרָם, står ikke i motsetning til at אָרָם nå skal bestemme over henne, selv om dette virker konfliktfylt.

Trible mener straffen innebærer hardt arbeid for begge kjønn, i og med ordet som brukes for dette: אָרָם. Hun mener videre at den distansen som skapes mellom kvinnen og mannen i og med spisingen av frukten og den påfølgende straffen, ikke er av det gode. Det er ikke noe Gud ønsker; mannens dominans over kvinnen er ikke en del av Guds plan. Trible påpeker at det er menneskenes ulydighet mot Guds vilje som i teksten gjør at de ikke lenger klarer å forholde seg til hverandre som likeverdige mennesker.

Seierstad ser på straffen menneskene får som et oppgjør med synden de har begått. Han hevder at Guds formål med dommen over kvinnen er å skape en motvekt til alt som vil lure henne inn i fristelse; hun faller lettere for fristelser enn mannen. Samtidig vektlegger han at mannen også har fått אָרָם for å verne seg mot gale moralske valg. Seierstad forstår teksten slik at Guds vilje og program for alle kvinner er at de skal være hustruer og mødre, og de skal være underordnet sine

menn. Guds ordning mellom mann og kvinne er god; før syndefallet var denne ordningen ikke et problem for menneskene, men ifølge straffen over kvinnen blir dette nå en byrde for henne.

Når det gjelder vers 3:16a, mener Richard Davidson at sammenhengen i teksten krever at עֲצֻבוֹן skal forstås som «arbeid», og ikke som «smerte».²²⁶ Det skal altså være hardt arbeid for kvinnen å gå svanger og å føde, og hardt arbeid for mannen å jobbe med jorden. Dette kan forstås i motsetning til dem som mener kvinnen opplever stor smerte i barnefødsler fordi hun skal straffes av Gud for sin synd – domsordene over mannen og kvinnen er mer like enn tolkningshistorien ofte gir uttrykk for. Meyers mener, i likhet med Davidson, at עֲצֻבוֹן skal forstås som «hardt arbeid», og ikke «smerte».²²⁷ Dette synet står også Tribble for.

Angående oversettelsen av vers 3:16b, henviser Mary Phil Korsak blant annet til Septuaginta og Vulgata, som etter hennes egen oversettelse lyder henholdsvis som følger: «And your submission shall be to your husband and he shall be your lord» og «You will be under the power of your husband and he will be your lord».²²⁸ Bibelselskapet 78/85 oversetter slik: «Din lyst skal stå til din mann, og han skal råde over deg». Hva slags lyst er det snakk om, og hva betyr det at mannen skal råde over kvinnen? Korsak hevder den hebraiske teksten handler om seksuell lyst, og henviser her blant annet til Høysangen 7:11 for samme mening av ordet תִּשְׁתַּחֲוֶה.²²⁹ NIDOTTE oversetter her med «desire, request, longing, appetite», og kommenterer at det diskuteres hvordan termen skal forstås i Gen 3:16 – er det snakk om seksuell lyst eller ikke?²³⁰ HALOT oversetter kun med «desire, longing».²³¹

Meyers følger her Korsak. Meyers' lesning er preget av et etiologisk syn på teksten, som vi ser i det følgende. Hun forklarer behovet for å få kvinner til å ønske å ha et seksuelt forhold til sin mann på den måten at dødeligheten blant svangre og fødende kvinner var stor i gamle Israel og Palestina i tekstens samtid, og at kvinner dermed kanskje vegret seg for det seksuelle forholdet.²³² Mange barn og unge døde tidlig av ulike sykdommer, og for å ha en familie som var stor nok til å ta seg av hele

²²⁶ Davidson, Richard. «The Theology of Sexuality in the Beginning: Genesis 3». I *Andrews University Seminary Studies*. Vol. 26, no.2 (1988), s. 123-124

²²⁷ Meyers, Carol. *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*. New York: Oxford University Press 1988, s. 103-105

²²⁸ Korsak, Mary Phil. «Genesis: A New Look». I *A Feminist Companion to Genesis*. Redigert av Athalya Brenner. Sheffield: Sheffield Academic Press 1993, s. 51

²²⁹ Korsak 1993, s. 51

²³⁰ Talley, David. «תִּשְׁתַּחֲוֶה». I *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Redigert av Willem VanGemeren. Carlisle: Paternoster 1997, s. 341

²³¹ Koehler, Ludwig og Walter Baumgartner. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of The Old Testament*, vol. 4. Leiden: Brill 1999 s. 1801-1802

²³² Meyers 1988, s. 112-113

husholdet, var det til tider nødvendig å bringe dobbelt så mange barn til verden som hvis alle hadde overlevd barndom og ungdomsår.²³³ Meyers skriver: «How does a woman overcome an understandable reluctance to have many children? The natural sexual and emotional desire that she experiences toward her mate is the answer».²³⁴ Videre skriver hun at de aller fleste kommentatorer og forskere har hatt problemer med å forstå hva «han skal råde over deg» innebærer, og i hvilken sammenheng det skal tolkes – bortsett fra noen av de jødiske kommentatorene: «The medieval Jewish commentators clearly understood that the words «he shall rule over you» lie within the context of the female's «desire» for the male. As such, those words do not constitute a general assertion of male dominion».²³⁵ Dette handler altså, ifølge Meyers, ikke om en generell underordning, slik blant annet Seierstad hevder. Det handler om at mannen ifølge dommen i Gen 3 skal ha råderett over sin kvinnes seksualitet. Likevel, Meyers mener dette ikke nødvendigvis blir dominerende, nettopp på grunn av kvinnens lyst: «...because she experiences desire and yearning for the man, such male control would not be experienced as oppressive».²³⁶

Vogels mener det vanskelige forholdet mellom mannen og kvinnen ikke eksisterer før synden er brakt inn i verden, og at mannens dominans over kvinnen ikke er i samsvar med Guds egentlige vilje. Det er synden som har gjort at det nå er ubalanse i forholdet mellom dem.²³⁷ Vogels mener altså at teksten forteller om da synd kom inn i verden, i likhet med Seierstad. I motsetning til sistnevnte mener han imidlertid at mannen ikke var dominant i forholdet til kvinnen før menneskene syndet,²³⁸ mens Seierstad, som vi har sett, hevder forskjellen er at kvinnen nå ser på sin underordning som en byrde.²³⁹ I likhet med Vogels mener Mettinger at det skjer et skifte i teksten; mannen var ikke alltid overordnet kvinnen: «När berättaren låter kvinnans underordning bli resultatet av ett gudomligt domsord (3:16), har han också sagt, att mannens rådande över kvinnan står i motsats till Guds ursprungliga intention för gemenskapen mellan de båda. Underordningen beror inte på en skapelsesordning utan är resultatet av mänsklig olydnad».²⁴⁰

Meyers legger vekt på at Gen 2-3 ikke handler om synd; ingen av de hebraiske termene som betyr «synd» brukes i teksten. Ikke før i Gen 4:7 introduseres termen חַטָּאת , som betyr «synd», da brukt i

²³³ Meyers 1988, s. 112

²³⁴ Meyers 1988, s. 113

²³⁵ Meyers 1988, s. 114

²³⁶ Meyers 1988, s. 116

²³⁷ Vogels 1978, s. 24

²³⁸ Vogels 1978, s. 24

²³⁹ Se s. 27

²⁴⁰ Mettinger, Tryggve N.D. «Eva och revbenet». I *Svensk teologisk kvartalskrift* vol. 54 (1978), s. 58

forbindelse med Kains drap på Abel.²⁴¹ Schüngel-Strauman påpeker det samme som Meyers; synd og syndens opprinnelse er ikke diskutert i Gen 2-3: «Thus, to ask whether the woman is to be blamed for the origin of sin is to miss the point completely».²⁴² Teksten handler altså ikke om hvordan synd ble innført i verden, den handler ikke om «syndefallet». Westermann forstår teksten på samme måte; den handler ikke om syndefallet. Han trekker likevel denne konklusjonen i en noe annen retning enn vi ser hos Schüngel-Strauman og Meyers; han mener at forholdet mellom kvinnen og mannen ikke forandrer seg i løpet av teksten. Kvinnen har vært både hjelper og underordnet fra hun ble skapt. Samtidig vektlegger Westermann at kvinnens underordning ikke er Guds ønske; den er jo betegnet som straff. Her er det ikke helt enkelt å forstå hva Westermann egentlig mener om straff og underordning i Gen 2-3.

Schüngel-Strauman vektlegger, i likhet med Westermann og Tribble, at straffen som sies over kvinnen og mannen er en etiologi, og ikke en ordning bestemt av Gud. Hun påpeker også at hvis man skulle hevde, som hun mener har blitt gjort gjennom tolkningshistorien, at kvinnen ikke kan få medisiner eller lignende som letter tunge fødsler fordi dette er en straff hun må ta på seg på grunn av sin synd, ville man heller ikke kunne bruke for eksempel traktorer til å lette mannens arbeid med jorden.²⁴³ Hun synes med andre ord å mene at teksten ikke åpner for å pålegge kvinnen en større byrde enn mannen.

I Gen 3:20 gir mannen kvinnen et navn: חַיָּה. Blant forskere er det uenighet om dette er positivt eller negativt med tanke på maktforholdet mellom kvinnen og mannen. Bechtel forstår handlingen positivt. Hun anser חַיָּה som et barn i utvikling i Gen 2-3, og navngivingen av dyrene som «an expression of awareness of increasing differentiation and development of linguistic ability».²⁴⁴ Likeså forstår hun det slik at חַיָּה navngir kvinnen som en del av den oppdagelsen det er å oppdage at hun er en annen enn חַיָּה selv.²⁴⁵ Bechtel skriver: «When the *adam* names the woman 'Eve/Life, mother of all living', he gives her an honorific title that describes her critical power and high status».²⁴⁶

Korsak skriver følgende når det gjelder mannens navngiving av kvinnen i Gen 3:20: «By giving her

²⁴¹ Meyers 1988, s. 87. Se også Bird 1997, s. 192

²⁴² Schüngel-Strauman 1993, s. 67

²⁴³ Schüngel-Strauman 1993, s. 71

²⁴⁴ Bechtel 1993, s. 114

²⁴⁵ Bechtel 1993, s. 114

²⁴⁶ Bechtel 1993, s. 114

the name Life, Genesis pays a great tribute to woman».²⁴⁷ Hun mener fokuset i teksten bør være på hva kvinnens nygitte navn betyr, og at hun er mor til alt som lever; dette er en ære, og som hun skriver: «a tribute». Korsak henviser også til Tribles forståelse av denne navngivingen som ironisk og nedlatende, og hevder dette er en gal tolkning.²⁴⁸

Mettinger vektlegger at i møte med andre tekster om kvinnens stilling i gamle Israel,²⁴⁹ gjenspeiler Gen 2-3 en helt annen forståelse av situasjonen enn disse. I Gen 2-3 er kvinnens underordning, som vi har sett, ikke gudegitt – den eksisterer på grunn av menneskenes ulydighet. Mettinger mener kvinnens underordning er selvfølgelig i mange andre tekster.²⁵⁰ Han skriver følgende i sin artikkel «Eva och revbenet»: «Att kvinnans sociala ställning i det gamla Israel utmärktes av en påtaglig underordning under mannen behöver vi inte belägga utförligt. Mannen betäcknades som kvinnans 'ägare'. Han var *baal (isha)* (Ex 21,3. 22; Deut 24,4; 2 Sam 11,26)». ²⁵¹ I NIDOTTE oversettes ordet **בַּעַל** blant annet slik: «husband, lord, owner, master». ²⁵² I HALOT er mange av oversettelsene ganske identiske med NIDOTTE: «owner, lord, husband». ²⁵³ NIDOTTE fastslår at **אֲדֹנָי** brukes om «lord as master» mens **בַּעַל** brukes om «lord as owner», og at **אֲדֹנָי** vanligvis betegner noen som er herre over en sfære, heller enn over eiendom. ²⁵⁴ Meyers, derimot, mener dette ikke stemmer: «...the absolute sovereignty of one person over another is not expressed by *ba'al* but by another word, *'adon* («lord»), as in the control of a conqueror over the vanquished or of a master over the slave». ²⁵⁵ Hun mener **בַּעַל** er mer relasjonelt enn man ofte har tenkt; det handler ikke om en total overordning, men om «a will exerted in relationship to others». ²⁵⁶

Meyers er opptatt av at forståelsen av kjønn og kjønnsroller i gamle Israel, på den tiden vi antar Gen 2-3 ble til, ikke nødvendigvis var så hierarkisk som man ofte forestiller seg: «...the absence in early Israel of developed hierarchies in political and social spheres created an atmosphere that would have allowed for nonhierarchical gender relationships. It is essential that we not allow androcentric biblical texts to obscure this fact of gender equality...». ²⁵⁷ Hun legger vekt på at kvinner antagelig

²⁴⁷ Korsak 1993, s. 49-50

²⁴⁸ Korsak 1993, s. 50

²⁴⁹ Mettingers 1978, s. 58: Gen 20:3; Ex 20.17, 21:3; Deut 22.28, 24:4

²⁵⁰ Mettinger 1978, s. 58

²⁵¹ Mettinger 1978, s. 58

²⁵² Koopmans, William T. «בַּעַל». *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 1. Redigert av Willem VanGemeren. Carlisle: Paternoster 1997, s. 681

²⁵³ Koehler og Baumgartner, vol. 1 1994, s. 142-143

²⁵⁴ Johnston, Gordon H. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 1. Redigert av Willem VanGemeren. Carlisle: Paternoster 1997 s. 257

²⁵⁵ Meyers 1988, s. 182

²⁵⁶ Meyers 1988, s. 183

²⁵⁷ Meyers 1988, s. 169

arbeidet nesten like mye som menn i husholdet,²⁵⁸ og at det var husholdet som var den primære institusjon i samfunnet.²⁵⁹ Med andre ord kan vi kanskje anta at en forståelse av Gen 2-3 som forholdsvis positivt innstilt til likestilling og likeverd mellom kvinner og menn, antagelig ikke var helt fremmed for dens samtid.

Min lesning

I teksten slik vi nå finner den i Gen 2-3, mener jeg det er et tydelig skifte mellom før og etter menneskene spiser av frukten fra treet Gud hadde forbudt dem å spise av. Jeg er enig med Mettinger i at domsordene fra Gud forteller om noe som ikke egentlig er ønskelig fra Guds side; mannens dominans over kvinnen. Jeg kan ikke være enig med Seierstad i at dominansen var der fra kvinnen ble skapt som *עֵזֶר כְּנֶגְדָּהּ*, og at dommen tilsier at kvinnen nå skal oppleve denne ordningen som problematisk. Det ville i tilfelle bety at teksten i Gen 2-3 fremhever mannens dominans over kvinnen som riktig og som gudevillet, noe jeg mener ikke er tydelig i teksten selv. Jeg forstår teksten, og domsordene, slik at hierarkiet hvor mannen har rett til å dominere over kvinnen, blir nedvurdert av Gud – teksten forteller at det er slik kun fordi menneskene gjorde mot Guds vilje. Når det gjelder dominansen som gis til mannen, så forstår jeg denne på samme måte som Meyers og Korsak; det er snakk om dominans innenfor det seksuelle området. Meyers forklarer dette med at kvinner, av ulike helsemessige grunner, ikke kunne forventes å ha lyst på barn – men det var nødvendig for husholdet og familien at barn ble født. Når man forstår teksten som etiologi, gir dette god mening; kvinnens lyst skal stå til mannen, og han skal gjøre henne gravid. Det er her mannens dominans ligger – det er ikke snakk om en generell overordning og autoritet.

Kvinnen framstilles ikke som den store synderen og forførerinnen; straffen mannen får er på mange måter mer omfattende enn kvinnens straff. Jeg er enig med Davidson, Meyers og HALOT²⁶⁰ i at ordet *עָבַד* i 3:16a betyr «hardt arbeid», og ikke smerte. Det er dette som korresponderer best med straffen mannen får. De skal arbeide hardt, begge to. Det er, ifølge tekstens egen oppbygning slik jeg forstår den, heller ingen grunn til at kvinnen skulle straffes hardere enn mannen; hun er ikke forførerinne, og teksten handler ikke om «syndefallet». Begreper som kan forstås som «synd» brukes ikke i Gen 2-3.

I og med konteksten navngivingen i 3:20 er satt i, tror jeg ikke at hovedfokuset her er kvinnens

²⁵⁸ Meyers 1988, s. 168-169

²⁵⁹ Meyers 1988, s. 122

²⁶⁰ Se s. 25

naturgitte mulighet til å bringe livet videre. Selv om det finnes navngivings situasjoner som ikke innebærer over- og underordning, slik som i Gen 2:23, forstår jeg teksten slik at 3:20 ikke er av denne typen. Med tanke på hva som sies i straffen om relasjonen mellom mannen og kvinnen, og hvordan mannen anklager kvinnen til Gud, forstår jeg navnet הַיְהוָה som mer ironisk enn oppløftende. Mannen har, i og med forandringen etter straffen blir utsagt, fått eller tatt makt over henne, og hennes lyst skal stå til ham. Walter Vogels forstår også teksten på denne måten; «Even though the name Eve may sometimes be considered a title of honour, here it shows his dominon over her, which is different form his cry of recognition 'this one shall be called'...».²⁶¹

Jeg forstår altså Gen 2-3 som en etiologi. Teksten er et forsøk på å forklare hvorfor livet er slik det er, og blant annet innebærer de utfordringer det faktisk gjør. De fleste bibelske tekster som handler om forholdet mellom kvinner og menn, er ikke først og fremst opptatt av at de to kjønnene skal ha like rettigheter, og at de har likt verd. Men det finnes også enkelttekster som åpner opp for en mer likeverdig forståelse av maskulint og feminint kjønn, som Gen 2-3. Meyers mener, som vi har sett, at i tekstens samtid var likeverd og likestilling mellom menn og kvinner antagelig ikke uvanlig, da hierarkiske sosiale og politiske systemer enda ikke var innført i samfunnet. Gen 2-3, slik jeg leser den, tar imidlertid også et oppgjør med hierarkiske forhold, som allerede nevnt. Generelt kan vi si at menn ofte har hatt mer makt enn kvinner på visse områder i samfunnet, slik at de på ulike måter har vært overordnet kvinner. Vi kan antagelig anta at det til en viss grad var slik også i gamle Israel, selv om kjønnene var mer likestilte enn mange antar i dag. Overordningen blir i Gen 2-3 tydelig i straffen – mannen skal ha autoritet over kvinnen når det gjelder hennes seksualitet. Her hevder Meyers at denne overordningen ikke nødvendigvis ble forstått av kvinnen som autoritær, da hun antagelig ønsket et seksuelt forhold til sin mann. Jeg mener likevel Gen 2-3 bør forstås slik at den vurderer straffen negativt; denne er ikke etter Guds vilje eller ønske.

Slik jeg forstår teksten, legger den ikke opp til å forstå kvinnen som forførerinne, syndefallet er ikke tema, og dommen og straffen kvinnen får, er ikke mer alvorlig enn mannens. Kvinnen fremstilles i Gen 2 som en $\text{עֵזֶר כְּגֹבֵהַּ$, en likeverdig hjelper – hun er ikke underordnet.

²⁶¹ Vogels 1978, s. 32-33

4 Konklusjon

Ut fra fem momenter, 1) Forståelsen av אָדָם, 2) Forståelsen av עֲזָרָה, 3) Forståelsen av אִשָּׁה og אָדָם - navngiving?, 4) Forståelsen av kvinnens rolle og 5) Forståelsen av rettssak og straff, har jeg analysert Westermann, Tribble og Seierstad sine tolkninger av Gen 2-3, med vekt på forståelsen av kjønn og kjønnsroller. Seierstad tydeliggjør at han mener teksten sier noe konkret om hvordan kjønnsroller bør være også i dag. Blant annet mener han at mannens overordning over kvinnen er nødvendig, slik at hun ikke skal falle for fristelsen til å synde; kvinnen er ifølge Seierstad mer tilbøyelig til å synde enn mannen. Westermann hevder at kvinnens mening og rolle i livet ifølge Gen 2-3 først og fremst er å være kone og mor, men han er også opptatt av at kvinne og mann er likestilt i Gen 2-3. Tribble mener at kvinnen er den aktive, reflekterende teologen, mens mannen kun følger etter henne i de valgene hun gjør. Hverken Westermann eller Tribble synes å mene at det nødvendigvis må være en direkte sammenheng mellom kjønnsroller i Gen 2-3 og kjønnsroller i deres egen tid. I det følgende vil jeg oppsummere min egen lesning av Gen 2-3.²⁶²

Jeg mener det er en plausibel forståelse av Gen 2-3 at אָדָם ikke er kjønn før אִשָּׁה blir til. Kjønn skapes i Gen 2:21-23, og før dette skjer kan det bare finnes «menneske». Det gir ikke mening å prate om «mann» når «kvinne» ikke eksisterer. Hvis det ikke eksisterer en kvinne som mannen kan kjenne igjen, men likevel oppleve som annerledes, kan han ikke definere seg selv som noe annet enn henne. «Mann» eksisterer bare hvis det finnes en motsetning, «kvinne» - og omvendt. אָדָם kan gi konnotasjoner til «mann», da det av og til kan brukes i denne betydningen, og da det er et ord av maskulint grammatisk kjønn. Samtidig er hebraisk et kjønn språk, og de som bruker språket er vant til at det er slik. De er klar over at vesenet eller gjenstanden de prater om ikke nødvendigvis er kjønn likt som det ordet de bruker for å beskrive det. Jeg mener derfor, ut fra teksten selv, at אָדָם kan ha blitt forstått som «menneske» i sin samtid. Altså vil jeg mene at Gen 2 ikke definerer mannen som «det egentlig mennesket», og kvinnen som «den andre», et ekstra-menneske som skapes for at mannen ikke skal være ensom. Inntil אִשָּׁה skapes, er mennesket bare et menneske. אָדָם er אָדָם - kjønn eksisterte enda ikke.

Ordet עֲזָרָה betyr, ifølge BDB og NIDOTTE samt flere forskere, «hjelper». Det diskuteres om det er snakk om en underdanig assistent, eller en likeverdig hjelper. עֲזָרָה brukes ofte om Gud, og jeg mener

²⁶² Etersom dette er en oppsummering, vil jeg ikke gi alle referansene på nytt.

det dermed vanskelig kan betegne en underordnet hjelper. Frasen כַּנְגִידוֹ forstår jeg som «parallell med, korresponderende med», noe jeg mener støtter opp om forståelsen av עֵזֶר som likeverdig hjelper. Når det gjelder oversettelsen av צִלְעַת som «ribben», så finnes det ingen andre steder i de bibelske skriftene hvor ordet forstås som «ribben», slik som i Gen 2-3. En riktigere oversettelse av צִלְעַת ville være «side».

Når det gjelder 2:23, hvor אָדָם kaller kvinnen for אִשָּׁה, mener jeg det er mulig at denne hendelsen er navngiving. Det finnes ett annet eksempel i de bibelske skriftene på navngiving av mennesker uten bruk av שָׂם: 1. Sam 4:21. Dette er med andre ord ikke veldig vanlig, men det er tilsynelatende heller ikke umulig. Jeg mener at navngiving ikke nødvendigvis gir den navngivende parten dominans i en relasjon. Er det navngiving som finner sted i Gen 2:23, forstår jeg likevel teksten slik at אָדָם først og fremst oppriktig og glad anerkjenner at det nå eksisterer et annet vesen som er lik det selv.

Seierstad forstår det slik at kvinnen overbeviser mannen om å spise av frukten, mens Westermann og Tribble ikke ser på kvinnen som en forførerinne. Jeg mener argumentene for at mannen var tilstede da kvinnen samtalte med slangen, er gode. Han er ikke et offer, slik teksten ofte har blitt forstått; han hørte hva som ble sagt mellom slangen og kvinnen. Mannens passivitet i denne situasjonen blir også tydelig, da han ikke sier noe. Kvinnen synes å være den reflekterende, aktive parten, og mannen gjør som hun gjør. Jeg mener også at eksemplene på symbolikken med treslange-kvinne er overbevisende, den kan forklare hvorfor slangen først tar kontakt med kvinnen. En tolkning som fremstiller kvinnen som lite rasjonell, og styrt av følelser, og som forførerinne og synderinne, stemmer ikke overens med den hebraiske teksten eller med fortellingens helhet.

Jeg mener navngivingen som skjer i 3:20, etter dommen, tydelig viser at det skjedde en forandring etter at menneskene spiste av frukten på treet. אָדָם og עֵזֶר var likestilte inntil de spiste av Livets tre, og gjorde mot Guds bud. I 3:20 tar אָדָם makt over kvinnen idet han gir henne navn.

Gen 2-3 er en etiologi. Jeg mener straffen i fortellingen er et resultat av at menneskene har handlet mot Guds vilje, men mener ikke at denne handlingen resulterte i «syndefallet», da begrepet «synd» ligger utenfor fortellingens eget vokabular. Forholdene som betegnes som straff er ikke ønsket av Gud. Jeg er altså uenig med Seierstad, som hevder at forholdet mellom kvinnen og mannen hele tiden har vært preget av kvinnens underordning, og at dette er Guds gode plan. I tekstens egen samtid var de sosiale forholdene antagelig ikke først og fremst hierarkiske, men preget av at både

menn og kvinner engasjerte seg i arbeidet i husholdet, som var datidens primære institusjon i samfunnet. Gen 2-3 tar et oppgjør med de hierarkiske forholdene som til en viss grad likevel har eksistert, slik jeg forstår teksten.

Avsluttende betraktninger

I samsvar med det jeg har funnet ut i løpet av denne oppgaven, mener jeg at Gen 2-3 gjennom tekstens tolkningshistorie er blitt brukt til å fremme påstander som ikke kan forsvares ut fra det hebraiske språket i teksten, tekstens eget univers eller det vi kjenner til om tekstens samtid. Jeg vil ikke påstå at teksten ble forstått feministisk,²⁶³ men forholdet mellom kvinne og mann er mer balansert i Gen 2-3 enn tolkningshistorien har gitt uttrykk for. Ifølge teksten selv er straffen som gis i Gen 3, og som gir mannen rett til å være overordnet kvinnen på visse punkter, ikke en del av Guds opprinnelige plan; straffen er ikke i samsvar med Guds vilje. I teksten er det Gen 2 som gir oss innblikk i Guds egentlige ønske for forholdet mellom mann og kvinne; i Gen 2 er det likhet som råder, og anerkjennelsen av at kvinne og mann er av samme art. Tolkningene som gjøres av Seierstad, med tanke på forståelsen av kjønn og kjønnsroller, er ikke holdbare når man tar i betraktning den hebraiske teksten, dens eget tekstlige univers og dens samtid.

²⁶³ Med dette mener jeg at de første tilhørere og lesere antagelig ikke har forstått teksten på en måte som vi i dag vil kalle «feministisk».

5 Bibliografi

After Eden. Facing the Challenge of Gender Reconciliation. Redigert av Mary Stewart van Leeuwen. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company 1993

Beauvoir, Simone de. *Det annet kjønn.* Oversatt av Bente Christensen. Oslo: Pax 2000. Originalen kom ut i Paris 1949

Bechtel, Lyn M. «Rethinking the interpretation of Genesis 2:4b-3:24». Sider 77-117 i *A Feminist Companion to Genesis.* Redigert av Athalya Brenner. Sheffield: Sheffield Academic Press 1993

Bibelen. Det gamle og Det nye testamente. Det Norske Bibelselskap 1978/85

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Tredje utgave. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1990. Første utgave: 1965/77

Bird, Phyllis. *Missing Persons and Mistaken Identities. Women and Gender in Ancient Israel.* Minneapolis: Fortress Press 1997

Brown, Francis (redaktør), S. R. Driver og Charles A. Briggs. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon.* Boston: Hendrickson 2005

Davidson, Richard. «The Theology of Sexuality in the Beginning: Genesis 3». *Andrews University Seminary Studies.* Vol. 26, No.2 (1988) : 121-131

Gellman, Jerome. «Gender and Sexuality in The Garden of Eden». *Theology and Sexuality.* Vol. 12 No.3 (2006): 319-335

Gunkel, Hermann. *Genesis.* Oversatt av Mark E. Biddle. Macon: Mercer University Press 1997. Originalen kom ut i Tyskland i 1910

Hamilton, Victor P. «אֵדֶן». Sider 263-266 i *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis,* vol. 1. Redigert av Willem A. VanGemeren. Carlisle: Paternoster 1997

- Harman, Allan M. «אָדָם». Sider 378-379 i *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3. Redigert av Willem A. VanGemeren. Carlisle: Paternoster 1997
- Hess, Richard S. «ADAM, FATHER, HE: Gender Issues in Hebrew Translation». *The Bible Translator* 56, no.3 (2005): 144-153
- Johnston, Gordon H. Sider 256-261 i *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 1. Redigert av Willem VanGemeren. Carlisle: Paternoster 1997
- Jonker, Louis. «אָדָם». Sider 971-974 i *New International Dictionary of The Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3. Redigert av Willem VanGemeren. Carlisle: Paternoster 1997
- Koehler, Ludwig og Walter Baumgartner. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Vol. 1. Leiden: E.J. Brill 1994, Vol. 2. Leiden: Brill 1995, Vol. 4. Leiden: Brill 1999
- Koopmans, William T. «אָדָם». Sider 681-683 i *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 2. Redigert av Willem VanGemeren. Carlisle: Paternoster Press 1997
- Korsak, Mary Phil. «Genesis: A New Look». Sider 39-52 i *A Feminist Companion to Genesis*. Redigert av Athalya Brenner. Sheffield: Sheffield Academic Press 1993
- Kvam, Kristen E., Linda S. Schearing og Valarie H. Ziegler. *Eve and Adam: Jewish, Christian and Muslim Readings on Genesis and Gender*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 1999
- Matties, Gordon H. og Tremper Longman III. «אָדָם». Side 811 i *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3. Redigert av Willem A. VanGemeren. Carlisle: Paternoster 1997
- Mettinger, Tryggve N.D. «Eva och revbenet». *Svensk teologisk kvartalskrift* vol. 54 (1978): 55-64
- Meyers, Carol. *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*. New York: Oxford University Press 1988
- Moi, Toril. *Hva er en kvinne?* Gjøvik: Gyldendal norsk forlag AS 1998

Reisenberger, Azila Talit. «The Creation of Adam as Hermaphrodite – and Its Implications for Feminist Theology». *Judaism*. Vol. 42 (1993): 447-452

Schüngel-Strauman, Helen. «On the Creation of Man and Woman in Genesis 1-3: The History and Reception of the Texts Reconsidered». Side 53-76 i *A Feminist Companion to Genesis*. Redigert av Athalya Brenner. Sheffield: Sheffield Academic Press 1993

Seierstad, Ivar P. *Urhistorien*. Oslo: Menighetsfakultetet 1965, nyoptrykk 1991

Speiser, E. A. *Genesis*. The Anchor Bible. Redigert av William Foxwell Albright og David Noel Freedman. New York: Doubleday 1964

Stordalen, Terje. *Støv og livspust. Mennesket i Det gamle testamente*. Oslo: Universitetsforlaget AS 1994

Talley, David. «תְּשׁוּבָה». Sider 341-342 i *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Redigert av Willem VanGemeren. Carlisle: Paternoster 1997

Trible, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress 1978

Vogels, Walter. «It Is not Good that the 'Mensch' Should Be Alone; I Will Make Him/Her a Helper Fit for Him/Her». *Église et Théologie* Vol. 9 (1978): 9-35

Wenham, Gordon J. *Genesis 1-15*. Word Biblical Commentary. Vol. 1. Redigert av John D.W. Watts. Waco, Texas: Word Books Publisher 1987

Westermann, Claus. *Genesis 1-11*. Oversatt av John J. Scullion. Continental Commentaries. Minneapolis: Fortress 1994

Westermann, Claus. *Genesis 1-11*. Biblischer Kommentar, Altes Testament. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1974

Wolde, Ellen van. *Words Become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1-11*. Leiden: E.J. Brill 1994

