

Abstract

Humanity in exile. Biblical stories of banishment and the anthropology of the Old Testament.
Mattias Viktorin, Ph.D. in Social Anthropology, Department of Cultural Anthropology and Ethnology, Uppsala University, Sweden, mattias.viktorin@antro.uu.se

In this paper, I explore Old Testament stories of exile from an anthropological perspective. The aim is to investigate the notion of the human, and the human condition, as it appears in some of the oldest biblical texts. More specifically, I focus on three exile stories: “The Fall” (Genesis 3), “Cain and Abel” (Genesis 4), and “The Tower of Babel” (Genesis 11). I interpret these narratives as successive parts of the gradual emergence of humanity in biblical myth. First, when Adam and Eve tasted the “forbidden fruit,” they did not merely commit a crime; they also became autonomous in relation to the divine realm, which brought about the completion of humanity. Next, the story of Cain, and how he murdered his brother Abel, could arguably be interpreted as an etiological narrative about morality and the emergence of human civilization. The Babel story, finally, could be read as a dramatization of how language became a distinctively human trait, and how this facilitated new modes of literary expression and reflexive thought. Through my reading of these stories, I ultimately hope to show how they could be understood as constitutive parts of the anthropology of the Old Testament.

Keywords: exile, anthropology, the old testament, language, morality

Den förvisade människan

*Bibliska exilberättelser
och Gamla testamentets antropologi*

MATTIAS VIKTORIN*

Ett högsta gott som åt sig självt blott fröjdas
gav människan, skapad god och till det goda,
som pant på evig sällhet denna boplats.
Av egen skuld dröjde hon här blott föga;
av egen skuld bytte hon ljuva lekar
och oskuldsfulla skratt mot kval och tårar.

– Beatrice i Dantes komedi¹

Inledning

Språk namnger inte endast det redan etablerade utan konstituerar också genom att benämna. Därför liknar man inom litteraturen ibland poeten vid Gud. För inget är så kraftfullt som Guds tal: ”Genom Herrens ord blev himlen till / och rymdens här på hans befallning. / [...] / Han talade och det blev till, / han befallde och det skedde”.² I den här essän vänder jag på detta resonemang. Många bibeltexter utgör verkligen exempel på litteratur präglad av insikten om språkets inneboende kraft, men snarare än att tänka på sådan litteratur som gudomlig betraktar jag i stället ”det gudomliga” som något litterärt. Perspektivet är antropologiskt snarare än teologiskt. Målsättningen är att undersöka det mänskliga tillståndet – eller den lära om det mänskliga – såsom det framträder ur de äldsta bibeltexterna.

Jag har valt att fokusera på tre exilberättelser ur Första Mosebok. Exil är ett ämne som ägnats stor uppmärksamhet inom samhällsvetenskap och humaniora.³ Det finns flera anledningar till detta. Till att börja med är exil benämningen på ett konkret tillstånd av tvungen eller frivillig landsflykt, eller vistelse borta från hemlandet eller hemorten, omständigheter som

* Filosofie doktor i socialantropologi, Institutionen för kulturantropologi och etnologi, Uppsala universitet, Sverige, mattias.viktorin@antro.uu.se

primärt förknippas med dramatiska och inte sällan olyckliga människoöden.⁴ Trots lidande och förtvivlan tycks exil emellertid ofta inbjuda också till intellektuell reflektion och kreativitet. Kanske är det framförallt denna ”exilens paradox” som har bidragit till att begreppet fascinerar och genom historien i åtskilliga sammanhang har tillskrivits en metaforisk eller allegorisk innebörd, samt utgör ett nyckeltema i många mytologiska berättelser om människans ursprung och förutsättningar.⁵

Den mest kända exilberättelsen är antagligen avsnittet i början av Första Mosebok där Gud förvisar Adam och Eva ur Paradiset (1 Mos 3). Exil utgör därefter något av ett ledmotiv i Bibeln: Kain förvisas av Gud efter mordet på brodern Abel (1 Mos 4); Abraham bryter upp och lämnar på uppmaning av Gud sitt hemland (1 Mos 12); Ismael och hans mor Hagar förvisas ut i Beer Shevas vildmark (1 Mos 21); Rebecka väljer som hustru åt Isak ett liv i exil (1 Mos 24); Jakob tillbringar tjugo år i landsflykt efter att ha lurat sin bror Esau (1 Mos 28–31) och Josef hamnar i ofrivillig egyptisk exil sedan hans bröder sålt honom som slav (1 Mos 37). Men redan innan patriarkberättelserna har Gud faktiskt försatt hela mänskligheten i ett exilliknande tillstånd när han i avsnittet om Babels torn förbistrar människans språk och skingrar alla folk över jordens yta (1 Mos 11). Babels torn är ett särskilt intressant exilexempel. Det sätter nämligen fingret på det paradoxala i exilens väsen. För de språk- och diffusionspredikament som vid första anblick enbart framstår som straff hjälper faktiskt också till att frambringa nya intellektuella insikter och kreativa språkliga uttrycksformer. Slutligen, i de nytestamentliga texterna, ges exiltematiken en ytterligare fördjupad innebörd, där människans upplevelse av att inte ha någon gudagiven eller naturlig plats i världen – och därför inte heller vara fullt ut hemmahörande på jorden – accentueras. Vad som betonas här är inte bara exilupplevelsens oundviklighet, utan också dess ögonöppnande betydelse för människan och hennes existentiella utvecklingsmöjligheter.

Inom den traditionella exegetiken, med rötter i medeltida teologi, antogs varje biblisk utsaga ha fyra parallella betydelseplan: 1) det *bokstavliga* (historiska) planet, en redogörelse i klartext för berättelsens innehåll, 2) det *allegoriska* (bildliga) planet, som hjälpte läsaren att genom texttolkning blottlägga berättelsernas andliga betydelser, 3) det *moraliska* (etiska) planet, som rätt uttolkat kunde vägleda människan i hur hon bör leva och 4) det *anagogiska* (eskatologiska) planet, som berörde eviga och himmelska ting och som antogs kunna ge besked om framtida tilldragelser.⁶ Denna exegetik utgick från fyra antaganden: att Bibeln är kryptisk, relevant, fullkomlig och gudomlig.⁷ Om Bibeln är medvetet formulerad på ett *kryptiskt* sätt fordras en aktiv och tolkande läsning – först då kan vi inse dess egentliga betydelse. Att texterna är *relevanta* innebär vidare att deras



Bedford Hours (c. 1410–30) visar en rad bibliska nyckelscener, bland annat Gud skapar Adam och Eva, Gud förbjuder Adam och Eva att äta av trädet, Frestelsen, Syndafallet, Utdrivandet ur Paradiset, Adam trälkar och Eva spinner, Kain och Abels offergåva, Kain dödar Abel. British Library Add MS 18850, f13r.

budskap riktar sig direkt till samtiden – de kan varken avskrivas som föråldrade eller tillhörande en annan tid. Om Bibeln är *fullkomlig* kan dessutom inget av dess innehåll avfärdas som slumpartat, som misstag eller som felaktigt. Och tanken att texten är *gudomlig* innebär inte enbart att Gud författat den utan också att det endast är Gud som korrekt kan tolka den. Om människan inte lyckas förstå Bibeln bör vi därför inte bli särskilt förvånade. Då måste vi i stället tro.

Mitt perspektiv i denna essä är ett annat. Jag undersöker de gammaltestamentliga berättelserna i syfte att åskådliggöra ett idéhistoriskt innehåll av antropologisk relevans. Därför behandlar jag texterna som en samling mänskliga försök att med hjälp av språkliga och litterära tekniker förmedla existentiella erfarenheter, insikter och föreställningar. Snarare än att följa exegetiska konventioner, utgår jag från de tolkningsmöjligheter som själva texterna erbjuder. Metodologiskt har jag med andra ord hämtat inspiration från det litteraturvetenskapliga perspektiv som innebär att man använder samma ansats när man tolkar Bibeln som när man undersöker till exempel Dantes poesi, Shakespeares pjäser eller Tolstojs romaner. Fokus ligger på texternas konstnärliga språkanvändning samt på hur idéer, konventioner, narrativa perspektiv och kompositoriska enheter samverkar och frambringar en text vars innebörd är mångfacetterad, komplex och – framförallt – litterär.⁸

Essäns bidrag är både idéhistoriskt och antropologiskt. Idéhistoriskt, eftersom jag undersöker idéer som dokumenterats i historiska texter, och antropologiskt, eftersom dessa idéer berör människan och det mänskliga tillståndet. Däremot kan essän inte helt och hållet reduceras till den ena eller andra av dessa discipliner. Antropologin har för vana att undersöka hur man inom en specifik kultur föreställer sig sin omvärld, och antropologer försöker därför ofta i sina etnografiska skildringar att ge uttryck för ”den inföddes perspektiv”.⁹ Idéhistorikern, å sin sida, försöker i stället att relatera idéer och föreställningar till en viss tid. Bernhard Langs bok om Josef i Egypten, där författaren undersöker hur denna bibelberättelse har tolkats vid specifika historiska tidpunkter, är ett exempel på en litterär bibelstudie som är idéhistorisk på detta sätt.¹⁰ I större utsträckning än inom sådana mer konventionellt antropologiska eller idéhistoriska ansatser, är jag i den här essän intresserad av hur vissa idéer i de undersökta texterna tycks spegla historiska kontinuiteter eller till och med något antropologiskt invariabelt. Därför har jag valt att diskutera exilberättelserna på en *begreppslig nivå*, som varken reducerar idéinnehållet till en särskild tid eller till en bestämd författare och inte heller till ett visst folk, en viss plats eller kultur. Detta perspektiv tillåter mig att använda exempel från olika tider och tänkare, och jag refererar i det följande till såväl teologer och religionsvetare som skönlitterära författare. När jag exempelvis

hänvisar till Dante eller den heliga Birgitta, försöker jag inte främst att förhålla mig till dessa författares respektive föreställningsvärld och inte heller de teologiska perspektiv som dominerade under deras levnadstid. I stället lyfter jag fram dessa och andra författare bara i den mån de på belysande sätt har lyckats levandegöra eller problematisera aspekter av de idéer som jag undersöker. På så sätt vill jag bidra till en diskussion som är idéhistoriskt och antropologiskt relevant.

Empiriskt uppehåller jag mig vid tre av de äldsta bibliska exilberättelserna: Förvisningen ur Eden, Kain och Abel samt Babels torn.¹¹ Jag tolkar dem som litterära dramatiseringar av tre viktiga steg i ett successivt för-mänskligande av människan. Till att börja med etableras människans autonomi i förhållande till det gudomliga, därpå följer insikten om hennes moraliska egenansvar gentemot sina medmänniskor, och till slut framträder det mänskliga språket som något centralt i förfinandet av hennes särart. Lästa på ett sådant sätt utgör berättelserna tillsammans själva grunden för den antropologi som emanerar ur Gamla testamentet.

Edens lustgård – förvisning och uppenbarelse

I början av Första Mosebok skildras hur Gud anlägger en lustgård i Eden. Där placerar han mannen och kvinnan och ger dem i uppdrag att bruka och bevara trädgården. Gud förklarar att det är tillåtet att äta av allt som växer, med ett viktigt undantag: ”Du får äta av alla träd i trädgården utom av trädet som ger kunskap om gott och ont. Den dag du äter av det trädet skall du dö”.¹² Lustgårdsharmonin blir kortvarig. Ormen, som ”var listigast av alla vilda djur”, dyker nämligen upp och lyckas övertala kvinnan att smaka på den förbjudna frukten, och kvinnan lockar därefter mannen att också ta ett bett.¹³ Gud blir rasande. I tur och ordning förbannar han ormen som lurat kvinnan (”På din buk skall du kräla...”), kvinnan som förlett mannen (”med smärta skall du föda dina barn...”) och mannen som låtit sig övertalas av en annan människa att bryta mot Guds ord:

Du som lyssnade till din hustru och åt av trädet som jag förbjöd dig att äta av, förbannad skall marken vara för din skull. Med möda skall du hämta din näring från den så länge du lever, törne och tistel skall den ge dig. Du skall äta av växterna på marken, du skall slita för ditt bröd i ditt anletes svett tills du vänder åter till jorden. Ty av den är du tagen, jord är du och jord skall du åter bli.¹⁴

Förvisningen ur Eden tolkas vanligtvis som ett straff för Adam och Evas brott. Det är ett sådant perspektiv som Dante i inledningscitaten låter Beatrice ge uttryck för när hon framställer den ursprungliga människan som ”skapad god och till det goda”, men som ”av egen skuld” förlorat sitt

gudomliga hem.¹⁵ I stället för att lyda Gud väljer människan att lyssna på en annan människa, något som antyder att hon tror sig vara gudalik – vilket hon ironiskt nog också blir genom att äta av kunskapsfrukten. Men synden straffar sig. Människan förvisas.

Att beskriva berättelsen enbart i termer av bestraffning vore dock att försumma betydelsefulla inslag. Liksom övriga bibelkapitel består avsnittet av en samredigering av olika, ibland motstridiga, tolkningar av äldre mytologiskt stoff.¹⁶ Litteratur- och religionsvetaren Robert Kawashima har till exempel visat att för åtminstone en av dessa källor, den som brukar kallas J., utgör Adam och Evas handling inte alls något syndafall. Kunskapsbettet symboliserar i stället mänsklighetens fullbordan.¹⁷ Det var tack vare Evas agerande som mänskligheten blev fullt ut mänsklig; autonom i förhållande till det gudomliga. En senare bibelvers tycks ge belägg för detta perspektiv:

Herren Gud sade: ”Människan har blivit som en av oss, med kunskap om gott och ont. Nu får hon inte plocka och äta också av livets träd, så att hon lever för alltid”. Och Herren Gud förvisade människan från Edens trädgård och lät henne bruka jorden varav hon var tagen. Han drev ut människan, och öster om Edens trädgård satte han keruberna och det ljungande svärdet att vakta vägen till livets träd.¹⁸

Berättelsens etiologiska intention handlar därför, enligt Kawashima, inte om att sörja över det som en gång var, och som därför aldrig var avsett att finnas, utan snarare om att beskriva vad som nu oåterkalleligt existerar – nämligen det *mänskliga tillståndet*.¹⁹ Och tittar vi närmare på förvisningen ser vi verkligen hur den bidrar till att fullborda och tydliggöra detta tillstånd och det pris människan måste betala för att vara just människa. Hon måste leva på jorden där hon är dömd att arbeta tills hon dör.

Förvisningen ur Eden lägger grunden för den antropologi, den lära om människan, som framträder ur Gamla testamentet. Själva det mänskliga tillståndet, där parametrarna plats, tid och arbete är centrala, utgör här ett tillstånd som *liknas vid* en oåterkallelig jordisk exil. I Paradiset var människan satt att förvalta Guds skapelse. På jorden är hon i stället dömd att själv skapa: hon måste bygga ett hem, hon måste odla marken, hon måste ta sig ett namn.

Emellertid finns gränser som ska respekteras. Människan måste hela tiden förlika sig med sin mänskliga natur och aldrig eftersträva det gudomliga. Till att börja med är döden oundviklig: ”[E]n människa har, mitt i sin härlighet, intet bestånd”, som det heter i den fjortionde psaltarspsalmen; ”hon är lik fänaden, som förgöres”.²⁰ Inte heller blir hon särskilt gammal: ”Hennes livstid skall vara 120 år”, stipulerar Gud, ”hon är dock av kött”.²¹ (Senare – efter entydiga empiriska observationer, får

man förmoda – skriver människorna själva ned livslängden: ”Sjuttio år varar vårt liv, / åttio, om krafterna står bi”.²²) Dödens oundviklighet visar alltså att människan, trots sin härlighet, i sin jordiska exil på ett sätt liknar djuren. Samtidigt, vilket antyds i en senare vers, har hon genom sitt förstånd – härrörande från kunskapsbettet i lustgården – skänkts en unik potential som skiljer henne från övriga varelser. Med hjälp av sitt förstånd kan människan nämligen få syn på något mer beständigt i tillvaron, något utöver henne själv, bortom det jordiskt förgängliga. Detta sanna eller gudomliga kan – under förutsättning att människan gör det rätta – uppenbaras för henne och till och med frammanas av henne.

Även om hon befinner sig i oåterkallelig exil är människan alltså inte som djuren ”fången” i sin miljö; hon är inte helt och hållet sammansmält och ett med den. Det ”glapp” som kommer av att inte riktigt passa in har en produktiv potential. Exilberättelserna hjälper oss på olika sätt att få syn på och påminnas om detta. Saknar människan emellertid förstånd, ja, då blir hon lik djuren också i detta avseende: ”En människa som, mitt i sin härlighet, är utan förstånd”, fortsätter psalmen, ”hon är lik fänaden, som förgöres”.²³

Eftersom människan inte är helt och hållet hemmahörande på jorden bör hon inte heller göra sig alltför hemmastadd. Att sätta sin tillit till jordiska rikedomar vore exempelvis vettlöst. Verserna 13 och 21 i den fjortionde psalmen, där detta förklaras, bygger på en lek med ord, ett skifte från hebreiskans *yalin*, som betyder ungefär vila, till *yavin*, att förstå eller inse.²⁴ I Robert Alters engelska översättning heter det att ”man will not rest in splendor. / He is likened to beasts that are doomed” (vers 13) och ”Man will not grasp things in splendor. / He is likened to beasts that are doomed” (vers 21).²⁵ Innebörden i den trettonde versen blir att människans jordiska härlighet bara varar en kort tid, eftersom hon är dömd att dö. När *yalin* byts till *yavin* förmedlas i stället att den människa som likväl håller fast vid jordens härligheter inte bara är dömd att dö, utan dessutom aldrig kommer att kunna förstå sitt oundvikliga öde och inrätta sitt liv därefter. Jordiska rikedomar hindrar henne från att inse sanningen om sig själv och försvårar därigenom för henne att göra det rätta. Människan bör därför bli varse sin dödlighet och acceptera den. Hon bör sätta sin tillit till förnuft och tro snarare än till materiell rikedom och världslig flärd.²⁶

Men om människan inte bör fokusera på det jordiska och inte heller får ”leka Gud” – hur ska hon då kunna ge sig i kast med förnuft och tro? Den fjortionde psalmen antyder ett slags svar också på detta: ”Jag vill lyssna till visdomsord”, står det, ”tyda min gåta vid lyrans klang”.²⁷ Det är knappast någon slump att det är till konsten – i det här fallet musiken och poesin – som diktjaget vänder sig. För kanske är det framförallt genom

konsten och litteraturen som människan har möjlighet att ge sig i kast med det gåtfulla, det ”gudomliga”, som tycks finnas inom henne. Redan Augustinus påpekade att det är till sången, till jubelklängen, som människan tenderar att vända sig när hon inte förmår tåga om ”den utsäglige guden”.²⁸ Också livets korthet har lockat till olika former av konstnärligt skapande i försök att frambringa något mer beständigt, att i någon bemärkelse lyckas överleva döden. Jag återkommer till diskussionen om språk och kunskap i sekvensen om Babels torn, men innan dess ska jag säga något om två andra vägar till kunskap: *uppenbarelse*, som brukar förknippas med det gudomliga, och, i nästa avsnitt, *socialisation* eller kultivering, som brukar förknippas med det mänskliga.

Bettet i kunskapens frukt symboliserar hur Adam och Eva varseblir det mänskliga predikament som genom en uppenbarelse: ”Då öppnades deras ögon, och de såg att de var nakna. Och de fäste ihop fikonlöv och band dem kring höfterna”.²⁹ Plötsligt blir de varse att de är nakna, plötsligt känner de skam och blygsel. Men vad menas egentligen med uppenbarelse? Gamla testamentet vimlar av uppenbarelseberättelser, som oftast handlar om hur Gud och andra väsen visar sig för människorna, talar till dem och intervenerar i deras förehavanden. Och det är så vi ofta föreställer oss uppenbarelse – som något övernaturligt, religiöst. En sådan karaktärisering är dock onödigt begränsande. Den heliga Birgitta, som sa sig ha haft en serie uppenbarelsen där hon delgavs insikter från Gud, förklarar fenomenet litet mer uttömmande:

Det var som om en mängd dyrbarheter av olika slag förvarades i ett kärl och man på en gång stjalpte ut innehållet och någon då *i ett enda ögonblick kunde urskilja varje sak för sig*, skild från de andra, och fick ha dem så länge framför sig, att han hade tid att ta upp dem och lägga dem i sitt sköte, en efter en. / Så var det när Jesus Kristus uppenbarade sig för mig, öppnade sina välsignade läppar och började tala: *med en gång, på försvinnande kort tid, fanns varje artikel i denna regel framför mig, med varje ord som de innehåller*.³⁰

Uppeenbarelse, såsom Birgitta beskriver det, tycks alltså fånga en speciell typ av insikt. Hon betonar särskilt uppeenbarelsens omedelbarhet. ”Med en gång” vet hon något, ingående och i sin helhet. På ”försvinnande kort tid” har det uppeenbarats för henne. Något liknande tycks Adam och Eva ha erfaren i tuggögonblicket. I detta ligger också en slags irreversibilitet. Bettet kan inte göras ogjort. När något väl visats för oss kan vi inte glömma det. Det är därför Gud tvingas att förvisa människan.

Uppeenbarelse kan alltså beskrivas som en plötslig oåterkallelig helhetsinsikt. Sådana erfarenheter behöver inte vara kopplade till något övernaturligt eller religiöst. Man skulle lika gärna kunna hävda att hänvisningar till det gudomliga utgör språkliga eller litterära försök att skildra

dessa svårkaraktäriserade uppeenbarelseupplevelser. För om det man är med om förefaller oförklarligt, snudd på utsägligt, då kan ”Gud” – förstådd som litterärt *begrepp*, inte empiriskt *objekt* – ibland vara till hjälp.

Reviderar man på detta sätt innebörden av uppeenbarelse kan man hävda att alla människor har uppeenbarelsen. Många som får barn upplever till exempel att något i födelseögonblicket uppeenbaras för dem – något om tillvaron, något om människan. Där utanför tycks världen märkligt nog liksom fortsätta som förut, trots det mirakel som inträffat. Det kraftfulla i denna uppeenbarelse bär många med sig resten av livet. Få förmår däremot till vardags och i praktiken hantera sitt föräldraskap helt i enlighet med vad denna uppeenbarelse tycks fordra. Inverkan av uppeenbarelsen klingar alltså av ganska snabbt. I takt med att vi börjar vänja oss vid det uppeenbarade, tenderar det allt mer att framstå som något uppeenbart. Vi tar det för givet. Man kan läsa Bibeln som en samling försök att ändra på detta. De gammaltestamentliga, ofta grafiskt skildrade uppeenbarelsorna fungerar som litterära tekniker som dels förmedlar vad det mänskliga tillståndet innebär, dels påminner om detta när bibelkaraktärerna av olika skäl förirrar sig bort från den rätta vägen. Berättelserna utgör tillsammans en litteratur som kan hjälpa människan att bli mottaglig för uppeenbarelsen, samt hjälpa henne att inrätta sin tillvaro i enlighet med vad dessa plötsliga oåterkalleliga helhetsinsikter tycks kräva.

Kain – den moraliska människan

Exil fortsätter efter förvisningen ur Eden att framträda i Bibeln ömsom som straff, ömsom som löfte, men alltid i relation till vad människan är, vad hon kan bli och hur hon bör leva. Förvisningen ur Eden är dock inte Bibelns första exil exempel. Redan innan Adam och Eva tvingas lämna Paradiset fastslår nämligen Gud att ”en man [skall] övergiva sin fader och sin moder och hålla sig till sin hustru, och de skola varda ett kött”.³¹ Ett exilliknande uppbrott påbjuds alltså för varje generation. Detta görs explicit inte minst då Abram (sedermera Abraham) i det tolfte kapitlet uppmanas av Gud att lämna sitt land, sin släkt och sitt hem för att välja en annan väg, sin egen, och lämna bakom sig allt välbekant. Judy Klitsner har noterat att Abraham i detta avseende påminner om en annan patriark: Mose. Inte heller han är riktigt en del av det som omger honom. Han uppfostras i stället i ”glappet” mellan två kulturer utan att fullt ut tillhöra någon av dessa gemenskaper.³² Påbudet att en man ska ”övergiva sin fader och sin moder” förebådar emellertid inte bara Abrahams flytt från det kaldeiska Ur till Kanaans land eller Mose och israelernas uttåg ur Egypten, utan också Kains förvisning till Nod, öster om Eden, som det ska handla om här.

Exil är alltså inte enbart en metafor. Den är också något konkret som måste upprepas i varje generation – en förutsättning för fortlevnad, social reproduktion och mänsklig utveckling. Att lämna sitt föräldrahem utgör ett gudomligt pliktbud att ge sig i kast med något nytt, att ta ansvar för sitt eget liv, att forma sin framtid. Och redan Adam lämnar ju faktiskt genom förvisningen ur Eden på detta sätt sin ”fader” och håller sig där-efter till sin hustru. Efter att de lämnat ”föräldrahemmet” blir de också ”ett kött”: ”Mannen låg med sin hustru Eva, och hon blev havande och födde Kain. ’Jag har gett liv åt en man, med Herrens hjälp’, sade hon. Därefter födde hon Abel, Kains bror”.³³

Kain var både den förstfödda människan och den först socialiserade människan. Adam och Eva hade ju aldrig själva varit barn. Historien om Kain kan dessutom, som vi strax ska se, läsas som berättelsen om den första kultiverade och moraliska människan. Vem lillebror Abel egentligen var råder det däremot delade meningar om. Enligt religionshistorikern Walter Beltz har bibelversionen tonat ned en äldre variant av myten där Gud själv är far till Abel.³⁴ Att Gud skulle ha förfört Eva och fått barn med henne är inte lika anmärkningsvärt som det först kan verka; i mytologins värld är ju sexuella relationer mellan gudar och människor regel snarare än undantag. Men trots att de säkert var frekvent förekommande i det mytologiska stoff som de gammaltestamentliga berättelserna emanerar från, är sådana inslag i Bibeln för det mesta nedtonade eller helt borttagna.³⁵

När de två bröderna växte upp blev Abel herde och höll får medan Kain brukade jorden – ett agrart initiativ helt i linje med vad Gud hade haft i åtanke för människan. Trots sitt exemplariska val av försörjningssätt blev Kain emellertid förfördelad. När de båda bröderna en dag bestämde sig för att bära fram offergåvor till Gud – Kain av markens gröda, Abel av de fetaste delarna av de förstfödda djuren i sin hjord – såg nämligen Gud ”med välvilja på Abel och hans gåva men inte på Kain och hans gåva”.³⁶

Många bibelläsare har frågat sig vad det var för fel på Kains offer. Texten säger explicit att Abels gåva bestod av de allra bästa köttstyckena. Något sådant förtydligande görs inte av vad Kain frambar. Ska vi av detta dra slutsatsen att det han offrade var av undermålig kvalitet? Om Abel verkligen var Guds egen son skulle förklaringen i alla fall vara enkel: nepotism. Men Guds privilegierande av Abel – oavsett vad det beror på – är i själva verket bara det första av otaliga fall där yngre bröder utan synbar anledning premieras framför äldre. ”Två folk finns i ditt sköte”, förklarar till exempel Gud för den havande Rebecka, ”två stammar, skilda åt från moderlivet. / Det ena folket blir starkare än det andra. / Den äldre skall tjäna den yngre”.³⁷ Så sker också efter att Rebeckas favoritson Jakob lurar till sig sin äldre tvilling Esaus förstfödsrätt samt den fadersvälsignelse

som var avsedd för brodern. *Varför* Jakob favoriseras – av både Rebecka och av Gud – förblir emellertid oklart. Inte heller ges någon förklaring till varför Er, Judas förstfödde, egentligen råkar illa ut annat än att han ”väckte Herrens misshag” och att ”Herren dödade honom”.³⁸ Även i den berättelse som avslutar Första Mosebok går mönstret igen: Josef favoriseras så till den milda grad av Jakob att de övriga sönerna till slut anser det bäst att sälja sin lillebror som slav till Egypten. Och när Josefs egna söner långt senare välsignas av farfar Jakob upprepas samma sak: Efraim gynnas på den äldre brodern Manasses bekostnad.³⁹ Om det förblir okänt varför Abels gåva värderas högre än Kains, följer sekvensen i alla fall ett tydligt bibliskt mönster.

Lämnar vi det rena orsakssammanhanget därhän kan vi i stället se hur konsekvenserna av Kains *upplevda* oförrätt kan lära läsaren något om synd och moral. Kain kan inte acceptera att Gud enbart ser till Abels offergåva. Han blir ”vred”, som det står i texten, och han sänker blicken:

Herren sade till Kain: ”Varför är du vred, och varför sänker du blicken? Om du handlar rätt vågar du ju lyfta blicken, men om du inte handlar rätt ligger synden vid dörren. Dig skall den åtrå, men du skall råda över den”.⁴⁰

Gud försöker förklara något för Kain. Synden åtrår människan, säger han, den tycks ”erbjuda sig” till henne där den ligger och lurar vid dörren. Även om människan – som Dante låter Beatrice säga i inledningscitaten – är ”skapad god och till det goda”, är det alltså hon själv som måste ta kommandot över synden genom att fatta moraliska beslut och göra ”det rätta”. Att lyckas, och att förstå vad ”det rätta” i olika situationer innebär, är däremot inte det lättaste. Kain själv verkar överhuvudtaget inte ha hängt med i Guds resonemang, för direkt efter samtalet bestämmer han sig för att slå ihjäl sin lillebror: ”Kain sade till sin bror Abel: ’Kom med ut på fälten’. Där överföll han sin bror Abel och dödade honom”.⁴¹

Medan det råder viss tvetydighet kring det så kallade syndafallet, utgör Kains handling utan tvekan ett brott. Berättartekniskt är detta något av ett genidrag. Genom att låta Kain mörda sin bror kan brottet lyftas fram som en ledtråd till vad som utgör det moraliskas väsen. Det goda kan nämligen inte uttryckas direkt utan endast indirekt, exempelvis, som i det här fallet, genom att påvisa dess motsats. Gud ser vad som inträffat och förstår att det är nödvändigt att ta ytterligare en diskussion med Kain: ”Herren sade till Kain: ’Var är din bror Abel?’ Han svarade: ’Det vet jag inte. Skall jag ta hand om min bror?’”⁴² Klitsner påpekar att Gud, när han frågar Kain om var hans bror är, använder hebreiskans *ayyey* – en term som begagnas för att ställa en retorisk fråga om varför något eller någon inte är där det ska vara. Ordvalet återfinns till exempel när Gud frågar var

Adam är efter att han och Eva ätit av kunskapens frukt (1 Mos. 3: 9); när änglarna frågar Abraham var hans hustru Sara är (1 Mos. 18: 9) och alltså även då Gud – som givetvis är helt på det klara med vad som inträffat – på sokratiskt manér vill att Kain själv ska inse och erkänna sitt brott. Men Kain förstår fortfarande inte. Han svarar som om Gud verkligen undrar var Abel kan tänkas hålla hus.⁴³

Läsaren har således, som så ofta i bibelberättelserna, ett övertag över karaktärerna. Till skillnad från dessa, som i regel tycks ta saker och ting bokstavligt, kan läsaren få korn på en djupare berättelseinnebörd. Texterna etablerar alltså produktiva diskrepanser på flera olika nivåer: mellan berättelsens protagonister, mellan karaktärerna och Gud samt mellan karaktärerna och läsaren.

Gud tar återigen till orda:

Herren sade: 'Vad har du gjort? Din brors blod ropar till mig från marken. Förbannad skall du vara, bannlyst från marken som öppnat sin mun för att ta emot din brors blod, som du har utgjutit. Om du odlar marken skall den inte längre ge dig sin gröda. Rastlös och rotlös skall du vara på jorden.'⁴⁴

Den rastlöshet och rotlöshet som präglar människans väsen får här sin förklaring: Gud instiftade den som straff. När Kain hör Guds dom överväldigas han av hopplöshet:

"Mitt straff är för tungt att bära. Du driver mig bort från marken, bort ur din åsyn. Rastlös och rotlös kommer jag att vara på jorden. Vem som helst som möter mig kan döda mig". Herren svarade honom: "Jag lovar att Kain skall bli hämnad sju gånger om, om någon dödar honom". Och Herren satte ett tecken på Kain, för att han inte skulle bli dräpt av vem som helst som mötte honom.⁴⁵

Och så får Kain leva i exil, förvisad från Herrens närvaro men symboliskt skyddad från andra människor. Hädanefter får människan leva på egen hand, utan att kunna räkna med någon gudomlig närvaro. "Och Kain drog bort, undan Herren", fortsätter mycket riktigt berättelsen, "och slog sig ner i landet Nod, öster om Eden".⁴⁶ Människan är dömd till att rastlös och rotlös leva i exil på jorden, och hon måste arbeta. Men inte bara det. Hon måste också ta ansvar och agera moraliskt – utan Gud.

Berättelsen kan alltså läsas som en fortsättning på det förmänskligande av människan som inleddes i och med bittet i kunskapens frukt – som en berättelse dels om moral, dels om den mänskliga civilisationens ursprung. (Om man tänker sig att Abel verkligen var Guds son, har Kain i och med mordet på honom dessutom avslutat den gudomliga släktlinjen, medan den mänskliga ätten genom honom själv får fortleva.) Kain, den förstfödde, gör också precis det som Gud dömt människan till; han kultiverar

jorden. Och eftersom Kain sedermera också grundar den första staden, lyckas han faktiskt kultivera såväl jordens mylla (agrart) som dess yta (urbant). Kain är alltså den förstfödde människan, den första socialiserade människan och den första människa som kultiverar. Faktum är att han – sitt dåliga rykte till trots – därmed framstår som en slags urtyp för människan, där Kains-märket utgör en visuell ledtråd till hennes moraliska inre. Människan har fått såväl en yttre som en inre form.⁴⁷

Textens civilisationstematik framträder tydligare vid en jämförelse med en annan känd civilisationsmyt: legenden om Thebes grundande. Historierna, som vid första anblick kan te sig olika, innehåller exakt samma beståndsdelar: exil, jordbruk, brödråd, gudomlig intervention, pacifiering – och så grundandet av staden, en kulturell miljö skapad av och för människan. Historien om Thebe inleds, i Ovidius version, med att Kadmos förvisas av sin far och inte vet vart han ska ta vägen; han ber därför Foibos orakel om råd om var han kan finna en boplats. Oraklet svarar att han kommer att stöta på en ensam ko som han ska följa tills den lägger sig att vila. Där ska han bygga en stad. Kadmos får kort därpå mycket riktigt se en kviga. Efter att han har följt efter den ett tag stannar kon, råmar och lägger sig ner i gräset. Här är den utlovade platsen.⁴⁸

Snart visar det sig emellertid att en drake huserar i en närbelägen grotta. Kadmos lyckas dräpa vidundret, och då uppenbarar sig gudinnan Pallas. Hon instruerar hjälten att så den döda drakens tänder och berättar att ett folk ska spira ur sådden. Kadmos lyder henne. Och se, strax börjar människor tränga upp ur marken, fullvuxna krigare rustade för strid. Soldaterna börjar omedelbart slåss, och en efter en stupar de i en allas kamp mot alla: "Inbördes kämpar alla strax, och rasande bröder / sårar nu bröder grymt, de sänder varandra i döden. / Kort blev det liv som unnades dem".⁴⁹ När endast fem återstår, intervenerar gudinnan på nytt och befäller dem nu att lägga ned vapnen. Echíon, en av soldaterna, uppmanas att i stället be sina bröder om fred och svära dem varaktig vänskap. Så sker, och de fem bistår därefter Kadmos då han grundar Thebe.

Då människan finner sig förvisad till ett liv på jorden vet hon inte riktigt var hon hör hemma. Detta accentueras i narrativen genom att både Kadmos och Kain sänds i exil av sina fäder – Kadmos konkret av sin verkliga pappa, Kain av Gud fader. Både Kain och Kadmos ger sig också, på lite olika ställen i händelseförloppet, i kast med att bruka marken. Initialt uppstår då konflikter som i båda fallen leder till att människor slår ihjäl varandra, sina egna bröder. Dödandet föranleder gudomliga interventioner. Dessa interventioner kan, i enlighet med min diskussion om uppenbarelse, förstås som litterära tekniker ämnade att förmedla plötsliga, oåterkalleliga helhetsinsikter hos de människor som efter att ha utfört eller bevittnat dödligt våld inser att detta är fel och bör förbjudas.

Man kan alltså fundera över om Kain verkligen talar med Gud eller om han snarare resonerar med sig själv. Hur som helst, våldet fördöms och människorna tar ansvar för varandra i enlighet med något som påminner om ett socialt kontrakt, ett fundament för det goda samhället. Och så grundas en stad – en mänskligt snarare än naturligt skapad miljö där fredlig samexistens blir möjlig. I stället för ett liv karakteriserat av allas kamp mot alla och ond bråd död har något annat frammanats: en civilisation där människorna har svurit varandra vänskap. ”Skall jag ta hand om min bror?” undrar Kain. Ja.

Babels torn – språk och kunskap

Det tredje exilexemplet – berättelsen om Babels torn – handlar om vad människan kan veta och vad hon får göra, och det knyter samman exiltemat med språk. Berättelsen inbjuder också till reflektion kring hur människan kan överbrygga somliga av de predikament rörande kunskap och språk som präglar exiltillvaron på jorden. Myten tycks därmed fullborda mänsklighetens rörelse från en ursprunglig, mytisk epok – paradistillvaron – till en jordisk och mänsklig existens. Berättelsen inleds på följande sätt:

Och hela jorden hade enahanda tungomål och talade på enahanda sätt. Men när de bröto upp och drogo österut, funno de en lågslätt i Sinears land och bosatte sig där. Och de sade till varandra: ”Kom, låt oss slå tegel och bränna det”. Och *teget begagnade de såsom sten*, och såsom murbruk begagnade de jordbeck.⁵⁰

Stycket innehåller flera betydelsefulla detaljer. Dels att hela jorden talade samma språk, dels att tornbyggarna tillverkade och använde tegel. Sten är Guds skapelse och därmed något heligt. Tegel, ett material skapat av människan, tillhör däremot det profanas sfär. Att använda tegel som sten – alltså att behandla tegel *som om det vore sten* – innebär att ersätta det gudomliga med det mänskliga, vilket framstår som olycksbådande ogudaktigt och antyder en antagonistisk attityd mot Gud.⁵¹

Redan i och med tegeltillverkningen har Gud således anledning att dra öronen åt sig. Människorna går emellertid längre: ”Och de sade: ’Kom, låt oss bygga en stad åt oss och ett torn vars spets räcker upp i himmelen, och så göra oss ett namn; vi kunde eljest bli kringsspridda över hela jorden’”.⁵² Med förvisningen från Eden relativt färskt i minnet kan man tycka att människorna borde ha vetat bättre. Men icke. Med tegel som sten började de bygga ett torn vars spets hotade att bokstavligen överskrida gränsen mellan jord och himmel. Gud uppmärksammar deras hybris: ”Då steg Herren ned för att se staden och tornet som människobarnen byggde. Och Herren sade: ’Se, de äro ett enda folk och hava alla

enahanda tungomål, och detta är deras första tilltag; härefter skall intet bli dem omöjligt, vad de än besluta att göra’”.⁵³ Gud nödgas agera:

”Välän, låt oss stiga ditned och förbistra deras tungomål, så att den ene icke förstår den andres tungomål”. Och så spridde Herren dem därifrån ut över hela jorden, så att de måste upphöra att bygga på staden. Därav fick den namnet Babel, eftersom Herren där förbistrade hela jordens tungomål; därifrån spridde ock Herren ut dem över hela jorden.⁵⁴

Fortsättningsvis får människan leva inte bara i jordisk exil, förvisad ur Paradiset, utan också i exil på jorden. De sinsemellan obegripliga språken får dessutom de olika folkslagen att framstå som främmande inför varandra. Men inte nog med det. Gud tar nu också sin hand ifrån människorna, och överlåter i stället till andra gudaväsen att ansvara för vart och ett av de utspridda folken. Hela mänskligheten är nu, likt Kain, förvisad från Gud. Inte förrän senare, långt senare, när han finner Jakob i öknen, ”i den ödsliga, ylande ödemarken”, som det heter i Moses sång, och ger honom ”värn och vård” och skyddar honom som ”sin ögonsten” – inte förrän dess tar sig Gud åter an ett folk. Israel, och bara Israel, blir då Guds egna ”arv och egendom”.⁵⁵

Vi får här en glimt av en äldre polyteistisk världsbild.⁵⁶ Enligt den omger sig Gud av en himmelsk härskara av allsköns gudomliga väsen, och det är dessa gudar som tilldelas var sitt folk när Gud sprider människorna över jorden. I monoteismens barndom rådde det följaktligen ingen brist på gudomlig mångfald: ”*Jag är Herren*”, förklarar Gud för israeliterna, ”ingen annan än jag kan ge räddning. Det var jag som förutsade och förkunnade, ingen främmande gud ibland er”.⁵⁷ Att sådana väsen existerar råder det ingen tvekan om, men de bör undvikas: ”Andra gudar skall ni *inte* åkalla”, instruerar Herren, ”låt inte deras namn komma över era läppar”.⁵⁸ Detta är ingen rekommendation utan en regel som måste åtlydas. Annars går det illa: ”Den som offerar till andra gudar än Herren”, förtydligar Gud, ”skall vigas åt förintelse”.⁵⁹ Dessa gudaväsen och deras folk kan i stället med fördel lämnas åt sina respektive öden i de trakter där Gud utplacerat dem. Och skulle man trots allt stöta på dem gäller det att inte låta sig lockas: ”Du skall inte tillbe eller tjäna deras gudar och inte ta efter deras seder utan tillintetgöra dem och krossa deras stenstoder”.⁶⁰

Då mänskligheten skingras över jorden framträder alltså ett globalt lapptäcke av olika folk som vart och ett talar sitt eget språk, bor i sitt eget land och tror på sin egen gud. Därmed har Gud pacificerat människan, eftersom det inte längre finns någon universell mänsklighet – enbart olika folkslag. Samtidigt förefaller tillståndet ha lindrat exilens predikament, för alla hör nu hemma någonstans. Till en början verkar också såväl gudar som människor nöjda. Men vänta bara. Folken börjar med tiden



Byggandet av Babels torn, ur *Beford Hours* (c. 1410–30). British Library Add MS 18850, f17v.

flytta omkring, interagera med varandra och lära sig olika språk. Och då händer det saker. Före Babels torn hade hela jorden ”enahanda tungomål”. Detta språk, där samma saker överallt betecknades med samma ord, måste ha tätt sig nära nog gudagivet. Efter språkförbistringen tvingas i stället varje folk att själva uppfinna ett eget, mänskligt, språk. Gud har alltså genom sitt agerande accentuerat den gräns mellan det sakrala (naturen

– Guds skapelse) och det profana (kulturen – skapad av människan) som tornspiran hotade att överskrida. Språk tillhör hädanefter det mänskligas och kulturellas sfär.

Initialt fungerade språkförbistringen verkligen pacificerande och ytterligare storskaliga samarbeten av tornbyggarslag tycktes omöjliga. Berövade det givna gemensamma språket tvingades människorna i stället att hålla till godo med de delsanningar som kunde yttras på de ”kulturella språk” som de själva uppfunnit. Eftersom jordiska ord aldrig på ett uttömmande sätt kan beteckna himmelska ting, blev det då hart när omöjligt för människor att uttrycka något heligt eller gudomligt. Bibeln själv löser denna utmaning på ett belysande sätt. Under israeliternas ökenvandring, till exempel, lät Gud manna regna från himlen.⁶¹ Vad är manna? Det går inte att svara på – åtminstone inte i klartext. Manna är nämligen ”änglabröd”.⁶² För att karaktärisera manna hemfaller i stället Bibeln till liknelser med andra, välkända saker. Manna är *som* fjäll, *likt* rimfrost eller *som* korianderfrö, och ”det smakade *såsom* semla med honung”.⁶³ Genom jämförelserna kan vi föreställa oss vad manna är. Däremot sammanfaller inte änglabrödets unika karaktär helt och hållet med någon av de välkända företeelserna – det är ju inte av denna värld.⁶⁴ Å andra sidan antyder de resulterande diskrepanserna i vilken oerhörd grad himmel och jord, samt Gud och människa, skiljer sig åt.

Som ofta i fall av våldsamma interventioner, tycks Guds inblandning i Babel emellertid ha förvärrat de omständigheter som skulle mildras: de oundvikliga diskrepanser mellan tecken och det betecknade, som uppstod i och med att tal fullt ut blev en kulturell företeelse och att det nu fanns otaliga mänskliga språk, utgjorde nämligen inte enbart en begränsning. Olika människor skapade för första gången olika uppsättningar ord för att uttrycka samma sak. De olika språken avgränsade dessutom olika avsnitt eller utsnitt av det verkliga, så att begrepp från ett språk inte blev kongruenta med begrepp från ett annat. Och i och med sådana meningsglapp frammanades något häpnadsväckande kraftfullt: ett distinkt kulturellt och mänskligt sätt att med språkets hjälp *indirekt* påvisa och uttrycka sanning – genom diskrepanser, inkongruenser och jämförelser.⁶⁵

Efter förvisningen ur Eden, då människan genom bittet i kunskapens frukt blivit som Gud, blev hon dömd till att skapa. Hon måste skapa ett hem på jorden, hon måste skapa ett namn. Människan måste också, vilket illustreras i sekvensen om Kain, ta moraliskt ansvar för sina medmänniskor och kultivera ett sätt att leva i fredlig samexistens. Före Babel hade människan inte lyckats finna ett mänskligt modus för ett sådant samarbete, utan man frestades i stället att ”leka Gud”. Språkförbistringen satte stopp för detta och möjliggjorde i stället för människan – tvingade henne – att begagna den kreativitet hon förpassats till på ett unikt mänskligt sätt.

Babel-myten dramatiserar med andra ord hur människor blev mänskliga genom att dömas till språklig och kulturell konceptuell inkongruens.

Detta innebär att Babels torn – precis som Förvisningen ur Eden och Kain och Abel – inte bara kan läsas som en mytologisk berättelse om ett gudomligt straff, utan också som ett avsnitt i berättelsen om förmänskligandet av människan. I Babels torn ges ursprunget till vårt litterära uttryck, detta distinkt mänskliga ”språk”, som, rätt använt, faktiskt kan visa oss glimtar av det utsägliga.

Gamla testamentets antropologi

Jag har närmat mig bibelberättelserna som en samling försök att med hjälp av litterära tekniker förmedla existentiella erfarenheter, insikter och föreställningar om vad det innebär att vara människa. Men även om det i min läsning är människan – inte Gud – som utgör det primära kunskapsobjektet, är texternas gudsreferenser inte oviktiga. De fungerar som medel för att uttrycka den mänskliga tillvarons möjligheter och begränsningar. För människan tycks verkligen ha ett behov av att uttrycka, berätta, gestalta. Och om bibeltexterna förstås som exempel på ett sådant behov, illustrerar de även svårigheterna med att tillgodose det. Tillvaron är nämligen i sin helhet inte bara outgrundlig utan också utsäglig. Hänvisningar till det utommänskliga – till Gud – utgör en slags lösning eller respons på dessa utmaningar. Därför har jag framförallt diskuterat Gud i relation till språkets väsen: dess möjligheter, begränsningar och särart.

Bibelns berättelser och dess lyrik ger många prov på hur man språkligt, när Gudsfiguren väl etablerats som narrativ eller konceptuell parameter, kan bryta sig ur en situation där man inte kan ge uttryck för det man upplever och vill säga. Ett fint exempel är den nittonde psaltarspsalmen, där vi tycks få korn på något hinsides det utsägliga genom referenser bortanför det empiriska språkbruket:

Himlen förkunnar Guds härlighet,
himlavalvet vittnar om hans verk.
Dag talar till dag därom
och natt undervisar natt.
Det är inte tal, det är inte ljud,
deras röster kan inte höras,
men över hela jorden når de ut,
till världens ände deras ord.⁶⁶

Ord som ej är tal, röster som når ut men ej kan höras. Versen verkar gåtfull, men på ett sätt som vi samtidigt kan relatera till – kanske just genom diktens metaforik. Den heliga Birgitta hävdade att Jesus själv klargjort

något liknande för henne: ”Andliga ord sägas dig under liknelser”, lär han ha förklarat i en uppenbarelse, ”ty annars skulle din ande icke kunna fatta dem”. Och han fortsätter:

Den syn, som du ser, ter sig icke för dig sådan den är. Ty om du såge änglarnas och de heliga själarnas andliga skönhet, skulle din kropp icke utvärda att se det utan brista som ett skört och sprucket käril, på grund av själens glädje över synen. Och om du såge djävlarne sådana de äro, skulle du antingen leva med stor smärta eller dö genom en plötslig död, på grund av deras förfärliga åsyn. Därför visas dig andliga ting som kroppsliga.⁶⁷

Enligt vad Birgitta får höra kan människan alltså varken ta till sig eller uttrycka gudomlig kunskap oförmedlad utan enbart indirekt – genom alluderingsar, metaforer, liknelser. Också den senantike författaren Dionysios Areopagita hävdade något i den här stilen angående änglar: att de endast i vår föreställning tar gestalt, men att de i själva verket inte äger någon materiell form, och att det är vår fattningsförmåga som är så begränsad att vi behöver dessa bilder – en tanke som sedermera kom att influera inte minst Dante.⁶⁸

Snarare än empiriska *objekt*, kan alltså ”änglar”, ”själar”, ”dämlar” – och ”Gud” – förstås som språkliga *begrepp*, använda för att uttrycka något utsägligt och outgrundligt. Detta är en idéhistorisk insikt av antropologisk relevans som inte låter sig reduceras till en viss tid; snarare kan man fundera över hur den pekar mot något antropologiskt invariabelt som tenderar att framträda i olika skepnader i olika historiska och kulturella sammanhang. Ett begrepp kan som bekant varken reduceras till en konkret sak (eftersom ett begrepp alltid är en abstraktion) eller till ett specifikt ord (eftersom det finns synonyma sätt att uttrycka ett begrepp). Och kanske är detta en ledtråd till varför gudanamn antingen, som i den grekiska eller romerska mytologin, måste varieras (Apollon, Titán, Helios och Foibos används exempelvis omväxlande för att peka ut en och samma gud) eller, som i den hebreiska traditionen, helt måste undvikas (”Gud sade [till Mose]: ’Jag är den jag är. Säg dem [israeliterna] att han som heter ’Jag är’ har sänt dig till dem’”). Genom dessa slags tillvägagångssätt undviker man att Gud, genom ett visst namn, sammansmälter med ett ord som antas beteckna en sak, vilket skulle riskera att reducera Guds utsägliga gudomlighet till något språkligt konkret, empiriskt utpekbart och intellektuellt förståeligt. Också det faktum att Bibeln innehåller flera olika gudsbilder – en bestraffande gud, en förlåtande gud, en krigisk gud, en kärleksfull gud, och så vidare – kan förstås på detta sätt. Gud, begreppet, kan inte reduceras till någon enda av dessa bilder, utan Guds egentliga väsen kan enbart frambesvärjas – eller åtminstone antydast – genom att bilderna är många och genom att de kompletterar varandra

och sammantaget antyder något mer, något större. En sådan teknik förfinas till sist i Nya testamentet, som ju huvudsakligen består av fyra olika berättelser – om samma sak.

Bibelkaraktärerna, inklusive Gud, fungerar alltså som medel för att uppnå textens mål – en tolkning som tycks ligga i linje med vad Jesus förklarade för den heliga Birgitta: Bibelns figurer, berättelser och symboler bör förstås som språkliga begrepp snarare än empiriska objekt, och de utgör och tillhandahåller därmed ett ”språk”. Kan man tro på ett språk? Snarare handlar det om att lära sig att behärska det, inte – för att använda Merleau-Pontys terminologi – ”empiriskt” utan ”kreativt”, ungefär som att kunna traktera ett piano och med hjälp av detta instrument frambringa musik. I stället för att tala i termer av att tro på innehållet i Bibeln kan man tänka i termer av tilltro. Man kan sätta sin tilltro till detta språk i försök att grubbla kring, diskutera och förmedla existentiella (antropologiska) frågor.

Som läsare kan vi således välja att lämna ett experimentellt bifall till Bibelns olika påståenden för att se vilka sanningar som då uppenbaras. Om man tror på karaktärerna eller ej är en annan fråga. Förvränger vi en aning vad Merleau-Ponty har sagt om modernt måleri kan det få gälla också för Bibeln: Att vi i texterna kan finna inte bara sådant som ”Gud”, en ”bestraffande Gud” eller en ”kärleksfull Gud”, utan också kännetecken för ett visst sätt att bebo världen, att hantera den, att tolka den, genom de karaktärer, karaktärsdrag, händelser och handlingar som förekommer i Bibeln; att det ur texterna med andra ord kan uppenbara sig en särskild relation till att existera som människa i världen.⁷⁰ Det är detta som är Gamla testamentets antropologi.

Tack

Flera personer har läst och kommenterat tidigare versioner av essän, vilket har varit till stor hjälp. Jag vill särskilt tacka Erik Nilsson, Per Ståhlberg och Charlotta Viktorin. Tack också till *Lychmos* redaktör, Katarina Leppänen.

Noter

1. Dante Alighieri: *Den gudomliga komedin*. Översatt av Ingvar Björkeson (Stockholm, 1983), Skärs XXVIII, 91–96.

2. Ps 33:6–9

3. Se t.ex. André Aciman (red): *Letters of transit. Reflections on exile, identity, language, and loss* (New York, 1999); Christopher D’Addario: *Exile and journey in seventeenth-century literature* (Cambridge, 2007); Wendy Everett & Peter Wagstaff (red): *Cultures of exile. Images of displacement* (New York, 2004); Jennifer Ingleheart (red): *Two thousand years of solitude. Exile after Ovid* (Oxford, 2011); María-Inés Lagos-Pope (red): *Exile in literature* (London, 1988); Edward Said: *Reflections on exile and other essays* (Cambridge,

Massachusetts, 2000); Michael Seidel: *Exile and the narrative imagination* (New Haven, 1986); John Simpson (red): *The Oxford book of exile* (Oxford, 1995); Susan Rubin Suleiman (red): *Exile and creativity. Signposts, travelers, outsiders, backward glances* (Durham, 1998).

4. Svenska Akademiens ordbok, <http://www.saob.se/> (besökt 2017-04-11).

5. Se t.ex. Everett & Wagstaff: *Cultures of exile*; Suleiman: *Exile and creativity*.

6. John H. Hayes & Carl R. Holladay: *Biblical exegesis* (London, 2007), 16–19.

7. Ronald Hendel: *The book of Genesis. A biography* (Princeton, 2013), 49–60.

8. Robert Alter: *The art of biblical narrative* (New York, 2011), 13; Robert Alter: ”Literature”, i Ronald Hendel (red.): *Reading Genesis. Ten methods* (Cambridge, 2010), 13–27.

9. Se t.ex. Mattias Viktorin: ”Antropologi och tid – en inledning”, i Mattias Viktorin & Charlotta Widmark (red.): *Antropologi och tid: Ymer 2013* (Stockholm, 2013), 7–21.

10. Bernhard Lang: *Joseph in Egypt. A cultural icon from Grotius to Goethe* (New Haven, 2009).

11. Alla bibelcitater från Bibel 2000, om inget annat anges. Jag har även konsulterat följande översättningar: (1) 1917 års svenska översättning; (2) Svenska Bibelsällskapets varsamma språkliga revision av 1917 års översättning av Gamla testamentet; (3) Bibelkommissionens svenska översättning 2000 (Bibel 2000); (4) King James Version (KJV); (5) English Standard Version (ESV); samt (6) Robert Alters nyöversättningar av den hebreiska bibeln.

12. 1 Mos 2:16–17

13. 1 Mos 3:1

14. 1 Mos 3:17–19

15. Skärs XXVIII, 91–96

16. Walter Beltz; *God and the gods. Myths of the bible* (New York, 1983); Robert Kawashima, ”Sources and redaction,” i Ronald Hendel (red.): *Reading Genesis* (Cambridge, 2010), 47–70; Avigdor Shinan & Yair Zakovitch: *From gods to god. How the bible debunked, suppressed or changed ancient myths and legends* (Lincoln, 2012).

17. Kawashima: ”Sources and redaction”.

18. 1 Mos 3:22–24

19. Kawashima: ”Sources and redaction”, 55, min övers.

20. Ps 49:13 (1917-års övers.)

21. 1 Mos 6:3

22. Ps 90:10

23. Ps 49:21 (1917-års översättning, min kursivering)

24. Robert Alter: *The book of psalms. A translation with commentary* (New York, 2007), 173–175, n. 13, 21.

25. Alter: *The book of psalms*, 173–175, min kursivering.

26. Alter påpekar att skiftet från *yalin* till *yavin* möjligen är ett avskrivningsmisstag, men han väljer att tolka det som ett medvetet poetiskt grepp. Så verkar man ha resonerat också i 1917-års svenska översättning. I Bibel 2000 måste översättarna däremot ha tänkt annorlunda. Versionen är nämligen iögonfallande entydig: människan saknar förstånd. Det är allt. Sådär står det: ”Människan i all sin glans är utan förstånd, / hon liknar de oskäligen djuren” (vers 13). ”Människan i all sin glans är utan förstånd, / hon liknar de oskäligen djuren” (vers 21). Versernas kompletterande innebörd har ersatts av två identiska påståenden. I stället för att i vers 13 konstatera att människan saknar *bestånd*, att hon skall dö, slår Bibel 2000 redan där fast att hon saknar *förstånd*,

vilket därefter upprepas ordagrant i vers 21. Den villkorade betydelsen från 1917, att ”en människa som [...] är utan förstånd / hon är lik djuren...” är alltså borta. Dikten har blivit entydig.

27. Ps 49:5
 28. Harald Göransson: *Koral och andlig visa i Sverige* (Stockholm, 1997), 12.
 29. 1 Mos 3:7
 30. Den heliga Birgitta: *Revelationes* (Uppenbarelserna), i Bernt Olsson (red.): *Svensk litteratur I. Från runorna till 1730* (Stockholm, 1993), 124, min kurs.
 31. 1 Mos 2:24 (1917-års översättning)
 32. Judy Klitsner: *Subversive sequels in the bible. How biblical stories mine and undermine each other* (London, 2011), 41, 64–65. Se också Avivah Gottlieb Zornberg: *Moses. A human life* (New Haven, 2016), 9–47.
 33. 1 Mos 4:1–2
 34. Beltz: *God and the gods*, 56–57.
 35. Några referenser finns dock kvar, se t.ex. 1 Mos 6:1–4. Se även Shinan & Zakovitch: *From gods to god*, 27–34.
 36. 1 Mos 4:4–5
 37. 1 Mos 25:23
 38. 1 Mos 38:7
 39. 1 Mos 48:14–19
 40. 1 Mos 4:6–7
 41. 1 Mos 4:8
 42. 1 Mos 4:9
 43. Det samma sker förresten i sekvensen med Abraham. ”Och de sade till honom: ’Var är din hustru Sara?’ Han svarade: ’Därinne i tältet’”. Klitsner: *Subversive sequels in the bible*, 124–125; 1 Mos 18:9
 44. 1 Mos 4:10–12
 45. 1 Mos 4:13–15
 46. 1 Mos 4:16
 47. Edmund Leach: ”Anthropological approaches to the study of the bible during the twentieth century”, i Leach & Aycok: *Structuralist interpretations of biblical myth*, 19.
 48. Publius Ovidius Naso; *Metamorfoser*. Tolkad och kommenterad av Ingvar Björkeson (Stockholm, 2015), 3,1–25
 49. Ovidius, Met. 3.122–124
 50. 1 Mos 11:1–3 (1917-års övers., min kurs.).
 51. I Bibel 2000 skriver man att tornbyggarna använde tegel som ”byggsten”. Detta kan förefalla korrekt, men blir fel. Meningens innebörd skall vara att man använde tegel som sten; man behandlade tegel som om tegel vore sten. Människan är fri att använda sig av Guds skapelse, men i stället för att förvalta Guds gåvor tillverkar människorna i Sinear ett eget material – tegel – och sätter sin tillit till detta och till sin egen mänskliga förmåga, snarare än till Gud och hans skapelse. Långt senare förklarar faktiskt Gud för Mose att man vid altarbyggen, där man visserligen bör använda sten, emellertid skall låta bli att använda huggen sten, ”ty om du bearbetar stenen med mejsel, vanhelgar du den” (2 Mos 20:25). ”Byggsten” från Bibel 2000 leder alltså inte bara tanken fel i Babel-berättelsen, utan den anakronistiskt klingande ordsammansättningen ger dessutom ominösa konnotationer eftersom den tycks implicera att stenar har vanhelgats. Se också Yair Zakovitch: *Jacob. Unexpected patriarch* (New Haven, 2012), 56.

52. 1 Mos 11:4 (1917-års övers.)
 53. 1 Mos 11:5–6 (1917-års övers.)
 54. 1 Mos 11:7–9 (1917-års övers.)
 55. 5 Mos 32:9–10
 56. I nyare bibelöversättningar återges de polyteistiska referenserna utan omsvep: ”När den Högste gav land åt folken och skilde dem från varandra, när han fördelade deras områden efter gudasönernas antal, då blev Jakob Herrens andel, Israel hans arv och egendom”, står det t.ex. i Bibel 2000 (5 Mos 32:8–9, min kurs.). I samtida engelska översättningar skriver man ”sundry gods” eller ”gods” (se t.ex. Robert Alter: *Five Books of Moses*). I äldre versioner lyser den gudomliga pluralismen emellertid med sin frånvaro. Både King James Version och 1917-års svenska översättning låter i stället Israel stå modell för folkens fördelning över jorden – märkligt, kan tyckas, eftersom Babelbygget ju hejdades många hundra år före Jakobs dagar. Men så står det i alla fall: ”När den Högste gav arvslotter åt folken, när han fördelade människors barn, då utstakade han gränserna för folken efter antalet av Israels barn”. Förmodligen är detta medvetna försök att förändra textens innebörd eftersom den måste ha uppfattats som teologiskt problematisk (se t.ex. Alter: *The Five Books of Moses*, 1039–1040).
 57. Jes 43:11–12
 58. 2 Mos 23:13, min kursivering
 59. 2 Mos 22:20
 60. 2 Mos 23:24
 61. 2 Mos 16
 62. Ps 78:23–25; jfr Ps 105:40. Änglabröd är knappast vardagsmat på jorden – emellertid i Skärselden, om man får tro Dante. Under sin bortomjordiska exil hör pilgrimen nämligen hur skuggorna i Skärselden, medan de renas från världens töcken, uttalar följande vädjan: ”Giv oss i dag, som varje dag, ditt manna, / ty utan det går även den som strävar / som ivrigast i denna öken, bakåt” (Skärs. XI, 13–15).
 63. 2 Mos 16:14, 31, min kursivering (1917-års översättning)
 64. Shinan & Zakovitch: *From Gods to God*, 46–55.
 65. Gisèle Sapiro har påpekat att ”the gap between languages is also a source of enrichment for critical thought, since it can force us to compare not only two linguistic systems but also two cultural systems, and subsequently to relativize our own categories of thinking”. Gisèle Sapiro: ”The Sociology of Translation. A New Research Domain”. I Sandra Bermann & Catherine Porter (red.): *A Companion to Translation Studies* (Oxford, 2014), 90.
 66. Ps 19:2–5
 67. Den heliga Birgitta: Första boken, kap. 18 ur *Revelationes*. I Olsson (red.): *Svensk litteratur I*, 127.
 68. Olof Lagercrantz: *Från helvetet till paradiset. En bok om Dante och hans komedi* (Stockholm, 1966), 184–185.
 69. 2 Mos 3:14
 70. Sådär skriver Merleau-Ponty: ”... på tavlan kommer det inte blott att finnas ’en kvinna’ eller ’en olycklig kvinna’ eller ’en modist’, där kommer emblemet för ett sätt att bebo världen att finnas, ett sätt att hantera den, att tolka den genom ansiktet liksom genom kläderna, genom gestens smidighet liksom genom kroppens tröghet, kort sagt genom ett visst förhållande till varandet”. Merleau-Ponty, ”Det indirekta språket och tystnadens röster”, I Maurice Merleau-Ponty: *Lovtal till filosofin. Essäer i urval* (Stockholm, 2004), 146.