

Septuagintas betydning som en hellenistisk udgave af Det Gamle Testamente

Professor, dr.theol. Mogens Müller

Abstract: The understanding of the role of the old Greek translation of the Old Testament, the Septuagint, has undergone great changes in the last decennia. From looking upon the Hebrew text as the original and the Greek text as only a translation, it has now been common to view the Greek version as a chapter in a reception history of biblical traditions. By being used by New Testament authors and in the Early Church the Septuagint gained canonical status – alongside the Hebrew Bible. Thus the Old Testament of the Church in reality consists of both versions. The article argues for this also pointing to some of the theological consequences of viewing the connection between the two parts of the Christian Bible from the perspective of reception history.

Key words: Septuagint – Biblia Hebraica – Jesus Sirach – Aristeas – canonisation – reception history – Old Testament – New Testament

I. Indledning

Da jeg tilbage i 1985 i en anmeldelse i Kristeligt Dagblad af et bind af prøveoversættelsen af Det Gamle Testamente satte spørgsmålstejn ved det selvfølgelig i, at det var den hebraiske tekst og ikke Septuaginta, der blev lagt til grund, førte denne græske oversættelse en askepotttilværelse. Den blev i alt væsentligt alene betragtet som et muligt hjælpemiddel for tekstkritikken og uden selvstændig værdi som traditionsvidne.¹ I dag har Septuaginta så fået en helt selvfølgelig plads som et også teologisk gyldigt sidestykke til Biblia Hebraica, og belært af kritikken, og her ikke mindst Søren Holsts gennearbejde-

1. At denne holdning også var fremherskende i Tyskland, fremgår af Wolfgang Kraus, "Hebräische Wahrheit und Griechische Übersetzung. Überlegungen zum Übersetzungsprojekt Septuaginta-deutsch (LXX.D)", *ThLZ* 129 (2004), 989-1007

de analyse,² kan jeg i bakspejlet se, hvor jeg skulle have udtrykt mig forsigtigere eller ligefrem anderledes. Men især har det naturligvis betydning, at fronterne har flyttet sig.

Septuaginta er således i dag mere på dagsordenen end nogensinde.³ Det skyldes altså ikke mindst, at denne gamle oversættelse fra hellenistisk tid er blevet også teologisk interessant. Overordnet passer det udmærket ind i billedet af en bibelvidenskab, hvor receptionshistorie ikke længere fortrinsvis ses som forfaldshistorie, men bliver opfattet som udtryk for den nødvendige fortolkning i overtagelsen af traditio-

2. Denne artikel er derfor også en reaktion på Søren Holsts artikel "Hebraica veritas! ... aber was heißt hier schon "Wahrheit"?" *Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status*. Festskrift til Mogens Müller i anledning af 60-års-fødselsdagen den 25. januar 2006, red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche og Henrik Tronier, Forum for Bibelsk Eksegese 15 (København: Museum Tusculanum 2006), 196-211. Det er en gave, at kompetente læsere kritiserer ens arbejder. Søren Holst sammenfatter sine kritikpunkter under overskrifterne: "kirkehistorisk", "tekstkritisk" og "hermeneutisk" samt spørgsmålet om "kanon i kanon". Der skal her desuden udtrykkes en tak til Søren Holst for en gennemlæsning af manuskriptet til denne artikel.
3. Siden min *Kirkens første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas* (København: ANIS 1994) og den engelske udgave, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint*, JSOTSup 206 = CIS 1 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1996) er der kommet en strøm af samlede fremstillinger, monografier og artikelsamlinger. Fra førstnævnte kategori er der grund til at nævne: Natalio Fernández Marcos, *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible*. Translated by Wilfred G.E. Watson (Brill: Leiden 2000); Karen H. Jobes & Moisés Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic 2000); Martin Hengel (with the assistance of Roland Deines), *The Septuagint as Christian Scripture*. Introduction by Robert Hanhart. Translated by Mark E. Biddle (Edinburgh & New York: T. & T. Clark 2002) (ikke ajourført oversættelse af ældre afhandlinger); R. Timothy Mclay, *The Use of the Septuagint in New Testament Research* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 2003); Folker Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta* 1-2, Münsteraner Judaistische Studien 9 + 13 (Münster: LIT Verlag 2003); Jennifer M. Dines, *The Septuagint* (London: T. & T. Clark 2004); Abraham Wasserstein & David Wasserstein, *The Legend of the Septuagint. From Classical Antiquity to Today* (Cambridge: University Press 2006); Tessa Rajak, *Translation and Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora* (Oxford: University Press 2009). Fra min hånd foreligger bl.a. artiklerne: "Septuaginta – kirkens første Bibel", *Collegium Biblicum Årsskrift* 2005 (København 2005), 13-18; "Septuaginta som kanonisk udgave af Det Gamle Testamente", i det i note 2 nævnte festskrift fra 2006, s. 11-30; "Die Septuaginta als Teil des christlichen Kanons", *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, red. Martin Karrer, Wolfgang Kraus og Martin Meiser, WUNT 219 (Tübingen: Mohr Siebeck 2008), 708-727.

nen. Bibelen levede og lever simpelt hen ved at blive fortolket. Og det sker også i oversættelsen – også af Septuaginta til moderne sprog.⁴

2. Fra “grundtekst” til oversættelse

I det ældste, forholdsvis sikkert daterbare vidnesbyrd om en græsk oversættelse af jødedommens hellige skrifter, prologen til Siraks Bog, nævnes ikke alene de tre grupper i den hebraiske Bibel – den tredje, “Skrifterne”, optræder ganske vist med forskellige benævnelser, nemlig dels “deres [dvs. Loven og profeternes] efterfølgere” (καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ’ αὐτοὺς ἡκολουθηκότων), dels “de andre fædrene skrifter” (ἄλλων πατρίων βιβλίων), dels endelig “de øvrige skrifter” (τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων). Det siges desuden, at de “bibelske” bøger “er ikke så lidt anderledes, når de læses på grundsproget” (οὐ μίκραν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα). Sønnesønnens prolog til sin græske oversættelse af bedstefaderen Jesus Siraks Sønns Visdom stammer ligesom selve oversættelsen angiveligt fra “et stykke tid” efter hans ankomst til Egypten i “kong Euergetes’ 38. regeringsår”, dvs. 132 f.Kr. Det er selvfølgelig en skønssag, hvordan man vil tolke “et stykke tid” (oversættelse af συγχρονίως),⁵ men et tidspunkt omkring 125-115 f.Kr. byder sig uvilkårligt til.⁶ Under sit ophold mødte han “udtryk for en ikke ubetydelig dannelse”, og det ansporede ham til “at anvende iver og energi på at oversætte (τοῦ μεθερμηνεῦσαι) denne bog”, og det “til gavn for dem, der lever i det fremmede og har lyst til lærdom, og som allerede i forvejen har indrettet deres adfærd på livsførelsen efter loven.”

4. Hvor der tidligere alene forelå Sir L.C.L. Brenton, *The Septuagint Version of the Old Testament According to the Vatican Text* (London 1844); samme, *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English* (London: Samuel Bagster & Sons 1851 med flere optryk), påbegyndtes i 1986 et storstilet fransk oversættelsesprojekt, *La Bible d’Alexandrie* (17 bind er udkommet til dato). Nyeste skud er *A New English Translation of the Septuagint and Other Greek Translations Traditionally Included under That Title* red. Albert Pietersma (Oxford: University Press 2007); *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, red. Wolfgang Kraus og Martin Karrer m.fl. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2009; kommentarbind er undervejs). Jf. desuden *The Orthodox Study Bible* (Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers 2008).
5. Liddell & Scott, *A Greek English Lexicon*, s.v. nævner stedet her som eneste belæg for betydningen “spend some time in a place”.
6. Otto Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1964), 809: “Nach 117 hat er somit diese Übersetzung angefertigt.” Benedikt Otzen taler i *Kommentar til De Apokryfe Bøger* (København: Det Danske Bibelselskab 1998) 167 om “130’erne eller 120’erne.”

Det i vores sammenhæng betydningsfulde er denne prologs udtalte bevidsthed om, at en oversættelse – i dette tilfælde fra hebraisk til græsk – bevirker, at den oversatte tekst “er ikke så lidt anderledes”, end “når de [bøgerne] læses på grundsproget”. Om der ud over den nødvendige forskel, som er betinget af sprogenes forskellige struktur, også sigtes til indholdsmæssige forskelle, tilkommet ved fortolkning, udeladelser eller tilføjelser, tillader prologens tale ikke at drage nogen slutninger om. Imidlertid har vi, om ikke fra dette tidlige tidspunkt, så dog ikke længe efter, vidnesbyrd om bestræbelser på at bringe den græske oversættelse af bibeltekster i større overensstemmelse med et hebraisk forlæg. Ganske vist lå den hebraiske tekst til de senere bibelske bøger på dette tidlige tidspunkt ikke lige fast for alle skrifter. Men forsøgene på at skabe en mere “korrekt” gengivelse af (d)et hebraiske forlæg fortæller om en fremvoksende bevidsthed om vigtigheden af en uniformering af tekstoverleveringen – også den del, der foregik i skikkelse af oversættelser.

På den baggrund kan pseudepigrafen *Aristeas* opfattes som et forsvar for en bestemt græsk oversættelse af Loven, dvs. Mosebøgerne, den grundlæggende del af jødernes hellige bøger.⁷ Den kan desuden være et forsvar for overhovedet at oversætte de hellige skrifter – det legitimeres i så fald gennem selveste ypperstepræstens aktive medvirken.⁸ Selv om dateringen af *Aristeas* er vanskelig, forekommer et tidspunkt

7. I forlængelse af tanken om, at *Aristeas* blev skrevet for at forsvare en bestemt oversættelse af Mosebøgerne, nemlig en alexandrinsk, over for en alternativ blevet til i forbindelse med templet i Leontopolis (således fx Sidney Jellicoe, “The Occasion and Purpose of the Letter of Aristeas: A Re-Examination”, *NTS* 12 (1965-1966), 144-150), har Martin Rösel foreslået, at da denne pseudepigraf er blevet til på et tidspunkt, hvor der også forelå oversættelser til græsk af de øvrige dele af jødedommens Bibel (jf. prologen til Sirak), kan den måske bedre ses som et forsvar fra præsteligt-saddukæisk hold for alene at anerkende Jerusalems tempel og Mosebøgerne som “kanon”, hvor folkene omkring templet i Leontopolis måske havde en mere omfattende “kanon”. Se Martin Rösel, “Der Brief des Aristeas an Philokrates, der Tempel in Leontopolis und die Bedeutung der Religionsgeschichte Israels in hellenistischer Zeit”, *“Sieben Augen auf einem Stein”* (Sach 3,9). *Studien zur Literatur des Zweiten Tempels* FS Ina Willi-Plein, red. Friedhelm Hartenstein og Michael Pietsch (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2007), 327-344. Er det tilfældet, handler det altså først og fremmest om omfanget af “kanon” og først i anden række om ordlyden. Også Filon forholder sig, som om alene Mosebøgerne er helligskrift.
8. Adrian Schenker, “Wurde die Tora wegen ihrer einzigartigen Weisheit auf Griechisch übersetzt? Die Bedeutung der Tora für die Nationen in Dt 4:6-8 als Ursache der Septuaginta”, *FZPhTh* 54 (2007), 327-347, ser talen i Deut 4,6-8 om folkenes beundring i fremtiden for den jødiske lovgivning og gudstro som en mulig anledning til oversættelsesprojektet. I givet fald er der en interessant parallel til kong Ptolemæus’ store beundring for jødernes lov, sådan som den beskrives

mellem 150 og 100 f.Kr. at være det sandsynligste.⁹ Derfor er det muligt, at vi faktisk besidder et endnu ældre vidnesbyrd om en græsk oversættelse af Loven under Ptolemæus 2. Filadelfos (285-246 f.Kr.), nemlig i et fragment af en Aristobul, der er overleveret i Euseb, *Praeparatio evangelica* 12,1-2. Aristobul var en jødisk filosof, der virkede i Alexandria under Ptolemæus 6. Filometor (181-145 f.Kr.), og han taler tilmed om tidligere oversættelser af omfattende dele af Loven, idet en fuldstændig oversættelse først kom i stand under Ptolemæus, hvor det dog var Demetrios af Faleron, der "satte alt det nødvendige i værk". Det kan således slet ikke udelukkes, at *Aristeas*, der også viser kendskab til ældre oversættelsesforsøg (*Aristeas* 312-317),¹⁰ blandt andet er en udfoldelse af Aristobuls bemærkning om Demetrios. For historisk er det ikke muligt at sætte Demetrios fra Faleron i forbindelse med et oversættelsesprojekt under Ptolemæus 2. Filadelfos.

Mens prologen til Siraks Bog omtaler oversættelser af alle dele af den senere hebraiske Bibel, angår fragmentet af Aristobul og *Aristeas* altså alene Loven, og det samme gælder de to senere jødiske vidnesbyrd om tilblivelsen af en græsk oversættelse, nemlig hos forfatterne Filon og Josefus. Filon lægger tilmed så stor vægt på den fuldstændige overensstemmelse mellem den hebraiske (Filon: kaldæiske) og den græske tekst, at det indbyder til at tro, at overensstemmelsen er i forhold til den himmelske virkelighed, som den græske og kaldæiske tekst beskriver ifølge Filons allegoriske fortolkning. Selv om de to forfattere har kendt til græske oversættelser af de to andre dele af den

i slutning af *Aristeas*. For i ingen af tilfældene forventes beundringen at blive om-sat i omvendelse til jødedommen.

9. Se Müller (1994), 30. Diskussionen fortsætter om, hvorvidt denne pseudepigrafi trods al legendeagtig udsmykning rummer en korrekt erindring om ptolemæisk medvirken til en oversættelse af Mosebøgerne, eller der er tale om ren "mytologisering" af en oversættelse, der blev til internt i den alexandriniske jødedom. Af den omfattende litteratur vil jeg nævne Tessa Rajak, "Translating the Septuagint for Ptolemy's Library: Myth and History", i M. Karrer & W. Kraus unter Mitarbeit von M. Meiser (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, WUNT 219 (Tübingen: Mohr Siebeck 2008), 176-193, og *Translation and Survival: The Greek Bible of the Jewish Diaspora* (Oxford: University Press 2009), der søger at forbinde de to forklaringer. En oversigt findes i Gilles Dorival, "New light about the origin of the Septuagint", i *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse* Martin Karrer, Wolfgang Kraus og Martin Meiser, WUNT 252 (Tübingen: Mohr Siebeck 2010), 36-47. Det kan bemærkes, at Josefus, der stærkt forkortende indarbejdede *Aristeas* i *Antiquitates Judaicae* 12,12-118, øjensynlig regnede skriftet for en pålidelig historisk kilde. Se Mogens Müller, "Josephus und die Septuaginta", i samme bind, 638-654.
10. *Aristeas* 30 handler efter meget at dømme ikke om unøjagtig oversættelse, men om unøjagtigt afskrevne manuskripter. Se Müller (1994), 35-36.

senere Biblia Hebraica, Profeterne og Skrifterne, forbinder de dem ikke med de 70 eller 72. Det er først i den kristne reception af historien om disses bedrift, at den – i øvrigt helt uden videre – udvides til at omfatte oversættelsen af samtlige jødedommens hellige bøger. Og først i denne reception bliver det desuden eksplicit, at den græske oversættelse kan adskille sig fra den kendte hebraiske tekst på punkter, der er blevet kritiske på grund af nytestamentlige forfatters udnyttelse af den særlige græske ordlyd. Stridens æble var fra begyndelsen, ganske som sidenhen, inddragelsen af den græske gengivelses brug af “jomfru” i Esajas’ Bog 7,14 i forbindelse med forkyndelsen af, at Jesus var undfanget ved Helligånden, først direkte i Matt 1,23, siden indirekte i Luk 1,26-35.

Bestræbelserne i tiden omkring vor tidsregnings begyndelse på at fastlægge den hebraiske tekst og på at bringe den græske oversættelse i større overensstemmelse med “grundteksten” virkede, sammen med den “kanondannelse”, der samtidig var undervejs, til at fastfryse teksten i de enkelte bøger og cementere den opfattelse, at der var tale om skrifter, der fra begyndelsen af havde fået deres endelige skikkelse. Det blandede af for det, der i dag er den helt almindelige antagelse i kritisk bibelforskning, nemlig at langt den overvejende del af jødedommens hellige bøger har fundet deres nuværende skikkelse gennem en kortere eller længere tilblivelsesproces, der i høj grad også har været bestemt af teologiske og “ideologiske” interesser. De forskellige dobbeltoverleveringer i de kanoniske bøger giver et indblik i denne tilblivelseshistorie, som udmærket lader sig bestemme som en fortolkningsproces. Et tydeligt eksempel er Krønikebøgernes gengivelse af historien i det såkaldte Deuteronomistiske Historieværk. Og hvor den historiske kritik på interne kriterier har kunnet afdække en trinvis tilblivelse af Esajas’ Bog, har tekstfundene ved Qumran vist, at fx Jeremias’ Bog også på hebraisk har eksisteret i den kortere form, hvori den optræder i Septuaginta.

Kendskabet til denne indre dynamik i de tekster, der siden blev til den “kanoniske” Biblia Hebraica, indbyder til at tro, at denne interpretationsproces også har omfattet den tekstbearbejdelse, der fandt sted i forbindelse med oversættelse til græsk. Ganske vist er forskningen blevet adskilligt mere varsom med at fastslå oversætternes “frihed” i denne sammenhæng, da der i skriftmaterialet fra hulerne omkring Qumran også er fundet hebraiske tekster, der ligner Septuagintas gengivelse mere end tekstskikkelsen i den senere Biblia Hebraica. Således er der fortolkere, der ligefrem hævder, at der altid har ligget en hebraisk tekst til grund for den græske oversættelse, men at den i mange tilfælde er gået tabt i mellemtiden, således at de faktisk foreliggende forskelle gennemgående ikke skal tilskrives oversætternes fri-

hed.¹¹ Der er imidlertid sikre spor af en kulturhistorisk oversættelse i fx urhistorien i Genesis,¹² og også gengivelsen med "jomfru" i Es 7,14 synes at skyldes inddragelse af forestillinger, der øjensynlig ikke foresvævede forfatteren til den hebraiske tekst til dette udsagn.¹³

3. Septuaginta bliver kirkens Gamle Testamente

Som bekendt tog den antikke jødedom afsked med Septuaginta i 2. og 3. århundrede e.Kr. Først skete det ved hjælp af Aquila, Theodotion og Symmachus' nye, mere ordrette oversættelser, siden ved at jødedommen overhovedet udfasede den hellenistiske periodes græsk-sprogede jødiske litteratur. Den overlevede således praktisk taget udelukkende i kristen reception, ofte i kraft af oversættelser til andre af den daværende kristne verdens sprog. De store kristne bibelhåndskrifter fra 300- og 400-tallet rummer således for Det Gamle Testaments vedkommende Septuaginta, det vil på det tidspunkt også sige Det Gamle Testaments Apokryfe Bøger, i den senere katolske tradition: De Deuterokanoniske Bøger.¹⁴ Den kristne reception af de gamle græske oversættelser af jødedommens hellige bøger havde selvfølgelig en naturlig årsag i, at mens hebraisk var et fremmed og fremmedartet sprog for alle andre end – en del af – antikkens jøder, var græsk den tidlige kirkes almindeligste sprog. Således er samtlige Det Nye Testaments bøger originale græske skrifter.

Det betød, at Septuaginta hurtigt blev den foretrukne "bibel" tekst og derved et mellemled mellem den hebraiske tekst og den kristne reception. Det skal selvfølgelig ikke dække over den kendsgerning, at de

11. Repræsentativ er her den såkaldte finske skole med Anneli Aejmelæus i spidsen.

12. Se Martin Rösel, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta*, BZAW 223 (Berlin: de Gruyter 1994).

13. Martin Ebner, "Vom Versuch, einen hellenistischen Topos zu rejudaisieren. Zwei verschiedene Lesarten der "Jungfrauengeburt" in Mt 1,18-25", *"Dies ist das Buch ..." Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte*, FS Hubert Frankemölle, red. Rainer Kampling (Paderborn: Schöningh 2004), 177-202, ser inddragelsen af Es 7,14 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, se desuden Martin Rösel, "Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel. Jesaja 7 in der Übersetzung der Septuaginta", *JBTh* 6 (1991), 135-151.

14. Tages Septuaginta ind i varmen, må Apokryferne naturligvis følge med. Man må endda overveje at genindsætte dem på de pladser, de har i Septuaginta – og Vulgata. Jf. for Sveriges vedkommende Birger Olsson, "Så lyder herrens ord". Om apokryferne som helig Skrift", i Engberg-Pedersen m.fl. (2006), 283-294.

ældste, palæstinensiske menigheder i lighed med Jesus selv har brugt og forholdt sig til de bibelske bøger i deres hebraiske skikkelse. Men som allerede nævnt blev inddragelsen af Es 7,14 i den særlige græske form af forfatteren til Matthæusevangeliet hen imod midten af 100-tallet årsag til en bevidstgørelse om, at den græske "bibel" tekst ikke altid var i ordret overensstemmelse med den hebraiske. Det ældste kristne vidne om dette er Justin, der her fandt anledning til at beskyldte jøderne for efterfølgende at have forfalsket deres hellige bøger for at umuliggøre den kristne brug af dem. Striden om Septuaginta fandt omkring 400 en foreløbig afslutning i Augustins og Hieronymus' meningsudveksling, hvor sidstnævnte, der skulle skabe en "uniformeret" latinsk oversættelse, nåede til den konklusion, at det ikke var rimeligt at oversætte en oversættelse, mens førstnævnte anerkendte, at der var forskelle mellem den hebraiske og den græske tekst, men tilskrev det en profetisk oversættelse, dvs., at Septuaginta af Gud var tiltænkt at være den kristne kirkes udgave af Det Gamle Testamente.¹⁵

Udgangen på historien blev, at mens den vesterlandske kirke mistede forbindelsen med det græske og blev "latinsk" – latin blev først gudstjenestesprog i Rom i 300-tallet – beholdt de østerlandske kirker med Konstantinopel i spidsen Septuaginta som det fuldgyltige udtryk for Det Gamle Testamente. Og da de reformatoriske kirkesamfund med Martin Luther som førstemand i 1500-tallet overførte Bibelen til folkesprogene – en proces der på dette tidspunkt havde været tilløb til i nogen tid, men da altid på grundlag af den latinske tekst – greb man tilbage til Hieronymus' argumentation mod at oversætte en oversættelse og vendte sig i stedet til den hebraiske tekst til Det Gamle Testamente og den græske til Det Nye Testamente, noget der også faldt helt i tråd med Renæssancens program *ad fontes*. Denne holdning, der i de protestantiske kirker stort set var enerådende til hen imod slutningen af 1900-tallet, havde imidlertid – som det viste sig – en akilleshæl, nemlig at den forudsatte eksistensen af én oprindelig, hebraisk grundtekst.

Selv om man således i de reformatoriske kirker oversatte Biblia Hebraica's tekst, gjorde man dog stiltiende en række undtagelser som fx med hensyn til Es 7,14.¹⁶ Desuden bibeholdt man grundlæggende Septuagintas inddeling og rækkefølge af bøgerne – om den orden, hvori de i dag optræder i Biblia Hebraica's tredeling også er "oprinde-

15. Hele denne historie om striden om den sande "grundtekst" har jeg skrevet i *Kirkens første Bibel*.

16. I dansk bibeloversættelsestradition var det således først i 1931-oversættelsen, at man i en fodnote gjorde opmærksom på dette forhold. I 1992-oversættelsen har man gengivet den hebraiske tekst, men dog stadig nævnt Septuagintas ordlyd i en fodnote.

lig”, er en diskussion for sig.¹⁷ Men der er i høj grad “teologi” i, om Mosebøgerne står som selvstændig afdeling og det grundlæggende udgangspunkt, eller som første del af de historiske bøger, og om jødedommens Bibel munder ud i 2. Krønikebog eller i Malakias’ Bog. Der er imidlertid yderligere to forhold, der indbyder til også i en teologisk kontekst at revurdere Septuagintas betydning. For det første er hele spørgsmålet om en “grundtekst” blevet genåbnet, fordi det i flere tilfælde kan godtgøres, at Septuaginta afspejler en ældre tekst end den, der optræder i de middelalderlige hebraiske håndskrifter, som i dag ligger til grund for Biblia Hebraica. For det andet har man i forskningen fået blik for receptionens rolle som tydende overtagelse. For det er i givet fald ikke de eventuelt bagved liggende faktiske begivenheder, der skaber betydningen. Den opstår først i den tydende reception. Og her bliver Septuaginta så interessant netop på grund af sin forskellighed, der, hvor den optræder, giver os indblik i en hellenistisk jødedom reception af sine hellige bøger.

Arbejdet med at profilere Septuagintas særlige “teologi” har i perioder været belastet af at skulle tjene til at vise, at den i grunden var et skridt ud af jødedommens partikularisme. Endnu i 3.-udgaven af *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* er der en artikel om ‘Septuaginta-Frömmigkeit’.¹⁸ Parallelt hertil kunne den jødiske religionshistoriker Hans-Joachim Schoeps beskyldte Septuaginta for at have en særlig tænke måde og fromhed, der virkede afsporende i forhold til den rigtige jødedom. Således betragter Schoeps ligefrem Septuaginta som kilde til mange af Paulus’ misforståelser med hensyn til pagt og lov.¹⁹ Karakteristikken *praeparatio evangelica* kunne således benyttes privativt. Denne antijødiske holdning kan imidlertid lige så godt vendes til sin modsætning, nemlig til en erkendelse af, at den antikke jødedom også kunne udfolde sig i et samspil med den omgivende, hellenistiske kultur.²⁰ Derfor giver det udmærket mening i dag at gøre

17. Jf. hertil et andet bidrag til “mit” festskrift : Knud Jeppesen, “Insider – Not Outsider. A Plea for the Septuagint”, Engberg-Pedersen (2006), 48-59.

18. Nemlig af Georg Bertram, der i øvrigt ikke havde gjort en helt heldig figur under Det Tredje Rige. Se *RGG*³ 5 (1961), 1707-1709. For nærmere detaljer Müller (2008), 725-726.

19. Se Hans-Joachim Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte* (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1959), 16-21; 224-230. Nærmere i Müller (2008), 726.

20. Således kunne Martin Hengel i sit grundlæggende værk, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.*, *WUNT* 10 (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1969, ²1973) med gode grunde fastslå: “Das jüdische Palästina war keine hermetisch abgeschlossene Insel im Meer des hellenistisch-orientalischen Synkretismus” (567).

Septuagintas særlige teologi til genstand for undersøgelser.²¹ Det er jo for længst erkendt, at den antikke jødedom ikke var en homogen størrelse, men at det i virkeligheden er mere korrekt at tale om de antikke jødedomme, hvor, trods alle forskelle, bestemte grundlæggende momenter som hellige skrifter, renhedsbestemmelser og – så længe det stod – Jerusalems tempel, udgjorde en fællesnævner, mens forskellige syn på de samme dele konstituerede forskellene. At de tidligste kristne menigheder bestod af Kristus-troende jøder og således udfoldede sig som én blandt andre jødiske bevægelser, bekræftes af den omstændighed, at de blev gjort til genstand for forfølgelse. Det gav alene mening, hvis også den omkringliggende jødedom betragtede dem som "jøder" – om end som jøder på afveje.

Selve den udvikling, som skete i den tidligste kristne bevægelse, ved at den hurtigt – og eksplicit med Paulus – også henvendte sig til ikke-jøder og – i hvert fald uden for Palæstina – snart i sine skriftlige udtryk eksklusivt blev græksproget, lagde det også af sproglige grunde nær at betjene sig af den græske oversættelse af de hellige bøger. Stiller man derfor spørgsmålet om, hvad der var kirkens første Bibel, er det naturligvis ikke til at komme uden om, at det for Jesus og de første Kristus-troende palæstinensiske jøder var de hellige skrifter i en hebraisksproget form. Men ganske snart – og i den periode, vi finder afspejlet i de nytestamentlige skrifter – bliver det i tiltagende grad Septuaginta.²² Og fra det tidspunkt omkring midten af 100-tallet, hvor vi har vidnesbyrd om en bevidsthed om forskelle mellem de to bibelteksters ordlyd, og frem til Hieronymus, er det overvejende Septuaginta, der kandididerer til at være kirkens Bibel og ikke længe efter dens Det Gamle Testamente.

I samme omfang som de nytestamentlige forfattere – bevidst eller ubevidst – betjente sig af den græske oversættelse (og jeg ved godt, at det er problematisk at tale om denne oversættelse som en ensartet størrelse, men alligevel!), lagde de sig uvilkårligt i forlængelse af en mere eller mindre helleniseret udgave af jødedommen. Det tekstkritiske spørgsmål, om den græske oversættelse i enkelte tilfælde ikke i virkeligheden afspejler en ældre tekst end den, der nu er tilgængelig i Biblia Hebraica, synes – som sagerne står – at måtte besvares positivt. Her optræder forskellene i Septuaginta altså ikke som "fornydelse", men som en fastholdelse af det "oprindeligere". Der synes tilmed også at være i hvert fald ét vidnesbyrd om, at den græske oversættelse

21. Dertil foreligger en række studier af Martin Rösel, fx "Der griechische Bibelkanon und seine Theologie", Engberg-Pedersen m.fl. (2006), 60-80.

22. Derfor har Søren Holst helt ret, når han siger: "Die erste christliche Bibel war also nicht eine bestimmte Übersetzung der jüdischen Schriften, sondern schlechthin die jüdischen Schriften" ("Hebraica veritas!", 199).

har fastholdt en mere åben, "oprindelig" ordlyd over for en senere "stramning" af den hebraiske tekst.²³ Det giver selvfølgelig ikke nogen god mening at give den ene tekstform forrang for den anden. I det hele taget gør man i denne sammenhæng nok klogest i at lade være med at forbinde spørgsmålet om, hvad der er den mest oprindelige tekstform, med nogen værdidom. Det kan imidlertid være rimeligt at fastslå, at kristen reception af jødedommens hellige skrifter, som vi kender den fra de nytestamentlige skrifter, overvejende forholdt sig til Septuaginta, som på den måde blev et mellemlid til den hebraiske tekst. Med andre ord: Den kristne skriftreception fortsatte i mange tilfælde den interpretationslinje, som var lagt i den græske oversættelse. At forholde sig direkte til Biblia Hebraica tekst vil derfor i mange tilfælde gøre Septuaginta til "the missing link" i den nytestamentlige forfatters skriftbenyttelse.

IV. Det Gamle Testamente læst i sammenhæng med Det Nye Testamente

Lige så oplagt det er under en historisk og teologisk synsvinkel at karakterisere Det Nye Testamente som en bestemt, om end ikke entydig og enstrengt, videreførelse af en fortolkningsproces, der tager sin kendte begyndelse i jødedommens hellige bøger, først i deres hebrai-

23. Adrian Schenker, *Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel*, FRLANT 212 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006) har således peget på, at LXX-udgaven af forjættelsen i Jer 31,33 adskiller sig væsentligt fra den masoretiske og synes at afspejle en ældre og i mellemtiden fortrængt hebraisk tekstform. Således taler den masoretiske tekst i v. 33 udtrykkeligt om *torah* i singularis og identificerer dermed denne *torah* med den fra Sinaj, mens Septuaginta har en pluralis (νόμους) og på den måde imødeser en ny lovgivning. Netop denne forestilling er det, der er udslettet i den masoretiske tekst. Som det hedder: "Der neue Bund ist [i MT] *neu* unter der Hinsicht, dass Israeliten und Judäer ihn ganz in ihr Inneres aufgenommen und ihn sich anverwandelt haben, sodass sie ihn von innen heraus halten wollen und halten können. Er ist jedoch *nicht neu* unter der Hinsicht seines Inhaltes und seines Zweckes, denn es ist die gleiche Tora wie die beim Auszug aus Ägypten von Anfang an gegebene, und es ist derselbe Bund, den Gott mit Israel und Juda geschlossen und gar nie aufgelöst hat" (61). Videre hedder det om den nye pagtsslutning i Septuaginta: "Die Gebote oder Gesetze dieses künftigen neuen Bundes werden dabei nicht nur die bisherigen Gebote sein. Es werden neue Gesetze sein. An der Identität der Tora Gottes bei der Gabe des Gesetzes beim Auszug aus Ägypten und im kommenden neuen Bund ist der Fassung der LXX nichts gelegen. Sie legt vielmehr andere, neue Gesetze nahe, die Gott inskünftig bei der Schließung des neuen Bundes erst offenbaren wird" (62). På den måde er det forestillingen bag Septuagintas tekstform, der har sat sig igennem i nytestamentlig og senere kirkelig pagtsideologi.

ske, siden i deres græske skikkelse, lige så misvisende vil det være at lade denne fortolkningsproces' senere faser få indflydelse på forståelsen af dens udgangspunkt og tidligere stationer. Hvad der optræder i Septuaginta – og siden i nytestamentlige skrifter – som tolkende overtagelse, skal netop anskues som det, det er, nemlig tolkning. Og ligesom det, der konstituerede de forskellige religiøse bevægelser inden for den antikke jødedom som henholdsvis saddukæerne, farisæerne og essæerne, var disse grupperingers særlige tolkning af de overleveringer, der i mellemtiden havde fundet en skriftlig skikkelse, således udgjordes de tidligste kristne menigheder også af tolkningsfællesskaber, der med stor variationsbredde dog var fælles om en række grundantagelser, der udsprang af troen på den korsfæstede Jesus som Kristus og som den opstandne Herre. Denne tro var det, de spejlede og i kraft af forskellige tolkningsstrategier genfandt i deres hellige skrifter.

I lyset af dette må jeg modificere min tidligere reception af henholdsvis Ernst Haenchens tese, "dass das in seinem *ursprünglichen* Sinn verstandene Alte Testament noch nie zum christlichen Kanon gehört hat"²⁴ og Hans Hübners skelnen mellem *Vetus Testamentum per se* og *Vetus Testamentum in Novo receptum*.²⁵ Ernst Haenchens ord fra 1968 må forstås ud fra en situation, hvor kritisk forskning stadig først og fremmest fokuserede på tekstens mulige oprindelige betydning ifølge forfatterintentionen og derfor ikke havde alverden sans for den reception, som den foreliggende tekst også i mange tilfælde selv var udtryk for. Vi kan i dag som historisk-kritiske fortolkere ikke som vores førkritiske forgængere indlæse en "kristen" betydning i de gammeltestamentlige tekster. Vi kan alene anskue denne som en særlig reception af en tekst, en reception hvis betydning slet ikke kun udspringer af den pågældende tekst, men også har andre kilder. Og – må det tilføjes – denne reception var – og er – ikke den eneste mulige, men alene et sidestykke til en tilsvarende jødisk reception, der ud fra andre forudsætninger måtte føre helt andre steder hen.

24. Se Ernst Haenchen, "Das alte „Neue Testament“ und das neue „Alte Testament“", i Haenchen, *Die Bibel und Wir*. Gesammelte Aufsätze 2 (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1968), 13-27: 18. Philipp Vielhauer citerer med tilslutning ordene i "Paulus und das Alte Testament", i Vielhauer *Oikodome*. Aufsätze zum Neuen Testament 2, red. Günther Klein, ThB 65 (München: Chr. Kaiser 1979; opr. i Ernst Bizer FS 1969), 196-228 (224). Søren Holst gør med rette opmærksom på, at Vielhauer her tilføjer: "Mit dem Neuen Testament steht es mutatis mutandis nicht anders" ("Hebraica veritas!", 203)

25. Se fx Hans Hübner, "Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht", *JBTb* 3 (1988) 147-162; optrykt i samme, *Biblische Theologie als Hermeneutik*. Gesammelte Aufsätze. red. Antje og Michael Labahn (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995), 175-190.

At ville bestemme, hvilken der er den rigtige, er – netop på grund af de forskellige forudsætninger – halsløs gerning. Der er imidlertid det rigtige i Ernst Haenchens udsagn, at jødedommens hellige bøger ved at blive en del af den kristne kirkes kanon blev forbundet med en særlig reception, der forvandlede denne skriftsamling til Det Gamle Testamente, hvad den selvfølgelig ikke er ifølge sin egen “selvforståelse”. I denne overtagelse er det imidlertid heller ikke en oprindelig betydning eller forfatterintention, der drejer sig om, dels fordi selve sammensætningen af samlingen af hellige bøger spiller ind på forståelsen af de enkelte bøger, dels fordi selve “kanoniseringen” – som Franz Overbeck i sin tid bemærkede det – gør sin genstand ukendelig, idet den breder et tæt slør ud over deres tilblivelse og oprindelige forhold og betydning.²⁶

På en tilsvarende måde skal Hans Hübners skelnen mellem *Vetus Testamentum per se* og *Vetus Testamentum in Novo receptum* ikke forstås “reduktionistisk”, som om alene det af Det Gamle Testamente, som optræder i Det Nye Testamente, er Det Gamle Testamente i kristen forstand. Men det er på den anden side klart, at netop den omstændighed, at det i overvejende grad var i Septuagintas skikkelse, at de nytestamentlige forfattere forholdt sig til og overtog jødedommens hellige bøger, betyder, at Det Nye Testamente i samme udstrækning fortsætter den reception, som Septuaginta er udtryk for. Denne receptionsproces bliver imidlertid kun tydelig, hvis man sammenholder Septuaginta med Biblia Hebraica, og den renæssance, som Septuaginta har fået også som traditionsvidne og dermed som interessant i en bibelteologisk kontekst, skal ikke føre til, at der bliver tale om Septuaginta som et alternativ til Biblia Hebraica, men nok om en rehabilitering af den gamle græske oversættelse som i en kristen teologisk sammenhæng lige så “kanonisk” som den hebraiske tekst. For at sætte sagen lidt på spidsen: Septuaginta er lige så lidt et eksklusivt alternativ til Biblia Hebraica som Krønikebøgerne er det til Samuels- og Kongebøgerne og – for den sags skyld – ét nytestamentligt evangelium er det i forhold til de andre tre.²⁷ Men der er altså tale om, at Septuaginta fra sin askepottilværelse som i alt væsentligt alene

26. Se Franz Overbeck, *Zur Geschichte des Kanons* (Chemnitz 1880; repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (som Libelli 154) 1965), 1 (jf. Müller (1994), 112).

27. Søren Holst spørger med rette, om ikke en eksklusiv forståelse af *Vetus Testamentum in Novo receptum* kan sammenlignes med, at erkendelsen af, at Matthäusevangeliet udgøres af et nyskrevet og udvidet Markusevangelium, skulle medføre, “dass nur *Marcus in Matthaeo receptum* volle Kanonizität beanspruchen kann, während *Marcus per se* im Gegensatz dazu eine vorläufige Stufe des Kanonisierungsprozesses ausmacht?” (“Hebraica veritas!” 206)

et tekstvidne til mulig hjælp ved rekonstruktionen af den hebraiske bibeltekst er vokset til at være en også teologisk ligeværdig udgave af jødedommens hellige bøger. Hieronymus' introduktion af *Hebraica veritas* skal ikke afløses af en *Graeca veritas*, men sameksistere med den – hvad der selvfølgelig betyder en alvorlig og nødvendig relativisering af begrebet *veritas* i denne sammenhæng. I en katolsk teologisk kontekst, hvor man længe har haft et langt mere positivt syn på Septuaginta end i de protestantiske kirker, er der ligefrem talsmænd for at medinddrage denne oversættelse under den almindelige "bibelinspiration".²⁸

Tilbage står det problem, at jødedommens hellige bøger som kirkens Gamle Testamente og med Det Nye Testamente som sin fortsættelse får en anden betydning end i jødedommen, hvis ledetråd i forståelsen i første omgang blev nedfældet i Mishna og Talmud. I en kristen teologisk kontekst kommer læsningen af Det Gamle Testamente til at ske i lyset af Det Nye Testamente, hvad der fremhæver bestemte momenter i denne skriftsamling og marginaliserer eller ligefrem modsiger andre. Men det sker ikke under fortegnet 'udelukkelse', men som fortolkende overtagelse – og rigtig nok finder en tilsvarende proces siden sted i kirkens reception af Det Nye Testamente. Det medfører, at nogle betydningspotentialer i teksterne foretrækkes, mens andre lades ude af betragtning. Jeg kan her helt tilslutte mig Søren Holsts ord om, at "kombinationen af Det Gamle og Det Nye Testamente udelukker ikke bare visse læsemåder, men udvider også teksternes betydningsmuligheder."²⁹

28. Se sidst Dirk Kurt Kranz, LC, *Ist die griechische Übersetzung der heiligen Schrift der LXX inspiriert? Eine Antwort nach den Zeugnissen der Kirchenväter (2.-4.Jh) vor dem Aufkommen der Diskussion um die "hebraica veritas"*, Studi e ricerche 3 Rom: Atheneo Pontificio Regina Apostolorum 2005); Kranz, "*Vetera et nova*" zum inspirierten Status der Septuaginta aus der Vergangenheit und Gegenwart, (Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Theologia et Scientiis Patristicis (Rom: Pontificia Universitatis Lateranensis 2007), hvor der som et af tre mottoer citeres følgende passus fra Benedikt XVI's forelæsning i Regensburg den 12. september 2006: "Heute wissen wir, da die in Alexandrien entstandene griechische Übersetzung des Alten Testaments – die Septuaginta – mehr als eine bloße (vielleicht sogar wenig positiv zu beurteilende) Übersetzung des hebräischen Textes, nämlich ein selbständiger Textzeuge und ein eigener wichtiger Schritt der Offenbarungsgeschichte ist, in dem sich diese Begegnung auf eine Weise realisiert hat, die für die Entstehung des Christentums und seine Verbreitung entscheidende Bedeutung gewann."

29. Søren Holst, "Hebraica veritas!", 205. Min oversættelse fra tysk. Søren Holst knytter her til ved Geert Hallböck, "Kanon mellem afgrænsning og mangfoldighed", *Litteraturen og det hellige*, red. Ole Davidsen, Acta Jutlandica 80:1; (Århus: Aarhus Universitetsforlag 2005), 376-384. I lyset heraf vil jeg modificere formuleringen af slutningsordene i Lisbet Kjær og M. Müller, *En bog om Bibelen. Den*

Med Det Nye Testamente anlægges nye fortolkningsstrategier over for jødedommens hellige bøger, og det betyder også, at Det Nye Testamente må opfattes i forlængelse af det, der derved blev Det Gamle Testamente. Men Det Gamle Testamente, der således blev medbestemmende for den nytestamentlige videreudvikling, var i høj grad også Septuaginta, hvis særlige hellenistiske udgave af disse skrifter blev "kanoniseret" ved at blive brugt ved siden af Biblia Hebraica. Ikke det ene uden det andet. Den fortsatte fortolkning i kirkens historie forholdt sig siden til denne nye helhed, nemlig Det Gamle Testamente sammen med Det Nye.

historiske Bibel – Bibelens historie (København: ANIS 2010; her identisk med den tidligere udgave af samme værk, København: Politikens Forlag 2004), 489: "Ikke Det Gamle Testamente plus Det Nye Testamente, men Det Gamle Testamente sådan som det er indoptaget i Det Nye Testamente" til i stedet at lyde: "Ikke Det Gamle Testamente plus Det Nye Testamente, men Det Gamle Testamente læst i sammenhæng med Det Nye Testamente."