

Hvornår er en tekst bibelsk?

Bearbejdede Mosebøger blandt Dødehavsrollerne

Søren Holst

Abstract: Qumran manuscripts are typically categorised as either “biblical” or “nonbiblical”. Apart from the anachronism of the terms (no “Bible” in the sense of a finally closed canon existed at the time), this subdivision is convenient and has served scholars well. Problems arise, however, at the border between the two categories: “Biblical” texts display considerable diversity in text form, while “nonbiblical” ones can consist mostly of passages indistinguishable from the canonical text form, with a small number of additions not found in the canonical versions. The article discusses this problem, taking as an example the five copies of a “Reworked Pentateuch” from Qumran Cave 4 which have had to be re-categorised as simply “Pentateuch”.

Key words: Qumran biblical manuscripts – “Reworked Pentateuch” – canon

En tekst er naturligvis bibelsk, hvis den står i Bibelen. Hvad skulle ordet ellers betyde? Så nemt burde det være, når man lever i en kultur, hvor der er nogenlunde enighed om, hvad ”en Bibel” er. Ganske vist har Det Danske Bibelselskab for nylig udgivet en del af Bibelen trykt på et plasticbehandlet materiale, der gør bogen vandbestandig, som ikke blot har fået den vittige og fængende titel *Det terrængående Testamente* (reelt indeholder bogen Det Nye Testamente samt Salmernes Bog, så titlen må bero på den tanke, at et ”testamente” simpelthen er en større eller mindre del af Bibelen), men som på omslagets ryg af uransagelige årsager også har en engelsksproget varedeklaration anført med endnu større bogstaver end den danske titel: ”Waterproof Bible”.¹ Hvis bibellæsere var lige så let ophidselige som kunderne hos landets rejsebureauer, kunne en sådan falsk varebetegnelse nok bringe den ærværdige institution på Frederiksborggade i vanskeligheder med Forbrugerklagenævnet, for her loves jo uden blusel 2-300% mere, end produktet reelt indeholder.

Men når det er så nemt at lave sjov med Bibelselskabets ordvalg, afspejler det jo netop, at det faktisk står nogenlunde klart i de flestes bevidsthed – bl.a. på

¹ *Det terrængående Testamente* (København: Bibelselskabet 2010).

grund af netop Bibelselskabets prisværdige formidlingsarbejde – at en Bibel består af både Det Gamle og Det Nye Testamente og rummer de i alt 66 skrifter (evt. lidt flere, men det vender vi tilbage til), som findes i de fleste ”Bibler” fra selskabet. Og en tekst herfra er altså bibelsk, mens Selma Lagerlöfs *Kristus-legender*, Thomas Manns *Josef og hans brødre* eller Sven Wernströms *Kammerat Jesus* ikke er det, uanset at disse værker bruger flittigt løs af det samme emnemateriale som Bibelen.

Bibelsk og ikke-bibelsk i Qumran

Men i andre sammenhænge end en dansk boghandel kan sagen være mere kompliceret. Det gælder ikke mindst, når vi går tilbage i tiden til længe før bogtrykkerkunstens opfindelse og til en periode, hvor selve begrebet om en ”Bibel” så småt var i begreb med at opstå. Til den tid, hvor Dødehavsrullerne blev skrevet ned.

Det er gængs praksis at opdele Dødehavsrullerne i ”bibelske” og ”ikke-bibelske” tekster, og det hører til den almindelige basisviden om tekstfundene fra de elleve huler i omegnen af ruinkomplekset Qumran, at de tekster blandt de omtrent 930 skrifter, som hulerne rummede, der overhovedet lader sig identificere, fordeles sig på disse to kategorier med ca. 25% bibelske og 75% ikke-bibelske manuskripter. At der med denne skelnen ikke blot er tale om en illustrativ for-simpling, men også en kategorisering, som har praktiske fordele, som ingen besindig Qumran-forsker ønsker at give afkald på, kan man se af den rolle, den spiller for struktureringen af nogle af fagets mest basale arbejdsredskaber: Den hidtil mest komplette enkelte tekstudgave, *The Dead Sea Scrolls Reader*, indledes med ordene ”*The Dead Sea Scrolls Reader (DSSR) presents for the first time all the non-biblical Qumran texts ...*”,² og har heldigvis i 2010 fået selskab af *The Biblical Qumran Scrolls*, der indeholder (næsten) hele resten af materialet.³ Også Martin Abegg Jr.s uundværlige konkordansværk er opdelt i separate dele efter samme princip.⁴

² D.W. Parry og E. Tov (red.), *The Dead Sea Scrolls Reader* 1-6 (Leiden: Brill 2004-05).

³ E. Ulrich, *The Biblical Qumran Scrolls*, Supplements to Vetus Testamentum 134 (Leiden o.a.: Brill 2010).

⁴ M.G. Abegg Jr. o.a., *The Dead Sea Scrolls Concordance, Volume One: The Non-Biblical Texts from Qumran* (Leiden o.a.: Brill 2003); M.G. Abegg Jr., J.E. Bowley og E.M. Cook, *The Dead Sea Scrolls Concordance, Volume Three: The Biblical Texts from the Judaean Desert* (Leiden o.a.: Brill 2010). Værkets Volume Two, der endnu er under udgivelse, omfatter de ikke-bibelske tekstfund fra andre lokaliteter ved Det Døde Hav:

At opdelingen er praktisk og uopgivelig, er imidlertid ikke det samme som, at den er uproblematisk. Det fik denne artikels forfatter at føle i 2009 under det i andre henseender ret enkle arbejde med at oprette en website med oversigt over samtlige Qumran-manuskripter (*qumran.dk*) som supplement til den danske udgave af lærebogen *Dødehavsrullerne: Indhold, historie og betydning*.⁵ Det forekom nærliggende at følge den udmærkede skik at opregne bibelske og ikke-bibelske manuskripter for sig. Men hvornår er et manuskript så bibelsk?

Det mest fundamentale problem er, som allerede antydet, at det er mere end tvivlsomt, om der overhovedet fandtes et begreb om en Bibel på det tidspunkt, hvor Dødehavsrullerne blev til. For til begrebet Bibel hører ikke bare, at de bibelske skrifter har en anden status eller hellighed eller autoritativ betydning end andre skrifter, men også at det er lige præcis disse skrifter og ikke andre, der har denne særlige status. En kanon er pr. definition en lukket kanon.⁶ Og denne sidste side af det begreb om helligskrifter, som med nødvendighed underforstås, når man taler om "Bibelen", var med stor sikkerhed slet ikke opstået endnu omkring vores tidsregnings begyndelse. Med en meget rammende formulering, introduceret af Bruce Metzger, kan man skelne mellem "en autoritativ samling af skrifter" (en egentlig "kanon") og "en samling af autoritative skrifter";⁷ det første fandtes endnu ikke i den jødedom, hvor Dødehavsrullerne blev affattet, men det sidste i høj grad.⁸ Hvis vi vil fortsætte med at bruge udtrykket "bibelsk tekst" i en drøf-

Wadi Daliyeh, Masada, Wadi Murabba'at, Nahal Hever, Wadi Seiyâl/Nahal Se'elim, Wadi Sdeir, Ketef Jericho og Nahal Mishmar.

⁵ B. Ejrnæs (red.), *Dødehavsrullerne: Indhold, historie og betydning* (København: Anis 2009, finsk udgave: J. Jokiranta (red.), *Aarre saviastioissa: Qumranin tekstiit avautuvat*, Helsinki: Kirjapaja 2009; norsk udgave: Å. Justnes (red.), *Dødehavsrullene: Deres indhold, historie og betydning*, Kristiansand: Høyskoleforlaget 2009; svensk udgave: C. Wassén (red.), *Dödahavsrullarna: Innehåll, bakgrund och betydelse*, Stockholm: Atlantis 2011).

⁶ E. Ulrich, 'Clearer Insight into the Development of the Bible – A Gift of the Scrolls', *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture: Proceedings of the International Conference Held at the Israel Museum, Jerusalem (July 6-8, 2008)*, red. A.D. Roitman, L.H. Schiffman og Sh. Tzoref, *Studies on the Texts of the Desert of Judah 93* (Leiden: Brill, 2011), 119-137 (134).

⁷ Jf. B. Ejrnæs, 'Det Gamle Testamente som Skrift: Skrift og autoritet', *Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status*, red. T. Engberg-Pedersen, N. P. Lemche & H. Tronier, *Forum for Bibelsk Eksegese 15* (København: Museum Tusulanums Forlag 2006), 31-47 (31-33).

⁸ Ejrnæs, 'Det Gamle Testamente som Skrift', 38.

telse som denne, hvad nogle forskere vil mene, at vi netop af de grunde, der her er nævnt, burde afholde os fra,⁹ er det altså nødvendigt at være på det rene med, at vi enten, i et forsøg på at sætte os i qumranitternes sted, bruger udtrykket i en betragteligt mere vag betydning end den gængse og blot mener noget i retning af ”skrifter med en kategorialt anderledes autoritativ status end samtidige skrifter i øvrigt” – eller går bevidst anakronistisk til værks og underforstår betydningen ”tekster, som siden hen kom til at indgå i den klart afgrænsede bibelske kanon, da denne blev skabt”.

Qumranitternes ”kanon”

De to definitioner giver imidlertid ikke ganske det samme resultat. Men lad os gøre forsøget og se på, hvilke skrifter, der sandsynligvis havde autoritativ status blandt Dødehavsrullernes ejere. Samlingen af Dødehavsruller rummer ikke nogen liste over, hvilke skrifter der blev tilkendt autoritativ status. Havde der foreligget en liste af den art, ville der jo netop være tale om noget i retning af en lukket kanon. Selv hvis vi tør antage, at rullernes læsere i de fleste tilfælde havde kunnet give et utvetydigt svar på spørgsmålet ”Er dette skrift autoritativt i samme forstand som f.eks. Esajas’ Bog”, er vi altså henvist til kvalificeret gætterier med hensyn til, hvad svaret ville have været i det enkelte tilfælde. Gættet kan bygge på, hvad man kunne kalde et kvalitativt og et kvantitativt kriterium. Hvad

⁹ A. Klostergaard Petersen, ’Rewritten Bible as a Borderline Phenomenon: Genre, Textual Strategy, or Canonical Anachronism?’, *Flores Florentino*, red. A.Hilhorst o.a., Supplements to the Journal for the Study of Judaism 122 (Leiden o.a.: Brill 2007), 285-306 (286-88); M.M. Zahn, ’Talking About Rewritten Texts: Some Reflections on Terminology’, *Changes in Scripture: Rewriting ad Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period*, red. H. von Weissenberg o.a., Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 419 (Berlin o.a.: De Gruyter), 93-119 (95-102). Klostergaard Petersen advokerer for, at man hellere skal tale om ”Rewritten Scripture”, idet ordet ”Scripture” forstås som ”any writing or book that is attributed a particular authoritative status” (287). Idéen er god, men lidt vanskeligere at føre ud i livet på dansk end på engelsk, da vi ikke har et ord, der svarer til ”Scripture” eller ”scriptural”; ordet ”skrift” (svarende til engelsk ”writing”) betegner i almindelig dansk sprogbrug det modsatte af ”tale” og ikke det modsatte af profan, ikke-autoritativ litteratur. Man kan naturligvis omgå problemet ved udelukkende at bruge tillægsord som ”autoritativ” eller navneord som ”helligskrift”, men selv det sidstnævnte lyder rigeligt kanonisk i den snævrere, afsluttede forstand. Hvis man er indforstået med, at vi ikke forsøger at afdække den enkelte teksts status i datiden, men simpelthen befatter os med den tekstlige bevidnelse af de skrifter, som senere endte med at indgå i Bibelen, kan man vælge Fred Cryers løsning og tale om ”proto-bibelske” tekster, jf. Frederick H. Cryer, ’Of Qumran, the Canon and the History of the Bible Text’, *Tro og historie*, red. L. Fatum og M. Müller, Forum for Bibelsk Eksegese 7 (København: Museum Tusulanums Forlag 1996), 36-46 (42).

det første, kvalitative, angår, er det jo nemlig nærliggende at formode, at tekster med en særlig status læses på en særlig måde. Skrev man fortolkninger til en tekst, som afspejler, at teksten formodedes at give adgang til indsigt i hemmeligheder, der ikke fås ad normal vej, så er det nærliggende, at teksten har været anset for at være i særlig forstand autoritativ. Og det samme gælder, hvis der henvises til en tekst som belæg for et givent synspunkt. Den særlige genre af *peshertekster* med aktualiserende udlægninger af Esajas' Bog, en række af de tolv "små profeter" samt afsnit af Salmernes Bog, viser tydeligt, at disse skrifter havde autoritativ status.¹⁰ Og de relativt mange tekster med genfortællende, parafraserende eller omtolkende versioneringer af større eller mindre dele af Mosebøgerne, som fx Jubilærbogen, Genesisapokryfen, Tempelrullen og Genesiskommentarerne, tyder – ikke overraskende – på en tilsvarende status for Pentateuken, ligesom henvisningerne til Pentateukens lovafsnit i Damaskusskriftet og Sekthåndbogen. Men når der så i Damaskusskriftet 16,3-4, midt mellem to henvisninger til "Moses' *tora*" tales om, at en sag "er nøje forklaret i bogen om inddelingen af tiderne i deres jubelår og uger", vil mange mene, at det er en henvisning til Jubilærbogen, der netop i sin indledning betegner sig selv som "beretningen om inddelingen af lovens og vidnesbyrdets dage efter årenes begivenheder, efter deres inddeling i åruger, efter deres jubelår ...".¹¹ Og skal man så heraf konkludere, at Jubilærbogen selv var et "bibelsk" og ikke blot "helligskriftkommenterende" værk i Dødehavsrullernes ejeres øjne?

Derudover er der det mere håndgribelige kvantitative ræsonnement, at der har været større behov for at kopiere skrifter, som tillagdes autoritet; hvis noget foreligger i mange eksemplarer, kan man måske derfor tillade sig at antage, at det pågældende skrift havde ekstraordinær betydning. Her hæfter man sig i den ene ende af spekteret ved, at Esters Bog slet ikke er repræsenteret blandt Dødehavsteksterne, af Krønikebøgerne findes en enkelt stump pergament, som indeholder

¹⁰ B. Ejrnæs, 'Skriftbrug og skriftfortolkning', i *Dødehavsrullerne: Indhold, historie og betydning*, 209-220 (213-18).

¹¹ Jubilærbogen citeres efter B. Noack, 'Jubilærbogen', i E. Hammershaimb m.fl. (red.), *De gammeltestamentlige pseudepigrapher*, 2. udg., København: Det Danske Bibelselskab 2001, 175-301. Der er udbredt konsensus om, at den citerede formulering i Damaskusskriftet faktisk henviser til Jubilærbogen, men det bør dog nævnes, at kritiske røster også forekommer, se fx D. Dimant, 'Two "Scientific" Fictions: The So-Called *Book of Noah* and the Alleged Quotation of *Jubilees* in CD 16:3-4', *Studies in the Hebrew Bible, Qumran and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich*, red. P.W. Flint, E. Tov og J.C. VanderKam, Supplements to Vetus Testamentum 101 (Leiden o.a.: Brill 2006), 230-249 (247-48).

2 Krøn 28,27-29,3, men i den forudgående spalte nogle halvt ulæselige ord, der ikke stammer fra Krønikebøgerne,¹² og af Ezra-Nehemias er der kun nogle spredte vers fra Ezra 4-6 fordelt på fragmenter af et enkelt håndskrift. Det såkaldte ”kronistiske historieværk” har altså ikke været i høj kurs blandt qumranitterne. Josvas, Ordsprogenes og Prædikerens bøger foreligger kun som fragmenter af to eksemplarer, og for Dommerbogens og Kongebøgernes vedkommende drejer det sig om tre. I den anden ende af skalaen noterer man sig, at de mest læste skrifter var Salmernes Bog, Femte Mosebog, Esajas’ Bog og Første Mosebog (efterfulgt af de øvrige tre Mosebøger og dernæst de øvrige skriftprofeter, inkl. Daniel, der i jødisk tradition ikke hører til ”profeterne”).¹³ Kernen i en således rekonstrueret ”praktisk Qumran-kanon” er altså tydeligt nok Salmer, Pentateuk og profeter.¹⁴ Men lader vi statistikken omfatte andre skrifter end dem, vi i forvejen ”véd”, er bibelske, så opdager vi, at to ”gammeltestamentlige pseudepigrafer”, nemlig Jubilæerbogen og Første Enoks Bog, var lige så kopierede som Tredje og Fjerde Mosebog; ja, hvis Kæmpernes Bog, en tekst, der er beslægtet med 1 Enok og af Józef T. Milik er blevet opfattet som en del af Qumran-udgaven af 1 Enok,¹⁵ regnes med, kommer Enok-litteraturen ind på en samlet tredjeplads på hitlisten, kun overgået i popularitet af Salmernes Bog og Femte Mosebog. På den baggrund er det vanskeligt at insistere på, at 1 Enoks Bog ikke var ”bibelsk” i Qumran-gruppens øjne. I bogen *The Dead Sea Scrolls Bible*, som gengiver de ”bibelske” Qumrantekster på engelsk, går oversætterne da også så vidt, at de i indholdsfortegnelsen medtager Jubilæerbogen som en del af Pentateuken og Første Enoks Bog under ”Profeterne” – men når man slår op på de relevante steder, viser de ansvarlige sig alligevel at være vejet tilbage for at tage

¹² J. Trebolle Barrera, ’4QChr’, i *Qumran Cave 4.XI: Psalms to Chronicles*, DJD XVI (Oxford: Clarendon 2000), 295-97.

¹³ H. von Weissenberg, ’Qumran og Bibelen’, i Ejrnæs, *Dødehavsrullerne: Indhold, historie og betydning*, 124-33 (126-27).

¹⁴ Formodentlig kan man med Ulrich (’Clearer Insight into the Development’, 136) sige, at samlingen af autoritative tekster simpelthen kan beskrives som omfattende ”Tora’en og profeterne”, idet omgangen med Salmernes Bog i Qumran, fx i form af, at der fandtes kommentarer af *peshet*-genren til dele af Salmernes Bog (Salmekommentarerne 4Q171 og 4Q173), afspejler den samme opfattelse, som kommer til udtryk i ApG 2,29-31, hvor det i forlængelse af en udlægning af Sl 16 slås fast, at David i salmerne talte som profet.

¹⁵ S. Holst, ’Gennem ild og vand: Skriftlighed i den aramaiske Kæmpernes Bog’, *Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi*, red. B. Ejrnæs og L. Fatum, Forum for Bibelsk Eksegese 16 (København: Museum Tusulanums Forlag 2010), 13-34 (25).

skridtet fuldt ud, for de mange manuskripter til de to bøger er ikke oversat, der gives blot en kort introduktion til dem og deres mulige autoritative status.¹⁶ Man kunne jo ellers godt sige, at når selveste Det Nye Testamente (i Judas' Brev vers 14-15) citerer fra 1 Enok 1,9 uden at antyde, at kilden er mindre autoritativ, end når der henvises til Mosebøgerne, så er det ikke noget specielt voveligt ræsonnement, at dette positive syn på Enok også kan have været udbredt i andre grene af datidens jødedom.

Men som man ser, bliver ukklarheden betydelig, hvis vi vil lave en liste over "bibelske" Qumran-skrifter baseret på, hvad qumranitterne selv tillagde autoritet. Og dertil kommer, at der som nævnt er flere skrifter, som i eftertiden er blevet en indiskutabel del af den jødiske (og dermed den protestantiske) såvel som de katolske og ortodokse kirkers kanon, men som åbenlyst spillede en yderst ringe – eller slet ingen – rolle i Qumran. En opdeling efter disse præmisser kan altså hurtigt blive forvirrende snarere end at bidrage til at skabe overblik. Så hellere gribe om nældens rod og vedgå, at vi taler anakronistisk, når vi taler om "bibelske" tekster i perioden omkring vores tidsregnings begyndelse; det må vi have lov at gøre, så længe vi gør klart, at der netop er tale om en anakronisme, som vi af rent praktiske grunde finder hensigtsmæssig. Så vi forstår altså fra nu af udtrykket "bibelske" skrifter som de skrifter, der senere hen blev en del af Bibelen.

De gammeltestamentlige apokryfer

På dette sted i overvejelserne bliver vi imidlertid nødt til at huske på den indsigtfulde replik, som den katolske præst og ufrivillige amatørdetektiv Father Brown fremsætter i en af de uhyggeligste af de noveller, han optræder i, at "det er ikke nok at læse sin Bibel; man er også nødt til at læse alle de andres Bibel".¹⁷ Selv for den tænkte kunde i en dansk boghandel er det ikke nogen selvfølge, at min Bibel er den samme som de andres Bibel. Som antydet er den jødiske kanon ikke aldeles identisk med Det Gamle Testaments indhold i en hvilken som helst Bibel. De fleste danske bibeludgaver rummer 39 gammeltestamentlige og 27 nytestamentlige skrifter, og svarer dermed, for Det Gamle Testaments vedkommende, i omfang til den jødiske kanon, hvis rammer blev endeligt fastlagt senest

¹⁶ M. Abegg, Jr., P. Flint og E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Bible: The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English* (New York: HarperCollins 1999), 196-98 og 480-81.

¹⁷ G.K. Chesterton, 'The Sign of the Broken Sword', i *The Innocence of Father Brown* (Harmondsworth: Penguin 1966 [1911]); på dansk ved Kaj Nielsen og Marie Fergo: 'Den brækkede Sabel', i *Fader Browns Historier* (København: P.H. Fergo 1939).

en gang i den helt tidlige middelalder. Men hermed er den tekstgruppe sorteret fra, som under ét kaldes ”de gammeltestamentlige apokryfer”, og som i grove træk kan defineres som de skrifter, der var medtaget i Septuaginta – den jødiske oversættelse til græsk af jødedommens hellige skrifter, som blev påbegyndt i de sidste århundreder f.Kr. – men som ikke findes i den jødiske kanon.¹⁸

Denne tekstgruppe har uden diskussion kanonisk status i østkirkerne, og at de siden 1500-tallet er blevet omtalt som ”deuterokanoniske” i den katolske tradition, er en understregning, snarere end en anfægtelse, af deres kanonicitet, idet der i udtrykket blot ligger, at de er kanoniseret senere end de øvrige skrifter.¹⁹ De fleste danske Bibler, der langes over disken i boghandlen, omfatter for Det Gamle Testaments vedkommende kun den jødiske kanon, men efter at en ny oversættelse af apokryferne blev autoriseret i 1998, rummer ganske mange af Bibelselskabets udgaver også de apokryfe bøger. Selve det fænomen, at man fortsat ved kongelig autorisation godkender en oversættelse af apokryferne til brug ved Folkekirkenes gudstjeneste, selv om der i praksis ikke på noget tidspunkt læses én eneste linje fra dem ved højmessens, antyder også, at det nutidige lutherske syn på apokryferne ikke er uoverkommeligt langt fra det ortodokse eller katolske.

Er skrifter som Tobits Bog og Siraks Bog blandt de gammeltestamentlige apokryfer så i strengeste forstand ”bibelske”? Spørgsmålet er yderst relevant i denne sammenhæng, da de faktisk begge findes blandt Dødehavsrullerne, om end ikke i slet så voldsomme antal som 1 Enok og Jubilæerbogen. I hule 4 ved Qumran blev fundet fem manuskripter af Tobits Bog (4Q196-200),²⁰ interessant nok optræder der både fire aramaiske manuskripter og et enkelt hebraisk. Fra hule 2 findes et brudstykke af Siraks Bog (2Q18), og desuden optræder en passage fra Siraks Bog i en mere speget sammenhæng: Siraks digt til Visdommen (Sir 51,13-19) indgår i et manuskript fra hule 11, der ofte omtales som en ”Salmerulle”, altså en slags eksemplar af Salmernes Bog, men med en række variationer i forhold til den kanoniske tekst.²¹ Fundet af disse tekster på aramaisk og (for beg-

¹⁸ B. Otzen, *Kommentar til de apokryfe bøger* (København: Det Danske Bibelselskab 1998), 9-11. Om den forskellige vurdering af apokryfernes status i ortodoks, katolsk, luthersk og reformert sammenhæng, jf. 11-14.

¹⁹ Otzen, *Kommentar til de apokryfe bøger*, 12.

²⁰ B. Otzen, ’Aramæiske Tobitfragmenter fra Qumran’, i Fatum og Müller, *Tro og historie*, 193-205.

²¹ B. Ejrnæs, ”Jeg husker dig for din velsignelse, Zion ...”: Zionmotivet i en salme fra Qumran’, *Historie og konstruktion*, red. M. Müller og T.L. Thompson, Forum for Bibelsk Eksegese 14 (København: Museum Tusulanums Forlag 2005), 115-128 (120).

ge Sirak-teksternes vedkommende) hebraisk er et kup for forskningen: Tobit var indtil Qumran-fundene kun kendt i græsk oversættelse, og af Sirak fandt man ganske vist i 1896 i den såkaldte Cairo-Geniza to hebraiske håndskrifter fra middelalderen,²² men det er et stort fremskridt at kunne se, hvordan teksten så ud mere end 1000 år tidligere. At være forskningsmæssigt interessant og at være "bibelsk" er jo imidlertid to forskellige ting. Hvis vi vælger det bevidst anakronistiske kriterium at lægge den senere status som bibelsk tekst til grund for vores skelnen, så må man fastholde, at Tobit og Sirak i deres oprindelige semitiske sprogsikkert så vidt vides aldrig kom til at indgå i nogens bibelske kanon. Følgerigtigt er de da også medtaget blandt de øvrige "ikke-bibelske" skrifter i *The Dead Sea Scrolls Reader*, og udeladt af *The Biblical Qumran Scrolls*, der helt konsekvent kun medtager håndskrifter til den hebraiske (og, for dele af Daniels Bogs vedkommende, aramaiske) tekst til de skrifter, som indgår i den jødiske skriftkanon, lige som Qumran-fragmenterne af Tobit og Sirak i Martin Abeggs konkordansværk er medtaget i værkets første del, *The Non-Biblical Texts from Qumran*. I *The Dead Sea Scrolls Bible*, derimod (hvis ene udgiver er den samme som manden bag *The Biblical Qumran Scrolls*, Eugene Ulrich), oversættes Sirak- og Tobit-fragmenterne,²³ og man kan altså igen konstatere, at udgiverne her opererer med et lidt mere fleksibelt begreb om biblicitet end det strengt jødisk/reformerte.

Græske og aramaiske oversættelser

Men hvis vi for at have vores definition helt på det tørre vælger at følge den strengere afgrænsning, og forstå "bibelske" skrifter som kopier af manuskripter til de 24 hebraiske skrifter, som rummes i den jødiske kanon, og hvis indhold svarer til de 39 gammeltestamentlige bøger i en almindelig dansk bibel (forskellen i antal er alene et spørgsmål om, hvordan man deler dem op), så skulle vi være ved vejs ende med hensyn til det indholdsmæssige. Det betyder imidlertid blot, at der derefter dukker et sprogligt problem op: Hvad med de græske brudstykker af 2-4 Mosebog fra hule 4 og hule 7?²⁴ Nok hører det med til ethvert

²² Otzen, Kommentar til de apokryfe bøger, 176-77.

²³ Abegg, Flint og Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Bible*, 597-506; 636-646.

²⁴ P.W. Skehan, E. Ulrich, og J.E. Sanderson, *Qumran Cave 4.IV: Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts*, DJD IX (Oxford: Clarendon, 1992), 161-97; M. Baillet, J.T. Milik og R. de Vaux, *Les 'petites grottes' de Qumrân*, DJD III (Oxford: Clarendon 1962), 142-43.

bogmenneskes børnelærdom, at selv den bedste oversættelse samtidig er en fortolkning, men alligevel virker det lidt krukke at opføre manuskripter af Mosebøgerne, som for de flestes vedkommende svarer nøje til de tilsvarende passager i den græsk-ortodokse kirkes Bibel, under overskriften ”ikke-bibelske tekster”. Men er de græske bibelhåndskrifter først medtaget, kan det på den anden side forekomme lidt vanskeligt at begrunde, at de tre manuskripter, der er blevet identificeret som targumer, oversættelser til aramaisk, af dels Tredje Mosebog (4Q156), dels Jobs Bog (4Q157 og 11Q10), ikke skal medtages. Det er imidlertid den vurdering, der afspejles i *The Dead Sea Scrolls Concordance*: Targumerne er opført i første del blandt de ikke-bibelske tekster, mens gloser i de græske oversættelser kan slås op i tredje del, *The Biblical Texts from the Judaean Desert*. Her kan man umiddelbart undre sig og tænke, at en oversættelse vel er en oversættelse? Beslutningen kan dog på den anden side godt forsvares: De græske oversættelser blev efter alt at dømme frembragt til brug i den jødiske diaspora, hvor hebraiskundskaberne med tiden blev så ringe, at den græske oversættelse i praksis har skullet træde i stedet for de hebraiske skrifter og altså er blevet ”Bibelen” for de lokale menigheder, ganske som Bibelen for den gennemsnitlige dansker er en bog på dansk. Targumlitteraturen derimod har i sagens natur haft sin anvendelse i kredse, hvor et semitisk sprog uden videre blev forstået, og hvor hebraisk meget vel kan have været et levende sprog, der sameksisterede med aramaisk,²⁵ og derfor er det ikke forbavsende, at nogle targumer mere har karakter af fortolkning eller prædiken over den hebraiske tekst end egentlig oversættelse. Og er der tale om en fortolkning, er der jo ikke tale om en ”bibelsk” tekst i samme forstand. Denne vurdering er indtil videre også fulgt på *qumran.dk*.

En direkte fjollet skæbne har disse tekster imidlertid fået i de nyeste og lettest tilgængelige tekstudgaver: For både græske oversættelsers og targumers vedkommende gælder det nemlig, at de hverken er medtaget i *The Dead Sea Scrolls Reader* eller i *The Biblical Qumran Scrolls* – øjensynlig har redaktørerne af begge værker ment, at teksterne hørte hjemme i kollegaens udgivelse!

Omhu og kreativitet blandt skrivere

²⁵ S. Holst, ’Betydningen af Dødehavsrullerne for forståelsen af det hebraiske sprogs udvikling’, i Ejrnæs, *Dødehavsrullerne: Indhold, historie og betydning*, 332-37; den ofte forudsatte, men sjældent begrundede formodning om, at aramaisk i de sidste århundreder f.Kr. helt havde afløst hebraisk som talesprog, bør formodentlig tages op til kritisk revision, jf. også Frederick H. Cryer, ’Eben Bohan. Det længe savnede hebraiske Matthæusevangelium?’, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 56 (1993), 209-15 (209-11).

Hermed er der imidlertid kun redegjort for de problemer, man møder, så længe man ukritisk tager den kategorisering og navngivning af de enkelte skrifter for givet, som de oprindelige udgivere foretog. (At bygge videre på det arbejde, som den første generation af Qumranforskere udførte, gør man – *nota bene* – i langt de fleste tilfælde med rette. Deres sans for det frugtbare i åbenhed omkring videnskabeligt arbejde var mangelfuld, men det arbejde, de faktisk udførte bag Rockefellermuseets lukkede døre, var i de fleste tilfælde førsteklasses, og så meget mere respektindgydende, når man tager i betragtning, at de ikke havde det privilegium at kunne stå på skuldrene af hårdtarbejdende forgængere og sortere kritisk i disses indsats).

Men hvis man begynder at tænke selv, og ikke blot følger de navne, forskerne har givet de enkelte manuskripter, bliver det hele yderligere indviklet. De bibelske Qumran-manuskripter er interessante af to årsager. På den ene side demonstrerer de, at dén hebraiske bibeltekst, som enhver teologistuderende har stående på sin boghylde i en trykt udgave fra det tyske bibelselskab, og som der hver lørdag læses højt af fra en håndskrevet skrifterulle i synagogen i Krystalgade i København såvel som i verdens øvrige synagoger, for selve bogstavernes vedkommende er identisk med teksten i fragmenter, som er over tusinde år ældre end den ældste bevarede komplette udgave af Det Gamle Testamente på hebraisk. Den eneste forskel er, at den teologistuderendes tekst er blevet forsynet med et omfattende hjælpeapparat af vokaltegn, accenter og andre noter, som går tilbage til den tidligste middelalders rabbinere ("den masoretiske tekst" kalder vi denne kombination af bogstaver, læsetegn og noter). Selve den hebraiske konsonanttekst er altså blevet overleveret med en rent ud sagt forbløffende nidkærhed og omhu, når man betænker, hvor nemt bevidste ændringer og ubevidste fejl sniger sig ind i en tekst, der over mere end tusinde år bliver mangfoldiggjort udelukkende ved at blive afskrevet i hånden. Og fundet af disse håndskrifter har derfor med ét slag gjort, at den selvsikre villighed til at rette i den hebraiske tekst, som tidligere tiders bibelforskere følte, fordi man antog, at den nok var blevet "korruperet" i løbet af middelalderen, er blevet håbløst gammeldags og uvidenskabelig.

Den anden side af sagen er imidlertid, at det kun er *nogle* af de bibelske Dødhavstekster, der har denne "proto-masoretiske" tekstform. Andre ligger tættere på den antikke jødiske oversættelse til græsk, Septuaginta, som kom til at fungere som Bibel for flertallet af de tidligste kristne, andre igen minder om samaritanernes udgave af Mosebøgerne – og en hel del minder ikke om noget som helst, forskerne havde set, før den unge beduin Muhammed edh-Dhib klatrede ind i en hule 1,3 km nord for Qumranruinen omkring foråret 1947. Den næsten uhyggeligt velbevarede tekstform, som forskningens arbejde med Det Gamle Testamen-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

te plejer at tage udgangspunkt i, er altså ikke i strengeste forstand *Bibelen*, men *én af* de hebraiske bibeludgaver, der fandtes på det tidligste tidspunkt, vi kan følge overleveringen tilbage til.

I langt de fleste tilfælde er forskellene af så bagatelagtig karakter, at de ikke vil interessere en almindelig bibellæser, og ofte end ikke vil være synlige i en oversættelse til dansk (et ”og” eller en bestemt artikel mere eller mindre; en forskellig form af det samme udsagnsord, eller brug af to forskellige udsagnsord med ca. samme betydning); man tager næppe munden for fuld, hvis man skyder på, at det gælder mere end 95% af tilfældene. Men det forekommer, at afvigelserne er voldsommere end som så. Og hvor meget skal der så egentlig til, før et bibelhåndskrift ikke er et bibelhåndskrift, men en genfortælling? Med et lettere ekstremt eksempel: De fleste fornuftige mennesker vil mene, at ikke blot den hebraiske udgave af fortællingen om Josefs ubehagelige oplevelser som hushovmester hos den egyptiske embedsmand Potifar i 1 Mos 39 er en ”bibelsk” tekst, men at det samme gælder den tilsvarende beretning i de græsk-ortodokse, syriske og etiopiske kirkers Bibler, der alle har mere end halvandet årtusinde på bagen, uagtet at de måske ikke er 100% nøjagtigt ordrette oversættelser. Men hvis man på et stykke pergament i ørkensandet havde fundet dén arabiske udgave af samme beretning, som udgør Sura 12 i Koranen, med overskriften Yūsuf, ville man intuitivt og med lige så stor enstemmighed have konkluderet, at det *ikke* var et stykke af en ukendt arabisk bibeloversættelse, man havde fundet, ikke på grund af dens sprog eller herkomst, men simpelthen fordi afvigelserne fra de(n) bibelske version(er) er for mange. Men hvor går så grænsen? Hvor mange forskelle må der være, for at vi stadig vil kalde en tekst for en bibeltekst? Nogle af de manuskripter fra Qumran, der klassificeres som ”bibelske”, kan godt bidrage til at gøre det ganske vanskeligt at svare på dette spørgsmål.

Bibelske tekster med variation

Er idealet for en fortælling, at der er variation i sprogbruget og et vist ”drive” over den måde, begivenhederne bliver fremstillet på? Eller er det væsentligt, at ting gengives så nøjagtigt som muligt, om nødvendigt også selv om prisen for præcisionen er, at skildringen får et temmelig kedsommeligt skær af pedanteri? Der findes næppe ét betingelsesløst gyldigt svar på spørgsmålet, og idealerne ændrer sig ikke blot over tid, men er også udpræget genrebestemte. Vi ønsker elegance og fart over feltet i en spændingsroman, men værdsætter en vis kedsommelig omhyggelighed i brugsanvisningen til en roehakker. Og Mosebøgerne befinder sig netop et sted mellem disse to genrer, idet de som samlet litterær enhed jo udgør fortællingen om israelitternes historie og forhistorie fra verdens

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

skabelse til det øjeblik, hvor de står på grænsen til Kana'an – mens indholdet samtidig for en meget stor dels vedkommende netop kan karakteriseres som en brugsanvisning, idet *tora*'ens lovbestemmelser om alt fra røgelsesofre til redeplyndring jo udgør grundlaget for jødisk livsførelse.

Et af håndskrifterne til Anden Mosebog, 4QpaleoExod^m (4Q22), har i fortællingen om Egyptens plager tydeligvis følt, at det ikke er helt sømmeligt at fortælle, at Moses af Gud modtog besked om at gå til Farao og sige sådan og sådan, uden også udtrykkeligt at fortælle, at Moses udførte ordren, inklusive en ordret gentagelse af den guddommelige besked, idet den afleveres til den egyptiske hersker. Men det er faktisk, hvad den masoretiske tekst gør i forbindelse med den første, anden, fjerde, femte og syvende plage: Gud pålægger Moses at advare Farao om, hvilken plage der nu vil ramme egypterne på grund af deres uvilje til at lade israelitterne rejse (2 Mos 7,16-18; 7,26-29; 8,16-19; 9,1-5; 9,13-19), men vi hører ikke udtrykkeligt, at Moses faktisk udfører ordren. Det forventes læseren selv at kunne regne ud, og handlingen går videre, som om det faktisk også var sket. Det mere pedantiske Qumran-manuskript sørger derimod i hvert tilfælde for at redegøre ordret for overbringelsen af advarslen. I forbindelse med den tredje, sjette og niende plage er denne manøvre ikke relevant, da der slet ikke nævnes nogen advarsel til Farao. Ved den ottende og tiende plage forholder de sig imidlertid anderledes, og her ser vi tegn på, at den afskrivertekniske ihærdighed for at tilføje, hvad der mangler, ikke kun er et spørgsmål om at gøre Moses' detaljerede pligt troskab og lydighed udtrykkelig. Ved disse to plager højnes dramaet nemlig i den masoretiske tekst derved, at Moses' besøg hos Farao skildres direkte. Til gengæld hører vi ikke, at den besked, Moses afleverer, forud er givet ham af Gud; at dette er proceduren, har den gunstige læser vænnet sig til i løbet af de første syv plager. Denne uorden vil 4QpaleoExod^m imidlertid ikke vide af, og mellem den masoretiske teksts vers 10,2 og 10,3 har teksten derfor tilføjet en scene, hvor Gud giver Moses i opdrag at aflevere den advarsel til Farao, som så faktisk gives i 10,3-6. Tilsvarende må man antage, at når Moses i 11,4-8 forbereder Farao på den tiende og sidste plage, så har Qumran-manuskriptet forud ladet Gud diktere advarslen, men her er pergamentet desværre bukket under for tidens tand (af manuskriptets kol. VIII er to fragmenter bevaret, et fra toppen af kolonnen, som indeholder tekst frem til 10,28, og et som begynder med ordene "både du og hele det folk" fra 11,8); det kvalificerede gæt kan dog understøttes fra en helt anden kilde: Alle de nævnte tilføjelser findes nemlig også i den samaritanske

Pentateuk, og her finder man netop et sådant indskud mellem 11,3 og 4.²⁶ Tilfø- jelsen kan naturligtvis skulle tjene til at umuliggøre enhver mistanke om, at Mo- ses kan finde på at tale på Guds vegne uden faktisk at være sendt af Gud, men snarere er der nok tale om, at der er gået systemtænkning i arbejdet for skriveren: Når beskeden de andre steder citeres to gange, skal det også være tilfældet her.²⁷

Skønt der i alle disse sammenhænge altså ikke er foretaget nogen egentlig selvstændig kreativ formulering af supplerende indhold fra skriverens side, ville Anden Mosebog i en moderne bibeloversættelse blive mindst en trykt side læn- gere, hvis man fulgte dette manuskript.

Det samme manuskript benytter også en anden strategi, som på sin vis er mere kreativ end den blotte ”fordobling” af de passager, som Moses skal gentage for Faraø. Her hentes ekstramaterialet nemlig ikke fra Anden Mosebog selv, men fra parallelle passager i Femte Mosebog. Så godt som hele Femte Mosebog er en tale, som Moses holder til folket, mens de har slået lejr på sletten øst for Jordan- floden og gør sig klar til at trænge ind i Kana’an. I talen repeterer han begiven- hederne i de foregående bøger og opsummerer *tora*’ens indhold fra et læg- mandsperspektiv: Dette er, hvad I skal gøre, når I kommer ind i landet. De præ- stelige dele af *tora*’en er allerede blevet meddelt i 2-4 Mosebog, for offerkulten og de tilhørende renhedsbestemmelser har skullet fungere under vandringen gen- nem ørkenen. Men særligt i det fortællende stof er der selvsagt betydelige over- lapninger, når Moses genkalder for folket, hvad de har været igennem; men de parallelle passager er langt fra identiske. Det kan have givet den opmærksomme skriver anledning til eftertanke, og eventuelt til betænkelighed: Når den samme episode fortælles to gange, bør der vel ikke være noget, der mangler det ene sted?

Denne skriverstrategi har ført til en yderst ordrig tilføjelse i 2 Mos 18, hvor Moses’ svigerfar Jetro give ham et lynkursus i moderne ledelse: Oven på Jetro forslag om, at Moses skal uddelegere sit arbejde med at løse stridsspørgsmål til

²⁶ M. Shoulson, *The Torah: Jewish and Samaritan Versions Compared* (Cathair na Mart [Westport]: Evertype 2008), 174-77.

²⁷ Teologiske studenter vil kende fænomenet allerede fra den første side i deres hebraiske Bibel, hvor en fodnote påpeger, at den samme form for systemtænkning har grebet Septuaginta, der i 1 Mos 1,9 ikke har kunnet nøjes med som den masoretiske tekst at fortælle, at Gud befalede vandet under himmelhvelvingen at samle sig på et sted, og så blot registrere den faktiske begivenhed med et lakonisk ”Og det skete”; den græske oversættelse har her taget de forudgående og efterfølgende skabelsesdage som model og tilføjet en mere udtrykkelig skildring af elementernes lydighed, ”og vandene under himlen samlede sig i hver sit reservoir, og det tørre land kom til syne”.

en række dygtige, gudfrygtige og pålidelige mænd, fortæller 2 Mos 18,25 blot, at "Moses udvalgte dygtige mænd i hele Israel og satte dem som overhoveder i folket, førere for enheder på tusind, hundrede, halvtreds og ti"; dette ene vers er i 4QpaleoExod^m erstattet af den ti vers lange redegørelse i 5 Mos 1,9-18, som blot er passet til, så den kan lægges i munden på Anden Mosebogs anonyme tredje persons fortæller i stedet for det mosaiske "jeg" i Femte Mosebog.

I et manuskript til Femte Mosebog ser vi en lignende mekanisme på spil, her dog ikke i form af, at den længere paralleltekst har erstattet den kortere, men at de to er blevet kombineret, så intet aspekt af den hellige fortælling går tabt. Det drejer sig om formuleringen af sabbatsbuddet; som bekendt skal israelitterne ifølge Anden Mosebog helligholde sabbatten, fordi Herren selv hvilede på den syvende dag efter på seks dage at have skabt himlen og jorden (2 Mos 20,9-11), mens Femte Mosebog (5,12-15) pålægger dem at "give agt på sabbatsdagen og holde den hellig", bl.a. ved at lade deres slaver hvile, fordi de selv af erfaring kender livet som slave fra deres tid i Egypten. De kombineres i et manuskript fra hule 4, hvor afslutningen af buddet lyder (med afvigelserne fra den masoretiske tekst i kursiv):²⁸

Husk, at du selv var træl i Egypten, og at Herren din Gud førte dig ud derfra med stærk hånd og løftet arm. Derfor har Herren din Gud befalet dig at *give agt på sabbatsdagen og holde den hellig. For på seks dage skabte Herren himlen og jorden og havet med alt, hvad de rummer, men på den syvende dag hvilede han. Derfor har Herren velsignet sabbatsdagen og helliget den.*
(4QDeutⁿ (4Q41) IV 2-7 (5 Mos 5,15 + tilføjelse))

Nogle endnu mere spektakulære eksempler på tekstens "flydende" form kan vi finde, hvis vi kaster et blik uden for Pentateuken. I Første Samuelsbog fortælles, at da Saul var blevet valgt til konge, sagde folk ringeagtende: "Hvordan skulle han kunne frelse os?", men en efterfølgende dramatisk begivenhed gav Saul anledning til at vise sit værd:

Den ammonitiske kong Nahash tilbød at slutte fred med indbyggerne i den israelitiske by Jabesh i Gilead; han stillede dog den ubehagelige betingelse, at han ville stikke højre øje ud på indbyggerne, så øjensynligt må hans forhandlingsposition have været ekstraordinært stærk (1 Sam 11,1-2). Bibelen har imidlertid ikke ét ord at berette om Nahash og hans meritter forud for det hårdhændede forhandlingsudspil. Men Josefus' genfortælling af den samme episode i *Antiquitates*

²⁸ "Bibelske" Qumran-tekster er oversat efter Ulrich, *The Biblical Qumran Scrolls*.

Judaicae indledes med oplysninger om, at Nahash tidligere havde faret tilsvarende brutalt frem over for de øvrige israelitiske stammer i Østjordanlandet, såvel som om hans motivation for det:

Ammoniternes konge, Nahash, ... havde behandlet de jøder, der havde bosat sig på den anden side af Jordanfloden, meget grusomt, da han sendte en stor og veludrustet hærafdeling mod dem ... for dem, som på tro og love overgav sig til ham, eller blev taget som krigsfanger, stak han det højre øje ud på. Det gjorde han for – eftersom deres venstre øje ville være skjult bag skjoldet – at gøre dem fuldstændig ukampdygtige.
(Ant VI 68-69 / 6.5.1)

Indtil fundet af Qumranteksterne har intet tydet på, at Josefus skulle have disse oplysninger fra en "bibelsk" tekst. Blandt de fire manuskripter til Samuelsbøgerne fra Qumran er imidlertid et, hvor stedet lyder således (ekstra materiale i kursiv):²⁹

⁴...Men nogle ondsindede mennesker s[agde]: "Hv[ordan skulle han kunne frelse os?" ⁵Og] de foragtede ham og bragte ikke nogen hyldestgave til ham.

⁶Og Nahash, som var ammoniternes konge, undertrykte Gads stamme og Rubens stamme på voldsom vis, og han stak det ⁷højre [ø]je ud på hv[er eneste] af dem, og han lod ingen [redd]e Israel, og der var ingen tilbage blandt israelitterne på den and[en side af Jordan, ⁸so]m [amm]onitter[kongen] Naha[sh] ikk[e havde stu]kket det højre øje ud på, p[å næ]r syv tusind mand, ⁹[som undslap fra] ammonitterne og kom til [Ja]besh i Gilead. Og efter en måned drog ammonitten Nahash ud og belejrede Jabesh. Mændene i Jabesh sagde til Nahash, ¹⁰[ammoniternes konge: »Slut pagt] med [os, så vil vi underkaste os ...]
(4QSam^a (4Q51) X fragment a, 4-10 (1 Sam 10,27-11,1 + tilføjelse))

Det kan altså ikke længere tages for givet, at Josefus' kilde til Nahash's hærgen i Østjordanlandet har været mindre "bibelsk" end hans kildemateriale til det øvrige begivenhedsforløb, når det samme materiale faktisk optræder i en tekst, der i enhver anden henseende ikke er til at skelne fra en bibelsk tekst.³⁰ Hvor seriøst

²⁹ Jf. von Weissenberg, 'Qumran og Bibelen', 131-32; S. Holst, 'Dødehavsskrifterne: de ældste hebraiske tekstvidner', i J.-A. P. Herbener o.a. (red.), *Ny bibeloversættelse – på videnskabeligt grundlag* (København: C.A. Reitzel/Det Kongelige Bibliotek 2001), 95-104 (99).

³⁰ Accepten af ræsonnementet er dog ikke enstemmig. Alexander Rofé har påpeget, at passagen reelt ikke indeholder ny information, men blot dublerer Nahashs udåd og dermed følger en generel praksis i jødisk haggadisk midrash, hvor én episode udfoldes til

passagens biblicitet er blevet taget, fremgår af, at den i en række nyere bibeloversættelser er flettet ind mellem 1 Sam 10,27 og 11,1 som en integreret del af bibelteksten; det gælder både *The New Revised Standard Version*, den nye norske bibeloversættelse fra 2011³¹ og enkelte andre.

Et andet manuskript fra Qumran, som i slående grad gør vores skelnen mellem "bibelske" og "ikke-bibelske" tekster vanskelig, er den tidligere nævnte Salmerulle fra Qumran, 11QP^a (11Q5); den har indeholdt mindst 39 af de 61 salmer, som udgør 4. og 5. hovedafsnit af den kanoniske Salmernes Bog. Salmerne optræder imidlertid ikke i den samme rækkefølge, som vi opfatter som bibelsk. Og fordelt mellem de bibelske salmer optræder desuden det selvbiografiske digt, som kong David fremsiger i 2 Sam 23,1-7, samt en række tekster, der ikke indgår i nogen hebraisk bibel. Det drejer sig om to salmer (Sl 154 og 155), der ellers kun er kendt fra enkelte håndskrifter til den syriske bibeloversættelse Peshitta, en version af den Salme 151, som optræder i Septuaginta, og endelig fire kompositioner, som var helt ukendte, da rullen for første gang i 2000 år blev åbnet: Tre salmer samt et prosastykke, som redegør for kong Davids bedrifter som salmist og vismand.³² Det kan ikke undre, at nogle forskere efter udgivelsen af rullen i 1965 opponerede mod kategoriseringen af den som "bibelsk" og slog

flere lignende. Han anser stedet for at være en tilføjelse, og foretrækker, efter en analyse af andre passager i 4QSam^a, at anse manuskriptet for at være en midrash og ikke en bibeltekst: A. Rofé, '4QMdrash Samuel? Observations Concerning the Character of 4QSam^a', *Textus* 18 (1998), 63-74.

³¹ Se <http://www.bibel.no/Hovedmeny/Nettbibelen.aspx>.

³² B. Ejrnæs, 'Apokryfe Kompositioner fra Salmerulle A fra hule 11', i B. Ejrnæs o.a. (red.), *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne: 2. udvidede og reviderede udgave* (Frederiksberg: Anis 2003), 425-29. Se desuden Bodil Ejrnæs' omfattende arbejde med dette skrift i 'Salmerullen fra Qumran – et pseudepigraft Davidsskrift', i *Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi*, red. B. Ejrnæs og L. Fatum, (København: Museum Tusulanums Forlag 2010), 67-84; 'David and his two Women: An Analysis of two Poems in the Psalms Scroll from Qumran (11Q5)', *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*, red. A. Voitila og J. Jokiranta, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 126 (Leiden: Brill 2008), 575-589; 'David, Salmernes Bog og konstruktionen af messias i Dødehavsskrifterne', *Frelsens biografisering*, red. T. L. Thompson & H. Tronier, Forum for Bibelsk Eksegese 13 (København: Museum Tusulanums Forlag 2004), 79-98; 'Brug og genbrug af poesi i Qumranteksterne', *Den poetiske litteratur i Gammel og Ny Testamente*, red. O. Davidsen, Collegium Biblicum Årsskrift 1997 (København: Det teologiske Fakultet 1997), 56-60; jf. den tidligere (n. 21) nævnte "'Jeg husker dig for din velsignelse, Zion'".

til lyd for, at den snarere må betragtes som en liturgisk antologi.³³ Men det videre studium over de forløbne godt 45 år af de teknikker, som skrivere benyttede sig af, når de kopierede tekster, som vi betragter som indiskutabelt bibelske, har givet den oprindelige udgiver, James Sanders, ret; og den forskningsmæssige konsensus har i dag ingen betænkeligheder ved at se rullen som et bibelhåndskrift,³⁴ hvilket tydeligt illustrerer, hvor meget Qumran-fundene har tvunget os til at justere på vores begreb om, hvornår en tekst er ”bibelsk”. På den anden side noterer man sig, at mens rullens oprindelige udgiver naturligvis publicerede den som én samlet tekst,³⁵ så er dens enkeltdele i både de nyeste samlede tekstudgaver og i *The Dead Sea Scrolls Concordance* skilt fra hinanden og registreret som henholdsvis ”bibelsk” og ”ikke-bibelsk” litteratur, skønt de altså står hulter til bulter imellem hinanden på én og samme fysiske skriftrulle. Klarere kan det næppe demonstreres, at der ligger en uundgåelig indbygget anakronisme i forsøget på med knivskarp præcision at foretage den skelnen, om en tekst blandt Dødehavs-rullerne er ”bibelsk”.

Hvor meget kan en tekst ligne, uden at være ”bibelsk”?

Lad os nu, fra den anden side af skellet mellem bibelsk og ikke-bibelsk, se på en tekst, der som udgangspunkt er blevet betragtet som ikke-bibelsk, men som befinder sig ganske tæt på grænsen mellem de to kategorier. Det drejer sig om de 4-5 eksemplarer fra hule 4 af ”bearbejdede Mosebøger” (4QReworked Pentateuch^{a-e}; 4Q158 og 4Q364-67),³⁶ som i dansk sammenhæng har fået betegnelsen

³³ P.W. Skehan, 'A Liturgical Complex in 11QPs^a', *Catholic Biblical Quarterly* 35 (1973), 195-205, argumenterer for, at salmerne i rullen er grupperet efter liturgisk anvendelse, og at den kanoniske rækkefølge på affattelsestidspunktet var etableret, hvorfor en tekst med anden rækkefølge ikke kan være opfattet som ”bibelsk”.

³⁴ P.W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 17 (Leiden: Brill 1997), 202-227. Jf. Ulrich, 'Clearer Insight into the Development', 130-31.

³⁵ J. A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPs^a)*, DJD IV (Oxford: Clarendon 1965).

³⁶ 4Q158 bar overskriften 'Biblical Paraphrase' i J.M. Allegros oprindelige udgave i *Qumran Cave 4.I*, DJD 5 (Oxford: Clarendon 1968), 1-6; E. Tov og S. White (Crawford) gav 4Q364-67 navnet "Reworked Pentateuch" i deres udgave i *Qumran Cave 4.VIII: Parabiblical Texts, Part 1*, DJD XIII (Oxford: Clarendon 1993), 187-351, og fremsatte i den sammenhæng teorien om, at 4Q158 er endnu et eksemplar af det samme værk (189-191). Der er siden blevet sat spørgsmålstegn ved det hensigtsmæssige i at se de fem tekster som eksemplarer af ét værk, da de egentligt overlappende passager i så godt som alle tilfælde er identiske med andre versioner af den bibelske tekst, og det altså blot er

”Genskrevet Pentateuk”.³⁷

kombinationen af bibeltekt med (ikke-overlappende) passager af særstof, der knytter de fem manuskripter til hinanden. Med udgangspunkt i tekstens eksegetiske strategier har Michael Segal villet skille 4Q158 ud fra de øvrige manuskripter: M. Segal, 'Biblical Exegesis in 4Q158: Techniques and Genre', *Textus* 19 (1998), 45-62. En lignende konklusion når George Brooke til (G. Brooke, '4Q158: 4QReworked Pentateuch^a, or 4QReworked Pentateuch A?', *Dead Sea Discoveries* 8 (2001), 219-241), og han foreslår derfor, i overensstemmelse med de finere detaljer i Qumran-forskningens konventioner for navngivning af tekster, at 4Q158 ikke bør benævnes 4QReworked Pentateuch^a, men derimod "4QReworked Pentateuch A", og dermed markeres som ét af flere beslægtede værker, snarere end ét af flere eksemplarer af det samme værk, og denne praksis kan forventes at blive fulgt i den forestående nyudgave af teksterne fra J.M. Allegros bind i *Discoveries in the Judaean Desert*-serien, som forstås af Brooke sammen med Moshe Bernstein og Jesper Høgenhaven, jf. terminologien i Molly Zahns artikel, 'Building Textual Bridges: Towards an Understanding of 4Q158 (4QReworked Pentateuch A)', *The Mermaid and the Partridge: Essays from the Copenhagen Conference on Revising Texts from Cave Four*, red. G.J. Brooke og J. Høgenhaven, *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 96 (Leiden: Brill 2011), 13-32, som repræsenterer et forarbejde til denne tekstudgave.

³⁷ T. Elgvin, 'Oversigt over skriftsamlingen fra Qumran', i Ejrnæs (red.), *Dødehavsrullerne*, 34-41 (37). Jf. http://qumran.dk/dss_cave4.html. Det engelske udtryk "rewritten Bible" blev oprindeligt introduceret af den på alle måder sprogekvilibristiske Geza Vermes, først blot som kapiteloverskrift over en gennemgang af jødisk *haggadah* i afhandlingen *Scripture and Tradition in Judaism*, *Studia Post-Biblica* 4 (Leiden: Brill 1961), siden i højere grad som en art genrebetegnelse i den engelske, helt gennemgribende reviderede og opdaterede version af E. Schürers *Geschichte des jüdischen Volkes*, hvor det i *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, red. G. Vermes, F. Millar og M. Goodman, III.1 (Edinburgh: T&T Clark 1986), 309, hedder, at den intertestamentariske jødedomms arbejde med de hellige skrifter resulterede i "a 'rewritten' Bible, a fuller, smoother and doctrinally more advanced form of the sacred narrative". Udtrykket er på dansk blevet til "genskrevet Bibel" (S. Holst og N.P. Lemche, 'Genesis-apokryfen', i Ejrnæs o.a. (red.), *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder*, 273-90 [276]), "genskrivninger af bibelsk stof" (B. Ejrnæs, 'Eksegetisk litteratur', i Ejrnæs o.a., *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder*, 217-70 [217-18 og 256]) eller "bibelske genskrivninger" (Ejrnæs, 'Skriftbrug og skriftfortolkning', 211; A. Gudme og F. Damgaard, 'Forord: Bibelske genskrivninger', *Bibliana* 2009/1, 3-5), og det er der fra et dansksprogligt synspunkt grund til at beklage. Den sproglige nydannelse "at genskrive" (der er ukendt for fx det største og mest sprogvidenskabeligt ambitiøse danske ordbogsværk i det sidste halve århundrede, *Den Danske Ordbog* 1-6 (København: Gyldendal/Det Danske Sprog- og Litteraturselskab 2003-2005)) svarer på ingen måde til det anderledes mundrette engelske udtryk, idet "rewrite" på dansk simpelthen hedder "at skrive om"; man kan blot forestille sig en engelsksproget professor sige til en student, der har afleveret et utilfredsstillende stykke arbejde: "I'm sorry, but you'll have to rewrite this"; en adækvat dansk oversættelse af dette ville være, "Beklager, men det bliver du altså nødt til at skrive om"; en oversætter, som i denne sammenhæng anvendte den kunstige gløse "at genskrive", ville med rette få på puklen af sprogbevidste anmeldere. Vermes' karakteristisk af den antikke jødedomms fortolkningsarbejde som "rewriting" skildrede altså aktiviteten bag

I disse manuskripter er bevaret afsnit fra meget store dele af Pentateuken,³⁸ og for langt hovedpartens vedkommende er der tale om en tekstudgave, der uden videre kunne betragtes som bibelsk, hvis det ikke var for forekomsten i de samme ruller af enkelte steder med mere dramatiske afvigelser. Dels er der tale om sammenstilling af indholdsmæssigt beslægtede afsnit, der i den kanoniske version befinder sig i forskellige skrifter – en teknik, vi allerede ovenfor har set i brug i kopier af Anden og Femte Mosebog. Dels forekommer der indføjede afsnit, som er uden sidestykke i den kanoniske tekst. Nogle af disse skal vi se nærmere på. Det første synes at vedrøre situationen i 1 Mos 28, hvor Jakob sendes hjemmefra for at søge sin lykke hos familien i Mesopotamien – og ikke mindst for at undgå konsekvenserne af sin bror Esaus yderst velbegrandede vrede:³⁹

¹ham skal du få at se ...

²du skal se [ham] i god behold ...

³din død, og for [dine] øjne [... Jeg vil ikke miste]

⁴jer begge to?" og [Isak] kaldte [på Rebekka og fortalte]

⁵hende alle [disse] tin[g]. Og Isak trøstede Rebekka]

⁶over hendes søn Jakob ...

⁷Og Esau så, at [Isak havde taget afsked med Jakob og sendt ham]

⁸til Pa[ddan]-Aram for at finde sig [en kone] d[ér]

(4QReworked Pentateuch^b (4Q364) fragment 3 ii).

Linje 7-8 er med stor sikkerhed identiske med 1 Mos 28,6, mens de foregående seks linjer ikke svarer til nogen kendt bibeltekst. De minder derimod om en passage i Jubilæerbogen, som fortæller, at Rebekka efter Jakobs afrejse græder over sin søn, men trøstes af Isak, der forsikrer hende om, at sønnen ”vil vende hjem med fred”, eller som det samme udtryk herover er oversat ”i god behold” (Jub 27,13-18).

Går vi videre i bibelhistorien til israeliternes flugt fra Egypten, optræder en

skrifter af genren som helt anderledes flabet og selvstændig end den fremmedgørende og kliniske danske term. Her kan man indvende, at forfatterne til ”rewritten Bible”-tekster antageligt i mange tilfælde ikke havde til hensigt, at den nyskrevne version skulle erstatte forlægget, men snarere ville fremlægge en tolkning af den autoritative tekst; i så fald er ”gendigte” eller ”genfortælle” måske en mere adækvat dansk formulering end ”skrive om”.

³⁸ En oversigt findes i E. Tov, ’4QReworked Pentateuch: A Synopsis of its Contents’, *Revue de Qumran* 16 (1995), 647-53, som desuden beregner et komplet eksemplars oprindelige længde til mellem 22 og 27 meter (647).

³⁹ ”Ikke-bibelske” Qumrantekster er, hvor andet ikke er anført, oversat efter Parry og Tov, *The Dead Sea Scrolls Reader*.

udvidelse af afsnittet med sejrssangen, efter at folket har krydset den mirakuløst tørlagte havbund. Efter Moses' lange hymne har bibelteksten et ganske kort vers sunget af hans søster Mirjam: "Syng for Herren, / han er højt ophøjet, / heste og ryttere / styrtede han i havet" (2 Mos 15,21b). Vores tekst indskyder her en syv linjer lang, men desværre meget brudstykkeagtigt bevaret, passage, der ser ud til at udgøre en fyldigere version af Mirjams sang:

¹du lod hånt om ...
²for [...]s hovmod
³Stor er du, som redder ...
⁴fjendens håb er tilintetgjort, og [...] er blevet
⁵de gik til grunde i vandmasserne, fjenden ...
⁶Og lovpris ham, som ophøjer, udfrielse har du givet ...
⁷den, som gør store ting
 (4QReworked Pentateuch^c (4Q365) fragment 6a ii og 6c l. 1-7).

Så ufuldstændigt bevaret den end er, er der næppe tvivl om, at passagen behandler temaer som Guds redning af folket ved Sivhavet, egypternes tilintetgørelse og folkets lovprisning med den tilhørende karakteristik af Gud med henvisning til hans store gerninger – elementer, der alle indgår i Moses' sejrssang i 2 Mos 15,1-18.

En anden passage med tilknytning til Exodus-motivet findes i et fragment af det eksemplar af Genskrevet Pentateuk, som først blev udgivet.⁴⁰

¹...
²... og alle vinde
³... til velsignelse for jorden
⁴... og i Egyptens land
⁵... hele Egyptens magt, og jeg vil udfri dem
⁶... i Egypten, og
⁷... midt i havet, i dybet
⁸... som skal bosætte sig
⁹...
 (4QReworked Pentateuch^a (4Q158) fragment 14 i).

Fragmentet indeholder ingen genkendelig bibeltekst, der kan godtgøre, i hvilken sammenhæng passagen har hørt til. Men de indholdsmæssige forbindelseslinjer til 2 Mos 15 er tydelige nok: Den gentagne omtale af Egypten, verbet "at udfri",

⁴⁰ Passager fra 4Q158 er oversat efter M.M. Zahn, *Rethinking Rewritten Scripture: Composition and Exegesis in the 4QReworked Pentateuch Manuscripts*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 95 (Leiden: Brill 2011), 246-58.

udtrykket ”midt i havet” er alt sammen elementer, som fragmentet har til fælles med Moses’ sejrssang.⁴¹ Udtrykket ”alle vinde” peger måske i samme retning.⁴² I tilgift hertil finder Molly Zahn imidlertid også træk i passagen, som forbinder den med Guds løfter til Moses i 2 Mos 6. Det gælder fx formuleringen ”jeg vil udfri dem” (2 Mos 6,6) og et motiv som den fremtidige bosættelse i landet (2 Mos 6,8). Dette, sammen med den omstændighed at udsagnsordene i fragmentet er *jiqtol*- og *weqatal*-former, og derfor efter alt at dømme bør oversættes med fremtidsbetydning, får hende til at foreslå, at passagen stammer fra en udvidet version af Guds tale til Moses i 2 Mos 6,2-8, hvori elementer af sejrssangen fra kapitel 15 inddrages, idet Gud i sine løfter til Moses foregriber den lykkelige udgang på den endnu fremtidige redningsaktion.⁴³

Det er imidlertid ikke kun det fortællende stof, der er blevet bearbejdet og udvidet i Genskrevet Pentateuk. En første tilnærmelse til det kultiske og lovmæssige stof finder vi i en ret beskeden og sørgeligt fragmentarisk udvidelse af fortællingen om netop Moses i 2 Mos 24,4-6, hvor Moses højtideligholder indstiftelsen af pagten med Gud ved at beordre israelitternes unge mænd til at bringe brændofre og måltids ofre til Herren og efterfølgende selv stænke blodet fra offerdyrene på alteret. I betragtning af 2-4 Mosebogs særdeles strikse syn på selvstændig og uautoriseret omgang med det hellige må det være underforstået, at Moses handler efter guddommelig instruks, selv om den udtrykkelige formulering af retningslinjer for denne type offerhandlinger på dette tidspunkt slet ikke er givet endnu.⁴⁴ I Genskrevet Pentateuk er passagen imidlertid udvidet med en kort, men måske væsentlig, replik:

⁴¹ Zahn, *Rethinking Rewritten Scripture*, 59.

⁴² Det forekommer rimeligst at oversætte *kwl hrwḥwt* til ”alle vinde” snarere end fx ”alle ånderne”. Zahn henviser til, at udtrykket i før-mishnaisk hebraisk desuden i alt forekommer én gang i Bibelen (Jer 49,36), hvor betydningen er ”vinde” og én gang i Dødehavsteksterne (i den fragmentariske hymnetekst 8Q5 2 6), hvor betydningen er uklar (Zahn, *Rethinking Rewritten Scripture*, 59-60). Man kan hertil føje, at den eneste forekomst i Mishna, Abot 3,17, også drejer sig om ”alle vinde”.

⁴³ Zahn, *Rethinking Rewritten Scripture*, 61-62. Etableringen af en sådan ”tekstlig bro” mellem to adskilte passager er ifølge Zahn kendetegnende for den hermeneutiske strategi i 4Q158, jf. også Zahn, ’Building Textual Bridges’.

⁴⁴ I generaliseret form findes bestemmelserne i 3 Mos 1,5.11; 3,2.8.13; 7,2.14; dog fremgår de allerede i et specifikt tilfælde i instrukserne for indvielsen af præsteskrabet 2 Mos 29,16.20.

- ⁴og han bragte brændof[fer]et på alte[re]t ...
⁵i skåle, og den anden halvdel stænkede han på alteret.
⁶som jeg viste til Abraham og til [Isak og Jakob, ... Og jeg sluttede pagt]
⁷med dem for at væ[re] deres og fo[lk]ets Gud ...
⁸[i]al evig[hed ...] Herren ...
 (4QReworked Pentateuch^a (4Q158) fragment 4 ii 4-8).

Når Gud – for ham må det være, der har ordet i l. 6-7 – i teksten taler om ”det, som jeg viste til Abraham og til [Isak og Jakob]”, kan det umiddelbart opfattes blot som en nærmere identifikation af den Gud, som åbenbarer sig for Moses, med den Gud, som patriarkerne kendte. Formuleringen minder betragteligt om netop den tidligere nævnte passage, 2 Mos 6,2-8, hvor Gud netop præsenterer sig for Moses med ordene, ”Jeg viste mig for Abraham, for Isak og for Jakob som Gud den Almægtige, men under mit navn JHVH gav jeg mig ikke til kende for dem”, men forskellen på at ”vise sig” (ordret ”lade sig se”, verbet *r’h*, ”at se”, i *nif'al*) og at fremvise noget (samme verbum i *hif'il*) er signifikant. Det eneste Gud nogensinde ”viser” Abraham (ud over sig selv) i Det Gamle Testamente, er det land, han vil give ham (1 Mos 12,1). Det er fuldt ud tænkeligt, at teksten her, i stedet for blot at lade folket og Moses udtale deres tilslutning til pagten, har ladet Gud selv formulere pagtens indhold, herunder løftet om det land, som israelitterne i ørkenen er på vej til.⁴⁵

En anden mulighed er, at teksten kan være præget af den samme tendens, som findes i Genesisapokryfen og – i endnu mere udtalt grad – i Jubilærbogen, nemlig at allerede patriarkerne fik indsigt i den mosaiske kults bestemmelser og derfor kunne leve som sande jøder efter alle *tora*'ens bestemmelser, uanset at *tora*'en først blev givet århundreder senere;⁴⁶ med andre ord, det, som Gud ”viste” til Abraham, kan være det samme, som også Moses er bekendt med forud for den formelle åbenbaring af det, nemlig hvordan en israelit bringer ofre til Herren.

Udtrykkelig inkorporering af ”nye” kultiske love i forhold til den masoretiske tekst finder vi også eksempler på. I det samme håndskrift, som rummede den udvidede Mirjams sang, finder vi bl.a. en version af festkalenderen i 3 Mos 23, som er udvidet med to religiøse højtider, der ikke findes i de kanoniske Mosebøger, men som figurerer i flere Dødehavstekster. I det kanoniske Gamle Testamente falder om foråret to fester med syv ugers mellemrum, som begge oprindeligt er

⁴⁵ Zahn, 'Building Textual Bridges', 23-24.

⁴⁶ S. Holst, 'Abraham at Qumran', i Müller og Thompson (red.), *Historie og konstruktion*, 180-91 (181-82).

forstået som høstfester, nemlig for det første de usyrede brøds fest (2 Mos 23,15, jf. 3 Mos 23,5-8) med den efterfølgende ”svingning med neget” (3 Mos 23,10-14) og for det andet kornhøstfesten (2 Mos 23,16, jf. 3 Mos 23,15-21), der alternativt kaldes ugefesten (2 Mos 43,22) – baggrunden for henholdsvis påske og pinse i den kristne kalender. I hvert fald nogle af Dødehavsteksterne udvider dette til et system af fire høstfester med syv ugers mellemrum mellem hver, samt en efterfølgende rituel levering af brænde til templet. En kort festkalender efter dette skema findes i Tempelrullen (11QTemple^a 11,10-13). Svingningen med neget er så den første høstfest (11QTemple^a 18,1-10); to kalendertekster fortæller specifikt, at dette er en fest for byghøsten (4Q325 fragment 1 3; 4Q326 4). Derefter følger ugefesten, der ligesom i Det Gamle Testamente er opfattet som en hvedehøstfest (11QTemple^a 18,11-19,9). Men i tilgift indfører Tempelrullen en fest for den nyhøstede vin syv uger efter hvedehøstfesten (11QTemple^a 19,11-15) og en fest for olivenoliehøsten yderligere syv uger senere (11QTemple^a 21,12-16).

Den særskilte fest for vinhøsten er kun omtalt i Tempelrullen. Festen for den nye høst af oliven til olieframstilling nævnes derimod i flere tekster; ud over i Tempelrullen optræder den i to forskellige kalendertekster, yderst brudstykkeagtigt i 4Q324d fragment 6 3, og mere læseligt i den kalender, som længe blev opfattet som en del af ”Udvalg af Lovens Gerninger” (4Q394 fragment 1-2 v 6 / 4QMMT A v): ”Den 22. i samme måned er oliefest [efter sab]batten. Efter [den] offergaven [af træ] ...”.⁴⁷

Det interessante i denne sammenhæng er imidlertid, at denne ”nye” fest ikke kun optræder i tekster, som er indlysende ikke-bibelske og for nogles vedkommende eventuelt kan tænkes at høre til kategorien af ”sektariske” tekster, som udtrykker Qumran-bevægelsens særlige teologiske verdensbillede.⁴⁸ Festen forekommer også i et eksemplar af Genskrevet Pentateuk, hvor den er føjet ind i slutningen af Tredje Mosebogs festkalender. Den samme passage rummer desuden en henvisning til en særlig fest for levering af brænde til templet:

⁴Og Herren talte til Moses og sagde: Giv israelitterne besked om dette: ”Når I kommer ind i landet, som ⁵jeg vil give jer som ejendom, og I slår jer ned og

⁴⁷ S. Holst, ’Religiøs praksis’, i Ejrnæs (red.), *Dødehavsrullerne: Indhold, historie og betydning*, 179-188 (180-82); jf. oversættelsen af de relevante passager af Tempelrullen og kalenderteksten (i tilknytning til 4QMMT) v/ henholdsvis H.-Aa. Mink og J. Høgenhaven i Ejrnæs o.a. (red.), *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder*, 133-34 og 173.

⁴⁸ S. Holst, ’Hvilke Dødehavstekster er ”sektariske”?’, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 66 (2003), 18-31.

bor sikkert i det, så skal I bringe træ til brændofferet og til hele tjenesten i ⁶det hus, som I skal bygge til mig i landet; og I skal lægge det til rette på brændofferalteret. Og kalvene [og ... ⁷...] som påskeofferdyr og til måltids ofre, til takofre, til frivilligofre, og til brændofre hver dag ... ⁸...og til dørene, og til hele tjenesten i huset skal man bringe ... ⁹... og ved fejsten for den nye olie skal de bringe brændet to ... ¹⁰...de som frembærer ofre på den førs[te] dag, Levi [og Juda; og på den anden ¹¹dag Benjamin og Josefs sønner; og på den tredje dag Ru]ben og Simeon; [og på] den fje[rde] dag [Issakar og Zebulon ...] ¹²...”

(4QReworked Pentateuch^c (4Q365) fragment 23 l. 4-12).

Bestemmelserne vedrørende leverancer af offerbrænde til templet udgør en detaljeret tolkning af en passage i Nehemias' Bog, som dog ikke taler eksplicit om en årlig fest, men snarere giver indtryk af et arrangement for faste, regelmæssige leveringer:

Vi, præsterne, levitterne og folket, har kastet lod mellem fædrenehusene om levering af brændet, der skal bruges til vor Guds hus til fastsatte tidspunkter, år efter år, til at brænde på Herren vor Guds alter som foreskrevet i *tora*'en. (Neh 10,35)

Nehemias selv tager æren for indførelsen af denne skik i Neh 13,31, men han var som bekendt en mand, der satte *tora*'ens bestemmelser over alt andet, og når den bibelske passage udtrykkeligt nævner, at skikken er "foreskrevet i *tora*'en", kan det have været oplevet som problematisk, at der faktisk ikke står et ord om sagen i Pentateuken.⁴⁹ Festen er blandt andet nævnt hos Josefus, hvor "alle" bringer træ til alteret,⁵⁰ og det kan måske forstås som en yderligere specificering af dette, når det i den aktuelle tekst ser ud til, at ordningen svarer til det, der beskrives i Tempelrullen (11QTemple^a 25,05-25,2), hvor de tolv stammer over i alt seks dage står for leverancen, to stammer om dagen. Man kan forestille sig, at den version af Pentateuken, som danner afsæt for Tempelrullens udvidede version af jødisk *tora*, har været identisk eller beslægtet med 4Q365, og at bestemmelserne for

⁴⁹ M. Bernstein, 'What Has Happened to the Laws? The Treatment of Legal Material in 4QReworked Pentateuch', *Dead Sea Discoveries* 15 (2008), 24-49 (38).

⁵⁰ Den Jødiske Krig 2.17.6 (2.425), "Næste dag var det brændesamlingsfesten, ved hvilken det var sædvane, at alle bragte træ op til alteret, for at der aldrig skulle være mangel på brændsel, da ilden aldrig må slukkes", Flavius Josefus, *Den jødiske krig*, oversat af Erling Harsberg (København: Museum Tusulanums Forlag 1997), 157.

brændesamlingsfesten altså stammer herfra.⁵¹

Bearbejdede Mosebøger – eller bare Mosebøger?

Denne gennemgang af de mest interessante passager i manuskripterne til Genskrevet Pentateuk har i sagens natur taget udgangspunkt i det, som adskiller disse skrifter mest markant fra de kendte udgaver af Mosebøgerne. Men de fem manuskripter rummer større eller mindre dele af 134 af Pentateukens i alt 187 kapitler,⁵² og den overvældende størstepart af dette materiale er ganske enkelt bibeltæst, som ikke er til at skelne fra den bibeltæst, som kendes i andre tekstvidnesbyrd.⁵³ Efterhånden som arbejdet med de uomtvisteligt ”bibelske” Qumrantekster har fundet sine ben – hovedparten af hule 4-teksterne udkom først i samlede videnskabelige udgaver i perioden 1995-2005⁵⁴ – og bevidstheden om bibeltæstens udpræget ”flydende” form frem til midten af det første århundrede e.Kr. har sat sig igennem, er det blevet mere og mere uundgåeligt at stille et bestemt spørgsmål til de tekster, der er behandlet i denne artikel: Når tekster, der betegnes som ”bibelske”, kan være så forskellige, ikke blot fra den masoretiske tekst, men også fra Septuaginta, fra den senere Samaritanske Pentateuk, og ikke mindst fra hinanden, som vi har set ovenfor, bør man så ikke overveje også at kategorisere de fem Genskrevet Pentateuk-manuskripter som ”bibelske” tekster? Spørgsmålet er blevet rejst af bl.a. Michael Segal og Eugene Ulrich allerede i det 20. århundredes sidste år⁵⁵ og siden besvaret bekræftende fra flere sider. Manuskripterne ene udgiver, Emanuel Tov, der ikke blot i kraft af sin ledelse af udgi-

⁵¹ S. White Crawford og C.A. Hoffmann, 'A Note on 4Q365, Frag. 23 and Nehemiah 10:33-36', *Revue de Qumran* 23/3 (2008) 429-430.

⁵² Tov, '4QReworked Pentateuch: A Synopsis of its Contents', 647.

⁵³ M. Segal, '4QReworked Pentateuch or 4QPentateuch?', *The Dead Sea Scrolls Fifty Years After Their Discovery: Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, red. L.H. Schiffman o.a. (Jerusalem: Israel Exploration Society 2000), 391-99 (394).

⁵⁴ Det drejer sig om *Discoveries in the Judaean Desert*-seriens bind XII, *Genesis to Numbers* (1994), XIV, *Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings* (1995), XV, *The Prophets* (1997), XVI, *Psalms to Chronicles* (2000) og endelig bind XVII, *1-2 Samuel* (2005), alle med en række forskellige forskere involveret, men med Eugene Ulrich som en af hovedkræfterne, og som den, der – sammen med udgivelsesprojektets øverste leder, Emanuel Tov – har sørget for, at materialet endelig blev færdigudgivet.

⁵⁵ Segal, '4QReworked Pentateuch or 4QPentateuch?', 395. E. Ulrich, 'The Qumran Biblical Scrolls: The Scriptures of Late Second Temple Judaism', *The Dead Sea Scrolls In Their Historical Context*, red. T.H. Lim o.a. (Edinburgh: T&T Clark 2000), 67-87 (76).

velsesarbejdet står som de sidste 25 års ”Mr. Dead Sea Scrolls”, men ved siden af er en fremtrædende Septuaginta-forsker, har i flere artikler foretaget en sammenligning af de typer af afvigelser fra den masoretiske tekst, som findes i Genskrevet Pentateuk-manuskripterne, med udvalgte bøger i Septuaginta, som antages at afspejle en senere, bearbejdet, tekstversion end den masoretiske.⁵⁶ På grundlag af dette fastslår han om Genskrevet Pentateuk, at

The manuscripts of this group should therefore be considered Scripture to the same extent as the mentioned Greek texts and their *Vorlagen* were considered Scripture. These manuscripts, published as a non-biblical composition, thus have to be reclassified as Bible texts.⁵⁷

Molly Zahn, der skal forestå den kommende nyudgave af 4Q158, når til samme konklusion i den tidligere nævnte dissertation *Rethinking Rewritten Scripture* og bakker i en artikel ræsonnementet op med det synspunkt, at også den masoretiske

⁵⁶ E. Tov, 'The Many Forms of Hebrew Scripture: Reflections in Light of the LXX and 4QReworked Pentateuch', From Qumran to Aleppo: A Discussion with Emanuel Tov about the Textual History of Jewish Scriptures in Honor of his 65th Birthday, red. A. Lange o.a., *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 230 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008), 11-28; 'Three Strange Books of the LXX: 1 Kings, Esther and Daniel Compared with Similar Rewritten Compositions from Qumran and Elsewhere', i E. Tov, *Hebrew Bible, Greek Bible and Qumran, Texts and Studies in Ancient Judaism* 121 (Tübingen: Mohr Siebeck 2008), 283-305. Mens der er almindelig enighed om, at Jeremias' og Ezekiels bøger og fx en passage som beretningen om David og Goliat i 1 Sam 16-18 er bevaret i en ældre version i Septuaginta end i den masoretiske tekst, gør det modsatte forhold sig gældende for andre bøgernes vedkommende, og Tov finder i Septuaginta-versionen af 1 Kongebog, Ester og Daniel så voldsomme tilføjelser og omrokninger, at han karakteriserer disse bøger som "rewritten Bible" på linje med Genesisapokryfen og Jubilæerbogen. Da skrifterne jo samtidig er indlysende bibelske, al den stund de står, og i 2000 år har stået, i (den græske udgave af) Bibelen, medfører dette en slags *reductio ad absurdum* for den tilvante skelnen mellem Bibel og "rewritten Bible", og Tov drager konsekvensen ved at erklære Genskrevet Pentateuk-manuskripterne for bibelske. Karakteriseringen af Septuaginta som "Rewritten Bible" leder i øvrigt tanken hen på den vigtige debat om Septuagintas rolle netop som et væsentligt selvstændigt teologisk værk og ikke blot et dubiøst andenhånds tekstvidne, som Mogens Müller i mange år har holdt i gang, se senest 'Septuagintas betydning som en hellenistisk udgave af Det Gamle Testamente', *Dansk Teologisk Tidsskrift* 74 (2011), 217-231 (222-23).

⁵⁷ Tov, 'The Many Forms of Hebrew Scripture', 26; jf. 'Three Strange Books', 304. At formuleringen "have to be reclassified" skal tages for pålydende, fremgår af den opdaterede udgave af registrene over tekstfundene fra den judæiske ørken, der ganske vist er Tavs egenhændige – og respektindgydende – arbejde, men også står som en slags "official" statusopgørelse over det afsluttede udgivelsesarbejde; her indgår Genskrevet Pentateuk-teksterne i oversigten over bibelske tekster: E. Tov, *Revised Lists of the Texts from the Judaean Desert* (Leiden o.a.: Brill 2010), 112-17.

tekst selv indeholder redaktionelle tilføjelser af den samme art, som findes i Genskrevet Pentateuk. Et kendt eksempel, som i kraft af netop de ”bibelske” Qumran-tekster ikke længere blot er eksegetisk hypotese, er den profet, som i Dom 6,7-10 kommer mosende umotiveret ind i et handlingsforløb, der ville hænge bedre narrativt sammen, hvis han var blevet hjemme; den mistanke, som eksegeter fra Wellhausen og fremefter har næret, om, at han er en tilføjelse, bekræftes nu af 4QJudg^a (4Q49), der springer direkte fra Dom 6,6 til 6,11.⁵⁸

Langt fra alle forskere er dog umiddelbart villige til at operere med et så elastisk begreb om ”biblicitet”, at det uden videre kan omfatte Genskrevet Pentateuk-teksterne.⁵⁹ I lyset af de mange vanskeligheder, en skarp skelnen mellem bibelsk og ikke-bibelsk har vist sig at rejse, er der måske grund til at opgive bestræbelsen på at finde det helt nøjagtige sted, skellet bør anbringes, og i stedet gå over til at tale om en skala fra uomtvisteligt autoritative tekster til bearbejdede og fortolkende versioner af samme, et kontinuum hvorpå man kan forsøge at anbringe de enkelte tekster relativt i forhold til hinanden, uden at det nødvendigvis skal afgøres, nøjagtigt hvorhenne det autoritetsfortolkende aspekt bliver dominerende i forhold til det selvstændigt autoritative.⁶⁰

⁵⁸ M.M. Zahn, 'The Problem of Characterizing the 4QReworked Pentateuch Manuscripts: Bible, Rewritten Bible, or None of the Above', *Dead Sea Discoveries* 15 (2008) 315-39 (323).

⁵⁹ Bernstein, 'What Has Happened to the Laws?', 32-33. T. Elgvin, 'Sixty Years of Qumran Research: Implications for Biblical Study', *Svensk Exegetisk Årbok* 73 (2008), 7-28 (15-17).

⁶⁰ H. Debel, 'Rewritten Bible, Variant Literary Editions and Original Text(s): Exploring the Implications of a Pluriform Outlook on the Scriptural Tradition', i von Weissenberg o.a., *Changes in Scripture*, 65-91 (81-84); Zahn, 'The Problem of Characterizing', 327.