

Septuaginta som udfordring til den bibelske kanon

Tekstvidne og/eller traditionsvidne?¹

MOGENS MÜLLER

ENGLISH SUMMARY: When Jerome working on a new edition of the Latin Bible, around 390 decided to replace the Greek Septuagint with the Hebrew Bible (Hebraica veritas), it meant a farewell to what until then exclusively had been the first Bible of the church. Jerome did not wish to translate a translation and reckoned outright the Hebrew text the original. In the era of the reformation, Luther overtook this understanding, and the various protestant churches had a translation of the Hebrew Bible as their Old Testament. New insights in both the complicated history of the Hebrew text in Antiquity, and in the special theological character of the Septuagint as the Bible of Hellenistic Judaism, today confronts us with a question: Shall we continue considering Biblia Hebraica the only legitimate text of the Old Testament? Or, invites our knowledge about the genesis of the Septuagint, its special theological character, its meaning for the authors of the New Testament scriptures and its history in the first centuries of the church, to juxtapose the two editions of the Old Testament as equal editions of the church's Old Testament? By exclusively preferring Biblia Hebraica, a foundational chapter in the reception history is omitted, and the Septuagint is left behind as a "missing link". In the churchly and theological context of today, Septuagint thus constitutes a challenge to our present understanding of canon.

DANSK RESUME: Da Hieronymus under arbejdet med en ny udgave af den latinske Bibel omkring 390 besluttede sig for i stedet for den græske Septuaginta at lægge den hebraiske tekst (Hebraica veritas) til grund, betød det en afsked med det, der ellers havde været kirkens første Bibel. Hieronymus ville ikke oversætte en oversættelse og anså ligefrem den hebraiske tekst for 'grundteksten'. Denne forståelse overtog Luther på reformationstiden, og for de reformatoriske kirker har deres biblers Det Gamle Te-

¹ For en omhyggelig læsning af en tidligere version af denne afhandling, der har ført til adskillige præciseringer og korrektioner, takker jeg Peter Brylov Christensen.

stamente bestået af oversættelser af *Biblia Hebraica*. Nye indsigter i såvel mangfoldigheden i overleveringen i antikken af den hebraiske bibeltekst som den teologiske prægning, som *Septuaginta* fik som en hellenistisk jødedomms samling af hellige skrifter, stiller os i dag over for det spørgsmål, om vi fortsat skal holde fast ved *Biblia Hebraica* som den legitime bibeltekst, eller om vi ikke ud fra den viden, vi i dag har om *Septuagintas* tilblivelse og karakter, må sidestille de to bibeltekster, når det gælder kirkens og teologiens Gamle Testamente. *Septuaginta* var således bibelteksten for forfatterne til Det Nye Testaments skrifter og har i høj grad været med til at præge denne skriftsamplings teologi. Foretrækkes *Biblia Hebraica* alligevel eksklusivt som Det Gamle Testaments tekst, overspringer man et afgørende kapitel i receptionshistorien og får *Septuaginta* til at stå tilbage som et "missing link". På den måde er *Septuaginta* en udfordring til kirkens og teologiens nuværende kanonforståelse.

KEYWORDS: *Old Testament; Biblia Hebraica; Septuaginta; Vulgata; Bible translation; Hebraica veritas; canon; Hieronymus; Luther*

Indledning

De tidligste, kendte 'kristne' skrifter, med Paulus' autentiske breve som de ældste, er alle oprindeligt skrevet på græsk. For forfatterne til disse skrifter, som siden blev til Det Nye Testamente, var det derfor et naturligt valg – og for et flertal af dem sikkert den eneste mulighed – at inddrage deres 'Bibel', jødedommens hellige skrifter, i skikkelse af den gamle græske oversættelse, *Septuaginta*, der på deres tid havde flere århundreder på bagen. Sit navn fik denne oversættelse på grund af en legende omkring dens tilblivelse, der ganske vist kun omfatter oversættelsen af Pentateuken. Den skal således være blevet til på befaling af egypterkongen, Ptolemæus 2. Filadelfos (285-246 f.Kr.), og være udført af 72 ældre, lærde jøder, seks fra hver af de tolv stammer, som ypperstepræsten i Jerusalem sendte til Alexandria i dette ærinde.² Denne legende fik sin klassiske udformning i pseudepigrafen *Aristeas* fra sidste halvdel af 100-tallet f.Kr., og det lidt besværlige tal 72 blev snart i almindelighed rundet ned til 70.

På den baggrund kan det overraske, men er under alle omstændigheder en udfordring, at det, der således blev kirkens første Bibel, engang hen imod slutningen af 300-tallet blev valgt fra som grundlag for en ny oversættelse til latin af denne del af kirkens i mellemtiden todelt Bibel. Den dag i dag lever Vesterlandets kirker med følgerne af denne beslutning. Spørgsmålet er imidlertid, om ny viden og ændrede holdninger ikke problematiserer dette eksklusive valgs konsekvenser i en sådan grad, at det må tages til revision. For gyldigheden af præmisserne for dette fravalg kan i høj grad anfægtes,

² Af den omfattende sekundærlitteratur vil jeg i første omgang begrænse mig til at henvise til Mogens Müller, *Kirkens første Bibel* (Müller 1994).

og der kan faktisk anføres gode grunde til at rehabilitere Septuaginta som en ligeværdig del af den kristne kanon på linje med Biblia Hebraica.³

Historien om oversættelser af bibelske bøger til latin strækker sig selvfølgelig langt tilbage i (kirke)historien. For tidligt opstod der kristne menigheder i områder, hvor der ikke blev talt græsk. Det gælder ikke mindst Nordafrika og Spanien. Faktisk er det umiddelbart overraskende, hvor længe græsk forblev gudstjenestesprog i Rom. Dette billede ændrede sig således først i løbet af 300-tallet, hvor grundlæggelsen af Konstantinopel som hovedstad for den østlige del af Romerriget gjorde sit til at selvstændiggøre den vestlige del af riget og gøre Rom til hovedsæde i det, der nu blev den latinske kristenhed, hvor magten samlede sig hos den gamle hovedstads biskop. Fra 400-tallet blev det skik om denne biskop at bruge titlen pave, der tidligere også havde kunnet anvendes om andre gejstlige. Pavens overordnede myndighed blev dog kun anerkendt i den latinsktalende kristenhed.

De latinske oversættelser af de bibelske bøger blev ikke til på én gang eller på ét sted, var af svingende kvalitet og ofte var der også flere konkurrerende. Derfor blev det en oplagt opgave for den kirkelige centralmagt i Vesten at skabe en ensartet latinsk bibeloversættelse, hvis sprog også kunne leve op til hævdundne sproglige standarder. Og her kom Damasus, der var pave 366-384, til at træffe et heldigt valg. Han opfordrede således den lærde Hieronymus⁴ (347/48-420), der netop opholdt sig i Rom 382-385, til at foranstalte en revideret latinsk udgave af de fire evangelier til afløsning af de tidligere oversættelser, som på det tidspunkt under ét blev kaldt 'Itala', men som siden har fået betegnelsen *Vetus Latina* (se Bogaert 2013, 505-26). Hieronymus, der overhovedet gerne gav sig af med oversættelser til latin,⁵ så det snart efter som en oplagt opgave gennem revision og nyoversættelse at fortsætte dels med resten af Det Nye Testamente, dels med Det Gamle Testamente.

Al oversættelse af Det Gamle Testamente havde indtil da hvilet på Septuaginta, som kirken i følge med forfatterne til Det Nye Testaments skrifter opfattede som sin Bibel. Først hen imod slutningen af 100-tallet gik den fra at have været kirkens *første* Bibel gennem tilføjelsen af en samling kristne skrifter desuden over til at blive første del af den særlige kristne Bibel.

Hieronymus' vej til en Hebraica veritas

I 386 flyttede Hieronymus til Palæstina og slog sig ned i Betlehem, og i den følgende tid voksede hans interesse ikke blot for landet, men også for jødernes hebraiske sprog,

³ Jeg har tidligere været ude i dette ærinde i Müller 2006, 11-30, og redundans har ikke kunnet undgås.

⁴ Om Hieronymus og hans latinske Bibel, se af den omfattende sekundærlitteratur først og fremmest den udtømmende afhandling af Christoph Marksches (Marksches 1994, 131-181).

⁵ Selv om Eusebius Sophronius Hieronymus, som hans fulde navn lyder, i 1298 i selskab med Ambrosius, Augustin og Gregor den Store blev talt blandt de fire store kirkelærere (*doctores ecclesiae*), kan Marksches 1994, 181, citere Adolf von Harnack for i sin *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III (1897) 27, "etwas überspitzt" at have skrevet, at "man in einer Dogmengeschichte doch von ihm schweigen kann". Hieronymus' betydning udfoldede sig især som oversætter.

som han angiveligt lærte sig gennem jødiske lærere. Dermed begyndte Hieronymus sin vej væk fra Septuaginta og hen imod en stadig større overbevisning om det rigtige i i stedet at lægge den hebraiske bibeltekst til grund for sit oversættelsesarbejde.

Når vi i dag betragter historien om Det Gamle Testamente som en del af den kristne Bibel, kan vi således konstatere, at det var resultatet af én mands afgørelse, at kirkerne i Vesten med hans nye latinske udgave fra slutningen af 300-tallet og begyndelsen af 400-tallet fik den hebraiske bibeltekst som 'grundtekst'. I sit oversættelsesarbejde havde Hieronymus ellers til at begynde med lagt den græske tekst til grund, men fra omkring 390 skiftede han den under slagordet *Hebraica veritas* ud med den hebraiske.

Hieronymus argumenterer øjensynlig for første gang mere udførligt for sin brug af den hebraiske tekst i et forord til skriftet *Quaestiones hebraicae in Genesim* fra 389/91.⁶ Han var udmærket klar over, at hans beslutning ville vække stærk modstand. Det får dog karakteristisk nok ikke Hieronymus til at fare med lempe. Efter at have kaldt sine modstandere 'beskidte svin, der grynter og træder perler ned med fødderne' (jf. Matt 7,6), benægter han, at hans valg på nogen måde skulle være udtryk for foragt for Septuaginta.

Som en af grundene til nu i stedet at oversætte den hebraiske tekst anfører Hieronymus, at de halvfjerds i deres oversættelse af hensyn til kong Ptolemæus undertrykte hemmeligheder (*mystica*) i Skriften, herunder især dens løfter om Kristi komme. Disse løfter kunne nemlig give Ptolemæus det indtryk, at jøderne ikke var de monoteister, som kongen ellers beundrede dem for at være, men at de i virkeligheden dyrkede yderligere en gud. Desuden hævder Hieronymus, at evangelierne og vor Herre selv samt apostlen Paulus anfører meget, som angives at være fra Det Gamle Testamente, men som ikke findes i kirkens eksemplarer, dvs. Septuaginta (*multa quasi de ueteri testamento proferunt, quae in nostris codicibus non habentur*)⁷. For selv om de skriver på græsk, er Hieronymus, som vi skal se, overbevist om, at forfatterne til skrifterne i Det Nye Testamente med en enkelt undtagelse citerer deres Bibel på grundlag af den hebraiske tekst⁸.

Senere kan Hieronymus i sin prolog til oversættelsen af Pentateuken tilføje, at man desuden kan tiltro de halvfjerds, at de ikke utilsløret ville prisgive deres tros hemmeligheder (*sacramenta*) for ikke-jøder for ikke at give det hellige til hundene og kaste

⁶ Ifølge Markschies 1994, 147-148, er det tidligste belæg for udtrykket *Hebraica veritas* dog øjensynlig først at finde i Hieronymus' *Epistula* 49,19 fra 393.

⁷ I sin prolog til Ezra-bøgerne fra omkring 394 — Hieronymus' forskellige prologer til de gammeltestamentlige skrifter er anført efter *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem* I-II, 1969 — opregner Hieronymus (1969, I, 638: 21-28) de dog kun i alt 8 steder, som han finder beviser denne påstand, nemlig — nævnt i 'kanonisk' rækkefølge — Matt 1,22-23; 2,13; 2,23; 27,46; Joh 19,37; Rom 9,33; 1 Kor 2,8-9; 1 Pet 2,7-8. Se Markschies 1994, 157 n. 148.

⁸ Jf. Markschies 1994, 147: "Die Autorität des Neuen Testaments autorisiert zugleich die hebräische Bibel; da aber die neutestamentlichen Autoren aus dem masoretischen Text zitieren, ist dieser autoritative Bibel des Alten Testaments zu bevorzugen". Her er Lukas dog undtaget, da han på grund af sin græske oprindelse citerede fra den græske Bibel. Se Markschies 1994, 147 n. 103 med henvisning til Hieronymus' Esajas-kommentar IX, XXVIII,9-13.

perler for svin (jf. igen Matt 7,6).⁹ Her udvider han endvidere anklagen mod de halvfjerds for at skjule, at hebræerne kender yderligere en gud, med at de dermed også gik imod Platons lære, som kongen beundrede. 'Derfor oversatte de, hvor som helst et skrift bevidner et eller andet helligt om Faderen og Sønnen og Helligånden, enten i en anden betydning, eller idet de overhovedet tier, så at de kunne være kongen til behag og ikke bragte troens mysterium (*arcanum*) ud blandt folk (*vulgarent*)'.¹⁰

I sin antagelse af *Hebraica veritas* gik Hieronymus så vidt som til at ville udelukke apokryferne. For ham bestod Det Gamle Testamente kun af 22 bøger, eller med en anden tælling 24, ganske som der i Johannes' Åbenbaring er 24 ældste omkring lamemets trone (Åb 4,4-10).¹¹ Bøger som Judits Bog og Tobits Bog og Makkabærbøgerne kan læses i kirken, men er ikke kanoniske, ligesom Visdommens Bog og Siraks Bog kan læses til folkets opbyggelse, men ikke bør anvendes til at begrunde kirkelige dogmers autoritet (*non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam*).¹² Denne afvisning af apokryferne som en del af Det Gamle Testamente fik Hieronymus dog ikke lov til at fastholde.

Med hævdelser af *Hebraica veritas* bliver altså Biblia Hebraica den autentiske bibeltekst og derfor alt oversættelsesarbejdes selvfølgelig udgangspunkt. Med et moderne udtryk blev Biblia Hebraica for Hieronymus *grundteksten* for Det Gamle Testaments vedkommende. Dermed lagde han, i det mindste for den latinsktalende del af kirken, op til noget, der lignede et endegyldigt farvel til den Septuaginta, som det store flertal af Kristus-troende ellers nærmest fra begyndelsen havde erklæret for kirkens Bibel.

Hieronymus' forsvar for sit valg af *Hebraica veritas*

Kirkelige forfattere havde ellers i århundrederne forud i forlængelse af den jødiske overlevering om tilblivelsen af den græske oversættelse af Mosebøgerne¹³ skabt en række frie genskrivninger af denne netop til forsvar for Septuaginta. Herunder kom de (toog)halvfjerds' oversættelsesarbejde til ikke bare at omfatte alle Det Gamle Testaments skrifter, men undertiden tilmed apokryferne. Fortællingen blev desuden undervejs udstyret med stadig mere underfulde, ja ligeud fantastiske træk, der skulle bevise, at den græske gengivelse var blevet til under guddommelig inspiration. Denne

⁹ Se *Prologus in Isaia propheta* (Hieronymus 1969, II, 1096: 11-13).

¹⁰ *Prologus in Pentateucho* (Hieronymus 1969, I, 3-4: 21-25). Marksches, 1994, 162, kalder dette "die schärfte altkirchliche Kritik an der Geschichte über die Entstehung der Septuaginta".

¹¹ Se *Prologus in libro regum* (Hieronymus 1969, I, 365: 44-51).

¹² Se *Prologus in libris Salomonis* (Hieronymus 1969, II, 957). Hieronymus havde dog oversat nogle af de såkaldte deuterokanoniske skrifter. Men dér, hvor han ikke havde været helt konsekvent med at følge den hebraiske kanon, idet han trods alt oversatte Judits Bog og Tobits Bog og måske også 1. Makkabærbog, siger han, at disse bøger også forelå *Chaldeo sermone* (*Prologus Tobiae*, Hieronymus 1969, I, 676: 3).

¹³ Se for denne Müller 1994, 29-52: "Jødisk forsvar for den græske oversættelse af Loven". Den optræder tidligst hos den jødiske filosof Aristobul, foldes ud i fuld længde i pseudepigrafen *Aristeas*. Siden findes den i en ny udgave hos Filon fra Alexandria, mens Josefus indarbejder *Aristeas* i en stærkt forkortet og noget redigeret skikkelse i sit storværk *Den Jødiske Historie*.

udvikling i 'genskrivningen' af historien om Septuagintas tilblivelse nåede omkring 400 et højdepunkt i retning af det utrolige hos Epifanius af Salamis (død 403), i øvrigt en af Hieronymus' gode venner.¹⁴

Hieronymus gør imidlertid kort proces med hele denne legendedannelse omkring tilblivelsen af den græske oversættelse. I sit forord til oversættelsen af Mosebøgerne skriver han således, at han

ikke ved, hvem der som den første ved sin løgn har oprejst de halvfjerds hytter i Alexandria, hvori de hver for sig skrev det samme, da Aristeas protegeret af den samme Ptolemæus og lang tid efter Josefus ikke beretter noget sådant, men at de var forsamlede i en basilica, hvor de skrev, idet de sammenlignede og ikke profeterede. For ét er at være profet, noget andet at være oversætter; den ene forudsiger, idet Ånden kommer til, den anden oversætter det, som han er nået til indsigt i ved lærdom og slid med ordene (*sed in una basilica congregatos contulisse scribant, non prophetasse. Aliud est enim vatem, aliud esse interpretem: ibi spiritus ventura praedicit, hic eruditio et verborum copia ea quae intellegit transfert*).¹⁵

Hieronymus benægter hermed, både at Septuaginta i sig selv skulle være guddommeligt inspireret, og at der i denne forbindelse kan være tale om nogen historisk hævde. Han gør korrekt opmærksom på, at fortællingen om tilblivelsen af Septuaginta oprindeligt alene handlede om oversættelsen af Mosebøgerne.¹⁶ Man kan her ikke se bort fra, at selve det, at Hieronymus skulle oversætte Det Gamle Testamente til et tredje sprog, og ikke blot som Origenes i begyndelsen af 200-tallet gennem sit kolossale tekstkritiske arbejde blot ønskede at ensrette den græske tekstoverlevering (*Hexapla*), har været stærkt medvirkende til, at han vendte sig til den hebraiske tekst.¹⁷

Hieronymus forsvarer sig da også imod anklagen for foragt for Septuaginta ved at påpege, at ikke mindst Origenes indirekte havde vist, hvor usikker dens tekstoverlevering er. Stillet over for denne anfægtende mangfoldighed forstår han ikke, hvorfor hans kritikere ikke kan indse, at det langt er at foretrække at gå tilbage til denne oversættelses kilde. Det var tilmed i overensstemmelse med samtidens videnskabsidealer og de filologiske grundprincipper, som han var oplært i (se Markschies 1994, 133-4), således at gå til den oprindelige tekst og ikke oversætte en oversættelse, noget Hieronymus selv kunne kalde at hælde vinen om ad flere gange.¹⁸ Hieronymus køber åben-

¹⁴ Se hertil Müller 1994, 53-84: "Kirkens reception af Septuaginta-legenden til og med Augustin".

¹⁵ *Prologus in Pentateucho* (Hieronymus 1969, I, 3-4): 29-30. Jf. *Apologia adversus libros Rufini* II,25.

¹⁶ Se *Prologus til Quaestiones hebraicae in Genesim* samt hans *Ezekiel-kommentar* II,5,12.

¹⁷ Her finder Hieronymus det mere nærliggende at gå direkte til den hebraiske tekst end som Origenes at tage hensyn til oversættelser, som var foretaget af en jøde som Aquila og jødekristne kættere som Symmakus og Theodotion, 'der skjuler mange af Frelserens hemmeligheder ved en bedragerisk oversættelse' (*qui multa mysteria Salvatoris subdola interpretatione celarunt*). Se *Prologus in libro Iob* (Hieronymus 1969, I, 732: 42-44). Det er i øvrigt forkert, når Hieronymus beskylder Theodotion for at være en jødekristen kætter.

¹⁸ Hieronymus bruger dette billede i *Prologus in libris Salomonis* (Hieronymus 1969, II, 957: 22-25). Jf. Markschies 1994, 146: "Man muß sich vergegenwärtigen, daß der Schritt von der Graeca Veritas zur Hebraica Veritas wieder durch eine gründliche philologische Arbeit am

bart ikke den påstand, som vi tidligst finder hos Justin, at jødiske lærde siden har fjernet skriftsteder i de ældstes oversættelse, der ellers kunne understøtte de kristnes brug (Justin, *Dialog med Jøden Tryfon* 71-1-2).

Imidlertid kommer der også nye argumenter på bordet. Det ene er, at fordi de halvfjerds arbejdede med deres oversættelse før Kristi komme, udtrykte de sig i deres uvidenhed med en vis usikkerhed. Heroverfor står Hieronymus som den, der lever efter Kristi lidelse og opstandelse, hvorfor han ikke arbejder med profetiske, men med historiske tekster. På den ene måde fortæller man om det, man har hørt, på den anden måde om noget indtruffet. Og hvad vi forstår bedre, skildrer vi også bedre (*quod melius intellegimus, melius et proferimus, Prologus in Pentateucho* (Hieronymus 1969, I, 3-4: 35-39)).

En anden faktor, der ligeledes, om end på en anden måde, leder væk fra en eksklusiv brug af den foreliggende hebraiske bibeltekst, er den betydning, som en kirkelig reception undertiden får lov til at få for Hieronymus' udformning af oversættelsen. For Hieronymus sidder kirken således inde med en tolkningsmyndighed, der i givet fald kan overtrumfe en teksts umiddelbare betydning. Det handler for Hieronymus ikke om guddommelig inspiration, hverken i den græske eller i den hebraiske Bibel, men om den kirkelige reception.¹⁹ Et klart eksempel herpå er, at han således faktisk mod bedre vidende oversætter Es 7,14 i overensstemmelse med gengivelsen i Matt 1,23, således at den unge kvinde bliver jomfru. Det sker i forlængelse af en udlægning af Esajas-stedets 'almah (עלמה) om en 'skjult jomfru' (*abscondita virgo*) under henvisning til, at også Rebekka i 1 Mos 24,43 på grund af sin store kyskhed og som forbillede for kirken, som hun fremstiller gennem sin jomfrudom, benævnes 'almah (עלמה) og ikke *betulah* (בתולה).²⁰

Hieronymus går endelig et yderligere skridt i begrundelsen for rigtigheden af at ville finde grundlaget i de oprindelige, hebraiske overleveringer. Således hævder kirkefaderen, at det citat, der optræder i Jesus-ordet Joh 7,38, og som hverken lader sig finde i Septuaginta, i de apokryfer, som kirken ikke anerkender, eller i den hebraiske bibeltekst, derfor må tilbageoversættes til hebraisk, som var det sprog, Herren selv havde talt, og som også disciplene forventede brugt i hans eksempler.²¹

Alten Testament und nicht durch eine textferne theologische Entscheidung zur Inspirations-
theorie ausgelöst wird; dem gut ausgebildeten Übersetzer mißfällt seine Flickschüsteri, neue
Lappen auf den brüchigen alten Rock (der Septuaginta, bzw. Vetus Latina) zu nähen".

¹⁹ Se Markschies 1994, 147, der skriver, at "es geht um Rezeptionsvorgänge durch kirchliche
Autoritäten, normative Vorgänge, nicht um Offenbarungsakte. Diese Betonung normativer
Rezeption entspricht auch dem sonstigen Bild theologischer Autoritätsbegründung bei Hier-
onymus".

²⁰ Det sker i *Adversus Jovinian* I 32, et skrift fra 393. Den latinske tekst til det sidste lyder: *Quid
est igitur quod significat alma? Absconditam virginem, it est (...). Denique et Rebecca in Genesi ob
nimiam castitatem et Ecclesiae typum, quem in sua virginitate significat, alma scribitur, non bethula
(...). Aute certe ostendat mihi ubi hoc verbo appelentur et nuptae* (PGL 23, 266). Jf. Markschies 1994,
148, der tilføjer: "Durch die Beobachtung, es sei mit dem Worte nirgends eine Verheiratete
gemeint, rettet er trotz aller philologischer Offenheit die kirchliche Lehre dann doch".

²¹ Jf. Markschies 1994, 161: "Diese Stelle kann ohne Gefahr einer Übertreibung als revolutionär
bezeichnet werden". For man kan sige, at Gustaf Dalman og Joachim Jeremias' bestræbelser

I *Epistula* 57 fra 396, som har fået titlen *Liber de optimo genere interpretandi*, redegør Hieronymus mere systematisk for sine oversættelsesprincipper. Han forsvarer her med henvisning til verdslige latinske oversættere, men desuden til de 70 samt evangelisterne og apostlene, en relativ frihed i forhold til originalen med henblik på at gengive dens mening i stedet for en ord-til-ord oversættelse. Hieronymus skriver her (*Epistula* 57,9) ligefrem, at når apostlene og evangelisterne skulle oversætte de gamle skrifter, bekymrede de sig ikke så meget om selve ordlyden, hvis blot ikke forståelsen kom til at lide under det (*sensum quaesisse, non uerba, nec magnopere de ordinatione sermonibusque curasse cum intellectui res paterent*).²²

Hieronymus hævder således på den ene side, at folkene bag den gamle græske oversættelse havde undertrykt elementer i den hebraiske tekst, som han nu fik med i sin latinske gengivelse. På den anden side fik hans valg af *Hebraica veritas* ham i hvert fald i princippet til at tage afsked med den fortolkning, som den gamle græske oversættelse også var udtryk for, et forhold Hieronymus også kun kan tilskrive utilladelige udeladelser eller tilføjelser. Valget bevirkede imidlertid, at Hieronymus dermed også så bort fra, at Septuaginta havde været kirkens første Bibel. For selv om man kan gøre sig forestillinger om, at de tidligste Kristus-troende som palæstinensiske jøder var fortrolige med de bibelske skrifter på hebraisk, så afspejler dette sig ikke tydeligt i de skrifter, der blev til Det Nye Testamente. Selv om vi i dag kan formode, at Paulus og forfatterne til henholdsvis Matthæusevangeliet og Johannes' Åbenbaring som de eneste synes at have behersket hebraisk, så er altså alle skrifter i Det Nye Testamente oprindelig affattet på græsk. Også den omstændighed har gjort det naturligt for dem i deres argumentation over for en målgruppe, der beherskede græsk og ikke hebraisk, at bruge den foreliggende græske oversættelse af deres Bibel.²³

i nyere tid på at afdække den aramæiske baggrund for Jesus' forkyndelse her bliver "eindrucksvoll präluert" af Hieronymus ved indførelsen af dette filologiske støtteargument: "Es geht nicht mehr nur um die Autorität der hebräischen Bibel durch ihre neutestamentliche Benutzung, sondern um den sprachlichen und geistigen Hintergrund Jesu selbst!".

²² Markschiefs 1994, 157, mener her for Hieronymus' vedkommende at kunne påpege "eine bestürzende Folge für seine Konsistenz" (Markschiefs' kursivering). For er der ikke her en logisk spænding mellem denne tale og hævdelser af, at apostlene og evangelisterne i deres citater leverer en tro gengivelse af den hebraiske tekst? "Wenn nämlich die neutestamentlichen Autoren frei und nicht nach der *Hebraica Veritas* übersetzen, bräche das hieronymianische Begründungsmodell der normativen Autorität des hebräischen Bibeltextes in sich zusammen".

²³ Det er i dag også en udbredt antagelse, at de steder, hvor forfattere til skrifter i Det Nye Testamente i deres citater fra Det Gamle Testamente afviger fra Septuaginta, ikke skyldes, at de har kastet sig ud i selv at oversætte fra hebraisk, men at de har kendt og benyttet de reviderede oversættelser, der begyndte at se dagens lys allerede før vor tidsregnings begyndelse. Jf. titlen på Dominique Barthélemys bog: *Les Devanciers d'Aquila* (Barthélemy 1963), hvis undertitel "Première publication intégrale du texte des fragments du Duodécapropheton" afspejler det gennembrud, fundet af store dele af en revideret græsk tekst til Tolyprofetbogen fra mellem 50 f.Kr. og 50 e.Kr. i Wadi Murabba'at og Nahal Hever i hhv. 1952 og 1962 (benævnt 8HevXIIGr) betød i dette spørgsmål.

Det har disse forfattere efter alt at dømme ikke gjort, fordi de fandt, at denne oversættelse i højere grad end den hebraiske tekst var åben over for en *interpretatio Christiana*. Det tidligste, kendte vidne om, at der overhovedet kunne være uoverensstemmelser mellem den græske og den hebraiske tekst, er Justin, hvis overleverede skrifter stammer fra omkring midten af 100-tallet. Justin skriver ud fra den faste overbevisning, at er der ikke fuld overensstemmelse mellem den græske oversættelse og den hebraiske tekst, skyldes det, at jødiske lærde i mellemtiden har gjort forandringer i førstnævnte netop for at hindre de Kristus-troendes forståelse (se hertil Müller 2018b, 166-70).

Et tilbageblik: Den tidlige kirkes brug har kanoniseret Septuaginta

Retrospektivt er der dog et andet argument, der må tillægges en anderledes afgørende betydning. Det er det, som vi finder første gang hos Irenæus i *Mod Kætterne* 3. bog kap. 21. Irenæus erklærer således her, at det var i kraft af Guds nåde, at de hellige skrifter var blevet oversat til græsk, fordi Gud dermed, længe før de kristne kom til, forberedte og forud dannede (*praeparavit et praeformavit*) deres tro på hans søn. Derfor er det en frækhed, som jøderne gør det, nu at foranstalte nye oversættelser, fordi den fra gammel tid af foreliggende bekræfter Kristus-troen.

Sikker, og ikke opdigtet, men alene sand er derfor vor tro, idet den har sit åbenbare bevis fra disse skrifter, som er oversat (*interpretari*) på den måde, som vi lige har fortalt [det drejer sig om Septuaginta-legenden]. Og kirkens forkyndelse er uden forfalskning (*interpolatio*). For apostlene, som dog er af ældre dato end alle disse [i.e. de nye oversættere], er i overensstemmelse med den omtalte oversættelse, og oversættelsen stemmer overens med apostlenes overlevering (*Etenim Apostoli, cum sint his omnibus vetustiores, consonant praedictae interpretationi, et interpretaio consonant Apostolorum traditioni*). For Peter, Johannes, Matthæus og Paulus samt de øvrige, som fulgte efter, og deres efterfølgere, forkyndte alle profetierne således, som de er indeholdt i de ældstes [dvs. de (to)oghalvfjerds'] oversættelse (*quemadmodum Seniorum interpretatio continet*). For den ene og samme Guds Ånd, som i profeterne udråbte, hvilken og af hvad art Herrens komme ville være, har hos de ældste udmærket oversat, hvad der så udmærket var blevet profeteret... (21,3-4; min oversættelse).

Irenæus hævder her, at den forudgående kristne reception må være bestemmende. Ganske som Irenæus blev den, der lagde grunden til den kristne Bibel ved at udvide kirkens første Bibel, Septuaginta, med en relativt fast afgrænset samling af kristne skrifter, som netop fik deres 'bibelske' status *i kraft at stamme fra Jesus' apostle* (se hertil Müller 2020).

Augustin går til forsvar for traditionen

Da Augustin erfarede, at Hieronymus var gået i gang med at oversætte den hebraiske bibeltekst i stedet for den græske, reagerede han voldsomt imod det. Det kom ligefrem til en dramatisk brevveksling mellem de to, der bestemt ikke førte dem nærmere til

hinanden.²⁴ I modsætning til Hieronymus, der altså mente, at der er forskel på at være profet og på at være oversætter, fastholdt Augustin i forlængelse af legendedannelsen omkring Septuaginta, at denne oversættelse var guddommeligt inspireret og skabt med henblik på kirken. Udførligst ytrer Augustin sig om dette spørgsmål i *Om Guds Stad* 18. bog kap. 43, hvor han indledningsvis fastslår, at: "denne oversættelse, Septuaginten, har Kirken givet sin godkendelse, som var den eneste, og den bruger de kristne folk i den græske verden, og de fleste af dem er ikke klar over, om der findes nogen anden".²⁵

I en afstandtagen til "præsten Hieronymus ... kyndig i alle tre sprog" [dvs. latin, græsk og hebraisk] må Augustin fastholde, at den "profetiske dybde" netop findes hos de halvferds oversættere. Derfor afviser Augustin Hieronymus' oversættelse fra hebraisk til latin, for:

Selv om jøderne bevidner, at hans meget lærde arbejde er pålideligt, og gør gældende, at de halvferds oversættere på mange punkter har taget fejl, så har Kristi kirker dog truffet den afgørelse, at ingen oversætter bør foretrækkes for disse mange mænds autoritet, som den daværende ypperstepræst Eleazar havde udvalgt til denne store opgave. For selv om der ikke havde vist sig én, helt klar guddommelig Ånd i dem, og de halvferds lærde mænd på sædvanlig menneskelig vis havde sammenlignet deres oversættelsers ordlyd med hinanden, således at kun det, som alle var enige om, blev stående, så burde alligevel ingen enkeltoversætter foretrækkes for dem. Men eftersom der har vist sig et så tydeligt tegn på guddommelighed hos dem, så vil enhver anden, der giver en pålidelig oversættelse af de hellige skrifter fra hebraisk til hvilket som helst andet sprog, være i overensstemmelse med disse halvferds oversættere, eller, hvis han ikke synes at være i overensstemmelse med dem, så må vi tro, at den profetiske dybde findes hos dem. For den Ånd, der var i profeterne, da de fremsatte deres profetier, selv samme Ånd var også i de halvferds mænd, da de oversatte dem. Han kunne bestemt også have sagt andet med guddommelig autoritet (*profecto auctoritate divina*), som om pågældende profet havde sagt begge dele, fordi samme Ånd sagde begge dele. Og Ånden kunne udtrykke selve dette på forskellige måder, således at samme mening, om end ikke samme ord, lyste igennem for dem, der forstod det rigtigt, og han kunne undlade noget og tilføje andet, således at det også heraf fremgik, at det i dette værk ikke havde været trældom under bogstaven, som oversætteren skyldte ordene, men meget mere den guddommelige magt, som fyldte og styrede oversætterens ånd.

Efter nogle bemærkninger om det 'tekstkritiske' arbejde med at belyse forskelle mellem Septuaginta og de hebraiske håndskrifter fortsætter Augustin:

Hvis vi derfor, som vi bør, ikke ser andet i de hellige skrifter end noget, som Guds Ånd har talt gennem mennesker, må vi komme til dette resultat: hvad som helst, der findes i de hebraiske håndskrifter og ikke hos de halvferds oversættere, det har Guds Ånd ikke villet sige gennem de halvferds, men gennem profeterne. Men hvad som helst der findes

²⁴ Hertil Müller 1994, 75-78, og udførligere Marksches 1994, 163-169. Denne brevvæksling er monografisk behandlet af Ralph Hennings (Hennings 1994) og de relevante breve af de to kirkefædre findes i svensk oversættelse i Ellenberger 2001.

²⁵ Augustin er citeret efter Dalsgaard Larsen 1991, 346-349. At Augustin udmærket vidste, at der kunne være forskelle mellem den hebraiske tekst og Septuaginta, fremgår af hans drøftelse af længden af Metusalems levetid i *Om Guds Stad* 15, 11, hvor Septuaginta lader denne urfader overleve syndfloden med 14 år, hvad Augustin ikke kan tilslutte sig.

i Septuaginta, men ikke i de hebraiske håndskrifter, har samme Ånd hellere villet sige gennem de halvfjerds end gennem profeterne, idet han således viser, at det var profeter i begge tilfælde. For på samme måde har han sagt noget gennem Esajas, andet gennem Jeremias, andet gennem den ene eller den anden profet eller det samme gennem såvel én som en anden, men på forskellig måde, som han har villet. Hvad som helst der findes både hos profeterne og hos oversætterne, det har den ene og samme Ånd villet sige gennem begge parter, men således, at de første gik forud ved at profetere, de andre fulgte efter ved at oversætte dem profetisk (*propheticè illos interpretando*). For ligesom det var den ene fredens Ånd, der virkede i dem, så de talte sandt og samstemmende, således var det den samme ene Ånd, der manifesterede sig også i dem, så at de uden at sammenligne med hinanden dog oversatte alt som med én mund.

For Augustin er Septuaginta således ikke blot et ligeværdigt, men ligefrem et selvstændigt *traditionsvidne*, der ikke henter sin autoritet i kraft af overensstemmelse med den hebraiske bibeltekst. Vi kan i dag ikke følge Augustin i alle hans mellemregninger, men i forlængelse af en receptionshistorisk betragtning konstatere, at han – i modsætning til Hieronymus – betragter den tidlige kirkes valg af Septuaginta som forpligtende for alle senere generationer af kristne. Og her tager Augustin i øvrigt apokryferne med i købet, som det fremgår af hans kanonliste i *De doctrina Christiana* II 18. Således tager Augustin, uden beskyldninger mod jøderne for at have gjort forandringer i bibelteksten, afsked med Biblia Hebraica som en – end sige den – version af Det Gamle Testamente, som kirken i særdeleshed er forpligtet på.

Det skal på dette sted også nævnes, at Hilarius fra Poitiers (o. 315-367) i sin *Tractatus super Psalmos* fra omkring 365 var fremkommet med et nyt og originalt argument for, at Septuaginta var kirkens Gamle Testamente netop i sin forskellighed fra Biblia Hebraica. For ikke alene var denne oversættelse blevet til længe før Herrens legemlige komme. Men de fornemme og lærde oversættere fra synagogen havde, foruden at være lovkyndige, takket være Moses desuden været indviet i en mere hemmelig lære (*quoque doctrina secretiore perfecti*). For de var som Den Store Synagoge de åndelige arvtagere til de 70 af Israels ældste, som Moses ud over sin bror Aron samt Nadab og Abihu havde taget med op på Sinajbjerget. Her havde de ikke bare selv skuet Gud, men desuden fået del i den ånd, som Gud havde skænket Moses (se 2 Mos 24,1-2.9-11; 4 Mos 11,16-17.24-25). Disse udvalgte ældste havde Moses også, ved siden af Skriften, overgivet en hemmelig mundtlig tradition. Det er den, Jesus sigter til, når han i Matthæusevangeliet fortæller sine disciple, at de skriftkloge og farisæerne sidder på Moses' stol, hvorfor de skal gøre og overholde alt, hvad de siger, men holde sig fra, hvad de gør, da de ikke selv gør, hvad de siger (Matt 23,2-3). Fordi disse 70 oversættere således kendte denne hemmelige mundtlige overlevering og havde indarbejdet den i deres gengivelse, kan den ikke tilsidesættes til fordel for den hebraiske bibeltekst. For det var netop i kraft af, at de 70's græske gengivelse indeholdt den åndelige betydning, at den adskilte sig fra de nyere jødiske oversættelser, hvis ophavsmænd som f.eks. Akvila kun havde haft adgang til den bogstavelige betydning.²⁶

²⁶ Se hertil Kamesar 2005, 264-285, hvor det indledningsvis hedder: "Knowledge of the extra-biblical tradition allowed the Seventy to produce a translation that was more accurate than any other, because by reference to it they were able to interpret possible ambiguities in the

Hieronymus' betydning for den videre historie

I modsætning hertil bestemte Hieronymus sig altså for at kortslutte alle sådanne forestillinger om Septuaginta som kirkens Gamle Testamente netop i kraft af sin forskellighed ved at gå tilbage til den hebraiske tekst, som kirkens første Bibel var skabt på grundlag af. Dette kan umiddelbart forekomme nærliggende i betragtning af de mange usikkerheder i overleveringen af den græske bibeltekst. Det kan dog ikke skjule, at Hieronymus derved sprang det kapitel i receptionshistorien over, som udgøres af brugen af jødedommens hellige bøger hos forfatterne til Det Nye Testaments forskellige skrifter. For deres tænkning og teologi forudsætter og ligger i forlængelse af Septuaginta forstået som en hellenistisk jødedoms særlige udgave af sine hellige skrifter. Hvad der står på spil, er med andre ord en væsentlig del af den kontinuitet, som forfatterne til skrifterne i Det Nye Testamente forudsatte som noget givet. Der skulle gå mere end 1000 år, før dette forhold for alvor kom op til overfladen igen. For Augustin har historien åbenbart en betydning,²⁷ som den ikke har for Hieronymus, der mener så at sige at kunne begynde forfra.

Hieronymus forudsætter altså i modsætning til Hilarius og Augustin, at den oprindelige Septuaginta var en nøje gengivelse af den hebraiske bibeltekst. Kun på grund af en usikker overlevering var dens tekst dog ikke længere pålidelig, hvorfor det naturligste var at springe den over og gå direkte til den angiveligt sikre hebraiske 'grundtekst'. Hieronymus' tekstsyn havde ikke plads til en tolkende reception som den, vi i dag finder i Septuaginta. Han gjorde ikke noget udtalt krav på, at hans latinske oversættelse var guddommeligt inspireret, men nok udført med alle lærdommens midler.²⁸

Ikke mindst Augustins store autoritet bevirkede, at Hieronymus' oversættelse først efterhånden vandt almindelig hævd.²⁹ Augustin var heller ikke den eneste, der advarede imod Hieronymus' *Hebraica veritas*. Det gjorde f.eks. også ungdomsvennen Rufin fra Aquileia (345-410), hvis navn især er forbundet med oversættelser af græske kirkefædre (først og fremmest Euseb og Origenes) til latin. Hieronymus følte sig her ligefrem nødsaget til at imødegå sin nu forhenværende ven i *Apologia adversus libros Rufini* i tre bøger fra 401-402.³⁰

original". Forbilleder for denne forståelse kan Hilarius have haft fra f.eks. *De Pseudoclementiske Homilier* (Peters brev til Jakob 1 og 3; De Clementinske Homilier 2,38,1 og 3,47,1).

²⁷ Jf. Augustin, *Epistula* 82 (eller 116), 34-35, hvor han argumenterer med, at han ikke vil indføre noget nyt.

²⁸ At denne 'lærdom' — naturligt nok — også omfattede brug af de nyere græske oversættelser af Aquila, Symmachus og Theodotion, er i nyere tid påvist af en række forskere; se Markschie 1994, 178; jf. Bogaert 2013, 516: "He used Aquila's Greek translations (very literal), and those of Symmachus (more literary), to a much greater extent than he acknowledges".

²⁹ Se Bogaert, 2013. 521-526, der også bemærker, at nogle latinske kirker ikke helt mistede forbindelsen til den græske verden, hvad der f.eks. fandt sit udtryk i tosprogede udgaver som Codex Bezae. Jf. *idem* 2012, 69-92, samt artiklen i samme værk af Frans van Liere (Liere 2012, 93-109).

³⁰ Om striden med Rufin må jeg her nøjes med at henvise til Markschie 1994, 169-175.

Det blev dog ifølge H.F.D. Sparks i det lange løb et spørgsmål om "the survival of the fittest".³¹ Det lå desuden i tidens kanonbegreb, at Hieronymus' udgave efterhånden blev opfattet som den eneste mulige gengivelse og derfor autoritativ og ikke som en sekundær version i kraft af 'kun' at være en oversættelse. Der var ganske vist fra engang i 1200-tallet, undertiden endda med pavelig velsignelse, bestræbelser i gang med at revidere den latinske Bibel, som i mellemtiden havde fået navnet Vulgata, men også havde lidt under den usikkerhed, som stadig nye afskrivninger af teksten næsten uvægerligt medførte. Det skete også under inddragelse af den hebraiske tekst for at sikre størst mulig overensstemmelse med denne grundtekst.³² Disse bestræbelser gik dog hurtigt i stå, ja blev ligefrem fordømt, da reformationen begyndte at producere alternative bibeloversættelser.³³

Hieronymus' oversættelse endte altså med at få en slags monopollignende stilling i det latinsktalende Vesten. Septuaginta havde dog sat sine spor i den latinske Bibel i tre henseender. For det første blev det i det store og hele Septuagintas opdeling af Det Gamle Testamente i henholdsvis De Historiske, De Poetiske og De Profetiske Bøger og den deraf følgende rækkefølge, der satte sig igennem. Det indebar for det andet også, at apokryferne kom med og blev anbragt blandt de 'kanoniske' bøger i overensstemmelse med de enkelte skrifers genre. For det tredje overlevede Septuaginta endelig en række steder, hvor denne oversættelses særlige ordlyd ved at spille en rolle i citater i Det Nye Testamente fik indflydelse på oversættelsen af Det Gamle Testamente. De

³¹ Se Sparks 1970, 521: "It was ultimately a case of the survival of the fittest".

³² Se hertil Smalley 1983, 329-355. Disse bestræbelser kan ikke mindst forbindes med den multilærde franciskaner Roger Bacon (ca. 1214- ca. 1292), 'Doctor mirabilis', der i sit værk *Opus majus* i forbindelse med grammatikstudier kunne begrunde en justering af den latinske bibeltekst med den hebraiske således: "Likewise in the sacred text false statements are found and many bad translations. For Jerome proves that the translation of the Seventy Interpreters and of Theodotion and of Aquila had many errors; and since these errors were published throughout the whole Church, and all men stood for the translation of the Seventy as for their own life, Jerome was considered a falsifier and a corrupter of the Scriptures, until little by little the truth of the Hebrew became clear when turned into Latin by the sainted Jerome"; citeret efter Robert Belle Burke's oversættelse (University of Pennsylvania Press 1928, 77). Denne henvisning takker jeg Peter Brylov Christensen for. Bacons arbejde skal ses i sammenhæng med forsøget på at skabe en pålidelig bibeltekst til brug for Paris' studerende. Jf. Light 2012, 380-391.

³³ Det er historiens ironi, at Hieronymus' latinske oversættelse i denne forbindelse fik tillagt samme autoritative betydning, som man i kirkens første århundreder havde forsøgt at forlene Septuaginta med ved hjælp af legenden om dens tilblivelse. For det var, hvad der skete, eller rettere: blev stadfæstet på Tridentiner-koncilet, hvor man på den fjerde sessions første samling den 8. april 1546 besluttede, at den latinske oversættelse, som gik tilbage til Hieronymus, og som i mellemtiden (siden det 13. årh.) havde arvet navnet Vulgata (oprindeligt betegnelsen på de(n) gamle latinske oversættelse(r), hvis mangfoldige overlevering var én af grundene til hans oversættelse/revision), skulle gælde for den eneste autentiske bibeltekst. Det hedder: *Statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus pro authentica habeatur* (Anført efter Denzinger 1900, 179). Ironien bliver ikke mindre af, at Hieronymus blev presset til også at oversætte apokryferne som en del af det, der blev den latinske kanon.

bedst kendte eksempler er vel Es 7,14 og Hab 2,4. I disse tilfælde måtte *Hebraica veritas* altså vige for den Septuaginta på grund af kirkelige tradition.

Selv om vi i dag kan være nok så skeptiske over for de to forfatteres præmisser, viser konfrontationen mellem Hieronymus og Augustin altså to afgørende forskellige grundholdninger til Det Gamle Testamente. For Augustin står fast på, at det er Septuagintas gengivelse, kirken er forpligtet på som 'kanonisk', mens Hieronymus lader sit syn bestemme af, hvilken tekst han anser for den mest oprindelige. Men hvor Augustin dermed åbner for det, som vi i dag vil kalde en tolkende reception, dér vil Hieronymus i princippet binde sig til den hebraiske ordlyd, endda altså med den påstand, at det ikke bare var den, Jesus og hans disciple forholdt sig til, men som også Paulus og forfatterne til evangelierne havde i deres hoveder.

Selv om Hieronymus åbenlyst tog fejl i dette, havde hans valg af *Hebraica veritas* bragt et nyt moment ind i kirkens reception af jødedommens hellige skrifter. Da det imidlertid først og fremmest på grund af receptionen af Septuaginta i Det Nye Testamente ikke var muligt at fjerne den gamle græske oversættelse fra traditionen, og den latinske oversættelse tilmed punktvis ligefrem lod den komme til orde, kom kirkerne i Vest i hvert fald i princippet til at stå med begge udgaver af Det Gamle Testamente.

Reformationstiden

For de protestantiske kirker blev det bestemmende for valget af den hebraiske tekst som grundlag for oversættelsen af Det Gamle Testamente, at Luther overtog Hieronymus' beslutning og dens præmisser. Om reformatoren under påvirkning af bibelhumanismen også uden Hieronymus som forgænger ville have valgt denne 'grundtekst', kan selvfølgelig ikke udelukkes. Det er måske endda sandsynligt i betragtning af den voksende sans for den hebraiske bibeltekst, som netop gjorde sig gældende i hans samtid. Luther havde desuden ikke megen sans for Septuaginta. Således kan han i en *Tischrede* fra begyndelsen af 1530'erne sige:

Oversættelse er en særlig nåde og Guds gave. De halvfjerds græske oversættere, der således har bragt den hebraiske Bibel på det græske sprog, var uerfarne og uøvede i hebraisk, deres oversættelse er tumbet og vrøvlet, fordi de har foragtet bogstaverne, ord og udtryksmåde, således at endog Hieronymus' version og oversættelse er at foretrække. Og dog, den der skælder Hieronymus ud for at være en hebræer, han gør vold imod ham og gør ham uret. For efter det babyloniske fangenskab er dette sprog så korrumpet og fordærvet, at man ikke længere har kunnet bringe det i orden igen. Hvis Moses og profeterne nu igen opstod, så ville de ikke selv forstå deres ord, sådan som de nu er blevet fordrejet (min oversættelse).³⁴

³⁴ Efter *Dr. Martin Luther's sämtliche Werke* = Erlangen-udgaven, bind 62 (Frankfurt a.M. und Erlangen: Heyder & Zimmer, 1854 (= WA Tr 1, 525,24-32) 314-315. Henvisningen har jeg fra Buhl 1891, 125 (hvor sidetallet dog er 112!). Bodil Ejrnæs 1994, 32 n. 1, anfører "en forholdsvis mild vurdering af Septuaginta" i en anden af Luthers *Tischreden*, nemlig 5327 (WA 5/1919, 60-61), samt i n. 4 fra hans forelæsninger over 1. Mosebog fra 1535-1545 udsagnet: "Septuaginta Interpretes quoque videntur non fuisse instructo pro magnitudine capti laboris" (WA 42/1911, s. 194).

Gutenbergs opfindelse af bogtrykkerkunsten havde skabt helt nye forudsætninger for arbejdet med den bibelske tekst. Mens den første trykte bog var den latinske Bibel (vist nok 1453-1455), udkom allerede i 1488 den første komplette hebraiske Bibel. Her kom det først til en udgave af Septuaginta i *Complutenserpolyglotten*, der forelå færdig i 1517, men hvor en forsinkelse af selve udgivelsen til 1521 gjorde, at den blev overhalet af en græsk hebibibel, udgivet af Andreas Asolanus 1518-1519.³⁵ Men selv om Septuaginta allerede tidligt fik tildelt den Askepot-tilværelse³⁶, den skulle friste i de protestantiske områder helt frem til nutiden³⁷, kunne Philipp Melanchthon dog i forordet til en græsk hebibibel med en femteudgave af Erasmus' Nye Testamente i 1545 ganske vist beskrive Septuagintas oversættelse af profeterne som 'mere rå' (*squalidiorum*) end den hebraiske tekst, og oversætterne som folk, der ikke var tilstrækkeligt omhyggelige i deres valg af ord og sætningskonstruktioner.³⁸ Alligevel er studiet af Septuaginta ifølge Melanchthon dog vigtigt, da det var den tekst, Paulus og de øvrige apostle citerede fra, og fordi man i det hele taget bedre kan forstå de apostolske skrifter ud fra denne version. Men denne erkendelse af Septuaginta som 'apostlenes Bibel' kunne altså ikke få Melanchthon til at se andet i Septuaginta end en primitiv oversættelse, der ikke kunne gøre Biblia Hebraica rangen stridig som 'grundtekst', når det gjaldt en oversættelse af kirkens Det Gamle Testamente.

En af konsekvenserne af Luthers overtagelse af Hieronymus' *Hebraica veritas* blev i øvrigt, at Det Gamle Testaments apokryfer i Luther-Bibelen (1534) og i alle senere protestantiske bibler – for så vidt de overhovedet blev medtaget – som noget nyt blev

³⁵ For udførlige oplysninger om den trykte Bibels historie, se Volmer Rosenkilde 1952.

³⁶ Allerede fra midten af 1400-tallet kom det til forskellige nye oversættelser af Aristeas, derunder en latinsk, som blev inkluderet i flere tidlige bibeludgaver som f.eks. den første romerske fra 1471. Se hertil Pelletier 1962, 43-44. På den måde fik Aristeas-legenden en vid udbredelse og var med til at styrke en opfattelse af Septuaginta som en guddommeligt inspireret oversættelse.

³⁷ En af undtagelserne blandt epokens humanistisk sindede teologer var en af den engelske reformationstids tragiske skikkelser, Erasmus-vennen og Cambridge-kansleren John Fischer (1469 – henrettet 1535). Han udarbejdede således efter alt at dømme i 1527 et forsvarsskrift for Septuaginta som en inspireret oversættelse. Skriftet var rettet mod en samtidig, Richard Pace (1482-1536), der ville korrigere den latinske oversættelse til at være i overensstemmelse med den hebraiske tekst. Ingen af de to skrifter blev dog publiceret, men Fischers manuskript har overlevet i en næsten fuldstændig skikkelse og blev udgivet af Richard Rex (Rex 1992, 55-116; den latinske tekst, 73-116). Fischer fandt Septuagintas autoritet sanktioneret dels gennem tilbivelseslegenden (Aristeas), dels ved dens udbredelse i de første fire århundreder af kirkens historie, dels endelig af den omstændighed, at mens den græske oversættelse stammede fra 70 mænd, skyldtes den hebraiske udgave et eneste menneske, nemlig Ezra, der efter templets brand og dermed de bibelske bøgernes tilintetgørelse i 587 f.Kr. havde genskabt skrifterne i deres oprindelige skikkelse, men med et nyt alfabet. Septuagintas betydning lå ifølge Fischer desuden i at vise, at en – ganske vist kirkeligt kontrolleret – oversættelse til folkesprogene var et legitimt forehavende og dertil nødvendig, hvis den almindelige kristne skulle følge opfordringen i Joh 5,39 til at granske Skrifterne.

³⁸ Henvisningen til Melanchthon har jeg fra Ejrnæs 1994, 32 n. 2, hvor den latinske tekst er aftrykt.

udskilt fra selve Det Gamle Testamente og anbragt i en afdeling for sig selv mellem de to testamenter med et eget forord, der udtrykkelig fastslog deres andenrangs stilling.

Uro på bagsmækken³⁹

Reformatorerne valg af den trykte hebraiske Bibel, dvs. den masoretiske bibeltekst som grundlag for oversættelsen af Det Gamle Testamente, skabte i den følgende tid uro på i hvert fald to fronter. For én ting var, at den katolske kirke 'konfessionelt' stod fast på Vulgata, dvs. Hieronymus' latinske Bibel som den kanoniske tekst og — alligevel — ikke ønskede at revidere denne oversættelse med den hebraiske tekst som autoritativ målestok. En anden ting blev, at heller ikke alle i den reformerte lejr var overbeviste om *Hebraica veritas*.

Striden blev ikke mindst udløst af spørgsmålet om verdens alder. For her forudsætter den gamle græske oversættelse et betydeligt længere tidsrum mellem Verdens skabelse og begyndelsen på vores tidsregning end den masoretiske bibeltekst. For hvor den masoretiske tekst regner med ca. 4000 år, forudsætter Septuaginta nemlig yderligere næsten 1500 år. Tilhængerne af Septuagintas kronologi måtte derfor se den hebraiske teksts kronologi som forkert. Det rejste selvfølgelig spørgsmålet om Septuagintas kanoniske status. Periodemæssigt befinder vi os her i spændingsfeltet mellem en bogstavtro ortodoksi og en spirende oplysningstid, hvor tekstkritikken begynder at vinde fodfæste.

Den katolske polemiker Robert Bellarmin (1542-1621) lagde i sit monumentalværk *De controversiis Christianae fidei adversus hujus temporis haereticos* (1586) forholdsvis freldeligt ud i sit forsvar for Vulgata som den autentiske bibeltekst. Bellarmin afviser forestillingen om, at jøderne bevidst skulle have korrumpet den hebraiske tekst; dertil var jødernes respekt for Skriften alt for stor, og i øvrigt har Guds forsyn også sørget for bevarelsen af Bibelens urtekst. Bellarmin advarer dog som katolik naturligvis også mod at have alt for stor tillid til den masoretiske tekst, som selv Calvin kan korrigere efter Septuaginta. Bellarmin har fuld tiltro til Aristæus, hvis historie for ham omfatter oversættelsen af hele Det Gamle Testamente, og selv om oversætterne ikke var profeter, hævder Bellarmin dog, at de har fået bistand fra Helligånden. De forskelle, der uomtvisteligt er mellem Septuaginta og den masoretiske tekst, skyldes ikke, at den oprindelige Septuaginta er gået helt tabt; men såvel Origenes som Hieronymus bevidner, at denne oversættelse længe ikke har eksisteret i sin oprindelige sikkelse.

Heroverfor står den reformerte franske klassiske filolog Joseph Justus Scaliger (1540-1609), der til sidst virkede i Leiden, og som gælder som grundlæggeren af en

³⁹ Den følgende gennemgang bygger først og fremmest på J.C.H. Lebrams udførlige afhandling, "Ein Streit um die Hebräische Bibel und die Septuaginta" (Lebram 1975, 21-63). Jeg har foretaget et udvalg af såvel repræsentanter for de forskellige synspunkter som deres skrifter og forsøgt at ordne fremstillingen kronologisk. Jf. desuden Kraus 1969, 46-50, samt Meyer 1804, 268-308.

videnskabelig kronologi.⁴⁰ Scaliger mente, at der kun var én oversætter bag Septuaginta, der så forelagde de andre sit arbejde, hvorfor resultatet er fremstået ved sammenligning og ikke blevet til under inspiration. Desuden er Septuaginta en fri oversættelse, hvorfor den ikke skal korrigeres til at være i overensstemmelse med den hebraiske tekst, da det vil berøve den dens særpræg. Da Scaliger endvidere – vist som den første – forudsætter, at der var stor forskel på jødedommen i henholdsvis Palæstina og Alexandria, skyldes forskellene mellem Septuaginta og den masoretiske tekst ikke utilsigtede fejl eller bevidst manipulation, men at der er tale om selvstændige tekstformer, der er udviklet i forskellige kredse – en tanke, der skulle vise sig at have fremtiden for sig, men som ikke fandt alverdens tilslutning i samtiden.⁴¹ Endelig slår Scaliger følge med dem, der afviser, at Aristeas kan være forfattet samtidig med de skildrede begivenheder,⁴² ved bl.a. at påvise skriftets fejlanbringelse af Demetrios af Faleron ved Ptolemæus 2 Filadelfos' hof.

Luther selv mente ligesom tidligere andre lærde blandt både jøder og kristne, at vokaliseringen af den hebraiske bibeltekst ikke var samtidig med dens tilblivelse, men en senere opfindelse, der skyldtes rabbinerne.⁴³ Denne opfattelse blev imidlertid under højortodoksien af en række af dens repræsentanter betragtet som kontroversiel, da enhver usikkerhed i den retning kunne svække tilliden til den hebraiske bibeltekst og dermed styrke Vulgatas og Septuagintas autoritet.⁴⁴ Således blev spørgsmålet om dateringen og betydningen af masoreternes arbejde et selvstændigt stridspunkt.

⁴⁰ Da det for Scaligers vedkommende er vanskeligt at henvise til et bestemt skrift – en samling af udtalelser blev udgivet posthumt i *Scaligerana* (Haag 1666), der både oplevede flere senere udgaver og at blive oversat – må jeg her henvise til Lebram 1975, især 36-37.

⁴¹ Lebram 1975, 44-46, anfører dog som en undtagelse et skrift af den hollandske lærde Christian Schotanus (1603-1671), *Diatribæ de autoritate versionis Graeca quae dicitur LXX interpretum* (Franeker 1633), hvori det hævdes, at: "Die LXX ist ein wertvolles Literaturdenkmal des antiken Geistes, das man in Protestantismus leider nicht genügend geschätzt habe". Ifølge Schotanus kan Det Nye Testaments bøger heller ikke forstås uden inddragelse af Septuaginta.

⁴² Den første, der anfægtede ægtheden af Aristeas, var den spanske humanist Juan Luis [Johann Ludwig] Vives (1492-1540), der i en kommentar fra 1522 til Augustins *Om Guds Stad* hævdede, at skriftet ikke kunne være skrevet af et øjenvidne. Siden blev synspunktet udførligt underbygget af Oxford-professoren i græsk, Humphrey Hody (1659-1707), i *Contra historiam Aristæae de LXX interpretibus dissertatio. In qua probatur, illam a Judæo aliquot confictam fuisse ad conciliandam auctoritatem versione Graecæ. Et Isaaci Vossii aliorumque defensiones ejusdem examini subjiciuntur* (London 1685). Der findes senere udgaver.

⁴³ Jf. Meyer 1804, 271: "Zu Luther's Zeiten, ja eine geraume Zeit nachher, war es gar nicht denklich, die hebräischen Vocale und Accente nicht mit dem übrigen Text für gleichzeitig, sondern für eine spätere Erfindung der Rabbinen zu erklären, die also als ein bloß menschliches Werk zu betrachten, und als solches der Prüfung zu unterwerfen, und danach zu billigen und beizubehalten, oder zu mißbilligen, und im Fall der Noth abzuändern wäre".

⁴⁴ Forsvaret for den hebraiske bibelteksts integritet forbindes især med hebraisk-professor i Basel, Johannes Buxtorf med tilnavnet 'den Ældre' (1564-1629) og dennes søn og efterfølger i embedet, Johannes Buxtorf 'den Yngre' (1599-1664). Således skriver Johannes C. Jacobsen (Jacobsen 1900, 425), at førstnævntes "faste Overbevisning om den masoretiske Teksts fuldkomne Rigtighed overfor Septuaginta og Vulgata kom ved hans uhyre Lærddom den i Datidens Protestantisme herskende Inspirationslære tilgode".

Her kom også kendskabet til Den Samaritanske Pentateuk i slutningen af 1500-tallet — den forelå første gang trykt i 1616 — til at indgå i debatten og det vel at mærke som tekstvidne (jf hertil Hjelm 2000, 76-93). Det fik ikke mindst den reformert fødte, men konverterede oratorianer, Johannes Morinus (1591-1659), til i et skrift (Morinus 1633) at gå anderledes hårdt til værks end Bellarmin. For Morinus blev Den Samaritanske Bibel således en spydspids i hans angreb på den masoretiske tekst. Ifølge Morinus var den oprindelige hebraiske tekst nemlig ikke alene uvokaliseret, den var også skrevet uden sætningstegn og afstand mellem ordene. Nu var det ganske vist ikke sådan, at det var noget helt nyt at benytte oversættelser til korrekturen i den hebraiske tekst. Det var der — som nævnt — eksempler på allerede hos Calvin. Det nye hos Morinus er, at dette redskab bliver brugt til at 'bevise' en bestemt tekstforms upålidelighed. Der er således ikke tale om tekstkritik i vores forstand, men om kritik af en tekst.

Morinus inddrager i sin bog fra 1633 således som den første for alvor Septuaginta i den interkonfessionelle strid. Han hævder ligeud, at Gud lod den hebraiske tekst fremstå som uforståelig og mangetydig, fordi Skriften skulle underkastes kirkens dom. I det hele taget afviser Morinus enhver guddommeliggørelse af den hebraiske bibeltekst, som et inspirationsdogme ellers kunne lægge op til. For den foreliggende hebraiske 'originaltekst' er i den grad forfalsket og præget af fejl, at den er ubrugelig som kilde og norm for bibelstudiet. Morinus ønsker i stedet at bringe Vulgata og Septuaginta i overensstemmelse med hinanden. De 70 havde også et langt bedre kendskab til hebraisk end masoreterne, fordi de stod den store synagoge langt nærmere end masoreterne gjorde. Til tilvejebringelsen af overensstemmelsen mellem Vulgata og Septuaginta bruger Morinus endelig en mangfoldighed af mere eller mindre egnede metoder, samtidig med at han opstiller en række grundsætninger til at udfinde den oprindelige Septuaginta-tekst.

Stort set samtidig med Morinus' skrift forelå et værk af den reformerte Ludwig Capellus (1585-1658), *Critica sacra, sive de variis quae in sacris veteris testamenti libris occurrunt lectionibus, libri sex*, der var færdiggjort 1634. Den blev dog først trykt i 1650, i øvrigt på foranledning af Morinus, der imidlertid havde fjernet alle de steder, hvor han blev kritiseret; disse steder blev siden offentliggjort af Capellus i sendebrev i 1651 for også at optræde i en posthum, fuldstændig udgave i 1775-1786. Capellus, hvis skrift besidder en anderledes videnskabelig karakter, antager således, at mange forskelle mellem Septuaginta og den masoretiske tekst skyldes, at førstnævnte har haft et andet hebraisk forlæg. Han vil i det hele taget ikke laste masoreterne for manglende agtpågivenhed, men mener, at usikkerhederne snarere skyldes, at de gamle 'hebræere' var mere sorgløse i deres omgang med teksterne end de folk, der levede efter Antiokus' tid (dvs. 160'erne f.Kr.). Capellus går ikke ind for, at Septuaginta skulle være inspireret, men fastslår dog, at apostlene har anset denne oversættelse for fyldestgørende for udviklingen af troslæren og etikken. Han vil heller ikke tildele den hebraiske tekst nogen forrang, da det vil være til skade for Guds ord, da varianter i denne tekst let lader sig påvise.

Den reformerte hollandske filolog, Daniel Heinsius (1580-1655), går i et værk, *Aristarchus sacer* (1639), videre i samme spor, men ønsker frit at kunne inddrage tekstkritikken. Septuaginta er for ham desuden en kilde til det hellenistiske græsk, som også Det Nye Testamente er skrevet på, og som derfor er sanktioneret af apostlene.⁴⁵ Heinsius afviser som tidligere Scaliger og andre Aristear' historiske værdi og leverer tilmed en helt ny forklaring på navnet Septuaginta: Det refererer ikke til de 72 udsendinge fra Jerusalem, som Aristear fortæller om, men til de 70 ældste, som der berettes om i 2 Mos 24,11, og som sammen med Moses så Guds herlighed. Septuaginta har her en anden ordlyd end den masoretiske tekst: "og af Israels udvalgte var der ikke en eneste, der ikke stemte overens" (καὶ τῶν ἐπιλέκτων τοῦ Ἰσραὴλ οὐ διεφώνησεν οὐδὲ εἷς). Allerede Augustin forstod ligesom Hilarius fra Poitiers 2 Mos 24,11 som en henvisning til de 70 oversættere (*Quaestiones in Exodum ad loc.*).

Den reformerte lærde, Isaak Vossius (1618-1689), gik i *De Septuaginta Interpretibus, eorumque translatione et chronologia dissertationes* (1661) videre i Morinus' og Capellus' spor og hævdede, at Septuagintas tekst beroede på et bedre hebraisk forlæg end den masoretiske tekst. Vossius' konklusion blev, at jøderne af ond vilje havde forfalsket deres Skrift. Det havde været så meget lettere, som knap nok tre eksemplarer havde overlevet templets brand ved ødelæggelsen af Jerusalem. En sådan påstand kunne naturligvis kun sandsynliggøres ved en udførlig tekstkritisk sammenligning af den græske og den – foreliggende – hebraiske bibeltekst. Derfor gør Vossius sig også til talsmand for ægtheden af Aristear' historie. Ja, Vossius bekender sig ligefrem til Septuaginta som guddommeligt inspireret (θεόπνευστος).

Sagen var imidlertid ikke helt ligetil, fordi hebraisk i samtiden ikke blot var Biblens sprog, men derudover også blev regnet for menneskehedens ursprog. Derfor havde Biblia Hebraica en enestående betydning, som ingen oversættelse umiddelbart kunne konkurrere med. Så en eventuel kritik måtte derfor sætte ind ved overleveringen af den hebraiske tekst. Det kunne ske i forlængelse af den centrale rolle, det filologiske studium af hebraisk kom til at opleve i renæssancehumanismen, hvor ikke mindst Melanchthons onkel, Johann Reuchlin (1455-1522), havde været foregangsmand.

Vossius, der således langt hen ad vejen tilslutter sig Capellus' standpunkter, bruger dem altså til at 'bevise', at jøderne har forfalsket Det Gamle Testaments tekst. Jøderne har nemlig overhovedet ikke forstået hebraisk efter Jerusalems ødelæggelse, og Vossius vil endda hævde, at den oprindelige hebraiske tekst overhovedet gik fuldstændig til grunde ved den lejlighed. Så den masoretiske tekst er resultatet af en storslået forfalskningsmanøvre. Sådanne voldsomme beskyldninger for falskneri, fremsat af en reformert teolog, blev naturligvis oplevet som stærkt kontraproduktive af flertallet af reformerte, der anså Biblia Hebraica som det eneste rette grundlag for en oversættelse.

Selv om det tekstkritiske arbejde efterhånden udviklede sig til en selvstændig disciplin, og inspirationsdogmet med oplysningstidens gennembrud trådte i baggrunden for snart helt at bortfalde, holdt de reformatoriske kirker dog i det store og hele

⁴⁵ Se Lebram 1975, 37: "Sie haben die LXX *ex dispensatione Dei* und *non sine gravi causa* benutzt".

fast ved Biblia Hebraica som grundlag for oversættelsen af kirkens Gamle Testamente. Derfor blev det også i den følgende tid etableringen af den mest sandsynlige 'grundtekst' til denne udgave, der blev tekstkritikkens hovedformål. Septuaginta blev i denne sammenhæng ikke gjort til genstand for nogen selvstændig interesse, men blev dog et mere eller mindre skattet middel til at rekonstruere den oprindelige hebraiske tekst. Denne udgrænsning af Septuaginta blev yderligere fremmet af den opdeling af bibelstudiet i henholdsvis fagene Det Gamle og Det Nye Testamente, der satte sig igennem i slutningen af 1700-tallet. For her blev studiet af Gammel Testamente entydigt forbundet med den hebraiske tekst og semitisk filologi, samtidig med, at en 'helbibelsk' teologi opløstes i henholdsvis israelitisk-jødisk religionshistorie og nytestamentlig teologi. Det 'helbibelske' perspektiv blev således afløst af en udviklingshistorie.

To danske stemmer og et overblik over Septuaginta i dansk bibeltradition

Ganske vist på helt forskellige præmisser gør såvel N.F.S. Grundtvig og H.N. Clausen sig herhjemme til talsmænd for et positivt syn på Septuaginta som betydningsfuld for forståelsen af Det Gamle Testamente. Under sit arbejde med at oversætte femte bog af *Irenæus' Mod Kætterne*⁴⁶ fik Grundtvig blik for, at Septuaginta er mere åben over for den brug, der bliver gjort af Det Gamle Testamente i Det Nye⁴⁷. Når Grundtvig inddrager Septuaginta, er det dog for bedre at forstå den hebraiske tekst. For ifølge Grundtvig var de halvferds både tidligt og kulturelt langt tættere på den hebraiske bibeltekst end nutidens oversættere er. I en note til *Irenæus-oversættelsen* hedder det således om brugen af Es 26,19 og 66,14, at

de findes nemlig saaledes hos de Halvfjerds, vel med samme Mening, men langt klarere og deiligere udtrykt, end baade i Latinernes, og i vores Vulgata, og jeg skjønner i det hele ikke rettere, end at vore Oversættere af Det Gamle Testamente havde gjort vel i, flittig at raadføre sig med de Halvfjerds, som unægtelig havde langt ældre Codices end vi, og kunde udentvivl ogsaa lidt bedre Ebraisk.⁴⁸

Dette kommer ikke frem i den danske Bibel, fordi oversætterne her arbejder ukritisk med den tekst, som jøderne leverede i deres første trykte udgave. Således kan Grundtvig i en artikel i 1837 beklage denne ensidige brug af de jødiske lærdes hebraiske tekst,

medens dog især de Halvfjerdsindstaves Græske Oversættelse lærer os, at derved er Spørgsmaal i Tusindtal, der maae besvares, før vi i den poetiske og belærende Deel kan tale om videnskabelig sikker Text. ... Indtil videre er da neppe noget bedre Raad, end med Kirkefædrene at holde os til de Halvfjerds, som tit give en dyb og deilig Mening,

⁴⁶ Først offentliggjort i *Theologisk Maanedsskrift* 11, 1827, 1-61; 193-282 som "Om Legemets Opstandelse og Deel i Guds Rige (Af Irenæus)", siden udsendt i bogform i 1855 med titlen *Om Kiødets Opstandelse og det evige Liv af Biskop Irenæus*.

⁴⁷ Grundtvigs værdsættelse af Septuaginta blev vist tidligst bemærket af Hejne Simonsen (Simonsen 1983, 21-22), siden af f.eks. Christian Thodberg (Thodberg 1998, 66-67) og Jesper Høgenhaven (Høgenhaven 2011, 51-80). Jf. endelig Müller 2019, 43-45.

⁴⁸ Citeret efter Grundtvig 1855, 53-54. Grundtvigs spatieringer er erstattet af kursiveringer.

hvor der i vore Oversættelser er saagodtsom ingen, og vi kan det saameget roligere, som Anførelserne i det Ny Testamente stemme dermed⁴⁹.

At Septuaginta ikke 'kun' er en oversættelse, men en hellenistisk udgave af jødedommens hellige skrifter, hvad der har ført til visse 'genskrivninger', har ligget uden for Grundtvigs horisont.⁵⁰ Her kommer hans store modstander i *Kirkens Gienmæle* i 1825, H.N. Clausen, i sin *Det Nye Testaments Hermeneutik* fra 1840⁵¹ sagen adskilligt nærmere, selv om hans begrebsapparat må opleves antikveret. Om sammenhængen mellem Det Gamle og Det Nye Testamente konstaterer Clausen således indledningsvist:

Ved det Gamle Testaments historiske og dogmatiske Charakter er den Form bestemt, under hvilken Christdommen maatte fremstaae som Afslutning af de positive Aabenbaringer: og Christus og Apostlene fandt sig derfor, ved udvikling af Læren og de dermed forbundne faktiske Begivenheder, henviste til dette historisk givne Vehikel. (475)

Hvor nu gammeltestamentlige udsagn er anført i Det Nye Testamente på en måde, hvor enten tekstens ord er forandrede, eller det sker med en anden mening end den hebraiske teksts, må den samtidige jødedomms forståelse inddrages. For citaterne i Det Nye Testamente ligger der nemlig

en dobbelt Text til Grund, thi naar den græske Text i den alexandrinske Oversættelse blev, ifølge de jødiske Inspirationsbegreber, stillet paa lige Linie med den hebraiske Originaltext, saa var det naturligt, at denne iblandt de hellenistiske jøder maatte, hvad selve Brugen angaaer, træde tilbage for hiin. (478)

Allerede derved må citaterne i Det Nye Testamente "træde i et anormalt Forhold til den hebraiske Text" (478; Clausen nævner i det følgende nok Es 40,3, men ikke Es 7,14). Efterfølgende konstateres, at kristendommen her står i forhold til den senere jødedom, som nok bygger på Det Gamle Testamente, men havde modtaget påvirkning fra orientalsk-hellenistisk kultur. Det må fortolkeren tage hensyn til, da det var forståelsesramme for de første tilhørere og læsere. Clausen har med andre ord blik for, at Septuaginta er udtryk for en bestemt reception af jødedommens hellige bøger, dvs. at denne oversættelse i første række skal opfattes som et traditionsvidne og altså ikke som hos Grundtvig grundlæggende som et tekstvidne.

Bodil Ejrnæs har i artiklen "Septuagintas rolle i dansk bibeltradition" (1994) givet et overblik over, hvordan denne græske oversættelse optrådte fra reformationstidens konge-bibler, der væsentligt bygger på Luthers Bibel (1534), over den resen-svaningske oversættelsestradition fra 1607 til 1871 og frem til nyoversættelserne i henholdsvis

⁴⁹ "Om det Ny Testamente i Grundsproget eller Om Alcalá-Texten og Bibel-Kritiken" (Grundtvig 1837, 835-836). Til denne artikel foreligger en tekstkritisk udgave af den omfattende kladde ved Jette Holm (Holm 2017, 11-56).

⁵⁰ På den baggrund kan Grundtvigs forestilling om de halvfjerds' større hebraiskkundskaber virke naive. I bedømmelsen af Grundtvigs egne hebraiskkundskaber hører det med til billedet, at han blev student på et tidspunkt, hvor latin, græsk og *hebraisk* hørte til det selvfølgeligelige pensum.

⁵¹ Clausen 1840. Se hertil Müller 2015, 29-62. Det følgende, hvor sidetallene i parenteserne henviser til Clausens bog, reproducerer 52-53 i denne artikel. Kursiveringerne i citaterne angiver, at teksten er sat med fede typer hos Clausen.

1931 og 1992.⁵² Fra – ikke mindst på grund af dens betydning i Det Nye Testamente – især at have haft betydning som traditionsvidne og mindre som tekstvidne, ender Septuaginta i 1900-tallets oversættelser med stort set alene at blive taget i betragtning som tekstvidne.⁵³ Når Bodil Ejrnæs taler om Septuagintas rolle som traditionsvidne, gælder det også kun indflydelsen på formuleringen i enkelte skriftord.⁵⁴ Men opfattelsen af Septuaginta som traditionsvidne omfatter i dag ikke bare enkelte skriftord, men hele den anderledes forestillingsverden, som er skabt gennem denne oversættelse. For der opstår i den et både i sproglig og kulturel henseende hellenistisk, bibelsk univers, som har haft en indflydelse på Det Nye Testamente, der næppe lader sig overvurdere (se Müller 2016a og 2016b).

Det er imidlertid først hen imod slutningen af 1900-tallet, at forskningen for alvor får blik for receptionens selvstændige værdi. Forestillingen om en original tekst, det der er blevet kaldt 'grundteksten' til Det Gamle Testamente, har måttet vige for en

⁵² I bibeludgaver med 1931-oversættelsen optræder der i "Ordforklaring" under stikordet "Gamle Testamente" en kort redegørelse for holdet mellem "den hebraiske Grundtekst" og Septuaginta. "Da denne [Septuaginta] jævnlig afviger fra den hebraiske Grundtekst, som naturligvis er benyttet i vor nuværende Oversættelse af G.T., bliver der hyppigt større eller mindre Forskelle mellem den Form, et gtest. Citat har i den oprindelige Sammenhæng og i den nytest. Anvendelse." En sådan forklaring optræder ikke i "Ordforklaringer" i 1992-oversættelsen, og i Svend Holm-Nielsen, *Noter til bibeloversættelsen af 1992* (Holm-Nielsen 1997, 12) nævnes Septuaginta kun lige blandt de oversættelser, der er inddraget i skabelsen af tekstgrundlaget til oversættelsen af Det Gamle Testamente. Det afspejler, at Septuaginta nu praktisk taget er gledet ud af billedet som traditionsvidne.

⁵³ Påvisningen sker gennem en instruktiv analyse af en række for denne problemstilling signifikante steder, nemlig 1 Mos 2,24; Sl 8; Sl 2,9; Es 28,16; Es 7,14; Es 40,3; Sl 16,10 og Hab 2,4 samt Sl 23,4. Bodil Ejrnæs konstaterer (Ejrnæs 1994, 30), at "det karakteristiske for den nytestamentlige brug er, at udgangspunktet ikke er den gammeltestamentlige tekst selv, men de nytestamentlige forfatters kontekst. Men for en oversættelse af Det gamle Testamente og af *hele* Det gamle Testamente må det være den gammeltestamentlige kontekst, der er bestemmende, og det kan – som nogle af de nævnte eksempler har demonstreret – medføre, at man tvinges til at se bort fra anvendelsen i Det nye Testamente". Desuden forholder forfatterne til Det Nye Testamente sig "uhyre frit" i deres skriftanvendelse, hvor de undertiden hverken er i overensstemmelse med den hebraiske eller Septuagintas tekst, noget der kan eksemplificeres på brugen af Hab 2,4 i Gal 3,11; Rom 1,17 og Hebr 10,38. Bodil Ejrnæs kommer derfor til følgende konklusion (s. 31): "At lægge Septuaginta til grund ved en ny bibeloversættelse er således ingen farbar vej til løsning af det problem, som kirken og den kristne teologi har med Det gamle Testamente, og som er fulgt i kølvandet på det historisk-kritiske arbejde med de bibelske tekster. Tværtimod kunne et sådant forehavende meget vel vise sig at skabe langt større problemer, end det løser". Mit spørgsmål til denne position er, om Septuaginta i et kanonisk perspektiv ikke er meget mere end ordlyden i bestemte skriftcitater. For denne gamle græske oversættelses rolle som traditionsvidne strækker sig langt videre ved i det hele taget at repræsentere en helleniseret jødedom, der blev det åndelige miljø, som forfatterne til Det Nye Testamente levede i og tænkte ud fra. Septuaginta var – for at bruge et nyere modeord – disse forfatters resonansrum.

⁵⁴ Denne 'tillempning' i oversættelsen af de steder, hvor Septuagintas ordlyd var afgørende for deres brug i Det Nye Testamente, og som kan opfattes som en særlig kirkelig reception af Biblia Hebraica, tog man altså først i DO 1992 afsked med.

erkendelse af, at den tekst, der for Biblia Hebraica vedkommende blev endeligt 'kanoniseret' i skikkelse af den masoretiske tekst, var resultatet af en længere receptionsproces. Det omfattende fund af bibeltekster blandt Dødehavsrullerne viste rigtig nok, at den masoretiske tekst kunne spores tilbage til århundrederne før vor tidsregnings begyndelse. Men dette fund viste også, at den ikke havde været enerådende, og at Septuaginta – ligesom i øvrigt også Den Samaritanske Pentateuk⁵⁵ – undertiden faktisk gengav en anden og undertiden måske ældre hebraisk tekst end den såkaldte 'protomasoretiske'. Det er oplagt, at alt dette har afgørende betydning for arbejdet med at etablere den ældste, tilgængelige hebraiske bibeltekst.

Det vigtigste i vores sammenhæng er dog ikke, at Dødehavsteksterne var med til at fjerne grundlaget for forestillingen om en egentlig 'grundtekst', som det i givet fald måtte være det tekstkritiske arbejdes formål at forsøge at nå tilbage til. De citater fra jødedommens hellige skrifter, der optræder i Det Nye Testamente, skal således ikke måles på deres eventuelle overensstemmelse eller mangel på samme med Biblia Hebraica. For det er blevet stadig mere klart, at Septuaginta – eller som denne teksttradition også benævnes i dag 'den gamle græske oversættelse (the Old Greek)' for at adskille den fra de senere revisioner – udgør en selvstændig, hellenistisk reception af jødedommens hellige skrifter. Og fordi det ikke eksklusivt er filologien, der 'kanoniserer', så var og er Septuaginta allerede som kirkens første Bibel en naturlig del af en kristen Bibel.

Men når man taler om Septuaginta, gælder det ikke alene den særlige græske gengivelse af Biblia Hebraica, men desuden inklusionen af den række af antik-jødiske græske skrifter, der i kirken fik betegnelsen 'apokryfer'.⁵⁶ Det var først i den lutherske bibeltradition, at de blev udskilt som en særlig gruppe og anbragt mellem Det Gamle og Det Nye Testamente. Trods den strid, der allerede i oldkirken udspillede sig om disse apokryfer, rakte dog – som sagt – end ikke Hieronymus' allerede omtalte modstand til at få dem udelukket fra den latinske Bibel.⁵⁷ På grund af reformationstidens stærke vægtlægning på en definition af Det Gamle Testamente som en oversættelse af Biblia Hebraica har denne skriftgruppe dog haft en svækket, om overhovedet nogen, betydning i de reformatoriske kirker.⁵⁸

⁵⁵ Dette forhold er herhjemme belyst i flere studier af Ingrid Hjelm, sidst i Hjelm 2020, 1-12, hvor også Den Samaritanske Pentateuks betydning i oldkirken og helt frem til middelalderen belyses.

⁵⁶ En særstilling indtager i denne sammenhæng Siraks Bog, der – som det også fremgår af en prolog – er en oversættelse fra hebraisk. Af den hebraiske original er i øvrigt store fragmenter dukket op siden 1896. Men her gjorde allerede identifikationen af forfatteren med en skikkelse i begyndelsen 100-tallet f.Kr. en optagelse i Biblia Hebraica umulig.

⁵⁷ I Athanasios af Alexandrias 39. *Påskebrev* fra 367, der blev den foreløbige slutsten på kanondannelsen for Det Nye Testaments vedkommende, fastslås, at der kun er 22 kanoniske bøger i Det Gamle Testamente. Her er Det Gamle Testaments Apokryfer altså ikke medtaget. Dette påskebrev findes nu for første gang i dansk oversættelse. Se Pedersen og Løvlund Toft 2020, om den gammeltestamentlige kanon 142-143 (afsnit 17). Nogle af apokryferne omtales dog 145 (afsnit 19).

⁵⁸ Jf. dansk bibeludgivelsestradition siden 1814, hvor støtte til trykning af danske bibler fra det reformert dominerede British and Foreign Bible Society kun blev givet til bibeludgaver uden

Denne udgrænsning af apokryferne som egentlig bibelske skrifter er altså en side af en eksklusiv accept af *Hebraica veritas*, der i dag desuden betyder en marginalisering af Septuaginta som en hellenistisk jødedoms reception af sine hellige skrifter,⁵⁹ det vil altså sige: af det, der blev kirkens første Bibel. Det u hensigtsmæssige i dette blev allerede for år tilbage understreget af den tyske Gammel Testamente-forsker, Hartmut Gese (født 1929), der i en afhandling fra 1970 gjorde sig til talsmand for, at en kristen teolog aldrig må godtage den masoretiske kanon på Septuagintas bekostning, fordi kontinuiteten med Det Nye Testamente i så fald i betydelig grad lider skade.⁶⁰ I dette fik Gese følgeskab dels af Nikolaus Walter (1932-2013), der i en afhandling om apokryferne fra 1992 kaldte Luthers overtagelse af den masoretiske kanon for en "Fehlentwicklung"⁶¹, dels af Martin Hengel (1926-2009), der ligefrem afslutter en afhandling fra 1994 om Septuaginta som en 'kristen skriftsamling' med at citere Geses ord (Hengel 1994, 283-284). Siden har Christoph Markschies peget på de omskabende momenter, der forbinder sig med reception, og som betyder, at receptionshistorie ikke nødvendigvis skal anskues som forfaldshistorie.⁶² At betragte Septuaginta som kirkens Bibel udelukker ikke, at Biblia Hebraica ikke ligeledes er det. Endelig hører Septuaginta under alle omstændigheder hjemme i Bibelens receptionshistorie.

apokryferne, således at det stadig forholder sig sådan, at vi i Danmark både har bibeludgaver med og uden disse skrifter. Det Gamle Testaments Apokryfer blev heller ikke oversat sammen med resten af Bibelen af 1992, men udkom først i 1998.

⁵⁹ Der er ikke for den antikke jødedoms vedkommende belæg for, som man tidligere gjorde, at tale om eksistensen af en særlig græsk-alexandrinsk kanon (Septuaginta), som skal have konkurreret med en hebraisk-palæstinensisk. Se Müller 1994, 22. Omfanget af Biblia Hebraica er i øvrigt først bevidnet hos Meliton fra Sardes i et brev fra omkring 170 e.Kr. (se Euseb, *Kirkehistorien* IV 26,13-14; hertil Müller 1994, s. 65-66).

⁶⁰ Se Gese 1970, 16-17: "Ein christlicher Theologe darf den masoretischen Kanon niemals gutheißen; denn der Kontinuität zum Neuen Testament wird hier in bedeutendem Maße Abbruch getan. Mir scheint unter den Einwirkungen des Humanismus auf die Reformation die eine verhängnisvolle gewesen zu sein, daß man die pharisäische Kanonreduktion und die masoretische Texttradition, auf die man als 'humanistische' Quelle zurückgriff, miteinander verwechselte und Apokryphen aussonderte. Mit der These von der wesentlichen Einheit des Alten und Neuen Testaments, von der *einen*, der biblischen Traditionsbildung, erledigt sich die prekäre Frage nach der christlichen Interpretation des Alten Testaments ... Das Neue Testament hat die alttestamentliche Traditionsbildung zum Ende, zum Abschluß geführt, die biblische Traditionsbildung ist damit als Ganzes abgeschlossen und damit erst in einem tieferen Sinne kanonisch".

⁶¹ Se Walter 1992, 363. Jf. 364: "Im Grunde hat sich mit dem allen die protestantische alttestamentliche Wissenschaft — wohl ohne es wirklich wahrzunehmen — dem vorrabbinischen und rabbinischen, auch für die Kanonabgrenzung maßgeblichen Grundsatz unterworfen, wonach mit der Zeit Esras und der 'Großen Versammlung' gemäß Neh 8-10 (Josephus sagt: seit Artaxerxes) die Zeit der Prophetie geendet und das Schreiben heiliger Schriften aufgehört habe".

⁶² Se Markschies 2013. Her hedder det bl.a. (137): "In den diversen Medien der Rezeption antiker Überlieferungen werden diese Überlieferungen *zum einen* in einem konstruktiven Handeln stets neu hervorgebracht und dabei fortlaufend verändert wie differenziert. Dieses Handeln liefert *zum anderen* stets auch Elemente eines jeweiligen Selbstverständnisses und Selbstverhältnisses der Rezipienten, wodurch dann wiederum überindividuelle Identitätsprofile und Reflexivitätspotentiale bestimmter Rezeptionskulturen ausdifferenziert werden".

Det er naturligvis desuden først i denne kristne reception i Det Nye Testamente og i den ældste kirke, at jødedommens hellige skrifter bliver Det *Gamle* Testamente. For læses jødedommens hellige skrifter, *som om* Det Nye Testamente ikke er af afgørende betydning for forståelsen af denne skriftsamling i en kristen-teologisk sammenhæng, trækker det dem ud af den kristne kanon og forvandler læsningen af dem til at være religionshistorisk, hvor det selvfølgelig ikke skal være en bestemt reception, der skal bestemme forståelsen. Betegnelsen 'Det Gamle Testamente' giver derfor kun mening som udtryk for en kristen reception. Uden for denne må man i stedet bruge det jødiske TANAK eller en anden betegnelse, der ikke forudsætter Det Nye Testamente som forståelsesnøgle⁶³.

⁶³ Jf. hertil Müller 2021. Et eksempel på en sådan læsning af jødedommens hellige skrifter, der er isoleret fra receptionen i Det Nye Testamente, er den monumentale udgivelse fra 2021: *Gud og os. Teologiske læsninger af Det Gamle Testamente i det 21. århundrede*, redigeret af Jan Dietrich og Anne Kathrine de Hemmer Gudme. Her spiller Septuaginta ingen rolle som den hellenistiske jødedoms ofte tolkende reception af sine hellige skrifter, der blev bestemmende for forfatterne til skrifterne i Det Nye Testamente. Det er først og fremmest og altså nærmest eksklusivt *Biblia Hebraica*, der interesserer. Septuaginta nævnes simpelt hen ikke en eneste gang i udgiverens forord eller i Else Kragelund Holts indledning med overskriften "At læse Det Gamle Testamente teologisk" (10-41). Det kan umiddelbart opleves som en fortrængning. Den gør sig i så tilfælde også gældende i Anders-Christian Jacobsens afsluttende kapitel "Gammeltestamentlig teologi i kristent-dogmatisk lys" (531-549), hvor også han helt undgår at nævne Septuaginta. For her isoleres spørgsmålet til alene at dreje sig om, hvorvidt Det Gamle Testamente skal have en plads i kristen teologi og gudstjenesteliv. Med sin tale om Det Gamle Testamente som kirkens første Bibel løber Anders-Christian Jakobsen ind ad åbne døre, men ser samtidig helt bort fra, at det var noget, Det Gamle Testamente var i skikkelse af Septuaginta, og at kristen teologi netop udfoldede sig i en tolkende reception af denne gamle oversættelse. Så når Anders-Christian Jacobsen på baggrund af min artikel "Det Gamle Testaments kanoniske status: Omkring Notger Slenczka, Vom Alten Testament und vom Neuen", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 81 (2018) s. 58-74, konkluderer (546): "En helt oplagt og nødvendig konsekvens af Müllers og Slenczkas synspunkt må være, at Det Gamle Testamente ... ikke længere skal være en del af det teologiske studium og den teologiske forskning", mener jeg, at han retter bager for smed. Det er læsningen af jødedommens hellige skrifter som religionshistoriske dokumenter, der gør dem hjemløse i kristen teologi, og det er paradoksalt nok også den opfattelse, Anders-Christian Jacobsen ellers selv giver udtryk for flere steder undervejs i sin artikel (især 545). For en sådan læsning ser bort fra, at denne del af Bibelen har været til stede fra begyndelsen af netop i en tolkende reception, der lægger sig i forlængelse af Septuaginta, ikke *Biblia Hebraica*. Anders-Christian Jacobsen skriver således, at "selvom Müller har en vis forståelse for receptionspektivet, så betragter han det stadig som en form for overgreb mod israelitisk-jødiske tekster, når den kristne teologi og kirke har brugt og stadig vil bruge disse tekster som kristne tekster" (546). Der mangler her et 'om'; for hvad jeg mener, er '*som om*', dvs. *som om* de er kristne tekster. For *ligesom* Anders-Christian Jacobsen mener jeg, at disse tekster her netop ikke tages i den betydning, de havde "i deres oprindelige historiske og kulturelle sammenhænge. Det er det nødvendigt at vide for at forstå, at de kristne receptioner af Det Gamle Testamente netop er receptioner og appropriationer af de gammeltestamentlige tekster og ikke gentagelser af deres oprindelige betydninger" (545). Netop denne reception og appropriation har vanskelige kår i en selvstændig tekst-række fra Det Gamle Testamente, hvor disse tekster læses umiddelbart *ved siden* af tekster fra Det Nye Testamente. Så vi er helt enige om, "at Det Gamle Testaments eksegetik som teologisk disciplin har til formål at forske og undervise i Det Gamle Testamente med fokus på Det

Slutning

Når de vestlige kirker i dag stadig holder fast ved at oversætte Det Gamle Testamente fra hebraisk og ikke græsk, skyldes det altså i første omgang én mands beslutning omkring 390. Da Hieronymus her endelig lagde sig fast på det, som han kaldte *Hebraica veritas*, var det i hvert fald også, fordi han ikke ville godtage Augustins forestilling om, at kirkens Gamle Testamente ikke nødvendigvis indholdsmæssigt var identisk med jødernes Bibel. For ham var der kun én oprindelig og derfor autoritativ tekst, og det var den, han lagde til grund for sin latinske gengivelse. Augustins forståelse af Septuaginta som *traditionsvidne* mødte siden heller ikke nogen forståelse hos Luther, der også kun ville operere med én grundtekst. Septuaginta var udelukkende en oversættelse og det endda en dårlig, fordi oversætterne havde begivet sig ud i noget, de ikke magtede ordentligt. I de følgende århundreder dukker forestillingen om Septuaginta som et vidne om en selvstændig tradition kun op glimtvis, herhjemme således hos H.N. Clausen.

Ellers er det blevet forbeholdt den allernyeste forskning at genopdage værdien af Septuaginta som en hellenistisk jødedoms selvstændige og tolkende reception af sine hellige skrifter. I betragtning af, at det netop var inden for denne hellenistiske receptions resonansrum, at forfatterne til Det Nye Testaments skrifter tænkte og skrev, idet Septuaginta således blev kirkens første Bibel, har denne græske oversættelse i udgangspunktet en umiddelbart mere selvfølgelig fordring på rollen som kirkens Gamle Testamente end Biblia Hebraica. Det er efterhånden kun fastholdelsen af en beslutning, hvis præmisser i mellemtiden har vist sig uholdbare, der lader Biblia Hebraica beholde den eksklusive betydning, som den altså først fik med Hieronymus. Da det desuden var på foranledning af, at der skulle tilvejebringes en ny, ensartet latinsk Bibel, fik denne beslutning ingen betydning for kirkerne i Øst,⁶⁴ der indtil denne dag som noget selvfølgeligt har holdt fast ved Septuaginta, både hvad angår tekst og omfang⁶⁵.

Set i en receptionshistorisk optik sprang Hieronymus med sin *Hebraica veritas* over den del af den hellenistiske jødedoms reception af sine hellige skrifter, som den tidlige kristne kirke ellers havde lagt sig i forlængelse af. Nutidens blik for, at Septuaginta netop ikke udelukkende er en oversættelse, men også en tolkende overtagelse og dermed traditionsvidne, tildeler derfor denne udgave af Det Gamle Testamente en selvfølgelig plads *ved siden af* Biblia Hebraica. Ligesom affattelsen af de tre senere af de i

Gamle Testaments relevans for kristendommen. Den gammeltestamentlige forskning og undervisning må derfor have stærkt fokus på receptionen af Det Gamle Testamente i kristendommen" (545). Men er det også, hvad der sker? Og er et tydeligt symptom på, at det ikke – altid – sker, ikke netop den manglende opmærksomhed for Septuaginta som 'the missing link' mellem Biblia Hebraica og Det Nye Testamente, nemlig som det forestillingsmæssige og sproglige resonansrum, hvori det udfolder den nye tro?

⁶⁴ Markschiefs 2013, 135-136, beretter om, hvordan en oversættelse af Septuaginta til moderne rumænsk ligefrem er blevet håndteret som et statsanliggende.

⁶⁵ Om en stadig mere international og interkonfessionel bibelvidenskab også vil vække interesse for Biblia Hebraica i østkirkerne, må fremtiden vise.

alt fire evangelieskrifter i Det Nye Testamente ikke førte til opgivelsen af det eller de tidligere, således må kirke og teologi også, ved siden af Biblia Hebraica, rumme denne gamle græske oversættelse som en del af sin kanon.⁶⁶ For enhver forestilling om, at det skulle være muligt at nå tilbage til én grundtekst, som kunne få monopol som den sande bibeltekst, er en illusion.

Det er med andre ord et falsk alternativ, om det er en 'kirkelig' brug af et skrift eller en skriftsamling, der 'kanoniserer', eller det resultat, som 'filologien' og/eller den 'historiske kritik' i skikkelse af dens forløbere i den tidlige kirke kom til, der gør det. Vi kan i dag heller ikke forestille os, at en historisk-kritisk konstatering af, at Irenæus' og den senere kirkes accept af f.eks. Pastoralbrevene og evangelierne som 'apostolske', var fejlagtig, må have til følge, at disse skrifter fjernes fra kirkens kanon. Det ville være absurd. Kirke og teologi kan ikke i sådanne spørgsmål springe sin egen skygge over. I en kanonisk sammenhæng må vi derfor konstatere, at der i sagen 'Biblia Hebraica-Septuaginta' ikke kan blive tale om et enten-eller, men om et både-og.

LITTERATUR

Bellarmin, Robert

1586 *De controversiis Christianae fidei adversus hujus temporis haeticos.*, Ingolstadt.

Bogaert, Pierre-Maurice

2012 "The Latin Bible, c. 600 to c. 900", in Richard Marsden & E. Ann Matter, eds., *The New Cambridge History of the bible. Volume 2. From 600 to 1450*, Cambridge University Press, 69-92.

2013 "The Latin Bible", in: James Carleton Paget & Joachim Schaper, eds., *The New Cambridge History of the Bible. Volume 1. From the Beginnings to 600*, Cambridge University Press, 505-526.

Buhl, Frants

1891 *Kanon und Text des Alten Testaments*, Leipzig: Akademische Buchhandlung.

Capellus, Ludvig

1650 *Critica sacra, sive de variis quae in sacris veteris testamenti libris occurrunt lectionibus, libri sex*, Paris.

Clausen, H.N.

1840 *Det Nye Testaments Hermeneutik*, København: Jens Hostrup Schultz.

Dalsgaard Larsen, Bent

1991 *Om Guds Stad 15.-18. bog*, oversættelse med indledning og noter af Bent Dalsgaard Larsen, Aarhus Universitetsforlag.

Denzinger, Hendricus

1900 *Enchiridion symbolorum et definitionum*, 9. udgave, Leipzig: Brockhaus.

⁶⁶ Marksches 2013, 149-151, peger på, at en "Vernachlässigung der Septuaginta" på vore breddegrader er er ved at blive afløst af en bevægelse hen imod at denne oversættelse "wieder mehr die Bibel der Kirche werden könnte, ohne im Gegenzug die *Hebraica veritas* abzuwerfen".

Ejrnæs, Bodil

1994 "Septuagintas rolle i dansk bibeltradition", in: Niels Peter Lemche & Mogens Müller, eds., *Fra dybet*. FS John Strange, København: Museum Tusulanum, 20-34.

Ellenberger, Bengt

2001 "En brevväxling om Bibeln" med Inledning af Stefan Borgehammar, in Svenskt patristiskt bibliotek. Band III *Ur kyrkofädernes brev*, Skellefteå: Artos, 183-279.

Euseb

2011 *Kirkehistorien & Om dem, der led martyrdøden i Palæstina*, oversættelse og indledninger ved Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsen, København: Anis.

Gese, Hartmut

1970 "Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67 (1970) 417-436; optrykt i og anført efter idem, *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, München: Chr. Kaiser, 11-30.

Grundtvig, N.F.S.

1827 "Om Legemets Opstandelse og Deel i Guds Rige (Af Irenæus)", *Theologisk Maanedsskrift* 11, 1-61; 193-282; siden i bogform med titlen *Om Kiødets Opstandelse og det ewige Liv af Biskop Irenæus*, Kjøbenhavn: J.R. Møller.

1837 "Om det Ny Testamente i Grundsproget eller Om Alcala-Texten og Bibel-Kritiken" in: Jacob Christian Lindbergs *Nordisk Kirke-Tidende* 5 (Nr. 52-55) 817-831; 833-848; 849-864; 885-898.

Heinsius, Daniel

1639 *Aristarchus sacer*, Leiden.

Hengel, Martin

1994 "Die Septuaginta als 'christliche Schriftensammlung', ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons", in: Martin Hengel & Anna Maria Schwemer, eds., *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 182-284.

Hennings, Ralph

1994 *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14*, Leiden: Brill.

Hieronymus

1969 Hans prologer til de forskellige skrifter/skriftgrupper i Bibelen findes i *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem I-II*, red. Robert Weber, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.

Hjelm, Ingrid

2000 *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis*, Sheffield Academic Press.

2020 "The Samaritan and Jewish versions of the Pentateuch: A Survey", *Religions* 11 (2), 85.

Hody, Humphrey

- 1685 *Contra historiam Aristee de LXX interpretibus dissertatio. In qua probatur, illam a Judaeo aliquot confictam fuisse ad conciliandam auctoritatem versione Graecae. Et Isaaci Vossii aliorumque ejusdem examini subjiciuntur*, London.
- Holm, Jette
2017 "N.F.S. Grundtvig: 'Om det Ny Testamente i Grundsproget eller Om Alcalá-
Texten og Bibel-Kritiken'", *Grundtvig-Studier* 68, 11-56.
- Holm-Nielsen, Svend
1997 *Noter til bibeloversættelsen af 1992*, København: Det Danske Bibelselskab.
- Høgenhaven, Jesper
2011 "Grundtvig som fortolker af Det Gamle Testamente", *Grundtvig-Studier* 62, 51-
80.
- Jacobsen, Anders-Christian,
2021 "Gammeltestamentlig teologi i kristent-dogmatisk lys", in: Jan Dietrich &
Anne Kathrine de Hemmer Gudme, eds., *Gud og os. Teologiske læsninger af Det
Gamle Testamente i det 21. århundrede*, København: Det Danske Bibelselskab,
531-549.
- Jacobsen, Johannes C.,
1900 "Buxtorf", *Kirke-Leksikon for Norden* 1, Aarhus: Jydsk Forlags-Forretning, 425.
- Kamesar, Adam
2005 "Hilary of Poitiers, Judeo-Christianity and the Origins of the LXX: A
Translation of *Tractatus super Psalmos* 2.2-3 with Introduction and
Commentary", *Vigiliae Christianae* 59, 264-285.
- Kragelund Holt, Else
2021 "At læse Det Gamle Testamente teologisk", in Jan Dietrich & Anne Kathrine
de Hemmer Gudme, eds., *Gud og os. Teologiske læsninger af Det Gamle
Testamente i det 21. århundrede*, København: Det Danske Bibelselskab, 10-41.
- Kraus, Hans-Joachim
1969 *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 2.
überarbeitete und erweiterte Auflage, Neukirchener Verlag.
- Lebram, J.C.H.
1975 "Ein Streit um die Hebräische Bibel und die Septuaginta", in Th. H. Lunsingh
Scheurleer, Th. Herman & G.H.M. Posthumus Meyjes, eds., *Leiden
University in the Seventeenth Century: An Exchange of Learning*, Leiden, 21-63.
- Liere, Frans van
2012 "The Latin Bible, c. 900 to the Council of Trent, 1546", in: Richard Marsden &
E. Ann Matter, eds., *The New Cambridge History of the bible. Volume 2. From 600
to 1450*, Cambridge University Press, 93-109.
- Light, Laura
2012 "The thirteenth century and the Paris Bible", in: Richard Marsden & E. Ann
Matter, eds., *The New Cambridge History of the Bible. Volume 2: From 600-1450*,
Cambridge University Press, 380-391.
- Markschies, Christoph
1994 "Hieronymus und die 'Hebraica Veritas'. Ein Beitrag zur Archäologie des

- protestantischen Schriftverständnisses?“, in: Martin Hengel & Anna Maria Schwemer, eds., *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 131-181.
- 2013 “Die Septuaginta als Bibel der Kirche? Beobachtungen aus Vergangenheit und Gegenwart“, in: Reinhard G. Kratz & Bernhard Neuschäfer, eds., *Die Göttinger Septuaginta: Ein editorisches Jahrhundertprojekt*, Berlin: de Gruyter, 135-154.
- Meyer, Gottlob Wilhelm
- 1804 *Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften* 1-5, bind 3, Göttingen: Johann Friedrich Röwer.
- Morinus, Johannes
- 1633 *Exercitationes biblicae de hebraei graecique textus sinceritate, germana LXXII interpretum translatione dignoscenda, illius cum Vulgata conciliatione et iuxta Judaeos divina integritate totius rabbinica antiquitatis et operios masoretici explicatione censura*, Paris.
- Müller, Mogens
- 1994 *Kirkens første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas?*, København: ANIS 1994; lettere revideret e-bogsudgave, Eksistensen 2019; lettere udvidet engelsk udgave: *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint*, Sheffield Academic Press 1996.
- 2006 “Septuaginta som kanonisk udgave af Det Gamle Testamente“, in: Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche & Henrik Tronier, eds., *Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status*. FS Mogens Müller. FBE 15, København: Museum Tusulanum, 11-30.
- 2015 “H.N. Clausen og hans Det Nye Testaments Hermeneutik (1840)“, in: idem, *Fem nye bidrag til fortolkningens historie*. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 61, Københavns Universitet, 29-62.
- 2016a “Septuagintas betydning for udfoldelsen af nytestamentlig teologi. Første del: Problemstillingen“, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 79, 139-151.
- 2016b “Septuagintas betydning for udfoldelsen af nytestamentlig teologi. Anden del: Udvalgte eksempler på skriftsteder og enkeltord“, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 79, 162-176.
- 2018a “Det Gamle Testaments kanoniske status: Omkring Notger Slenczka, Vom Alten Testament und vom Neuen“, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 81, 58-74.
- 2018b “Justin som bibelteolog“. *Dansk Teologisk Tidsskrift* 81, 160-188.
- 2019 “Grundtvig som bibeloversætter. Spredte betragtninger i anledning af udgivelsen af Nypagts-Bogen“, *Tidsskriftet Fønix Årgang* 2019, 32-45.
- 2020 “Irenæus, Det Nye Testamente og Grundtvigs mageløse opdagelse“, *Tidsskriftet Fønix Årgang* 2020, 187-202.
- 2021 “Fremtiden for Det Gamle Testamente“, *Tidsskriftet Fønix Årgang* 2021, 237-248.
- Pedersen, Nils Arne & Lasse Løvlund Toft
- 2020 “Athanasios af Alexandrias 39. Påskebrev fra påsken 367“, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 83, 120-152.
- Pelletier, André
- 1962 *Lettre d’Aristée à Philocrate*, Paris: du Cerf.

Rex, Richard

1992 "St John Fischer's Treatise on the Authority of the Septuagint", *Journal of Theological Studies* New Series 43, 55-116.

Rosenkilde, Volmer

1952 *Europæiske Bibeltryk*, Esbjerg: K. Rosendahls Bogtrykkeri.

Schotanus, Christian

1633 *Diatribæ de auctoritate versionis Graecæ quæ dicitur LXX interpretum*, Franeker.

Simonsen, Hejne

1983 "Grundtvig som ekseget", in *N.F.S. Grundtvig. Theolog og kirkelærer*, Skarrild: Konvent for Kirke og Theologi, 20-32.

Smalley, Beryl

1983 *The Study of the Bible in the Middle Age*, 3. ed., Oxford: Blackwell.

Sparks, H.F.D.

1970 "Jerome as Biblical Scholar", in P.R. Ackroyd & C.F. Evans, eds., *The Cambridge History of the Bible. Volume 1. From the Beginnings to Jerome*, Cambridge University Press, 510-540.

Thodberg, Christian

1998 "Grundtvig og Gammel Testamente — den danske Bibel eller Septuaginta?" *Grundtvig-Studier* 49, 61-80.

Vossius, Isaak,

1661 *De Septuaginta Interpretibus, eorumque translatione et chronologia dissertationes*, Haag.

Walter, Nikolaus

1992 "'Bücher: so nicht der heiligen Schrifft gleich halten ...' Karlstadt, Luther - und die Folgen", in: Annegret Freund, Udo Keren & Alexander Radler, eds., *Tragende Tradition*, FS Martin Seils, Frankfurt am Main: Peter Lang, 173-197; optrykt in idem, Wolfgang Kraus & Florian Wilk, eds., *Praeparatio Evangelica*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1997, 341-369.

Mogens Müller, professor emer. dr. theol.
Teologi, Københavns Universitet