Guds hus och himlens port – En traditionshistorisk analys av Gen. 28:10–22

Topias Tanskanen, 38683
Pro gradu-avhandling i gammaltestamentlig exegetik
Handledare: Antti Laato
Fakulteten för humaniora, psykologi och teologi
Åbo Akademi
2018

ÅBO AKADEMI – FAKULTETEN FÖR HUMANIORA, PSYKOLOGI OCH TEOLOGI
Abstrakt för avhandling pro gradu

Ämne: gammaltestamentlig exegetik	
Författare: Topias Tanskanen	
Arbetets titel: Guds hus och himlens port – en traditionshistorisk analys av Gen. 28:10–22	
Handledare: Antti Laato	Handledare:

Abstrakt:

I denna avhandling behandlar jag den kända berättelsen om Jakobs besök i Betel (Gen. 28:10–22) utifrån ett traditionshistoriskt perspektiv. Genom en traditionshistorisk analys försöker jag datera traditionerna bakom berättelsens nuvarande form samt belysa styckets teologi särskilt angående sättet på vilket Jahve är närvarande och vilken roll *masseba*-stenen har i denna teologi. De viktigaste temana i berättelsen är Betel, *masseba* som tecken på Jahves närvaro, drömmen som medel för Guds uppenbarelse och löftena som Jahve och Jakob avger. Dessa teman förutom det sista som handlar om löftena analyserar jag utförligare i kapitel 3 med hjälp av Gamla testamentet, antika Främre Orientaliska texter och arkeologisk data om Betel och *masseba*-stenar.

De analyser som jag gör i kapitel 3 visar att den mest logiska tidpunkten för dateringen av traditionerna bakom Betelberättelsen är Jerobeam I:s tid (930–909 f.Kr.). Han vill genom denna tradition upphöja Betels status i motsats mot södra rikets Jerusalem och dess tempel. Betel som tema i Gamla testamentet och *masseba*-stenens roll i texten stöder min tes. Betel har varit en viktig kultplats redan före Jerobeam I. Samtidigt visar analysen att de paralleller, som forskare har föreslagit mellan babyloniska texter och Jakobs vision samt hela berättelsen är svagare än vad man ofta har ansett och att man genom dessa möjliga paralleller inte kan datera traditioner bakom berättelsen till någon viss period. Traditionerna kan också äldre än Jerobeam I:s tid. Analysen visade att berättelsen i dess nuvarande form är yngre än traditionerna bakom berättelsen.

Analysen visar också att *masseba*-stenens funktion i berättelsen är större än man oftast har trott. Den betecknar Jahves närvaro på platsen och därigenom helgar också platsen. Den blir ett viktigt kultobjekt genom vilket också den himmelska och den jordiska sfären möts. Samtidigt påminner *masseban* om hur Jahve uppenbarade sig åt Jakob. Denna teologi har arkaiska drag som har bevarats ännu i berättelsens nuvarande form.

Nyckelord: Betel, Bet-Awen, masseba, dröm, Jakob, patriark, Genesis, tempelteologi, traditionshistoria

Datum: Våren 2018	Sidantal: 106
Abstraktet godkänt som mognadsprov:	

Innehållsförteckning

1 Inledning....1
1.1 Uppgift....1
1.2 Särskild terminologi som används i denna avhandling och andra bestämningar....2
1.3 Forskningsöversikt....3
1.4 Om metoden....9
2 Preliminär textanalys....11
2.1 Översättning av Gen 28:10–22 med anmärkningar till texten....11
2.2 Strukturanalys....14
2.3 Ordanalys....17
2.4 Sammanfattning: viktiga teman i Betelberättelsen....20
3 Teman i Gen 28:10–22....21
3.1 Betel....21
3.1.1 Betel i Gamla testamentet....21
3.1.1.1 Betel i Genesis....21
3.1.1.2 Betel i det deuteronomistiska historieverket (Jos.–2 Kung.)....22
3.1.1.3 Betel i profetböckerna....26
3.1.1.4 Tvetydiga ställen i Gamla testamentet....28
3.1.1.5 Syntes....29
3.1.2 Betel och arkeologi....35
3.1.3 Sammanfattning....40
3.2 Masseba....43
3.2.1 Masseba i Gamla testamentet....43
3.2.1.1 Masseba som minnesmärke....44
3.2.1.2 Masseba som kultobjekt....44
3.2.1.3 Tvetydiga ställen i Gamla testamentet....48
3.2.1.4 Syntes....48
3.2.2 Definition av masseba och dess funktion med hjälp av utombibliskt material....49
3.2.3 Masseba och den israelitiska anikonismens ursprung....56
3.2.4 Masseba och/eller tjur i Betel....61
3.2.5 Orsaken till att massebot förbjöds....62
3.2.6 Sammanfattning....64
3.3 Dröm....65
3.3.1 Dröm som medel för uppenbarelse av Jahve....65
3.3.2 Jakobs vision....71
3.3.3 Sammanfattning....85
4 Slutlig analys av Betelberättelsen....86
5 Guds hus och himlens port....89
5.1 Sammanfattande reflektioner....89
5.2 Möjliga ämnen för framtida forskning....96
Litteraturförteckning....98
Förkortningar....98
Primärlitteratur och hjälpmedel....99
Sekundärlitteratur....100

1 Inledning

1.1 Uppgift

I denna avhandling behandlar jag den kända berättelsen om Jakob i Betel som finns i Gen. 28:10–22. Temat intresserar mig eftersom den, åtminstone enligt Bibelns eget vittnesbörd, är den första händelsen då Jahve har sammankopplats med en särskild plats, nämligen Betel. Denna teologi har sedan utvecklats i den senare tempelteologin. Enligt Gamla testamentet möts jorden och himlen i det allra heligaste (på hebreiska *debir*) i templet (till exempel Ps. 11:4). Även Jesus hänvisar till Jakobs dröm i Betel när han talar med Natanael (Joh. 1:51). Denna idé om Människosonen som en plats, ovanpå vilken änglar går upp och ned, kan sedan förbindas med Jesu tal om sin kropp som ett nytt tempel i Johannesevangeliet (Joh. 2:18–22). Således kan man från början se hur viktigt detta textavsnitt är ur receptionshistorisk synvinkel.

Syftet med denna avhandling är dock inte att studera textens receptionshistoria, utan fokus ligger på själva texten och dess traditionshistoria. Målet med denna avhandling är därför att utföra en traditionshistorisk analys av Gen. 28:10–22. Inom ramen för detta kommer jag att fokusera på tre forskningsfrågor.

1) Från vilken tid härstammar berättelsen och dess teologi?

2) Hurdan teologi har den i fråga om Jahves närvaro på en bestämd plats?

3) Vilken roll spelar *masseba*-stenen i denna teologi om Jahves närvaro?

Min avhandling har följande struktur: I första kapitlet inleder jag avhandlingen med att redogöra för den forskning som behandlar Jakob och särskilt Jakob i Betel. Jag redogör också för mina metodiska val. I andra kapitlet översätter jag texten samt gör en preliminär analys av den och därigenom identifierar de viktigaste teman i texten. I tredje kapitlet undersöker jag med hjälp av Gamla testamentet, arkeologi och utombibliska texter de olika teman som jag har hittat genom närläsning av texten. I fjärde kapitlet försöker jag med hjälp av tredje kapitlets analyser närmare belysa textavsnittets teologi. I det femte kapitlet finns det sedan en sammanfattning av hela processen och mitt förslag till att *datera tradition(er) bakom berättelsen* samt *att belysa teologin i avsnittet och masseba-stenens roll i berättelsen.* Därutöver ger jag möjliga förslag för framtida forskning.

1.2 Särskild terminologi som används i denna avhandling och andra bestämningar

Jag definierar och redogör här för sådan terminologi som jag har valt att använda i min avhandling.

Med *Jakobcykeln* avser jag den text (eller textsamling) som vi har i kvar i Gen. 25–35. Jakob innehar en roll även efter dessa kapitel i Genesis, men från och med kapitel 37 blir Josef huvudaktören i berättelserna.

Med *Betelberättelsen* avser jag specifikt huvudtexten, Gen. 28:10–22, i vilken det berättas om Jakobs första besök i Betel, om hans dröm och om hans reaktion på drömmen.

Jag transkriberar vissa ord i avhandlingen för att vara exakt i mina ordval. Sådana ord är *masseba* (i plural *massebot*, vilket ofta har översatts med "stenstod" eller "stod", och *asherim* eller *asherot,* som troligen var en träbjälke eller flera träbjälkar som antingen symboliserade den kvinnliga gudinnan Ashera eller som annars fungerade som kultobjekt i utomhuskultplatser[1].

Ett särskilt svårt ord att översätta är *bama* (i plural *bamot*) som traditionellt har översatts med "offerhöjd" men som hellre borde översättas med "utomhuskultplats", det vill säga en kultplats ute, oftast på någon kulle, där det *inte finns någon helgedom eller något tempel eller annan kultplats inomhus.* På engelska har man använt termer som "open-air cult place" eller "open-air sanctuary". Jag har antingen transkriberat ordet eller översatt det vid några tillfällen med "utomhuskultplats".

Jag använder också olika tidsbestämningar. Med *förexilsk tid* eller *förexilsk period* menar jag allmänt tiden före exilen (>587/5 f.Kr.). Med *exilsk tid* eller *exilsk period* menar jag tiden mellan Jerusalems förstörelse och judarnas återkomst till Palestina från Babylonien (587/6–537 f.Kr.). Med *efterexilsk tid* menas tiden efter exilen (<537 f.Kr.). Om olika tidsperioder, såsom järnåldern och bronsåldern, följer jag Miller & Hayes[2]. De israelitiska kungarnas regeringstider är tagna ur Laato 2015.

Alla översättningar till svenskan är mina om jag inte har angett annorlunda.

1 Keel & Uehlinger 1998, §163.
2 Miller & Hayes 1986, 26–27.

1.3 Forskningsöversikt

Jakobcykeln är en känd berättelse. Särskilt forskningen om Jakobs besök i Betel och om hans dröm där är så omfattande att den kan störa forskningen.[3]

I äldre exegetiska studier har man utforskat Gen. 28:10–22 med den litterärkritiska metoden. Dessa studier har följt Julius Wellhausens spår[4]. Jakobcykeln är en del av Pentateuken och således har den anknutits till det forskningsproblem som handlar om hypotetiska källor bakom Pentateuken eller om olika traditioner bakom Pentateukens nuvarande form.

Ilmari Soisalon-Soininens bok *Aabrahamista Joosefiin* från 1965 är ett bra exempel på den gamla litterärkritiska metoden och dess tillämpning. Han följer Otto Eissfeldt samt Martin Noth för det mesta och avskiljer tre huvudkällor i patriarkberättelserna som finns i Genesis: J(ahvist), E(lohist) och L(ekman, också N)[5]. Enligt honom har P(rästskriften) också påverkat patriarktraditionerna i några ställen. Enligt Soisalon-Soininen är L den äldsta. J och E har mer eller mindre omtolkat traditionen så att den passar och återspeglar den tolkning av traditionen som har varit aktuell i deras tid. Vad beträffar Betelberättelsen så anser Soisalon-Soininen att den är en gammal berättelse som har redigerats av J och E och lades till en större berättelse om Jakob och Esau. Soisalon-Soininen delar in Gen. 28:10–22 på följande sätt:[6]

Jahvisten	Elohisten
28:13a: Jahve uppenbarar sig åt Jakob.	28:12: Drömmen, rampen/trappan och änglarna.
28:13b–15: Jahves löfte åt Jakob.	28:17: "Guds hus och himlens port"
28:16: Jakob erkänner att Jahve är närvarande på platsen.	28:11 och v. 18: Stenen som resas upp till en *masseba.*
	28:20–22: Jakobs löfte ("Jahve" är ett senare tillägg).

3 Steck behandlar Gen 28:10–22 exemplariskt i sin metodhandbok. Enligt honom (1998, 175) är det viktigt att forskaren först försöker läsa texten utan att bekanta sig med forskningslitteraturen och därmed kan använda sin "fantasi" eller inbillningsförmåga. Steck (1998, 174) varnar för att texten är för bekant för forskarna.

4 Se Blenkinsopp 1992, 9–12 samt Laato 2004, 6–22 om Wellhausen.

5 N kommer från "den nomadiska källan" som enligt Georg Fohrer finns i(nom) J. L är "lay source" eller *Laienquelle* som Eissfeldt tycks ha hittat i J (så Blenkinsopp 1992, 14). De är synonymiska hos Soisalon-Soininen (1965, 48).

6 Soisalon-Soininen 1965, 90–93. Stecks "preliminära" anmärkningar ger nästan samma resultat som Soisalon-Soininens analys, om man utgår ifrån källhypotesen och gudsnamn (Jahve, Elohim/El) som största tecken att det finns olika J och E bakom texten.

Det största argumentet för att Gen. 28:10–22 ursprungligen består av två olika berättelser är att det finns många dubbletter i textens nuvarande form. Detta anser till exempel E.A. Speiser i sin kommentar till Genesis. Hans argument är följande: Jahve och Elohim finns i verser som följer på varandra[7]. Gud kommunicerar genom drömmen (v. 12), såsom det ofta sker i E (Gen. 20:3; 31:10) medan i J sägs det att Jahve står inför[8] Jakob och talar direkt med honom (v. 13). Också verserna 16 och 17 förbryllar Speiser. Varför reagerar Jakob två gånger i berättelsen, om det inte är för att det finns två olika berättelser som redaktören har redigerat samman? På grund av detta anser Speiser att det finns två dubbletter som kan separeras från varandra: v. 12 (E) och v. 13 (J), samt v 16 (J) och v. 17 (E).[9]

Soisalon-Soininen bedrev sin forskning under 1950- och 1960-talet då formhistoriska och traditionshistoriska (eller hellre traderingshistoriska)[10] metoder redan hade utvecklats av Gunkel, von Rad och Martin Noth. Hermann Gunkel pekade på det faktum att man måste ta hänsyn till den ursprungliga *formen* eller *genren* (*Gattung*) av texten och med hjälp av formen också härleda textens *Sitz im Leben*, livssituation. Hans idé var det att specifika former har använts i specifika situationer. Gerhard von Rad följde Gunkels idé. Den första iakttagelsen som forskarna hade gjort efter Gunkels verk om Betelberättelsen var att Betelberättelsen är en legend om kultens instiftande i Betel.[11] Detta är dess *Gattung* ur den formkritiska synvinkeln. Detta syns även i Soisalon-Soininens analys. Soisalon-Soininen kan anses vara på samma spår

7 Detta är ett av litterärkritikernas (som följer källhypotesen) mest centrala skäl att anse att olika källor står bakom textens nuvarande form. Men den är inte det enda. Se Habel 1971; Whybray 1987, 64–72.

8 Såsom vi kommer att se, finns det skäl att tolka prepositionen על på ett annat sätt än Speiser gör. Se kap. 2 nedan.

9 Speiser 1964, xxx, xxxv–xxxvi, 217–220. Hans uppdelning är densamma som Soisalon-Soininens, men han anser att även v. 10 tillhör J såsom Gen. 27:41–45 som enligt Speiser (1964, xxv) ger orsaken till resan. Speiser (1964, xl–xlv) förutsätter också att det finns en lång muntlig tradition (som han kallar "T") som sedan har förändrats under tidens gång och mottagits både av J och E.

10 Se kap 1.4 om problemet av namnen som har getts åt dessa metoder.

11 Fohrer (1972, 64) beskriver Gen. 28:10–22 som "sanctuary legend"; Pakkala 2010, 21: "Kyseessä on ilmeisesti jäänne Betelin kulttipaikan perustamislegendasta". Se också Albertz 1994, 36–37 och Valkama 2010, 207. Ringgren (1965, 88) anser att "Många berättelser, särskilt i patriarkhistorien, vill förklara varför dessa platser är heliga. -- vid *Betel* hade Jakob en märklig dröm och uppreste en stenstod som helig symbol (Gen. 28: 10f.) osv." Den finska exegetiska metodhandboken (Riekkinen-Veijola 1983, 180) nämner textavsnittet som ett exempel på legend-*Gattung* när de behandlar den formhistoriska metoden (muotohistoria). Coats (1983, 208) skriver att "It is an episode in Jacob's ITINERARY. -- In its earlier levels, it must be defined as a naming ETIOLOGY which has been imposed secondarily on a HIEROS LOGOS for the sanctuary at Bethel." Se också Whybray 1987, 175.

som Gunkel och von Rad[12]. Han följer samtidigt källhypotesen och de nya metoder som kan också ses att strida mot källhypotesen.

De analyser som presenterats ovan baserar sig på den gamla källhypotesen. De har utförts med hjälp av litterärkritik vilken mer eller mindre tar hänsyn till formkritiska och traderingshistoriska synpunkter. Det finns även ett annat sätt att närma sig texten. I sin behandling av texten ger Steck även en annan möjlighet än den vanliga källhypotesen. Steck anser att det är möjligt att man först har skrivit en berättelse som senare har utvecklats på olika sätt. Hans antagande är följande: 1) Först har det funnits en individuell berättelse om hur Jakob hittar den heliga platsen. Han hittar platsen trots att han inte vet om dess helighet från förut. Stenstoden (*masseban*) härleds från hans agerande där: verserna 11–12, de tre första orden av vers 16 (Jakob vaknade upp ur sin sömn) samt 17–19a är den ursprungliga texten. 2) Senare har den infogats i Jakobcykeln (hänvisningar till resan på vilken Jakob är och Jakobs löfte). 3) Därefter har Jahves tal och Jakobs "reaktion" lagts till berättelsen.[13] Denna rekonstruktion betyder, att det inte har funnits *två olika källor* (Elohisten och Jahvisten) som redaktören har kopplat samman, utan traditionen har utvecklats många gånger och man har tillfogat ord och satser i olika skeden av textens tradering för att också förändra textens betydelse. Den ursprungliga kultetiologin har blivit till en del av en större berättelse om patriark Jakob.

I sitt inledande studium av Pentateuken redogör Joseph Blenkinsopp kort för Pentateukforskningens utveckling. Han behandlar också detta nya sätt att närma sig texter. Som ett exempel på kritiken som har riktats mot källhypotesen ger han Rolf Rendtorffs verk[14]. Enligt Blenkinsopp anser Rendtorff att när von Rad och Gunkel använde formkritiska och traderingshistoriska metoder så kunde de inte distansera sig tillräckligt mycket från Wellhausens källhypotes. Resultatet var att det uppstod en spänning mellan den nya och den gamla metoden. Denna spänning kunde inte helt och hållet lösas. Rendtorffs tes var att det måste ha funnits olika slag av små traditioner som senare har utvecklats. Den senare litterära "samlingen" av dessa

12 Soisalon-Soininen hänvisar oftast till Gunkel, Noth, Eissfeldt och von Rad.
13 Steck 1998, 181, 185. Men de här är igen "preliminära" iakttagelser som har påverkats av det faktum att Steck är bekant med forskningslitteraturen.
14 Så gör också Veijola 1990, 14–15.

traditioner skulle ha skett mycket sent. Det finns inte några större textavsnitten som har ett kontinuerligt narrativ lik de hypotetiska J och E[15].

Rendtorff behandlade Gen. 28:10–22 med samma metod som Wellhausen men utan hans *a priori antagande om olika källor.* Han ansåg att den ursprungliga texten är följande: v. 11–13aα.16–19α. Han ser där en kiastisk struktur och anser att המקום står som ledord (*Leitwort*) i textavsnittet.[16] Jahves tal (v. 13–15) har fogats in senare för att binda berättelsen till den större Jakob- och patriarkcykeln. Jakobs löfte (v. 20–22) har anknytning till v. 15. Genom tillägget förändras *massebas* roll.[17]

I sitt metodologiska studium av Pentateukens uppkomst understryker R.N. Whybray, att Rendtorffs idé inte i och för sig var att bestrida *den litterärkritiska metoden,* utan han försökte *genom samma metod* ge en annorlunda bild av traditionernas uppkomst och deras tradering. Samtidigt var han inte särskilt intresserad av *den muntliga traderingen* före texterna hade blivit till. Eller snarare sagt: Han använde *litterärkritiska metoder* men gjorde inte skillnad mellan *litterära* och *muntliga traderingsprocesser*, såsom man tidigare hade gjort. Whybray kritiserar Rendtorff och ifrågasätter om han alls använder *den så kallade traderingshistoriska metoden.*[18]

Erhard Blums massiva doktorsavhandling *Die Komposition der Vätergeschichte* är kanske det bästa exemplet på Rendtorffs nya synsätt. Ett exempel på avhandlingens mottagande hos forskarna är att Rainer Albertz' massiva religionshistoriska verk från 1992[19] baserar sig på ett eller annat sätt på Blums dateringar av dessa traditioner. Vad Jakobcykeln (enligt Albertz Gen 27–33*) beträffar, så hänvisar han till Blum och anser att den härstammar från Jerobeam I:s tid[20]. Blum ansåg att den vanliga källhypotesen inte fungerar utan att man måste ta Rendtorffs nyorientering på allvar.

15 Blenkinsopp 1992, 14–25. Om Rendtorff se Blenkinsopp 1992, 23–25. Blenkinsopp nämner också kort Ivan Engnells idé om berättelsernas långa muntliga traderingshistoria som har skrivits ned under den efterexilska tiden som ett dåligt alternativ till litterärkritiken på 1950- och 60-talen. Se också Whybrays (1987) väl presenterade analys av och kritik mot förespråkare för källhypotesen och mot den skandinaviska (Engnell, Nielsen) och tyska (Gunkel, von Rad, Noth, Fohrer, Rendtorff, Blum) traderingshistoriska/traditionshistoriska skolan. Hans huvudtes mot Engnells skola är att även om Engnell och hans följare kritiserade den litterärkritiska metoden, och särskilt källhypotesen, så kunde de inte själv presentera ett vettigt alternativ till källhypotesen. Se Whybrays analys särskilt i ss. 198–202. Whybrays studium och kartläggning gav mig en helhetsbild av Pentateukforskningens mångfald, vilken jag tidigare saknade.

16 Rendtorff 1982, 511–514.

17 Rendtorff 1982, 516–520.

18 Whybray 1987, 205–210.

19 Jag har använt den engelska översättningen från 1994.

20 Albertz 1994, 308.

Enligt Blum finns det små traditioner som har traderats (*Überlieferung/transmission*) i större enheter.[21] Blums doktorsavhandling börjar med ett studium av Gen. 28:10–22 och "Die Bethelüberlieferungen". Detta följer huvudsakligen Rendtorffs analys. Men Blum gör analysen noggrannare.[22]

Rendtorffs och senare Blums nya syn har väckt mycket diskussion, vilket Whybrays och Blenkinsopps forskningsöversikter visar. Gordon Wenham beskrev forskningens läge i sin kommentar till Genesis år 1994:

> "Among modern critics there is thus a wide diversity of approach to this passage, reflecting their different methodological presuppositions. Though I am in most sympathy with de Pury [litterärkritiker med gamla spår] och Weisman's approach, I am more cautious than they are in distinguishing earlier and later elements within the narrative and will concentrate on seeing this passage in the total context of the Jacob cycle and the work of J."[23]

Senare deltog John Van Seters i diskussionen. På 70-talet hade han daterat Jahvisten till den exilska tiden. Nu behandlade han Betelberättelsen i sin artikel 'Divine Encounter at Bethel (Gen 28,10–22) in Recent Literary-Critical Study of Genesis'. I denna artikel argumenterar Van Seters mot Blums rekonstruktion av patriarkberättelsernas traderingshistoria. Van Seters är av den åsikten att v. 11–12.16aα.17–19 är den ursprungliga etiologiska berättelsen som Jahvisten har utnyttjat i sin berättelse om patriarker. Enligt Van Seters hör v. 10 till "pre-Pentateukens" fas. V. 20–22 hänvisar sedan till denna resa och förutsätter Jahves uppenbarelse i v. 13–15. Alla dessa tillägg har kommit *samtidigt* och det inte finns långa traditioner som Carr, Rendtorff och Blum i Noths spår antar.[24]

Erhard Blum svarade med sin artikel 'Noch Einmal: Jakobs Traum in Bethel' i *Festschrift* till John Van Seters[25]. Han gör några korrigeringar till sin tidigare analys. Han anser, framförallt på grund av sin analys av Jakob-traditioner i Hos. 12, att Jahves uppenbarelse hör till den ursprungliga berättelsen. Därmed anser han att den ursprungliga texten, som nu är Gen. 28:11–13a*.15*.16–22, hör till den större Jakobcykeln och är "vorhoseanisch im Nordreich Israel entstanden."[26] Jakobs löfte

21 Blum 1984, 1–3.
22 Blum 1984, 7–35.
23 Wenham 1994, 221. Se även Koenen 2003, 152n38 för en hel del olika rekonstruktioner.
24 Van Seters 1998.
25 Blum 2000.
26 Blum 2000, 54.

om landet, ättlingar och välsignelsen skulle då höra till en exilsk kontext. Därför måste löftet dateras till den exilska perioden.[27]

Efter millenniumskiftet utkom tre monografier om Betel[28]. Dessa närmar sig Betels historia och minnesspår om Betel ur olika synvinklar. Vad Gen. 28:10–22 beträffar så följer Klaus Koenen den äldre källhypotesen. Han anser att 28:11–12.17–19a är den ursprungliga berättelsen och 13–16* är en annan källa som dock har bevarats endast fragmentariskt.[29]

Jules Francis Gomes vill återuppväcka Elohisten. Han anser att man med goda skäl kan hitta E och J(-tillägg) i Gen. 28:10–22. Enligt honom hör v. 11–12.17–19a.20–21a.22 till Elohisten medan v. 13–16 hör till Jahvisten. Redaktören (R^{JE}) eller P har tillagt v. 19b och 21b.[30] Enligt Gomes har Elohisten författats i början av Jerobeam I:s tid. J har tillagt löftena under den exilska tiden.[31]

Melanie Köhlmoos daterar Gen. 28:10–22 till början av den exilska perioden och anser att texten vill framhäva att Jahve kan hittas i Betel igen, även om Amos och Hoseas förkunnelse verkar attackera mot Betels kult. Enligt henne återspeglar texten en utvecklad tempelteologi. Den ursprungliga berättelsen finns i v. 10*–13abβ.15aα(β).16–19a.20–21. Den var en del av den större Jakobcykeln från början.[32]

Ett viktigt textavsnitt i Gamla testamentet som hjälper till med att datera Betelberättelsen är Jakobtraditionen i Hos. 12:5. Den talar om hur Jakob möter Gud i Betel. Problemet med denna dateringsmetod är att det finns olika rekonstruktioner även vad beträffar Hoseabokens uppkomst. En del av forskarna anser att texten härstammar – åtminstone mestadels – från den historiske Hoseas tid, det vill säga från 700-talet f.Kr. Hosea verkar hänvisa till Jakobtraditioner på ett sådant sätt att han förutsätter att åhörarna är bekanta med samma slags traditioner och berättelser om Jakob som numera finns i Genesis. Till exempel försöker Marvin Sweeney i sin färska artikel datera E eller Efraim-berättelsen med hjälp av Hos. 12 till 8:e

27 Se hans sammanfattningar i Blum 2000, 49–54.
28 Koenen 2003; Gomes 2006; Köhlmoos 2006.
29 Koenen 2003, 150–159.
30 Gomes 2006, 62–67.
31 Gomes 2006, 68–77, 218, 220.
32 Köhlmoos 2006, 230–248.

århundradet f.Kr.[33] I samma samlingsverk hävdar däremot Jakob Wöhrle att alla hänvisningar till Pentateukens figurer i de tolv profetböckerna (inklusive Hoseaboken) är "late, post-Deuteronomic, post-Priestly, and even postpentateuchal."[34]

Med hjälp av denna forskningsöversikt kan man inse hur oeniga forskarna är om större och mindre detaljer. Forskarna är oeniga åtminstone angående följande saker:

> 1) Finns det någon ursprunglig kultetiologisk berättelse bakom Gen. 28:10–22?
>
> 2) Hurdan traderingshistoria Gen. 28:10–22 har och hur många källor har det ursprungligen funnits om samma berättelse som författaren till eller redaktören av denna text har utnyttjat?[35]
>
> 3) Hurdant förhållande finns det mellan Hos. 12 och Gen. 28 samt kan Hos. 12 hjälpa oss att datera Gen. 28:10–22 till någon viss period?

På basen av denna korta forskningshistoriska översikt kan två saker konstateras: För det första har Betelberättelsen (och Jakobcykeln) och dess datering mycket att göra med de antaganden som forskaren har om Pentateukens (och särskilt Genesis' eller patriarkberättelsernas) uppkomst. För det andra anser jag att detta handlar mycket om att sätta hypotetiska rekonstruktioner på hypotetiska rekonstruktioner. Därför anser jag det viktigt att försöka att studera Betelberättelsen ur den metodiska synvinkel som jag gör i denna avhandling.

1.4 Om metoden

På grund av resultaten i den forskningsöversikt som presenterades ovan har jag bestämt mig för att avstå från den litterärkritiska metoden. I stället har jag valt att närma mig texten ur traditionshistorisk synvinkel och forska i de teman som finns i texten och kartlägga varifrån de härstammar. Om de resultat som en traditionshistorisk undersökning ger överensstämmer med litterärkritiska antaganden eller resultat, så kan litterärkritiken stöda den traditionshistoriska analysen (eller tvärtom). Men jag anser att man kan och kanske även måste analysera texten först ur

33 Sweeney 2016. Se också Laato 1996, 252–256 om patriarktraditionerna i profetböckerna.
34 Wöhrle 2016, 1013. Se även Lombaard 2014.
35 Se *Appendix* i Peleg 2015 för en sammanfattning av olika litterärkritikers rekonstruktioner av källor bakom Betelberättelsen.

traditionshistorisk synvinkel. Detta metodiska val betyder i praktiken att jag från början analyserar texten som *en helhet* och börjar min analys från texten och inte från olika rekonstruktioner av textens källor (källhypotesen).

Med traditionshistoria menar jag inte *traderingshistoria*. Det finns en terminologisk oklarhet vad de historisk-kritiska metoderna beträffar[36]. Här följer jag de benämningar och uppdelningar av metoder som Steck i sin metodhandbok ger och Laato i sin inledning till Gamla testamentet följer. Enligt dem handlar traderingshistoria (på engelska "*transmission history*", på tyska "*Überlieferungsgeschichte*") om den muntliga traderingsprocessen av texten(s innehåll) innan texten har skrivits ner och traderats i litterära former. Med traditionshistoria (på tyska "*Traditionsgeschichte*") menar Steck och Laato däremot den metod som försöker att precisera *den intellektuella eller ideologiska världen* av texten.[37] Detta gör jag genom att analysera de teman som finns i Betelberättelsen.

36 Steck 1998, 124–125.

37 Steck 1998, 121–125; Laato 2004, 20–22. Till exempel Whybray (1989, 133–215) använder termen "tradition-history" när han behandlar traderingshistoria. Se särskilt ss. 136–137 där han klargör terminologin och definierar skillnader mellan dessa metoder eller deras sätt att närma sig texten.

2 Preliminär textanalys

2.1 Översättning av Gen 28:10–22 med anmärkningar till texten

Härmed ska jag presentera min översättning av Gen 28:10–22. Översättningen utgår ifrån den masoretiska texten (BHS=BHQ). Textkritiska anmärkningar har gjorts med hjälp av apparaterna i BHS och BHQ samt med hjälp av kommentaren till apparaten i BHQ. Jag har använt Rahlfs edition av Septuaginta[38]. I fotnoterna finns det även lingvistiska anmärkningar.

וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שָׁבַע וַיֵּלֶךְ חָרָנָה׃	10. Jakob gick bort från Beer Sheva[39] mot Haran.
וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם וַיָּלֶן שָׁם כִּי־בָא הַשֶּׁמֶשׁ וַיִּקַּח מֵאַבְנֵי הַמָּקוֹם וַיָּשֶׂם מְרַאֲשֹׁתָיו וַיִּשְׁכַּב בַּמָּקוֹם הַהוּא׃	11. När han av en slump kom[40] till en bestämd plats[41], övernattade han där eftersom solen hade gått ner. Han tog en[42] sten från stenarna på platsen, satte den till skydd för huvudet[43] och lade sig ner på platsen.
וַיַּחֲלֹם וְהִנֵּה סֻלָּם מֻצָּב אַרְצָה וְרֹאשׁוֹ	12. Han drömde[44]: Se, en ramp[45] rest

38 Jag har inte haft tillgång till Göttingen-editionen och använder därför Rahlfs edition.

39 LXX: ἀπὸ τοῦ φρέατος τοῦ ὅρκου = "Edens brunn" (ordagrann översättning).

40 Hamilton (1995, 238) betonar att פגע bär en konnotation av att något sker av en slump.

41 במקום har i MT bestämd artikel. Det betyder att platsen är känd för läsaren (Nyberg §80i). Det betyder inte att platsen var känd för Jakob i berättelsen (jmf. Hamilton 1995, 238–239). LXX har inte bestämd artikel. מקום med bestämd artikel har ofta en konnotation av en helig plats. Koenen (2003, 204–205) anser att masoreterna, när de lade till vokaler till konsonanttexten, medvetet har vokaliserat ordet så att det ger en antydning om Jerusalem. Vokalisationen är troligen ursprunglig. Det finns inte skäl att betvivla att det inte skulle ha funnits bestämd artikel från första början.

42 Den hebreiska texten berättar inte om Jakob tog många stenar från stenarna på platsen eller om han bara tog *en* sten. Däremot påvisar האבן i v. 18 att Jakob tog en sten och inte flera stenar.

43 B2000 översätter מראשתיו med "huvudgärd". *DCH* ger översättningen "place of head". Jmf. samma uttryck i 1 Sam. 26:11–12 och 1 Kung. 19:6). Enligt Wenham (1994, 221) och Hamilton (1995, 237) satte Jakob stenen till skydd för huvudet. Wenham anser dock att Jakob tog flera stenar.

44 I 1 Sam. 28:6 berättas det om tre medel genom vilka man kan få uppenbarelse av Gud: בחלמות (genom drömmar), באורים (genom *urim*), samt בנביאם (genom profeter). Jag återkommer till drömmen som ett medel för en uppenbarelse i kap. 3.3.1 nedan.

45 סלם (*sullam*) är *hapax legomenon,* det vill säga ordet förekommer bara en gång i hela Gamla testamentet. Enligt Holladays ordbok betyder det "ascending series of stones, staircase (more prob. than ladder)". *DCH* ger flera möjligheter. Stege (eng. ladder) kommer från det arabiska ordet *súlam* (Aspinen, 190). Se även Speiser 1964, 218. LXX har κλίμαξ här, som enligt *GELS* betyder i Gen 28:12 "stege" och i Neh. 3:15 "ramp/trappa". Ordet har båda betydelser enligt *LSJ*. Speiser (1964, 218) anser att סלם utifrån ett etymologiskt perspektiv troligen betyder סלם "a ramp or a solid stairway" och att mesopotamiska *ziggurat*-torn kan utforma en parallell. Sarna (1989, 198) visar en annan möjlighet: "The inspirational stimulus for the image seems to be the ladder of ascent to heaven known from Egyptian and Hittite sources, in which both divinities and the souls of the dead are provided with ladders to enable them to ascend from the netherworld to the abodes of men and the gods." Forskarna är oeniga. Jag ska belysa detta översättningsproblem och mitt

מַגִּיעַ הַשָּׁמָיְמָה וְהִנֵּה מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים בּוֹ׃	på marken och dess topp nådde upp till himlen. Se, Guds änglar gick upp och ned på den.
וְהִנֵּה יְהוָה נִצָּב עָלָיו וַיֹּאמַר אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אָבִיךָ וֵאלֹהֵי יִצְחָק הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה שֹׁכֵב עָלֶיהָ לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֶךָ׃	13. Se, Jahve stod ovanpå rampen[46] och sade: "Jag är Jahve, din far Abrahams Gud och Isaks Gud.[47] Detta land som du ligger på ska jag ge åt dig och åt din säd.
וְהָיָה זַרְעֲךָ כַּעֲפַר הָאָרֶץ וּפָרַצְתָּ יָמָּה וָקֵדְמָה וְצָפֹנָה וָנֶגְבָּה וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל־מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה וּבְזַרְעֶךָ׃	14. Din säd ska bli som stoftet på jorden[48] och du ska utbreda dig åt väster och öster, åt norr och söder, och alla jordens stammar ska bli välsignade genom dig och genom din säd.[49]
וְהִנֵּה אָנֹכִי עִמָּךְ וּשְׁמַרְתִּיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר־תֵּלֵךְ וַהֲשִׁבֹתִיךָ אֶל־הָאֲדָמָה הַזֹּאת כִּי לֹא אֶעֱזָבְךָ עַד אֲשֶׁר אִם־עָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר־דִּבַּרְתִּי לָךְ׃	15. Se, jag är med dig och ska skydda dig på alla dina vägar. Jag ska föra[50] dig tillbaka till detta land. Jag ska nämligen inte överge dig förrän jag har gjort det som jag har lovat dig."

ordval i översättningen närmare i kap. 3.3.2 nedan.

46 Forskarna är oeniga om suffixen i על hänvisar till Jakob (Hamilton 1995, 237, 240–241; Koenen 2003, 155) eller till rampen (Wenham 1994, 218, 222; Köhlmoos 2006, 232). LXX har ὁ δὲ κύριος ἐπεστήρικτο ἐπ᾽ **αὐτῆς**. = Herren (=Jahve) stod lutad (LSJ = lean on) mot rampen. Då skulle Jahve stå inför eller bredvid Jakob, något som verbet נצב + prep. על ger möjlighet till. *DCH* ger inget definitivt svar utan lyfter fram båda möjligheterna. על i betydelsen "bredvid" finns t.ex. i Gen. 18:2; 45:1; Ex. 18:14; 1 Sam. 4:20; 22:6, 6, 9, 17 (alla egennamn eller ord som betecknar människor) samt Gen. 24:13, 43; Ords. 8:2; Am. 9:1; Num. 23:6, 17. על i Gen. 28:13 och Am. 7:7 kan betyda antingen "bredvid" eller "på". נצב + על har oftare betydelsen "bredvid", men frågan kvarstår, om suffixet syftar på Jakob eller סלם. På grund av det att det handlar om drömmen som Jakob ser, lutar jag mot den tolkningen att suffixet hänvisar till rampen och inte till Jakob. Därutöver använder författaren samma suffix två gånger i v. 12 (ראשו och בו) och där syftar suffixet på סלם. Om författaren hade velat med suffixet hänvisa till Jakob, skulle han ha skrivit על יעקב i stället för עליו. LXX-översättarens tolkning stöder min tolkning. Jag anser att antagandet att suffixet skulle hänvisa till Jakob och inte till סלם är influerad av *a priori* antagandet om att v. 12 härstammar från Elohisten och v. 13 från Jahvisten. Därför har man tänkt att suffixet i J inte kan hänvisa till סלם i E. Houtmans (1977) analys om סלם (se kap. 3.3.2 nedan) kringgår detta problem.

47 LXX har tillägget μὴ φοβοῦ. Steck (1998, 179) lägger märke till detta och anser att skräck oftast föregår ett orakel.

48 LXX har i några manuskript ὡς ἄμμος τῆς θαλάσσης, som enligt BHQ verkar vara en harmonisering påverkad av Gen. 32:13. Rahlfs har τῆς γῆς.

49 Problemet här är nif. av ברך. Borde det tolkas som reflexivt ("önska sig samma typs välsignelse", se t.ex. Holladay) eller som passiv (*DCH*)? Jag följer här *DCH:*s val. För likadant yttrande, se Gen. 12:3, 18:18. LXX har pass.ind.fut.3.pl. av ἐνευλογέομαι. Jag återkommer till detta i ordanalysen nedan.

50 Eller "låta dig komma tillbaka". Hif. med kausativ betydelse.

וַיִּיקַץ יַעֲקֹב מִשְּׁנָתוֹ וַיֹּאמֶר אָכֵן יֵשׁ יְהוָה בַּמָּקוֹם הַזֶּה וְאָנֹכִי לֹא יָדָעְתִּי׃

16. Jakob vaknade ur sömnen och sade: "Jahve är[51] verkligen på denna plats och jag visste det inte!"

וַיִּירָא וַיֹּאמֶר מַה־נּוֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה אֵין זֶה כִּי אִם־בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמָיִם׃

17. Han blev förskräckt och sade: "Hur fruktansvärd är inte denna plats! Det här är ingenting annat än Guds hus och det där är himlens port![52]

וַיַּשְׁכֵּם יַעֲקֹב בַּבֹּקֶר וַיִּקַּח אֶת־הָאֶבֶן אֲשֶׁר־שָׂם מְרַאֲשֹׁתָיו וַיָּשֶׂם אֹתָהּ מַצֵּבָה וַיִּצֹק שֶׁמֶן עַל־רֹאשָׁהּ׃

18. Tidigt på morgonen tog Jakob stenen som han hade satt till skydd för huvudet och satte den till en *masseba*[53] och göt olja över dess topp.

וַיִּקְרָא אֶת־שֵׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית־אֵל וְאוּלָם לוּז שֵׁם־הָעִיר לָרִאשֹׁנָה׃

19. Han kallade platsen Betel[54]. Tidigare hade stadens namn varit Luz[55].

וַיִּדַּר יַעֲקֹב נֶדֶר לֵאמֹר אִם־יִהְיֶה אֱלֹהִים עִמָּדִי וּשְׁמָרַנִי בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי הוֹלֵךְ וְנָתַן־לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבֶגֶד לִלְבֹּשׁ׃

20. Han gav ett löfte och sade: "Om Gud är med mig och skyddar mig på denna min väg att han ger mig bröd att äta och kläder att ha på mig,

וְשַׁבְתִּי בְשָׁלוֹם אֶל־בֵּית אָבִי וְהָיָה יְהוָה לִי לֵאלֹהִים׃

21. och om jag kommer[56] i fred tillbaka till min faders hus, så ska Jahve vara min Gud.

וְהָאֶבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר־שַׂמְתִּי מַצֵּבָה יִהְיֶה

22. Och denna som jag satte till en

---

51 Märkligt är existenspartikeln יש. Varför finns det inte bara en enkel nominalsats typ יהוה במקום הזה? Wenham (1994, 218) förklarar: "The particle יֵשׁ "serves to stress the idea of existence" (*EWAS,* 101)." Adverbet אכן berättar om häpnaden, "sudden recognision in contrast to what was therefore expected" (Waltke & O'Connor, 670).

52 אין זה... וזה betecknar här två olika objekt, såsom i 1 Krön. 22:1; 1 Kung. 22:20; Jes. 44:5. Se Oblath 2001, 121–122 och Waltke & O'Connor, 308–309.

53 מצבה har ofta översatts med "stod" eller "stenstod". LXX använder στήλη. Jag har valt att transkribera ordet på grund av dess betydelse i textavsnittet Gen. 28:10–22. *Masseba* har en egen särskild betydelse och bär på ett sådant semantiskt fält som gör att svenskans "stod" eller "stenstod" inte är tillfredsställande översättningar. Om *massebot* se ordanalys samt kap. 3.2 nedan.

54 LXX har översatt ordagrant med οἶκος θεοῦ = "Guds hus". Tal (2015, 108*) anser i sin kommentar till BHQ (Gen 12:8) att den enda gången G (=LXX) översätter (eller gör exeges) av namnet Betel är i Gen. 28:19 (i Vulgata finns det Domus Dei i Gen 35:7). Annars transkriberar LXX det med Βαιτήλ.

55 LXX har καὶ Ουλαμλους (Aquilas: ουλαμμαυς) ἦν ὄνομα τῇ πόλει τὸ πρότερον. Översättaren har tolkat stadens tidigare namn som אולמלוז.

56 LXX har καὶ ἀποστρέψῃ με = kanske והשיבני (= och han ska föra mig tillbaka...) i LXX:s hebreiska förlaga. Det kan vara en harmonisering påverkad av Guds löfte i v. 15.

בֵּית אֱלֹהִים וְכֹל אֲשֶׁר תִּתֶּן־לִי עַשֵּׂר אֲעַשְּׂרֶנּוּ לָךְ׃

masseba ska bli Guds hus[57].[58] Och av allt som du ger mig ska jag verkligen[59] ge dig tionde."

2.2 Strukturanalys

1) Prologen (v. 10–11 och ויחלם i v. 12) presenterar situationen och anknyter texten till det som skedde tidigare i Genesis (Jakobcykeln). Dessa verser präglas av imperfekt konsekutiv (förutom en förklarande bisats כי–בא השמש).

2) Drömmen (v. 12–15) består av två delar:

2a) v. 12–13 med uppmärksamhetspartikel הנה (tre gånger!) och particip som betecknar situationen. Dessa är enkla nominalsatser.[60]

והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה — Se: En ramp var rest på marken och dess topp nådde upp till himlen.

והנה מלאכי אלהים עלים וירדים בו — Se: Guds änglar gick upp och ner på den.

והנה יהוה נצב עליו — Se: Jahve stod ovanpå rampen.

2b) Den andra delen består av Jahves löfte, och har i sin tur två delar. Den första delen handlar om löftet om 1) landet, 2) avkomlingar och 3) välsignelsen (v. 13–14). Talet bryts av והנה (v. 15) som börjar en enkel nominalsats och som följs av två verbalsatser. Jahve lovar a) att vara med Jakob, b) att bevara honom på hans resa samt c) att föra honom tillbaka till "landet". כי-satsen synliggör orsaken: Jahve ska inte "överge" honom tills han har gjort allt det som han har lovat. Detta kan antingen syfta på alla löften eller hellre endast på de tre efterföljande löftena efter הנה. Här används mestadels perfekt konsekutiv som fortsätter de två nominalsatserna:

---

57 Texten leker med בית. Ordet finns i v. 17, 19, 21 och 22 i tämligen olika betydelser. Se ordanalys nedan.

58 LXX har tillägg: καὶ ὁ λίθος οὗτος, ὃν ἔστησα στήλην, ἔσται **μοι** οἶκος θεοῦ. BHQ anser att det är ett förklarande tillägg som vill göra explicit det som finns implicit i texten. Jag tycker att det kan finnas en skillnad i tolkningen. MT anser att *masseban* ska vara Guds hus för alla, medan LXX kan tolkas så, att *masseban* är Guds hus endast för Jakob. Å andra sidan kan denna tolkning spegla moderna (individualistiska) tolkningsmöjligheter som inte var aktuella under antiken.

En annan fråga här är diskrepansen mellan יהיה och מצבה eller אבן. Wenham (1994, 218) anser att בית har påverkat verbet ויהי (sic!) (med hänvisning till Joüon(-Muraoka) 150m). Jmf. Nyberg §88b.

59 Infinitivus absolutus för att förstärka predikatet. Nyberg §91f.

60 Particip som predikat i enkel nominalsats, Nyberg §86v. Om enkla nominalsatser se Nyberg §85d–e.

הארץ... אתננה...	Detta land... ska jag ge... (börjar med sammansatt nominalsats, följs av ipf. ind.)[61]
והיה...	Och (din säd) ska bli... (perf. kons.)
ופרצת...	Och du ska utbreda dig... (perf. kons.)
ונברכו...	Och (alla jordens stammar) ska bli välsignade... (perf. kons.)
והנה	Se
אנכי עמך	Jag ska vara med dig (annan nominalsats)[62]
ושמרתיך...	Och jag ska bevara dig... (perf. kons.)
והשבתיך...	Och jag ska föra dig tillbaka... (perf. kons.)
כי לא אעזבך עד אשר אם–עשיתי את אשר–דברתי לך	För jag ska inte överge dig (ipf. ind.) förrän jag har gjort (perf. ind.) det som jag har lovat (perf. ind.)[63] dig.

3) Sedan följer Jakobs reaktion till drömmen (v. 16–17). Han vaknar ur sömnen och reagerar: "Jahve är (יש) verkligen (אכן) på denna plats, och jag visste det inte!" (v. 16). Han blir förskräckt, vilket ofta sker vid teofanier i Gamla testamentet[64]. Partikeln אכן understryker häpnaden. Jakob konstaterar: "Det här är ingenting annat än Guds hus och det där är himlens port!" אין זה כי אם... וזה är ett märkligt uttryck. Enligt Oblath finns detta uttryck endast en gång i Gamla testamentet[65]. Enligt Waltke & O'Connor "זה is used for both the 'near' object and for the 'far' object when a pair is juxtaposed." medan "ההוא is never used that way."[66] Därför anser Oblath att det andra pronomenet זה betecknar ett annat objekt än vad det första זה betecknar. Författaren kunde ha använt הוא i stället för זה om han skulle ha velat hänvisa till samma objekt[67]. Oblath anser att det andra זה betecknar סלם och tänker därför att סלם måste beteckna

61 Nyberg §85g.
62 Nyberg §85d: "Den enkla nominalsatsen är i sig själv tidlös; dess tid rättar sig efter det textsammanhang, i vilket den står."
63 Nyberg §86i: "Perf. står för att uttrycka *en handling i tillkommande tid som är överståndеn före en annan handling i tillkommande tid* (= lat. fut. exactum), i bisatser." (Nybergs kursivering).
64 Se t.ex. Fuhs 1990, 301–302.
65 Oblath 2001, 121.
66 Waltke & O'Connor, 309.
67 Oblath 2001, 122.

en port. Den är ju שער השמים, det vill säga "himlens port".[68] Till סלם återkommer jag i kapitel 3.3.2.

4) Berättelsen fortsätter tidigt på morgonen då Jakob gör något som, av allt att döma, har en kultisk funktion (v. 18–19). Han sätter stenen som han hade satt till skydd för huvudet till en *masseba* och gjuter olja över dess topp. *Massebot* ska behandlas närmare i kapitel 3.2. Verserna präglas igen av imperfekt konsekutiv förutom en förklarande relativsats.

5) Sedan kommer Jakobs eget löfte med ett vanligt imperfekt konsekutiv + לאמור. Löftet är uppbyggt nästan på samma sätt som den andra delen av Jahves löfte (2b). Det börjar med אם + nominalsats (אם–יהיה אלהים עמדי) och fortsätter med perfekt konsekutiv (ושמרני ... ונתן–לי ... ושבתי) där sista perfekt konsekutiv är dock i qal av שוב och satsens subjekt är Jakob och inte Jahve. Efter att alla villkor har uttalats visas resultatet av perfekt konsekutiv: והיה יהוה לי לאלהים, "så ska Jahve vara min Gud")[69]. Fortsättningen והאבן... יהיה בית אלהים וכל אשר תתן–לי עשר אעשרנו לך ("Och denna sten... ska bli Guds hus. Och av allt som du ger mig ska jag verkligen ge dig tionde.") fortsätter Jakobs löfte. I tabellen nedan finns motsvarigheter och olikheter mellan Jahves löfte (2b) och Jakobs löfte. Motsvarigheterna är skrivna **med fet stil** medan olikheterna har <u>understrukits.</u>

Jakobs ed	Jahves löfte
אם–יהיה אלהים **עמדי**	אנכי **עמך**
ושמרני <u>בדרך הזה</u> אשר אנכי **הולך** ונתן–לי לחם לאכל ובגד ללבש[70]	**ושמרתיך** <u>בכל</u> אשר–**תלך**
ושבתי בשלום <u>אל–בית אבי</u>	**והשבתיך** <u>אל–האדמה הזאת</u>

Således har Jakobs löfte många likheter med Jahves löfte. Det finns också olikheter. Jahve ger ett löfte att bevara Jakob på *alla hans vägar* medan Jakob vill ha bevaring *på denna väg som han går just nu.* Jahve lovar att *föra honom tillbaka till detta land* medan Jakob önskar att få *återvända till sin faders hus i fred.*

68 Oblath 2001, 122–125.

69 Nyberg §86ll. Peleg (2015, 146–150) är inte säker på vilken perfekt konsekutiv börjar apodosis. Enligt honom borde man ha אז här för att förklara gränsen mellan *apodosis* och *protasis*. Han anser att אז skulle ha gjort det tydligare. Peleg anser att ו-konjunktionen gör hela textavsnittet otydligt. Jag ser inte här ett lika stort problem. Nyberg förklarar väl hur perf. kons. används.

70 Enligt min åsikt handlar sista delen av denna vers om försörjning som en del av bevaring. Mat och kläder är det som människan, och patriarken, mest behöver.

Med hjälp av strukturanalysen som presenterats ovan kan vi konstatera att Gen. 28:10–22 har följande struktur[71]:

1) Prologen (v. 10–12)
2) Drömmen
    2a) Porträtteringen av visionen som Jakob ser (v. 12–13)
    2b) Jahves löfte i två delar
        Landet, avkomlingar, välsignelsen (v. 14)
        närvaron, bevarandet, återföringen till landet (v. 15)
3) Jakobs reaktion (v. 16–17)
4) Kultiskt agerande och namngivning av platsen (v. 18–19)
5) Jakobs löfte (v. 20–22)
        Om Jahve är närvarande, bevarar och låter Jakob komma i fred till sin faders hus...
        ... så ska Jahve bli hans Gud och *masseban* ska bli Guds hus.

2.3 Ordanalys

Ordet platsen (המקום) förekommer 6 gånger och har från första början bestämd artikel (ה).[72] ארץ verkar vara synonym till המקום en gång (v. 13b) , men ordvalet har påverkats av kontexten. Jahves löfte om landet sträcker sig även utanför המקום (= Betel).[73] ארץ och אדמה växlar till exempel i vers 15 där האדמה הזאת troligen syftar på הארץ אשר אתה שכב עליה i vers 13. ארץ och אדמה finns bara i Jahves tal, och där betyder orden det lovade landet, inklusive Betel. Utanför Jahves tal förekommer bara המקום.[74] I Gamla testamentet har ordet מקום ofta en konnotation av en helig plats.[75] Ordet betecknar således en kultplats som är känd för läsaren redan på förhand[76], men som Jakob inte känner till (v. 16–17).

En annan anmärkningsvärd detalj i texten är *masseban* (מצבה) som Jakob gör genom att resa upp (שׂים) stenen (אבן) som han hade satt till skydd för huvudet. Ordet härstammar från roten נצב (i qal "stå", i hif'il "resa upp") och har ofta översatts med "stenstod" eller "stod". Ordet förekommer två gånger i texten (verser 18 och 22) och har en kultisk funktion, vilket det att Jakob gjuter olja på dess topp i vers 18 påvisar. Enligt Gamberoni har *masseba* nästan alltid en kultisk konnotation[77]. I detta

71 Jmf. Blum 2001, 34; Koenen 2003, 150–151.
72 Rendtorff (1982, 512) och Köhlmoos (2006, 235) anser att ordet fungerar som ledord i berättelsen.
73 Parallellen till Jahves löfte till Abraham i Gen. 13:14–17 שׂא נא עיניך וראה מן–המקום אשר–אתה שׁם ("lyft nu dina ögon från den plats där du står...") har מקום.
74 Förutom v. 12 där ארץ betyder "mark, jord" står i motsats till himlen och syftar inte på ett geografiskt område. אדמה i v. 14 betyder "jorden", det vill säga platsen där människor bor.
75 Gamberoni 1997b, 537–540.
76 Köhlmoos 2006, 235.
77 Gamberoni 1997a, 487–488. Undantag enligt honom är: Gen. 31:45 (minnesmärke/vittne som funktion) och 31:51–52 (minnesmärke/vittne för ed, har också kultisk konnotation); 35:20 (gravminnesmärke), Ex. 24:4 (representerar de tolv stammarna eller de tolv förfäderna). מצבת i 2

textavsnitt ska *masseban* bli "Guds hus" (בית אלהים). Författaren verkar ha lekt med roten: Det finns håf'al partitiv passiv av נצב i vers 12 samt nif'al particip passiv av samma rot i v. 13: Rampen är uppställd (מֻצָּב) på marken. Jahve står (נִצָּב) ovanpå rampen (עליו). Senare sätter (שׂים) Jakob stenen till מַצֵּבָה, det vill säga han reser upp stenen. Jag anser att författaren kopplar samman rampen (סלם), Jahve och *masseban.*

Enligt Gamberoni har מצבה ofta undvikits i texter. I stället har man använt אבן. Som exempel ger Gamberoni Deut. 27:2, 4; Jos. 4:9, 20; 24:26–27 och jämför dem med Gen. 31:45.[78] I Deut. 27:2, 4 ska man resa (hif'il av קום) stenar (אבנים) åt sig och bestryka dem med kalk. På dessa stenar ska man sedan skriva Guds lagar. De tolv stenar (אבנים) som Josua reser upp i Jos. 4:9, 20 har troligen samma funktion som *massebot* vilka Mose reser upp i Ex. 24:4. Stenen i Jos. 24:26–27 tycks ha samma funktion som *masseban* har i allmänhet i den antika Främre Orienten. Gamberoni kan ha rätt i sitt antagande om tendensen att undvika מצבה. Till *massebot* återkommer jag i kapitel 3.2.

Ordet בית (hus, boning) används också med olika konnotationer. Ordet förekommer sammanlagt fyra gånger i texten (v. 17, 19, 21, 22). Jakob kallar platsen בית–אל (El-gudens hus / Guds hus / Betel). På grund av drömmen anser han att *platsen* måste vara בית אלהים (Guds hus). Om han återvänder i fred tillbaka till בית אבי (sin faders hus), så ska *masseban* bli בית אלהים (Guds hus). Tre gånger har בית betydelsen "Guds hus", medan det en gång talas det om faderns hus. Ordet בית har – åtminstone i senare bruk – konnotation av tempel (בית יהוה, בית אלהים) men här kan det även finnas en arkaism, eftersom *masseban* anses kunna vara בית אלהים. Finns det motstridighet mellan המקום som בית אלהים (v. 17) och מצבה som ska bli בית אלהים (v. 22)?

Också roten ראש har en viktig betydelse i texten. Roten finns fyra gånger i texten: Jakob sätter en sten till skydd för huvudet (מראשׁתיו, v. 11 och 18), rampens topp (ראשׁ) når upp till himlen och Jakob gjuter olja över *massebas* topp (ראשׁ). Med denna rot kopplar författaren stenen, *masseban* och rampen samman. Ovan märkte jag att författaren med roten נצב binder rampen, *masseban* och Jahve samman på likadant sätt.

Sam. 18:18 (minnesmärke för Absalom); Jes. 6:13 (svårtolkad, har inte anknytning till *massebot.* Se Gamberoni 1997a, 486). Jag återkommer till *massebot* i kap. 3.2 där jag behandlar deras funktion närmare.

78 Gamberoni 1997a, 487.

Första hälften av Jahves löfte (v. 13–14) har en stark anknytning till Jahves löfte till Abraham i olika skeden i patriarkberättelserna. Särskilt likadana löften finns i Gen. 12:3 och 13:14–16. Nedan finns en jämförelse mellan dessa verser. Likheterna har understrukits. Samma ord och uttryck som dock finns i ett annat sammanhang är skrivna **med fet stil.** Ord som betecknar nästan samma sak har *kursiverats*.

Gen. 28:14b	Gen. 12:3b
ונברכו בך כל–משפחת האדמה ובזרעך	ונברכו בך כל משפחת האדמה
Gen. 28:13b–14a	Gen. 13:14–16
הארץ אשר אתה שכב עליה לך אתננה ולזרעך *והיה* זרעך כעפר הארץ ופרצת **ימה וקדמה וצפנה ונגבה**	וראה מן–המקום אשר–אתה שם **צפנה ונגבה וקדמה וימה** כי את–כל–הארץ אשר–אתה ראה לך אתננה ולזרעך עד–עולם *ושמתי* את–זרעך כעפר הארץ אשר אם–יוכל איש למנות את–עפר הארץ גם–זרעך ימנה

Till Jahves närvaro i Jakobs liv hänvisas i Gen. 31:3, 5, 42. Jakob vädjar till Jahves löfte åter i 32:13 (Jakob ska få framgång och avkomlingar) då han är rädd för Esau. I Gen. 35:2–3 vill Jakob gå upp till Betel eftersom "Gud har varit med mig på den väg jag gick" (ויהי עמדי בדרך אשר הלכתי). Där reser han upp en sten till *masseba* igen, efter att Jahve har uppenbarat sig på nytt till honom och lovat att han ska få många avkomlingar och få "landet" (Gen. 35:1–15). Många har sett detta som en uppfyllelse av löftet som Jakob ger i Betelberättelsen[79].

En svår sats att översätta är ונברכו בך כל–משפחת האדמה ובזרעך som jag har översatt "och alla jordens stammar ska bli välsignade genom dig och genom din säd." Problemet ligger på nif'al-formen av ברך som annars finns precis i Abrahamberättelsen (Gen. 12:3 och 18:18). Även om nif'al har tagit över qal passiv och dess fält – och därför översättas ofta med passiv – har den ändå ursprungligen varit reflexiv till qal[80]. Om formen tolkas som reflexiv, så betyder satsen "Och alla jordens stammar ska önska sig välsignelsen i/genom dig och din säd" såsom B2000 har tolkat och Holladay i sin ordbok företräder. Men ברך finns ingenstans i Gamla

79 T.ex. Peleg 2015.
80 Nyberg §78e–f.

testamentet i aktiv finitform av qal, utan ordet finns bara i qal particip passiv. Därutöver har ברך redan en reflexiv betydelse i hitpa'el (*DCH*: "bless oneself", Gen 22:18; 26:4). Även detta kan dock tolkas att ha passiv betydelse, såsom LXX konsekvent har gjort. Enligt Nyberg är hitpa'el närmast *reflexiv* till pi'el, men kan sällan övergå även till rent passiv[81]. *DCH* ger endast en passiv betydelse till ברך i nif'al. Jag följer *DCH* här.

2.4 Sammanfattning: viktiga teman i Betelberättelsen

Utifrån analysen ovan anser jag att de viktigaste teman i texten är följande:

1) Jahve är närvarande på en *specifik plats.* Platsen får namnet Betel.

2) *Drömmen* visar denna närvaro för Jakob. (Drömmen som ett medel för en uppenbarelse av Gud. Innehållet av drömmen som Jakob ser.)

3) Jakob *reser en masseba.* (*Massebot* och dess funktion i den antika Främre Orienten samt i Israels kult)

4) Jahve avger *ett löfte* eller *två löften* (landet, avkomlingar, välsignelsen i Jakob och i hans avkomlingar till alla världens folk, närvaro, bevaring, återföring till landet) och Jakob besvarar löftet med ett löfte.

I denna avhandling gör jag en djupare analys endast av de tre första av de ovannämnda temana. Det finns två orsaker till detta. För det första binder både Jahves löfte(n) och Jakobs löfte Betelberättelsen närmare till den större Jakobcykeln och patriarkcykeln. Därför borde man samtidigt analysera dessa närmare vilket inte kan göras inom ramen för denna avhandling. Dessutom är även detta forskningsområde mycket omdebatterat[82]. För det andra anser jag att de första tre temana är det som gör Betelberättelsen särpräglad i jämförelse med de andra texterna. Om man antingen vill *datera* tradition(er) bakom Betelberättelsen med hjälp av traditionshistorisk analys eller med hjälp av denna analys *belysa textavsnittets teologi om Jahves närvaro,* så är dessa tre teman (Betel, *masseba*, drömmen) viktigare än löftena. På grund av ovannämnda orsaker har jag bestämt mig för att inte analysera detta tema.

81 Nyberg §78p-q.

82 Om löftena och hur de knyter texten till den större Jakobcykeln och till patriarkberättelserna, se t.ex. Pelegs närläsning (2015). Om den (historisk-kritiska) exegetiska diskussionen, se t.ex. Emerton 1982; Weisman 1985 och Schmidt 1992.

3 Teman i Gen 28:10–22

3.1 Betel

I detta kapitel kommer jag att behandla Betel. Först (kapitel 3.1.1) gör jag en översikt över Betel i Gamla testamentet och kartlägger texternas förhållande till denna plats. Jag kommer även att behandla problemet mellan Bet-Awen[83] och Betel. Detta gör jag inte enbart för att det verkar vara ett intressant sidospår utan därför att den har en viss betydelse för Betelberättelsens möjliga ursprung och datering. Framförallt försöker jag i denna del kartlägga vilken *attityd* texterna uppvisar ifråga om Betel och med hjälp av texterna se vilka möjligheter angående traditionens uppkomst och tradering det finns.

I andra delkapitlet (3.1.2) försöker jag med hjälp av arkeologi se hurdan bild vi får av Betel som kultplats och hur denna information kan sammankopplas med den information som vi får genom att studera själva texterna. I tredje delkapitlet (3.1.3) sammanfattar jag resultatet.

3.1.1 Betel i Gamla testamentet

3.1.1.1 Betel i Genesis

Betel nämns första gången i Gen. 12:8 då Abraham bygger ett altare i närheten av Betel och Ai. Före detta har Abraham varit i Sikem norr om Betel där Jahve hade uppenbarat sig för honom och där det hade funnits en någon sorts kultplats (12:5–7). Abraham bygger även där ett altare. I kapitel 13 kommer Abraham från Egypten tillbaka till Kanaan via Negev. Han går "från lägerplats till lägerplats från Negev ända till Betel, till den plats där hans tält hade i början funnits, mellan Betel och Ai, till den plats dit han tidigare hade byggt altaret. Där åkallade Abram Jahves namn" (13:3–4). Enligt Abrahamcykeln finns det redan ett altare i Betel eller i närheten av Betel.

Nästa gång nämns Betel i Betelberättelsen då Jakob ger platsen namnet "Betel" (Gen. 28:19). Gen. 35:1–3 hänvisar till Jakobs tidigare besök i Betel och till Jahves uppenbarelse där. 35:6 identifierar Luz igen med Betel. Det finns också en kultisk ek

83 B2000 och Folkbibeln har transkriberat בית און med Bet-Aven (se t.ex. Hos. 10:5). För att å ena sidan vara noggrann och å andra sidan visa närheten av de två namnen, transkriberar jag ו med w och ב med v efter vokalen. Därför menar jag בית אבן när jag talar om Bet-Aven och בית און när jag talar om Bet-Awen.

nära Betel[84] (35:8) under vilken Rebeckas amma Debora blir begraven. I 35:15–16 berättas det även att Jakob ger platsen namnet Betel på nytt. Platsen nämns också i 48:3, dock med namnet Luz och inte med namnet Betel[85].

Jag anser att attityden till Betel är positiv i Genesis. Betel är en kultplats som redan Abraham har känt till. Jakob ger platsen dess namn. Det är dock inte helt säkert om kultplatsen kan identifieras med *staden* Betel eller inte. Abraham bygger ett altare i närheten av Betel (12:8), och eken finns också "nära Betel" (35:8). Utifrån Gen. 12:6 kan man anse att Betel (och Sikem) enligt författaren var då kanaaneiska städer.

3.1.1.2 Betel i det deuteronomistiska historieverket (Jos.–2 Kung.)

Det berättas i Josuaboken att Josua skickar spioner från Jeriko till Ai (vid Bet-Awen[86]), öster om Betel (Jos. 7:2). Senare skickar han också trupper till Ai. Dessa lägger sig i bakhåll mellan Betel och Ai (Jos. 8:9). På samma plats sätter han senare 5000 män (Jos. 8:13), det vill säga väster om "staden" och öster om Betel. Enligt den masoretiska texten av Jos. 8:17 kommer människor både från Ai och från Betel att dödas genom Josuas överraskningsanfall, men LXX nämner inte Betel[87]. Jos. 12:9, 16 nämner Betel igen. Denna gång berättas det att det finns en kung i Betel som Josua besegrar.

Betel nämns också när Josuaboken talar om de israelitiska stammarnas gränser (Jos. 16:1; 18:13, 22). Enligt den nuvarande texten förbindas Betel med ett(/en) berg(sbygd) (הר בית–אל i Jos. 16:1). Dock finns det enligt Nadav Na'aman goda skäl att anse att texten har blivit korrumperad under traderingsprocessen. I stället har versen ursprungligen varit följande: מירדן יריחו מזרחה למי יריחו ועלה מיריחו בהר מדברה בית–אל ("[Och lotten gick till Josefs barn] från Jordan öster om Jeriko till Jerikos vatten och går vidare från Jeriko till bergsbygden, till Betels öken.")[88]. Det är dock märkvärdigt att Betel och Luz inte är identiska platser enligt Jos. 16:1–2, kontra Gen. 28:19[89]. Josefs söners lott går från Betel "vidare till Luz och går över arkiternas gräns

84 מתחת לבית–אל "under Betel".
85 Många forskare anser att Luz som namn på platsen härstammar från Prästskriften. Se t.ex. Köhlmoos 2006, 253–254.
86 LXX har inte "אשר עם–בית און".
87 Därför har också B2000 utelämnat Betel från sin översättning av Jos. 8:17. BHS föreslår att man ska radera Betel ur denna vers.
88 Na'aman 1987, 14–15.
89 Jos. 18:13 kan tolkas antingen så att det med tillägget "det är Betel" menas både staden Luz och höjden söder om Luz, eller bara höjden söder om Luz. Jmf. Jos. 16:1–2.

mot Atrot." (Jos. 16:2). Benjamins söners lott går från öknen vid Bet-Awen "mot Luz och till höjden söder om Luz, det är Betel." (Jos. 18:13) Enligt Jos. 18:22 får benjaminiterna Betel.[90]

I Josuaboken verkar det vara så att Betel är en kanaaneisk stad. Attityden till Betel är inte lika positiv som i Genesis. Det är antingen neutral eller negativ. Betel och Luz tycks vara skilda platser.

Domarboken börjar genom att berätta om hur "Josefs hus" går till Betel som av allt att döma ännu var en kanaaneisk stad. Nu berättas det att stadens namn tidigare var Luz (Dom. 1:22–23). En man och hans familj sparas. Denna familj går sin väg till "hettiternas land", troligen i norra Syrien, och grundar där en stad och kallar den Luz. Av allt att döma hör Betel nu till Josefs hus, inte till benjaminiterna. Detta skulle överensstämma med 1 Krön. 7:28 där Betel hör till Efraims stam. Efraim är son till Josef.

Domarboken fortsätter med Betel då den berättar om den kvinnliga profeten Debora. Enligt Dom. 4:5 brukar hon "sitta under Deborapalmen mellan Rama och Betel i Efraims berg(sbygd)" dit Israels barn går när de har lagfrågor. Dom. 20 berättar sedan att Betel är en viktig kultplats. Först samlas alla andra israelitiska stammar förutom benjaminiterna i Mispa, som ligger nära Betel, eftersom Givas invånare har dödat en levits bihustru och leviten vill ha vedergällning (Dom. 20:1–7). Då börjar israeliterna kriga med benjaminiterna, som samlas i Giva (Dom. 20:8–16). Före kriget samlas israeliterna i Betel. Där frågar de Jahve om vem av dem först ska gå i strid med Benjamins barn (Dom. 20:18). Betel blir israeliternas samlingsplats i kriget där de också ber hjälp och råd av Jahve (Dom. 20:26). Efter kriget mot Benjamin återvänder folket till Betel och stannar där över natten, bygger ett altare och offrar offer (Dom. 21:2–4). Dom. 21:19 berättar att det firas en årlig fest för Jahve i Silo. Silo ligger norr om Betel, öster om vägen som går från Betel upp till Sikem, och söder om Lebona.

I Domarboken verkar det vara så att Betel är först en kanaaneisk stad, som dock förvandlas till en viktig kultplats där Jahve dyrkas. Attityden är igen positiv.[91]

90 Om Bet-Awen och Betel se nedan.
91 Så också Dumbrell 1974, 69.

I första Samuelboken fortsätter denna positiva attityd till Betel. Det berättas om Samuel att han går "omkring mellan Betel, Gilgal och Mispa och skipade rätt i alla dessa platser." (1. Sam 7:16) Annars berättas det bara om att Saul har män nära Betel (1. Sam 13:2) och att David skickar gåvor "åt dem som levde i Betel, Ramot i Negev och i Jattir" (1. Sam 30:27).[92]

Från och med 1 Kung börjar Gamla testamentets attityd till Betel att bli mer negativ. Betel nämns nästa gång i samband med Jerobeam I. Denne sätter en kalv eller tjur[93] till Betel, och en till Dan (1 Kung. 12:29). Betels betydelse är viktig för norra riket men textens attityd är negativ. I 1 Kung. 12:32–33 berättas det om fester och offer som Jerobeam I anordnar där. Frågan som finns kvar är kultplatsens status. Texten berättar inte om det fanns en helgedom eller inte på platsen. Det finns "ett altare" (מזבח) och "offerhöjdpräster" (כהני הבמות) får göra tjänst där. I 1 Kung. 13 berättas det om en "gudsman" som kommer till Betel och som profeterar mot dess "altare". Vers 11 antyder att det finns "en gammal profet" i Betel. Denna detalj pekar på profetiska kretsar i Betel. 1 Kung. 13:32 är intressant på det sättet att versen talar om מזבח אשר בבית–אל ("altaret som finns i Betel") medan annars talas det om כל–בתי הבמות אשר בערי שמרון ("alla offerhöjdshelgedomar som finns i Samarias städer").[94]

Det sägs i 2 Krön. 13:19 att Judas kung Aviam erövrade Betel från Jerobeam I redan efter Rehobeam. Parallelltexten i 1 Kung. 15:1–8 säger inget om detta, utan den bara konstaterar att det hela tiden fanns krig mellan Jerobeam I och Aviam.[95]

92 Se även Dumbrell 1974, 70.

93 עגל har ofta översatts med "kalv" (så också *DCH*) men kutobjektet troligen var en tjur som var ett av Els epitet t.ex. i ugaritiska myter. Jag återkommer till detta nedan.

94 1 Kung. 12–13 är mycket disputerade och omdiskuterade i forskningen. Se behandlingen av dessa kapitel i de nyaste monografier om Betel (Koenen 2003; Gomes 2006; Köhlmoos 2006). Att behandla detta närmare skulle vara värd en egen (doktors)avhandling.

95 Dumbrell (1974, 73) anser på grund av 2 Krön. 13:19 att Betel hörde bara 10 år till norra riket. Enligt honom erövrades Betel av Aviam, och staden hörde till södra riket ända till Joashs regeringstid (802/01–787/86 f.Kr.). Dumbrell tycks dock inte märka 2 Kung. 10:18–29 om Jehu (845/44–818/17) som av allt döma skulle ha haft *kraft* (och således även tillträde till) att förstöra "Jerobeams synd", om han själv inte hade följt med Jerobeams spår. Enligt Brodsky (1992, 711) erövrade troligen Basha staden igen efter Aviam. Se även Miller & Hayes (1986, 246): "If there is any historical kernel to the Chronicler's story about the battle, it probably concerned a border skirmish around Bethel, Jeshanah, and Ephron, the latter two places probably near or just north of Bethel. Moreover, this would have been only a temporary Judean success. Note that Asa, who followed Abijam, was hard pressed to defend a frontier in the area of Mizpah and Geba – only about ten miles north of Jerusalem (1 Kings 15:22)" Enligt Gomes (2006, 215) tog Aviam (cirka 910 f.Kr.) staden i besittning men Basha erövrade den tillbaka. Det är dock värt att notera, att det inte finns någon konsensus bland forskarna om Betels öde under dessa tider.

Attityden mot Betel i 1 Kungaboken är ytterst negativ. Däremot tycks det vara så att 2 Kung. 2 igen ger en lite mer positiv bild, åtminstone i berättelser om profet Elisha. Enligt dem finns det en profetskara eller profetlärjungar i Betel (2 Kung. 2:2–3). Dock kom också några killar ut ur Betel för att håna Elisha (2 Kung. 2:23–25).

När 2 Kung. talar om Jehus reform, så anger den att han avslutade Baaldyrkan i norra Israel. Men han vände inte bort från "Jerobeams synd" (2 Kung. 10:18–29). Där berättas det om tjurarna i Betel och Dan. Om Jehu var Jahvedyrkare, så ansåg han troligen att tjuren användes för att dyrka Jahve[96], inte Baal (jämför polemiken i Hoseaboken).

Efter norra Israels fall berättas det i 2 Kung. 17:24–41 om ett folk som kommer från Mesopotamien och bosätter sig i Samariens städer. Betel förblir en viktig kultplats för *Jahvedyrkan*, eftersom en präst återvänder till Betel för att lära det nya folket att dyrka "landets gud" på ett rätt sätt. Samariens och Betels gud är Jahve. Samtidigt dyrkar man dock också andra gudar.[97]

2 Kung. 23 berättar om Josias reform. I 2 Kung. 23:4 sägs det att de föremål som hade gjorts åt Baal och Ashera och åt hela himlaskaran och som fanns i Jahves tempel brändes utanför Jerusalem. Deras aska fördes till Betel. Var meningen med detta att vanhelga platsen? I 2 Kung. 23:15 sägs det igen att Betels "altare" och *baman* (utomhuskultplats) som Jerobeam I hade gjort dit revs ned av Josia. Enligt texten finns det inte någon helgedom i Betel, utan kultplatsen är *bama,* en utomhuskultplats. BHS anser att MT är korrumperad och att LXX skulle ha bevarat texten bättre. Den ursprungliga texten skulle tala om stenar (אבניו) som Josia pulvriserade[98]. Skulle det då ha funnits en *masseba* här? Märkvärdigt är den hårdare

96 Av allt att döma var tjuren ursprungligen knuten till Jahve. Ex. 32 kan ursprungligen härstamma från sådan etiologi som handlar om denna tjur i ett positivt ljus. Eller sedan kan Jerobeam I ha utnyttjat en gammal berättelse som återspeglar en riktig tjur som israeliter hade i öknen. Tjuren symboliserade antingen Jahves "fotapall" (i likhet med arken eller kerubtronen i Jerusalem), eller Jahve själv. Jag anser att det handlade om fotapall åtminstone om Ex. 32 återspeglar en verklig historia som berättar om exodus. Detta anser jag baserat på att anikonismen (kult utan bilder) härstammar från ökentrakter och har varit en del av Jahvekulten från början (se kap. 3.2.3 nedan) Det kan vara så att tjuren senare blev nära förbunden med Baaldyrkan under de tider då Baaldyrkan förstärktes i norra riket. Om Jerobeam I och Betel, se Albertz 1994, 138–146. Om 800-talet f.Kr. och förstärkandet av Baaldyrkan i norra riket, se Albertz 1994, 146–156. Jag återkommer till tjuren i samband med Betels möjliga *masseba* i kap. 3.2.4 nedan.

97 Se även Miller & Hayes 1986, 339.

98 LXX: καὶ συνέτριψεν τοὺς λίθους αὐτοῦ καὶ ἐλέπτυνεν = וישבר את אבניו וידק = "Och han krossade stenar och pulvriserade..." Problemet tycks vara även ett ovanligt perf.ind. efter ipf.kons. och därefter igen perf.kons. Se dock Nyberg §86gg som förklarar: "Ett asyndetiskt perf. ind., som

attityden mot *massebot* i Josias reform (se kapitel 3.2 nedan). 23:19 talar också om andra בתי הבמות, offerhöjdhus eller offerhöjdhelgedomar som Israels kungar hade byggt.

3.1.1.3 Betel i profetböckerna

Profetböckernas attityd mot Betel verkar mestadels fortsätta med det deuteronomistiska historieverkets spår. De två viktigaste profeter som talar om Betel är Hosea och Amos. Den masoretiska texten av Hos. 10:15 talar om Betel, men LXX har i stället "Israels barn". BHS anser att LXX har bevarat den rätta läsarten. Det som är intressant här är även länken med *massebot* i Hos. 10:1–2. På grund av nämnandet av *massebot* i Hos. 10:1–2 anser jag att den masoretiska textens läsart kan prefereras. Hos. 10:1–2 ska behandlas närmare i kapitel 3.2.1 nedan.

Betel hånas även med öknamn Bet-Awen ("idolatrins hus") som B2000 har översatt som egennamn. Här avslöjar kalven/tjuren att det talas om Betel med öknamn. Hos. 12:5 tycks ha Betel i positiv bemärkelse. Texten hänvisar till Gen. 28 eller till samma sorts tradition. I slutet av kapitel 1.3 har jag redan kort behandlat problematiken angående dateringen av Hoseaboken och dess texter. Jag utgår från den möjligheten att Hoseabokens texter härstammar mestadels från den historiske profeten.[99]

Det har funnits en viss osäkerhet vad Bet-Awen beträffar. Är det en riktig stad? Är det en annan plats än Betel, eller menas med namnet en och samma plats? Många studier har gjorts om det och om dess topografiska lokalisering[100]. Enligt Nadav Na'aman ligger Betel och Bet-Awen mycket nära varandra. Hans tes är att Bet-Awen är den kultplats som israeliterna har grundat utanför staden Betel. Namnet på kultplatsen har ursprungligen varit Bet-Aven (בית אבן = "stenens hus"). Det har senare förändrats till Bet-Awen (בית און = "idolatrins hus") för att håna kultplatsen. Öknamnet Bet-Awen används precis i Hoseaboken. Stavningen förändras litet (ב blir ו), men vokalisationen förblir detsamma. Bet-Aven som namn på kultplatsen kan härstamma från *masseba*-stenen, som har varit det centrala kultobjektet i

närmare specificerar ett föregående verb ... fortsättes med perf.kons., t.ex. 2 Kon. 23:15". Det vill säga: "Han brände altaret *genom att* pulvrisera den till stoft." Tjuren hade assyrierna troligen fört bort, annars skulle förstöringen av den ha tillägnats Josia. Hos. 10:5–6 stöder detta antagande. Se Koenen 2003, 48–49.

99 Sweeney 2016. Se också Laato 2004, 237–239.

100 Na'aman 1987, 13; Arnold 1992, 682.

kultplatsen.[101] Stöd för detta argument ger det, att författaren till Betelberättelsen lekar med ordet אבן[102]. Då kunde namnet verkligen härstamma från grundandet av kultplatsen – oavsett om det ursprungligen var *den historiske Jakob* som grundade det eller inte. Jag återkommer till problematiken angående Bet-Awen nedan.

Amos nämner Betel på många ställen: Am. 3:14; 4:4; 5:5–6; 7:10, 13. Amos utförde sin profetia troligen i Betel (Am. 7:10, 13), som var "kungens helgedom och rikets hus" (Am. 7:13). Det är inte Betel i och för sig som Amos riktar sitt budskap emot, utan Israels sätt att leva (Am. 3:9–15). Därför är deras gudstjänst i Betel och Gilgal till inget värt (Am. 4:4; 5:5–6). Detta togs emot som konspiration mot kungen (Am. 7:10–13).

Esra 2:28 och Neh. 7:32 berättar om israeliter som kommer från Ai och Betel, och Neh. 11:31 om benjaminiter som bor i Betel.

Sak. 7:2 är också ett viktigt ställe beträffande Betel: "Och Betel skickade Sar-Eser och Regem-Melek och andra män för att bönfalla inför Jahve." Denna vers är svårt att översätta. בית–אל har tolkats här på många olika sätt. Det har ofta tolkats som egennamn "Betel Sar-Eser"[103]. En orsak till att anse att Betel här inte refererar till platsen är den förstöring av platsen som Josia låter utföra (2 Kung. 23:15–20), samt att enligt Esra 2:28 och Neh. 7:32 är det bara få människor som kommer tillbaka till området från den babyloniska exilen[104]. Då skulle Betel kanske vara ett teoforiskt element av gudomen Betel, som vi känner från papyrusfragment och möjligtvis från två andra verser i Gamla testamentet (se strax nedan). Men om Sak. 7:2 talar om Betel som plats, skulle det då vara ett tecken på att Betel fungerade som en viktig kultplats också under den exilska och den efterexilska tiden. Mispa, som ligger just söder om Betel, fungerade ju som ett viktigt politiskt centrum under den exilska tiden. Jag anser att Betel måste förstås här som namnet på platsen.[105]

101 Na'aman 1987, 14–19.
102 Na'aman 1987, 14. Om אבן i Gen. 28 se kap 2.3 ovan.
103 Så B2000, troligen på grund av v. 3 där verben är i 1.sg.
104 Så Dalglish 1992, 710.
105 Se även Hoffman 2003, 200–203. Blenkinsopp (2003, 100–101) ser Betel som platsen dit Sar-Eser och Regem-Melek skickades, och inte som subjekt i satsen. Själva ordföljden tyder på att Betel måste tolkas som subjekt: predikat (ipf.kons.) + subjekt + objekt. Blenkinsopp själv medger detta, men han håller med sin tolkning och hänvisar till LXX som bevis. Om Betel fungerar som subjekt, så betyder det samtidigt att Betel erkänner Jerusalems kultiska hegemoni. Å andra sidan fungerar Betel som självständig kultplats, om Betel fungerar här som platsen dit männen skickades. Blenkinsopp försöker med sin artikel att betona Betels status under de babyloniska och persiska tiderna. Se fotnot 164 nedan.

3.1.1.4 Tvetydiga ställen i Gamla testamentet

Tre tvetydiga verser kan även hänvisa till Betel i en annan bemärkelse än som en plats. Det har troligen funnits en gud som heter "Betel"[106]. I Gamla testamentet finns det tre ställen som kan handla om guden Betel. Det första är Gen. 31:13 där Jakob berättar om ängeln som identifierar sig med orden "אנכי האל בית–אל אשר משחת שם מצבה אשר נדרת לי שם נדר", det vill säga att ängeln var "Gud i Betel" eller "El Betel" åt vilken Jakob hade upprest en *masseba*. Här hänvisas troligen till Betelberättelsen. Forskarna är oeniga om det talas här om platsen Betel, eller guden Betel. Dock anser jag, i samma spår med Dalglish, att det talas om platsen Betel här. Man måste förändra texten för att tolka Betel i en annan bemärkelse. Det talas om "El" (El-guden eller Gud) som dyrkas i Betel[107]. Relativpronomen אשר används två gånger för att närmare definiera Betel[108].

Det andra stället är Gen. 35:7 som lyder: ויבן שם מזבח ויקרא למקום אל בית–אל כי שם נגלו אליו האלהים בברחו מפני אחיו[109]. Dalglish anser att detta ställe kan jämföras med Gen. 33:20 och 46:3 där Jakob ger likadana namn till altare som han bygger.[110] Om Betel kan tolkas geografiskt, så borde den tolkningen favoriseras.

Den tredje versen är Jer. 48:13: "Och Moab skäms över Kemosh såsom Israels hus skämdes för Betel som de litade på." B2000 har förstått בית אל här som gudsnamn[111]. Detta är förståeligt på grund av parallellen till Kemosh som var gud i Moab. Dalglish anser dock att Betel i denna vers kan tolkas som hänvisning till den kungliga helgedomen i Betel. Såsom Betel förstördes så ska Moab förstöras. Samtidigt förlorar de sin tillit på Kemosh-guden på samma sätt som hur norra Israel inte mer kunde lita på Betels helgedom.[112]

---

106 Se Dalglish 1992.

107 Se Albertz 1994, 30 om andra platsnamn som förbindas med El.

108 Dalglish 1992, 709.

109 "Och han byggde ett altare dit och kallade platsen El Betel, för där hade Gud uppenbarat sig för honom då han flydde sin bror Esau."

110 Dalglish 1992, 709.

111 B2000: "Moab skall svikas av Kemosh, så som Israel blev sviket av Betel, den gud de litade på." och kommenterar: "*Betel* Här är Betel ett gudsnamn, belagt också i papyrustexter från den judiska kolonin i Elefantine i Egypten (400-talet f.Kr.)."

112 Dalglish 1992, 710. Om Eissfeldts tes för gudomen Betel i Gamla testamentet se Dumbrell 1974, 66–67. Koenen (2003, 81–86) behandlar denna tes ganska utförligt och kommer till följande slutsats: "Wir haben es vielmehr mit einem syrischen Gott des 1. Jt.s. zu tun. Ob eine Verbindung zu dem syrischen Ort Bethel bestand, kann hier offen bleiben." (s. 86) Se också Gomes 2006, 7–9. Jer 48:13 kan också således hänvisa till att Betel förlorade sin status som central kultplats. Om detta se kap. 3.1.2 nedan.

Några forskare anser också att Dom. 2:1–5 berättar om Betel. Där berättas det om en plats som heter Bokim (בכים). Namnet härstammar från roten בכה som i qal betyder "att gråta". Gråten är ett viktigt element också i Dom. 20. Enligt Dom. 4:5 fanns Deborapalmen i Efraims bergsbygd nära Betel. Detta träd kan vara samma träd som nämns i Gen. 35:8. Rabbiner ser en länk mellan Bokim och Betel och LXX har tillagt efter Bokim (Κλαυθμῶν, "Gråten") καὶ ἐπὶ Βαιθηλ. Forskarna är dock oeniga om Bokim syftar på Betel eller inte[113]. Jag anser att det är helt möjligt.

3.1.1.5 Syntes

Denna genomgång av Betel i Gamla testamentet visar att Betel var först en kanaaneisk stad som senare blev en viktig kultplats. Om vi anser att traditioner bakom Josuaboken och Domarboken är historiskt sätt pålitliga[114], så blev den en central kultplats (vid sidan av Silo och Sikem och många andra) redan före kungadömets grundande. Denna kultplats fortsatte att fungera som en viktig kultplats åt Jahve i norra riket också efter att Jerusalems tempel byggdes och riket delades efter Salomos död. Amos tycks inte ha ansett att det fanns något problematiskt i Betels kultplats i och för sig, utan han riktar sitt budskap mot israeliternas sätt att leva. Hosea (åtminstone i bokens nuvarande form) tycks däremot även vara lite emot själva kultplatsen eller åtminstone dess kult. Under Josias tid förstördes kultplatsen, men Sak. 7:2 (se även 2 Kung. 17:28, dock före Josia) visar att Betel fortsatte att spela en roll också efter exilen.

Genesis och patriarkberättelserna förhåller sig däremot positivt mot Betel. Denna diskrepans mellan de två attityderna angående Betel kan förklaras åtminstone på två sätt:

a) Antingen är traditionen i Betelberättelsen gammal. Varför skulle man annars skriva så positivt om Betel efter att det har blivit kopplad med avgudadyrkan?

b) Eller sedan kan traditionen härstamma från sådana kretsar som förhöll sig positivt mot Betel. Till exempel kunde sådana kretsar, som ville framhäva

113 Koenen (2003, 72–74, 179–180) tvivlar medan Gomes (2006, 117–120), som daterar Dom 2 till den exilska perioden, anser att det talas om Betel här. Möjligen visar Dom. 2 också, om LXX bevarar den ursprungliga läsarten om "Bokim nära Betel" (Gomes 2006, 117 hänvisar till Kaufmann), att kultplatsen fanns utanför staden. Se också Na'aman 1987, 18.

114 Laato (2004, 57–61) anser att man kan med hjälp av dessa texter skapa en historiskt möjlig värld som är logisk och relevant.

kultplatsens betydelse i jämförelse med Jerusalems kult (antingen under de två rikens tid eller under den exilska och den efterexilska tiden), vilja motivera Betels särskilda status med en fiktion om en patriark som grundade kultplatsen.

Problemet med den andra hypotesen är att varför en sådan tradition skulle samlas med andra traditioner då Pentateuken (och Genesis) redigerades, *om den inte hade betydelse redan tidigare.*[115]

Om man deducerar endast från texterna, förblir det otydligt om själva *staden* Betel var den kultplats om vilken Betelberättelsen talar, eller om kultplatsen fanns i närheten av staden. När jag behandlade Hoseabokens attityd mot Betel, påpekade jag kort att öknamnet Bet-Awen (בית און = idolatrins hus) kan vara en medveten förändring av kultplatsens ursprungliga namn Bet-Aven (בית אבן). Bet-Aven kunde sedan ha fått sitt namn från *masseban* som fanns på kultplatsen. Betelberättelsen själv leker med ordet אבן. Traditioner om Abraham och Jakob i närheten av Betel visar att det har funnits en viss kultplats öster om *staden Betel.* Abraham bygger ett altare dit och där finns en särskild ek. Förutom Hoseaboken används Bet-Awen också i Jos. 7:2; 18:12 och i 1 Sam. 13:4; 14:23. Enligt Nadav Na'aman kan platsen dit Josua skickar sina män "från Jeriko till Ai som ligger vid Bet-Awen, öster om Betel" (Jos. 7:2)[116] identifieras med den plats om vilken det berättas i Gen. 12:8. Där sägs det att Abraham "fortsatte sin resa därifrån mot berget öster om Betel och slog upp sitt tält, så att Betel var i väst och Ai i öst."[117] Där byggde Abraham ett altare åt Jahve. Enligt Na'aman är "öster om Betel" i Jos. 7:2 ett tillägg påverkat av Gen. 12:8,

115 Albertz (1994, 464–493) daterar Pentateukens samlingsprocess till den tidiga persiska tiden (515–450 f.Kr.) och anser att den var en kompromiss mellan olika partier, eftersom perser ville härska så att olika folk kunde dyrka sina egna gudar och följa sin egen lagstiftning som har godkänts av perserna. Denna lagstiftning skulle dock binda alla i området. Således behövs det ett grunddokument som passar alla. Då skulle Pentateuken och dess traditioner forma en *kompromiss* mellan olika instanser, lekmän och präster. Denna rekonstruktion skulle tyda på det, att Betel-traditioner i Pentateuken härstammar från norra kretsar. Men om de inte hade någon länk med Jakob eller andra redan tidigare, utan skulle vara påhittade under senare tider, så tycker jag att sådana traditioner inte skulle ha mottagits trots kompromissandan. Na'amans (2014) annars övertygande argumentation för en exilsk datering av Betelberättelsen (och hela Jakobcykeln) har sin svaghet här. Det måste ha funnits tidigare traditioner som samlades. Det är helt möjligt att dessa traditioner senare har uppdaterats till den nya situationen som råder under den persiska tiden.

116 מיריחו העי אשר עם–בית און **מקדם לבית–אל**.

117 ויעתק משם ההרה **מקדם לבית–אל** ויט אהלה בית–אל מים והעי מקדם.

eftersom Bet-Awens exakta geografiska läge redan hade glömts[118]. Jos 18:12–13 hänvisar till "Bet-Awens öken" (מדברה בית און). Enligt Na'aman kan denna norra gränslinje till Benjamins område jämföras med Jos. 16:1 där det berättas om Efraims södra gränslinje. Dessa borde nämligen beskriva samma gränslinje. Enligt honom har Jos. 16:1 korrumperats under traderingsprocessen men texten kan rekonstrueras så att versen talar om "Betels öken" (מדברה בית–אל).[119] Bosättning i Ai (*et-Tell*) under järnåldern I hade redan övergivits under Saul/David/Salomos tid, då gränslinjerna enligt Na'aman hade nedtecknats[120]. Han anser att det är då sannolikt att skribenten beskrev detta område öster om Betel och Bet-Awen genom att hänvisa till dessa lägen. Således låg de nära varandra.[121]

Vidare kan det konstateras att enligt Jos. 16:1–2 är *staden* Luz och Betel olika platser. Om "Betels öken" i Jos. 16:1 kan identifieras med "Bet-Avens/Bet-Awens öken", så betyder det att det talas här också om *kultplatsen* Betel/Bet-Aven/Bet-Awen vid sidan av *staden* Luz/Betel.[122]

Na'aman argumenterar för att 1 Sam. 13–14 berättar närheten av Betel och Bet-Awen. På grund av denna närhet är det ganska lättförståeligt att dessa namn kunde växla i olika traditioner. Na'aman daterar Josuabokens traditioner om stammarnas gränslinjer samt huvudlinjer av 1 Sam. 13–14 till tiden före de två staterna.[123] Hans slutsats är följande:

> "We may conclude that Beth-*'āben* was the specific name of Bethel's sanctuary at that time and was located east of the town, although it may have been referred to by the town's name as well, since Bethel ("House of God") was particularly appropriate. It seems that this old sanctuary included an altar (Gen. 12,8; 13,4; 35,7) and a stone pillar (*maṣṣēbā*; Gen. 28,18; 35,14)."[124]

118 Na'aman 1987, 14. Ett textkritiskt argument mot Na'aman skulle vara att "vid Bet-Awen" inte finns i LXX-Jos. 7:2.
119 Se också kap. 3.1.1.2 ovan.
120 Na'aman 1987, 15; Om Ai se Callaway 1992, 127; Mazar 1992, 338 och Junkkaala 2006, 256.
121 Na'aman 1987, 15–16. Troligen hade Betel varit viktigare stad än Ai ("ruiner"). Ai hade verkligen varit i "ruiner" under 2400-1200 f.Kr. I början av 1200-talet f.Kr. bosattes området igen. Troligen fick platsen också sitt namn från dessa ruiner. Staden övergavs cirka 1050 f.Kr. Så Callaway 1992.
122 Se även Dumbrell 1974, 65n2, som hänvisar till F.S. Norths antagande om att kultplatsen troligen fanns mellan Ai och Betel. Dumbrell noterar själv: "Perhaps Bethel was originally the name of the sanctuary and Luz the name of the city." Samma möjlighet ger även Albright & Kelso 1968, 45.
123 Na'aman 1987, 16–17.
124 Na'aman 1987, 17.

Na'aman lägger märke till att även andra israelitiska kultplatser har haft ett eget namn även om de ligger nära städer. Som exempel ger Na'aman Mamre som ligger nära Hebron, mittemot Makpelagrottan samt More(s terebint) och/eller Ebalaltaret som ligger nära Sikem. Enligt Na'aman fanns största delen av de antika israelitiska kultplatserna utanför städer. Ett heligt träd eller heliga träd, altare och möjligtvis gravar fanns i dessa kultplatser.[125]

Na'aman har dock fått även kritik. I sin artikel 'Beth-El--Luz and Beth Aven' kritiserar Zecharia Kallai Na'amans försök att göra skillnad mellan kultplatsen (Bet-Aven/Bet-Awen/Betel) och byn/staden (Betel/Luz). Kallai kritiserar Na'amans korrigering av Jos. 16:1. Enligt Kallai finns det inte behov att korrigera texten[126]. Om han har rätt, så betyder det samtidigt att det inte finns lika stark likhet mellan "Betels öken" och "Bet-Awens öken". Han också kritiserar Na'amans tolkning av 1 Sam. 13–14 och anser att man ger mer rätt på texten, om man antar att Bet-Awen måste lokaliseras till Khirbet Tell ʾel-ʿAskar[127].

Kallai anser även att det är helt onödigt att anta att kultplatsens ursprungliga namn skulle ha varit Bet-Aven (בית אבן). Enligt honom har אבן inte någon kultisk konnotation[128], och בית מצבה skulle ha tydligare hänvisat till *masseban*, om sådant namn ursprungligen hade funnits. Därutöver kopplas kultplatsen med staden i Betelberättelsen.[129] Mot Kallais argument kan man märka det troligen gamla epitetet אבן till Jahve i Gen. 49:24[130]. Då kan man anse att också בית אבן har kultisk konnotation[131] (som dock är svagare än den kultiska konnotation som *masseba* har). Sådant namn skulle vara vettigare än בית מצבה. Bet-Aven skulle syfta både på Jahves epitet som "sten" eller "klippa" (צור i många psalmer) *och* på *masseban* som fungerar som Guds boning på platsen.

125 Na'aman 1987, 19–21.
126 Kallai 1991, 173, 173n8.
127 Kallai 1991, 176–178.
128 Se dock ordanalysen ovan om ordets betydelse i Betelberättelsen.
129 Kallai 1991, 179–180, 182.
130 Sådan här poetisk text kan också bevara bättre sin ursprungliga ordalydelse.
131 Konnotationen måste emellertid ha varit svagare än med מצבה eftersom man kunde byta מצבה med אבן. Se kap 2.3 ovan. Men detta kan ha skett efter att attityden mot *massebot* blir mer negativ i Gamla testamentet. Om *massebot* se kap. 3.2 nedan.

Enligt Kallai kan man inte heller göra skillnad mellan Betel och Luz. Han tolkar לוזה i Jos. 16:1–2 så, att ה i slutet inte är lokativändelse utan en variant "Luzah".[132] Efter allt detta kritiserar Kallai även Na'amans antagande om lokaliseringen av tidiga israelitiska kultplatser och anser att Mamres terebint inte ska skiljas från Hebron. Han medger att Mores terebint troligen fanns nära Sikem och att trädet därmed fanns på ett annat område än i staden. Enligt Kallai visar de olika berättelser (förutom patriarkberättelserna) att de tidiga kultplatserna fanns både utanför och in i städerna.[133]

Na'amans antagande om kultplatsen utanför staden får dock stöd från Joseph Blenkinsopp. Enligt Blenkinsopp är förhållandet mellan Betel och Ai följande: Betel har först varit namnet på kultplatsen, såsom Betelberättelsen berättar. Men sedan har den tagit över namnet på staden. Kultplatsen fick öknamnet ur Jerusalems synvinkel och så småningom blev Bet-Awen ett vanligt platsnamn.[134] När Josuabokens texter har skrivits ned så har man glömt att Bet-Awen är öknamn på Betel. Blenkinsopp anser att namnet således *inte har* någon historisk bakgrund före man började använda öknamnet Bet-Awen. Således motsätter sig Blenkinsopp Na'amans tes om att Bet-Aven skulle ha varit det ursprungliga namnet av kultplatsen.

Enligt Koenen är Bet-Awen en annan plats än Betel. Han blir inte övertygad av Na'amans argument och anser att platsens namn borde ha varit בית מצבה om namnet härstammade från Betelberättelsen. Däremot anser han att platsen ursprungligen hette בֵּית אוֹן, "Haus der Krafte". Koenen identifierar platsen med Khirbet el-Ḥudrīya 5 km öster om Betel och 2,5 km öster om Ai (*et-Tell*).[135]

Om Na'aman har rätt, så betyder det att Betelberättelsen faktiskt berättar om Bet-Aven (=Bet-Awen), som var Betels kultplats, *utanför den kanaaneiska staden.* Då betyder det också det, att *den israelitiska kultplatsens instiftande inte har någon länk med kanaaneiska kultplatser.* Det vill säga, att *Betelberättelsens tradition är genuint israelitisk.*

132 Kallai 1991, 173: "In Joshua 16:2 this would imply the listing of the town by both its names, Beth-el--Luzah, combined without the connective phrase of 'which is'."
133 Kallai 1991, 181–182. Se även Koenens analys i Koenen 2003, 14–26. Koenen följer huvudsakligen Kallai.
134 Blenkinsopp 2003, 93–94.
135 Koenen 2003, 14–20.

Detta kan få stöd av Wolfgang Zwickels allmänna iakttagelser vad det ekonomiska, det sociala och det kultiska läget i södra Levanten under 1200–800 f.Kr. beträffar. Enligt honom förändrades kulturen radikalt i södra Levanten. De gamla kanaaneiska städerna förlorade sin tidigare status. De blev ödelagda och i stället byggde man nya byar på samma platser, i närheten av de gamla städerna eller på nya områden. Dessa gamla kanaaneiska städer hade en kung och tempel, men också dessa blev ödelagda. I stället byggde man så kallade *bamot,* utomhuskultplatser, där det ofta fanns en *masseba* eller flera *massebot*, ett någon sorts altare, och ett trä[136]. Dessa grundades inte ovanpå de gamla kultplatserna[137]. Enligt Zwickel är det svårt att arkeologiskt identifiera sådana *bamot.* En *bama* har dock av en slump hittats: den så kallade "Bull Site". Bosättningen hittades norr om "Bull Site". Folket som bodde cirka 5–10 kilometer bort från platsen använde *baman.* Enligt Zwickel avvek detta från de kringliggande kulturer där man fortsatte med att bygga nya tempel. Man har inte hittat några tempel i det israelitiska området.[138]

Zwickels iakttagelser går bra ihop med Na'amans tes. Därutöver måste man fråga sig om Jerobeam I byggde *en helgedom* på platsen, eller om Betel fortsatte som *bama* också senare[139]. Det deuteronomistiska historieverket syftar på den senare möjligheten, men dess attityd mot Betels kultplats är mycket negativ. Således har författaren eller författarkretsen motiv att visa hur felaktig Betels kult är. Samtidigt använder de dock ordet בית i samband med *bama* (till exempel i 1 Kung. 12:31). Jag anser att Jerobeam I byggde en helgedom på den gamla utomhuskultplatsen.

136 Jmf. Na'amans skildring av de tidiga israelitiska kultplatserna ovan.

137 "If a Late Bronze Age town or village was re-established during Iron Age I, after abandonment, the new temples were – as far as we know until now – never erected on the same spot." (Zwickel 2012, 585).

138 Zwickel 2012. Om tidigare "fynd" av tempel/helgedomar i området och om deras tolkning se ss. 588–591. Troligen fanns det bara två helgedomar i Israel: Silo och Nob. Arkeologiskt material skulle då hålla överens med de bibliska texterna.

Enligt Zwickel bestod folket som bosatte området av olika folk: 1) befolkningen som tidigare hade bott i de städer som nu hade övergetts, 2) folket som kom från kustområden, 3) folket som kom från Anatolien och Syrien, 4) nomader, 5) en liten grupp som kom från Egypten. Så småningom blev folket i området mer och mer koherent och en gemensam identitet skapades.

Under sen bronsåldern var Baal den mest dyrkade guden i området, men efter den stora hungersnöden på 1200-talet f.Kr. upplevde El uppsving. Enligt Zwickel dyrkade den lägre klassen Jahve. Under Davids och Salomos led blev Jahve den centrala guden i området. Zwickel fortsätter (s. 594): "This close connection of one god and a national territory continued after the death of Solomon, both in Judah and Israel. Jerobeam I erected two new border sanctuaries in Bethel and Dan in order to protect his territory by the power of the god YHWH." "En gud i ett område" -idén syns klart i bakgrunden också i Deut. 12:3.

139 Na'aman (1987, 19) anser att Jerobeam I byggde ett tempel på platsen. Om detta berättar den deuteronomistiska termen בית במות.

Ovan gav jag två möjligheter för att förklara uppkomsten av traditionen bakom Betelberättelsen. För det första kan det finnas en gammal tradition som härstammar från tiden före det deuteronomistiska historieverket och profeterna, vilka börjar se Betel i mer negativ ljus. En annan möjlighet är att traditionen härstammar från sådana kretsar som förhöll sig mer positiv mot Betels kult. Nu kan vi lägga till följande resonemang:

Eftersom Jerobeam I senare bygger en helgedom på platsen och sätter dit tjuren, är det osannolikt att man skulle *hitta på* en tradition om en *masseba* senare. בית אבן som namnet på kultplatsen kan inte förklaras på något sätt, om det inte hade funnits en *masseba* där före tjuren. Men samtidigt är det lättförståeligt att inse att traditionen blir åter viktig antingen under Jerobeams I:s tid, nämligen för att påvisa vilken gammal kultplats Betel redan är, eller under den exilska eller den efterexilska tiden då Betel kan tävla med Jerusalem (och Samaria) om huvudkultplatsens status. Oavsett kretsen varifrån traditionen dyker upp igen, visar Na'amans teori att traditionen om Jakob i Betel *måste härstamma från tiden före Jerobeam I.*

Dock måste man samtidigt medge att Kallai har lagt fram tung argumentation mot Na'amans hypotes. Om Kallai har det rätt, så är argumentet för *tidig datering* inte lika stark, men den senare attityden mot Betel i de kretsar som samlade Pentateukens traditioner ändå skulle tyda på en lång historia bakom berättelsen.

3.1.2 Betel och arkeologi

Arkeologiska utgrävningar i Betel (Khirbet Beitin, cirka 17 kilometer norr om Jerusalem) har gjorts under ledning av William Foxwell Albright och James Kelso under första hälften av 1900-talet.[140] Utgrävningarna och deras dokumentation har fått hård kritik.[141]

140 Resultaten har publicerats i Albright & Kelso 1968. De största utgrävningskampanjerna gjordes år 1934 (Albright), 1954, 1957 och 1960 (Kelso). Allmän inledning till Betel finns hos Kelso 1993 (*The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land)*.

141 Blenkinsopp 2003, 93: "Unfortunately, the report of the excavation, published in 1968, provides no reliable stratigraphy and follows the still-familiar practice of extrapolating conclusions from the biblical data". Se även Gomes 2006, 3–4; Köhlmoos 2006, 49–79. Kapitel 10 av rapporten börjar med följande anmärkning: "This history of Bethel is derived from three major sources: the archaeological excavation of the site, the Bible, and secular historical records." (Albright & Kelso 1968, 45).

Den geografiska identifikationen av Gamla testamentets Betel med Khirbet Beitin har också ifrågasatts[142]. Dock verkar det vara så, att sådana försök har varit få och den breda konsensusen bland arkeologer och exegeter är att Khirbet Beitin är Bibelns Betel.[143]

Utgrävningsrapporten hjälper inte mycket vad Betelberättelsen beträffar. Utgrävningarna gjordes nära och under den moderna byn Beitin i olika skeden. Den enda kultplats som hittades var en utomhuskultplats som Albright & Kelso anser att ha varit ägnad åt den kanaaneiska guden El. Enligt dem byggdes kultplatsen cirka 3500 f.Kr.[144] Ett senare tempel (3200–3000 f.Kr.) hade byggts på samma plats och användes troligen ännu under 2000–1800 f.Kr.[145] Mellan cirka 1550–1400 f.Kr. var Betel inte bosatt[146]. Under sen bronsåldern (1400–1200 f.Kr.) blomstrade Betel igen[147]. Staden förstördes genom en storbrand mellan 1240–1235 f.Kr. Efter det förändrades den materiella kulturen totalt[148].

Albright & Kelso förbinder denna storbrand med Josuas erövring och fortsätter med den arkeologiska rapporten genom att hänvisa till Bibeln. De följer Josuabokens och Domarbokens berättelser och anser att Betel efter Josuas erövring[149] var en benjaminitisk stad som de dock förlorade på grund av inbördeskriget[150]. Albright & Kelso anser att den var kanske då förbundsarken fördes till Silo. Enligt dem visar arkeologiska evidens igen att Betel erövrades på nytt ganska snart. De tolkar att Dom. 1:22–26 berättar om detta. Nu var det Josefs hus (det vill säga efraimiterna) och inte benjaminiterna som erövrade staden. Senare blev staden ganska fattig

142 Livingston 1970; 1971.
143 Rainey 1988; Koenen 2003, 4–12; Gomes 2006, 4–7.
144 Albright & Kelso 1968, 20–21. De ger dock inte någon hänvisning till varför de anser att det var just El som dyrkades där, förutom namnet "Betel" som de tolkar att härstamma från denna kultplats. Platsen identifierades som kultplats på grund av tecken för eld, ben och blod som hittades på platsen. Denna identifikation har också fått kritik. Se t.ex. Köhlmoos 2006, 49, 71–72.
145 Albright & Kelso 1968, 22–23, 45–46.
146 Albright & Kelso 1968, 46–47.
147 Albright & Kelso 1968, 28–31.
148 Albright & Kelso 1968, 32. Albright & Kelso fortsätter (s. 48): "The Israelite invasion came just at the transition from LB II to Iron I, §§75, 195. In those cities where the Israelites settled there was a complete and striking cultural change."
149 Albright & Kelso 1968 kopplar storbranden mellan 1240–1235 f.Kr. med Josuas erövring. Se även Junkkaala 2006, 238–239. Junkkaala noterar att Albright & Kelso inte berättar hur de kom till denna ganska exakta datering.
150 Se kap. 3.1.1.2. ovan. Albright & Kelso 1968, 49: "This civil war *seems* to have sparked a Canaanite revolt, and one of the first victims of that revolt may have been Bethel. Just as the Philistines struck at Shiloh, which was the amphictyonic center of Israel in their day, so the Canaanites *may have struck* earlier at Bethel." (mina kursiveringar).

troligen på grund av filistéernas förtryck. Staden fick igen bättre ställning efter att Silo förstördes. Efter Saul, David och Salomo förlorade den igen sin politiska makt (dock inte sin ekonomiska status) ända till Jerobeam I:s tid, då det byggdes en helgedom där. Arkeologiska utgrävningar visade dock inte något bevis om Jerobeams helgedom[151]. Aviam erövrade staden utan att förstöra den. Sedan tog Basha den tillbaka. Albright & Kelso anser att norra riket fick staden Betel tillbaka kanske under Joashs regeringstid, men det var Jerobeam II som höjde helgedomen igen till "rikets helgedom". Staden erövrades av assyrierna *troligen* under Hoseas revolt år 724 f.Kr. och låg i ruiner för en tid efter erövringen. Helgedomen återställdes dock snabbt. Judas kung Josia erövrade staden men det fanns inte några spår av förstörelse under denna period. Nebukadnessar förstörde inte staden. Storbranden förstörde staden antingen i kung Nabonidus' tredje regeringsår (553 f.Kr.) eller strax efter Nabonidus i början av Dareios I:s tid, (521 f.Kr.). Detta anser de troligen på grund av fragment i babyloniska krönikor som talar om oroligheter under dessa tider. Enligt Albright & Kelso fick Betel dock nya bosättare ganska snabbt under den persiska tiden, men dessa var få såsom Esra 2:28 och Neh. 7:32 bevisar.[152]

Problemet med den tolkningen av arkeologisk data, som jag refererat till ovan, är att det inte finns någon arkeologisk data för det mesta, utan Albright & Kelso blandar arkeologiskt material med sin tolkning av Bibeln. Om jag förstod rådatan rätt, så finns det inte mycket som vi faktiskt vet om Betel, om man bortser den bibliska information som Albright & Kelso noggrant utnyttjar. Utifrån rapporten vet vi endast, att stadens kultur förändrades radikalt mellan den sena bronsåldern II (1400–1200 f.Kr.) och järnåldern I (1200–900 f.Kr.) efter storbranden, samt att staden förstördes både under den assyriska perioden[153] och mellan 553–521 f.Kr. (såsom de antar). Men även detta har ifrågasatts[154]. Därutöver vet vi att det fanns en utomhuskultplats

151 Till denna detalj återkommer jag snart.

152 Albright & Kelso 1968, 48–51. Se även ss. 37–38.

153 Se även Mazar 1992, 548; Stern 2009, 9, 50–52. Blenkinsopp (2003, 95) anser att frånvaron av krukor inte räcker till att anta att staden skulle ha blivit förstörd.

154 Enligt Stern (2009, 432) förstördes staden mellan den tid då den babyloniska hegemonin förändrades till persisk hegemoni. Staden bosattes igen i slutet av den persiska perioden. Enligt honom (2009, 321–323, 576–577) förstördes staden i samband med många andra städer omkring 480–475 f.Kr. Detta kan inte sammankopplas med någon historisk händelse som vi känner till från andra källor. Blenkinsopp (2003, 95) anser att evidensen är för otydlig för att kunna säga något om tiden då Betel förstördes.

och ett senare tempel[155] från början av MB på samma plats. Men vi har inte något bevis för Jerobeams helgedom, eller för oavbruten kult på platsen[156]. Allt annat verkar vara taget ur Bibelns berättelser och därmed består deras "arkeologiska historia" om Betel huvudsakligen av sådana detaljer som verklig arkeologisk data tiger om.

Även om huvudmålet av tre sista utgrävningskampanjerna var att hitta Jerobeams helgedom, så fann man den inte[157]. Albright & Kelso anser att det är möjligt, att helgedomen finns ovanpå två stora vattenkällor i staden och under den moderna byn. Den kan finnas också på kullen öster om Betel[158].

Det fanns två ruiner av bysantiska kyrkor nära Khirbet Beitin. Den första var troligen från 600-talet e.Kr. och tillägnad Abrahams altare om vilket det berättas i Gen. 12:8 (Burj Beitîn, på en kulle öster (!) om Betel)[159]. Den andra, som har troligen har tillägnats platsen där Jakob lade sitt huvud, finns i Khirbet el-Maqâṭir (en aning söder om Burj Beitîn) och härstammar troligen från 300-talet e.Kr. Albright & Kelso berättar:

> "Since some scholars have suggested that the temple was outside the town, several of the staff and workmen looked carefully for Iron II sherds at Burj Beitîn, on the hill E of Bethel, but none was found. -- Most of the sherds were Byzantine, although a few belonged to the transition from EB to MB. We also investigated Khirbet el-Maqâṭir, the site of a fourth (?) century church, but spent less time here, as the site had been plundered to furnish stone for erecting the mosque at el-Bîreh. Not far from the latter ruin but closer to the western edge of the ridge we found what may well have been an altar bearing two cup marks. It was 2.5 m. long; one end was 1 m. wide and the other end 2 m. It was 1.3 m. high.

155 Blenkinsopp (2003, 94) dock tvivlar att det skulle ha funnits ett tempel. Detsamma gör Koenen (2003) och Köhlmoos (2006, 71–72).

156 Stern 2009 (ursprungligen från 2001) hänvisar antingen till 2 Kung. 17:41 och anser att templet återbyggdes (s. 201), eller bara anser det som faktum att helgedomen återbyggdes (s. 321). På sidan 432 säger han sist: "With exception of one structure at Bethel, which was interpreted as a continuation of a previous sanctuary on the site, and the date and function of which must await further clarification, there are no sanctuaries or cult objects that can securely be attributed to the Babylonian period." Jag är inte säker var det talas om denna struktur i Albright & Kelso 1968. Carter (2003, 307) syns ge orsaken: "presumably some of the Iron II structures would have continued in use during the Neo-Babylonian period. This would explain Stern's reference to a building associated with a cult site (Stern 2001: 347; see also Kelso 1993: 194) and would support the common assumption that sacrifices were offered at Bethel after the destruction of the Jerusalem Temple in 587/586."

157 Albright & Kelso 1968, 4, 37.

158 Albright & Kelso 1968, 37.

159 Koenen (2003, 22) anser att det är möjligt att platsen var en icke-kristen kultplats tillägnad Abraham. Se också hans analys om Gen. 12:8 på ss. 162–165.

> There were numerous flints at the base; some were microlithic. A little to the S was a plundered EB grave. All this shows that the hill was a camp site before Abraham's day."[160]

Två *massebot* hittades också, en *in situ* öster om Betel och en annan hade använts i en dörr under järnåldern I (1200–900 f.Kr.). En återstod nära utomhuskultplatsen kan tolkas att vara en *masseba*.[161]

Utifrån Albright & Kelso kan man konstatera att utgrävningarna kastar inte mycket ljus på Betelberättelsen, eller på Betels status som kultcentrum i den antika Israel. En sak kan de dock indirekt bevisa. Om vi kan lita på Gamla testamentets historicitet på något sätt, är det säkert att det har funnits en viktig helgedom i Betel[162]. När utgrävningarna inte visar att en sådan skulle ha funnits *i* staden, är det helt möjligt, att en sådan har funnits *utanför* staden. Detta tycks bestyrka Na'amans argument om den ursprungliga israelitiska utomhuskultplatsen *utanför* staden. Na'amans argumentation presenterades i kapitel 3.1.1.5 ovan. Dock måste man också medge, att hela staden har inte omfattats av arkeologiska utgrävningarna och således finns det en möjlighet att helgedomen någon dag kan hittas *i staden.*[163]

Joseph Blenkinsopp tolkar arkeologiska data på ett annat sätt än Albright & Kelso. Först betvivlar han att det skulle ha funnits ett tempel redan i medelbronsåldern. Han anser att frånvaron av krukor inte räcker till för att bevisa att staden skulle ha förstörts under den assyriska erövringen. Även om Josia skulle ha förstört kultplatsen, kan det vara så att hans reform misslyckades att ha effekt en längre tid. Enligt honom fortsatte Betel att vara en viktig kultplats även under den nybabyloniska perioden, med vilket han menar den exilska perioden.[164]

160 Albright & Kelso 1968, 8. Se även s. 2.
161 Albright & Kelso 1968, 46. Även dessa identifikationer har fått kritik.
162 Na'aman 2011 visar enligt min åsikt ganska väl hur arkeologisk data, eller tolkning av data, eller hellre tolkning av saknaden av data, kan vilseleda historikern.
163 Så t.ex. Kallai 1991, 180, särskilt 180n44.
164 Blenkinsopp 2003, 94–95. Själva artikeln försöker att argumentera för Betels centrala betydelse under den exilska tiden vad kulten beträffar. Det gör han med Sak. 7:1–7 (se kap. 3.1.1.3 ovan), Hagg. 2:10–14 och Jer. 41:4–5 samt genom att tolka Dom 20–21 om Mispa och Betel som en polemik mellan dem som återvände från Babylonien och kvarlevan av judéer i Benjamins område, så under *den efterexilska tiden*.

Å andra sidan är Klaus Koenen av den åsikten, att arkeologiska utgrävningar skulle tyda på det att Betel inte fungerade som kultplats utan den förstördes av babylonier. Efter det skulle Betel inte ha fungerat som kultplats.[165]

I en stimulerande artikel om texternas och arkeologins förhållande i rekonstruktionen av den antika historien, anser Nadav Na'aman att arkeologiskt material inte får avgöra vad vi vet om historien, särskilt om textuella källor vittnar om någonting annat. Även det arkeologiska materialet behöver tolkning. Na'aman ger fyra exempel på diskrepans mellan de textuella vittnena och arkeologisk data. Ett av dem är Betel under den exilska och efterexilska tiden. Na'aman anser själv att Betelberättelsen och dess nära kontakter med babyloniska berättelser skulle tyda på att den skrevs ned sent. Då betyder det samtidigt att Betel har fungerat som en viktig kultplats åtminstone under den exilska tiden, medan dess betydelse minskade då Jerusalem blev starkare igen.[166] Jag återkommer till hans argumentation om de babyloniska parallellerna till Betelberättelsen i kapitel 3.3. I denna kontext räcker det med att säga följande: Na'amans artikel visar att avsaknaden av arkeologisk data inte bevisar att något inte kan ha funnits. När det finns diskrepans mellan de textuella vittnena och arkeologisk data, så finns det många olika sätt att tolka denna diskrepans.

3.1.3 Sammanfattning

Det har varit svårt att hålla Bibelns texter om Betel och arkeologi isär. Det som verkar klart utifrån arkeologiska rapporter (och deras tolkning) är att arkeologin inte kan hjälpa oss mycket med att säga något om Betels betydelse i olika skeden i Israels historia. Gamla testamentet förblir den största källan.

Om man nu knyter samman de olika trådarna, så anser jag att följande saker kan betonas:

1) Betel har varit en viktig kultplats redan före Jerobeam I. Troligen fanns kultplatsen utanför staden. (Na'aman 1987 och Zwickel 2012)

2) Jerobeam I byggde en helgedom på den gamla kultplatsen (med vilken jag menar den *nya* kultplatsen då området bosattes igen i skiftet mellan sen bronsåldern och järnåldern, det vill säga omkring 1200 f.Kr.).

165 Se sammanfattningen i Koenen 2003, 211. Se dock s. 64: "Auf jeden Fall können wir über Bethel in exilisch-nachexilischer Zeit kaum etwas sagen."
166 Na'aman 2011, 176–182; 2014. Kontra Finkelstein & Römer 2014, 325–326.

3) Både norra och södra riket hade kontroll över Betel i olika tidsperioder.[167]

4) Från och med åtminstone Amos' tid kan vi anse att det i Betel fanns en kunglig helgedom.

5) Assyrierna antingen förstörde staden eller åtminstone förde de bort tjuren (och kanske *massebot*).[168]

6) Kultplatsen i Betel verkar ha blivit förstörd av Josia (600-talet f.Kr.), men staden bevarades.[169]

Vad den exilska och efterexilska tiden beträffar, så anser jag att det är helt möjligt, att Betel återigen har haft en stor betydelse i kultlivet. Enligt Oded Lipschits undgick Benjamins område Babyloniens raseri[170]. Om detsamma vittnar också Jer. 37–40. Jeffrey Zorn, som har lett utgrävningarna i Mispa (Tell en-Naṣbeh), understryker att Mispa troligen har varit ett politiskt centrum under den exilska tiden. Trots detta har ett kultiskt centrum inte förts till Mispa efter Jerusalems förstörelse, eftersom man inte har hittat några helgedomar (med undantag av små hemaltare) där. Enligt Zorn är det möjligt att Betel (eller någon annan plats) har fortsatt att fungera som kultcentrum efter Josias död.[171]

Lipschits och Zorns iakttagelser kan sammankopplas med Blenkinsopps (lite överdrivna) försök att betona Betels centrala betydelse under den exilska perioden. Då kan det ha varit så, att sådana traditioner såsom Betelberättelsen var aktuella

167 Albertz (1994, 138–146) anser att utifrån en geografisk synvinkel fanns Betel i ett dåligt läge mellan norra och södra riket. Senare strider mellan det norra och södra riket bevisar detta. Varför då upphöja platsens betydelse, om inte på grund av gamla traditioner som har kopplingar med platsen? Han anser att orsaken som ges i 1 Kung. 12 (att förhindra människor att göra vallfart till Jerusalem) inte räcker till. Jag anser att en orsak till detta kan vara en gammal idé om sådana gränshelgedomar som tecken för en guds land. Till exempel befann sig helgedomen i Arad (se kap. 3.2.3 nedan) i gränsen mellan öknen (Negev) och Juda. Den andra helgedomen i Dan skulle då också syfta på att "Jahves land börjar här". Jmf. Deut. 12:3, 2 Kung. 5:17–18 och 17:25–28. (Antti Laatos opublicerat papper 'Monolatry and Early Israelite Religion' i Mikko Louhivuori Memorial Symposium 16.9.2017).

168 Becking (1997, 158–167) berättar om Sargon II:s (721–705 f.Kr.) inskrift om en kampanj i Samaria (Sargon II Nimurd Prism IV:32) där det står: ù DINGIR.MEŠ ti-ik-li-šú-un šal-la-[ti-iš] = "Och gudar som de litade på, som byte". Se också Gomes 2006, 216. Hos. 10:5–6 tyder också på att tjuren fördes bort.

169 Kontra Gomes (2006, 46–49) som är av den åsikten att Josias reform och förstörelse varken har textuell eller arkeologisk evidens.

170 Lipschits 2003, 346–349, 360–366. Enligt Lipschits (2003, 349) är det möjligt att den persiska perioden betecknade den lägsta nivån av bosättning vad Benjaminområdet beträffar i motsats till Jerusalems område vars bosättningsnivå var låg tidigare och redan hade börjat öka pånytt.

171 Zorn 2003, 417, 443–445, särskilt 443n15.

igen.[172] Men det tycks vara så, att traditionen om kalven/tjuren och aroniterna har spelat större roll i Betel. Blenkinsopp själv sammankopplar dessa gamla traditionerna med Betel. Frågan förblir: Varför skulle man hitta på eller lyfta fram Jakobtraditionen, om den inte skulle ha varit gammal redan då?[173] Och varför skulle södra Juda ta emot sådana positiva traditioner, om de inte är gamla?

Samtidigt kan arkeologiskt data (i enlighet med Koenen) tolkas så, att Betel inte fortsatte som kultcentrum. Åtminstone under den efterexilska tiden tycks det vara så, att Samaria spelar större roll än Betel i tävlingen med Jerusalem[174]. Således kan Betels senare historia rekonstrueras på två olika sätt. Antingen fortsatte Betel som viktig kultplats strax efter Josias död, eller sedan förlorade staden sin ställning.

På basen av dessa iakttagelser anser jag att Betel som tema skulle tyda på en tidig datering av traditionen i Betelberättelsen. Med en tidig datering menar jag att traditionen borde härstamma från tiden före Jerobeam I och kalven/tjuren som Jerobeam I placerar i Betel och som utifrån Judas perspektiv blir ett tecken för avgudadyrkan[175].

Två saker måste dock lyftas fram. Det kan hända, att Jerobeams kalv/tjur inte var en nyhet i Betel.[176] Då måste man också behandla problematiken mellan *masseban* och kalven/tjuren som huvudkultobjekt i Betels kult. Jag återkommer till denna diskussion i kapitel 3.2.4 efter att *massebot* som kultiska objekt har behandlats närmare.

---

172 Så också Köhlmoos 2006, 307.

173 Köhlmoos (2006, 246–248, 314) daterar Betelberättelsen (eller hans rekonstruktion av den ursprungliga berättelsen" till "frühexilischer Zeit". Enligt henne är det en reaktion mot Amosförkunnelsen. Hennes idé tycks vara att denna text kan ha verkat som en sorts "etiologi" för den tiden då Betel fungerade som huvudkultplats efter att Jerusalem hade förstörts. När Pentateuken fungerade som den persiska Jehuds "lagtext" (jfr. fotnot 115 ovan), försökte människor att koppla olika traditionerna samman. Således fick Betel också sin plats i Pentateuken. Jag anser att hennes rekonstruktion ändå är problematiskt. Jag anser att Hos. 12 skulle tyda på att traditionen om Jakob i Betel har varit känt redan på 800-talet f.Kr. (se kap. 1.3 ovan) Men att analysera Hos. 12 är värd en annan avhandling.

174 Albertz 1994, 523–533.

175 Gomes 2006, 220: "For the Deuteronomists, Bethel was the sanctuary where Yahweh was 'worshipped at the wrong place, at the wrong time, by the wrong priests and with the wrong iconography.'"

176 Forskarna tvistar om kalven/tjuren var en nyhet eller inte i Betel. Albertz (1994, 144–145) anser att den var tjur, som var också en av Els epitet. Om El dyrkades först i Betel, och om Jahve senare anammade El, så kan det hända att Jahve samtidigt anammade också tjuren som symbol för Jahve. Således använde och understrykte Jerobeam I den gamla kultpraxisen i motsats till Jerusalems "nyheter". Om Jerusalems "nyheter" se Albertz 1994, 126–138. Om tjuren se även Mettinger 1979, 17–22; 1997, 189–193.

Den andra saken är Betelberättelsens möjliga kontakter med babyloniska traditioner, som Na'aman (2011, 2014) har lyft fram. Till detta återkommer jag i kapitel 3.3.

3.2 Masseba

Masseba (מצבה, pluralis מצבות "*massebot*") har oftast översätts med "stenstod" eller "stod" ("standing stone" på engelska). Det finns några terminologiska svårigheter vad *massebot* beträffar. Några forskare använder hellre ordet "stela" eller "stele". Man använder också ordet *baitylos* när man behandlar samma slags stenstoder i andra kulturer[177]. Med tanke på textavsnittet som analyseras i denna avhandling, har jag bestämt mig för att använda ordet *masseba. Masseba* används även i forskningslitteratur[178]. *Masseba* är oftast en obearbetad natursten, som reses upp.

I detta kapitel kartlägger jag hur ordet *masseba* används i Gamla testamentet och hurdana funktioner *massebot* har både i Gamla testamentet och i den antika Främre Orienten. Jag kartlägger först hur ordet används i Gamla testamentet och efter det utvidgar jag synen att omfatta även den antika Främre Orienten i allmänhet.

Jag behandlar även kort problematiken angående den israelitiska anikonismens ursprung på grund av den starka koppling som den har till *massebot* i det antika Israels kult. Med hjälp av denna analys försöker jag se hur *masseban* fungerar i Betelberättelsen och om denna användning kan hjälpa oss att datera traditionen bakom berättelsen.

3.2.1 Masseba i Gamla testamentet

I Gamla testamentet finns det olika attityder till *massebot*. *Massebot* behandlas oftast i Pentateuken och i profetböckerna.

Massebot tycks ha symboliserat framförallt två saker. De har antingen fungerat som *minnesmärke* eller som *kultobjekt.*[179] Dessa två funktioner behöver dock inte utesluta varandra, vilket vi snart kommer att märka.

177 Mettinger 1995, 34–35. Mettinger själv använder "standing stone" och "stele".
178 Se Graesser 1972 (som använder också termen "standing stone") och speciellt Avner 2002.
179 Jmf. Valkama 2010, 206–207.

3.2.1.1 Masseba som minnesmärke

I Genesis används *masseba* som minnesmärke i 31:45; 31:51–52 och 35:20. I Gen. 31:45 och 31:51–52 fungerar *masseba* (med אבנים) som vittne mellan Jakob och Laban och som minnesmärke för deras ed som de svor till varandra. I Gen. 35:20 fungerar *masseba* som Rakels gravsten, det vill säga påminner om Rakels minne.

Gen. 31:13 och 35:14 är svårare att bedöma. Verserna tycks tala om samma *masseba* som Jakob i Betelberättelsen reser upp och smörjer med olja. På ett sätt symboliserar även de Jahves uppenbarelse *en gång* i Betel. Å andra sidan kan det handla om ett kultobjekt här (se nedan).

Ex. 24:4 talar om tolv *massebot* som Moses "bygger" (בנה) i samband med ett altare nedanför berget. Här tycks dessa å ena sidan fungera som minnesmärken. Å andra sidan tycks *massebot* symbolisera de tolv stammarna eller förfäderna till de tolv stammarna. Därmed utgör de inte enbart "minnesmärken" av förbundet mellan Jahve och Israel[180]. Det är troligen fråga om *massebot* även i Jos. 4:9, 20, där det dock finns אבן som reses (verbet står i hif'il av קום) och inte מצבה. Gamberoni anser att det är fråga om senare "censur"[181].

2 Sam. 18:18 har מצבת som minnesmärke över Absalom (יד אבשלם), som ska bevara hans namn till följande generationer.

3.2.1.2 Masseba som kultobjekt

De flesta ställen i Gamla testamentet verkar tala om *masseba* i kultisk kontext.

Förutom Betelberättelsen (Gen. 28:18, 22) berättas det om (troligen samma) *masseba* i Gen. 31:13 och 35:14. Det drickoffer som Jakob gjuter över *masseban* tycks hänvisa till en kultisk kontext. Men *masseba* i och för sig verkar inte fungera som "guds boning" i denna berättelse, utan det är platsen står i fokus.[182]

Ex. 23:24 förbjuder israeliterna att tillbe kananéernas gudar. Man ska i stället "slå ner dem grundligt och verkligen krossa deras *massebot*". Här tycks det finnas en stark länk mellan *massebot* och gudar. Enligt Gamberoni alluderar versen till bildförbudet

180 Så Sarna 1991, 151.

181 Gamberoni 1997a, 487. Se också kap. 2.3 ovan.

182 Se också Gamberoni 1997a, 489. Enligt Gamberoni är מצבת אבן i Gen 35:14 "like a warning against Asherim and images made of wood -- and evokes the notion of an altar made of stones (Ex. 20:25; Dt. 27:5f.)".

i Ex. 20:3–5 och således kan det med *massebot* menas sådana *massebot* som har bearbetats och på vilka man har ritat någonting[183].

I Ex. 34:13 befaller Jahve att riva ner deras (kananéernas) altare, att krossa deras *massebot* och att hugga ner deras *asherot*[184], för "du ska inte tillbe någon annan gud." Enligt Gamberoni anser forskare att denna vers är det första vittnesmålet för sådana förbud[185]. *Massebot* förefaller vara sammankopplade med *kanaaneisk gudstjänst* och *kanaaneiska gudar.* Men är också sådana *massebot* förbjudna som är knutna till Jahve?

Lev. 26:1 befaller: "Ni ska inte göra åt er värdelösa gudar eller avgudabilder (פסל). Ni ska inte resa åt er en *masseba* eller graverad sten (ומצבה לא–תקימו לכם ואבן משכית) för att tillbe dem, för jag är Jahve er Gud". Här finns *masseba* i samband med avgudabilder och *graverad sten* (אבן משכית). פסל finns också i Ex. 20:4–5 där gudabilder förbjuds.

I Deut. 7:5 förbjuder man *massebot* igen. Ett nära samband med Ex. 34:13 finns här (samma verb med samma objekt: מזבח / נחץ, מצבה / שבר). *Asherot* och avgudabilder (פסיל) omnämns i samma kontext.[186] Deut. 12:3 innehåller samma befallning att riva ner kananéernas altare, att krossa *massebot*, att bränna upp *asherot* i eld och att hugga ner avgudabilder. Meningen med det hela är att utplåna gudarnas *namn* från det lovade landet. Befallningen finns i Deuteronomium i samband med befallningen att centralisera kulten. Deut. 16:21–22 förbjuder *massebot* och *asherot* eftersom Jahve hatar dem.

I Pentateuken verkar det vara så, att *massebot i kultisk kontext* har positiv betydelse endast i Genesis. I Ex.-Deut. är de förbjudna och har anknutits till kanaaneisk

183 Gamberoni 1997a, 491.

184 *Ashera* är en träbjälke som antingen symboliserar den kvinnliga gudinnan (oftast Ashera), eller sedan är den någon slags kultföremål vars funktion vi inte känner till. De Moor (1977, 442): "There is no precise description of the *'asherah* as a cult object in the OT, which is certainly related to its being offensive to the OT writers. As a result, there is uncertainty as to the true nature of the *'asherah* in the ancient versions: frequently this word has been understood as grove, sometimes as a single tree, as a pole, cult image, or goddess. Modern research has not been able to remove this uncertainty. Due to the inadequacy of the written sources, various archeological identifications can be nothing more than very hypothetical." Se också Keel & Uehlinger 1998, §163.

185 Gamberoni 1997a, 491. Se också Mettinger 1979, 25.

186 Enligt Gamberoni (1997a, 491–492) är denna en deuteronomistisk (eller fördeuteronomistisk) utveckling av Ex. 34:13.

avgudadyrkan, *i sådana fall då masseba eller massebot betecknar guden.* Ex. 24 visar att om *massebot* betecknar människor så är de tillåtna.

I det deuteronomistiska historieverket talas det om *massebot* i samband med *bamot* (utomhuskultplatser). I 1 Kung. 14:23 talas det om hur folket i södra riket under Rehobeams tid bygger utomhuskultplatser och *massebot* och *asherot* på varje hög kulle och under varje bladrikt träd. Samma sägs om norra riket i 2 Kung. 17:10. I 1 Kung. 14:23 anges förvisso inte i och för sig om dessa *bamot* har anknytning till Jahve eller till de så kallade kanaaneiska gudarna[187]. 2 Kung. 3:2 berättar hur Joram avskaffar Baal-*masseban* (från Samaria, 1 Kung. 16:32) som hans far hade gjort. Intressant är här det att 1 Kung. 16:32 talar om מזבח medan 2 Kung. 3:2 om מצבת הבעל. Under Jehus tid för man ut en *masseba* eller *massebot* från Baals tempel för att bränna den eller dem (2 Kung. 10:26–27)[188].

I 2 Kung. 18:4 beskrivs det Hiskias reform. Han "gjorde sig av med *bamot* och krossade *massebot* och högg ned *asheran*. Han krossade även kopparormen som Mose hade gjort eftersom Israels barn hade ända till denna tid bränt offer åt denne och kallat den Nehustan." Den rättfärdige kungen Hiskia uppfyller de befallningar som finns i Exodus och Deuteronomium. 2 Kung. 23:14–15 redogör för den rättfärdige kungen Josia, som också krossar *massebot* och hugger ned *asherim* – även i Betel.

Således fortsätter det deuteronomistiska historieverket med den negativa bilden och attityden mot *massebot.* De sammankopplas med Baaldyrkan och främmande gudar, inte med rätt Jahvedyrkan. Hiskia och Josia uppfyller de bud som ges i Pentateuken för att krossa alla *massebot.* I 2 Krönikeboken vittnas det om samma politik.

I profetböckerna kan man hitta olika attityder till *massebot.* Å ena sidan fortsätter profeterna att ha en negativ attityd mot *massebot*, men å andra sidan finns det tecken om "rätt användning av *massebot*" i samband med Jahvedyrkan.

187 Följande verser i 2 Kung. 17:10ff tycks hänvisa till samband mellan "avgudar" och *bamot,* åtminstone utifrån författarens synvinkel.

188 Ordet מצבת finns i singularis i olika manuskript. Eftersom objektsuffixet i slutet av versen är i 3.sg.fem., är det möjligt, att det fanns *en masseba* som fördes ut och "brändes". Det kan också vara så, att det har funnits *ashera* här, eftersom det är svårt att bränna en stenstod, och v. 27 talar om מצבת הבעל som rivs ned senare. Om Baals tempel som har gjorts till en toalett se Ganor & Kreimerman 2017. Man hittade i Lakis en israelitisk "gate-shrine" där "det allra heligaste" hade gjorts till en toalett för att vanhelga platsen. Detta har daterats till 700-talet f.Kr. "Gate-shrine" hade troligen ägnats åt Baal.

Den negativa attityden mot *massebot* finns i Jer. 43:13. Där anknyts *massebot* med Hierapolis och det talas troligen om de egyptiska gudarnas gudabilder. I Hes. 26:11 talas det om "styrkas *massebot*" av Tyros kung. Här handlar det troligen om arkitektoniska pelare[189].

Mika 5:12 och Hos. 10:1–2 är viktiga textavsnitten och dessa behandlar jag noggrannare. Hos. 10:1–2 har jag översatt på följande sätt:

> "Israel var en frodig vinstock vilkens frukt motsvarar dess växt.[190] Ju mer frukt den bar, desto mer gjorde den altare. Ju bättre det gick för landet, desto finare gjorde de *massebot*. Deras hjärta var halt, nu ska de lida sitt straff. Han ska själv bryta deras altare och förstöra deras *massebot*."

Hosea riktar sin förkunnelse mot norra rikets politik och kult. Det är värt att notera att i samma kapitel angriper Hosea även Bet-Awen/Betel (Hos. 10:5, 8, 15). Israel har fått ekonomisk framgång och blivit högmodigt. "Awens *bamot*, Israels synd" blir ödelagda (vers 8). Värt att lägga märke till här är frasen כטוב לארצו היטיבו מצבות ("Ju bättre det gick för landet, desto finare gjorde de *massebot*"). Predikaten är här hif'il perfekt indikativ av יטב "att göra bättre eller finare, att förbättra"[191] Det tycks vara så, att norra rikets kult "gjordes finare" på ett sätt som blir utsatt för Hoseas starka kritik. Det verkar dock vara samtidigt så, att Hosea *inte motsätter sig massebot i och för sig*, för Hos. 3:4 säger: "För många dagar ska Israels barn bo utan kung och furste, utan offer och *masseba*, utan *efod* och *terafim*[192]. Men sedan återvänder Israels barn och söker efter sin Gud Jahve och sin kung David. Med fruktan ska de närma sig Jahve och hans godhet i kommande dagar." Här tycks det vara så, att frånvaron av *massebot* är ett straff. Denna tolkning får stöd av Jes. 19:19 där *massebot* också finns i positiv bemärkelse: "Vid denna dag ska det finnas ett altare åt Jahve i Egypten, och en *masseba* åt Jahve vid dess gräns."

---

189 Manor 1992, 602.

190 BHS anser många problem i versen och föreslår ישגה i stället för ישוה. Jag följer här *DCH* som anser att שׁוה i pi. fungerar som qal och betyder "motsvarar" (lägg märke till ל som tecken att det är frågan om jämförelse här).

191 *DCH*: "make good, improve". Enligt Gamberoni (1997a, 487) menas med verbet "artistic formation".

192 תרפים har traditionellt översatts med "husgudar" (B2000). Dessa är troligen sådana kultföremål som användes i husaltaret (house-shrine). *DCH*: "image(s) as household god(s), in household shrine". Mettinger tolkar att de var "cultic masks" (1979, 15) eller "ancestor figurines" (1995, 137). van der Toorn & Lewis (2006) anser också att det handlar om "statues of ancestors" som också användes i något slags kult.

Hoseas attityd blir mer förståelig när man ser sambandet mellan altare och *masseba* i Hos. 10:1–2. Enligt gamla stipulationer (som har anknytning till exodustraditionen vilken bevarades särskilt i norra riket[193]) ska altare göras antingen av jord, eller av naturstenar (Ex. 20:22–26; Deut. 27:5–6). Sådana altare har hittats i Ebal och Arad, medan i Beer-Sheba var altaret byggt av huggna stenar[194]. Kanske låg det även till så med *massebot*, att de kunde användas i legitim kult (före de senare stipulationerna mot *massebot* i Pentateuken), om de inte var uthuggna eller på något sätt "förbättrade/graverade/bearbetade" (היטיב).

Mika 5:12 kan tolkas på samma sätt: "Jag ska utrota dina avgudabilder (פסיליך) och dina *massebot* från bland dig och du ska inte längre tillbe dina händers verk (למעשׂה ידיך)" Kanske var *massebot* "förbättrade" på ett sådant sätt, att de representerade Jahve eller någon annan gud *på ett ikoniskt sätt. Massebot* hade blivit "händers verk" och således var de förbjudna. Samma orsak tycks ligga bakom förbudet i Lev. 26:1 (se ovan).

3.2.1.3 Tvetydiga ställen i Gamla testamentet

Enligt Gamberoni är det möjligt att senare redaktörer medvetet har bytt ut מצבה med andra ord, troligen på grund av att *massebot* blev förbjudna. Sådana ställen kan vara Gen. 33:20 (מזבח i stället för מצבה)[195], Jos. 4:9, 20; 24:26–27 och Deut. 27:2, 4 (אבן i stället för מצבה).[196]

3.2.1.4 Syntes

I Gamla testamentet finns det olika attityder till *massebot.* I Genesis finns det inte någon polemik mot *massebot,* medan i Ex.–Deut. och i det deuteronomistiska historieverket är de kopplade med kanaaneisk gudstjänst och strikt förbjudna att använda. De måste *verkligen* krossas.

I profetböckerna hittar man två olika attityder. Strikta förbud mot *massebot* finns inte, utan kritiken riktas mot "förbättrade" *massebot* (Hos. 10:1–2, Mika 5:2), som liknar "avgudabilder" (jmf. Ex.–Deut.). *Masseba* återges också i positivt ljus i Jes. 19:19 och Hos. 3:4.

193 Albertz 1994, 138–146.
194 Laato 2004, 100–103.
195 Lägg märke till verbet נצב där. Ursprungligen kan det ha varit frågan om מצבה och inte מזבח. Se också Koenen 2003, 163.
196 Gamberoni 1997a, 487. Se även kap. 2.3 ovan.

I allmänhet har *massebot* en stark länk till *bamot* (utomhuskultplatser).

För att belysa dessa varierande attityder till *massebot* i Gamla testamentet, måste man även behandla arkeologiskt material och ställa frågan: Vad vet vi om *massebot* utanför de bibliska texterna?

3.2.2 Definition av masseba och dess funktion med hjälp av utombibliskt material

Många gamla verk anser att *massebot* ursprungligen var kanaaneiska kultföremål. Det betyder att de är främmande för den israelitiska kulten. Israeliterna har anammat dem från den kanaaneiska kulten. Enligt äldre religionshistoriska verk fanns det en direkt länk mellan *masseba* som representerade *den mänskliga gudomen* (ofta Baal) och *ashera* (träbjälke) som representerade *den kvinnliga gudinnan,* (oftast Ashera).[197] A.F. Puukko anser, att dessa först hade ansetts vara Guds boning, men under den monarkiska polyteismen började de representera gudomar i stället[198]. Enligt Georg Fohrer hade kanske redan nomadfolk heliga stenar, men i ett senare skede var *masseba* "not a sacred stone kept in its natural form and sacred as such, *but a stone whose significance lies in having been shaped to represent a deity.*"[199] Både Puukko och Fohrer anser att *massebot* omtolkades senare till att vara minnesmärken[200].

Rainer Albertz anser att *massebot* ursprungligen var kanaaneiska kultföremål som symboliserade den gudomliga närvaron. Dessa var problematiska att knyta samman med Jahve (som kom till Kanaans land utanför landet och som inte hörde till den ursprungliga kanaaneiska panteon) och med de historiska upplevelser (exodus-traditionen) som Jahve-gruppen hade upplevt i ökentrakterna. *Masseba* kom att beteckna Jahve efter att Jahve anammade Els vanliga plats (och hans hustru Ashera, som *asheran* enligt honom betecknade).[201] Senare byggdes det ett tempel (*bet el, bet jhwh*) på många gamla utomhuskultplatser (*bamot*) och *massebot* fördes till det allra heligaste (*debir*) som fanns i dessa tempel. Så skedde det till exempel i Arads tempel.[202] Albertz anser även att det deuteronomistiska historieverket återspeglar den

197 Puukko 1940, 34–35, 69–70; Ringgren 1965, 88–89; 1973, 158–159; Fohrer 1972, 57–58; 113–114; Albertz 1994, 84–85.
198 Puukko 1940, 14, 44.
199 Fohrer 1972, 58 (min kursivering).
200 Puukko 1940, 44; Fohrer 1972, 57–58.
201 Albertz 1992, 84–85. Men forskarna är oeniga om träbjälken representerade *alltid* Asheran, eller om den fungerade som kultobjekt. Se Keel & Uehlinger 1998, §163.
202 Albertz 1992, 88. Om Arads tempel se kap. 3.2.3 nedan.

riktiga historien när det betecknar Hiskias attityd mot *bamot* och *massebot*. Som ett exempel nämner han Arads tempel som förstördes under Hiskias tid.[203] Den deuteronomistiska reformgruppen centraliserade kulten och förbjöd andra kulter och kultplatser än Jerusalems tempel.[204]

Enligt Gamberoni kan *masseba* vara "crude and unhewn, or more or less intentionally worked, with varying height and form, with or without inscriptions and pictures."[205] Han anser att man inte kan sammankoppla *masseba* direkt med Baal, utan *masseba* enligt honom allmänt betecknar gudomens närvaro eller fungerar som minnesmärke.[206] Uzi Avner, som har forskat i Negev- och Sinaiområdet och dess *massebot* mellan 6000–3000 f.Kr., definierar *massebot* på följande sätt:

> "*Masseboth* are either natural, unshaped stones, or made with varying degrees of shaping, but unlike stelae they usually do not bear inscriptions or reliefs. They are found in various sizes, from several centimeters to a few meters high, set vertically into the ground individually or in groups, and arranged in lines or circles. *Masseboth* are known from most continents: western and northern Europe, Africa, the Far East and South and North America, but in the Near East they probably gained more scholarly attention. There is general agreement that *masseboth* bore cultic significance, but there is no consensus on their precise meaning"[207]

Carl Graesser också definierar *masseba* som stenstod som inte på något sätt är graverad, det vill säga, inte har inskrifter[208]. Graesser går emot de tidigare åsikterna om *masseba* som fallossymbol, som animistisk ande (jmf. Puukko), eller som representant av gudomen. Han utgår ifrån den åsikten att *massebot* restes upp till minnet av något, för att bära minnet vidare (minnesmärke).[209] Enligt Graesser fanns det fyra funktioner (som inte utesluter varandra):

> "*memorial,* to mark the memory of a dead person; *legal,* to mark a legal relationship between two or more individuals; *commemorative,* to

203 Albertz 1992, 180–181, 209. Det finns dock två konkurrerande kronologier vad Arads tempel beträffar. Det andra går inte ihop med Hiskias möjliga reform. Se nedan.
204 Albertz 1992, 206. Enligt Albertz var den deuteronomistiska reformgruppen aktiv under Josias tid.
205 Gamberoni 1997a, 485.
206 Gamberoni 1997a, 485, 493–494.
207 Avner 2002, 65.
208 Graesser 1972, 35.
209 Graesser 1972, 36–37. "It will be assumed here that the Ancient Palestinians thought of massebot as *standing stones* and that these stones served as markers, reminders, jogs for the memory. The etymology of the term suggests this; and, much more significantly, most excavated massebot have been shaped and worked to resemble the steles, the *inscribed* standing stones, of the surrounding countries which clearly served this function. This is the crucial assumption." (Graessers kursivering).

> commemorate an event, and more specifically, to call to mind the participants in all the honor and glory of that event; and *cultic*, to mark the sacred area where the deity is cultically immanent, where worship and sacrifice will reach the deity."[210]

Graesser ger många olika exempel på dessa funktioner[211]. Jag fokuserar närmare på *den kultiska funktionen*, som är av största betydelsen i Betelberättelsens kontext. Före detta är det dock värt att kort lägga märke till den tredje funktionen.

Enligt Graesser kan *masseba* bära den funktionen, att den är en symbol för ed som svurits åt en gudom. *Masseban* representerar den som avger löftet inför gudomen för att påminna gudomen om att visa välvilja. *Masseba* fungerar som minnesmärke för eden och samtidigt är den en votivgåva från den som avgav eden, eller från den som hade fått svar på sin bön.[212] Denna funktion kan enligt Graesser finnas i bakgrunden åtminstone i Betelberättelsens *nuvarande form* (Gen 31:13; 28:18–22)[213].

Enligt Graesser betecknade *masseba* i kultisk kontext gudomens immanens. Detta gjorde den inte genom att *likna gudomen bildligt*, utan bara genom att vara *tecken* för dess immanens, och kanske också medel för den gudomliga kraften. *Massebot* kunde beteckna gudomens immanens antingen mer allmänt ("här börjar kultområdet"), eller mer speciellt ("Just här är gudomen närvarande").[214]

Graesser anser att *masseban* fungerar i Betelberättelsen som tecken för Jahves närvaro. Men samtidigt har den också andra funktioner, framförallt funktionen att påminna om teofanin och för att vara tecken av löftet som Jakob ger. Graesser lägger även märke till v. 22 där Jakob säger att *masseban* ska bli Guds hus. Enligt honom symboliserar *masseban* templet i miniatyrform. Enligt honom kan det vara så, att en del av antikens människor ansåg att en gudom "bor" ("dwelling") i stenen också i dess bokstavliga mening, men samtidigt återfinns det här en ordlek med "Betel". Graesser slutar: "Likewise, since the stone was the only object here, it is true in a

210 Graesser 1972, 37. Enligt honom är även dessa funktioner inte utesluter andra funktioner (såsom gudomens ikon), men dessa har enligt Graesser senare överförts (transferred) till *massebot*.
211 Graesser 1972, 37–44.
212 Graesser 1972, 41–44.
213 Graesser 1972, 46.
214 Graesser 1972, 44–46.

sense to say that it *was* the sanctuary/temple."[215] Enligt Graesser får man inte jämföra detta med senare syrisk-feniciska *baityloi* (stenar från meteoriter) som dyrkas.[216]

Uzi Avner har gjort ett stort arbete vad *massebot* beträffar. Avners doktorsavhandling sammanfattar hans studium av Negev- och Sinaiområdet. Ett kapitel i avhandlingen fokuserar på *massebot* och deras funktion. Följande synpunkter är värda att notera, särskilt som korrigering till Graessers analys ovan:

1) *Massebot* var ofta obearbetade och noggrant utvalda stenar. De var oftast breda (broad) eller smala (narrow) stenar. Dessa former har även betydelse beroende på antalet av *massebot* på platsen. I andra områden (fruktbara områden utanför ökentrakter) avhöll man sig inte från att bearbeta stenar.[217]

2) Antingen är deras ansikte slätare än andra sidor av stenen, eller sedan bär ansiktet i sig något speciellt som naturen hade orsakat. Huvudsakligen orienterade de sig mot öst (72,1% i öknen, 42,9% utanför öknen) eller väst (11,9% i öknen). Denna iakttagelse visar att orientering troligen var ett medvetet val. Avner anser att solen, som var gud i Mesopotamien och i Ugarit, och till vilken också Jahve anknyts, spelar här en viktig roll. Öster sammankopplas nämligen med soluppgången. Väst sammankopplas däremot med solnedgången och med livets slut (bara breda stenar riktar sig mot väst).[218]

3) Oftast fanns det något annat (t.ex. möjliga offerstolar) vid sidan av *massebot,* och det kunde finnas också mindre *massebot* vid sidan av större *massebot.* Man hittade 40,6% (n=207) av (större) *massebot* enskilt, medan 19,8% hittades i par och 18,4% i triader. Utanför ökentrakter hittade man huvudsakligen enskilda *massebot* förutom enstaka triader och par, samt en grupp bestående av fem *massebot.*[219]

4) *Massebot* har hittats både i gravar, och i utomhuskultplatser (jmf. *bamot*).[220]

---

215 Graesser 1972, 47.
216 Graesser 1972, 47–48.
217 Avner 2002, 67–68, 84. Se också s. 80: "[i ökentrakter] the use of natural, unshaped stones for cultic purposes was a matter of principle, as it was later emphatically expressed in four biblical passages -- Instead of shaping, stones were carefully selected based on their general appearance, proportions and relative size. This was probably a solemn act, as is also described in later periods."
218 Avner 2002, 66, 83.
219 Avner 2002, 66–67, 83.
220 Avner 2002, 69–71, 80.

Avner skiljer sig åtta olika funktioner av *massebot*:[221]

1) *Till åminnelse av en händelse* (commemoration of event). Detta är en av stelarnas (stenar med inskrifter) huvudfunktion, men sådan funktion har anknutits till möjliga *massebot* även i Gamla testamentet: Avner hänvisar till Jos. 4:6 och 1 Sam. 7:12.[222]

2) *Till åminnelse av individer.* Dessa måste skiljas från gravstenar. Avner anser att 1 Sam. 15:12 om Saul och 2 Sam. 18:8 om Absalom (יד i båda texter) berättar om denna funktion. Men samtidigt har funktionen anknytning till funktion 7.

3) *Som gravstenar.* Enligt Avner är dessa, åtminstone i de forna tiderna, inte *endast* gravstenar utan denna funktion har stark anknytning till funktioner 7 och 8.[223]

4) *Som gränsmärke.* Enligt Gen. 31:52 och Dom. 6:12 markerar de samtidigt gränsen. Också härskarnas stelar betecknade samtidigt gränser till deras herravälde.

5) *Som vittne för kontrakt.* Avner anser att Gen. 31:44–49, Ex. 24:4 och Jos. 24:27 vittnar om denna funktion, i samband med många utombibliska vittnen.[224]

6) *Som vittne för ed.* "These stones designate the acceptance of a vow, or its fulfillment."[225] Avner tolkar Betelberättelsens *masseba* att bära denna funktion..[226]

7) *För att beteckna de avlidna eller förfäderna.* Avner betonar att man måste uppfatta skillnaden mellan "vanliga gravstenar" och sådana *massebot* som bär denna funktion. פגר i några ställen i Gamla testamentet (Lev. 26:30; Hes. 43:7) kan tyda på *massebot* eller kultiska objekt som tycks bära förfädernas andar/själar[227]. Enligt Avner anknyter ugaritiska texter *massebot* både till gudar och till förfädernas andar.[228]

8) *För att beteckna gudomar.* Enligt Avner prefererade forskare denna funktion på 1800-talet men till exempel Graesser verkar överge denna funktion. Avner tolkar betydelsen i Gen. 28:22 så att *masseban* hade Guds kraft och ande. I ett assyriskt dokument omnämns det också stenar där "stora gudar bor". Avner anser att denna

221 Avner 2002, 84–89.
222 Jmf. Graessers andra funktion ovan.
223 Jmf. Graessers första funktion ovan.
224 Jmf. Graessers tredje funktion ovan.
225 Avner 2002, 86.
226 Jmf Graessers tredje funktion ovan.
227 Se *DCH* פגר II.
228 Se även kapitlet "The Religious Historical Background of Aniconism" i Laato 2018. Jmf. Graessers fjärde funktion ovan.

tradition är över 10 000 år gammal och det finns skriftliga källor som vittnar om detta och lägger märke till att dessa källor sträcker sig över 5000 års tidsperiod.

Det är värt att infoga Tryggve Mettingers analys av etymologin för *masseba* och *baityl*. Han anser att den syriska termen *sikkānum/skn* för *masseban* härstammar från den västsemitiska roten s-k-n, varifrån även hebreiskans שכן ("att bo (dwell)", inte "att placera") härstammar. Det finns en skillnad mellan Maris rot s-k-n (to dwell) och š-k-n (to place). Av den första roten kommer till exempel ordet *sikkānum* (på engelska "betyl"). Denna etymologi förbinder objektet (stelen/*masseban*) med "dwelling/habitation". Samma tanke kan finnas också i den hellenistiska termen βαίτυλοι eller βαιτύλια. Semitiskt stamord är *byt ʾl* och det finns i mängder av texter, till vilka – enligt Mettinger – troligen även Gen. 28:17, 22 och Dom. 17:5 hör. Mettinger anser att denna etymologi[229] kan avslöja att *masseban* har åtminstone i något skede ansetts vara stenen i vilken gudomen bor. Annan möjlighet är att själva *masseban* kan ha gudomliggjorts (divinization), såsom Mettinger anser att ha skett med gudomen "Betel".[230]

Det är även värt att lägga märke till det gamla epitetet till Jahve: Han är nämligen אביר יעקב (Jakobs Mäktige) *och* אבן ישׂראל (Israels Sten) (Gen. 49:24). Enligt Laato "Such a divine name must be in relation to the idea that a standing stone represents the presence of the deity."[231] Samtidigt finns här en klar länk mellan Jakob och stenen[232].

Enligt Avner utesluter dessa åtta ovannämnda funktioner inte varandra. Han reducerar dem till fyra: a) till åminnelse (funktioner 1 och 2), b) till vittnesbörd (funktioner 5 och 6), c) för förfäderna (funktioner 3 och 7) och d) för gudar (funktionen 8).[233] Jag anser att denna reducering, som påminner om Graessers indelning, fungerar även vad beträffar det bibliska vittnesbördet. Ovan delade jag

229 Etymologi dock visar inte ordets betydelse i sammanhanget, såsom de Saussure påpekar. Betydelsen dikteras av kontexten, inte av ordets etymologi. Detta erkänner också Mettinger.

230 Mettinger 1995, 130–132; 1997, 197. Jmf. Avner 2002, 87–88. Avner hänvisar till Van der Toorn som är av den åsikten att fyra olika semitiska termer för *masseba*, nämligen *Bet-El* (=> baitylon), *Sikkanu*, *Abnu* och *Salmu* tänktes vara heliga och att man tillbad dem. Senare utvecklades de till egna gudomligheter (jmf. gudomen Betel).

231 Kapitlet "The Religious Historical Background of Aniconism" i Laato 2018. Lägg märke även till צור i Deut. 32:30, Ps. 18, 31:2; 62 *passim*; 71:3; Jes. 26:4 osv. Detta vore värt att forska i mer.

232 Versen är en del av Jakobs välsignelse.

233 Avner 2002, 89. Om symboler som betecknar gudomens närvaro i den antika Främre Orienten se också Pitkänen 2003, 36–38.

grovt in *massebot* i två kategorier: *Massebot* som minnesmärke och *massebot* som kultobjekt. Avners funktioner a) och b) går ihop med minnesmärkekategorin och funktionerna c) och d) med kultobjektkategorin. Avners indelning uttrycker dock nyanser bättre än den grova kategorisering som jag gjorde ovan.

Avner fördjupar tankegången. Hur kan en stum sten vara vittne för ed eller kontrakt? Hur kan den påminna om en händelse eller individ? Man kan förstå sådana funktioner om det talas om *stelar* där händelserna *är inskrivna.* Men *massebot* i dess ovangivna definition bär inte sådana tecken.

Avner anser att orsaken beror på följande faktor: Den ursprungliga idéen med *masseba* är att en ande av en förfader eller en gudom *bor i masseban.* I många kontrakt i den antika Främre Orienten nämns det hur man åkallar vädret, naturkrafter och gudomar till vittne för eden. Om man flyttar gränsmärket, så är *anden som bor i stenen* vittne för denna överträdelse. Avner anser att denna funktion, nämligen som boplats för andar*,* är den fundamentala funktionen ur vilken andra funktioner så småningom utvecklades och härleddes.[234]

Jag anser att Avners indelning av funktionerna och Mettingers analys om etymologin bakom *masseban* hjälper oss att förstå *massebas* funktion också i Betelberättelsen. Enligt Gen. 28:22 blir *masseba* Guds hus. Detta kan anses vara *terminus technicus* för det kommande templet (såsom Graesser och många kommentarer anser), eller så kan man ta hänsyn till Avners analys och bredare perspektiv och ta ordet bokstavligen. Jakob sover på marken så att stenen som han senare anser vara speciell ligger vid hans huvud. Kanske var hans idé, att stenen på något sätt förorsakade hans dröm som visar verkligheten av denna plats. Stenen betecknar gudomens närvaro och genom stenen är Gud närvarande. Därför reser han upp stenen till en *masseba.* Samtidigt som *masseban* blir Guds hus och kultobjekt som representerar Jahve och hans närvaro på platsen, fungerar det som minnesmärke över Jahves uppenbarelse för Jakob.

234 Avner 2002, 89–90.

3.2.3 Masseba och den israelitiska anikonismens ursprung

Tryggve Mettinger har inte *direkt* forskat i *massebot,* men hans monografi *No Graven Image?*[235] är en av de viktigaste forskningarna om anikonismen i det antika Israels kult. Hans tolkning om *massebots* funktioner i kulten är en viktig del av hans tes för den israelitiska anikonismens (och bildförbudets) utveckling. Hans tolkning har väckt diskussion och han försvarar sin tes i två artiklar[236]. En annan viktig artikel som han skrev före monografin om anikonismen är också 'The Veto on Images and the Aniconic God in Ancient Israel'.[237]

Kort sagt är Mettingers tes följande: I *No Graven Image?* argumenterar Mettinger för en allmän anikonisk kulttradition bland de västsemitiska folken. Han ger först en bredare definition av anikonism med hjälp av C.S. Peirces semiotik[238]. Han skiljer "ikonisk" kult från "anikonisk" på följande sätt: Den ikoniska kultsymbolens förhållande med det som symbolen representerar är *ikon* i Peirces bemärkelse (tecken representerar till exempel bildlikt *significatum,* det vill säga det som ska betecknas). Däremot är anikonisk kultsymbol sådan som är *index* av significatum (implikation, associering; rök tecknar att det har funnits eld) eller konventionell (*symbol* i Peirces terminologi).[239]

Mettinger gör följande skillnad mellan olika slags anikonism: 1) materiell anikonism och 2) tomrumsanikonism (empty-space anikonism). Enligt Mettinger är materiell anikonism sådan där en anikonisk kultsymbol tillbes. Tomrumsanikonism är sådan anikonism där det finns tom rum eller "empty-space" i den viktigaste kultsymbolen. Som ett bra exempel kan man ge kerubtronen i det salomonska templet. Kerubtronen representerar där den gudomliga tronen och Gud "tronar" osynligt på keruberna.[240]

---

235 Mettinger 1995.
236 Mettinger 1997 och 2006.
237 Mettinger 1979.
238 Mettinger simplifierar dock Peirces semiotik och analys av tecken. Peirce skiljer inte olika tecken (signs) i tre: icon, index och symbol, utan han har 9 aspekter av tecknet : 1) tecknet i sig: qualisign, sinsign, legisign; 2) tecknet och objektet: icon, index, symbol; 3) representerad av interpretant: rheme, dicent, argument. Varje tecken har tre aspekter, en aspekt från dessa tre "rader". Se Peirce 1998, 289–299 och Laato 1996, 36–45.

Därutöver måste man peka på det, att (såsom jag har förstått Peirces semiotik) triaden *sign, object, interpretant* inte handlar om *tecknet i sig själv* (sign), utan om *semiosis.*
239 Mettinger 1995, 18–22.
240 Mettinger 1995, 23–24. Om kerubtronen se särskilt Mettinger 1982a och 1982b.

Typologiskt sätt hör *massebot* till de vanliga utomhuskultplatser (*bamot*) där israeliterna före David och Salomo praktiserade deras kult.[241]

Mettinger argumenterar, att *massebot* är en viktig del av materiell anikonism. Enligt honom härstammar denna tradition från de nomadiska rötter som den israelitiska Jahvetron har. Materiell anikonism (och *masseba* som ett viktigt kultobjekt) spelade en roll både i den officiella nivån och i den lokala nivån av den israelitiska religionen under järnåldern I och II (1200–600 f.Kr.). Senare förbjöds dessa under andra halvan av den judiska monarkin, det vill säga under Hiskia eller Josia, i samband med *bamot*. Mettinger själv anser att denna utveckling till "ikonoklasm", som också inkluderade förbud av *massebot,* är en sådan utveckling som inte var påverkad av andra kulturer utan som skedde inom den israelitiska religionen. Religionshistoriskt taget är israelitisk anikonism (som inkluderar *massebot*) inte utveckling av teologi, utan anammad tradition som är gemensam med andra västsemitiska kulturer och som ursprungligen härstammar från ökentrakter (Negev).[242] Detta betyder samtidigt, att Mettinger anser att användandet av *massebot* var en väsentlig del av den "ursprungliga" Jahvetron. Dock användes *massebot* också i kanaaneiska kulter.

Vilken arkeologisk data finns det om *massebot* i Palestina? Mettinger behandlar kort de viktigaste fynden i Palestina från bronsåldern till järnåldern. Man har kunnat identifiera *massebot* från bronsåldern i Megiddo[243], Hazor[244], Hartuv[245], Tel Kittan[246],

241 Mettinger 1995, 140. Se också Albertz 1994, 84–85 och Zwickel 2012.

242 Se hans sammanfattningar i Mettinger 1995, 166–167, 191–197. Avner 2002 är den viktigaste sammanfattande forskningen om hans verk i Negev- och Sinaiområden.

243 Mettinger 1995, 175–178. "What we find at Megiddo is thus a development from an original open-air cult place, to a major architectural complex with three temples, and then again to an open-air high place." (s. 177)

244 Mettinger 1995, 178–181. En rad *massebot* hittades i "området C", som troligen var en utomhuskultplats. Stenar har tolkats antingen att beteckna gudomar eller förfäder. En av stenarna har två händer och en solskiva graverade i dess ansikte. Se också Avner 2002, 85.

245 Mettinger 1995, 181–182. En rad olika slags *massebot* (platta, några rektangulära) hittades där. Mettinger tolkar att platsen fungerade först som utomhuskultplats och att man byggde ett tempel dit senare. *Massebot* användes i båda faser. Se också Avner 2002, 82.

246 Mettinger 1995, 182–183. En rad av 8 "stelar" i gårdsplanen, cirka 5 m öster om MB IIB (1800–1650 f.Kr.) tempel.

Tell el-Hayyat[247], Gezer[248], Sikem[249] och Nahariya[250]. Man har kunnat identifiera *massebot* från järnåldern i Arad, Lakis[251], Bet Shemesh[252], "Bull Site"[253], Tirza[254], Megiddo[255], Taanach[256] och Tel Dan[257]. Ett stort antal av *massebot* har också hittats i Sinai och Negev. Dessa *massebot* kan dateras till många olika perioder.[258]

Ett ställe är värt en närmare granskning. I Arads fästning, som ligger vid Judas södra gräns, hittade man ett litet tempel som har byggts ovanpå en tidigare utomhuskultplats. Detta hade använts av invånarna i en by från 1000-talet f.Kr. Enligt Amihai Mazar har man sammankopplat denna by med keniter som nämns i Dom. 1:16.[259] I förgården fanns det ett altare gjort av obearbetade stenar (jmf. Ex. 20:25; Jos. 8:31). I det allra heligaste (*adyton* eller *debir*) hittade man tre *massebot*. En av dem låg på golvet väster om podiet. Den var 0,9 meter hög, av god kalksten, platt på ansiktet och rund på ryggen och på sidorna. Tecken på rött pigment hittades på den. Två andra *massebot* var av flintsten. En av dem låg bakom podiet och stödde sig på väggen av *debir* och var täckt med gips (plaster). Den andra hittades till höger

247 Mettinger 1995, 183–184.

248 Mettinger 1995, 184–186. En rad av tio stenar och en stor fyrkantig sten som troligen finns för drickoffer. Dessa har rests upp c.1600 f.Kr. och kanske använts igen i sen bronsåldern (1400–1200 f.Kr.). Dessa stenar tolkades först att påminna om kungar och deras dynastier, men Dever och Mettinger tolkar dem att ha kultisk funktion. Se också Avner 2002, 84–85.

249 Mettinger 1995, 186–188. Två *massebot* på sidorna vid ingånget till templet från 1550–1200 f.Kr., och en stor *masseba* (eller det som är kvar av den) i förgården. Dessa *massebot* var bearbetade. Troligen fungerade *masseban* som centralt kultobjekt. Några har identifierat denna *masseba* med "den stora stenen" i Jos. 24:26 och Dom. 9:6. Se också Graesser 1972, 50–51.

250 Mettinger 1995, 188–189. En kombination av ett tempel och en utomhuskultplats hittades från medel och sen bronsåldern (2000–1200 f.Kr.).

251 Mettinger 1995, 149–163. *Massebot* hittades i tre olika områden: en *masseba* i ett rum väster om ett hellenistiskt tempel; en *masseba* just söder om senare *adyton* av ett senare hellenistiskt tempel där det troligen hade funnits *bama* tidigare; resten av åtminstone fyra *massebot* som kanske hade blivit rituellt begravda (i likhet med Arad, se nedan). Dessa kan dateras till tiden mellan 1000–700 f.Kr.

252 Mettinger 1995, 153. Mettinger tolkar att här fanns det en utomhuskultplats (*bama*) med *massebot*, som användes ännu under järnåldern II (900–600 f.Kr.).

253 Mettinger 1995, 153–155. En utomhuskultplats från järnåldern I (1200–900 f.Kr.).

254 Mettinger 1995, 155–157. 0,40m x 0,40m x 1,80m stor sten som troligen användes i kulten nära porten till Tirzah. *Masseban* var i användning troligen mellan 900–722 f.Kr.

255 Mettinger 1995, 157–163. Enligt Mettinger finns här bevis om användning av *massebot* i den officiella nivån av religionen. Man har hittat *massebot* både på ett möjligt tempel och i ett "kultrum". Se emellertid Zwickel 2012, 588–591.

256 Mettinger 1995, 163–166. Två *massebot* och en (ikonisk) statyett hittades (järnåldern II, 900–600 f.Kr.).

257 Mettinger 1995, 166. Fyra olika "masseboth shrines" har hittats, av vilka tre första härstammar troligen från 800-700 -talet f.Kr. och den fjärde antingen från perioden just före den tiden då assyrier erövrade staden, eller från en senare tidsperiod.

258 Mettinger 1997, 197. Se också Avner 1999 och 2002.

259 Mazar 1992, 496–497; Mettinger 1995, 149.

om dörren nära ett mindre altare och även den var täckt med gips.[260] Varför hade de "gipsats"? Man har tolkat saken så, att dessa *massebot* rituellt hade tagits ur bruk. Av allt att döma var Arad inte bara en lokal helgedom, utan den var en del av "den officiella kulten" och stöds av kungadömet.[261]

Hurdant förhållande har dessa *massebot* till varandra? Vad betecknar de? Enligt Yohanan Aharoni, som ledde utgrävningarna i Arad, användes de två mindre *massebot* tidigare och bevarades i *debir* efter att de hade tagits ur bruk. Han anser att man inte använde dessa *massebot* samtidigt i kulten[262]. Amihai Mazar tycker att den större *masseban* (med rött pigment) har symboliserat Jahve medan den mindre (bakom podiet) har representerat hans hustru Ashera i enlighet med inskrifter från Kuntillet 'Ajrud[263]. Mettinger själv följer Uzi Avner som tolkar situationen på följande sätt: 1) Det fanns tre *massebot*, av vilka de två större representerade det gudomliga paret och den minsta *masseban* fanns mellan dem. 2) Sedan tog man bort den mellersta. 3) I slutet fanns det bara en *masseba* i bruk.[264] När Antti Laato behandlar Arads tempel, skriver han att man har i forskningen tolkat saken även så att dessa tre *massebot* skulle beteckna Jahve, Baal och Ashera.[265]

Man har också kritiserat sådana tolkningar. Till exempel noterar Laato följande: För det första är träbjälken och inte stenstoden oftast Asheras symbol. För det andra finns det inte någon evidens att dessa tre *massebot* skulle ha varit *samtidigt* i bruk. Endast en av dem användes i slutskedet av den tid då templet var i bruk. De två andra hade redan "gipsats". För det tredje är det möjligt att dessa tre *massebot*, om de hade använts samtidigt (för vilket vi inte har något bevis), beteckna en och samma gudom. De kunde endast vara donerade av olika religiösa grupper eller viktiga personer.[266] Detta illustrerar på ett bra sätt hur svårt det är att tolka det arkeologiska materialet. Tolkningen görs på grund av den bild, eller *ground*, som forskaren har om den israelitiska religionens historia.

260 Mazar 1992, 496–497; Mettinger 1995, 143–146
261 Mettinger 1995, 149.
262 Mettinger 1995, 145–146.
263 Mazar 1992, 497.
264 Mettinger 1995, 148.
265 Laato 1996, 245.
266 Laato 1996, 245–246.

När det gäller datering av Arads tempel finns det inte någon konsensus bland forskare. Aharoni föreslog att templet härstammar från den salomonska tiden och att altaret på gården blev obsolet kanske under Hiskias reform (715–696 f.Kr.) och att hela templet sattes ur bruk under Josias reform[267]. Enligt David Ussishkin härstammar templet från 7:e århundradet f.Kr. och förstörs i början av 6:e århundradet f.Kr. Om Ussishkin har rätt, så kan man inte sammankoppla templets öde på något sätt med Hiskias eller Josias reformer[268]. Zwickel anser att templet inte fanns där före järnåldern II (900–600 f.Kr.).[269]

Arads tempel visar, att det har möjligen funnits även kontinuitet mellan *bamot* och senare *tempel. Massebot* användes för att beteckna Jahve också i den officiella nivån av religionen. Troligen (om Aharoni har rätt i sin kronologi), fick de sitt slut under Josias reform. Märkvärdigt att notera är också faktumet, att Arads altare följde de mosaiska förordningar om hur altaret måste göras. Det måste göras av obearbetade naturstenar. Kanske keniter, som härstammade från nomader, följde dessa gamla förordningar och den form av jahvism, som senare blev normativ form av jahvism , förutom *massebot* som senare förbjöds[270]. Denna möjlighet skulle peka också på det faktum, att *massebot* i Arad inte betecknade olika gudomligheter, utan de symboliserade en och samma Jahve.

Mettinger konstaterar:

> "Together with such texts as Genesis 28 and Hos 3:4 these Iron Age finds show that during Iron Age I and the major part of Iron Age II, Israel regarded masseboth cult as a legitimate expression of religous worship. indeed, passages prohibiting masseboth hardly derive from periods prior to Josiah. In my opinion, the natural conclusion to draw from this material is that the Yahwistic cult was aniconic from the beginning and that the cult of nascent Israel in Iron Age I was an open-air cult with a stele (or stelae) as its ritual focus and that such cults continued to play a major role especially in rural contexts outside the national centres of worship during Iron Age II as well. I have labelled this phenomenon *de facto* aniconism."[271]

267 Mazar 1992, 497–498; Mettinger 1995, 143–145, 147.
268 Mettinger 1995, 143–145, 147–148. Mettinger prefererar Ussishkins kronologi.
269 Zwickel 2012, 588.
270 Sådan "historiskt möjlig värld" skapar Laato 2004, 101–102.
271 Mettinger 1997, 197–198.

Således har *massebot* en stark anknytning till anikonismens ursprung. *Massebot* var ursprungligen godkända i den jahvistiska kulten, men av någon orsak blev de förbjudna senare.

3.2.4 Masseba och/eller tjur i Betel

Om det fanns en *masseba* i Betel (eller Bet-Aven) före Jerobeam I byggde en helgedom på platsen, så vad händer med *masseban* efter att helgedomen byggts? Förblev *masseban* i helgedomen som Jerobeam I byggde, på samma sätt som det skedde i Arad? Förutom Jakobtraditionen finns det inte andra traditioner i Gamla testamentet om *masseba* i Betel[272]. Denna fråga har anknytning också till tjurfigurens tradition i Betel. Var tjuren en nyhet som Jerobeam I uppförde i Betel, eller inte? Fanns det en tjur där också tidigare? Användes den möjliga *masseban* och tjuren samtidigt, eller ersatte tjuren *masseban*?

Forskarnas rekonstruktioner avviker från varandra. Det deuteronomistiska historieverket tiger om *masseban* i Betel. Enligt Mettinger ersatte Jerobeam I:s tjur *masseban*.[273] Koenen är av den åsikten att båda användes samtidigt i kulten. Tjuren var inte en nyhet, för Jerobeam I ville bevara gamla seder. Att foga in nyheter skulle vara dålig (religions)politik[274]. Koenen anser att tjuren fanns i *debir* medan *masseban,* som kunde tåla väder, fanns ute i gården.[275]

Jag anser att Salomos tomrumsanikonism kan förklara situationen, även om tjuren kanske hade haft en längre historia i området. När Salomo förde denna tomrumsanikonism i kerubtronens form till Jerusalems tempel med hjälp av feniciska hantverkare[276], så var Jerobeam I tvungen att svara på något sätt. Om tjuren fungerade som fotapall och inte som bild av Jahve[277], så tog Jerobeam I det gamla El-epitetet i bruk och använde det för att upphöja Jahves ställning även i norra riket. Kanske ville han samtidigt inkludera El-gudens dyrkare i samma kult. Detta var dock utsatt för missuppfattningar, eftersom tjuren också användes i samband med Baal-

272 I 2 Kung. 23:15 kan det, om man förändrar den masoretiska texten, hänvisas till möjliga stenar/*massebot*. Jag anser dock att man inte behöver anse sådant. Se fotnot 98 ovan.
273 Mettinger 1997, 192.
274 Koenen 2003, 42–44, 135. Jmf. Albertz 1994, 138–146.
275 Koenen 2003, 135.
276 Se Mettinger 1982a, 1982b och 1997, 184–189.
277 Så Mettinger före 1997. Då medger han att båda möjligheterna är möjliga och han själv anser att kanske tjuren handlade om en ikon och inte om index utifrån ett semiotiskt perspektiv. Se emellertid hans senare artikel från år 2006.

guden. Om man förde tjuren ut och visade den åt folket, och ropade "Se din gud, Israel, som förde dig ut ur Egyptens land" (Ex. 32:9; 1 Kung. 12:28; Neh. 9:18), så kunde folket missuppfatta tjuren så småningom som *ikon* av Jahve. Hosea (8:5–6) vittnar senare om sådana möjligheter för missförstånd.[278] Jag anser att Sargon II:s inskrift om Samarien (om detta talar om Betels tjur och inte om staden Samarias möjliga tjur[279]), där det nämligen berättas om "gudar, som de litade på" som togs som byte, visar att åtminstone utifrån assyriernas ögon ansåg man tjuren som *ikon* och inte som *index* (i Peirces förenklade terminologi)[280]. Detta är lättförståeligt utifrån deras perspektiv, eftersom ikoner var vanliga i Mesopotamien. Där gjorde man inte lika stark skillnad mellan ikonen och gudomen[281].

Då Jerobeam I sätter tjuren på Betel, så betyder det samtidigt att *massebas* funktion förminskar. Den är inte längre "Guds hus" eller "boning", utan tjuren ersätter *masseban* som huvudkultobjekt. Vi kan inte säga vad som händer med *masseban.* Men det faktum att dess betydelse förminskar tyder på det, den sista möjliga tidpunkten då traditionen måste ha nedskrivits finns är under Jerobeam I:s tid.

Att hitta på en tradition om *en viktig masseba* under den exilska eller efterexilska tiden fungerar inte, eftersom åtminstone efter Josias tid och särskilt efter att Jerusalem och dess tempel har byggts på nytt, är det säkert att *massebot* har blivit förbjudna. Men varför förbjöds de? Detta behandlar jag till näst.

3.2.5 Orsaken till att massebot förbjöds

Man har angett olika orsaker till att *massebot* förbjöds. Enligt Fohrer förbjöds *massebot* under Hiskias reform, för Hiskia försökte att "rena" kulten från all kanaaneisk influens som inkluderade även *massebot.* Deuteronomistisk teologi efter Josia gjorde detsamma.[282] Enligt Albertz förstärktes attityden mot *massebot* då Hosea anknöt dem till dyrkan av Baal.[283] Enligt Gamberoni var orsaken framför allt det, att *massebot* blev förbjudna i samband med centraliseringen av kulten, som attackerade mot *bamot.* Han anser att *massebot* även lätt kunde sammankopplas med kanaaneisk

278 Så Albertz 1994, 144–146. Se också Mettinger 1979, 21–22 och Gomes 2006, 25–28.
279 Betyder "Samaria" i Hos. 8:5 huvudstaden Samaria eller norra riket Samarien/Israel.
280 Becking (1997, 165) hänvisar till en privat kommunikation med Mettinger som skulle anse att dessa "gudar" var *massebot.* Becking är av annan åsikt.
281 Se t.ex. Pitkänen 2003, 25–26.
282 Fohrer 1972, 113–114, 135–136, 300.
283 Albertz 1994, 173.

kult och således ansågs vara farliga. Bearbetningen av *massebot* (Hos. 10:1) skulle också kunna vara en orsak.[284] Enligt Graesser (som anser att *massebot* användes och tolkades bland israeliterna framför allt i andra funktioner än att representera gudomen) blev israeliterna så småningom påverkade av tyriska, arameiska och assyriska sätt att använda och tolka *massebot* i kultisk kontext. Ikon-funktionen av *massebot* anammades och således inkluderade man *massebot* bland de objekt som bildförbudet förbjöd.[285]

En sak, som jag anser att inte har blivit tillräckligt mycket uppmärksammad i diskussionen är bearbetandet av *massebot* om vilket Hosea vittnar. Om man tar Avners idé om hur viktigt det var för folket i ökentrakter att stenar var obearbetade, och sedan sammankopplar detta med förbudet mot användning bearbetade stenar i altarbyggandet och med Hoseas kritik mot förbättrade *massebot* (Hos. 10:1–2, kontra den positiva attityden till *massebot* i Hos. 3:4) och med Mikas kritik mot "händers verk" (Mika 5:12, i samband med פסיל), så anser jag att en av de största orsakerna till att *massebot* blev förbjudna senare finns just här: *Rätt användning av massebot är begränsad till obearbetade naturstenar.* Att bearbeta *massebot* är utomisraelitisk influens och så småningom ansåg man att dessa stenar är bilder eller ikoner av Jahve.

Utvecklingen kan rekonstrueras på följande sätt:

1) *Massebot* har varit från början en viktig del av *den israelitiska* (dock också av den kanaaneiska) kulten. Av största vikt för jahvister var att dessa *massebot* var obearbetade.

2) Hosea hörde till en sådan krets som hade bevarat de gamla traditionerna om *massebot,* som ska vara naturstenar. Samtidigt fick han se hur baalismen fick ett uppsving i norra riket och kritiserade den. *Massebot* graverades, "förbättrades" (היטיבו) och de förknippades med avgudabilder. Samtidigt fanns det även baal-*massebot* i norra riket (2 Kung. 3:2, 10:27), och det är möjligt att just sådana *massebot* ofta var graverade, eller förbättrade. Dessa två utvecklingslinjer, nämligen 1) att *massebot* blev en del av *ikonisk kult* 2) och att dessa användes också i "avgudadyrkan" orsakar den starka kritiken bland de profetiska kretsarna.

284 Gamberoni 1997, 492–494.
285 Graesser 1972, 62–63.

3) Under Josias tid blir *massebot* förbjudna på grund av denna utvecklingslinje och på grund av centraliseringen. Senare utveckling från *de facto* anikonism till *ikonoklasm* associerade *massebot* starkare till de kultföremål som bildförbudet förbjöd.

Denna utveckling visar, att *massebot* fick negativ intryck under Josias tid. Vi vet inte hur mycket *massebot* användes under den exilska eller efterexilska tiden. Arads tempel visar att rätt slags *massebot*[286] användes även i slutet av järnåldern II, åtminstone i närheten av Negev.[287]

3.2.6 Sammanfattning

Massebot har varit en viktig del av den israelitiska kulten från första början. Arkeologiska utgrävningar och tolkningen av det arkeologiska materialet om *massebot* visar, att särskilt obearbetade naturstenar representerade gudomar, eller hellre att *gudomens närvaro var knuten till masseban.* Samma funktion ägde *massebot* från första början vad *förfäder* beträffar.

Massebot var först accepterade kultföremål i den israelitiska kulten, och vi har skäl att tro att sådant kultobjekt fanns också i Betels *bama* och/eller helgedom som Jerobeam I senare byggde på platsen. *Massebas* funktion dock förminskades efter att tjuren tog dess ställning som huvudkultobjekt i Betel. Hosea vittnar både om en positiv och om en negativ attityd mot *massebot.* En möjlig tolkning för detta är att Hosea riktade sin kritik mot *bearbetade massebot* vilka samtidigt hade koppling med främmande gudar och kunde tolkas att vara *ikoniska representanter av Jahve eller Baal.* Detta utvecklades till *ikonoklasm* och *bildförbud* under Josias reform och i den (senare) deuteronomistiska teologin.

Masseba som tema, och teologi vilket tycks synas i Betelberättelsen (särskilt vers 22), syftar på en tidig datering av traditionen. *Terminus ad quem* kan sättas till Jerobeam I:s tid (cirka 920 f.Kr.).[288]

286 Eller var de bearbetade? Det fanns rött färg på den största *masseban.*

287 Jmf. detta med Mettinger 1979, 22–28 och Laato 2018.

288 Gomes (2006, 68–71), som anser att det finns först en elohistisk berättelse och senare jahvistisk utveckling av berättelsen, daterar Elohisten till Jerobeam I:s tid. Koenen (2003, 165–167) sätter *terminus ad quem* till Betels undergång antingen av assyrier eller av Josia. Detta beror på Koenens tolkning av det arkeologiska materialet som enligt honom syftar på att Betel inte var ett kultcentrum efter Josias tid. Gomes' rekonstruktion är helt annorlunda. Han anser att Betel var det betydelsefullaste kultcentret under den exilska tiden och ännu i början av andra templets tid. Dock anser Gomes att dessa traditioner om Jakob ursprungligen har använts av Jerobeam I och "kokats"

3.3 Dröm

I detta delkapitel behandlar jag de teman som finns i Jakobs dröm (v. 12–15 förutom Jahves löfte) och i hans reaktion på drömmen (v. 16 och 17). Dessa inkluderar:

1) Drömmen som ett medel för uppenbarelsen av Gud både i Gamla testamentet och i den antika Främre Orienten.

2) Vad ser Jakob?

Behandlingen av dessa teman är väsentlig särskild på grund av att Nadav Na'aman och Victor Hurowitz daterar Betelberättelsen till 6:e århundradet f.Kr. Na'aman har Hurowitz' artikel 'Babylon in Bethel'[289] som utgångspunkt i sitt försök att datera hela Jakobcykeln (och andra patriarkberättelser) till mitten av 500-talet f.Kr.[290] När de tidigare kapitlen visade, att det finns skäl att datera tiden då traditionerna åtminstone har funnits till Jerobeam I:s tid, så finns här ganska stor diskrepans mellan min tes och Na'amans (2014) åsikt.

3.3.1 Dröm som medel för uppenbarelse av Jahve

Jag noterade redan i den preliminära analysen av Betelberättelsen att drömmen är i Gamla testamentet ett sätt att få uppenbarelse av Jahve. Enligt 1 Sam. 28:6 finns det tre olika möjligheter att få uppenbarelse av Gud: genom drömmar (בחלמות), *urim* (באורים)[291] och profeter (בנביאם).

Johannes Pedersen skriver i sin fyrdelade *magnum opus* om Israels liv och kult även om drömmar. Pedersen anknyter drömmar i Gamla testamentet till sin särpräglade åsikt om själ (נפש) i de antika israeliternas världsåskådning. Själen, som Pedersen anser att vara helheten av och drivkraften i människan, får idéer som är en del av verkligheten. Det att Jakob ser סלם betyder att den är sann. Att Jahve uppenbarar sig till Jakob i drömmen betyder att Jahve *verkligen är närvarande* (יש) på platsen. Salomo ser sitt kungadöme i en dröm (1 Kung 3:5–15), vilket betyder att hans kungadöme blir en verklighet.[292] Således betyder det, att det som Jakob drömmer

många gånger av olika händer. En helt annan rekonstruktion finns, igen, hos Na'aman 2014.

289 Hurowitz 2006.

290 Na'aman 2014. Se också Na'aman 2011, 176–182.

291 *urim* är troligen en av de stenar som präster kunde bära och som med *tummim*-stenen användes i orakel om någon frågade om enkla frågor som kunde svaras med "ja" eller "nej". Det finns dock olika åsikter om dess (och *efods*) betydelse och vad de egentligen var. Se Dommershausen 1977, 450–456 för en tolkning.

292 Pedersen 1926, 133–135.

visar hurdan plats platsen i verkligheten är. Det gör också hans agerande och reaktion förståelig. Jahve är verkligen närvarande på denna plats!

En av de nyare forskningarna anser att berättelsen handlar om *inkubation*. Med inkubation menas övernattning på en helig plats för att få gud eller gudar uppenbara sig för människan genom drömmen. Susan Ackerman argumenterar för att Betelberättelsen hör ihop med det föregående kapitlet Gen. 27 och för att de tillsammans utgör en berättelse om inkubation. För det första har Isaks måltid och att Jakob använder skinn i Gen. 27 någon kultisk konnotation som forskarna enligt Ackerman inte har kunnat helt förklara. Ackerman för fram paralleller till Betelberättelsen som finns i grekiska texter. I en del kulter sover en människa på skinn av djur som hon har offrat. Det tydligaste exemplet enligt Ackerman är Asclepiuskulten. Också i Homeros' *Iliaden* och *Odysséen* finns textavsnitt där Odysseus sover på djurskinn och gudar uppenbarar sig för honom. Ackerman hittar samma fenomen också i Vergilius *Aeneiden*. Enligt Ackerman hjälper dessa grekiska och romerska paralleller att förstå Gen. 27 och särskilt den följande berättelsen om Guds uppenbarelse i Gen. 28. Ackerman anser nämligen att det skinn som Jakob använder i Gen. 27 är hans förberedelse för inkubationen i den ursprungliga Betelberättelsen.[293]

Enligt Ackerman bör man tolka Jahves uppenbarelse i drömmen utifrån denna bakgrund och utifrån *inkubation* som ett allmänt fenomen i den antika Främre Orienten. Ackerman ger paralleller både från Gamla testamentet och från utombibliska texter där gudar uppenbarar sig till människan genom drömmar. Gudea från den sumeriska perioden och Nabonidus från den nybabyloniska perioden är exempel av hur de genom drömmar ville få bekräftelse för sin plan. Assurbanipal i den assyriska perioden ber och gråter i Ishtars tempel om att få en dröm, som han också senare får. I en hettitisk text offrar en man till en gudinna och sedan sover mannen på en säng framför offerbordet. Samma slags berättelser känner man också till från Egypten.[294]

Enligt Ackerman är berättelsen om Dani'il från de ugaritiska myttexterna ett viktigt bevis på inkubationen eftersom texten på geografiskt (och kulturellt) sätt utformar en

293 Ackerman 1991, 92–108.

294 Ackerman 1991, 108–109. Om drömmar och inkubation se också Bergman & Ottoson & Botterweck 1980, 421–432.

närmare parallell till Gamla testamentet. Dani'il offrar mat och dryck till gudar och strax efter offrandet lägger han sig för att sova. Enligt Ackerman är Dani'ils intention att se gudomen i sina drömmar. Efter sex dagar av ritualer och försök att få uppenbarelse svarar Baal. På grund av att Dani'il i berättelsen återvänder till palatset efter att han har vaknat, anser Ackerman att han måste ha sovit på en specifik plats.[295]

I Bibeln finns även liknande texter. Ett exempel är Salomos dröm i 1 Kung 3. Ovan refererade jag till hur Pedersen behandlar texten. Ackerman, å sin sida, lägger märke till att Salomo först offrar på en helig plats och sedan sover där med tanke på att få drömma om gudar. Kronistens ordval med דרשׁ i 2 Krön. 1:5 understryker detta. Ackerman hänvisar också till 1 Sam. 28:6.[296]

Enligt Ackerman är 2 Sam. 12:15–23 en berättelse om inkubation. Han ger följande orsaker: 1) בקשׁ är enligt henne *terminus technicus* för inkubation. 2) Ytterligare hoppas David på botande som man ofta eftersträvar genom inkubation. 3) Mesopotamiska, hettitiska och grekiska exempel visar att den som söker inkubation inte alltid är den som behöver hjälp, utan han eller hon söker hjälp för en annan person. 4) David fastar och gråter såsom man ofta gör när man förbereder sig för inkubationen. 5) David sover (לין). Enligt Ackerman använder man ordpar *lwn* och *škb* två gånger i Dani'ils inkubation. Utifrån detta perspektiv tolkar Ackerman också Betelberättelsen. Enligt Ackerman handlar Jakobs övernattning på platsen om inkubation, ett medvetet försök att få dröm av guden.[297]

Ackerman tolkar också att Jakobs handlingar efter inkubationen motsvarar de antika parallellerna. Stenen sätts till en *masseba* och Jakob smörjer den. Smörjandet tolkar Ackerman som drickoffer. På samma sätt gjorde också Salomo i Jerusalem (enligt 1 Kung. 3:15 i dess nuvarande form), Dani'il i den ugaritiska myten och grekerna. Många grekiska inskrifter vittnar därutöver om ett löfte att återvända till platsen där inkubationen skedde inom ett år för att offra till Asclepius. Ackerman tolkar att Jakobs löfte motsvarar detta.[298]

Man kan dock också argumentera mot Ackermans analys av Betelberättelsen. Jakob verkar komma till platsen av en slump. Solen har gått ner och natten har kommit.

295 Ackerman 1991, 111–112.
296 Ackerman 1991, 112–113.
297 Ackerman 1991, 113–115.
298 Ackerman 1991, 116–118.

Han tar en av stenarna och sover på denna plats. Efter drömmen slås Jakob av häpnad av att platsen faktiskt är helig och att Jahve verkligen är närvarande (אכן יש) där. Ackerman medger detta men anser att författaren medvetet har fördunklat (obscure) element som visar att Jakob skulle ha agerat medvetet[299]. Jag anser att hennes analys slår fel precis här. Därutöver har djurskinn i Gen. 27 en annorlunda funktion i berättelsens nuvarande form. Ackermans egen tolkning, nämligen att kopplingen mellan skinn i Gen 27 och inkubationen i Gen 28:10–22 har fördunklats på grund av den nya berättelsens krav, räcker inte till för att förklara varför en sådan förändring skulle ha skett. Författarens ordval kan också förklaras på ett sådant sätt att han medvetet vill använda sådana ord som är vanliga vid inkubationen. Han använder en sådan form som liknar den litterära form som är allmänt känd i västsemitisk kontext såsom den ugaritiska myten om Dani'il visar. Även om Jakob inte handlar medvetet, utan han kommer till platsen av en slump, handlar det om en verklig vision som liknar de drömmar som man får genom inkubation. Därutöver har också *masseban* en annan roll i berättelsen än den som Ackermann antar. Enligt Peleg har Oppenheim – som har forskat i mesopotamiska drömtexter – klassifierat Betelberättelsen som "unintended incubation"[300].

Forskarna har delat in drömmar från den antika Främre Orienten som handlar om budskap från Gud i två kategorier: symboliska och icke-symboliska[301]. Till den första kategorin hör till exempel faraos drömmar i Genesis om kor. Farao förstår inte drömmarna utan han behöver få tolkning. Tolkningen ges av Josef (Gen. 41). Den sumeriska kungen Gudeas första dröm är en symbolisk dröm och han behöver genom inkubation få tydligare råd för att kunna bygga templet[302].

299 Ackerman 1991, 118–119.

300 Peleg 2015, 133. Peleg (2015, 128–129) anser att om någon berättelse handlar om inkubation så måste det uppfylla fyra krav: 1) Det sker på natten, 2) "the dream results from specific preparations", 3) drömmen sker på en helig plats och 4) den som vill se drömmen "takes initiative in drawing the attention of the deity." Så Peleg. Hur uppfylls dessa krav? 1) Drömmen sker på natten (uppfylls), 2) Att Jakob tar en sten bland platsens stenar verkar vara ett slumpmässigt val och Ackermans tolkning att Gen. 27 skulle handla om dessa specifika förberedelser är ohållbar (uppfylls inte), 3) Drömmen sker på helig plats utifrån läsarens synvinkel men Jakob verkar inte veta det vilket hans reaktion i v. 16–17 visar (uppfylls inte) 4) Jakob verkar inte ha tagit initiativet (uppfylls inte).

301 Så Bergman & Ottoson & Botterweck 1980, 429–430. Peleg (2015, 118 och *passim*) hänvisar till Oppenheim och använder termer "dream theophany" och "symbolic dream".

302 Se Bergman & Ottoson & Botterweck 1980, 424–425. Peleg (2015, 124–125) anser att Gudeas dröm är en parallell till Gen. 28:12–15 som enligt honom måste bära två olika meningar vilka är både "Dream theophany" och "symbolic dream".

I icke-symboliska drömmar får drömmaren sådana instruktioner som fattas direkt och som inte behöver tolkning. Ett gammaltestamentligt exempel är Gen. 20:3–7 där Gud uppenbarar sig för kung Avimelek. Ett utombibliskt exempel i denna kategori är Gudeas andra dröm som han får genom inkubationen och som förklarar den symboliska drömmen som han fick först. Enligt Ottoson är drömmar som nås genom inkubation alltid icke-symboliska.[303]

Peleg och många andra har sett i Betelberättelsen både drag av en symbolisk och av en icke-symbolisk dröm. Peleg själv prefererar att tolka Betelberättelsen utifrån båda kategorierna, även om de flesta forskare enligt honom har tolkat Gen 28:12–15 *enbart* som en icke-symbolisk dröm.[304] Därför letar han också efter den symboliska mening som änglarna i drömmen måste ha förutom den funktion som man ofta ger till dem, nämligen att de understryker sambandet mellan den himmelska och den jordiska sfären. Han ser nyckeln i *sullam* (סלם) som enligt honom är väg och som kan jämföras med patriarkernas väg upp till det utlovade landet (עלה) och ned bort från det utlovade landet (ירד). Således anser han att Betelberättelsen är *Mise en Abyme,* en miniaturreflektion av den större patriarkberättelsen eller en mindre berättelse inom i den större berättelsen.[305] Jag anser att han övertolkar symboliken i texten. Rampen (ס לם), liksom änglarna har sin egen funktion i texten. De understryker det nära sambandet mellan den himmelska och den jordiska sfären. Att författaren använder orden עלה och ירד behöver inte tyda på sambandet med de moderna hebreiska termerna עליה och ירידה i frågan om återkomsten till det heliga landet[306].

Kan man hitta en utveckling i Gamla testamentet som skulle tyda på att attityden till drömmar och deras betydelse förändrades? Enligt Peleg finns det en positiv attityd till drömmar i 1 Sam. 28:6 (se ovan) medan en negativ bild finns i Jer. 23:25–32;

303 Bergman & Ottoson & Botterweck 1980, 424, 429–430. Med icke-symboliska drömmar menar Ottoson sådana drömmar som inte behöver ytterliga förklaringar, även om själva drömmen i och för sig kan uppfattas som en symbol.

304 Peleg 2015, 249–250.

305 Peleg 2015, *passim.* "On the symbolic level, *the angels of God* symbolize the Patriarchs --The *heavens* on the symbolic plane represent the Promised Land -- The *earth* symbolizes the lands of exile. -- *The ladder,* the *sullam,* is the symbol or metaphor for the way to and from the Land of Canaan." (ss. 107–108). Se även verkets titel: *Going up and Going down. A Key to Interpreting Jacob's Dream (Genesis 28:10–22*) Han använder moderna litterärkritiska metoder och närmar sig texten synkroniskt.

306 Samtidigt är det lättförståeligt att se med hjälp av Pelegs noggranna analys av Jakobcykeln och patriarkberättelserna hur עלה och ירד kom att ha så starka konnotationer av återkomsten till det lovade landet och av exilen.

29:8.[307] Num. 12:6–8 är inte ett lika tydligt textavsnitt. I det finns nämligen en kontrast mellan Mose och de profeter som får budskap från Herren genom syner och drömmar:

"Lyssna till Herrens ord:
Finns det en profet ibland er
visar jag mig för honom i syner,
talar jag till honom i drömmar.

Inte så med min tjänare Mose:
honom har jag anförtrott hela mitt hus.
Till honom talar jag öga mot öga,
öppet, inte i gåtor.
Han skådar Herrens gestalt.
Hur kan ni vara så djärva
att ni klandrar min tjänare Mose?"[308]

Här jämför man två olika sätt att få budskapet från Jahve. Det är Mose som får budskapet direkt från Jahve. Man behöver inte ytterligare tolkningar av ett sådant budskap. Samtidigt är Jahve bakom sådana syner och drömmar genom vilka han talar till vanliga profeter. Finns här en kritik mot drömmar och syner? Man kunde anta en dold kritik eftersom man gör så stark skillnad mellan Mose och profeterna. Å andra sidan säger Jahve i textavsnittet att han orsakar även drömmar. Samtidigt måste man fråga sig om sådana drömmar och visioner som Num. 12:6–8 talar om är icke-symboliska (drömteofanier) eller symboliska drömmar.

Utifrån en grov analys verkar det vara så att drömmar och drömvisioner först godkändes, men senare började man ogilla åtminstone en del av dem eftersom dessa kunde vägleda folket till att dyrka andra gudar än Jahve. Detta syns i Deuteronomium (13:1–6) och i Jer. 23:25–32; 27:9–10; 29:8–9 där drömmar sammankopplas med falska profeter som vilseleder folket till avgudadyrkan och till felaktig känsla av säkerhet. Num. 12:6–8 kan också tolkas utifrån samma kontext: Man ska preferera det klara budskap som Jahve genom Moses ord har gett. Samtidigt är också drömmar och visioner möjliga medel för att få budskap från Jahve. Dessa drömmar kan dock inte strida mot Moses ord. Den apokalyptiska litteraturen (till exempel Daniel) visar att drömmar eller syner ännu hade sin plats också under den

307 Peleg 2015, 17–18.
308 B2000.

efterexilska tiden. Handlade det då redan om ett litterärt fenomen eller handlade det verkligen om syner och visioner?[309]

Utifrån det som har sagts ovan anser jag att dröm som ett medel för uppenbarelse av Gud inte hjälper oss att *datera* texten på ett eller annat sätt. Gudomens uppenbarelse genom en dröm var ett allmänt fenomen känt från Gudea ända till hellenistiska inskrifter.

Även om denna analys inte kan hjälpa oss med att datera traditionen, så kan den hjälpa oss att förstå texten bättre. Drömmen visar platsens verkliga status och stenens roll. Troligen ansåg Jakob att stenen som låg vid hans huvud orsakade drömmen som visade den dolda verkligheten. Han hade inte förberett sig på något sätt för att få uppenbarelse av Jahve.

3.3.2 Jakobs vision

Det som har gjort det svårt att tolka Betelberättelsen har varit ordet סלם som är *hapax legomenon.* Det betyder att ordet finns bara en gång i hela Gamla testamentet. Vad såg Jakob? Enligt *TDOT* debatterar man om סלם här härstammar från roten סלל[310] eller om ordet på etymologiskt sätt är anknuten till den akkadiska termen *simmiltu*[311]. Sökandet efter ordets betydelse har lett till att forskare samtidigt har sökt efter möjliga paralleller till Betelberättelsen också i ett bredare perspektiv.

Victor Hurowitz hör till de forskare som ser ett nära samband med Betel och Babylon. Hans artikel 'Babylon in Bethel' har varit inflytelserik också vad Betelberättelsens datering beträffar. I sin artikel för Hurowitz fram en hel del paralleller till Betelberättelsen från mesopotamiska och särskilt babyloniska berättelser och myter. För det första sammanfattar han de paralleller som andra forskare före honom har lagt märke till[312]:

1) וראשו מגיע השמימה (och dess topp nådde upp till himlen) i Gen. 28:12 liknar skildringen av Babels torn i Gen. 11:4 där det berättas att וראשו בשמים (och dess topp

309 Det går långt över denna avhandlings gränser att närmare behandla apokalyptiken och dess förhållande till drömmar. Om diskussionen om apokalyptiken se t.ex. Albertz 1994, 563–597.

310 *DCH*: "raise, lift up, as technical term for (re)building road, in ref. to preparation of road for return of exiles." (i qal).

311 Fabry 1999, 266. *DCH* ger fem olika alternativ till סלם. De är 1) "ladder between earth and heaven", 2) "staircase, of ziggurat or tower", 3) "entrance way", 4) "door (of heaven)" eller 5) "temple tower with steps, ziggurat".

312 Hurowitz 2006, 436–438.

var i himlen). Dessa skildringar liknar Marduks tempel i Babylon som heter É.sag.íla. Hurowitz översätter namnet: "the house whose head is lifted".

2) וזה שׁער השמים (Och det där är himlens port) i Gen. 28:17 liknar Babylons etymologi *Bābili* < *Bāb ilī* < KÁ.DINGIR.RA "gudarnas port".

3) Trappa (Hurowitz använder termen "stairway") liknar i form och funktion den mesopotamiska *ziggurat,* "stepped temple tower connecting the gods in heaven and man on earth, typical of Mesopotamian temples and probably the real-life background of the Tower of Babel"[313]

4) סלם har möjligen samma etymologi som det akkadiska ordet *simmiltu.* I den akkadiska myten "Nergal och Ereshkigal" går guden Nergal och sändebud Namtar upp och ner *simmilat šamāmi "*trappan till himlen" som är ställd mellan himlen och dödsriket. I slutet av trappan når de antingen himlens port eller Ereshkigals port. Ereshkigal är drottningen till dödsriket. Hurowitz lägger märke till skillnaden att det finns två portar i den akkadiska myten medan det i Betelberättelsen finns bara himlens port. סלם i Betelberättelsen är däremot uppställd på marken och det talas inte om dödsriket eller שאול (Sheol). Enligt Hurowitz "One may assume that the biblical author truncated the lower stairs because of theological aversion to Sheol, denying it as a venue of divine-human contact."[314] Detta är förståeligt utifrån Gamla testamentets perspektiv. Till exempel i Psaltaren sägs det att שאול är en sådan plats där ingen tillber eller kan tillbe Jahve (Ps. 6:6 och flera andra verser i Psaltaren).

5) Att Jakob smörjer pelaren med olja har jämförts med assyriska kungar som återställde tempel vilka hade fallit i ruiner och vilkas gamla inskrifter de ersatte och smörjde. Drömguden Zaqars namn betyder enligt Hurowitz "Stenstodens gud".

6) Själva drömmen reflekterar den mesopotamiska vanan att auktorisera tempelbyggandet genom kungliga visioner där kungen får se planen till templet.[315]

Hurowitz själv har hittat två nya paralleller till Jakobs vision som han utförligt presenterar:

313 Hurowitz 2006, 437. Se också Speiser 1964, 219–220. Speiser anser dock att denna tradition är äldre än vad Hurowitz tänker.
314 Hurowitz 2006, 437.
315 Jmf. Gudeas drömmar som kort behandlades i kap. 3.3.1 ovan.

7) Den första parallellen är Kung Nabopolassars (625–605 f.Kr.) inskrift där man jublar över Imgur-Enlils, det vill säga den inre väggens byggande i staden Babylon. Denna vägg omringade det heliga området där Etemenanki-zigguraten (tempeltornet) och Esagilatemplet stod. I mitten av en poetisk skildring står det "*mēlīt šamāmi // simmilat ganzir*" vilket Hurowitz översätter med "The step up to heaven, // The stairway down to the netherworld"[316]. Hurowitz lägger märke till likheten mellan hebreiskans מעלה och akkadiskans *mēlītu*. Betydelsen av helheten är att denna "stepped stairway" sträcker sig ända från himlen till dödsriket. Väggen har samtidigt kosmiska höjder och utgör ändå en fysisk struktur. Hurowitz lägger märke till de mera sällsynta orden för himlen och "jorden", nämligen *šamāmum* och *ganzir* i stället för de vanligare *šamûm* och *erṣetum*[317]. Enligt Hurowitz används dessa poetiska termer när man vill hänvisa till kosmologiska regioner. Denna "trappa" som Nabopolassars inskrift berättar om är enligt Hurowitz densamma om vilken myten om Nergal och Ereshkigal berättar. Därigenom är också den myten kopplad med vår värld: Trappan till himlen finns i Babylon.[318]

8) Den andra parallellen har Hurowitz hittat i *Enuma elish* -mytens femte tavla. Efter att Marduk har besegrat Tiamat och skapat världen, ämnar han att bygga en viloplats (resting place) för gudar. Han lovar att bygga ett hus (5.122–130)[319]:

> Within it I shall found its holy precinct.
> I shall assign my chapels, I shall establish my kingship.
> When you ascend from Apsû to the divine assembly
> In its place, may it be your lodging place before your assembly. (***ašruššu*** *lū* ***nubattakun*** *ana maḫār puḫurkun*)
> When you descend from the heavens
> In its place, may it be your lodging before your assembly. (***ašruššu*** *lū* ***nubattakun*** *ana maḫār puḫurkun*)
> I shall call it Babylon, the houses of the great gods. (*lubbīma šumšu Bābilī* ***bītāti ilī rabûti***)
> We, within it, shall do/make [...]

Hurowitz gör följande iakttagelser: Även om *simmiltu* inte nämns *expressis verbis*, så finns tanken om upp- och nedgående med i berättelsen (ascend from Apsû, descend from the heavens). I *Enuma elish* nämns därutöver både upp- och nedgående "in a

316 Hurowitz 2006, 439.
317 *erṣetum* i akkadiskan har konnotation av dödsriket som ארץ på ett sätt saknar i hebreiskan.
318 Hurowitz 2006, 438–441.
319 Tagen ur Hurowitz 2006, 441–442.

single breath"[320]. Uppgående nämns först, såsom också i Jakobberättelsen, vilket har förbryllat många exegeter. Borde änglarna inte gå först ned från himlen och efteråt gå upp?[321] Jag måste dock påpeka att "upp- och nedgående" troligen används idiomatiskt i Betelberättelsen. Denna detalj borde inte förbrylla exegeter alltför mycket. Det handlar om *usus loquendi.*

För det andra kallas denna plats "mäktiga gudarnas hus (plur.)" (*bītāti ilī rabûti*) vilket liknar Jakobs ropande "Det här är ingenting annat än Guds hus (בית אלהים)" (vers 17) och hans löfte om *masseba* som ska bli Guds hus (בית אלהים, vers 22). Hurowitz anser att namnet בית אל som Jakob ger platsen kan ha samma konnotation.[322]

För det tredje ska denna plats vara viloplats (eng. lodging, akk. *nubattu*) för gudar. Gudarna säger i sjätte tavlan (6.51–52) till Marduk att "May in your shrine our lodging (*nubattani*) be; may we rest within it"[323]. Enligt Hurowitz härstammar *nubattu* från *bâtu* som enligt honom är motsvarighet till hebreiskans לין. Tarqum Onkelos har översatt וילן i Betelberättelsen till arameiska med ובת som är peal av בית. Så kan Jakobs "vilande" jämföras med gudarnas "vilande" i templet. Hurowitz noterar, att gudarna har blivit änglar i synen på samma sätt som den som vilar eller övernattar på platsen har blivit människa i stället för gudar. Templet är byggt av människor, inte av gudar såsom i Babylon.[324]

För det fjärde lägger Hurowitz märke till att *ašrum* (som betyder "plats") nämns två gånger i textavsnittet. En gång nämns det också en plats i himlen, Ašrata (vilkens bas är *terra firma* där Babylon står) (5.121) som härleds från ordet *ašrum.* Ledordet i Betelberättelsen är מקום. Därför anser Hurowitz att det även här kan finnas en koppling.

För det femte engagerar sig gudarna med att bygga templet i *Enuma Elish*. Detta kan jämföras med Jakobs löfte om att *masseban* ska bli Guds hus.

På basen av dessa paralleller anser Hurowitz att det här finns ett klart exempel på hur man anammar andra städers myter och traditioner och tillämpar dem i sin egen stad.

320 Hurowitz 2006, 442.
321 Hurowitz 2006, 442.
322 Hurowitz 2006, 442.
323 Hurowitz 2006, 442.
324 Hurowitz 2006, 442–443.

Han ger även några andra exempel på samma fenomen: Till exempel associeras det mytiska Tsafonberget[325] med Sion och babylonier anammade traditioner från Eridu och Nippur. På samma gjorde också assyrier. Även om idén om en stad där himlen och jorden på något sätt är förenad finns i samband med flera städer (Nippur, Assur, Babylon), så anser Hurowitz att skildringen härstammar från Babylonien.[326]

Hurowitz ger tre möjliga alternativ för dateringen. Han medger dock samtidigt att "This is not the place to discuss fully the ramifications of the link, and offer definitive conclusions."[327]

a) Betelberättelsen har författats då Betel var bebott och Babylonien härskade över världen. En sådan berättelse skriver man då Betel ännu fungerar som kultplats. Anammandet av teologiska motiv från en stad till en annan är också "theo-political act connected to international competition over the primacy of a particular god over others."[328] En sådan möjlighet skulle finnas mellan tiden då Ninive förstörs och Nabopolassar påbörjar många byggnadsprojekt (cirka 612 f.Kr.) och slutet av den exilska tiden då Darius I förstör Babylons väggar (521 f.Kr.).[329] Om man funderar till exempel på Deuterojesajas förkunnelse under den exilska tiden om bara *en* Gud (האל) som härskar över världen, så kunde en sådan här tradition vara nyttig just då Babylonien har erövrat Juda.[330]

b) En annan möjlighet är att ett sådant anammande av traditionen har skett under den assyriska tiden, antingen under Sanheribs (705–681 f.Kr.) eller Esarhaddons (680–669 f.Kr.) tid. Det är också möjligt att man anammade traditioner från sådana städer som inte hade politisk makt under just den tidsperioden då anammandet skedde. Som exempel ger Hurowitz Nippur och Eridu i Mesopotamien och Babylons stora

325 צפון (tsafon) i hebreiskan betecknar nord. I ugaritiska texter talas det om det mystiska ṣapānu-berget där gudarna samlades och som liknar grekernas Olympos. Ps. 48:2–3 kopplar Sion-berget med צפון och många forskare, såsom Mettinger (1982b, 30), anser att här anammar psalmisten berg-motivet som är känd i kanaaneisk mytologi. Sion är Tsafonberget, den stora konungens stad. Forskarna anser att Ṣapānu-berget är Casius-berget (Jebel Aqra) som ligger norr om Ras Shamra (Ugarit) i gränsen mellan nutidens Turkiet och Syrien.

326 Hurowitz 2006, 443–445.

327 Hurowitz 2006, 445.

328 Hurowitz 2006, 445.

329 Hurowitz 2006, 445–446. Hurowitz anser att om Blenkinsopp har rätt att Josia inte förstörde Betel så är 612 f.Kr. *terminus a quo.* Om han förstörde Betel så då är det kanske 586 f.Kr. *Terminus ad quem* är antingen 521 f.Kr. eller någon tid under den exilska tiden dit Blenkinsopp daterar perioden då Betel slutade att fungera som kultcentrum. Jag har kopplat samman dessa hos Hurowitz andra och tredje möjlighet.

330 Jmf. Albertz 1994, 411–426 och Van Seters 1980, 230–231; 1998, 511–512.

betydelse under den nyassyriska tiden trots tävlingen som då fanns mellan Assur och Babylon.[331]

c) En tredje möjlighet är att denna tradition har förts till Betel ganska tidigt. Enligt Hurowitz (som följer Lambert) har *Enuma Elish* författats i slutet av andra årtusendet f.Kr. och troligen under Nebukadnessar I:s tid. Hurowitz anser att *terminus a quo*, det vill säga den första möjliga tiden för berättelsens uppkomst, kunde då vara i Jerobeam I:s tid. "An early date for the narrative of Jacob's dream and the staircase falls within the accepted date of the Elohist source (E), namely the time of the Divided Monarchy."[332]

Hurowitz själv föredrar den första möjligheten[333]. Na'aman har använt Hurowitz' artikel som ett exempel varför exilsk eller efterexilsk datering måste föredras, även om Hurowitz själv presenterade två andra möjliga dateringar för traditionen[334]. Na'aman hänvisar också till Esther Hamoris[335] artikel om paralleller mellan Gilgamesh-eposet och Jakobcykeln. Den största parallellen är brottningen mot en okänd opponent på natten. Andra paralleller mellan Gilgamesh-eposet och Jakobcykeln inkluderar den ena hjältens hårighet (Esau, Enkidu) i motsats till den andres släthet (Jakob, Gilgamesh) och moderns konsultering med Gud före barnet föds[336]. Även om fragment av Gilgamesh-eposet har hittats från den sena bronsåldern i Palestina, anser Na'aman att på grund av den stora kulturella förändringen i Levanten vid skiftet av brons- och järnåldern (se kapitel 3.1.1 och 3.1.2 ovan) har man i Palestina kunnat tolka akkadiskan på nytt tidigast på 750-talet f.Kr. Därför anser han att Gilgamesh-eposet således var känt på nytt i Juda från och med 7:e århundradet f.Kr.[337] Utifrån dessa argument (och några andra, som handlar om den större Jakobcykeln och inte endast om Betelberättelsen) anser han att författaren till Betelberättelsen är en lokal präst eller skribent (scribe) som skrev den i sitt hopp att

331 Hurowitz 2006, 446–447.
332 Hurowitz 2006, 447.
333 Hurowitz 2006, 447.
334 Na'aman 2011, 179–181; 2014, 100–101.
335 Hamori 2011.
336 Na'aman 2014, 101–102.
337 Na'aman 2014, 102–103. Hamori (2011, 636) däremot är av den åsikten att "It [sic!] also possible that a settled/steppe pairing (as in the portrayal of Isaac and Ishmael) was already present in the Jacob story and inspired the use of the Gilgamesh narrative.", det vill säga senare skribenter har utnyttjat Gilgamesh-eposet i sin skildring.

helgedomen skulle återupprättas till sin gamla härlighet[338]. Enligt Na'aman kan Jakobcykeln (och andra patriarkberättelser) tolkas bäst utifrån Israels/Judas exilska läge och därför har de också författats då[339].

Hurowitz' (och Na'amans) argumentering ser ut övertygande vid första anblicken. Men följande anmärkningar kan göras:

1) Även om det finns ett nära samband mellan Gen. 28:12 och Gen. 11:4, är det samtidigt märkvärdigt att Gen. 28:12 *inte använder ordet* מקדל (torn) utan סלם[340]. Vi vet inte vad som menas med ordet förutom att ordets funktion är att förena den himmelska och den jordiska sfären. Kanske var det skribentens idé att använda ordet סלם för att han ville använda en term som inte väckte lika starka konnotationer av Babels torn eller av *ziggurat* men som samtidigt hade en likadan funktion som *simmiltu*.

2) Vi vet inte om rampen (סלם) liknar i form och funktion den mesopotamiska *ziggurat*. Det finns en möjlighet att סלם härstammar från *simmiltu* och att dess funktion motsvarar *ziggurat,* men samtidigt har vi inte något bevis för att סלם *i form* skulle likna *ziggurat.*

3) Att Jakob smörjer *masseban* kan tolkas som en akt genom vilken Jakob konsekrerar *masseban* för ett kultiskt bruk[341]. Jag anser att man inte kan anta att det finns en direkt eller indirekt länk mellan Jakobs agerande och de assyriska kungarnas sätt att smörja inskrifter[342].

4) Drömmar har många olika funktioner i den antika Främre Orienten, såsom analysen i kapitel 3.3.1 ovan visade. Gudar kunde uppenbara sig genom drömmar till olika människor i olika situationer. I den ugaritiska texten om Dani'il är Dani'il inte på väg att bygga ett tempel utan han ville ha en son. Det betyder att det är ganska osannolikt att det skulle finnas en länk mellan kungliga visioner om tempel och

338 Na'aman 2014, 101.
339 Na'aman 2014, 103–110.
340 Oblath 2001, 117.
341 Sarna 1989, 200 ger sådan möjlighet men nedtonar *massebas* roll i Betelberättelsen. Se Seybold 1998, 45–49 allmänt om smörjandet i Gamla testamentet.
342 Åtminstone om det att assyriska kungar smörjer inskrifter inte betyder att de konsekreras på något sätt. Men att gjuta olja över ett objekts topp är ganska allmänt fenomen i den antika Främre Orienten.

Jakobs dröm om סלם och Jahve här, trots att Betel samtidigt var eller blev en viktig kultplats.

5) *Om* författaren till Betelberättelsen har anammat sådana motiv och teman som finns i Nabopolassars inskrift å ena sidan och i *Enuma Elish* å andra sidan (och som finns i myten om Nergal och Ereshkigal), så betyder det ändå inte att dessa paralleller skulle härstamma från den exilska perioden såsom särskilt Na'aman antar. *Enuma Elish* har haft en lång textuell historia redan före den exilska perioden och forskarna är inte eniga om när berättelsen har författats. I inledningen till *ANET*-översättningen av *Enuma Elish* skriver Speiser att "On the internal evidence, however, of the context and the linguistic criteria, the majority of the scholars would assign the epic to the Old Babylonian period, i.e. the early part of the second millenium B.C. There does not appear to be any convincing reason against this earlier dating."[343] Enligt Ola Wikander anser forskarna utifrån språkliga skäl att texten *i dess nuvarande form* mer eller mindre härstammar från 1500–1000 f.Kr. medan några forskare anser att eposet har tillkommit på 1700- eller 1600-talet f.Kr. Detta anser de trots att alla manuskript som har hittats dateras till senare tidsperioder.[344] Detsamma kan konstateras vad Gilgamesh-eposet beträffar. Man känner till fragment av Gilgamesh-eposet redan från den sumeriska perioden och eposet har känts i många olika kulturer, inklusive Levanten.[345] Också myten om Nergal och Ereshkigal är känd från Amarna i Egypten där skribenter använde texten troligen som skoltext för att lära sig akkadiskan och att skriva. Dessa texter i Amarna har daterats till 14:e århundradet f.Kr. Andra fragment har hittats från den nyassyriska perioden.[346] Således kan dessa traditioner ha anammats mycket tidigt. Myten har kunnat sprida sig från Mesopotamien till Egypten endast genom Levanten. Det betyder att man i Israels område har känt myten redan under andra årtusendet f.Kr. Därutöver behöver det inte ha handlat om *direkt anammandet* utan det kan ha handlat mer om sådan kulturell påverkan som sker indirekt.

343 *ANET,* 60.
344 Wikander 2005, 9–10.
345 Laato 1996, 73–114 behandlar Gilgamesh-eposet som ett tydligt exempel på en empirisk modell för hur texter har bevarats och modifierats i den antika Främre Orienten. Se också Hamori 2011, 640–642. Hamori vill inte ta lika strikt ställning till implikationer för datering som Na'aman tar.
346 *ANET,* 103, 507. *simmiltu* finns i den nyassyriska versionen.

6) Samma slags traditioner finns också i andra områden. Till exempel idéen om en plats där himlen och jorden möts är känd överallt i den antika Främre Orienten och även i Grekland. Man kan tala om ett "kosmiskt berg"-motiv.[347] Den lingvistiska parallellen mellan סלם och *simmiltu* tyder ändå på mesopotamisk influens. De flesta forskarna är av den åsikten att סלם har koppling till *simmiltu*[348].

7) Hurowitz' tankar om verbet "att övernatta/vila" (hebreiskans לין, arameiskans בית och akkadiskans *nubattu*) är inte den enda tolkningen. Ovan presenterade jag Ackermans analys om berättelser om inkubation i Grekland och i den antika Främre Orienten. Jag anser att Hurowitz' argument är svaga på den här punkten. Troligen har författaren velat använda sådana termer som ofta finns i berättelser om inkubation. Gudarnas vilande i templet som Marduk bygger är inte en parallell till den idé som Jakobs övernattning i Betelberättelsen eller andra berättelser om inkubation har. Även om המקום kan anses vara ledordet i Betelberättelsen, kan likheter med *Enuma Elish* i denna punkt förklaras också på det sättet att *ašrum* i akkadiskan har samma konnotation av en helig plats som מקום har i hebreiskan.[349]

8) Sambandet mellan *masseba* och בית אלהים handlar troligen mer om den urgamla tanken om *masseba* som Guds boningsplats, såsom Avner har visat (se kapitel 3.2.2 ovan). Därutöver är en plats som "Guds hus" ett allmänt känt tema i hela den antika Främre Orienten.

9) Na'amans argument för att man inte kunde tolka kilskrifter och akkadiskan är bara en tolkning av det faktum att vi inte har flera inskrifter från tidigare perioder. Avsaknaden av israelitiska inskrifter från 1200–700 f.Kr. i Israel är inte fullkomlig och därutöver vet vi inte om israeliterna använde papyrus för att skriva. Papyrus bibehålls inte lika lång tid i Palestina som i Egyptens torka. Meshastelen från cirka 840 f.Kr. visar att man i Moab hade sådan kultur och kunskap att de kunde åstadkomma inskrifter. Om det sägs i själva inskriften att Moab hade varit under Israels herravälde, så torde det vara ganska sannolikt att härskarna i Israel också kunde skriva åtminstone lika bra som deras vasall. Enligt Laato är det helt möjligt att

347 Om kosmiskt berg i olika traditioner (inte helt systematiskt presenterat) se till exempel Munkki Serafim 2008, 35–43.
348 Peleg 2015, 89–92.
349 Se till exempel *ašru* i *CAD* (vol. 2, 456, 458–459).

det fanns experter i Israel redan före 800-talet f.Kr. även om skrivkonsten blev allmännare från och med 700-talet f.Kr. [350]

10) Parallellerna mellan Gilgamesh-eposet och Jakobcykeln berör inte Betelberättelsen i och för sig. Därutöver är Gilgamesh-eposet en känd berättelse runtomkring den antika Främre Orienten, såsom jag märkte ovan.

Utifrån dessa synpunkter är jag av den åsikten att det kan finnas ett samband med סלם och *simmiltu,* men sådant samband troligen är indirekt och inte direkt. Annars är de paralleller som Hurowitz (och Na'aman) ger nämligen för svaga för att anta *ett direkt anammande av traditioner* eller *en direkt länk* mellan Babylon och Betel. Därutöver kan man notera att *Enuma Elish* och Gilgamesh-eposet (samt myten om Nergal och Ereshkigal) har spridits runtomkring den antika Främre Orienten och att alla dessa har en lång textuell historia.

Det finns också andra försök att ta reda på betydelsen av ordet סלם än att leta efter möjliga paralleller från utombibliska källor. Cornelis Houtman behandlar סלם noggrant i sin artikel 'What Did Jacob See in his Dream at Bethel?'[351]. Enligt Houtman bör man inte leta efter paralleller från Egypten (stege som används för kommuniceringen mellan himlen och nedre världen) eller från Mesopotamien (ziggurat). Enligt honom måste man tolka ordet utifrån texten och dess helhet.[352] Kontexten måste ge betydelsen för ordet.

Houtman lägger märke till sambandet mellan *masseban,* סלם och Jahve. Verbet נצב används nämligen både i samband med סלם och Jahve och ordet מצבה härstammar från denna rot. Därutöver finns det ראש både i samband med סלם och *masseban.*[353] Men på grund av funktionen som ges åt *masseban* i verser 18 och 22 anser Houtman att *masseban* och סלם inte har nära samband med varandra, eftersom *masseba* inte har en funktion att binda den himmelska och den jordiska sfären samman i Gamla

350 Laato 2004, 33–35.
351 Houtman 1977.
352 Houtman 1977, 337–341. Oblath (2001, 118–119) ger en bra lista över olika tolkningar som har förts fram i forskningen om vad סלם betyder: 1) babylonisk *ziggurat* eller tempeltorn vilkets topp nådde upp till himlen, 2) "stair-like structure winding around the tower of Bethel's temple", 3) stege eller trappa, 4) stigning upp till kullen där Betel fanns, 5) stentrappa, 6) en massiv trappa som ledde upp till översta våningar av palats.
353 Se kap. 2.3 ovan där jag har behandlat de viktiga orden och deras samband med varandra.

testamentets texter[354]. I stället anser han att endast Jahve har anknytning till *masseban.* Jahve är närvarande på *denna plats* genom stenen. Han anser båda demonstrativpronomina (זה) i vers 17 syftar på platsen[355]. Det är *denna plats* (המקום) som är både Guds hus och himlens port. Enligt Houtman måste Jakobs dröm tolkas så, att Jacob ligger *i* himlens port som samtidigt är porten till himlen där Guds hus finns. Men eftersom platsen samtidigt är Guds hus (vers. 17), betyder det att den himmelska och den jordiska sfären inte kan skiljas på *denna plats.* Således anser Houtman att סלם är *själva platsen* och inte *masseban.* Därför anser han att suffixet i עליו inte syftar på סלם utan på Jakob. Jahve står *i* סלם och *vid* Jakob, eftersom stenen ligger vid Jakobs huvud och Jahve är närvarande *i stenen*.[356] Man kan inte skilja den himmelska och den jordiska sfären i סלם, det vill säga på *denna plats*, utan platsen är den samma plats där uppenbarelsen skedde och där änglarna gick upp och ned mellan dessa två sfärer:

> "This means that the place where Jacob was lying down as the place of the divine revelation as well as "the way" along which God's messengers were going. In short, Jacob was sleeping on the *sullām.* In his dream it was revealed to Jacob that the place where he had stopped for the night was no usual place but a holy place, where heaven and earth melted into one, where the heavenly world contacts the earth. Jacob is allowed to have a glimpse of the busy traffic between heaven and earth."[357]

Enligt Houtman betecknar סלם således "en väg" mellan den himmelska sfären och den jordiska sfären där man inte kan göra en strikt och klar skillnad mellan dessa två sfärer. De vaga uttrycken ארצה och בשמימה understryker enligt honom detta. Men i slutet anser han ändå att סלם kan handla om den "sluttning" (ascent) som man hade till den senare helgedomen eller *baman* som man byggde till Betel.[358]

---

354 "In the present context it is sufficient to observe that the suggested relation between *sullām* and *maṣṣebâ* is questionable." (Houtman 1977, 343)

355 Kontra min och Oblaths tolkning. Se kap. 2.2 ovan och min analys om Oblaths tolkning av סלם strax nedan.

356 Houtman 1977, 341–345.

357 Houtman 1977, 344–345.

358 Houtman 1977, 345–348. Jag måste erkänna att jag hade vissa svårigheter att följa Houtmans resonemang vad denna sista iakttagelse beträffar. Troligen handlar det om hans analys om ordets grekiska motsvarighet κλίμαξ i LXX. Enligt honom kan κλίμαξ betyda "designating precipitous mountain paths" (s. 347) Enligt Houtman "Jacob saw that the ascent of the mountain with its rocks was really a "staircase"" (s. 347) Så anser Houtman att även den akkadiska *simmiltu* i myten om Nergal och Ereshkigal (se ovan) kan förstås som "huge mountain ascent, which reaches from the netherworld to heaven" (s. 347).

Houtman gör bra iakttagelser men misslyckas med att se sambandet mellan alla tre sakerna: Jahve, *masseban* och סלם. Det är *massebans* huvud/topp (ראש) som smörjas. Det är ראש av סלם som når upp till himlen. *Masseban* är den sten som hade varit מראשתות, det vill säga vid Jakobs huvud (ordet härstammar från samma rot ראש). Jag har svårigheter med att inte se detta nära samband mellan *masseban* och סלם å ena sidan och *masseban* och Jahve/Gud å andra sidan. Houtman såg det men förkastade sambandet mellan סלם och *masseba* på grund av att *masseba* inte enligt honom bär sådan funktion i Gamla testamentet. Men jag ser här inte lika stort problem.[359]

Michael Oblath anser också att kontexten måste bestämma ordets betydelse. Betydelsen skapas i meningar, säger nutida lingvister. Oblath motsätter sig tesen att סלם skulle ha anknytning till det akkadiska ordet *simmiltu.* För det första har man i hebreiskan andra ord som betecknar trappa eller torn, såsom מעלות eller מגדל (Gen. 11). Varför använda סלם och inte dessa vanligare ord? För det andra förutsätter denna tes att det har skett *metatesis* i traderingsprocessen, så att סמל har blivit סלם. Problemet är att även סֶמֶל skulle vara *hapax legomenon.*[360]

Oblath anser att Houtman annars har rätt i det att סלם är precis שער שמים, det vill säga himlens port. Han anser dock att Houtmans tes för att סלם "is to be understood as the slope of the hill on which Bethel was built" är felaktig.[361] Eftersom זה וזה har ofta betydelsen "den ena... den andra" (till exempel i 1 Krön. 22:1; Jes. 44:5; Job. 1:6), så menas med den första זה i vers 17 platsen (המקום), och med den andra סלם och inte platsen (kontra Houtman). Annars skulle man ha uttryckt satsen med hjälp av הוא på följande sätt: אין זה כי אם בית אלהים הוא שער השמים.[362] På grund av sambandet mellan סלם och "himlens port" anser Oblath att סלם "may logically be understood and pictured as a gate structure"[363] i likhet med brons- eller järnålderns portar. Dessa portar var inte likadana som portar idag.[364] Han anser att denna port handlar om en

359 Se också Ross 1985, 225 om sambandet mellan *masseban,* סלם och Jahve.

360 Oblath 2001, 117–118. Det handlar troligen inte om סֶמֶל, "image (of a deity), icon, statue, cultic object" (*DCH*).

361 Oblath 2001, 119.

362 Oblath 2001, 119–122.

363 Oblath 2001, 122.

364 Oblath 2001, 123: "1. The width of the ancient gate was proportionally much smaller than its depth, no matter how broad the wall. 2. The gate is not a door; otherwise the term used in v. 17 would likely have been דלת [dörr]. 3. Iron Age gates (with which the author would have been most familiar) were most often constructed through broad walls. 4. The gates, through walls of any thickness, still formed an enclosed chamber from the outer part of the wall to the wall's inner side. 5. Most gates are straight in their construction, lacking directional turns."

vertikal port mellan två sfärer i likhet med שערי שאול (Jes. 38:10) och שערי מות (Ps. 9:14). Sheol (dödsriket) måste ju finnas under jorden (1. Sam. 2:6). Detta anser han särskilt på grund av att שער enligt honom inte används metaforiskt i Gamla testamentet för att beteckna ett tempel.[365] Således går änglarna upp och ner *i eller genom den* (בו) och inte *på den,* det vill säga i porten eller genom porten. Oblath anser också att Jahve inte står *ovanpå* סלם, utan *vid* Jakob (עליו), som ligger *i* סלם. Om det finns någon babylonisk parallell så är den de hänvisningar som man har till portar genom vilka solen, månen och stjärnor far från en plats till en annan plats. Oblath anser att människor i forna tider möjligen tänkte så att olika sfärer av gudar var städer. Så var סלם en länk mellan jorden och himlen som var Jahves stad. Han hänvisar till Armas Salonen som har forskat i mesopotamiska texter där det berättas om hur gudar går genom portar från sfär till sfär.[366]

Oblaths resonemang är övertygande, men några iakttagelser är värda att göras. För det första hävdar Oblath att man inte använder שער på metaforiskt sätt för att beteckna ett tempel i Gamla testamentet. Samtidigt hävdar han att שערי שאול och שערי מות handlar om "vertikala portar" liksom han tolkar סלם i Betelberättelsen. Men kan inte dessa tas som allmän metaforisk användning av שער? Tänkte de på riktigt att det fanns en vertikal port mellan שאול och jorden, eller handlade det mer om metaforisk användning av språket? Men Oblath har rätt i det att שער השמים och בית אלהים inte är synonymer och inte betecknar samma sak. För det andra anser jag att Oblath inte tar hänsyn till det nära sambandet mellan *masseba* och סלם. För det tredje, anser jag att ur språklig synvinkel så måste suffixet i עליו hänvisa till סלם och inte till Jakob. Orsaken är enkel: Efter att סלם presenteras i vers 12 använder skribenten suffixet ו två gånger (וראשו och בו) i samband med סלם. Därför har man rätt bra skäl att anta att också det tredje suffixet efter על i vers 13 hänvisar till סלם. Man skulle vänta על יעקב i stället för עליו om skribenten velat hänvisa till Jakob i stället[367]. *Även om* שער השמים i vers 17 hänvisade till סלם så att סלם som Jakob ser var en vertikal port, så är det möjligt att visualisera Jahve *ovanpå* porten (עליו), det vill säga på andra sidan av den

365 Oblath 2001, 123–124.

366 Oblath 2001, 124–125. Det är värt att notera här hurdana portar i järnåldern var. De var inte såsom våra portar idag utan sådana som liknar nästan tunnlar.

367 Eller sedan antar man att v. 12 och v. 13 härstammar från olika källor. Jag har dock svårigheter att se det.

vertikala porten. Jahve står på den vertikala portens topp (ראש) som når upp till himlen.

Oblaths resonemang är en annan möjlighet att uppfatta vad Jakob ser. Både hans resonemang å ena sidan och den babyloniska parallellen med *simmiltu* (se ovan) som leder till himlen (ziggurat?) å andra sidan är möjliga alternativ. Svårigheten med den babyloniska parallellen är att fatta det andra pronomenet i vers 17. Om den hänvisar till סלם, såsom Oblath anser, så är det möjligt att det samtidigt hänvisar till *masseban.* Det var ju stenen som Jakob kunde hänvisa till förutom platsen som han upplevt skrämmande och som Guds hus. Det nära sambandet mellan סלם och *masseba,* som Houtman förnekade och Oblath inte lade märke till, kunde då vara nyckeln. *Masseba* representerar porten till himlen, eller den vertikala porten mellan himlen och jorden. *Masseban* är samtidigt Guds hus, som gör också platsen till Guds hus. Det är nämligen på toppen (ראש) av סלם som nådde upp himlen och där Gud i Jakobs dröm stod. Och det är toppen (ראש) av *masseba* som Jakob smörjer.

Om Oblath (och Houtman) har rätt, så finns det inte någon länk med de babyloniska parallellerna. Jag anser att Oblaths resonemang är ganska övertygande, men samtidigt finns det några problem. Att סלם i stället har anknytning till *simmiltu* är inte utesluten. Båda alternativen är möjliga. För att beteckna på svenska den funktion som סלם har i Betelberättelsen har jag valt ett mer allmän ord "rampen" för att beteckna סלם och särskilt dess funktion. Jag är inte säker på om rampen vaser en trappa, en vertikal port eller en tunnel. Att det inte handlar om stege med vilket det ofta har översatts, är ganska sannolikt. En noggrannare analys som inte kan göras inom ramen för denna avhandling behövs.

På grund av detta som sagts ovan anser jag länken mellan Betel och Babylon inte är lika stark som Hurowitz och Na'aman anser. Sådan kan finnas, men om det finns, så handlar det troligen om indirekt och inte om direkt anammande av traditioner. De paralleller som Hurowitz och Na'aman visar var kända i Levanten redan på andra årtusendet f.Kr. Om man tar hänsyn till de andra teman som redan har analyserats i tidigare kapitlen, så anser jag att traditioner som ligger bakom Betelberättelsen kan med goda skäl dateras till Jerobeam I:s tid. Men också tidigare datering är rimlig.

3.3.3 Sammanfattning

I detta delkapitel har jag behandlat Jakobs dröm närmare. Analysen har visat att den liknar berättelser om inkubation som är kända från alla håll i den antika Främre Orienten. Drömmen har antingen kategoriserats som symbolisk dröm eller som icke-symbolisk dröm (drömteofani). Jag anser att den andra kategorin ska prefereras, även om סלם och änglar har sin egen funktion i drömmen. De berättar om att den himmelska och den jordiska sfären har på denna plats en direkt länk. סלם har troligen anknytning till *masseban* som Jakob reser upp.

Därutöver har det visat sig att drömmen som Jakob ser kan ha många drag som liknar babyloniska texter där viktiga kultiska byggnader på något sätt har kopplat samman den jordiska och den himmelska sfären. Ordet סלם är här nyckeln som dock har lett till många olika tolkningar. Hurowitz' paralleller å ena sidan och Oblaths analys av Gen. 28:10–22 å andra sidan visar på två möjligheter: Antingen har författaren haft den akkadiska *simmiltu* i minnet och סלם skulle härstamma från denna term och beteckna en trappa eller ramp, eller sedan är det möjligt att det handlar om idé om en port eller tunnel genom vilken dessa två sfärer är sambundna. Jag anser att båda är möjliga översättningar. Det viktiga är funktionen av סלם. Det kopplar samman den himmelska och den jordiska sfären, oavsett om ordet betyder ramp, trappa, port eller tunnel.

Endast utifrån analysen av detta tema finns det många olika tidsperioder till vilka man kunde datera textens traditioner. Om man har anammat motiv och traditioner från babyloniska texter, kan det ha skett väldigt tidigt eller under den exilska perioden[368]. Jag anser dock att det *möjliga* anammandet inte har varit direkt och därför hjälper det inte att datera traditionen. Indirekt anammande kunde ha skett redan under andra årtusendet f.Kr. Betel och *masseba* förblir det bästa sättet att datera Betelberättelsen utifrån traditionshistorisk synvinkel.

Om vi tar hänsyn till alla dessa tre teman anser jag att traditioner som ligger bakom Betelberättelsen med goda skäl kan dateras till Jerobeam I:s tid. Jag har svårigheter att tro att dessa traditioner skulle ha kommit till under den exilska perioden, såsom Na'man anser. Samtidigt är det dock möjligt, att dessa traditioner är sådana som redan Jerobeam I har utnyttjat och således kan de till och med vara äldre.

368 Kontra Na'aman 2011 och 2014.

4 Slutlig analys av Betelberättelsen

I detta kapitel presenterar jag den slutliga analysen av Betelberättelsen med hjälp av de forskningsresultat som vi har fått genom att analysera de tre temana i kapitel 3. Genom denna analys svarar jag särskilt på den andra och tredje forskningsfrågan, det vill säga hurdan teologi berättelsen har om Guds närvaro på en specifik plats och vilken roll *masseban* spelar i denna teologi. Numren i denna analys följer de nummer som jag gav till olika delar av Betelberättelsen i kapitel 2.2. Eftersom löftena inte har behandlats närmare i kapitel 3, men de spelar en roll i berättelsens nuvarande form, har jag använt några kommentarer till hjälp för att i detta kapitel belysa också dessa ställen.

1) *Prologen (v. 10–12).* Jakob är på väg mot Haran. Eftersom solen redan hade gått ned, så är han tvungen att hitta en plats. Läsaren känner på förhand att det handlar om *den platsen* eftersom man i berättelsen använder den bestämda artikeln. Författaren vill uttrycka att platsen således är även en kultplats. Men berättelsens Jakob vet inte det. פגע i vers 11 understryker att Jakob kommer på *platsen* av en slump. Han tar en sten av platsens stenar och ställer den vid sidan av sitt huvud för att skydda det. Jakob vet inte att stenen är speciell. Sedan lägger han sig ned på platsen. Ordvalet (ויחלם, וישכב, וילן) påminner om berättelser om inkubation (se kapitel 3.3.1 ovan). Författaren menar dock samtidigt att Jakob gör allt slumpmässigt. Det ligger inte i hans intresse att vilja drömma om Jahve.

2a) *Porträtteringen av den vision som Jakob ser (v. 12–13).* I sin dröm ser han en väg/ramp/trappa/port som binder den himmelska och den jordiska sfären tillsamman. På något sätt handlar det samtidigt om att dessa två sfärer inte kan skiljas från varandra utan de smälter samman på *denna plats.* Författaren har kanske varit påverkad av babyloniska traditioner om *simmiltu,* men det kan handla också om allmänt motiv om plats där himlen och jorden träffar (se kapitel 3.3.2 ovan) eller om en vertikal port. Guds änglar har funktionen om att visa att dessa två sfärer på riktigt är bundna med varandra. Drömmen i Gamla testamentet visar den potentiella verkligheten (Pedersen). Genom drömmen kommer Jakob att känna den verklighet som var dold i platsen. Det handlar om en helig plats där Jahve är närvarande och himlen och jorden möts.

2b) *Jahves löfte (v. 14–15).* Jahve står på rampen/trappan/porten, det vill säga på andra sidan av den. Han presenterar sig som Abrahams och Isaks Gud. Landet ska höra till Jakob och till hans avkomlingar. Samtidigt ska "alla jordens stammar" bli välsignade genom honom och genom hans avkomlingar. Jahve står som subjekt och Jakob är satsernas objekt. Det gör det tydligt att Gud är här den som agerar och Jakob är bara mottagaren[369]. Det var ju så, att Jakob inte väntade på att Jahve skulle uppenbara sig till honom på det här sättet. Att Jahve lovar att ge Jakob landet, som han ligger på, försäkrar samtidigt Jakob att han ska återvända hem[370]. Han är nämligen på väg ut ur Kanaans land (vers 10). Att Jahve skyddar honom är sådant som vandrande folk oftast bad om[371].

3) *Jakobs reaktion (v. 16–17).* Jakob reagerar snabbt med häpnad och skräck. Jahve *är verkligen närvarande i denna plats.* Men till vilka objekt hänvisar זה וזה? Hänvisar det första pronomenet till *platsen* och det andra till rampen/porten/trappan som Jakob såg (se kapitel 3.3.2)? Jag anser att stenen spelar en viktig roll redan här. Troligen har Jakob, vars huvud (ראש) hade legat nära stenen, tänkt att denna sten har koppling med drömmen som han såg. Den här, nämligen platsen är Guds hus, och det där, nämligen *stenen*, är himlens port! Guds hus är samtidigt *masseban* som vittnar om att *platsen* är Guds hus (se kapitel 3.2.2). Där finns också porten till himlen, den plats mellan den himmelska och den jordiska sfären där dessa sfärer inte kan skiljas från varandra. Genom användningen av roten נצב sammanbinds rampen i synen med *masseban* och *masseban* med Jahve. Med roten ראש binder författaren dessa tre ord samman på nytt. Jahves närvaro är knuten till *stenen. Masseban* är det centrala objekt som binder samman rampen som Jakob ser, Jahve som är på rampens topp i drömmen, och Guds hus som betecknar att Jahve är närvarande på platsen. Platsen får sin helighet från *masseban. Masseban* är naveln av Jahves närvaro.

4) *Kultiskt agerande och namngivning av platsen (v. 18–19).* Platsen får sitt namn av *masseban* som vittnar om att Guds hus finns här. Det betyder att *masseban* helgar också platsen. Platsen är helig, eftersom där finns en sten i vilken Gud är närvarande, stenen som Jakob tar av platsens stenar och sätter vid huvudet när han lägger sig ned. Nu smörjer han *massebas* topp (ראש) som kanske var också den viktigaste sidan av

369 Hamilton 1995, 242–243.
370 Wenham 1994, 223.
371 Så t.ex. von Rad 1976, 229.

stenen. Jahve stod ju (נצב, vers 12) ovanpå rampen (עליו), det vill säga på rampens topp (ראש) som nådde upp till den himmelska sfären. Stenen reses till en *masseba* för att beteckna detta och samtidigt för att påminna om drömmen som Jakob såg. Genom att smörja *masseban* med olja konsekrerar Jakob *masseban* till kultiskt bruk.

5) *Jakobs löfte (v. 20–22).* Jakob avger ett löfte. Om Jahve verkligen gör det som han har lovat i vers 15, så ska Jahve bli hans Gud, såsom han hade varit Abrahams Gud och Isaks Gud[372]. Och då ska *masseba* bli Guds hus för honom och för andra, det vill säga en plats där man i framtiden ska idka kult. Am. 4:4 vittnar om tionden som ges till Betels helgedom åtminstone under hans tid.

I Gen. 33:18 berättas det att Jakob kom *i fred* (שָׁלֵם) från sin färd från Paddan-Aram tillbaka till Sikem i Kanaans land. I Gen. 35:1–15 berättas det om hur Jakob återvänder till Betel. Gud har bevarat honom. Han offrar drickoffer och gjuter olja på nytt över en *masseba* som han reser upp på platsen. Därmed blir cirkeln sluten.

Analysen visar att denna text har också arkaiska drag om gudomens närvaro i en särskild plats. Tidigare forskningar har inte sett *massebas* roll i texten. *Masseban* handlar inte bara om ett minnesmärke för att påminna om att Jakob en gång fick se Jahve i en dröm, utan Jahves närvaro är knuten till *masseban.* Genom *masseban* får platsen sin helighet. Genom *masseban* träffar det himmelska och det jordiska varandra i Betel, som är Guds hus.

Denna teologi har anammats i en större Jakobcykeln som i sin nuvarande form troligen är yngre än traditioner bakom Betelberättelsen. Vers 10 och löftena kopplar Betelberättelsen med denna större berättelse om patriarken Jakob som får se Jahve på sin väg ut ur Kanaans land.

372 Jag anser att Hamilton (1995, 247–248) överbetonar sin tolkning om att Jakob inte skulle ha litat på Guds löften.

5 Guds hus och himlens port

5.1 Sammanfattande reflektioner

I denna avhandling har jag analyserat Gen. 28:10–22 ur traditionshistorisk synvinkel (se kapitel 1.4). Detta innebär att jag i kapitel 2 först genom närläsning av textavsnittet har identifierat de mest centrala temana i berättelsen. Efter det har jag i kapitel 3 forskat i dessa teman i Gamla testamentet och letat efter paralleller till texter från den antika Främre Orienten. Därutöver har jag också analyserat det arkeologiska material som berör dessa teman. I kapitel 4 har jag sedan med hjälp av de forskningsresultat som tredje kapitlet gav presenterat en slutlig analys av Gen. 28:10–22 i dess nuvarande form. Så har cirkeln slutits.

Genom närläsning av Gen. 28:10–22 i **kapitel 2** hittade jag fyra viktiga teman i texten. Dessa är följande:

1) *Jahve är närvarande på en specifik plats.* Denna plats får namnet Betel. Texten har ett särskilt och starkt förhållande till Betel.

2) *Drömmen* visar denna närvaro för Jakob. Vad ser Jakob och hurdan attityd har Gamla testamentet och den antika Främre Orientens texter till drömmen som medlet för uppenbarelse av gudom?

3) Jakob reser upp en *masseba.* Vad är denna *masseba* och vilken funktion har den?

4) Jahve avger ett *löfte* om att Jakob ska få landet, avkomlingar och en särskild välsignelse. Därutöver lovar Jahve att vara med Jakob, att bevara honom i hans resor och att föra honom tillbaka till samma land. Jakob å sin sida avger också ett löfte. Om Gud är med honom, bevarar hans färd och han får komma tillbaka till sin faders hus, så ska Jahve bli hans Gud och *masseba* ska bli Guds hus.

För att begränsa avhandlingen bestämde jag mig för att fokusera på de tre första temana. Därutöver ansåg jag att dessa tre teman är de viktigaste temana som skiljer berättelsen från andra berättelser om patriarker.

I **tredje kapitlet** forskade jag i dessa tre teman. I **kapitel 3.1** behandlade jag Betel utifrån två källor: de gammaltestamentliga texterna och arkeologisk data från Khirbet Beitin dit Bibelns Betel har lokaliserats. Analysen visade att Betel hade varit en viktig kultplats redan före Jerobeam I som byggde en helgedom på platsen. Utgrävningsrapporten av Khirbet Beitin visade och Wolfgang Zwickels analys om de tidiga kultplatserna i det antika Israel bekräftade att bronsålderns Betel drabbades av en radikal kulturell och kultisk förändring. Om det hade funnits ett tempel på platsen under bronsåldern, så har den nya (israelitiska) kultplatsen i början av järnåldern (1200-600 f.Kr.) funnits utanför staden. Detta bekräftade Na'amans (1987) tes om att de tidiga antika israelitiska kultplatserna fanns utanför städer men i närheten av städerna. Samtidigt visade det sig att öknamnet Bet-Awen (בית און, "Idolatrins hus") som Hosea använder för att håna Betel och dess kult (Hos. 8) kan härstamma från kultplatsens ursprungliga namn Bet-Aven (בית אבן, "Stenens hus"). När Josuabokens gränslinjer skrevs ned (Jos. 16 och 18) hade man redan glömt att Bet-Awen var ett öknamn för Betels kultplats i närheten av staden Betel/Luz. Namnet Bet-Aven kan härstamma från *masseba*-stenen som vi känner från Betelberättelsen och som var det centrala kultobjektet på platsen före Jerobeam I. Senare har Jerobeam I byggt en helgedom ovanpå den gamla utomhuskultplatsen. Detta skedde cirka 920 f.Kr. Samtidigt har tjuren ersatt *masseban* som det centrala kultobjektet.

De gammaltestamentliga texterna om Betel visade också att attityden till Betel är positiv endast i de texter som skildrar de äldsta tiderna. Forskarna är oeniga om texterna återspeglar den verkliga historien. Några anser att texterna i Domarboken och Samuelböckerna är fiktiva berättelser om "forna tider". Men man kan också anta att dessa texter återspeglar historien och med hjälp av texterna skapa en historiskt möjlig värld[373]. Texterna visar att Betel var en viktig kultplats redan före kungatiden och att Jerobeam I troligen utnyttjade platsens tidigare historia. *En möjlig tidpunkt för dateringen av historien om masseba i Betel är Jerobeam I:s tid då en sådan kultetiologi skulle ha hjälpt honom att höja Betels status i norra Israels kultliv*. Samtidigt vore det ologiskt att hitta på en sådan kultetiologi om *masseba* om sådan inte hade funnits där. Det berättas inte om någon *masseba* i Betel under Jerobeam I:s tid utan det berättas om en tjur som Jerobeam I sätter på helgedomen. Betel har varit

373 Laato 2004, 51–61.

en viktig kultplats vid södra gränsen av norra riket för att samtidigt beteckna vari Jahves land börjar.

De arkeologiska utgrävningarna varken utfördes eller rapporterades inte lika noggrant som forskarna skulle ha velat. Den är en orsak till att forskarna rekonstruerar Betels senare historia på olika sätt. Några forskare anser att Betel förlorade sin status så småningom och att den inte hade någon kultisk status under den exilska och/eller efterexilska perioden. Däremot anser många andra (framförallt Oded Lipschits och Joseph Blenkinsopp) att Betel fortsatte att vara en viktig kultplats också under den exilska eller efterexilska perioden. Detta har lett till att några forskare anser att Betelberättelsen har författats tidigast under den exilska eller efterexilska perioden. Med hjälp av analysen av det andra viktiga temat i Betelberättelsen, nämligen *masseban,* visar det sig vara så att en sådan rekonstruktion inte är lika hållbar som en sådan som daterar det senaste möjliga datumet för traditionernas uppkomst (*terminus ad quem*) till Jerobeam I:s tid. Därutöver vittnar de yngre texterna i Gamla testamentet om hur Betels kult förändras till avgudadyrkan. Därför är det omöjligt – om man utgår ifrån Rainer Albertz' idé om en sen samlingsprocess av Pentateuken i början av den persiska perioden – att judarna som samtidigt bygger det andra templet i Jerusalem skulle ha mottagit en påhittad version om ursprunget av kulten i Betel. Samtidigt visar Hos. 12 att man kände till likadana traditioner om Jakob redan under 700-talet f.Kr., eftersom Hosea förutsätter att hans åhörare är bekanta med figuren Jakob. Hos. 12:5 hänvisar direkt till Jakobs möte med Gud i Betel. *Analysen om Betel visade således att traditioner bakom Gen. 28:10–22 verkar vara tidiga och att berättelsen har ett nära samband med Betels kult.*

I kapitel 3.2 forskade jag i *masseba*-stenar och deras funktioner. Detta gjorde jag genom att studera och identifiera de ställen där det berättas om *massebot* i Gamla testamentet och genom att bekanta mig med forskningslitteraturen som behandlar *massebot* i ett bredare perspektiv. Analysen visade att många äldre verk hade kopplat samman *massebot* för intimt med den kanaaneiska kulten, vilken enligt dem skulle ha varit främmande för den israelitiska kulten. Framförallt Tryggve Mettingers och Uzi Avners forskning har visat att *massebot* var intimt anknutna till jahvismens ursprung. Avners verk i Sinai- och Negevområdet söder om Palestina utvidgade och

preciserade funktioner som *massebot* har. Avner härledde alla funktioner som *massebot* verkar ha också i Gamla testamentet ur sin tes att forna människor (i ökentrakter varifrån jahvister enligt Mettinger härstammar) ansåg att förfädernas andar eller gudomar bodde i *massebot.* Etymologin till *masseba* i andra språk stöder detta antagande. Samtidigt hjälper Avners antagande om denna ursprungliga funktion oss att förstå och tolka de funktioner som *massebot* har i de gammaltestamentliga texterna på rätt sätt. Jakobs ord i Gen. 28:22 måste tas på allvar. *Det är masseba som är Guds hus. Enligt Jakob är Guds närvaro knuten till stenen.* Detta betyder samtidigt att det finns *arkaiska teologiska idéer* i berättelsen som senare skulle ha varit svårt att foga in. Många forskares åsikter om att tolka *masseban* bara som minnesmärke visar hurdan attityd senare tradenter också kunde ha till berättelsen. Analysen visade samtidigt att *masseban* också hade funktionen att påminna om Jahves uppenbarelse för Jakob.

De gammaltestamentliga texterna motsätter sig *massebot* med undantag av Genesis och några enstaka textavsnitten i profetböckerna. Till dessa hör Jes. 19:19 och Hos. 3:4. Samtidigt när Hosea förkunnar i 3:4 att det handlar om ett straff att vara utan *massebot,* förkunnar han i 10:1–2 om att förbättrade *massebot* är otillåtna. Nyckeln till den rätta tolkningen finns i verbet היטיב som i hif'il betecknar att dessa *massebot* förbättrades. Med hjälp av nära studium av *massebot* i Gamla testamentet, Avners analys av *massebot* och Mettingers analys av den israelitiska anikonismens ursprung skapade jag följande rekonstruktion om varför *massebot* förbjöds: *Massebot* var viktiga kultföremål från början. Av största vikt var att dessa *massebot* var obearbetade på samma sätt som också altaren borde ha varit enligt de mosaiska stipulationerna. Ett sådant altare fanns i Arads helgedom vid Judas södra gräns där man också hade hittat *massebot.* Hosea riktade inte sin kritik mot *massebot* i och för sig, utan han kritiserade sådana *massebot* som på något sätt var graverade eller förbättrade. Dessa blev så småningom anknutna till avgudabilder och således *blev de ikoniska representanter av Jahve.* Samtidigt använde man *massebot* i den kanaaneiska kulten för att tillbe Baal-guden. Därför förkunnade Hosea (och Mika) mot *massebot.*

Josia hade två skäl till att förbjuda *massebot* och utomhuskultplatser där dessa oftast fanns. Den ena orsaken var den utvecklingslinje som jag rekonstruerade ovan. Den

andra är Josias försök att centralisera kulten till Jerusalems tempel. Därför kunde man inte mer använda *massebot* för att symbolisera att Jahve var närvarande på platsen eller i *masseban* eller att Jahve bodde i *masseban.* Senare utvecklades *de facto*-anikonismen till *ikonoklasm* som anknöt *massebot* starkare till de kultföremål som bildförbudet förbjuder.

Denna utveckling visar att vi har skäl att anta att traditioner om patriarkerna som använder *massebot* måste vara gamla eftersom man annars inte skulle ha mottagit dem.[374] Analysen av *massebot* stödde det resultat som analysen i kapitel 3.1 gav. *Utifrån dessa två teman anser jag att den mest logiska tidpunkten för att börja samla och bevara sådana här traditioner är Jerobeam I:s tid.* Samtidigt finns det också en möjlighet att traditionen om *masseba* i Betel kan vara äldre eftersom det talas om *masseba* och inte om tjur i Betelberättelsen. Om Jerobeam I skulle ha hittat på en sådan här tradition, varför skulle han inte ha tagit en sådan berättelse, som berättar om en tjur?

I kapitel 3.3 analyserade jag drömmen som Jakob ser. Där hade jag två särskilda teman beträffande drömmar som jag analyserade. För det första redogjorde jag för de Främre Orientaliska parallellerna om en dröm som medel för uppenbarelse av gudomen och behandlade de attityder som finns i Gamla testamentet beträffande drömmen som medlet för Guds uppenbarelse. Det andra temat var själva visionen som Jakob ser och det konstiga ordet סלם i vers 12.

Det första temat visade att Betelberättelsen innehåller sådana drag som påminner om berättelser om inkubation där en människa medvetet försöker få drömma om gudomen. Detta sker oftast på en helig plats där människan övernattar. Före det har man förberett sig på något sätt för inkubationen. Senare uppenbarar sig gudomen för den som vill ha inkubationen. Sådana berättelser är kända från den sumeriska

374 Jmf. Wenham 1994, 224: "Indeed, the discrepancy between Jacob's deeds and later Mosaic injunction is an indication that this tradition does indeed go back to patriarchal times. That patriarchal religious practice does not everywhere conform to later pentateuchal law is one sign of the antiquity of the Genesis tradition. -- Indeed, it is hard to envisage this episode being recorded at all after the late tenth century, when Bethel became a center for the canaanite-style worship of bull calves. Here, though, it is glorified as a most holy sanctuary owing its foundation to Jacob himself, and this suggests the tradition comes from an era before Jerobeam's schism had sullied Bethels reputation." Jag håller mestadels med Wenham. Men om traditionen är äldre än Jerobeam I, såsom jag antar, är det samtidigt möjligt att sådan tradition skulle ha skrivits ned under Jerobeam I:s tid, eftersom den berättigar kulten i Betel. Betels reputation var dålig endast i södra riket, inte i norra riket.

periodens kung Gudeas drömmar i Mesopotamien ända till den hellenistiska tidens Grekland. Men Betelberättelsen är inte en berättelse om inkubation eftersom författaren vill betona att Jakob kommer till platsen av en slump och att han blir slagen av häpnad över att Jahve är närvarande på platsen. Det största kravet för inkubationen är nämligen att den som får drömmen agerar *medvetet* och *tar initiativet* för att få se guden eller gudomar i sin dröm.

Särskilt Yitzhak Peleg i sin ganska nya monografi om Betelberättelsen hävdar att man måste leta efter både det konkreta och det symboliska budskapet i drömmen. Analysen visade att det finns skäl att anta att Pelegs symboliska tolkning inte håller. Även om det finns drag av symbolisk dröm som vanligtvis förutsätter tolkning, så handlar berättelsen framför allt om Jahves uppenbarelse till Jakob. Änglarna i סלם understryker den nära kontakten och länken mellan den himmelska och den jordiska sfären i Betel och denna funktion räcker till.

Analysen visade att det är omöjligt att datera texten eller dess tradition endast utifrån detta tema. Berättelser om inkubation och berättelser om teofanier som sker genom drömmar är allmänt kända både i Gamla testamentet och i den antika Främre Orienten.

Att behandla סלם (*hapax legomenon*) var svårt. Åsikterna om ordets mening varierar bland forskarna. Cornelius Houtman hävdade att det handlar sist och slutligen om en uppstigning till Betels kultplats. Enligt Michael Oblath handlar det om "en vertikal port" eller en tunnel mellan den himmelska och den jordiska sfären. Han anknöt Jakobs reaktion "det där är himlens port" i vers 17 till סלם. Victor Hurowitz (och Na'aman 2011; 2014) hävdar däremot att det finns starka länkar mellan de babyloniska myterna och Betelberättelsen. *Enuma Elish,* Gilgamesh-eposet, kung Nabopolassars (625–605 f.Kr.) inskrift om Imgur-Enlils byggande i staden Babylon, myten om Nergal och Ereshkigal som går upp och ner *simmilat šamāmi*, Babels torn i Gen 11:9 och dess likheter med Gen 28:12, É.sag.íla-templets namn ("the house whose head is lifted") och namnet Babylon som enligt en etymologi härstammar från *Bāb ilī* < KÁ.DINGIR.RA "gudarnas port" är enligt Hurowitz sådana paralleller till Betelberättelsen som tyder på länken mellan Babylon och Betel. Särskilt på grund av *Enuma Elish,* Nabopolassars inskrift och likheter mellan Jakobcykeln och

Gilgamesh-eposet antar Na'aman (2014) att Betelberättelsen måste härstamma från den nybabyloniska tiden. Hurowitz är försiktigare men också han prefererar samma datering.

Analysen visade att åtminstone *Enuma Elish,* Gilgamesh-eposet och myten om Nergal och Ereshkigal kan ha varit kända redan tidigare i den antika Israel. De två första berättelserna har en lång textuell historia och de var kända runtomkring den antika Främre Orienten. Myten om Nergal och Ereshkigal hade spridit sig till Egypten genom Levanten redan under 14:e århundradet f.Kr. Också Na'amans argument om att man inte kunde tolka kilskrifter eller akkadiska texter i Israel före 750-talet f.Kr. kan ifrågasättas med goda skäl. Det är möjligt att ett fåtal experter kunde skriva och förstå akkadiskan redan tidigare.

Analysen visade också att forskarna är oeniga om סלם, som jag har översatt med "ramp", härstammar från akkadiskans *simmiltu* eller från den hebreiska roten סלל och vad den faktiskt representerar. Hurowitz och många andra har föredragit den slutsats att det finns antingen en etymologisk länk mellan *simmiltu* och סלם eller en direkt länk mellan dessa ord. Å andra sidan anser Michael Oblath att סלם är en vertikal port mellan jorden och himlen som liknar bronsålderns eller järnålderns portar. Han är av den åsikten att "himlens port" (שער השמים) i Gen. 28:17 hänvisar till סלם och inte till platsen (המקום) till vilken det första pronomenet זה i versen hänvisar. Jag själv anser att ordet kan antingen härstamma från *simmiltu* och likna trappor i mesopotamiska kultbyggnader, till exempel så kallade *ziggurat*, eller sedan handlar det om sådana vertikala portar eller ramper som man kunde ha till exempel vid altaren. Både Oblaths och Hurowitz' teorier är enligt mig möjliga. Samtidigt är tanken om "en väg" som sammanbinder den himmelska sfären med den jordiska sfären allmänt också i Palestina och överallt i den antika Främre Orienten. Om det finns en länk mellan Bethel och Babylon, så är länken indirekt och inte direkt. Det betyder att de länkar som Hurowitz och Na'aman (2014) presenterar är inte så starka som de anser och *att man därför inte kan datera traditioner bakom Betelberättelsen till den exilska perioden då Babylonien hade makt över Levanten.*

Utifrån analyser som gjorts i kapitel 3 kan man besvara den första forskningsfrågan om dateringen av traditionerna bakom Betelberättelsen med följande ord:

Terminus ad quem till traditionerna bakom Gen. 28:10–22 ska dateras till Jerobeam I:s tid. (cirka 930–909 f.Kr.). Terminus a quo kan inte bestämmas.

I fjärde kapitlet gick jag med nytt ljus genom Betelberättelsen i dess nuvarande form och analyserade särskilt textens teologi om Jahves närvaro på en specifik plats. Texten visar arkaiska drag som även i dess nuvarande form betonar *masseba*-stenen som naveln för Jahves närvaro. Jag tycker att många forskare har velat förbigå *masseban* och nedtona dess roll i berättelsen. Samtidigt som denna teologi visar att det är frågan om en gammal tradition som har anknutits till Betel, så lyfter den också fram Betels betydelse som kultplats. Jahve är närvarande *i Betel.* Den himmelska och den jordiska sfären möts där.

Samtidigt visade det sig att Betelberättelsen anknyts genom löftena till det större sammanhang som Jakobcykeln bildar. Det betyder att texten i dess nuvarande form troligen är yngre, men att den innehåller sådana traditioner som med goda skäl kan dateras till tidigare tidsperioder än vad som till exempel Na'aman (2014) föreslår.

5.2 Möjliga ämnen för framtida forskning

Vad Betelberättelsen beträffar så finns det en hel del möjliga ämnen att forska närmare i. För det första var jag tvungen av att lämna bort behandlingen av löftena i Betelberättelsen. Detta område är mycket omdiskuterat i forskningen. Dessa löften anknyter berättelsen (med vers 10) till Jakobcykeln och därmed också till andra patriarkberättelser. Deras uppkomst och traderingshistoria är ett område som är mycket omdebatterat[375].

För det andra skulle det vara nyttigt att forska i, på vilket sätt traditionerna om Jakob och särskilt om Jakobs besök i Betel har utvecklats i olika trådar av receptionshistorien. Såsom jag kort nämnde i början av avhandlingen, är Joh. 1:51 ett ställe där Betelberättelsen utnyttjas i Nya testamentet. Jag är ganska säker på att det finns mycket att forska i bland kyrkofädernas tolkningar av berättelsen. Också

375 Se till exempel Na'aman 2014 och Finkelstein & Römer 2014. Peleg (2015) förkastar den diakroniska metoden och tolkar Betelberättelsen på ett ganska egendomligt sätt. Hans närläsning av Betelberättelsen visar dock de många länkar som Betelberättelsen har till Jakobcykeln och till patriarkberättelserna.

rabbinsk judendom och den samaritanska traditionen har egna tolkningar angående Betel och Betelberättelsen.[376] En särskilt intressant fråga är om *masseban* har någon roll alls i senare receptionshistoria eller om man har helt och hållet glömt bort *masseban* och dess roll i berättelsen och fokuserat endast på Jakobs vision.

Tempelteologin i Psaltaren och i Gamla testamentet överlag har också anknytning till Betelberättelsen där סלם binder samman den himmelska och den jordiska sfären. Detta ord och särskilt själva tempelteologin jämte åsikter om hur människor tänkte att det fanns en länk mellan det himmelska och det jordiska skulle vara värt att forska i. Inom ramen för denna avhandling kom jag inte till någon definitiv slutsats om vad författaren menade med ordet och vad Jakob verkligen såg i sin dröm.

376 Se till exempel Munkki Serafim 2008, 62. Koenen 2003, 201–208 berättar allmänt om Betelberättelsens senare reception i LXX, andra templets judiska texter, targumim, rabbinska källor och Nya testamentet. Se också Kugel 2006, 9–35 om antika tolkningar av Betelberättelsen. Gomes (2006, 223) noterar dock i sin konklusion: "An investigation of Bethel in post-biblical literature would merit a work of almost equal length."

Litteraturförteckning

Förkortningar

AB	The Anchor Bible.
ABD	*The Anchor Bible Dictionary.* 6 Vols. Ed. David Noel Freedman. Doubleday: New York. 1992.
ABRL	The Anchor Bible Reference Library.
ANET	*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament.* Ed. James B. Pritchard. 3rd Edition With Supplements. Princeton: 1969.
BAR	*Biblical Archaeology Review.*
B2000	*Bibel 2000.* Bibelkomissionens översättning.
BHQ	*Biblia Hebraica Quinta.*
BHS	*Biblia Hebraica Stuttgartensia.*
BZAW	Beihefte zur Zweitschrift für die alttestamentliche Wissenchaft.
CAD	*The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago.*
ConBOTS	Coniectanea Biblica. Old Testament Series.
DCH	*The Dictionary of Classical Hebrew.*
JBL	*Journal of Biblical Literature.*
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
JSOTSupp	Journal of the Old Testament Supplement Series.
GELS	*Greek-English Lexicon of the Septuagint.* Revised Edition. Compiled by J. Lust & E. Eynikel & K. Hauspie.
LSJ	Liddell–Scott–Jones Greek Lexicon.
LXX	*Septuaginta.* Ed. Alfred Rahlfs.
SBLRBS	Society of Biblical Literature. Resources for Biblical Study. Ed. Marvin A. Sweeney.
SESJ	Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja.
TDOT	*Theological Dictionary of the Old Testament.* 15 Vols. Ed. G. Johannes Botterweck & Helmer Ringgren & Heinz-Josef Fabry. Transl. David E. Green. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co. 1977–2006.
VT	*Vetus Testamentum*
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament.
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.*
ZPDV	*Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.*

Primärlitteratur och hjälpmedel

A New Concordance of the Old Testament. Using the Hebrew and Aramaic Text. Second Edition. Ed. Abraham Even-Shoshan. Jerusalem: "Kiryat Sefer" Publishing House LTD. 1990.

Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Ed. James B. Pritchard. 3rd Edition with Supplements. Princeton: Princeton University Press. 1969.

The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Ed. Martha T. Roth. Chicago, Illinois: The Oriental Institute. 1956–2010.

Bibeln. Bibelkomissionens översättning. Svenska Bibelsällskapet och Bokförlaget. Örebro: Libris. 2000.

Biblia Hebraica Quinta, Fascicle 1: Genesis. Prepared by Abraham Tal. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2015.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Fünfte, verbesserte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1997.

The Carta Bible Atlas. Ed. Yohanan Aharoni, Michael Avi-Yonah, Anson F. Rainey & Ze'ev Safrai. 4th Edition. Jerusalem: Carta. 2002.

Greek-English Lexicon of the Septuagint. Revised Edition. Compiled By. J. Lust & E. Eynikel & K. Hauspie. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2003.

Septuaginta. Verkleinerte Ausgabe in einem Band. Ed. Alfred Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1979.

The Dictionary of Classical Hebrew. Ed. David J.A. Clines. Sheffield: Sheffield Academic/Phoenix Press. 1993–2011.

ASPINEN, MIKA
2011 Raamatun heprean kielioppi. Helsinki: Finn Lectura.
HOLLADAY, WILLIAM L.
1971 A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden: Brill.
JOÜON–MURAOKA
1991 A Grammar of Biblical Hebrew. Paul Joüon, S.J. & T. Muraoka. subsidia biblica – 14/II. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
NYBERG, H.S.
1952 Hebreisk grammatik. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
STECK, ODIL HANNES
1998 Old Testament Exegesis. A Guide to the Methodology. Second Edition. Transl. James D. Nogalski. SBLRBS 39. Atlanta: Scholars Press.
WALTKE, BRUCE K. & O'CONNOR M.
1990 An Introduction to Biblical Hebrew Syntax. Winona Lake: Eisenbrauns.

Sekundärlitteratur

ACKERMAN, SUSAN

1991 'The Deception of Isaac, Jacob's Dream at Bethel, and Incubation on an Animal Skin' – *Priesthood and Cult in Ancient Israel.* Ed. Gary A. Anderson & Saul M. Olyan. JSOTSupp 125. Sheffield: JSOT Press. ss. 92–120.

ALBERTZ, RAINER

1994 *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period.* 2 Vols. Transl. John Bowden. OTL. Lousville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.

ALBRIGHT, WILLIAM FOXWELL & KELSO, JAMES LEON

1968 *The Excavation of Bethel (1934–1960).* The Annual of the American Schools of Oriental Research. Vol. XXXIX. Cambridge: American Schools of Oriental Research.

ARNOLD, PATRICK M.

1992 'Beth-Aven' – *ABD,* vol 1. s. 682.

AVNER, UZI

1999 'Nabatean Standing Stones And Their Interpretation' – *ARAM,* 11–12. ss. 97–122.

2002 *Studies in the Material and Spiritual Culture of the Negev and Sinai Populations, During the 6th-3rd Millenia B.C.* Jerusalem: Hebrew University. *Diss.*

BECKING, BOB

1997 'Assyrian Evidence for Iconic Polytheism in Ancient Israel?' – *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East.* Ed. Karel van der Toorn. Contributionts to Biblical Exegesis & Theology 21. Leuven: Uitgeverij Peeters. ss. 157–171.

BERGMAN, J. & OTTOSON, M. & BOTTERWECK, G. J.

1980 'חָלַם *chālam;* חֲלוֹם *ch^{a}lôm*' – *TDOT*, vol. IV. ss. 421–432.

BLENKINSOPP, JOSEPH

1992 *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible.* ABRL. New York: Doubleday.

2003 'Bethel in the Neo-Babylonian Period' – *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period.* Ed. Oded Lipschits & Joseph Blenkinsopp. Winona Lake: Eisenbrauns. ss. 93–107.

BLUM, ERHARD

1984 *Die Komposition der Vätergeschichte.* WMANT 57. Neukirchen–Vluyn: Neukirchener Verlag.

2000 'Noch einmal: Jakobs Traum in Bethel – Genesis 28,10-22' – *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters.* Ed. Steven L. McKenzie & Thomas Römer & Hans Heinrich Schmid. Berlin: Walter de Gruyter. ss. 33–54.

BRODSKY, HAROLD

1992 'Bethel (Place)' – *ADB,* vol. 1. ss. 710–712.

CALLAWAY, JOSEPH A.

1992 'Ai' – *ABD,* vol. 1. ss. 125–130.

CARTER, CHARLES E.

2003 'Ideology and Archaeology in the Neo-Babylonian Period: Excavating Text and Tell' – *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period.* Ed. Oded Lipschits & Joseph Blenkinsopp. Winona Lake: Eisenbrauns. ss. 301–322.

COATS, GEORGE W.

1983 *Genesis with an Introduciton to Narrative Literature.* The Forms of the Old Testament Literature. Volume 1. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

DALGLISH, EDWARD R.

1992 'Bethel (Deity)' – *ADB*, *v*ol 1. ss. 706–710.

DE MOOR, J. C.

1977 'אֲשֵׁרָה *ʾᵃshērāh*' – *TDOT,* vol I. ss. 438–444.

DOMMERSHAUSEN, W.

1977 'גּוֹרָל *gôrāl*' – *TDOT,* vol I. ss. 450–456.

DUMBRELL, W. J.

1974 'The Role of Bethel in the Biblical Narratives From Jacob to Jeroboam I' – *Australian Journal of Biblical Archaeology. 2.3 (1974–1975).* ss. 65–76.

EMERTON, J.A.

1982 'The Origin of the Promises to the Patriarchs in the Older Sources of the Book of Genesis' – *VT* XXXII:1. ss. 14–32.

FABRY, H.-J.

1999 'סָלַל *sālal;* סוֹלְלָה *sōlᵉlâ;* מְסִלָּה *mᵉsillâ;* מַסְלוּל *maslûl*' – *TDOT*, vol X. ss. 266–270.

FINKELSTEIN, ISRAEL & RÖMER, THOMAS

2014 'Comments on the Historical Background of the Jacob Narrative in Genesis' – *ZAW* 126:3. ss. 317–338.

FOHRER, GEORG

1972 [1981] *History of Israelite Religion.* Transl. David E. Green. London: SPCK.

FUHS, H.F.

1990 'ירא' – *TDOT*, vol VI. ss. 290–315.

GAMBERONI, J.

1997a 'מצבה' – *TDOT,* vol VIII. ss. 483–494.

1997b 'מקום' – *TDOT,* vol VIII. ss. 532–544.

GANOR, SAAR & KREIMERMAN, IGOR

2017 'Going to the Bathroom at Lacish' – *BAR* 43:6 (Nov/Dec). ss. 56–60.

GOMES, JULES FRANCIS

2006 *The Sanctuary of Bethel and the Configuration of Israelite Identity.* BZAW 368. Berlin: Walter de Gruyter.

GRAESSER, CARL F.

1972 'Standing Stones in Ancient Palestine' – *The Biblical Archaeologist, XXXV:2.* ss. 34–63.

HABEL, NORMAN C.

1971 *Literary Criticism of the Old Testament.* Guides to Biblical Scholarship, Old Testament Series. Philadelphia: Fortress Press.

HAMILTON, VICTOR P.

1995 *The Book of Genesis. Chapters 18–50.* The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

HAMORI, ESTHER

2011 'Echoes of Gilgamesh in the Jacob Story' – *JBL* 130:4. ss. 625–642.
HOFFMAN, YAIR
2003 'The Fasts in the Book of Zechariah and the Fashioning of National Remembrance' – *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period.* Ed. Oded Lipschits & Joseph Blenkinsopp. Winona Lake: Eisenbrauns. ss. 169–218.
HOUTMAN, C[ORNELIS]
1977 'What Did Jacob See in his Dream at Bethel? Some remarks on Genesis xxviii 10-22*' – *VT* 27:3. ss. 337–351.
HUROWITZ, VICTOR AVIDGOR
2006 'Babylon in Bethel – New Light on Jacob's Dream' – *Orientalism, Assyriology and the Bible.* Ed. Steven W. Holloway. Sheffield: Sheffield Phoenix Press. ss. 436–448.
JUNKKAALA, EERO
2006 *Three Conquests of Canaan. A Comparative Study of Two Egyptian Military Campaigns and Joshua 10–12 in the Light of Recent Archaeological Evidence.* Åbo: Åbo Akademi University Press. *Diss.*
KALLAI, ZECHARIA
1991 'BETH-EL--LUZ and BETH-AVEN' – *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel. Festschrift für Siegfried Herrmann zum 65. Geburtstag.* Ed. Rüdiger Liwak & Siegfried Wagner. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. ss. 171–188.
KEEL, OTHMAR & UEHLINGER, CHRISTOPH
1998 *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel.* Transl. Thomas H. Trapp. Edinburgh: T&T Clark.
KELSO, JAMES LEON
1993 'Bethel' – *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land.* Ed. Ephraim Stern. Jerusalem: The Israel Exploration Society & Carta. ss. 192–194.
KOENEN, KLAUS
2003 *Bethel. Geschichte, Kult und Theologie.* Orbis Biblicus et Orientalis 192. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
KUGEL, JAMES L.
2006 *The Ladder of Jacob. Ancient Interpretations of the Biblical Story of Jacob and His Children.* Princeton/Oxford: Princeton University Press.
KÖHLMOOS, MELANIE
2006 *Bet-El – Erinnerungen an eine Stadt. Perspektiven der alttestamentlichen Bet-El-Überlieferung.* Forschungen zum Alten Testament 49. Tübingen: Mohr Siebeck.
LAATO, ANTTI
1996 *History and Ideology in the Old Testament Prophetic Literature. A Semiotic Approach to the Reconstruction of the Proclamation of the Historical Prophets.* ConBOTS 41. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
2004 *Inledning till Gamla testamentet.* Religionsvetenskapliga skrifter nr 54. Andra upplagan. Åbo: Åbo Akademi.
2015 *Guide to Biblical Chronology.* Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
2018 *The Origin of Israelite Zion Theology.* Bloomsbury: T&T Clark & Bloomsbury. *på kommande.*

LIPSCHITS, ODED
2003 'Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E.' – *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period.* Ed. Oded Lipschits & Joseph Blenkinsopp. Winona Lake: Eisenbrauns. ss. 323–376.
LIVINGSTON, DAVID
1970 'Location of Biblical Bethel and Ai Reconsidered' – *The Westminster Theological Journal 33,* 1970. ss. 20–44.
1971 'Traditional Site of Bethel Questioned' – *The Westminster Theological Journal 34,* 1971. ss. 39–50.
LOMBAARD, CJS
2014 'Jacob Come Lately? Hosea 12 and The Problem of Dating the Patriarchs of Ancient Israel' – *Scriptura 113:1*. ss. 1–9.
LOUHIVUORI, MIKKO
2010 *Understanding Neolithic Southern Levant. Case Studies of Archaeological Semiosis in Action.* Åbo: Åbo Akademi University Press. *Diss.*
MANOR, DALE W.
1992 'Massebah' – *ADB,* vol. 4. s. 602.
MAZAR, AMIHAI
1992 *Archaeology of the Land of the Bible: 10,000–586 B.C.E.* ABRL. Doubleday: New York.
METTINGER, TRYGGVE N.D.
1979 'The Veto on Images and the Aniconic God in Ancient Israel.' – *Religious Symbols and Their Functions.* Ed. H. Beizais. Scipta Instituti Donnerani Aboensis 10. Stockholm: Almqvist & Wiksell. ss. 15–29.
1982a 'YHWH SABAOTH – The Heavenly King on the Cherubim Throne' – *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays. Papers Read at the International Symposium for Biblical Studies, Tokyo, 5-7 December, 1979.* Ed. Tomoo Ishida. Tokyo: Yamakawa-Shuppansha. ss. 109–138.
1982b *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies.* ConBOTS 18. Lund: GWK Gleerup.
1995 *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*. ConBOTS 42. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
1997 'Israelite Aniconicsm: Deveolpments and Origins.' – *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East.* Ed. K. van der Toorn. Leuven: Peeters. ss. 173–204.
2006 'A Conversation with My Critics: Cultic Image or Aniconism in the First Temple?' –*Essays on Ancient Israel in Its Near Eastern Context. A Tribute to Nadav Na'aman.* Ed. Yairah Amit, Ehud Ben Zvi, Israel Finkelstein and Oded Lipschits. Winona Lake: Eisenbrauns. ss. 273–296.
MILLER, J. MAXWELL & HAYES, JOHN H.
1986 *A History of Ancient Israel and Judah.* Philadelphia: The Westminster Press.
NA'AMAN, NADAV
1987 'Beth-aven, Bethel and Early Israelite Sanctuaries' – *ZPDV* 103. ss. 13–21.
2011 'Does Archaeology Really Deserve the Status of a 'High Court' in Biblical Historical Research?' – *Between Evidence and Ideology. Essays on the*

History of Ancient Israel read at the Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and the Oud Testamentisch Werkgezelschap Lincoln, July 2009. Ed. Bob Becking & Lester L. Grabbe. Oudstestamentische Studiën 59. Leiden: Brill. ss. 165–183.

2014 'The Jacob Story and the Formation of Biblical Israel' – *Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University.* 41:1. ss. 95–125.

OBLATH, MICHAEL

2001 "To Sleep, Perchance to Dream..': What Jacob Saw at Bethel (Genesis 28.10–22)' – *JSOT* 95. ss. 117–126.

PAKKALA, JUHA

2010 'Muinaisisraelilainen uskonto ja uskonnollinen vallankumous' – *Israelin uskonto ennen juutalaisuutta. Näkökulmia pronssi- ja rautakauden Palestiinan uskontoihin.* Toim. Kirsi Valkama. SESJ 100. Helsinki: Suomen eksegeettinen seura. ss. 18–35.

PEDERSEN, JOHANNES

1926 Isarel. Its Life and Culture I–II. London: Oxford University Press.

PEIRCE, CHARLES SANDERS

1998 *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Volume 2 (1893–1913).* Gen. Ed. Nathan Houser. Bloomington: Indiana University Press.

PELEG, YITZHAK

2015 *Going Up and Going Down: A Key to Interpreting Jacob's Dream (Genesis 28:10–22).* London: Bloomsbury T&T Clark.

PITKÄNEN, PEKKA

2003 *Central Sanctuary and Centralization of Worship in Ancient Israel. From the Settlement to the Building of Solomon's Temple.* Gorgias Dissertations Near Eastern Studies 5. New Jersey: Gorgias Press.

PUUKKO, A(NTTI) F(ILEMON)

1940 *Israelin uskonnon historia.* Helsinki: Otava.

RAINEY, ANSON F.

1988 'Rainey on the Location of Bethel and Ai' – *BAR 1988:14, nr. 5.* ss. 67–68.

RENDTORFF, ROLF

1982 'Beobachtungen zum Aufbau und zur Quellenfrage in Gen 28:10–22*' – *ZAW* 94 (1982), ss. 511–523.

RINGGREN, HELMER

1965 *Israels Religion.* Stockholm: Svenska bokförlaget.

1973 *Religions of the Ancient Near East.* Transl. John Sturdy. London: SPCK.

ROSS, ALLEN P.

1985 'Studies in the Life of Jacob Part 1: Jacob's Vision: The Founding of Bethel' – *Bibliotheca Sacra (July-September) 1985.* ss. 224–237.

SARNA, NAHUM M.

1989 בראשית. *Genesis.* The JPS Torah Commentary. Philadelphia: The Jewish Publication Society.

1991 שמות *Exodus.* The JPS Torah Commentary. Philadelphia: The Jewish Publication Society.

MUNKKI SERAFIM

2008 *Kultainen Jerusalem. Jerusalemin idea juutalaisuudessa, kristinuskossa ja islamissa.* Helsinki: Kirjapaja.

SCHMIDT, L[UDWIG]

1992 'Väterverheißungen und Pentateuchfrage' – *ZAW* 104. ss. 1–27.
SEYBOLD, K.
1998 'מָשַׁח *māšaḥ* I; מָשִׁיחַ *māšîaḥ*' – *TDOT,* vol. IX. ss. 43–54.
SOISALON-SOININEN, ILMARI
1965 *Aabrahamista Joosefiin. Patriarkkatraditioiden historiaa.* Helsinki: Kirjayhtymä.
SPEISER, E(PHRAIM A(VIDGOR)
1964 *Genesis: Introduction, Translation and Notes.* AB, vol 1. New York: Doubleday.
STERN, EPHRAIM
2009 *Archaeology of the Land of the Bibel. Volume II. 732–332 BCE.* The Anchor Yale Bible Reference Library. New Haven: Yale University Press.
SWEENEY, MARVIN A.
2016 'Hosea's Reading of Pentateuchal Narratives. A Window for a Foundational E Stratum' – *The Formation of the Pentateuch.* Ed. Jan C. Gertz, Bernard M. Levinson, Dalit Rom-Shiloni, and Konrad Schmid. Forshungen zum Alten Testament 111. Tübingen: Mohr Siebeck. ss. 851–871.
VALKAMA, KIRSI
2010 'Perheen uskonto arkeologian näkökulmasta' – *Israelin uskonto ennen juutalaisuutta. Näkökulmia pronssi- ja rautakauden Palestiinan uskontoihin.* Toim. Kirsi Valkama. SESJ 100. Helsinki: Suomen eksegeettinen seura. ss. 202–223.
VAN DER TOORN, K. & LEWIS, T. J.
2006 'תְּרָפִים *t^{e}rāp̄îm*' – *TDOT*, vol. XV. ss. 777–789.
VAN SETERS, JOH̄N
1980 'The Religion of the Patriarchs in Genesis' – *Biblica* 61,2. ss. 220–233.
1998 'Divine Encounter at Bethel (Gen 28,10–22) in Recent Literary-Critical Study of Genesis' – *ZAW* 110. ss. 503–513.
VEIJOLA, TIMO
1990 [2003] *Vanhan testamentin tutkimus ja teologia.* Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 167. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
VON RAD, GERHARD
1976 *Das erste Buch Mose Genesis.* Das Alte Testament Deutsch. 10., durchgesehene Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
WEISMAN, Z.
1985 'National Consciousness in the Patriarchal Promises' – *JSOT* 31. ss. 55–73.
WENHAM, GORDON J.
1994 *Genesis 16–50.* Word Biblical Commentarty 2. Dallas, Texas: Waco.
WIKANDER, OLA
2005 *Enuma elish. Det babyloniska skapelseeposet.* Wahlström & Widstrands klassikerserie. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
WHYBRAY, R.N.
1987 *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study.* JSOTSupp 53.
WÖHRLE, JAKOB
2016 'Jacob, Moses, Levi. Pentateuchal Figures in the Book of the Twelve' – *The Formation of the Pentateuch.* Ed. Jan C. Gertz, Bernard M. Levinson, Dalit

Rom-Shiloni, and Konrad Schmid. Forshungen zum Alten Testament 111. Tübingen: Mohr Siebeck. ss. 997–1014.

ZORN, JEFFREY R.

2003 'Tell en-Naṣbeh and the Problem of the Material Culture of the Sixth Century' – *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period.* Ed. Oded Lipschits & Joseph Blenkinsopp. Winona Lake: Eisenbrauns. ss. 413–447.

ZWICKEL, WOLFGANG

2012 'Cult in the Iron Age I–IIA in the Land of Israel' – *The Ancient Near East in the 12th–10th Centuries BCE. Culture and History. Proceedings of the International Conference held at the University of Haifa, 2–5 May, 2010.* Ed. Gershon Galil, Ayelet Gilboa, Aren M. Maeir, and Dan'el Kahn. Alter Orient und Altes Testament. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments, Band 392. Münster: Ugarit-Verlag. ss. 581–594.