

Septuaginta som kanonisk udgave af Det Gamle Testamente

Mogens Müller

Omkring 200 af de ca. 300 tydelige citater og allusioner til jødedommens hellige bøger, der optræder i Det Nye Testamente, afspejler Septuaginta. Selv om der ikke skulle være tale om et bevidst fravalg af Biblia Hebraicas tekstform, er det ikke desto mindre i adskillige tilfælde alene den græske teksts kikkelse, der muliggør den brug, der bliver gjort af skriftordet. Og selve denne brug af Septuagintas tekstform i dens forskellighed fra Biblia Hebraicas gør den, om ikke til den kanoniske, så dog til en kanonisk udgave af kirkens første Bibel.

Så når spørgsmålet om Septuaginta som kanonisk udgave af Det Gamle Testamente, dvs. som del af den kristne kirkes Bibel, tages op, er det, fordi denne græske oversættelse udviser forskelle i forhold til Biblia Hebraica, ikke alene hvad angår omfanget og den rækkefølge, de forskellige bøger er anbragt i, men også indholdsmæssigt, dvs. med hensyn til tekstens ordlyd. Selve navnet Septuaginta i skikkelsen "de halvfjerds", underforstået: oversættere, er først bevidnet i kristne kilder.¹ Det optræder desuden her som titel, ikke blot for den græske oversættelse af Mosebøgerne, som i jødisk tradition var det eneste, de (toog)halvfjerds oversatte, eller kun for de bøger, der er indeholdt i Biblia Hebraica, men derudover for den skriftgruppe, der siden har fået etiketten 'apokryfer', eller – i den romersk-katolske tradition – 'deuterokanoniske bøger'.

Der er altså her i virkeligheden to spørgsmål, som må holdes adskilt. Spørgsmålet om omfanget og skrifternes rækkefølge har for så vidt fået sin besvarelse, om end ikke den samme i de forskellige kirkesamfund.² Mens apokryferne i Østkirkerne, der har Septuaginta som kirkebibel, indgår som en selvfølgelig del af Det Gamle Testamente, gør de det *de facto* også i den romersk-katolske kirkes Vulgata, selv om deres relative særstilling dér altså er markeret gennem betegnelsen 'deuterokanoniske bøger'.³ På reformationstiden fastholdt de lutherske kirker ganske vist apokryferne som en del af kirkebiblen, idet man dog samlede dem i et tillæg og dermed gav dem en lavere status⁴ – lidt i analogi med anbringelsen bagest og uden paginering i September-testamentet (1522) af de nytestamentlige bøger, som Luther betragtede som teologisk betænkelige (Hebræerbrevet, Jakobs Brev, Judas' Brev og Johannes' Åbenbaring). De reformerte kirker havde dem i begyndelsen med (ud over Luthers elleve tilmed 3. og 4. Ezrabog

samt 3. Makkabærbog), men efterhånden gled de ud af flere og flere bibeludgaver – den omstændighed, der siden via den skotske presbyterianske kirkes indflydelse på Det Britiske Bibelselskab også satte sig spor i den danske kirkebibeltradition, hvor bibler, der blev trykt med støtte fra Det Britiske Bibelselskab, ikke måtte indeholde apokryferne. Så siden slutningen af 1820'erne har Danmark kendt til bibler både med og uden apokryfer, hvormed vi brød traditionen fra Luther-Bibelen.⁵ Så sent som ved den sidste bibeloversættelse udkom *Det Gamle Testamente Apokryfe Bøger* først seks år efter Det Gamle og Det Nye Testamente (1998). Til gengæld optræder de igen inden for den fortløbende paginering, der – som noget nyt i forhold til den Bibel, der bestod af 1931-oversættelsen af Det Gamle Testamente og 1948-oversættelsen af Det Nye Testamente – blev indført med 1992-oversættelsen. Indtil da var adskillelsen mellem de to testamenter altid blevet markeret gennem selvstændige pagineringer.⁶

Forhistorien rækker tilbage til Oldkirken. Hvor ingen apokryfe bøger citeres udtrykkelig i Det Nye Testamente, er det dog sikkert, at de – eller nogle af dem – har været kendt og brugt af nytestamentlige forfattere.⁷ Hos De Apostolske Fædre møder vi også kendskab til dem, og selv om de ikke citeres eksplicit, fortæller dog måden, hvorpå det sker, at de regnes på linje med de gammeltestamentlige bøger.⁸ Den ældste kendte kristne gammeltestamentlige kanonliste, nemlig Meliton fra Sardes' fra omkring 170 (overleveret i Eusebs *Kirkehistorie* IV,26,13-14), omfatter alene Biblia Hebraica (at Esters Bog mangler, kan afspejle skriftets usikre plads i Biblia Hebraica på det tidspunkt), men gælder udtrykkelig også jødernes Bibel i Palæstina. Origenes mener på sin side, at det er jøderne, der sammen med passager, der kastede et ufordelagtigt lys over det jødiske folks ældste ledere og dommere, har fjernet apokryferne fra deres hebraiske Bibel (se *Epistula ad Africanum* 4-9). Drøftelsen af deres plads eller ikke-plads når et foreløbigt højdepunkt i striden mellem Hieronymus, der ikke ville have dem med, fordi de ikke er med i Biblia Hebraica, og Augustin, der mente, at Septuaginta af Gud var bestemt til at overtage Biblia Hebraicas plads.⁹ I denne sag var det altså Augustins synspunkt, der sejrede.

Det er også et åbent spørgsmål, om det ikke er et knæfald for en senere udvikling inden for jødedommen, en udvikling der tilmed var bestemt af modsætningsforholdet til kristendommen, når man i de reformatoriske kirker henholdsvis placerede dem marginalt eller ligefrem uden for Bibelen (således Walter 1992:363-369). For den jødedom, som kristendommen udsprang af, var i hvert fald også – om ikke ligefrem overvejende – den hellenistiske jødedom, hvis hele litteratur (de græske oversættelser af de hellige bøger, apokryfer og pseudepigrafer, Filon)

blev udgrænset af den rabbiniske jødedom, der blev dominerende efter de to opstande i 66-70 og 132-135 e.Kr.

Under alle omstændigheder repræsenterer apokryferne et udviklingsstade i den antikke jødedom, der hører med til kristendommens forudsætninger. Og ikke mindst er de med til at fortælle os noget om den kontekst, hvori jødedommens hellige bøger i dette tidsrum blev læst og forstået. Desuden må det formodes, at denne jødedom i et vist omfang afspejles i selve den græske gengivelse af Biblia Hebraica. I denne sammenhæng må det dog understreges, at der er store forskelle mellem oversættelserne af de forskellige skrifter. Det kan tilmed konstateres, at graden af frihed over for den tekst, der skulle oversættes, ikke var tiltagende, men tværtimod aftagende. Det revisionsarbejde, der nåede et højdepunkt med Aquilas version fra omkring 130 e.Kr., og som udmærkede sig ved at følge den hebraiske tekst så nøje, at den næsten blev uforståelig for den læser, der alene beherskede det græske, havde således forgængere, ikke blot i tidligere revisioner, men desuden i de senest tilkomne oversættelser.¹⁰

At den kristne kirkes Det Gamle Testamente skulle bestå af de bøger, som Septuaginta indeholder, blev i vesten besluttet i 382 i Rom under pave Damasus samt i 397 på det tredje koncil i Kartago og igen i 419 (jf. fx Sundberg 1964:157-158), mens det i østen, hvor Septuaginta jo i forvejen var Den Hellige Skrift, først blev endeligt afgjort i 692 på den 2. trullaniske synode (se Heiler 1937:187). Så den udskillelse, der under indtryk af omfanget af Biblia Hebraica og i Hieronymus' ånd sker ved reformationen, er under alle omstændigheder et brud med praksis.

Udskillelsen betyder blandt andet en slags anerkendelse af den antik-jødiske doktrin om den profetiske ånds "ophør" (se til denne forestilling Leivestad 1972-1973) efter Artaxerxes (vel Artaxerxes 1., 465-425 f.Kr.), sådan som den kommer til udtryk både eksplicit hos Josefus (*Imod Apion* I,37-41), hvor antallet af jødedommens hellige bøger siges at være 22, og implicit i 4 Ezra 14,44-46, hvor genskabelsen af de hellige bøger efter deres tilintetgørelse ved babylonernes erobring af Jerusalem i 587 f.Kr. omfatter 24, som skal offentliggøres. Det forudsættes her, at tiden for tilblivelsen af *hellige* bøger var begrænset til perioden forud for templets ødelæggelse i 587 f.Kr. Hvilket ikke vil sige, at der ikke også siden blev skrevet bøger. Således erklærer Josefus, at der fra Artaxerxes og helt ned til hans egen tid er skrevet om alle ting, men at det blot ikke er agtet værdigt til samme troværdighed, fordi der ikke siden har været en nøje arvefølge af profeter, mens 4 Ezra 14,44-46 taler om i alt 94 bøger, hvoraf de sidste 70 dog skal gemmes og kun overleveres til de vise af folket. Begge steder synes at tale om

bøger inden for samme genrer som de ”kanoniske”, selv om en nærmere identifikation ikke er ligetil.

Hvis man ser bort fra denne doktrin, der altså først er bevidnet omkring 90-100 e.Kr., og dermed relativiserer skellet mellem ”kanon” og ”apokryf” i den antikke jødedom, således at afdelingen ”Skrifterne” ikke fremstilles som endeligt afsluttet – i hvert fald ikke over alt i den datidige jødedom –, bliver der skabt en åbning for fx evangelierne som skrifter, der skrives ind i denne tradition, til en vis grad på linje med Makkabæerbøgerne, selv om der i ingen af tilfældene skabes en historie, der udgør en kontinuerlig historiefortælling om tiden efter hjemkomsten fra eksilet i Babylon, dvs. fra slutningen af 2. Krønikebog.

Det er symptomatisk, at en voksende forståelse af Det Nye Testamente som en fuldendelse af den traditionsproces, som jødedommens hellige bøger er begyndelsen af, indbefatter anerkendelsen af Septuaginta, inklusiv apokryferne. For kontinuiteten etableres via netop denne udgave af jødedommens Bibel. Dette synspunkt, der går tilbage til Hartmut Gese (Gese 1974 [1970]:16-17), deles også af de to, der ellers står som hinandens antipoder, når det gælder forståelsen af nytestamentlig teologi som bibelsk teologi, nemlig Hans Hübner (Hübner 1990a: 44-70) og Peter Stuhlmacher (Stuhlmacher 1999:288-304).

Med John Ernest Grabe (1666-1711) som ophavsmand og underbygget af Johann Salomo Semler (1725-1791)¹¹ var den hypotese tidligere udbredt, at den alexandriniske jødedom ligefrem udviklede sin egen i forhold til den palæstinensiske selvstændige kanon, der ikke alene var mere omfattende ved at indeholde apokryferne, men desuden anbragte de forskellige bøger i den rækkefølge, som siden afspejles i de store Septuaginta-håndskrifter fra det 4. århundrede e.Kr. og fremefter. Dermed blev der skabt en særlig græsk udgave af jødedommens Bibel, der var specielt velegnet som kirkens Gamle Testamente (findes endnu i fx Bentzen 1941:364-365). Denne opfattelse er dog i dag forladt, for så vidt angår det, at der skulle være tale om et alternativ til en allerede eksisterende palæstinensisk kanon (vigtig blev her Sundberg 1964). Ganske vist er de kendte store bibelhåndskrifter alle kristne, og de sparsomme fragmenter af jødiske håndskrifter med græsk bibeltekst, der har overlevet, rækker ikke til at bekræfte eksistensen af en i forhold til Biblia Hebraica afvigende ”kanon”. Men heller ikke bevidnelsen af Biblia Hebraica i den skikkelse, som vi i dag kender, lægger det nær at antage, at den skulle være den oprindelige.¹² Tværtimod lader den sig forstå som en slags afværgedagsorden, der mere eller mindre lader jødedommens samling af hellige skrifter lukke sig om sig selv. Hvad der alene synes at stå fast, er en tredeling af de hellige bøger, som den tegner sig i prologen til Siraks Bog, 4QMMT C,10-11, Filon, *Om det kontemplative liv* 25, Josefus, *Imod Apion* I,37-41 og Luk 24,44.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Med andre ord: Septuaginta kan meget vel afspejle en ældre rækkefølge, som oprindeligt også har været fulgt i palæstinensisk jødedom.

Det er således oplagt, at de forskellige grupperinger af de hellige bøger overhovedet giver et forskelligt helhedsindtryk. I *Biblia Hebraica* står Loven som den grundlæggende del, idet Profeterne, både de historiske bøger og de egentlige profetskrifter, forkynder denne lov i stadig nye situationer, mens Skrifterne kan ansues som menneskers svar på Guds ord. Heroverfor accentuerer Septuagintas orden det historiske aspekt ved åbenbaringen. Her kommer Loven sammen med de historiske bøger, der er opstillet i kronologisk rækkefølge, til at beskrive Israels historie i fortiden, mens anden del med salmer og visdomslitteratur gælder det aktuelle liv i Israel, og den tredje med den profetiske og apokalyptiske litteratur er orienteret mod fremtiden. Det drejer sig ikke længere så meget om forkyndelsen af Guds ord til samtiden som om forudsigelsen af fremtidige hændelser.¹³

Det ligger i forlængelse heraf, når reformatorernes tilbagevenden til *Biblia Hebraica* ikke betød, at de også overtog denne udgaves rækkefølge af de forskellige bøger. Og med en skriftforståelse, hvor det er den samme ånd, der giver sig udslag i alle dele af Skriften, hvorfor den med alle sine forskellige bøger i grunden er en helhed, gør det en afgørende forskel, om helligskriften med *Biblia Hebraica*s ordning med 2 Krøn 36,22-23 munder ud i perserkongen Kyros' edikt om templets genopførelse, eller med ordene i Malakias' Bog 3,22-24 slutter med Guds tilsagn om at sende Elias før Herrens dag kommer: "Han skal vende fædres hjerte til deres sønner og sønners hjerte til deres fædre, så jeg ikke skal komme og slå landet med forbandelse."¹⁴

Efter udgivelsen af *Kirkens første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas?* i 1994 samt den lettere bearbejdede engelske udgave *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint* i 1996 blev jeg blandt andet kritiseret for en uklar holdning til apokryf-spørgsmålet (se Jeppesen 1995; Otzen 1996, især 268-270).

Den kritik må jeg tage til mig, for det primære anliggende i bogen var en rehabilitering af den græske tekstform som kanonisk tekst for de nytestamentlige forfattere (dette anliggende drøftes udførligt i Ejrnæs 1994), ikke så meget for at opstille et enten-eller, men snarere et både-og, selv om det naturligvis ikke kan føres ud i livet. Hvad jeg forestillede mig, var derfor alene, at man klart og tydeligt sagde, at *Biblia Hebraica* ikke eksklusivt er grundteksten til Det Gamle Testamente, men at Septuaginta, hvor dens ordlyd adskiller sig fra den hebraiske, kunne afspejle en mindst lige så gammel tekst, og i hvert fald var blevet en del af kirkens Det Gamle Testamente de steder, hvor den blev anført som autoritativt skriftord. Rigtigt er det imidlertid, at vil man respektere Septuaginta, må det ikke alene give sig udslag i overtagelsen af den rækkefølge, hvori denne bibeludgave

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

og siden i dens følge Vulgata anbringer de bibelske bøger. Det må også føre til en ”repatriering” af apokryferne, så de – *pace* Luther – igen bliver anbragt i de sammenhænge, hvor de hører hjemme – ganske ligesom Luther selv opgav sin anbringelse af en række nytestamentlige bøger i et tillægs skammekrog. Afgrænsningen af kirkens Gamle Testamente til alene at omfatte Biblia Hebraica er en underkendelse af historien.

Allerede et blik på de gammeltestamentlige citater i Det Nye Testamente gør det klart, at Septuaginta ikke bare er en oversættelse. Uanset hvad den blev fremstillet som i antik-jødiske kilder, er den ikke en ’videnskabelig’ oversættelse i den forstand, at den – så godt som det nu er muligt – vil føre sin læser *tilbage* til den oprindelige betydning af den hebraiske tekst. Tværtimod vil den formidle det bibelske budskab til sin samtidige læser. Det vigtige er ikke den ordrette oversættelse, men at gengivelsen bringer det sagforhold til udtryk, som den tekst, der oversættes, ifølge oversætterne refererer til. Derfor er det nutids- eller samtidsbetydningen, der kommer an på, ikke den betydning, som man måtte mene, at teksten havde i den oprindelige situation – for nu slet ikke at tale om forfatterintentionen.

Det er tilfældet både dér, hvor nytestamentlige forfattere i en *peshet*-lignende fortolkning lader hændelser i Jesus’ liv åbne for skriftordets dybere betydning, og dér hvor skriftbeviset nok fordrer en bogstavelig forståelse af Skriftens tale, men hvor denne bogstavelige forståelse alligevel ikke har meget med udsagnets oprindelige betydning at gøre. Desuden gælder det i de tilfælde, hvor der eksplícit eller implicít aktiveres en allegorisk tolkning. Den *peshet*-lignende fortolkning optræder således i Matthæusevangeliets opfyldelses- eller refleksionscitater, hvor den nye åbenbaring åbner for betydningen af den gamle åbenbaring, som det fx sker gennem inddragelsen af Es 7,14 til at vise, at Jesus blev undfanget uden mands mellemkost.¹⁵ Skriftbeviset, som i Det Nye Testamente alene optræder i Det Lukanske Dobbeltværk (se Müller 2001), kan føre til overraskende fortolkninger, som når fx Peter i sin pinsetale lader David forudsige Jesus’ opstandelse i Salme 15,8-11; ordene dér om, at den talende altid skal se Herren, som på sin side ikke vil lade sin hellige se forrådnelse, kan åbenlyst ikke have sigtet på David selv, da han jo døde, hvad eksistensen af hans grav vidner om endnu ”den dag i dag” (ApG 2,25-36). I begge de anførte tilfælde gælder det, at teksten i Biblia Hebraica ikke umiddelbart lægger op til disse tolkninger. Det samme kan ikke siges om Paulus’ allegoriske udlægning af Abrahams to sønner og deres mødre i Gal 4,21-31, hvor der heller ikke citeres direkte, hvad der først sker i det begrundende skriftord fra Es 54,1 – og da i Septuagintas ordlyd.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

I alle tilfælde er det tydeligt, at den græske oversættelse ikke er foretrukket, fordi dens ordlyd i grunden skulle være et sandere – eller ligefrem det sande – udtryk for Skriftens intention, men fordi den muliggjorde eller gav anledning til en bestemt fortolkning eller forståelse. Det er sikkert også at gå for vidt at forestille sig et bevidst valg, hvor ordlyden i Biblia Hebraica ligefrem blev fravalgt. I hvert fald er en bevidsthed om forskelle mellem den hebraiske og græske bibeltekst ikke eksplicit håndgribelig i Det Nye Testamente, men tidligst hos Justin. Først dermed er der åbnet op for striden om Skriftens sande ordlyd.

For hele overleveringen om, hvordan den græske oversættelse af de fem Mosebøger, Toraen, blev til, er fra først af konciperet som en forsikring om – eller besværgelse af – at der er den skønneste overensstemmelse mellem den hebraiske ”grundtekst” og den græske gengivelse. Motivet er ganske vist endnu ikke til stede i de Aristobul-fragmenter fra vel omkring midten af det 2. årh. f.Kr., der taler om denne oversættelses tilblivelse under Ptolemæus 2. Filadelfos. Aristobuls sigte er især at fortælle, at der også eksisterede oversættelser forud for den, som Demetrios af Faleron iværksatte på Ptolemæus 2.s tid, for derigennem at muliggøre det ”Diebstahl der Hellenen”, som er forudsætningen for, at Platon og Pythagoras har hentet de bedste af deres tanker hos Moses. Men i pseudepigrafen Aristeas fra de sidste årtier af det 2. årh. f.Kr. findes tanken, om ikke om en fuld overensstemmelse, så dog om den fuldstændige repræsentation. Således kanoniseres ikke bare oversættelsens ordlyd for al evighed af det jødiske samfund i Alexandria i forbindelse med en offentlig forelæsning af den (Aristeas 310-311; jf. 5 Mos 4,1-8; 28,15-68). Men oversættelsens dybe forankring i det bedste af den palæstinensisk-jødiske tradition fremstilles desuden gennem den karakteristik, der undervejs gives af de tooghalvfjerds oversættere, ypperstepræsten Eleazar udvalgt til opgaven. De var, som det hedder (121-122):

de ædleste mænd med den højeste dannelse, som havde haft de bedste forældre, mænd, som ikke blot havde erhvervet sig indsigt i den jødiske litteratur, men også omhyggeligt havde lagt sig efter den græske. Derfor var de også velegnede til diplomatiske sendefærd, og sådanne udførte de, når det var nødvendigt, og til samtaler og diskussioner om Loven ejede de store evner, idet de fulgte den midterste opfattelse (for det er den bedste), og de havde aflagt det barske og barbariske sindelag og var kommet ud over at beundre sig selv og tro, at de kunde ringeagte andre, og i samtalen var de villige til både at lytte og at svare enhver på passende måde.¹⁶

Man fornemmer tydeligt en polemisk pointe mod en jødedom og en forståelse af Moseloven, som ikke lever op til den standard, de tooghalvfjerds satte. Og dermed er der samtidig antydning af en mulig uddybning i forholdet mellem den hebrai-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

ske ”grundtekst” og de fortolkninger, den er åben overfor, og den græske oversættelse, der desuden er båret af det bedste i den palæstinensiske jødedom og dertil indirekte sanktioneret af selveste ypperstepræsten. Dog er det rigtigt at bemærke, at det er som afbillede af det hebraiske urbillede, at den græske oversættelse ifølge Aristeas har sin autoritet, hvorfor der heller ikke er plads til nogen særlig inspiration (jf. Hanhart 1989:182). Samme ypperstepræst kan da også belære de egyptere, der besøger Jerusalem, om at renhedsforskrifterne og forskrifterne om rene og urene dyr, foruden bogstaveligt, skal forstås allegorisk (se 128-171). Som ypperstepræsten konkluderer: ”Således hentyder alt, hvad der siges om mad og de urene krybende dyr og de vilde dyr, også til retfærdighed og til retfærdig omgang mand og mand imellem” (169).

Et og andet kunne tyde på, at Aristeas i virkeligheden blandt andet har haft det sigte at forsvare den græske oversættelse over for røster, der gjorde gældende, at der her var gået på kompromis med den sande jødedom – vi befinder os jo midt i den ”kulturkamp”, som bruges til at legitimere makkabæernes opstand i propagandaskriftet Første Makkabæerbog. For her gælder det angiveligt kampen mod ethvert knæfald over for græsk indflydelse (især 1 Makk 1,11-15; jf 2 Makk 4,10-17). I hvert fald eksisterer der tidlige vidnesbyrd om forsøg på at bringe den græske oversættelse i større overensstemmelse med en hebraisk tekst. Dermed er desuden det spørgsmål rejst, hvornår bestræbelserne på at tilvejebringe en uniform hebraisk tekst får et sådant omfang, at det også smitter af på den græske udgave. Det har jo nu længe været erkendt, at den Aquila, der i det 2. årh. e.Kr. arbejdede på en mere ordret græsk gengivelse af den hebraiske tekst, havde haft forgængere langt tilbage.¹⁷

De forskelle, som allerede oversætteren af Siraks Bog – denne sønnesøn til Jesus Sirak skriver vel omtrent samtidig med forfatteren til Aristeas – gør opmærksom på i sin prolog, skyldes således – når det kommer til stykket – ikke blot de vitterlige vanskeligheder, der er forbundet med at gengive den hebraiske bibeltekst på græsk. Forskellene – og det gælder nu ikke længere blot Mosebøgerne, men tillige de profetiske bøger og de andre skrifter – skyldes tværtimod i mange tilfælde, at oversætteren desuden har optrådt som fortolker ved at give sit bud på Skriftens betydning i en ny historisk, kulturel og religiøs kontekst. Det lægger op til, at Septuaginta i hvert fald også skal forstås som et *traditionsvidne*, nemlig som et vidne om, hvordan – i hvert fald en del af – jødedommen kunne tilrettelægge sine hellige skrifter i en hellenistisk kontekst (anskueliggjort i Rösel 1994). Det må dog understreges, at en sådan bestemmelse er udtryk for en moderne, historisk-kritisk tankegang, der ingen vanskeligheder har ved en betydningsudvikling.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Siraks sønnesøns indsigt i vanskelighederne ved at oversætte fra hebraisk til græsk deles heller ikke umiddelbart af Filon fra Alexandria. På grund af sit skriftsyn må Filon tværtimod postulere en fuld overensstemmelse. Det fremgår i hvert fald af hans udgave i *De vita Mosis* II,26-44 af beretningen om oversættelsens tilblivelse. Filon er således nærmest besværgende, når han bemærker, at selv om det græske sprog er overmåde rigt på udtryksmuligheder, og den samme tanke kan ikklædes mange skikkelser ved at udskifte enkelte ord eller hele sætninger og tilpasse udtryksformen til lejligheden, så var dette ikke tilfældet ved oversættelsen af loven. For her korresponderede de græske ord, der blev anvendt, ordret med de kaldæiske, idet de nøjagtigt gengav deres indhold (38). Og Filon fortsætter:

For på samme måde, tror jeg, som i geometri og logik den angivne betydning ikke tillader en mangfoldighed af udlægning, men forbliver uforanderlig i sin oprindelige form, på samme måde, synes det, fandt disse [oversætterne] frem til en ordlyd, der er i overensstemmelse med indholdet, og som alene og især virkningsfuldt kunne tydeliggøre det, der var ment. Det sikreste bevis for dette er, at hvis enten kaldæere [Filon's betegnelse for hebraisktalende], der har lært det græske sprog, eller grækere, der har lært kaldæernes, stilles over for begge skrifter, både den kaldæiske og den oversatte, forundres de og ærer dem som søstre eller snarere som én og samme, både hvad angår indhold og ord. Og de taler om dem [oversætterne], ikke som oversættere, men som præster og profeter, der i kraft af (deres) rene tænke måde fik det givet at være i overensstemmelse med den rene ånd, nemlig Moses' ånd (39-40).

Henvisningen til Moses' ånd viser imidlertid, at det er den transcendent virkelighed, der er tredje sammenligningsled. Begge udgaver af Tora, både den hebraiske og den græske, afspejler til fuldkommenhed den himmelske verden. Så overensstemmelsen ligger ikke i en *verbum pro verbo*-gengivelse, men i at begge versioner formidler den samme frelsende åbenbaring.¹⁸

Spørgsmålet er, om der er grund til at tro, at denne holdning grundlæggende har været til stede også dér, hvor den ikke eksplicit kommer til orde. For har "referentialiteten" ikke været forstået primært om dennesidige hændelser eller forhold, men om den transcendent virkelighed, og har det faste udgangspunkt været det, at både den hebraiske og den græske udgave af de hellige bøger læst i den rette ånd gav adgang til denne virkelighed, har de to udgaver, alle forskelligheder ufortalt, altså været opfattet som porte, der førte ind til den samme erkendelse. Det bliver derfor først i det øjeblik, hvor et tolkningsfællesskab lægger sig fast på at lade et skriftudsagn referere til en bestemt dennesidig begivenhed, at

striden bryder ud. Og det var jo, hvad der skete, da Matthæusevangeliet eksplicit og siden Lukasevangeliet implicit applicerede Es 7,14 på Marias fødsel af Jesus.

Dertil kom de forhold, der gjorde, at Origenes skabte sin Hexapla i et forsøg på at vise vej til (d)en oprindelig(e) tekst. For det første er der i visse skrifter større eller mindre åbenbare forskelle mellem den græske og den hebraiske tekst, som viser, at sidstnævnte også efter oversættelsestidspunktet kunne undergå forandringer i skikkelse af forkortelser og tilføjelser.¹⁹ For det andet erfarer de første græske oversættelser meget tidligt recensioner, som siden bidrog til at frembringe det så forvirrende billede.²⁰ Endelig kan der konstateres udviklinger inden for Septuaginta mellem de tidligst oversatte dele og de senere tilkomne, hvad der betød, at de senere næsten ordrette og derfor vanskeligt forståelige oversættelser kom til at optræde side om side med de tidlige mere fortolkende og parafraserende.

Én ting er den strid om apokryferne, som altså allerede tog sin begyndelse i oldkirken. Noget andet er den kamp om, hvad der var den sande bibeltekst for Det Gamle Testaments vedkommende, som brød ud i lys lue omkring midten af det 2. årh., da kirkens teologer af jøder blev konfronteret med den påstand, at teksten i deres græske Bibel ikke stemte overens med den hebraiske "original" og derfor var "forkert". Her aktiverede man naturligt nok de jødiske traditioner om en mere eller mindre underfuld tilblivelse af den græske oversættelse af Moseloven og udvidede den uden videre til at omfatte hele jødedommens Bibel, undertiden endda inklusive apokryferne. Den historie har jeg skrevet om i *Kirkens første Bibel*, hvorfor jeg ikke vil gentage den her. Jeg vil blot minde om, at allerede Justin påstår, at jøderne under indtryk af de kristnes brug af deres Bibel siden havde "fordærvet" den hebraiske tekst for at gøre den kristeligt ubrugelig (*Dialog med Jøden Tryfon* 71). Det blev afvist af fx Augustin, sidst og mest eftertrykkeligt i *De civitate Dei* 18. bog 42-43. Således hedder det her bl.a. (43):

Hvis vi derfor, som vi bør, ikke ser andet i de hellige skrifter end noget, som Guds Ånd har talt gennem mennesker, må vi komme til det resultat: Hvad som helst der findes i de hebraiske håndskrifter og ikke hos de halvfjerds oversættere, det har Guds Ånd ikke villet sige gennem de halvfjerds, men gennem profeterne. Men hvad som helst der findes i Septuaginta, men ikke i de hebraiske håndskrifter, har samme Ånd hellere villet sige gennem de halvfjerds end gennem profeterne, idet han således viser, at det var profeter i begge tilfælde. [...] Hvad som helst der findes både hos profeterne og hos oversætterne, det har den ene og samme Ånd villet sige gennem begge parter, men således, at de første gik forud ved at profetere, de andre fulgte efter ved at oversætte dem profetisk (*propheticè illos interpretando*). For ligesom det var den ene fredens Ånd, der virkede i dem, så de talte sandt og samstem-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

mende, således var det den samme Ånd, der manifesterede sig også i dem, så at de uden at sammenligne med hinanden dog oversatte som med én mund.

Den nordafrikanske kirkefader kan således hævde, at oversættelsen kan adskille sig fra originalen, fordi den er oversat profetisk og med henblik på at skabe et særligt Gammel Testamente for kirken. Septuaginta er for Augustin derfor ikke blot et ligeværdigt, men tillige et selvstændigt åbenbaringsvidnesbyrd – hvad der *de facto* betyder et farvel til Biblia Hebraica som i særlig grad forpligtende for kirken. I denne sag kom Augustin som nævnt i et uoverstigeligt modsætningsforhold til Hieronymus, der ikke ville oversætte en oversættelse og desuden var ufin nok til at fremhæve, at den oprindelige jødiske tradition alene omfattede tilblivelsen af oversættelsen af Moseloven. Ved tilblivelsen af den vesterlandske latinske oversættelse, der siden fik navnet Vulgata, sejrede Hieronymus' synspunkt, i hvert fald i princippet, hvad tekstgrundlaget angik, derimod altså ikke med hensyn til omfanget.

Det apologetiske argument for fastholdelsen af overensstemmelsen mellem den hebraiske og den græske tekst bliver dermed opgivet af Augustin. Det havde ellers været bærende i drøftelsen med jøderne, som man derigennem ville fastholde på en skrift, der utvetydigt sigtede på en *interpretatio Christiana*. Den grundlæggende beskyldning var her, at de simpelt hen ikke forstod deres egne hellige bøger, en påstand som jo allerede Paulus fremkommer med i 2 Kor 3,12-18.

Hieronymus' grundholdning sejrede altså igen i luthersk oversættelsestradition, hvor man dog også overtog traditionen for på de helt kriminelle steder som Es 7,14 trods alt at følge Septuaginta. Luther havde i øvrigt ikke megen sans for Septuaginta. Således kan han i en Tischrede fra begyndelsen af 1530'erne sige:

Oversættelse er en særlig nåde og Guds gave. De halvfjerds græske oversættere, der således har bragt den hebraiske Bibel på det græske sprog, var uerfarne og uøvede i hebraisk, deres oversættelse er tumbet og vrøvlet, fordi de har foragtet bogstaverne, ord og udtryksmåde, således at endog Hieronymus' version og oversætter er at foretrække. Og dog, den der skælder Hieronymus ud for at være en hebræer, han gør vold imod ham og gør ham uret. For efter det babyloniske fangenskab er dette sprog så korrumpet og fordærvet, at man ikke længere har kunnet bringe det i orden igen. Hvis Moses og profeterne nu igen opstod, så ville de ikke selv forstå deres ord, sådan som de nu er blevet fordrejet.²¹

I den følgende tid blev det karakteristisk nok fra katolsk hold, at der kunne lyde røster til forsvar for Septuaginta. Således foretog konvertitten Johann Morinus (1591-1659) med renegatens nidkærhed et frontalt angreb på den protestantiske guddommeliggørelse af den hebraiske Bibel ved som tidligere Justin at påstå, at den i virkeligheden er gennemsyret af forfalskninger og fejl.²² Siden fulgte andre lærde trop, nemlig dels Isaac Vossius (1618-1689) (Vossius 1661; jf. Baird 1992:44, samt især Meyer 1804:299-301), dels William Whiston (1657-1752), sidstnævnte især kendt som Josefus-oversætter. Han gør det endda med den fortvivlede hypotese, der ligeledes kalder Justin i erindring, at da opfyldelsen måtte skulle forstås bogstaveligt i forhold til forjættelsen, er grunden til den manglende overensstemmelse, at jøderne efterfølgende havde revideret Det Gamle Testaments hebraiske tekst så radikalt, at den ikke fremstod som opfyldt med Kristus (se Whiston 1722; dertil Meyer 1805:259-262). Mens Vossius blev imødegået af Richard Simon (1638-1712) (jf. Baird 1992:44; desuden Meyer 1804:301), blev Whiston det af deisten Anthony Collins (1676-1729), der afviste, at der skulle være sket en sådan forfalskning. I stedet pegede Collins på, at tanken om en opfyldelse kun havde kunnet komme i stand ved en stærkt allegorisk udlægning af teksterne, hvorfor der i virkeligheden ikke var noget skriftbevis, ligesom overleveringen om Kristi undere måtte bero på misforståede vidnesbyrd (Collins 1724; jf. igen Baird 1992:44).

Siden kunne Grundtvig slå til lyd for, at moderne oversættere kunne lære af de halvfjerds. Gennem sit arbejde med oversættelsen af Irenæus' *Om Kjødets Opstandelse og evigt Liv* havde Grundtvig således fået øjnene op for Septuagintas egenart. Stadigvæk er der dog tale om den hebraiske tekst. Det er alene på forståelsens plan, eller i tilgangen til bedre håndskrifter, at de halvfjerds udskiller sig. Således kan Grundtvig i en indirekte kritik af folkene bag 1740-oversættelsen/revisionen af Det Gamle Testamente i en note til Irenæus' tale (kap. 15) om, at "eders Been skal komme op som en Plante, og de skal kiende Herrens Haand, som dyrke Ham!" anføre, at

Es. XXVI. 19 og LXVI. 14 findes nemlig saaledes hos de Halvfjerds, vel med samme Mening, men langt klarere og deiligere udtrykt, end baade i Latinerne, og i vores Vulgata, og jeg skjønner i det Hele ikke rettere, end at vore Oversættere af det Gamle Testamente havde gjort vel i, flittig at raadføre sig med de Halvfjerds, som unægtelig havde langt ældre Codices end vi, og kunde udentvivl ogsaa lidt bedre Ebraisk.²³

Hvad vi her står overfor, er Grundtvigs fornemmelse for Septuagintas større åbenhed for en kristen og kristologisk brug. Men det betyder altså åbenlyst ikke, at han opgiver forestillingen om en grundlæggende overensstemmelse med (den

hebraisk(e) grundtekst. Ganske vist er det siden blevet bekræftet gennem en række af de bibelhåndskrifter, der kom for en dag ved fundet af Dødehavsskrifterne, at nogle af afvigelserne i Septuaginta bedst lader sig forstå som resultatet af, at der simpelt hen forelå en anden tekst for de pågældende oversættere. Men efterhånden er det desuden blevet klart, at forskelle kan skyldes andet og mere end ukyndig oversættelse, nemlig bevidst fortolkning. Nok er det en selvfølge, at al oversættelse er fortolkning, og at den reception, der finder sted ved en oversættelse – som al traditionsovertagelse – ikke kan ske uden fortolkning. Men en sådan fortolkning kan være så kreativ, at der er tale om tilførsel af ny betydning. Det vil i givet fald kunne afsløre sig ved en tilbageoversættelse. Med andre ord: Mange af de afvigelser, Septuaginta udviser i forhold til Biblia Hebraica, er resultat af en teologisk tydning, der har skabt en også indholdsmæssig ny tekst.

Det store spørgsmål i denne forbindelse er så, om denne teologiske tydning primært forstås som en uddybning af intentionen bag teksten, eller om der er tale om en fortolkning, der går ud over, hvad der immanent mere eller mindre allerede er til stede i den hebraiske ordlyd. Der er i denne sag selvfølgelig langt fra altid tale om et enten-eller, men i reglen om et mere eller mindre, hvor det ikke er muligt at trække en fast grænse. Septuaginta-forskeren, Robert Hanhart, har gjort sig til talsmand for den første anskuelse, nemlig at der i den græske gengivelse ikke bliver lagt til, men afdækket en hidtil uset dimension i den gammeltestamentlige tekst.²⁴

At Septuaginta som helhed betragtet, dvs. ikke blot hvad angår omfang, men i høj grad også med henblik på den græske gengivelse, er væsentligt forskellig fra Biblia Hebraica, spiller også en rolle i henholdsvis Adolf Deissmanns og Hans-Joachim Schoeps' Paulus-bøger.²⁵ Således kan Adolf Deissmann (1866-1937) tale om Paulus som "Septuaginta-Jude", hvorfor det for en religionshistorisk forståelse af ham er nødvendigt "den Geist der Septuaginta zu kennen" (79): "Nicht das hebräische Alte Testament, nicht ohne weiteres das, was wir "Alttestamentliche Theologie" nannten, ist die historische Voraussetzung der Paulusfrömmigkeit, sondern der Glaubensgehalt des griechischen Alten Testaments" (79-80). Det kommer ikke mindst til udtryk derved, at hvad der i Biblia Hebraica optræder „als die historische Urkunde einer über viele Jahrhunderte sich erstreckenden und in zahlreichen Einzelphasen sich allmählich entwickelnden religionsgeschichtlichen Tatsachenkomplexes“ (80), her bliver opfattet „als etwas in sich relativ Einheitliches“ (80). „Der Septuaginta-Fromme [hört] in müheloser Naivität aus allen Rollen seiner heiligen Schriften denselben unveränderlichen Geist derselben Offenbarung“ (80). I forlængelse af denne holdning ligger talen om en

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

særlig „Septuaginta-Frömmigkeit“, et udtryk der særligt er blevet forbundet med Georg Bertram, og som ligefrem optræder som selvstændig artikel i 3.-udgaven af *Religion in Geschichte und Gegenwart*.²⁶ Tanken om en sådan selvstændig udvikling inden for den antikke jødedom, hvor den i særlig grad åbnede sig over for en fremtid i mere universel retning, har blandt andet vundet genklang hos Hans Hübner.²⁷

At denne anderledeshed også kan opleves af jødiske forskere i nyere tid og føre til en afvisning af Septuaginta som genuint udtryk for jødedommen, kan i agttages hos den jødiske religionshistoriker Hans-Joachim Schoeps (1909-1980).²⁸ Schoeps kan således – med direkte henvisning til Deissmann – hævde, at den græske oversættelse for Paulus på afgørende måde har afløst Biblia Hebraica. Schoeps vurderer derfor ”das Problem eines besonderen LXX-Denkstils und einer eigenen LXX-Frömmigkeit” negativt, netop fordi han faktisk betragter Septuaginta som *praeparatio evangelica* i den forstand, at denne oversættelse på så væsentlige punkter som ved fx gengivelsen af *tora* med *nomos* og *berith* med *diatheke* skabte ”die Quelle vieler paulinischer Mißverständnisse hinsichtlich der Beurteilung von Bund und Gesetz in der legalistischen Perspektivenversetzung des hellenistischen Judentums” (18). Aspektet *praeparatio evangelica* anskues således her som en afsporing i forhold til den sande jødedom.

Derfor er Septuaginta ikke alene interessant som en alternativ tekst i forhold til Biblia Hebraica, fordi dens ordlyd er ’rigtigere’ end den hebraiske teksts. Septuaginta bygger ved at indeholde apokryferne også bro hen over tidsrummet mellem Det Gamle og Det Nye Testamente og dementerer derved forestillingen om et ophør af tilblivelsen af hellige bøger. Det for en kanonbetragtning mest udfordrende er dog, at der optræder en fortolkningsproces inden for kanon selv – som derved viser vejen. For en fortolkningsproces, der går i stå, er ensbetydende med den pågældende traditions død. Som eksistensen af de fire kanoniske evangelier som fortolkningsproces betragtet ikke betyder, at det sidste, dvs. Lukasevangeliet, skulle være den endelige og eviggyldige form, således lever jødedommens hellige skrifter også alene videre i en fortolkningsproces, hvis normgivende grundlag er lagt i Det Nye Testamente, som forvandler dem til Det *Gamle* Testamente. For i den kristne kirke var – og er – det til syvende og sidst ikke først og fremmest et spørgsmål, om Det Gamle Testamente er Biblia Hebraica eller Septuaginta, men om at jødedommens hellige skrifter bliver læst i lyset af den tro, som kommer til orde i Det Nye Testamente, dvs. bliver *Vetus Testamentum in Novo receptum* (Hans Hübner). Den dynamik, der her kommer til udtryk i både Det Gamle og Det Nye Testamente, er en konstant udfordring til enhver opfattel-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

se af kanon som en i betydningsmæssig henseende statisk størrelse. Den vil tværtimod være en stadig ansporing til at fortsætte fortolkningsprocessen i samspil med nye kontekster.

Noter

¹ Justin er her det tidligste kendte vidne. Mens Justin dog i *Dialog med Jøden Tryfon* 68,7; 71,1 taler om de halvfjerds ældste, hedder det i 120,4; 124,3; 131,1; 137,3 blot ”de halvfjerds”. ”Forkortelsen” af antallet af oversættere til halvfjerds optræder allerede hos Josefus, der ellers nok ved, at der var to-oghalvfjerds (således *Den Jødiske Historie* XII,57). Hanhart 1989:178 foreslår, at det kan skyldes en sekundær forbindelse med traditionen om åbenbaringen af Loven for Moses og de halvfjerds ældste (2 Mos 24). Filon nævner slet ikke noget tal.

² En meget kort indføring findes i Otzen 1998:9-15. Men se desuden Otzen 1996:258-270, hvor der undervejs henvises til den gamle, men stadig brugbare redegørelse af Johannes Lindblom, Lindblom 1920, samt Rüger 1978:289-316. Endelig: Beckwith 1985:386-395.

³ Denne betegnelse afløser ”apokryferne”, som i forlængelse af sprogbrugen hos Origenes og Kyril blev stadfæstet af Hieronymus. Ved Tridentinerkoncilet, hvor den romersk-katolske kirke ellers fastholdt Vulgatas omfang, sondrede man dog alligevel mellem ”kanonisk *primi ordinis*”, nemlig om de skrifter, der var oversat fra hebraisk, og ”kanonisk *secundi ordinis*”, nemlig apokryferne og Esters Bog, der erklæres for deuterokanoniske, fordi de er kanoniseret senere. Se Otzen 1996:260-266.

⁴ Se især Walter 1992:173-197 (= 1997:341-369), hvor (351-363) Luthers uafgjorte stilling til apokryferne fremhæves. Hvor forskelligt udvalget skete i de forskellige kirkesamfund fremstiller Otzen 1996:266.

⁵ Det er en kendsgerning, at hvor oversætterne bag Luther-Biblen for de kanoniske skrifers vedkommende stort set konsekvent lagde den hebraiske tekst til grund, blev apokryferne oversat ud fra både den græske og den latinske tekst, dvs. en blandingstekst. Hvor denne tradition holdt sig helt op i det 20. årh. i Tyskland (jf. Walter 2001:94-96), dér bliver apokryferne oversat fra græsk i Hans Poulsen Resens Bibel 1605-1607.

⁶ Det er desuden noget nyt, at man har erstattet Luthers anbefaling og en foretale om denne skriftgruppes skæbne og rolle med et forord, der udgør en kort indledning til de elleve skrifter. Interessant er her udviklingen fra den reviderede oversættelse af 1871 over 1953-oversættelsen frem til 1998-oversættelsen.

⁷ Således har Hans Hübner påvist Paulus’ brug af såvel Baruks Bog som Visdommens Bog i hhv. Hübner 1984 og Hübner 1990.

⁸ Visd 12,12 citeres således i 1 Clem 27,5 som Guds ord, mens 1 Clem 55,3-6 alluderer til Judit og Ester. 4 Ezra 4,33 og 5,5 anføres i Barn 12,1, og i Barn 6,7 anføres Visd 2,12 i et blandingscitater, hvis anden del er Es 3,9-10.

⁹ Brevvekslingen mellem de to er blevet gjort til genstand for en monografi: Hennings 1994.

¹⁰ Det gælder fx oversættelsen af Joels Bog. Se Stockhausen 2004. Desuden Walter 2001:88.

¹¹ Se Semler 1967 [1771-1776]:16-17. Henvisningen har jeg fra Sundberg 1964:18-24, hvor også Grabes indsats beskrives.

¹² Se hertil Katz 1956:193, der peger bl.a. på anbringelsen af Ezras Bog og Nehemias’ Bog foran Krønikebøgerne som ”artificial”. Effekten af Katz’ argumentation kan aflæses i 2.-udgaven af Eissfeldt 1956 (her identisk med 3. Aufl. 1964): 772-773).

¹³ Jf. for ovenstående karakteristik, foruden Katz 1956:192-193, Lust 2003:40, hvor det også om profeterne hedder, at de ikke længere bliver "considered as mediators of the divine word or "forth-tellers", but as "fore-tellers"."

¹⁴ Denne rækkefølge afspejler dog ikke den, der optræder i flere af de store Septuaginta-manuskripter, hvor Tolvprofetbogen står forrest i skriftgruppen Profeterne (jf. Eissfeldt 1956:772-773; en oversigt over rækkefølgen i de vigtigste manuskripter findes i Swete 1914:197-230). Luther har sin rækkefølge, ikke fra den hebraiske tekst, men fra Vulgata, hvor han ved at udskille "apokryferne" i en selvstændig samling får Tolvprofetbogen som afslutning på Det Gamle Testamente.

¹⁵ Jeg kan ikke lade være med her at henvise til Martin Ebners spændende afhandling (Ebner 2004), hvor inddragelsen af Es 7,14 ses som et forsøg på i kraft af bibelordet at forskyde vægten i et hellenistisk topos med en guddommelig avling, så den først og fremmest kommer til at ligge på fødslen og betydningen af den her forjættede for menigheden. Det blev dog det hellenistiske topos, der sejrede. For forholdet mellem den hebraiske og den græske tekst desuden Rösel 1991.

¹⁶ Jf. Josefus, *Imod Apion* I,54, hvor han tilsvarende fremhæver sin præstelige baggrund som kvalifikation med hensyn til den "oversættelse" af jødernes hellige bøger, som han har givet i de første elleve bøger af *Det Jødiske Folks Historie*.

¹⁷ Det blev fastslået i Barthélemy 1963 og er siden blevet *opinio communis*.

¹⁸ Man kan spørge, om en tilsvarende forståelse er årsagen til, at Josefus kan betegne sin stærkt redigerende gengivelse af jødedommens hellige skrifter i de første elleve bøger af *Den Jødiske Historie* som en slags parallel til Septuaginta, som i øvrigt beskrives som resultatet af en "eksegese" (I,12). I I,5 proklamerer han således uden videre, at hans værk "vil omfatte hele vor gamle historie og politiske indretning, oversat (*methērmēneumēnēn*) fra de hebraiske skrifter", og i I,17 fremhæver han, at deres indhold vil fremgå nøje af hans fremstilling således, at han hverken tilføjer eller udelader noget (jf. *Imod Apion* I,54, hvor Josefus ligeledes bruger verbet *methērmeneūō* om sin oversættervirksomhed, samt *Jødiske Historie* X,218, hvor det anvendte verbum er *metaphrāzō*; se også Müller 1994:94-96).

¹⁹ Jf. Lust 2003:44-45, for korte oversigter over de mest markante tilfælde på forskellig placering af kapitler og vers inden for kapitler, på tilføjelser og udeladelser i den græske tekst, alt sammen i forhold til den nu kendte hebraiske.

²⁰ Naturligt nok brugte Hieronymus netop dette som argument for at fravælge Septuaginta og holde sig til *Hebraica veritas*. Se fx hans fortale til oversættelsen af Krønikebøgerne.

²¹ Efter Luther 1854 (= WA Tr 1 s. 525,24-32): 314-315. Den tyske tekst lyder: "Dolmetschen ist eine sonderliche Gnade und Gabe Gottes. Die siebenzig griechischen Dolmetscher, so die ebräische Bibel in die griechische Sprache bracht haben, sind im Ebräischen unerfahren und ungeübt gewest, ihr Dolmetschen ist sehr läppisch und ungereimpt, denn sie haben die Buchstaben, Wort und Art zu reden verachtet, also, daß auch S. Hieronymi Version und Verdolmetschen fürzuziehen ist. Wiewohl, wer Hieronymum für einen Ebräer schilt, der thut ihm Gewalt und Unrecht. Denn nach der babylonischen Gefängniß ist diese Sprache so corrupirt und verderbt, daß man sie nicht hat konnt wiederumb zurechte bringen. Wenn Moses und die Propheten itzt wieder auferstünden, so würden sie ihre Wort, wie sie jtzund verdrehet sind, selbs nicht verstehen." Henvisningen har jeg fra Buhl 1891:125 (hvor sidetallet dog er 112!). Jeg har desværre ikke kunnet forfølge den negative dom over den hebraiske bibeltekst.

²² Se Morinus 1633. Jf. Kraus 1969:46-47. Her omtales desuden (47-50) det kvalificerede modangreb fra reformert hold, nemlig fra Ludwig Cappellus (1585-1658), der ellers selv havde sat et alvorligt spørgsmålstegn ved masoras ælde. Desuden udfølgere: Meyer 1804:282-290.

²³ Grundtvig 1855:53-54. Det er Hejne Simonsen, der tidligst har peget på dette sted (Simonsen 1983:21-22). Siden har Christian Thodberg vist frugtbarheden i at inddrage Septuaginta i studiet af Grundtvigs salmer (Thodberg 1998:61-80).

²⁴ Se Hanhart 1967; desuden udvalget af Hanharts afhandlinger Hanhart 1999.

²⁵ Deissmann 1925; Schoeps 1959. Henvisningen til Schoeps skylder jeg Dale Martin (Martin 2001):53-55.

²⁶ Bertram 1961:1707-1709, hvor Septuagintas særlige betydning som *praeparatio evangelica* fremhæves. Desuden Bertram 1954-1959 og Bertram 1967. 4-udgaven af *RGG* har ikke en tilsvarende artikel.

²⁷ Se Hübner 1992:62, hvor det hedder: "Weist *Georg Bertram* mit Recht auf den Sachverhalt hin, daß mit der LXX die alttestamentliche Religion zur Religion des Wortes wurde, da nicht mehr Tempel, Opferdienst und Priestertum im Mittelpunkt der Frömmigkeit standen, sondern der Wortgottesdienst der Synagoge, so korrespondiert dies der Tendenz der LXX zu einer gegenüber der Biblia Hebraica stärkeren Betonung des theologischen Moments."

²⁸ Se Schoeps 1959, især 16-21, men også 224-230, hvor Filon medinddrages. En anden jødisk forsker, Joseph Klausner (1874-1958), når (Klausner 1945:49) til den konklusion, at "Paul and his Christianity were built out of the ruins of the uprooted Judaism of the Diaspora". Henvisningen har jeg fra Kraus 2004:996 n. 44.

Litteratur

- Baird, W. 1992, *History of New Testament Research 1*, Minneapolis: Fortress Press.
- Barthélemy, D. 1963, *Les Devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécapropheton*, VT.S 10, Leiden: Brill.
- Beckwith, R. 1985, *The Old Testament of the New Testament Church*, London: SCM.
- Bentzen, Aa. 1941, *Indledning til Det Gamle Testamente*, København: Gad.
- Bertram, G. 1954-1959, "Vom Wesen der Septuaginta-Frömmigkeit", *WO* 2:274-284.
- Bertram, G. 1961, Septuaginta-Frömmigkeit, in *RGG*³ 5:1707-1709.
- Bertram, G. 1967, Praeparatio evangelica in der Septuaginta, *VT* 7:225-249.
- Buhl, F. 1891, *Kanon und Text des Alten Testaments*, Leipzig: Akademische Buchhandlung.
- Collins, A. 1724, *Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion*.
- Deissmann, A. 1925, *Paulus*, 2. Aufl., Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Ebner, M. 2004, Vom Versuch, einen hellenistischen Topos zu rejudaisieren. Zwei verschiedene Lesarten der "Jungfrauengeburt" in Mt 1,18-25, in: Kampling, R. (ed.), "Dies ist das Buch ..." *Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte*. FS Hubert Frankemölle, Paderborn: Schöningh, 177-202.
- Ejrnæs, B. 1994, Septuagintas rolle i dansk bibeltradition, in: Lemche, N.P. & M. Müller (eds.), *Fra dybet. FS John Strange*. FBE 5, København: Museum Tusculanum, 20-34.
- Eissfeldt, O. 1956, *Einleitung in das Alte Testament*, 2. Aufl., Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Gese, H. 1970, Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie, *ZThK* 67:417-436. Optrøkt i Gese 1974:11-30.

- Gese, H. 1974, *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, BEvTh 64, München: Chr. Kaiser.
- Grundtvig, N.F.S. 1855, *Om Kjødets Opstandelse og det evige Liv* af Biskop Irenæus, fordansket ved Nik. Fred. Sev. Grundtvig, Kjøbenhavn: Møller.
- Hanhart, R. 1967, Die Bedeutung der Septuaginta-Forschung für die Theologie, *ThEH* 140, München: Kaiser, 38-64.
- Hanhart, R. 1989, Septuaginta, in: Schmidt, W.H., Thiel, W. & R. Hanhart, *Altes Testament. Grundkurs Theologie 1*, Urban Taschenbücher 421, Stuttgart: Kohlhammer, 176-196.
- Hanhart, R. 1999, *Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum*, (hrsg. von Kratz, R.G.), FAT 24, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Heiler, F. 1937, *Urkirche und Ostkirche*, München: Ernst Reinhardt.
- Hennings, R. 1993, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14*, *Vigiliae Christianae* Suppl. 21, Leiden: Brill.
- Hübner, H. 1984, Vergessene Baruch. Zur Baruch-Rezeption des Paulus in 1 Kor 1,18-32, *SNTU A* 9:161-173. Optrøkt i Hübner 1995:155-165.
- Hübner, H. 1990, Der Heilige Geist in der Heiligen Schrift, *KD* 36:181-208. Optrøkt i Hübner 1995:202-228.
- Hübner, H. 1990a, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hübner, H. 1995, *Biblische Theologie als Hermeneutik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jeppesen, K. 1995, Biblia Hebraica – et Septuaginta, *DTT* 58:256-266, lidt ændret gentaget i anledning af den engelske udgave: Biblia Hebraica – et Septuaginta. A Response to Mogens Müller, *SJOT* 10 (1996):271-281.
- Katz, P. 1956, The Old Testament Canon in Palestine and Alexandria, *ZNW* 47:191-217.
- Klausner, J. 1945, *From Jesus to Paul*. Oversat fra hebraisk original fra 1934 af William F. Stinespring, New York: Macmillan.
- Kraus, H.J. 1969, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Kraus, W. 2004, Hebräische Wahrheit und Griechische Übersetzung. Überlegungen zum Übersetzungsprojekt Septuaginta-deutsch (LXX.D), *ThLZ* 129:989-1007.
- Leivestad, R. 1972-1973, Das Dogma von der prophetenlosen Zeit, *NTS* 19:288-299.
- Lindblom, J. 1920, *Kanon och Apokryfer. Studier till den bibliska kanons historia*, Stockholm: Diakonistyrelsen.
- Lust, J. 2003, Septuagint and Canon, in: Auwers, J.-M. & Jonge, H.J. de (eds.), *The Biblical Canons*, BETHL 173, Leuven: Peeters, 39-55.
- Luther, M., 1854, *Dr. Martin Luther's sämtliche Werke* = Erlangen-udgaven, bind 62, Frankfurt a.M./Erlangen: Heyder & Zimmer.

- Martin, Dale B. 2001, Paul and the Judaism/Hellenism Dichotomy: Toward a Social History of the Question, in: Engberg-Pedersen, T. (ed.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville: Westminster John Knox Press, 29-61 (+265-272).
- Meyer, G.W. 1804 og 1805, *Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften*, Band 3 og 4, Göttingen: Johann Fridrich Röwer.
- Morinus, J. 1633, *Exercitiones biblicae de hebraei graecique textus sinceritate*.
- Müller, M. 1994, *Kirkens første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas?* Frederiksberg: Anis.
- Müller, M. 1996, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint*, CIS 1 = JSOT SS 206, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Müller, M. 2001, The Reception of the Old Testament in Matthew and Luke-Acts: From Interpretation to Proof from Scripture, *NT* 43:315-330.
- Otzen, B. 1996, Das Problem der Apokryphen, *SJOT* 10:258-270.
- Otzen, B. 1998, *Kommentar til De Apokryfe Bøger*, København: Det Danske Bibelselskab.
- Rösel, M. 1991, Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel. Jesaja 7 in der Übersetzung der Septuaginta, *JBTh* 6:135-151.
- Rösel, M. 1994, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta*, BZAW 223, Berlin: Töpelmann.
- Rüger, H.-P. 1978, Apokryphen 1, in: *TRE* 3:289-316.
- Sänger, D. 2004, Das Alte Testament im Neuen Testament. Eine Problemskizze aus westlicher Sicht, in: Dimitrov, I.Z, J.D.G. Dunn, U. Luz und K. Niebuhr, *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht*, WUNT 174, Tübingen: Mohr Siebeck, 155-203.
- Schoeps, H.-J. 1959, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Semler, J.S., 1771-1776, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon* (forkortet udgave ved Scheible, H.), in: *Texten zur Kirchen- und Theologiegeschichte* 5, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1967.
- Simonsen, H. 1983, Grundtvig som ekseget, in: *N.F.S. Grundtvig. Theolog og Kirkelærer*, Holstebro: Udvalget for Konvent for Kirke og Theologi, 20-32.
- Stockhausen, A. von 2004, Über die Übersetzungstechnik der Joel-Septuaginta und ihre Konsequenzen für die Übersetzung des Joel-Buches im Rahmen der Septuaginta-Deutsch, in Kreuzer, S. & J.P. Lesch (eds.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, Band 2, BWANT 161, Stuttgart: Kohlhammer, 259-268.
- Stuhlmacher, P. 1999, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sundberg, A.C. 1964, *The Old Testament of the Early Church*, HThS 20, Cambridge: Harvard University Press.
- Swete, H.B. 1914, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, (revised by Richard Rusden Otley), 2nd ed., Cambridge: The University Press; opr. 1900.

- Vossius, I. 1661, *De Septuaginta Interpretationibus, eorumque tra[ns]latione et chronologia dissertationibus*, Hagae Comitum.
- Thodberg, Ch. 1998, Grundtvig og Gammel Testamente – den danske Bibel eller Septuaginta? In: *Grundtvig Studier* 1998, København: DBK, 61-80.
- Walter, N. 1992, "Bücher: so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten ..."? Karlstadt, Luther – und die Folgen, in: Freund, A., U. Kern & A. Radler (eds.), *Tragende Tradition. FS Martin Seils*, Frankfurt a.M.: Peter Lang, 173-197; optrykt i samme, *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments*, hrsg. von Kraus, W., und F. Wilk, WUNT 98, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1997, 341-369.
- Walter, N. 2001, Die griechische Übersetzung der "Schriften" Israels und die christliche "Septuaginta" als Forschungs- und als Übersetzungsgegenstand, in: Fabry, H.-J. & U. Offerhaus (eds.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel* [Band 1], BWANT 153, Stuttgart: Kohlhammer, 71-96.
- Whiston, W. 1724, *An Essay towards restoring the true text of the Old Testament, and for vindicating the citations made thence in the New Testament*, London.