

Modgangen kom ind i verden ved Adam (og Eva)

At læse 1 Mos 2-3¹ uden Rom 5

*Lektor, ph.d., Rosanne Liebermann
Aarhus Universitet*

Abstract: Paul's interpretation of Genesis 2-3 as a story about Adam's "fall" and the universal origins of sin and death (Romans 5:12) has had an immense impact on Christian theology. Even though biblical researchers have long recognized that this interpretation is by no means self-evident in the Old Testament text, some have continued even in recent years to read Genesis 2-3 through the lens of Romans 5. In this article, I examine both the interpretational traditions that led Paul to his reading of Genesis 2-3 and those that tend to inspire contemporary academic interpretations of the same text. I conclude with my own reading of the Garden of Eden story as an etiology for why human lives in ancient Syria-Palestine tended to be short and full of hardship, discussing how the narrative functions as a fitting introduction to the Pentateuch. The purpose is not to argue for one "correct" understanding of Genesis 2-3, but to demonstrate how different motivations underlie different interpretations—and that it is important to be explicit about what those motivations are.

Key Words: Paul – Letter to the Romans – Genesis – Adam – The "Fall" – Sin

1. Indledning

Få fortolkninger af gammeltestamentlige tekster har haft så stor indflydelse som Paulus' brug af Adam og Eva-historien fra Første Mosebog 2-3.² Paulus' forståelse af disse to kapitler, som han præsenterer

1. I denne artikel bruger jeg "1 Mos 2-3" som en forkortelse for Det Gamle Testaments anden skabelsesberetning, som mere specifikt findes i 1 Mos 2,4b-3,24.
2. "Adam" bruges inkonsekvent i den masoretiske tekst til 1 Mos 2-3: nogle gange med den bestemte artikel som det hebraiske ord, der betyder "manden", og nogle gange uden artikel, hvilke peger på et egennavn (2,20; 3,17.21; jf. 4,25). Personnavnet "Eva" nævnes ikke før 1 Mos 3,20. Men navnene har en tendens til at blive anvendt med tilbagevirkende kraft på verdens første mand og kvinde beskrevet i 1 Mos 2-3.

i Romerbrevet 5,12-21, var, at de udgør en beretning om menneskehedens “fald” til en tilstand af syndighed og død. Dette fik nogle indflydelsesrige læsere af Paulus’ breve, såsom Augustin af Hippo (354-430 e.Kr.), til at hævde, at alle mennesker var født med Adams synd: en situation, der kun kunne forløses gennem frelsen i Kristus. Selvom denne idé har haft en stor indflydelse på den vestlige kirkes teologi, er den ikke umiddelbart til stede i den ortodokse kristendom eller i jødedommen (TeSelle 2010, 892).³ Det er derfor vigtigt at være opmærksom på, hvad tanken om Adams fald kan betyde, og hvor den kom fra, så man kan forstå, hvordan noget så teologisk betydningsfuldt kunne opretholdes af nogle, der læser 1 Mos 2-3 som helligskrift, men ikke alle.

De fleste moderne bibelforskere har længe erkendt, at hvis man læser 1 Mos 2-3 i sammenhæng med den antikke judæiske religion – den sammenhæng, som teksten antages at være skrevet i – fører det til en helt anden fortolkning end Paulus’ (eller mere præcist en række forskellige fortolkninger, for som jeg vil vise nedenfor, er det på ingen måde klart, hvad 1 Mos 2-3 handler om). Brennan Breed har i sin bog *Nomadic Text: A Theory of Biblical Reception History*, påpeget, at der ikke er noget iboende hierarki mellem antikke og moderne læsestrategier. De er begge afhængige af deres tids konventioner (Breed 2014, 5). Men der opstår problemer, når bibelforskere antager, at deres fortolkning af en tekst er den eneste rigtige uden at være eksplicitte omkring, hvad kriterierne for denne “rigtige” fortolkning er. Det tilslører, hvad bibelforskning egentlig er, og hvorfor den bør tages alvorligt som en akademisk disciplin.

I nogle tilfælde har denne mangel på eksplicitte kriterier for fortolkning af 1 Mos 2-3 ført til en ukritisk *accept* af elementer i Paulus’ læsning af teksten, selv fra forfattere af moderne kommentarer til Romerbrevet, som ellers sandsynligvis ville hævde at bruge historisk-kritiske metoder. For eksempel:

“The unmistakably etiological character of [Gen 2:4b-3:24] ... insinuates that the sin of Adam was the cause of universal misery and sin” (Fitzmyer 1993, 407).

“That death came as a result of Adam’s fall is integral to the biblical narrative” (Jewett 2007, 375).

3. I stedet mener den rabbiniske tradition, at mennesker blev skabt med en *yetser ha-ra*, en ond tendens, som de skal forsøge at holde under kontrol ved at følge Toræen. Der er intet, der tyder på, at *yetser ha-ra* nogensinde kan overvindes fuldt ud i dette liv, men først ved denne verdens ende (Levenson 1988, 39-40; Jacobs 1999, 308-309).

“It is largely to the depiction of [Adam and Eve’s] sin in Genesis 3 that we owe our concept of original sin” (Harrington 2009, 4).

Udtryk som “unmistakably” og “integral” antyder, at 1 Mos 2-3 indeholder *én* åbenlys betydning – i dette tilfælde en, der tilfældigvis stemmer overens med Paulus’ fortolkning.

I denne artikel vil jeg gennemgå beviserne for, hvordan Paulus’ læsning af 1 Mos 2-3 var påvirket af visse jødiske fortolkningstraditioner, der var i omløb i det første århundrede e.Kr. samt Paulus’ specifikke mål med at skrive Romerbrevet. Da der her drejer sig om historisk specifikke omstændigheder, som ligger langt fra den kontekst, hvori 1 Mos 2-3 blev skrevet, kan Paulus’ fortolkning på ingen måde siges at være den eneste, indlysende betydning af 1 Mos 2-3.

Men alternative fortolkninger, der tager højde for 1 Mos 2-3’s egen historiske kontekst, er heller ikke så nemme. Det er svært at sige, hvornår 1 Mos 2-3 sandsynligvis blev skrevet, og selv hvis vi vidste det, er vi langt fra at have adgang til den “originale” tekst. Kritiske udgaver af den hebraiske tekst, som de fleste forskere bruger i dag, er gået gennem mange skriverhænder i løbet af hundreder af år – som alle har efterladt deres eget præg (se Breed 2014, 12). Derfor vil jeg som det næste vende mig mod akademiske fortolkninger af 1 Mos 2-3, som forsøger at læse teksten i dens formodede antikke judæiske kontekst. Jeg vil diskutere, i hvor høj grad dette giver mening i betragtning af, hvor lidt vi ved om tekstens oprindelse, og hvor afhængige vi er af dens senere redigering og kopiering.

På trods af disse udfordringer vil jeg argumentere for, at det at læse 1 Mos 2-3 i sin antikke judæiske kontekst (bredt forstået) kan føre til en fortolkning af teksten som en ætiologi for det hårde liv, som mange antikke judæere levede. Ved at udfolde, hvordan menneskelivets besværligheder er betinget af menneskets adfærd, antyder 1 Mos 2-3, at disse forhold kunne ændres til det bedre, hvis menneskene var lydige over for Gud. I sin nuværende form fungerer 1 Mos 2-3 således som en passende introduktion til Pentateuken, som indeholder alle Guds regler for sit folk og lover et behageligt liv i et frugtbart land, hvis de bliver overholdt (fx 3 Mos 26,3-9; 5 Mos 26,1-15; 28,1-14).

2. Paulus' fortolkning af 1 Mos 2-3 i Rom 5,12-21

I Rom 5,12 skriver Paulus: “Derfor:⁴ Synden kom ind i verden ved ét menneske, og ved synden døden, og sådan kom døden til alle mennesker, fordi alle syndede.”⁵ Dette vers indleder det længere afsnit i Rom 5,12-21, hvor Paulus sammenligner dette “ene menneske”, Adam (som han nævner i vers 14), med Jesus Kristus. I vers 14b-15 forklarer Paulus:

Han [Adam] er et billede på ham, der skulle komme; men det forholder sig ikke med nådegaven som med faldet; for døde de mange på grund af den enes fald, er Guds nåde og gave så meget mere kommet de mange rigeligt til gode ved nåden i det ene menneske, Jesus Kristus.

Paulus' henvisning til Adam og Adams synd og død i Romerbrevet 5,12-15 viser, at han trækker på traditionen i 1 Mos 2-3. Her spiser verdens første mand, Adam (sammen med sin kvindelige partner, Eva), af træet til kundskab om godt og ondt, selv om Jahve befalede ham at lade være og fortalte ham, at han ville dø, hvis han gjorde det (1 Mos 2,17; 3,6). Rom 5,12b (“ved synden døden”) indikerer Paulus' forståelse af, at menneskelig dødelighed ikke oprindeligt var den guddommelige hensigt med skabelsen, men snarere en negativ konsekvens af Adams handlinger (Dunn 1988, 288; Fitzmyer 1993, 408; Jewett 2007, 374-375; Falkenberg 2022, 55).⁶

4. Det er uklart, hvilket argument Paulus bygger på her. Forskere er uenige om, hvorvidt han henviser til de første elleve vers i Rom 5 (i så fald ville henvisningen være til den nye situation med retfærdighed og frelse gennem Kristus: Jewett 2007, 373) eller til hele det foregående afsnit fra Rom 1,18-5,11 (som understreger den *universelle* karakter af Guds frelsesformål gennem Kristus: Dunn 1988, 271-272; Müller 2023, 222); eller om Rom 5,12-21 måske er blevet indsat fra en oprindelig separat kontekst, hvilket betyder, at antecedenten til Paulus' *διὰ τοῦτο* (“derfor”) er gået permanent tabt (Fitzmyer 1993, 411). På grund af denne usikre litterære kontekst fortsætter jeg med en analyse af Rom 5,12 baseret på, hvad verset siger, og henviser kun til Paulus' tidligere argumentation, når det er særlig relevant.

5. Alle oversættelser er fra DO92 medmindre andet er angivet.

6. Ikke alle er enige. Baseret på fortolkningstraditionen af 1 Mos 2-3 omkring den tid, hvor Paulus skrev, mener Konrad Schmid (2008, 73) for eksempel, at det var usandsynligt, at Paulus mente, mennesker blev skabt som udødelige (se yderligere diskussion nedenfor). Schmid peger desuden på 1 Kor 15,47, hvor Paulus kontrasterer Adam med Kristus og siger: “Det første menneske var fra jorden, et menneske af støv; det andet menneske er fra himlen.” Derfor foreslår Schmid, at Rom 5,12 henviser til en adskillelse fra Gud eller *åndelig* død, snarere end en fysisk død. Jeg diskuterer nedenfor, hvorfor jeg ikke anser dette for at være den sandsynlige betydning af Gen 2-3.

Anden halvdel af Rom 5,12 er sværere at fortolke: “og sådan kom døden til alle mennesker, fordi alle syndede” (v 12c-d). Præpositionen oversat som “fordi” i den autoriserede danske oversættelse er flertydig i den græske originaltekst og har ført til vidt forskellige fortolkninger af denne sætning. ἐφ’ ᾧ kan oversættes med maskulinum, som betyder “i” eller “på” noget maskulint. De, der oversatte Rom 5,12 til latin, valgte denne mulighed (*in quo*), som giver oversættelsen “i hvem (maskulinum) alle har syndet”, dvs. i Adam. Det fik læsere, mest berømt Augustin, til at fortolke verset som en påstand om, at alle mennesker er syndige fra fødslen og derfor dør på grund af eller i Adams “arvesynd” (Fitzmyer 1993, 407, 409; Levine og Brettler 2020, 101; Falkenberg 2022, 55). Men mange filologer argumenterer i dag for, at den mest naturlige oversættelse af ἐφ’ ᾧ i denne sammenhæng er med neutrum, som giver oversættelsen “siden” eller “fordi” (Levine og Brettler 2020, 101; Falkenberg 2022, 56).

Hvis dette er tilfældet, kunne det indikere, at Paulus troede på en dobbelt årsag til alle menneskers død. Døden kom i givet fald *ind* i verden gennem Adam, men den blev hver enkelt skæbne gennem deres egen synd (se Rom 3,9.23; Dunn 1988, 290; Fitzmyer 1993, 407, 416; Jewett 2007, 376; Levine og Brettler 2020, 127). Denne fortolkning giver enhver person en vis indflydelse på deres egen undergang – selvom det er uklart, om Paulus virkelig troede, at et menneske kunne undgå synd, når det var født ind i det miljø, Adam havde skabt for dem. Joseph Fitzmyer (1993, 416) konkluderer: “The primary causality for [humanity’s] sinful and mortal condition is ascribed to Adam, no matter what meaning is assigned to *eph’ hō*, and a secondary causality to the sins of all human beings.”

Der er et par vers i Første Mosebog, der nævner menneskets tendens til ondskab (עו) i generationerne efter Adam, fx 1 Mos 6,5 og 8,2, men de bruger ikke udtrykket synd (חט) eller forbinder det med det, der skete i Edens Have. Ikke desto mindre er det derfor ikke overraskende, at Paulus ikke var alene blandt tidlige jødiske forfattere i sin fortolkning af 1 Mos 2-3 som en historie om, hvordan synd og død kom ind i verden via Adam og påvirkede alle fremtidige mennesker (se Dunn 1988, 272, 289; Fitzmyer 1993, 413; Levine og Brettler 2020, 126-127; Horst 2022, 645). For eksempel står der i 4 Ezra 3,7, en tekst fra slutningen af det første århundrede e.Kr.: “og [du, Herre] gav ham [Adam] eet eneste bud fra dig; men han overtrådte det. Da satte du døden som straf for ham og hans efterkommere” (Noack 2001, 14). Den Syriske Baruks Apokalypse fra slutningen af det første eller begyndelsen af det andet århundrede e.Kr. kommer endnu tættere på Paulus’ opfattelse af, at synd og død kom ind i verden via Adam, men at de begge blev genskabt af hvert menneske efter ham:

“Thi omend Adam var den første til at synde og bragte døden over alle, som ikke var på hans tid, så har dog også de, der blev født af ham, hver for sig, hver og een, beredt den kommende pinsel over sig selv, eller også har hver især af dem valgt sig de kommende herligheder” (SyrBar 54,15.19 i Seidelin 2001, 868).⁷ Disse to tekster reagerer specifikt på ødelæggelsen af det andet tempel i 70 e.Kr., som inspirerede til nye overvejelser om, hvorfor Gud tillader eller endda får mennesker til at lide og dø (Goff 2014, 755).

Men det var ikke de eneste ideer om synd og død, der cirkulerede i den tidlige jødedom. Forud for og endda samtidig med denne opfattelse fandtes en anden idé: at mennesker blev skabt dødelige fra begyndelsen. William Horst (2022) har påvist, at mange tidlige jødiske tekster fra mellem 200 f.Kr. og 200 e.Kr. viser en tro på, at døden altid har været menneskets skæbne og derfor ikke var forårsaget af Adams ulydighed mod Gud (se også Schmid 2008; Goff 2014, 754). For eksempel står der i Siraks Bog 17,1-2:

Herren skabte mennesket af jord
og lod det vende tilbage til jorden.
Han tildelte menneskene deres dages tal og deres tid
og gav dem magt over det, som er på jorden.

Tanken om at mennesker i sagens natur er dødelige, fordi de er lavet af jord – det, der adskiller dem fra guddommelige væsener – kan også observeres i andre tidlige jødiske tekster, herunder Visdommens Bog og Dødehavsrullernes taksigelseshymner (Horst 2022, 646-663). Det viser, at der selv inden for den tidlige jødedom var forskellige måder at fortolke 1 Mos 2-3 på: Noget, der ikke er overraskende, når man tager selve tekstens vanskeligheder i betragtning.

3. Udfordringer i Paulus' fortolkning af 1 Mos 2-3

For det første er det ikke tydeligt, om historien overhovedet handler om synd, som Rom 5,12 hævder. Dette er selvfølgelig afhængigt af, hvad ordet synd betyder. Adam adlyder ikke Jahves befaling om ikke at spise af træet til kundskab om godt og ondt (1 Mos 2,17; 3,6). Men hverken i den hebraiske masoretiske tekst (MT) eller i den græske Septuaginta, som Paulus højst sandsynligt læste (Harrington 2009,

7. Andre eksempler inkluderer 4 Ezra 3,21; 4,30; 7,118; SyrBar 17,2-3; 23,4; 48,42-43; 56,5-6; *Pseudo-Filon* 13,8; MosApok 7,1; 14,2-3; *Adam og Eva* 44.

1), optræder der et ord for “synd” i 1 Mos 2-3. Synd er et komplekst begreb, eller en klynge af begreber, i Det Gamle Testamente. Den masoretiske tekst af Det Gamle Testamente indeholder over halvtreds hebraiske ord, der kan oversættes med “synd”, hvilket afspejler de mange forskellige forståelser af dette koncept, som de forskellige bibelske forfattere formentlig havde (Lam 2018, 2-4). Men ingen af disse ord forekommer for at beskrive Adams og Evas opførsel i Edens Have.

Mange forskere har foreslået, at Adam og Evas ulydighed mod Jahve med rimelighed kan kaldes synd, selv om ordet selv ikke bruges (fx Bird 1997, 191; Falkenberg 2022, 55). Det er et fornuftigt forslag, men alligevel er der grund til at være forsigtig. Det mest almindelige ord for synd (ἁμαρτία på græsk og חטא på hebraisk) optræder først i 1 Mos 4,7. Her er synd næsten personificeret som en kraft, der får Kain til at myrde sin bror, Abel. Synd i 1 Mos 4,7 er forskellig fra det “at gøre det onde”, som præsenteres som den forudsætning, der vil gøre det muligt for synden at overvinde Kain. Egenskaberne ved dette første tilfælde af synd forekommer ikke umiddelbart forbundet med, at Adam spiste af træet til kundskab om godt og ondt.⁸ Til gengæld kunne Kains evne til at skelne mellem det at gøre godt og ondt tilskrives Adam og Evas spisning af træet til kundskab om godt og ondt i 1 Mos 3. I stedet for at sikre, at Kain vil synde, lader det til, at denne evne (i hvert fald i teorien) giver ham mulighed for at undgå synd – noget, som hans bror Abel tilsyneladende er i stand til at gøre i løbet af sit forkortede liv.

Paulus’ fortolkning forklarer desuden ikke, *hvordan* synden angiveligt kom ind i verden gennem Adam. 1 Mos 3 har en detaljeret forklaring på Adams ulydighed, der involverer Eva og en slange (3,20), men Paulus udelader alt dette i Rom 5,12. Det er overraskende, fordi andre jødiske forfattere på den tid ikke tøvede med at give verdens første kvinde skylden for menneskehedsens fald.⁹ Paulus antyder selv Evas skyld (delt med slangen) i 2 Kor 11,3, hvor han siger: “Jeg er

8. Carol Meyers (2012, 77) argumenterer for, at 1 Mos 3 og 4 fungerer sammen som ætiologier for de to forskellige former for subsistenslandbrug, som israelitterne i jernalderen kendte til. Mens 1 Mos 3 forklarer, hvorfor de fleste israelitter måtte arbejde hårdt for at dyrke jorden som agerbrugere, beskriver 1 Mos 4, hvorfor nogle mennesker (som Kain) vandrer rundt på jorden som nomadiske eller halvnomadiske hyrder. Set fra de gamle israelitiske forfatters perspektiv er det sidste langt værre end det første, og det er derfor, at Kain tilskrives “synden” brodermord, mens Adam og Evas opførsel ikke kaldes synd, argumenterer Meyers.

9. Fx Sir 25,24 (selvom der er meget debat om, hvorvidt dette nødvendigvis refererer til Eva: se Schmid 2008, 66-67; Levine og Bretter 2020, 124; Horst 2022, 651-652); *Adam og Eva* 35,2-3; 44; 2 En 30,17-18; SibOr 1,42-43; Filons *Om skabelsen* 151-152; 1 Tim 2,13-14.

bange for, at ligesom slangen forledte Eva ved sin snedighed, skal jeres tanker komme på afveje bort fra det oprigtige og rene forhold til Kristus.” Grunden til, at Paulus undgår at bebrejde Eva i Rom 5, er sandsynligvis den, Mogens Müller (2023, 228) foreslår i sin kommentar: fordi Paulus i Rom 5,12-21 opstiller “det ene menneske” Adam som en parallel figur til “det ene menneske” Jesus Kristus. Paulus forstår på denne måde Jesus i lyset af den problemstilling, som fortællingen om Adam drejer sig om.

Men selv hvis Adams (og Evas) ulydighed over for Jahve i 1 Mos 3 løst kan betegnes som “synd”, er det langt fra klart, at det har en direkte relation til døden, som Paulus hævder. I 1 Mos 2,17 forbyder Jahve Adam at spise af træet til kundskab om godt og ondt og advarer ham: “Den dag, du spiser af det, skal du dø.” Men i 1 Mos 3 dør Adam og Eva ikke, da de spiser af træet.¹⁰ Teksten siger ikke eksplicit, om Jahve viste barmhjertighed og mildnede den straf, han havde lovet, eller om hans oprindelige trussel var en overdrivelse af sandheden, som slangen hævdede, at den var (1 Mos 3,4-5; se Morberly 1988, 8).

I mangel af en entydig forklaring har eksegeter fremsat forskellige forslag til den død, Gud truer med i 1 Mos 2,17. En af de fremherskende ideer er, at selv om Adam og Eva ikke *døde* den dag, de spiste af den forbudte frugt, beseglede de deres skæbne som dødelige væsener (Levine og Brettler 2020, 118). Denne fortolkning understøttes af Jahves kommentar i 1 Mos 3,22: “Nu er mennesket blevet som en af os og kan kende godt og ondt. Bare det nu ikke rækker hånden ud og også tager af livets træ og spiser og lever evigt!” Som et resultat af denne bekymring forviser Jahve Adam og Eva fra haven, hvor livets træ er placeret, og forhindrer dem i at vende tilbage ved at placere en kerub med et flammende sværd til at vogte havens indgang (1 Mos 3,24). Denne detalje antyder, at menneskenes fjernelse fra livets træ – som en direkte konsekvens af deres ulydighed mod Jahve – afgjorde, at de ikke ville leve evigt (Meyers 2012, 83; Jenks 2018, 546-547).

Et andet aspekt af historien, der kunne tyde på, at Adam og Evas dødelighed begyndte, da de forlod Eden, er, at det var her, de begyndte at få børn (Meyers 2012, 83). Det kan meget vel være, at “kundskab om godt og ondt” refererer til eller inkluderer seksuel kundskab (se fx Lundager Jensen 2021, 239). Det første, menneskene indser, efter at have spist af det forbudte træ, er, at de er nøgne, og at det på en eller anden måde er skamfuldt (1 Mos 3,7; se van Ruiten 2003, 6,

10. Gordon Wenham (1987, 68) har foreslået, at det hebraiske udtryk “på dagen” vagt kan betyde “når”, men det har stadig en tendens til at indikere hurtig handling (fx 4 Mos 30,6.8.9 [MT]; 1 Kong 2,37.42). Ifølge 1 Mos 5,5 levede Adam i alt 930 år, over 800 af dem uden for Edens Have (se 5,3), så hans død var langt fra hurtig.

25; Levine og Brettler 2020, 114-115). Så snart de forlader Eden, får Adam og Eva to sønner, Kain og Abel (1 Mos 4,1-2). Deres pludselige evne til at formere sig kan være forbundet med deres nyfundne "viden" (eufemismen for at have sex på hebraisk er "at vide" eller "at kende", יָדָע). Når Jahve siger, "Nu er mennesket blevet som en af os og kan kende godt og ondt" (1 Mos 3,22a), kan det henvise til den situation, hvor hans tidligere unikke evne til at skabe nye mennesker nu deles af Adam og Eva. Dette kan også forklare den nye nødvendighed af menneskelig dødelighed ("Bare det nu ikke rækker hånden ud og også tager af livets træ og spiser og lever evigt!" – 3,22b). Hvis mennesker både levede evigt og reproducerede sig, ville de hurtigt overbefolke verden. Det er det problem, de mesopotamiske guder står over for i Atrahasis-myten (Levine og Brettler 2020, 109).¹¹ Men hvis evigt liv ikke længere er en mulighed, giver det at få børn en alternativ form for udødelighed: udødelighed via efterslægten.

Men som diskuteret ovenfor, er det på ingen måde sikkert, når man læser 1 Mos 2-3, at Adam og Eva *var* udødelige til at begynde med (Levine og Brettler 2020, 109; Horst 2022, 648). Når Jahve i 1 Mos 3,22 bekymrer sig om, at menneskene "også" kunne spise af livets træ, tyder det på, at de ikke allerede havde gjort det. De spiste kun af træet til kundskab om godt og ondt én gang, før de oplevede dets virkninger, så der er ingen grund til at tro, at livets træ ville have fungeret anderledes (Moberly 1988, 15).¹² Historien om Edens Have handler derfor højst sandsynligt om, hvordan mennesker havde *chancen* for at opnå udødelighed, men mistede den ved at vælge viden fra kundskabens træ (Barr 1992, 4; Schmid 2008, 64). Denne fortolkning understøttes af det faktum, at 1 Mos 3 aldrig beskriver døden som en konsekvens af Adams og Evas ulydighed. Jahve forbander kun slangen (3,14) og jorden, som manden nu skal arbejde hårdt for at dyrke (3,17); ikke menneskene selv. Døden beskrives ganske enkelt som noget, der vil ske for manden, og som i mange af de tidlige jødiske fortolkninger, der allerede er blevet nævnt, er menneskets dødelighed relateret til menneskets opbygning af støv:

I dit ansigts sved
skal du spise dit brød,
indtil du vender tilbage til jorden,
for af den er du taget.

11. 1 Mos 6,1-4 repræsenterer måske en meget kort version af en lignende historie. Her har gudesønnerne samleje med menneskedøtrene, og som et resultat heraf forkorter Jahve længden af alle menneskers liv til 120 år.

12. Ikke alle er enige i dette ræsonnement: se Horst 2022, 648.

Ja, jord er du,
og til jord skal du blive (1 Mos 3,19).¹³

På samme måde i 1 Mos 6,1-4, hvor Jahve sætter en stopper for ekstremt lange menneskelige levetider, selv for det blandede afkom af gudesønner og menneskedøtre, er hans begrundelse simpelthen, at mennesker er “kød” (כָּדָר); dvs. ikke guddommelige. De første kapitler i 1 Mos tyder derfor på, at mennesket blev skabt med en udløbsdato i tankerne, selv om dets holdbarhed blev væsentligt reduceret efter de første par generationer.

Men man kan også argumentere for, at omtalen af døden i disse straffesammenhænge antyder, at den karakter af menneskelig død, som vi kender den – alt for ofte for tidlig, smertefuld og som afslutning på et vanskeligt liv – ikke var Guds oprindelige hensigt med skabelsen. I den sidste del af denne artikel forsøger jeg at vise, at det at læse 1 Mos 2-3 med et antikt judæisk publikum i tankerne snarere end Paulus’ brev til samfundet i Rom fører til en fortolkning af historien som en del af en cyklus, der er skabt for at fortælle, hvorfor læsernes verden var, som den var, og for at opmuntre dem til at følge Jahves love i håbet om en bedre tilværelse.

4. Det var modgangen, der kom ind i verden: En historisk-kritisk fortolkning af 1 Mos 2-3

Det er ikke muligt at spore en “oprindelig forfatter”, for ikke at tale om en “oprindelig betydning”, af historien om Edens Have – og dette begreb er alligevel lidt arbitrært, da der var mange stemmer og hænder, der bidrog til historiens tilblivelse, redigering og kopiering i løbet af hundreder af år.¹⁴ Som Breed (2014, 12-13) påpeger, må moderne forskere i Det Gamle Testamente vælge en af mange mulige kontekster at læse teksten inden for. På grund af konventionerne inden for vores felt og de uddannelsesprocesser, det indebærer, har vi en tendens til at vælge en antik palæstinensisk kontekst uden altid at for-

13. Se Schmid 2008, 62; Jenks 2018, 545; Horst 2022, 649. Der er nogle få undtagelser fra andre litterære traditioner i Det Gamle Testamente. For eksempel beskriver 1 Mos 5,21-24 hvordan Gud tog den særlig retfærdige mand Enok op til himlen i stedet for at lade ham dø en almindelig menneskelig død. Se også 2 Kong 2,11, som beskriver hvordan profeten Elias undgår almindelig død ved at stige til himmels i en hvirvelvind.

14. For en oversigt over faglige diskussioner om, hvorvidt 1 Mos 2-3 repræsenterer en original litterær enhed eller et kompositivværk, se for eksempel Ska 2008, 4-16. I denne artikel læser jeg 1 Mos 2-3 i sin nuværende form som en litterær enhed.

klare hvorfor denne (ofte) antages at være mere betydningsfuld end nogen anden. Det er vigtigt at erkende, at en undersøgelse af denne kontekst ikke er mindre konstrueret end en undersøgelse af den tidlige jødiske kontekst, hvor Paulus formede sine fortolkninger af tekster fra Det Gamle Testamente, eller nogen anden. At fokusere på den ene eller den anden vil naturligvis føre til forskellige fortolkninger af teksterne, som tjener forskellige, men ikke nødvendigvis mere eller mindre værdifulde funktioner. Når det er sagt, er det interessant at læse 1 Mos 2-3 i den antikke judæiske kontekst, hvor den sandsynligvis først blev nedskrevet som en del af Første Mosebog, for at se, hvordan det at læse teksten på denne måde fører til andre fortolkninger end dem, der er blevet dominerende i vestlig kristendom.

Meget lidt kan siges med sikkerhed om, hvornår Gen 2-3 blev skrevet og redigeret – på trods af en omfattende videnskabelig debat om sagen, der har raset i århundreder og placerer historien hvor som helst fra Israels monarkiske periode (så tidligt som det 10. århundrede f.Kr.) til den persiske æra (6.-4. århundrede f.Kr.; se fx Ska 2008, 1-3, 16-20; Schmid 2008, 65). Men Carol Meyers (2012) har gennemført et indflydelsesrigt studie, der viser, at selv læsning af teksten i den brede kontekst af jernalderens Israel (ca. 1200-586 f.Kr.) kan afsløre indsigter, som måske ikke er umiddelbart indlysende for moderne læsere.¹⁵ Jeg er stort set enig i Meyers' argument om, at 1 Mos 2-3 udgør en ætiologi, der udfolder de barske vilkår for landbrugslivet i jernalderens Israel og de efterfølgende århundreder (se Ska 2008, 22), og jeg trækker yderligere på Phyllis Birds (blandt andre) indsats med at placere disse kapitler inden for "urhistorien" i 1 Mos 1-11.

Meyers (2012, 67, 83) ser dog 1 Mos 3 som bl.a. en ætiologi over menneskelig dødelighed, mens Bird (1997, 178, 191) ser det som en historie, der involverer både synd og død. Jeg har allerede argumenteret for, at disse fortolkninger ikke er selvindlysende i teksten. Derudover er det kun Meyers (2012, 60, 67), der kommer med en kortfattet forklaring på, hvorfor en sådan historie kan være blevet fortalt, gentaget og kopieret gennem århundreder på trods af dens barske perspektiv. Hun mener, at den ville have hjulpet folk med at håndtere deres sociale og eksistentielle bekymringer og acceptere betingelserne for deres nutid. Det er selvfølgelig umuligt at vide med sikkerhed, hvorfor en historie var levedygtig, men jeg vil argumentere for, at der er nogle spor i selve Det Gamle Testamente, som peger i retning af en mere specifik funktion for 1 Mos 2-3.

15. Jeg tror ikke, at en eksilisk eller post-eksilisk datering af Gen 2-3 kan udelukkes som en mulighed (se Ska 2008, 16-20), men de fleste af Meyers' indsigter, som er relevante for denne artikel, ville også gælde for landbrugsamfund og dem, der var afhængige af dem i senere perioder af Israels og Judas historie.

Meyers (2012, 69) argumenterer overbevisende for, at Adam og Eva fungerer som prototyper på israelitiske mænd og kvinder i en landbrugskontekst. Historien er struktureret efter referencer til landbrug og mad, hvilket afspejler publikums primære bekymringer. 1 Mos 2-3 indrammes af en *inclusio*, der udgør af sætningen “at bearbejde jorden” (אָרְבֵּת הָאָרֶץ; 1 Mos 2,5; 3,23; Meyers 2012, 81). Ordene “spise” og “mad” (begge fra den hebraiske rod אכל) forekommer 21 gange i 1 Mos 2-3 (Meyers 2012, 78; Erbele-Küster 2021, 497).¹⁶ Edens Have er et imaginært sted, der beskrives i termer, som ville have været “powerfully attractive to agrarians living in the unforgiving highlands of Palestine” (Meyers 2012, 68). For eksempel kommer vandet fra forskellige kilder og er i rigelige mængder, i modsætning til den sparsomme regn i højlandet, som de israelitiske bønder var afhængige af for at overleve (Meyers 2012, 69). 1 Mos 2,5 siger eksplicit, at der endnu ikke var græsningsarealer eller afgrøder: kun en have. Baseret på beskrivelser af haver andre steder i Det Gamle Testamente (fx 4 Mos 24,6; Es 58,11; Ez 31,8; Amos 9,14) argumenterer Carol Meyers (2012, 69-70, 81) for, at disse bestod af “permakultur”-systemer, der krævede minimal menneskelig aktivitet.

1 Mos 2-3 er en historie om, hvordan de første mennesker mistede adgangen til dette ideelle rum – navnlig på grund af deres ønske om en bestemt frugt, som kvinden anser for bl.a. at være “god til mad” (3,6) på trods af Jahves forbud mod at spise den.¹⁷ De straffe, som menneskene blev idømt, forklarer realiteterne i landbrugslivet for de fleste israelitter: nemlig hårdt arbejde opdelt efter køn. 1 Mos 3,16 er ofte blevet forstået som en ætiologi for den smerte, som kvinder oplever under fødslen, med den implikation, at det er en fortjent guddommelig straf på grund af Evas overtrædelse. Men Meyers og andre har vist, at det sandsynligvis ikke er tilfældet. I 3,16b står der: הָרְבָה הָרָבָה עֲצִבוּנָה הָרְבָה, som den autoriserede danske oversættelse gengiver: “Jeg [Jahve] vil gøre dit [Evas] svangerskab plagsomt og pinefuldt”. Men en mere bogstavelig oversættelse er: “Jeg vil få dig til at få en masse udmattende arbejde og mange graviditeter” (se Meyers 2012, 89-90; van Ruiten 2003, 5-6).¹⁸ Ordet עֲצִבוּן (som jeg her har oversat til “udmattende arbejde”) optræder igen i 1 Mos 3,17, hvor det henvi-

16. Dette motivkompleks med at spise (de “alimentære koder”) er også et stort tema i Lundager Jensens (2004, 124-135) strukturelle myteanalyse af 1 Mos 2-3.

17. Hun ser også, at frugten “var godt at få indsigt af” (3,6) hvilket indikerer, at hun forudså den “viden”, hun ville få ud af det.

18. Meyers (2012, 91) bemærker, at Vulgata forstod verset på samme måde og oversatte det: “multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos” (“Jeg vil mangfoldiggøre dine anstrengelser og dine undfangelser”). Det er også muligt at fortolke עֲצִבוּנָה som en hendiadys, dvs. “udmattende/pinefulde graviditeter”.

ser til mandens hårde arbejde med at dyrke jorden for at brødføde sin familie (“med møje skal du skaffe dig føden” – DO92). Dette udtryk bruges kun én anden gang i Det Gamle Testamente: i 1 Mos 5,29, hvor det henviser til det hårde arbejde, som Noas opfindelse af vin vil aflaste (Meyers 2012, 91). Derfor beskriver 1 Mos 3,16-17, hvordan både manden og kvinden får tildelt עֲצָבוֹן – hårdt fysisk arbejde. Mens kvindens vil være kendetegnet ved at føde børn, vil mandens være kendetegnet ved at arbejde på jorden (Meyers 2012, 101).

Denne fortolkning påvirker også forståelsen af 1 Mos 3,16c, der beskriver Evas skæbne: תֵּלֵד בְּגֵימָה (”i smerte skal du føde børn” i DO92). Meyers (2012, 92, 98) foreslår, at den primære kilde til denne עֲצָבוֹן (som kan henvise til både mental og fysisk smerte i det Gamle Testamente) var den ekstremt høje børnedødelighed i jernalderens Israel: sandsynligvis omkring 50% eller endnu højere. Derudover har Jacques van Ruiten (2003, 8) foreslået, at den smerte, der opleves i forældreskabet, snarere refererer til Evas tab af hendes første søn, Abel, på grund af brodermord i 1 Mos 4. Uanset hvad afspejler 1 Mos 3,16 sandsynligvis, hvordan livet for en kvinde i oldtidens Palæstina indebar udmattende arbejde, som omfattede mange graviditeter og det tragiske tab af børn.

Omtalen af døden giver også mening i denne sammenhæng (3,19). Menneskers dødelighed er ikke i sig selv en straf, men dødeligheden understreger de barske forhold i oldtidens Palæstina. Mennesker må kæmpe for at skaffe mad og på anden måde holde sig selv og deres familier i live, men selv om det lykkes for dem i en periode, er slutresultatet stadig det samme.

Bird har påpeget, at kilden til alt dette hårde arbejde og alle disse kvaler er forstyrrelsen af de oprindeligt harmoniske forhold, som Jahve skabte (Bird 1997, 190). Det første menneske, Adam, blev skabt af jorden (אֲדָמָה), men uden for Eden bliver han nødt til at kæmpe med jorden for at få mad fra den (“Tjørn og tidsel skal jorden lade spire frem til dig”; 1 Mos 3,18a). På samme måde blev den første kvinde (חַוָּה) skabt af manden (אָדָם), og alligevel er hun bestemt til at være underordnet ham uden for Eden (“Du skal begære din mand, og han skal herske over dig”; 1 Mos 3,16d-e).¹⁹ Meyers (2012, 97, 99-100) argumenterer for, at denne sætning henviser til grunden til, at kvinder ikke kan undgå at få børn, selv om chancen for at blive gravid kan have været på nogle måder uattraktiv for dem på grund af risikoen for at dø i fødslen og den fornævnte høje spædbarnsdødelighed. Alligevel var børn en nødvendighed for at overleve i et antikt landbrugsmiljø

19. En lignende sætning bruges til at beskrive den personificerede “synds” opførsel i 1 Mos 4,7. Det kunne tyde på, at Kain bliver opfordret til at opføre sig ordentligt som en “mand” (אָדָם – 1 Mos 4,1), hvilket han ikke gør.

på grund af deres arbejde på gården og deres evne til at forsørge deres forældre, når eller hvis de blev for svage til at arbejde.

Hvis man ser endnu nærmere på 1 Mos 2-3, bliver det klart, at andre relationer også er forstyrrede. I 1 Mos 2,19 kaldes dyrene “levende sjæle” (נַפְשׁוֹת חַיִּים) – det samme udtryk, som bruges til at beskrive Adam, da Gud blæser livsånde i ham (2,7). Gud præsenterer først dyrene for Adam som ledsagere (2,19), hvilket antyder et syn på dyr som potentielt værdifulde for mennesker. Slangen kan trods alt tale (3,1.4-5). Men efter at Adam og Eva har spist af træet til kundskab om godt og ondt, forbander Jahve slangen, hvilket indbefatter et nyt fjendskab mellem mennesker og slanger (3,15). Jahve klæder også menneskene i “skind” (1 Mos 3,21), hvilket tyder på, at han indfører drab på dyr til gavn for mennesker.²⁰ Indtil dette tidspunkt havde menneskene været nøgne eller klædt i figenblade (1 Mos 3,7), og kun træerne var blevet givet til dem som fødekilde (1 Mos 2,9.16). Den oprindelige harmoni, der eksisterede mellem mennesker og dyr i Edens Have, er brudt uden for den.

Selv om alle disse brudte forhold fører til en verden af vanskeligheder, repræsenterer de stadig en formildelse af Jahves oprindeligt truende dødsstraf (Bird 1997, 190). David Davage har demonstreret, via henvisning til klimaet i Palæstina såvel som til andre bibelske eksempler (fx Højs 2,17; 4,6; 4,12-5,1), at den ellers forvirrende omtale af “dagens vind” (רוּחַ הַיּוֹם), som Jahve ankommer med i Gen 3,8 efter at menneskene har været ulydige mod ham, refererer til morgenbrisen – ikke brisen om aftenen, som man normalt antager (Davage 2021: 124-125). Han viser desuden, at både en kølig brise og morgentid er forbundet med guddommens barmhjertighed i den antikke nærøstlige, bibelske og rabbinske tradition (Davage 2021, 123, 128-130).²¹ Ved at beskrive Jahve som ventende til om morgenen med at tage fat på menneskenes ulydighed, indikerer teksten derfor, at han viste dem barmhjertighed.

Men her afviger min fortolkning fra Davages. Han foreslår, at menneskenes misforståede forsøg på at skjule sig for Jahve (1 Mos

20. Nogle senere kilder antyder, at tøjet blev lavet af Leviathans eller slangens skind snarere end af et slaget pattedyr (se Levine og Brettler 2020, 117). Brent Strawn (2022) argumenterer, baseret på sammenligninger med antikke mesopotamiske tekster, for, at det blev anset for muligt for guder at skabe tøj *ex nihilo*, hvilket betyder, at Jahves brug af dyreskind til at klæde menneskene på ikke nødvendigvis, at levende dyr dør. Selvom Strawns komparative arbejde er godt, er den mest oplagte fortolkning af 1 Mos 3,21 stadig, at Jahve brugte dyr i Edens Have til at lave tøjet. 1 Mos 4,4 beskriver Abel, der opdrætter og ofrer får, hvilket antyder, at dyr blev dræbt til menneskelige formål efter Adam og Evas ulydighed mod Jahve.

21. Fx *Ludlul bēl nēmeqi*; 2 Sam 23,4; Es 33,2; Klages 3,22-23; Sef 3,5; Sl 5,4 (MT); 30,6 (MT); 57,9 (MT); 119,147; *Genesis Rabbah* 19,8.

3,8) alligevel fik Jahve til at straffe dem ved at fjerne dem fra Edens Have (Davage 2021, 132). Davage argumenterer således for, at denne fjernelse fra Jahves livgivende nærvær er den "død", der blev truet med i 1 Mos 2,17 (se også Moberly 1988, 16). Men historien i 1 Mos 3 kan fortolkes på en anden måde. For det første, da menneskene hører Jahve gå rundt i haven i den kølige morgenbrise, siger de ikke, at de gemmer sig for ham af frygt for straf, men fordi de er nøgne (3,10).²² For det andet gør Jahve det klart, at kvinden og manden vil lide under konsekvenserne af deres handlinger, men han *fastholder* sin holdning ved at mildne deres straf til et liv med hårdt arbejde i stedet for døden. Og endelig fjerner Jahve ikke menneskene fra sit nærvær, men giver dem det rette tøj, de skal bruge til deres liv uden for Eden (3,21).²³ I det følgende kapitel er Jahve stadig til stede hos menneskene: han hjælper dem med at få børn (1 Mos 4,1), modtager deres offergaver (4,4) og taler med dem (4,6-7.10-15). Kain forlader først Jahves nærvær efter at have myrdet Abel, og ikke før Jahve giver ham et tegn på guddommelig beskyttelse for at hjælpe Kain i denne nye situation (4,15-16; se Jenks 2018, 542-543). Derfor ser det ikke ud til, at forfatteren til 1 Mos 3 mente, at mennesker havde gennemgået en åndelig død, da de forlod Edens Have.

Dette understøttes yderligere af den litterære kontekst for 1 Mos 3. Langt de fleste forskere er enige i, at historien om Adam og Eva er en del af det "ikke-præstelige" materiale i de første elleve kapitler af 1 Mos ("urhistorien"). Denne gruppe af tekster omfatter historierne om Kain og Abel (1 Mos 4) og om gudesønnerne, der har forhold til menneskekvinder (1 Mos 6,1-4), dele af Noa-fortællingerne (1 Mos 6-9) og traditionen om Babelstårnet (1 Mos 11,1-9). Kombineret med det såkaldte "præstelige" materiale danner de en række mytiske ætiologier: forklaringer på, hvorfor tingene er, som de er (von Rad 1972, 17; Bird 1997, 178; Levine og Brettler 2020, 105; Falkenberg 2022, 52). Denne samling af historier, der begynder med Guds skabelse af verden (1 Mos 1), beskriver oprindelsen til mange almindelige aspekter af menneskelivet, herunder landbrug (1 Mos 2,15; 3,17-19), sex (2,24; 3,7; 4,1), patriarkatet (3,16), børnefødsler (3,16; 4,1), slanger (3,1.14), tøj (3,7.21), ofring (4,3-4; 8,20-21), begrænset levetid (6,3), at spise dyr (9,2-3), regnbuer (9,13-14), vin (9,20-21), etnicitet (10,1-

22. At være nøgen foran Jahve er forbudt ifølge den præstelige lovgivning (2 Mos 28,42-43).

23. Robert Oden (2000, 99-100) har påpeget, at andre steder i Det Gamle Testamente indikerer den kausative brug af verbet *לבוש* og udtrykket *תִּנְיָה* ("tunika"), som det bruges i 1 Mos 3,21, bærerens særlige status. Derfor kunne Jahves påklædning af Adam og Eva ikke kun kommunikere hans fortsatte omsorg for dem, men også deres fortsatte særlige status som verdens første mennesker.

32), sprog (10,5.20.31; 11,7-9) og mere. Når man læser historien om Adam og Eva i dens litterære kontekst som en del af de første elleve kapitler i Første Mosebog, viser det sig, at denne historie er den første i en række fortællinger om mennesker, der er ulydige mod Jahve eller på anden måde ødelægger hans planer for verden (Bird 1997, 178-179). Von Rad (1972, 24, 38) argumenterede for, at urhistorien er en historie om menneskets stigende fremmedgørelse fra Gud, men også om en tilsvarende stigende guddommelig nåde. Denne serie fortsætter gennem det narrativ, der strækker sig hele vejen fra Første Mosebog til slutningen af Anden Kongebog. I denne samling af fortællinger bliver menneskelig ulydighed som regel efterfulgt af Jahves straf eller barmhjertighed eller, oftest, en kombination af de to. 1 Mos 2-3 er derfor ikke en unik begivenhed i den bibelske historie, men blot det første af mange eksempler på, at mennesker går imod Jahves befalinger, og Jahve reagerer med både straf og barmhjertighed.

Denne litterære kontekst antyder også formålet med 1 Mos 2-3 – i hvert fald set fra perspektivet hos dem, der redigerede den til dens nuværende position i Pentateuken. Som netop nævnt er teksten den første i en række historier om, hvordan de fleste menneskelige lidelser kan tilskrives ulydighed over for Jahve. Disse historier viser, at det ikke er Adam og Eva, men næsten alle mennesker, der forårsager deres egen modgang. Denne litterære samling hævder også, at det modsatte er tilfældet: Hvis mennesker blot ville være lydige over for Jahve, ville de trives. Alle retningslinjerne for lydighed mod Jahve er inkluderet i Pentateukens lange lovkode (Bemærk, at mange af disse er fødevaretabuer ligesom det forbud, Adam og Eva oprindeligt overtrådte: fx 3 Mos 11 og 17). De idealer om ordnet adfærd og rituel renhed, som Pentateukens lovtekster skildrer, er deres egen form for utopi (Collins 2000, 53). Men sideløbende med dette er der løfter om det sikre og frugtbare land, som vil blive resultatet af menneskers gode opførsel: hvis ikke en tilbagevenden til Eden, så noget, der er tæt på. For eksempel står der i 3 Mos 26,3-5:

Hvis I vandrer efter mine love og omhyggeligt følger mine befalinger, vil jeg give jer regnen til rette tid, så landet kan give sin afgrøde og træerne på marken deres frugt. Hos jer skal tærsketiden vare lige til vinhøst og vinhøsten lige til såtid, og I skal spise jer mætte i jeres eget brød og bo trygt i jeres land.

Tanken om, at Edens Have tjener som udtryk for den tilværelse, som bibelske forfattere håber en dag vil eksistere på jorden, forstærkes yderligere af det faktum, at eskatologiske skildringer af det ideelle land Israel afspejler lignende træk som dem, der beskrives i 1 Mos

2, såsom rigelige vandkilder (Es 58,11; Ez 47,1-12; se Meyers 2012, 69). Derfor argumenterer jeg for, at historien om Edens Have i sin nuværende form findes i begyndelsen af Pentateuken, ikke kun som en forståelse af, hvorfor de gamle israelitters korte liv var fyldt med opslidende arbejde og familiemæssige hjertesorger, men også som en kilde til opmuntring. Den beskriver den type verden, der kunne eksistere, hvis bare alle ville overholde Jahves love.

5. Konklusion

I Rom 5,12 læser Paulus 1 Mos 2-3 som en historie om selvforskyldt ulydighed som oprindelsen til al menneskelig død, og derefter skaber han en forbindelse mellem død og synd, som kun understøttes af teksten alt efter dens udlægning (Falkenberg 2022, 57). Paulus' fortolkning af 1 Mos 2-3 i Rom 5,12-21 var baseret på hans overbevisning om, at Jesus Kristus havde overvundet synden og døden, samt på hans retoriske behov, da han henvendte sig til de kristne i Rom. Det var i Paulus' interesse at fremstille Adams handlinger som fundamentalt forandrende for menneskets historie, så Kristi handlinger kunne siges at gøre det samme (Falkenberg 2022, 54). Det var også i Paulus' interesse at vælge Adam til denne rolle frem for nogen anden gammeltestamentlig figur, fordi Adam blev fremstillet som alle menneskers forfader, og Paulus' Brev til Romerne henvender sig til et samfund af både jøder og ikke-jøder.

Der er i sig selv ikke noget galt med denne tilgang, forudsat at en forfatter er eksplicit om, hvad han eller hun gør. Og Paulus var bestemt eksplicit: For eksempel, skriver han i Rom 3,21-22a, "Men nu er Guds retfærdighed åbenbart uden lov, bevidnet af loven og profeterne, Guds retfærdighed ved tro på Jesus Kristus for alle, som tror." Der opstår kun problemer, hvis fortolkere hævder, at de læser en bibelsk tekst på den eneste indlysende måde, men i virkeligheden påtvinger teksten en forudindtaget idé. I denne artikel har jeg vist, hvordan læsning af 1 Mos 2-3 i den historiske kontekst af det antikke judæiske landbrugsliv og i dens litterære kontekst som indledning til Mosebøgerne giver en helt anden fortolkning end Paulus'. I denne læsning er det livets trængsler, der kommer i fokus, og læseren får lov til at danne sine egne konklusioner om, hvorvidt de kan forbedre deres situation.

Litteratur

- Barr, James. 1992. *The Garden of Eden and the Hope of Immortality: The Read-Tuckwell Lectures for 1990*. London: SCM Press.
- Bird, Phyllis A. 1997. *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press.
- Breed, Brennan. 2014. *Nomadic Text: A Theory of Biblical Reception History*. Bloomington: Indiana University Press.
- Collins, John J. 2000. "Models of Utopia in the Biblical Tradition." I *A Wise and Discerning Mind: Essays in Honor of Burke O. Long*, red. Saul M. Olyan og Robert C. Culley, 51–68. Providence, RI: Brown Judaic Studies.
- Davage, David Wilgren. 2021. "Sin Without Grace? A Fresh Look at the Theological Significance of מוֹיָה חוֹרֵל in Genesis 3:8." I *Sin, Suffering, and the Problem of Evil*, red. Blaženka Scheuer og David Davage, 115–137. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dunn, James D. G. 1988. *Romans 1-8*. Word Biblical Commentary 38A. Dallas: Word Books.
- Erbele-Küster, D. 2021. "Food in the Tetrateuch." I *T & T Clark Handbook of Food in the Hebrew Bible and Ancient Israel*, red. Janling Fu, Cynthia Shafer-Elliott og Carol Meyers, 495–510. London: Bloomsbury.
- Falkenberg, René. 2022. "Sex, syndefald og arvesynd." I *Bekendelser: En antologi om forpligtethed*, red. Henrik Brandt-Pedersen, 51–60. København: Eksistensen.
- Fitzmyer, Joseph A. 1993. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 33. New York: Doubleday.
- Goff, Matthew. 2014. "Fall of Humankind III Judaism." I *Encyclopedia of the Bible and its Reception* vol. 8, red. Constance M. Furey, Peter Gemeinhardt, Joel Marcus LeMon, Thomas Römer, Jens Schröter, Barry Dov Walfish og Eric Ziolkowski, 753–755. Berlin: De Gruyter.
- Harrington, Daniel J. 2009. "Paul's Use of the Old Testament in Romans." *Studies in Jewish-Christian Relations* 4: 1–8.
- Horst, William. 2022. "Formed from the Earth: Adam and Created Mortality in Second Temple Literature." *The Jewish Quarterly Review* 112/4: 645–669.
- Jacobs, Louis. 1999. *A Concise Companion to the Jewish Religion*. Oxford: Oxford University Press.

- Jenks, R. Gregory. 2018. "A Tale of Two Trees: Delinking Death from Sin by Viewing Genesis 2–3 Independently from Paul." *Bulletin for Biblical Research* 28/4: 533-553.
- Jensen, Hans Jørgen Lundager. 2004. *Den fortærende ild: Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*. Aarhus: Aarhus University Press.
- , 2021. *Religion og teologi i Det Gamle Testamente: en indføring*. København: Eksistensen.
- Jewett, Robert. 2007. *Romans: A Commentary*. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press.
- Lam, Joseph. 2018. "The Concept of Sin in the Hebrew Bible." *Religion Compass* 12/3-4: 1-11.
- Levenson, Jon D. 1988. *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. New York: HarperSanFrancisco.
- Levine, Amy-Jill og Marc Zvi Brettler. 2020. *The Bible With and Without Jesus: How Jews and Christians Read the Same Stories Differently*. New York: HarperOne.
- Meyers, Carol L. 2012. *Rediscovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*. Oxford: Oxford University Press.
- Moberly, R.W.L. 1988. "Did the Serpent Get it Right?" *Journal of Theological Studies* 39/1: 1-27.
- Müller, Mogens. 2023. *Kommentar til Romerbrevet*. Dansk kommentar til Det Nye Testamente 7. København: Eksistensen.
- Noack, Bent. 2001. "Fjerde Ezrabog." I *De gammeltestamentlige Pseudepigrafer i oversættelse med indledning og noter*, red. Erling Hammershaimb, Johannes Munck, Bent Noack og Paul Seidelin, 1-68. København: Det Danske Bibelselskab.
- Oden, Robert A. 2000. *The Bible without Theology: The Theological Tradition and Alternatives to It*. Champaign: University of Illinois Press.
- Schmid, Konrad. 2008. "Loss of Immortality? Hermeneutical Aspects of Genesis 2-3 and Its Early Receptions." I *Beyond Eden: The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and Its Reception History*, red. Konrad Schmid og Christoph Riedweg, 58-78. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Seidelin, Paul. 2001. "Den syriske Baruksapokalypse." I *De gammeltestamentlige Pseudepigrafer i oversættelse med indledning og noter*, red. Erling Hammershaimb, Johannes Munck, Bent Noack og Paul Seidelin, 827-886. København: Det Danske Bibelselskab.

- Ska, Jean-Louis. 2008. "Genesis 2-3: Some Fundamental Questions." I *Beyond Eden: The Biblical Story of Paradise and Its Reception History*, red. Konrad Schmid og Christoph Riedweg, 1–27. FAT 2/34. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Strawn, Brent A. 2022. "Must Animals Die? Genesis 3:21, *Enūma Eliš* IV, and the Power of Divine Creation." *Vetus Testamentum* 72: 122-150.
- TeSelle, Eugene. 2010. "Original Sin." I *The Cambridge Dictionary of Christianity*, red. Daniel Patte, 892. Cambridge: Cambridge University Press.
- van Ruiten, Jacques. 2003. "Eve's Pain in Childbearing? Interpretations of Gen 3:16A in Biblical and Early Jewish Texts." I *Eve's Children: The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions*, red. Gerard P. Luttikhuisen, 3-26. Leiden: Brill.
- von Rad, Gerhard. 1972. *Genesis: A Commentary*. Revised Edition. Translated by John H. Marks and John Bowden. London: SCM Press.
- Wenham, Gordon. 1987. *Genesis 1-15*. Word Biblical Commentary 1. Waco: Word Books.