



"The Pentateuch that the Samaritans Chose".

Moderne fejlslutninger vedrørende den samaritanske Pentateuks oprindelse og karakteristika

Hjelm, Ingrid

Published in:
Dansk Teologisk Tidsskrift

Publication date:
2015

Document version
Også kaldet Forlagets PDF

Document license:
[Ikke-specificeret](#)

Citation for published version (APA):
Hjelm, I. (2015). "The Pentateuch that the Samaritans Chose". *Moderne fejlslutninger vedrørende den samaritanske Pentateuks oprindelse og karakteristika. Dansk Teologisk Tidsskrift*, 78(3), 225-242.

“The Pentateuch that the Samaritans Chose”

Moderne fejlslutninger vedrørende den samaritanske Pentateuks oprindelse og karakteristika¹

Lektor, ph.d.

Ingrid Hjelm, Københavns Universitet

Abstract: “The Pentateuch that the Samaritans Chose”, is the heading of Chapter Seven in Magnar Kartveit’s *The Origin of the Samaritans* (2009). The heading is highly problematic in regard to both the origin of the Samaritans and the production of biblical texts and books in ancient Palestine. Kartveit’s assumption that the Samaritans “chose one text-type in particular among the different texts available” rests on several old paradigms about Samaritan origins and religion, which badly fit recent evidence from archaeology and epigraphy. A continuous and independent Yahvistic cult in Israel, from at least the Iron Age, a temple on Mt Gerizim from early in the Persian period, and a highly developed temple city on Mt Gerizim in the Hellenistic period, do not sustain paradigms about Samaritans as an “aberrant” branch of Judaism or the Samaritan Pentateuch as an off-shoot of a Jewish pre-Samaritan or proto-Masoretic Pentateuch.

Keywords: Gerizim – cult place – Yahvistic cult – continuity – Persian Period – Hellenistic period – Samaritan Pentateuch – pre-Samaritan texts – expansionist texts – additional text – missing text – Moses veneration.

“The Pentateuch that the Samaritans Chose” er overskriften på kapitel syv i Magnar Kartveits seneste bog, *The Origin of the Samaritans*.² Overskriften er yderst problematisk i forhold til både samaritanernes oprindelse og tidlige historie og til produktionen af “bibelske” tekster i det gamle Palæstina. Til trods for omfattende ny viden i de seneste 15 år om de geo- og religio-politiske samt demografiske forhold i datidens persiske og hellenistiske Palæstina anser mange forskere

1. Denne artikel er baseret på Ingrid Hjelm, “The Pentateuch that the Samaritans Chose”, and Theories of the So-called ‘Pre-Samaritan’ Texts from DSS as Stepping Stones to a Fully Developed Samaritan Pentateuch” (foredrag ved EABS’ kongres i Thessaloniki 2011, udgivet som “The Pentateuch that the Samaritans Chose?”, *A.B.-The Samaritan News* (2012) nr. 1119-1120, 69-76; nr. 1121-1122, 86-88.

2. Magnar Kartveit, *The Origin of the Samaritans* (Leiden: Brill 2009).

fortsat den samaritanske Pentateuk (SP) for at være en aflægger af en “jødisk” eller måske snarere en palæstinensisk teksttradition.³ Denne teksttradition, som er bevidnet i en række såkaldt “harmoniserende” eller “ekspansionistiske” håndskrifter fra Qumran, skulle samaritanerne angiveligt have tilføjet de såkaldte sekteriske ændringer, som gør den entydigt samaritansk.⁴ Baseret på sammenligninger med omkring ti af disse Dødehavstekster, som forskerne i mangel på bedre nu kalder “præ-samaritanske” (“pre-Samaritan”), vurderes denne aktivitet at have fundet sted i første århundrede før og /eller efter vor tidsregnings begyndelse (Kartveit 2009, 294-295).

Hvis, som antaget af Kartveit, samaritanerne “chose one text-type in particular among the different texts available” (Kartveit 2009, 299), rejser det unægtelig spørgsmål om, hvem der skrev disse tilgængelige tekster. Hvornår var de skrevet og for hvem, og hvornår fandt samaritanerne det passende at bestille en fuldt udviklet tekstsamling, som de kunne gøre til deres egen ved at supplere den med “the tenth commandment and [made] other changes that were related to the altar on Mount Gerizim”? (Kartveit 2009, 295). Kartveit selv overvejer flere muligheder med en *terminus ante quem* i midten af det 3. årh. f. Kr. for en mulig SP-grundtekst, baseret på en palæografisk datering af 4QExod-Lev^f = 4Q17. Eftersom merteksterne i de præ-samaritanske tekster ikke findes i LXX, udgør denne hans uspecificerede *terminus post quem* (Kartveit 2009, 276). Evidens for, at de præ-samaritanske Qumran-tekster ikke blot blev opbevaret, men rent faktisk brugt, rejser for Kartveit problemer vedrørende ejerskabet og brugen af teksterne:

Is it conceivable that the pre-Samaritan texts were used at Qumran at a time when this text-type was used in Shechem or at Gerizim? The strong anti-Samaritan sentiment of 4Q371 can be considered incompatible with a favourable attitude to the Samaritan community on the part of those residing at Qumran (Kartveit 2009, 294).

Spørgsmålet fører til den nette formodning, at “the tenth commandment is later than the turn of the era, and that pre-Samaritan texts

3. F.eks. Reinhard Pummer, “The Samaritans and Their Pentateuch”, *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, red. Gary Knoppers & Bernhard Levinson (Winona Lake: Eisenbrauns 2007), 237-69 (247); Sidnie White Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times* (Grand Rapids: Eerdmans 2008), 22; Robert T. Anderson & Terry Giles, *The Samaritan Pentateuch. An Introduction to Its Origin, History, and Significance for Biblical Studies* (Atlanta: Society of Biblical Literature 2012), 43-44.

4. Emanuel Tov, “Rewritten Bible Compositions and Biblical Manuscripts, with Special Attention to the Samaritan Pentateuch”, *DSD* 5 (1998), 334-54.

were used more widely in Israel before that time” (Kartveit 2009, 294). Antagelser om valg og adoption hviler på adskillige gamle paradigmer om samaritanernes oprindelse og religion, som passer dårligt sammen med områdets arkæologi, herunder ikke mindst de epigrafiske fund, og de realpolitiske forhold. Dette er især interessant, fordi de nævnte forskere ikke er uvidende, ja faktisk selv behandler nogle af de nye landvindinger, men ikke desto mindre hiver gamle travere af stalden, når det drejer sig om tilblivelsen af den samaritanske skriftsamling. At SP bliver trukket ind i varmen som en tekst, der “in fact contains an ancient edition of the Pentateuch current in Palestine in the second temple period” (White Crawford 2008, 22), fører ikke til fornyede overvejelser over forholdet mellem Garizims og Jerusalems templer og præstesker, eller for så vidt andre templer og kultsteder i det såkaldte andet tempels tid. Jerusalem-orienteringen forbliver i det store og hele intakt.⁵ Det samme gør synet på den samaritanske version som en tekst, der er blevet tilføjet visse lag af teologisk og sekterisk indhold med det formål at fremme Moses’ rolle og pointere udvælgelsen af Garizim som det rette kultsted. Det ikke-sekteriske indhold bliver ofte regnet for harmoniserende tilføjelser, og ord som “udvidelse”, “tilføjelse”, “oprindelig læsemåde” (“expansion”, “addition”, “original reading”) mere end antyder, at forskerne generelt betragter de senere masoretiske versioner som repræsentanter for den oprindelige sande udgave af Mosebøgerne.

Samaria og Jerusalem – en historisk skitse

Jerusalem-orienteringen baserer sig på en række fejlantagelser om samaritanernes oprindelse som enten fremmede tilflyttere (jf. 2 Kong 17,6.14-41; Ezra 4; Josefus, *Ant.* 9.277-91; 11.1-119) eller udgået fra præsteskeriet ved Jerusalems tempel (Josefus, *Ant.* 11.297-347).

Den første antagelse er for længst blevet afvist som uden hold i virkeligheden, idet der ikke fandt nogen omfattende folkeombytning sted ved den assyriske erobring af det israelitiske kongedømme, Bit Humria, omkring 720 f. Kr. Jahvedyrkelsen, som allerede var en del

5. Men se Sidnie White Crawford, “Understanding the Textual History of the Hebrew Bible: A New Proposal”, *The Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, red. Nóra Dávid m.fl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012), 60-69, for advarsel om at give den masoretiske tekst prioritet i analysen af oldtidsteksterne. Synspunkter og diskussioner af forholdet mellem originalskrift og genskrivning kan findes i de mange artikler i *Bibelske Genskrivninger*, red. Jesper Høgenhaven & Mogens Müller, Forum for Bibelsk Eksegese 17 (København: Museum Tusulanum 2012).

af den religiøse identitet fra det 9. årh., fortsatte og blev mere prominent også i det judæiske kongedømme mod syd. De talrige epigrafiske vidnesbyrd herom (Meshastelen, Khirbet el-Qom- og Kuntillet 'Ajrud-indskrifterne, Samaria-ostraka, assyriske indskrifter, persiske dokumenter fra Wadi el-Daliyeh og Elefantine, Garizim-indskrifterne, mønter, segl og fylakterier)⁶ peger alle i retning af en kontinuerlig Jahvedyrkelse, som synes at få en mere "bibelsk" karakter i den persiske og hellenistiske periode. Stadig flere forskere anser derfor nu samaritanerne for at være efterkommere af de "oprindelige israelitter", dvs. befolkningen generelt i Israel/Bit Humria, der blev til den assyriske provins Samarina i 720 f. Kr. I den samaritanske selvforståelse, bevidnet allerede hos Josefus (*Ant.* 9.291; 11.341), er de efterkommere af Josef og hans sønner Manasse og Efraim, som også betegner Samarias regionale navne.

Med hensyn til den øgede "biblicering" af Jahvedyrkelsen kunne det være nærliggende at antage, at Josefus' beretning om opførelsen af templet på Garizim som resultat af, at et medlem af Jerusalems ypperstepræstefamilie havde giftet sig ind i Samarias persiske guvernør Sanballats familie hen imod slutningen af det 4. årh. f. Kr. (Josefus, *Ant.* 11.297-347; jf. Neh 13.28), var årsag til denne "bibelske" eller "jødiske" udvikling. Det er der dog ikke noget, der tyder på, eftersom Josefus' fortælling er det rene opspind, som søger at placere oprindelsen til det samaritanske tempel i en hellenistisk kontekst med Alexanders erobring af Palæstina.⁷ Fornyeede udgravninger på Garizim under ledelse af Yitzhak Magen fra 1982-2006⁸ har afdækket et stort offerkult-

6. Om dette se yderligere i Ingrid Hjelm, "Lost and Found? A Non-Jewish Israel from the Merneptah Stele to the Byzantine Period", *History, Archaeology and the Bible Forty Years after "Historicity"*. *Changing Perspectives* 6, red. Ingrid Hjelm & Thomas L. Thompson, Copenhagen International Seminar (London: Routledge, under udgivelse).

7. Ingrid Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis*, JSOTSup 303; CIS 7 (Sheffield: Sheffield Academic Press 2000), kapitel 5; Reinhard Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus*, Texts and Studies in Ancient Judaism 129 (Tübingen: Mohr Siebeck 2009), kapitel 3.

8. Yitzhak Magen m. fl., *Mount Gerizim Excavations I: The Aramaic, Hebrew and Samaritan Inscriptions*, Judea & Samaria Publications 2 (Jerusalem: Staff Officer of Archaeology, Civil Administration of Judea and Samaria 2004); Yitzhak Magen, "The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim in Light of the Archaeological Evidence", *Judah and Judaeans in the Fourth Century B.C.E.* red. Oded Lipschits, m.fl. (Winona Lake: Eisenbrauns 2007), 157-211. Yitzhak Magen, *Mount Gerizim Excavations II: A Temple City*, Judea & Samaria Publications 8 (Jerusalem: Staff Officer of Archaeology, Civil Administration of Judea and Samaria 2008). For øvrige ref. se Ingrid Hjelm, "Changing Paradigms: Judaeans and Samaritan Histories in Light of Recent Research", *Historie og Konstruktion. Festskrift til Niels Peter Lemche i anledning af 60 års fødselsdagen den 6. september 2005*, red. Mogens Müller & Thomas L. Thompson, Forum for Bibelsk Eksegese 14 (Køben-

område (98 x 98 m)⁹ under den byzantinske Maria Theotokos-kirke med offeralter, seks-kamrede portanlæg, proto-ioniske søjler, kultgenstande, knoglerester og mønter fra første halvdel af det 5. årh. f. Kr. Kultstedet blev kraftigt udbygget i den hellenistiske periode (3.-2. årh.) sammen med den tilhørende tempelby, som på sit højeste husede mere end 10.000 indbyggere (Magen 2008, 177). Både byen og templet blev totalt ødelagt af Johannes Hyrkan i 110 f.Kr., som i 107 også ødelagde det gamle Sikem for foden af Garizims bjerg og byen Samaria. Fra den hellenistiske periode er der fundet 381 indskrifter på aramæisk og hebraisk, hvoraf de fleste er votivindskrifter med donornavne og evt. stedsbetegnelser: *זי הקרב PN מן SN על נפשה על אנתחה ועל בונהי* (“Dette er hvad PN fra SN ofrede for sig selv, sin hustru og sine børn”) (Magen m. fl. 2004). Omkring 70 af disse nævner også gavens formål, nemlig at skaffe donoren gudens (אלהא) ihukommelse på dette sted: *לדכרן טב קדם אלהא בארתא דנה*.¹⁰ En lignende klassisk formulering, udbredt i hele Middelhavsområdet (Gudme 2013), findes også i 2 Mos 30,16. Én indskrift (nr. 150) har varianten “foran Adonai (אדני) i templet” (*במקדש*). Fire indskrifter refererer til præsten Pinhas samt øvrige unavngivne præster. Benyttede gudsbetegnelser er “Adonai” eller “Elah”, mens tetragrammet (YHWH) kun findes i et fåtal indskrifter skrevet med palæo-hebraisk skrift. “Shem” eller “Shema” (samaritansk praksis) for Jahve eller Adonai optræder ikke i indskrifterne.

Fra kultstedets to perioder er der fundet ca. 300.000 fragmenter af dyreknogler deponeret fire steder i dets nærhed. En analyse af disse viser, at offerkulten i begge perioder udelukkende bestod af offerdyr, som vi finder foreskrevet i offerkultsbestemmelserne i 3 Mos 1-7: 1-3 år gamle får og geder, duer, og, især fra den hellenistiske periode, også kalve og køer. Indskrift nr. 199 nævner tyre (פרין כל) ofret i offerhuset (בבית דבהא).¹¹

havn: Museum Tusculanums Forlag 2005), 161-179; “Mt. Gerizim and Samaritans in Recent Research”, *Samaritans: Past and Present. Current Studies*, red. Menachem Mor & Friedrich V. Reiterer (Berlin/New York: De Gruyter 2010), 25-41.

9. Målene skifter lidt i Magens fremstillinger: 98 x 98m i Magen 2007, 160, og 96 x 98m i Magen 2008, 143. Den tilhørende plantegning i Magen 2008, 143 måler dog det samme i højden og bredden, når man, som også Magen gør det, inkluderer portene.

10. Magen m. fl. (2004), 18. Se også Jan Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes* (Leiden: Brill 2012) og Anne Katrine de Hemmer Gudme, *Before the God in This Place for Good Remembrance. A Comparative Analysis of the Aramaic Votive Inscriptions from Mount Gerizim* (Berlin: De Gruyter 2013); Gary N. Knoppers, *Jews and Samaritans. The Origins and History and their Early Relations* (Oxford: Oxford University Press 2013), 109-120.

11. Hjelm (under udgivelse, se note 6)

Opsummerende må det konstateres, at kultstedet på Garizim giver vidnesbyrd om en kontinuerlig Jahvedyrkelse i det centrale Palæstina i mere end 350 år i de persiske og hellenistiske perioder med rødder i det gamle Israel. Kultstedets udformning svarer til de visionære templer i Ezekiels bog og Tempelrullen.¹² Offerkulten synes at stemme overens med forskrifterne i Mosebøgerne; og der er ikke fundet spor af den synkretisme, som siden oldtiden hyppigt er fremsat som et kritikpunkt¹³ mod kulten på Garizim. For indeværende må det endvidere konstateres at udgravningerne på Garizim giver os de tidligste og mest omfattende vidnesbyrd om en "bibelsk" eller "mosaisk" Jahvekult i Palæstina. At stedet blev anset for at være israelitisk og ikke judæisk eller jødisk ved vi fra Delosindskrifterne fra 2. årh. f. Kr., som nævner "the Israelites in Delos, who send the temple tax to holy Ar-garizein".¹⁴

Disse forhold stiller unægtelig spørgsmålet om SP i et ganske andet lys. Bemærkelsesværdigt bliver det især, når det medtænkes, at den assyriske ødelæggelse af Judæa i 701 var endog ganske omfattende, og at den godt 100 år senere babyloniske ødelæggelse af Jerusalem og dets nærmeste omgivelser på det nærmeste gjorde det af med resten. Deportationen af befolkningen gav plads til en edomitisk ekspansion i Judæa, hjemkomsten fra eksilet var en sløv affære; og byen og samfundet som helhed kom først for alvor på fode i det 3-2. årh. f. Kr.¹⁵ Traditionen regner bygningen af det eftereksilske tempel i Jerusalem til omkring 516. Formentlig et fiktivt tal, der skal passe med 70 året for dets ødelæggelse i 586. Vores tidligste vidnesbyrd om templets mulige eksistens er en omtale af ypperstepræsten i Jerusalem, Jehohanan og hans præstekolleger i et brev fra Elefantine dateret til Darius' 17. regeringsår (407 f.Kr.) (*TAD A4.7:18*).¹⁶ Det er dog ikke tempelinstitutionen eller præsteskabet, som har autoritet til

12. Se imidlertid for en anden opfattelse af denne sammenhæng Anne Katrine de Hemmer Gudmes artikel i dette nummer af DTT.

13. Se bl.a. Josefus' brug af 2 Makk 6:1-2 i *Ant.* 12.237-64 (Jf. Hjelm 2000, 207-212). Yderligere diskussion herom i Hjelm (under udgivelse, se note 6).

14. Kartveit (2009), 216-225; jvf. Philippe Bruneau, "Les israelites de Delos et la juiverie delienne", *Bulletin de Correspondance Hellénique* 106 (1982), 465-504.

15. De seneste analyser af disse forhold kan findes i *Judah and Judaeans in the Neo-Babylonian Period*, red. Oded Lipschits & Joseph Blenkinsopp (Winona Lake: Eisenbrauns 2003); *Judah and the Judaeans in the Persian Period*, red. Oded Lipschits & Manfred Oeming (Winona Lake: Eisenbrauns 2006); *Judah and Judaeans in the Fourth Century B.C.E.*, red. Oded Lipschits m.fl. (Winona Lake: Eisenbrauns 2007); *Judah and the Judaeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*, red. Oded Lipschits m. fl. (Winona Lake: Eisenbrauns 2011).

16. Bezalel Porten, "Request for Letter of Recommendation (First Draft) (3.51)", *The Context of Scripture. Archival Documents from the Biblical World*, red. William W. Hallo (Leiden: Brill 2003), bd. III, 125-130.

at træffe beslutninger, endsiges bidrage til genetableringen af kulten i Elefantine og Jerusalem; det er de persiske myndigheder repræsenteret ved guvernørerne i Judæa og Samaria.¹⁷

Indtil det 2. årh. f. Kr. var den politiske, økonomiske og geografiske magtbalance mellem de to provinser Shomron og Yehud i Shomrons favør. Udviklingen af en fælles religio-kulturel ethos mellem Shomron, Jehud og Edom var en proces, der havde været i gang i hele det første årtusind f. Kr. til trods for regionernes politiske adskillelse (Knoppers 2013). Det giver derfor ikke mening at fokusere entydigt på en Jerusalem-orientering for en teksttradition, der essentielt set ikke handler om Jerusalem. Etienne Nodets hypotese om en proto-samaritansk Pentateuk/Hexateuk, der videreudvikledes i fællesskab mellem Garizims og Jerusalems præsteskab i 3.-2. årh. f. Kr., er det hidtil bedste bud på en forklaring på eksistensen af den fælles tekstsamling.¹⁸ Her kunne det måske være nyttigt at minde om Paul Kahles ide om, at SP var ældre og mere original end MT, som først senere var blevet samlet og redigeret fra forskellige kilder.¹⁹ Kahles forslag vandt tilslutning fra en lang række prominente forskere (Hjelm 2000, 78) og udvikledes yderligere i Frank Moore Cross’ forslag om tre forskellige teksttraditioner: en palæstinensisk proto-Pentateuk, en alexandrinsk LXX og en babylonisk proto-MT. Ifølge Cross udviklede den samaritanske Pentateuk sig fra den palæstinensiske tekstfamilie som en genskrevet sekterisk tekst “not earlier than the Hasmonean era”.²⁰ Teorier om en eller flere urtekster nu er i al væsentligt blevet opgivet til fordel for mere nuancerede syn på Pentateukens udvikling over en lang årrække førende til de særprægede udgaver, vi kender bedst (White Crawford 2012; Anderson & Giles 2012, 25-41).

The gradual publication of the DSS has shown that the variations in length, order, and content that one finds among the MT, LXX, and the SP reflect fluidity in the composition and growth of the biblical texts in

17. Lisbeth S. Fried, *The Priest and the Great King: Temple-Palace Relations in the Persian Empire*, Biblical and Judaic Studies 10 (Winona Lake: Eisenbrauns 2004), kap. 5.

18. Etienne Nodet, *In Search of the Origins of Judaism. From Joshua to the Mishnah* (rev. eng. version af *Essai sur les origines du Judaïsme: de Josue aux Pharisiens* (Paris: Les Editions du Cerf 1992)), JSOTSup 248 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1996), 12, 191.

19. Paul Kahle, “Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes”, *Theologische Studien und Kritiken* 88 (1915), 399-439.

20. Frank Moore Cross, “The Contribution of the Qumran Discoveries to the Study of the Biblical Text”, *Qumran and the History of the Biblical Text*, red. Frank M. Cross & Shemaryahu Talmon (Cambridge: Harvard University Press 1974), 278-92.

the Persian and Hellenistic eras. It is also now apparent that the Pentateuch was not a sudden or late arrival in Samaria in the 2nd and 1st centuries, but rather developed, at least in its final stages, in tandem with the forms of the Pentateuch circulating in Judah (Knoppers 2013, 179).

Inden for disse udviklinger fremhævede den samaritanske tradition Garizims prioritet, mens proto-masoretiske tekster udtrykte en tvetydighed, der pegede frem mod udvælgelsen af Jerusalem i Davidstraditionen. Disse særpræg synes ikke at have været problematiske, før de politiske modsætninger mellem Jerusalem og Garizim brød ud i lys lue i sidste halvdel af det 2. årh. f.Kr.

Præ-Samaritanske tekster og den samaritanske Pentateuk²¹

Som nævnt tilhører SP en tekststype, som i sammenligning med masoretiske udgaver anses for at være udvidede tekster, såkaldte "ekspansive" eller "harmoniserende" tekstudgaver. Disse tekster er karakteriseret ved gentagelser af en given ordre i især exodusfortællingen og indsættelse af "kildetekster" fra den ene bog til den anden med det formål at bringe overensstemmelse mellem fortællingerne i Exodus-Numeri og Deuteronomiums genfortælling. Teksterne udviser hermed en narrativ sammenhæng, som er fraværende i de masoretiske udgaver. Denne tekststype er repræsenteret i otte eller ni håndskrifter fra Qumrans manuskripter af Mosebøgerne²² og vurderes at udgøre

21. Den hidtil mest benyttede udgave af SP er Adolf F. von Gall, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner* ([Giessen: J. Richer 1914-18]; Berlin: A. Töpelmann 1966). Der er dog tilkommet senere og bedre komparative udgaver: *Jewish and Samaritan Versions of the Pentateuch – With Particular Stress on the Difference Between Both Texts*, red. Abraham Tsedaka & Ratzon Tsedaka (Tel Aviv: Samaritan Press 1961-65). De samaritanske manuskripter, der ligger til grund for denne udgave, foreligger nu i engelsk oversættelse: Benyamim Tsedaka m.fl., *The Israelite Samaritan Version of the Torah. First English Translation Compared with the Masoretic Version* (Grand Rapids: Eerdmans 2013). Abraham Tal, *The Samaritan Pentateuch* (Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 1994). Abraham Tal & Moshe Florentin, *The Pentateuch – The Samaritan Version and the Masoretic Version* (Tel Aviv: The Haim Rubin Tel Aviv University Press 2010; hebraisk) er en flot udgave, som desværre har benyttet et samaritansk manuskript, der anses for inferiørt og fejlbehæftet. M. Shoulson, *The Torah: Jewish and Samaritan Version Compared* (privat publikation, 2008), er en ikke-annoteret udgave, der søger at korrigere Abraham Tals 1994-publikation af MS 6(C) Shechem ved hjælp af A. and R. Tsedaka 1961-65.

22. 4Q17 = 4QExod-Lev^f; 4Q22 = 4QpaleoExod^m; 4Q27 = 4QNum^b; + de fem håndskrifter, der betegnes "Reworked Pentateuch": 4Q158=RP^a; 4Q364=RP^b;

ca. 15 % af de “bibelske” Qumran-manuskripter (Tov 2001, 115).²³ Pentateukteksterne har fået betegnelsen “præ-samaritanske tekster”, fordi de indeholder udvidelser eller bearbejdelser kendt fra SP (Kartveit 2009, 264). Af de 40 større udvidelser i SP, som Kartveit opregner,²⁴ er de 30 også bevidnet i de præ-samaritanske håndskrifter (Kartveit 2009, 265-309 + chart 1 og 2 (310-311); Tal og Florentin 2010, 758; Tsedaka og Sullivan 2013, Appendix B (497-503)). Udvidelserne forekommer ikke i Septuaginta til trods for, at denne i forhold til mindre varianter i betydelig grad stemmer overens med SP, hvor denne afviger fra MT. De nævnte Qumran-håndskrifter indeholder i lighed med SP en stærkere betoning af Mosesfiguren, men derudover er deres indhold ikke specifikt samaritansk, og det må konstateres at betegnelsen egentlig er baseret på tekststypen og ikke på indholdet (Hjelm 2000, 81).²⁵

Dette lag, som Kartveit kalder “Moses-laget” (Kartveit 2009, 280), betoner Moses’ særlige rolle som modtager af Loven; og han præsenteres i højere grad som modtager og formidler af guddommelig instruktion i SP end i MT. Dette er især udtalt i 2 Mos 6-11, hvor forfatteren har skabt en fyldigere og mere sammenhængende fortælling ved at fortælle, at Moses og Aron gik hen til Faraos og advarede ham ved ordret at fortælle, hvad Jahve havde sagt i de forudgående vers (2 Mos 7,18. 29; 8,19; 9,5. 19). Med disse ordrette gentagelser af Jahves tale, introduceret ved den profetiske sendebudsformel “dette sagde Jahve” (כה אמר יהוה), fremstår Moses som en troværdig budbringer, der afleverer den guddommelige domsprofeti før dens opfyldelse. “Dette sagde Jahve”-formlen hører til den instruktion, som Jahve gav Moses i Midjan (2 Mos 4,22) og som gentages i den første generelle advarsel til Faraos i 2 Mos 5,1-3. Formlen optræder 9 gange i MTs og 16 gange i SPs exodusfortælling. Syv af de ti plager i fortællingen indledes med Jahves ordre til Moses om at gå til Faraos og advare om plagens komme (nr. 1: blod; nr. 2: frøer; nr. 4: insekter; nr. 5: pest; nr. 7: hagl; nr. 8: græshopper; nr. 10: den førstefødtes død), hvis ikke han lader folket rejse. Det er her bemærkelsesværdigt, at MT i de første fem tilfælde nøjes med at konstatere, at Moses og Aron gjorde, som Jahve havde befalet, mens SP beretter, at Moses og Aron rent

4Q365=RP^c; 4Q366=RP^d; 4Q367=RP^e. Kartveit (2009, 264-273) anfører også 4QTestimonia (4Q175).

23. Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 1992; ²2001).

24. Baseret på Wilhelm Gesenius, *De Pentateuchi Samaritani Origine, Indole et Auctoritate Commentatio Philologico-critica* (Halle: Regenerianae 1815), 45-48.

25. Faktisk har flere forskere påpeget, at termen præ-samaritansk er misvisende, og at tekster med harmonistiske træk var temmelig almindelige i det andet tempels tid (Anderson & Giles 2012, 47).

faktisk gik til Farao i mertekstpassagerne: 7,18+; 7,29+; 8,19+; 9,5+ og 9,19+. En kritisk læsning af teksten kan føre til den konklusion, at den manglende tekst i MT implicerer, at Farao faktisk ikke er blevet advaret, eller så tvivl om, hvad Moses har sagt til Farao.²⁶ Dette er tilfældet med plagerne nr. 3: myg (8,12-15), 6: bylder (9,8-12) og 9: mørke (10,21-29), som i begge traditioner mangler både budskab og advarsel. Et omvendt mønster tegner sig i forbindelse med den 8. og 10. plage i SP 2 Mos 10,2+; 11,3+, hvor Jahves beslutning er forudsagt, mens ordlyden af hans budskab til Farao mangler i MT. Dette er så meget mere bemærkelsesværdigt, som det kun er i disse passager, at *både* MT og SP beretter eksplicit om Moses' møde med Farao i kap 7-11. Merteksterne i SP gentager Moses' ord til Farao i 10,3-6 og 11,5-7 som Jahves ord til Moses. Hermed er det godtgjort, at Moses næsten ikke har sagt andet til Farao end det, Jahve havde bedt ham om (der er nogle få variationer, som vi ikke vil behandle her). De nævnte varianter er enten direkte dokumenteret i 4Q22, eller de kan rekonstrueres ud fra en beregning af linjers og kolonnens omfang i dette håndskrift. De forekommer ikke i LXX.²⁷

Udover Exodusfortællingen er der i SP 2 Mos 18-39 ti tilfælde af mertekst kongruent med andre tekster i 2 Mos (5 tekster) eller i 5 Mos (5 tekster). Af disse er 5 mertekster sikkert bevidnet i 4Q22 mens 4 enten har usikker bevidnelse eller er rekonstrueret på grundlag af andre Qumran-tekster (4Q158 og 4Q175). Én tekst, nemlig henvisningen til Garizim i den samaritanske version af Dekalogen, findes ikke i de præ-samaritanske Qumran-håndskrifter (mere herom nedenfor).

Andre former for litterær korrespondens finder vi også i SPs narrative kongruens mellem Mosesfortællingerne i 4 Mos og Moses' vidnesbyrd i 5 Mos. Siden Gesenius' analyse af SP har der været tradition for at kalde disse tekster for "interpolationer", "major expansions"²⁸

26. Det traditionelle synspunkt, at SP og 4Q22 repræsenterer kreativ genskrivning, kan også findes i Søren Holst, "Hvornår er en tekst bibelsk? Bearbejdede Mosebøger blandt Dødehavsrullerne", Høgenhaven & Müller (2012), 111-138. I Ingrid Hjelm, "Portraits of Moses in the Samaritan Pentateuch (SP) and the Fourth Century Samaritan Midrash *Memar* (M.M.) or *Tibat Margab* (T.M.)", red. Gert Steyn (under udgivelse) har jeg argumenteret for det modsatte synspunkt, at MT repræsenterer en forkortet udgave. Der kan være mange grunde til disse forskelle: økonomiske, litterære, teologiske og ritualistiske. Den sædvanlige antagelse, at forskellene skyldes "pedanteri" hos 4Q22's afskriver (Holst (2012), 122), er nok den mindst sandsynlige.

27. Patrick W. Skehan m.fl., *Qumran Cave 4. Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts*. Discoveries in the Judaean Desert IX (Oxford: Clarendon Press 1995), 67; Kartveit (2009), 267-70, 310.

28. Gesenius benytter betegnelserne "addidamenta maiora" og "interpolata" og opregner 9 tilføjede passager til Num 4,14; 10,10; 12,16; 13,33; 20,13; 21,11.12.20; 27,23. Kartveit (2009), 311-12 opregner 16 "major expansions" og tilføjer 14,40.45;

eller “kildetekster”.²⁹ Der er en påfaldende systematik i Kartveits 16 passager, idet første og sidste passage (4 Mos 4,14+ og 31,20+) hører til lovstoffet, mens resten fordeler sig på 4 Mosebogs narrative enheder i kap. 10-14 (5 merstekster) og 20-27 (9 merstekster). Et karakteristisk fællesemne for disse to enheder er israeliternes oprør og Jahves vrede og straf.³⁰

De 16 passager mangler i LXX, mens 1/3 findes sikkert bevidnet i det præ-samaritanske håndskrift 4Q27, 1/3 er rekonstrueret, og resten ikke er bevidnet (Kartveit 2009, 311-312; Tov 1989; 1992, 80-100). Ca. halvdelen af passagerne introduceres med וידבר (“og han sagde”) eller ויאמר יהוה אל משה (“og Jahve sagde til Moses”) svarende til 5 Mosebogs ויאמר יהוה אלי (“og Jahve sagde til mig”) i parallelpassagerne.³¹

I lighed med exodusfortællingen skaber mersteksterne i SP 4 Mos en narrativ sammenhæng, som mangler i MT 4 Mos.³² Dette er tydeligt i den mindre betydningsfulde detalje, at MT 4 Mos 4,14 “glemmer” at pakke vaskebækkenet forskriftsmæssigt ned ved tabernaklets nedtagning. Dette kan synes at være en uvæsentlig variant, men bækkenets funktion som renselseskar for præsterne (2 Mos 40,11.30-32) kræver, at det behandles forskriftsmæssigt, så kontamination undgås. Tilsvarende kan det synes at være en mindre detalje, at israelitterne bryder op fra Sinajs ørken uden, at Jahve har givet dem ordre til det i 4 Mos 10,10. Mersteksten i SP medtager her 5 Mos 1, 6-8 og skaber dermed en kongruens med 4 Mos 9,22-23 og 10,12-13 om, at lejren bryder op, når både skyen løfter sig og Jahve har befalet opbruddet. Eftersom det er det første opbrud siden lejrens ankomst til Sinaj i 2 Mos 19, er det næppe en uvæsentlig eksegetisk detalje, at israelitterne

20.13 x2 (idet mersteksten kommer fra forskellige Deut. tekster); 21,21. 22. 23 og 31,20.

29. Emanuel Tov, “Protosamaritan Texts and the Samaritan Pentateuch”, *The Samaritans*, red. Alan D. Crown (Tübingen: J.B.C. Mohr/Paul Siebeck 1989), 397-407; *Textual Criticism of the Hebrew Bible*.

30. Mary Douglas, *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (Oxford: Oxford University Press 2001).

31. Det er imidlertid ikke, som Kartveit (2009, 291) synes at forudsætte, en kopiering fra en masoretisk Deuteronomium. Et vigtigt aspekt ved Numeris merstekster er, at de netop ikke er overensstemmende med teksterne i MT Deut men med SP Deut. Den samaritanske tradition bygger altså ikke på et (proto-)masoretisk forlæg, og det er sådan set en fejltagelse at sammenligne mersteksterne i et SP-skrift med MT-tekster i et andet skrift (som det oftest gøres) med mindre det netop er forskellene mellem disse, man vil undersøge.

32. For en mere udførlig bearbejdelse af Numeriteksterne, se Ingrid Hjelm, “Northern Perspectives in Deuteronomy and its Relation to the Samaritan Pentateuch (SP)”, *Northern Perspectives in Deuteronomy*, red. Cynthia Edenburg & Reinhard Müller, HeBAI (under udgivelse).

ikke rejser videre uden at have fået Jahves befaling. Kompositorisk ligger merteksten fint i forlængelse af 4 Mos 9,23, idet begge traditioner bryder det narrative forløb med 10,1-10 om sølvtrompeterne.

At SP-mertekster også i 4 Mos demonstrerer manglende tekst i MT bliver især tydeligt, når man sammenligner de to teksttraditioner i 5 Mos 2,7, hvor SPs mertekst fra 4 Mos 20,14-17, bevidnet også i 4Q364, dokumenterer, at Moses havde sendt bud til Edoms konge, før israelitterne gik over grænsen. Merteksterne i SP 4 Mos 20-21(20,13; 21,11-12. 20-23) og SP 5 Mos 2,14-17 bekræfter samstemmende, at Edom, Moab og Ammon var blevet varskoet om, at israelitterne ville vandre gennem deres lande uden at angribe. Til trods for, at teksthindholdet i 4 Mos er meget mere omfattende end i 5 Mos, har begge tekster det samme narrative forløb. Merteksterne er bevidnet eller rekonstrueret i 4Q27 = 4QNum^b (Kartveit 2009, 270-271; 312). Meget mere kan siges om SPs komposition i 4 og 5 Mosebog, men en gennemført og detaljeret analyse må vente til en senere lejlighed.

Ifølge Kartveits analyse udgør de nævnte "major expansions" i SP et redaktionelt lag, der sammen med tilføjesen om den sande profet (5 Mos 18,18-22) i Dekalogen i SP 2 Mos 20 fremstiller Moses som en troværdig formidler af Jahves ord, sådan som de er nedskrevet i Toræen. Denne understregning af Moses' formidlerrolle kunne ses som en samaritansk polemik mod de bibelske profeter, som blot prædiker over Jahves ord (Kartveit 2009, 299). Et tilføjet "i dag" (הַיּוֹם) i SPs befaling om ikke at tilføje eller fjerne noget fra Jahves befalinger i 5 Mos 4,2; 12,28; 13,1, også bevidnet i LXX, "give an impression of emphasis on the original Law of Moses over against newer revelation" (Kartveit 2009, 285). Kartveit deler SPs varianter i 2-5 Mos op i fire grupper: 2 Mos 6-11; 20; 25-40; 4 Mos 10 - 5 Mos 10. Hver af disse betoner forskellige aspekter af Moses' profetiske opgaver som mediator, prædikant, leder og historiefortæller (Kartveit 2009, 284). Det er da muligt, at disse varianter tilsammen giver Moses en mere ophøjet status i SP end i MT som foreslået af Kartveit. Portrættet placerer ham imidlertid også mere empatisk i rollen som Jahves tjener og giver mindre plads for den tilsyneladende guddommelige status, han bliver givet i 2 Mos 4,16 og 7,1 i både SP og MT.³³

Forskerne har generelt interesseret sig meget lidt for de ovenfor nævnte varianter i SP, og en samlet analyse af SPs mertekster i disses egen ret er et desideratum. Diskussionerne om SP har oftest drejet sig om de såkaldte tilføjelser til Dekalogen i 2 Mos 20 og 5 Mos 5, der fremhæver Garizim som det rette kultsted. Dertil kommer SPs benyt-

33. Hjelm, "Portraits of Moses" (under udgivelse).

telse af *qatal*-formen בחר (“valgte”) i 5 Mos 12 mod MTs *yiqtol* יבחר (“vil vælge”) i standardfrasen יהוה יבחר / יבחר אשר בחר (“dette sted, som Jahve har valgt / vil vælge”). Diskussionen herom angår, hvorvidt teksten i 5 Mos 12, sammenhængende med 5 Mos 11,29-30 og 27,4’s udvælgelse af Garizim til Jahves velsignelse i SP, henviser til, at Jahve allerede har valgt kultstedet, eller han som i MT først vælger det, når Salomon har bygget templet (1 Kong 9,3).³⁴ Flertallet af forskere anser fortsat den masoretiske læsning for oprindelig i forhold til SP. Senest har Stefan Schorch med henvisning til Schenker (2008; 2010) gjort opmærksom på, at den samaritanske læsemåde faktisk også findes i nogle LXX-manuskripter samt i koptiske og latinske oversættelser af tidlige græske manuskripter, hvorfor han anser den samaritanske læsemåde בחר for oprindelig og den masoretiske for sekundær.³⁵ Eftersom SPs varianter ikke findes i gængse udgaver af LXX eller de præ-samaritanske Qumran-håndskrifter, er det Kartveits konklusion, at samaritanerne tilføjede disse “sekteriske” ændringer på et langt senere tidspunkt end sædvanligvis antaget. Disse ændringer skulle i så fald være blevet tilføjet en “deliberately chosen” teksttype, som “was created before the writing of the oldest manuscript in this group 4Q17 from the middle of the third century B.C.E., and it was in use down to the turn of the era” (Kartveit 2009, 299). Fra et samaritansk perspektiv må man sige, at teksttypen aldrig ophørte med at være i brug! Præmisserne for Kartveits konklusioner hviler på adskillige temmeligt udbredte fejlslutninger. Det skal retfærdigvis siges, at Kartveit faktisk prøver at gøre op med nogle af dem.

Fejlslutning 1: Præ-samaritanske tekster repræsenterer den samaritanske teksttradition fra det 2.-1. årh.f.Kr.

Hertil må indvendes, at de præ-samaritanske tekster er stærkt fragmentarisk overleveret, og deres læsemåder i flere tilfælde er blevet rekonstrueret ud fra von Galls udgave af SP. Kun 4QpaleoExod^m = 4Q22, som har størst overensstemmelse med SP, giver reel mulighed for en diskussion om, hvorvidt præ-samaritanske tekster kunne

34. Ingrid Hjelm, “Jahves udvalgte sted. Tempelideologi og historisk (re)konstruktion”, *Collegium Biblicum Årsskrift 13* (2009), 21-29.

35. Stefan Schorch, “The Samaritan Version of Deuteronomy and the Origin of Deuteronomy”, *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics*, red. József Zsengeller, Studia Samaritana 6 (Berlin: De Gruyter 2011), 23-37; Adrian Schenker, “Le Seigneur choisira-t-il le lieu de son nom ou l’a-t-il choisi? L’apport de la Bible grecque ancienne à l’histoire du texte samaritain et massorétique”, *Scripture in Transition: Essays on the Septuagint, Hebrew Bible and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo* (Leiden/Boston: Brill 2008), 339-351; “Textgeschichtliches zum Samaritanischen Pentateuch und Samareitikon”, Mor & Reiterer 2010 (se note 8), 105-121.

have indeholdt de samaritanske udgaver af Dekalogen, der i SP 2 Mos 20,17+ indeholder tre mertekster, af hvilke kun parallelteksten til 5 Mos 5,24-27 er repræsenteret i 4QpaleoExod^m. En lakune i håndskriftet tillader, at der indsættes yderligere en mertekst, som enten kan være SP-teksten om kultstedet fra SP 5 Mos 5,18/22+ (cf. 5 Mos 11,29a + 27,2b-6 + 11,30), eller det kan være SPs mertekst om en profet som Moses i 5 Mos 18,18-22 omkranset af 5 Mos 5,28-29 og 30-31. Eugene Ulrich, Judith E. Sanderson og Patrick Skehan valgte i *DJD IX* den anden mulighed baseret på logisk overvejelse og en lignende komposition i 4Q158 og 4QTestimonia (4Q175).³⁶ Jeg mener, at deres overvejelser er korrekte og støtter det helt åbenlyse, at Qumran-håndskrifterne ikke er samaritanske. Selvom 4QpaleoExod^m = 4Q22 er den Qumran-tekst, der er tættest på SP, indeholder den også afvigende mertekster og varianter fælles med LXX og MT. Man kan derfor ikke drage vidtrækkende konklusioner vedrørende samaritanske teksters redaktionelle udvikling på grundlag af præ-samaritanske tekster. Man kan heller ikke, som der er en lang tradition for, lægge MT 5 Mos til grund for en analyse af merteksterne i SP 2 Mos 20, for SP-teksterne har større kongruens med SP 5 Mos end med MT 5 Mos, hvortil kommer at SP 2 Mos 20 har større grad af overensstemmelse med SP 5 Mos kapitel 5 end med kapitel 27. Alle tre tekster fremhæver Garizimbjerget som det sted, hvor Moses skal opsætte nogle sten, skrive loven derpå, rejse et alter og bringe ofre. I MT 5 Mos 27,4 er stedet Ebals bjerg. Endnu er det kun Garizims bjerg, der har tekstlig bevidnelse i Qumran, idet der i 2010 fremkom et fragment af et ikke-samaritansk håndskrift af 5 Mos 27,4-6, som i lighed med *Vetus Latina* og Pap. Giessen læser *Hargerzim* i 5 Mos 27,4. Fragmentet, publiceret af James Charlesworth, er palæografisk dateret til 1. årh. f.Kr. I Charlesworth's artikel i *A.B.-The Samaritan News* og på internettet er hans konklusion, at "the manuscript preserves the original reading and is not a portion of the Samaritan Pentateuch" med implikationen at "the MT and related textual traditions reflect alteration".³⁷ Eftersom vi ikke har andre Qumran-fragmenter, der kan dokumentere læsningen af det ene eller det andet bjerg i 5

36. Patrick W. Skehan m.fl., *Qumran Cave IV. 4: Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts*, *DJD IX* (Oxford: Clarendon: 1994), 66-68. Se også Jesper Høgenhaven, "Den uforudsigelige Jahve i 4QReworked Pentateuch A – på grænsen imellem afskrift og genskrivning af Bibelen i Qumran", *Høgenhaven & Müller* 2012, 139-163.

37. James H. Charlesworth, "The Qumran Fragment of Deut. 27:4-6 – Building the Altar of the Almighty on Mount Gerizim – Declared Authentic", *A.B.-The Samaritan News* 1059-1060 (2010), 91-100 (93): "I suggest that our fragment preserves the original reading and indicates that the MT and related textual traditions reflect alterations"; se også James H. Charlesworth, "What is a Variant? Announcing

Mos 27,4, er det dog for vidtrækkende konklusioner baseret på en ideologi om én oprindelig grundtekst. Her er det måske mere farbart at følge Kartveits konklusion vedrørende Vetus Latina og Pap. Giessen – at de er uafhængige vidner til den samme tekst, og at der “once was a Hebrew text with Mount Gerizim in Deut 27,4” (Kartveit 2009, 303).

Fejlslutning 2: At de bibelske tekster opstod i judæiske kredse, er en vidt udbredt antagelse, som prioriterer den masoretiske tekst frem for andre tekstudgaver.

Hertil må indvendes, at vi ikke ved, hvor og hvornår bibelske tekster blev skrevet eller hvilke stadier af redaktion de har været udsat for. Det er mere sandsynligt at en proto-Pentateuk opstod i Israel end i Juda og blev del af en fælles tradition, med bevarelse af muligheden af, at brugerne kunne give deres egen version(er) særlige karakteristika. Det vil sige, at tekster blev omarbejdet, udvidet og forkortet i henhold til de religiøse samfunds behov. Hvis vi, forskerne, vil fortsætte med at beskyldte den ene eller anden gruppe for at have forfalsket eller fordrejet teksterne, er det ikke givet, at det var samaritanerne (alene), der ændrede “grundteksten”, hvis en sådan eksisterede.³⁸ Et uafklaret spørgsmål i denne henseende er afslutningen af Pentateuken med enten en Tetrateuk + en Josvabog, som vi finder i en middelalderlig samaritansk-arabisk udgave af Josvabogen.³⁹ Den samaritanske Tetrateuk kunne godt repræsentere en tidlig udgave, som først i samarbejdet med et jødisk præsteskab tilsattes en proto-Deuteronomium med dens mere ambivalente karaktertræk som foreslået af Nodet.⁴⁰

Fejlslutning 3: Der eksisterede en (præ-masoretisk) standardtekst som grundlag for udviklingen af andre teksttyper. Denne antagelse

a Dead Sea Scroll Fragment of Deuteronomy”, *Maarav* 16 (2009), 201-12, 273-74 (planche ix og x).

38. Rabbiniske beskyldninger om, at samaritanerne skulle have forfalsket 5 Mos 11,30 findes i *y. Sof.* 7:3 og *b. Sof.* 33b. Mishnateksten *M. Sof.* 7.5 støtter imidlertid den samaritanske tilføjelse “over for Sikem”. Jf. Hjelm (2000), 92; Kartveit (2009), 259. Robert T. Anderson & Terry Giles (*Tradition Kept. The Literature of the Samaritans* (Peabody: Hendrickson 2005), 6-9): “Gesenius was of the opinion that the SP is a fairly late corruption of a standard Hebrew text and as such of very little, if any, value for textual criticism. ...the shadow Gesenius cast influenced the better part of a generation of SP scholarship”. Se også Tal & Florentin 2010, 11-25.

39. Theodor G.J. Juynboll, *Chronicon samaritanum, arabice conscriptum, cui titulus est Liber Josuae. Ex unico cod. Scalegieri* (Leiden: S. & J. Luchtmans 1848). Eng. oversættelse: *The Samaritan Chronicle, or the Book of Joshua the Son of Nun* (New York: John B. Alden 1890).

40. Nodet (1997), 381. Se også Iain R.M. Bóid, *Principles of Samaritan Halachah* (Leiden: E.J. Brill 1989), 330-340.

fører til, at ikke-masoretiske tekster omtales som tekster, der er blevet udvidet og ændret på forskellig vis.

Hertil må siges, at den masoretiske tekst fra BHS, som forskerne oftest bruger som den autoritative bibelske tekst, i bedste fald er middelalderlig fra det 10.-11. årh. e.Kr. De to første udgaver *Biblia Hebraica* fra 1905 og 1913 var i virkeligheden baseret på den Anden Rabbinske Bibel sammensat af forskellige manuskripter og udgivet på foranledning af Daniel Bomberg i Venedig i 1525-26. Først med den tredje (1929-37) og senere udgaver blev BHS baseret på Leningradensis (B19^A) skrevet i det gamle Cairo (Fustat) i 1009. Det betyder dog ikke, at BHS eller nyere udgaver som Dotans udgave fra 2001 og den endnu ikke fuldt udgivne *Biblia Hebraica Quinta* og *The Oxford Bible* slavisk følger Leningradensis.⁴¹ Der er altså ingen moderne bibeludgaver, der kan tjene som en grundtekst for en formodet oprindelig tekst (White Crawford 2012, 69). Skønt Codex Aleppo er ældre end Codex Leningradensis, valgte Deutsche Bibelgesellschaft siden deres 3. udgave af *Biblia Hebraica* at benytte det yngre manuskript, fordi det var det mest komplette. Denne tekst har vundet status som *den* masoretiske tekst, til trods for at der ikke fandtes – hverken i middelalderen eller i dag – én enkelt standardiseret masoretisk tekst.⁴²

Det er altså ikke mindre fejlagtigt at tale om *den* masoretiske Pentateuk, som det er at tale om *den* samaritanske Pentateuk. Begge hviler på og er præsenteret i forskellige versioner. Proto-masoretiske tekster fra den judæiske ørkendateres til 3.-1. årh. f.Kr. og senere. Skønt nog-

41. Referencer i Ingrid Hjelm, "Eksegesens filologiske opgave: Hvad skal vi med sprogene? En historisk vinkel", *Collegium Biblicum's Årsskrift 14* (2010), 39-42; anm. af [Abraham Tal & Moshe Florentin, *The Pentateuch. The Samaritan Version and the Masoretic Version. Edited and Annotated* (נוסח שומרון ונוסח המשיה חומשי תורה. נוסח שומרון ונוסח המסורה; Tel Aviv: The Haim Rubín Tel Aviv University Press 2010)], *SJOT* 26/1 (2012), 145-151.

42. Tov (1992), 22-39, 77-79 passim; Tov (2001), 371-378; Marjo C. A. Korpel, "Review of A. Dotan (ed.), *Biblia Hebraica Leningradiensia: prepared according to the Vocalization, Accents, and Masora of Aaron ben Moses ben Asher in the Leningrad Codex* (Peabody: Hendrickson 2001)", *RBL* (2004) (http://www.bookreviews.org/pdf/1561_2769.pdf, besøgt 2. august 2015). "According to all experts there never was a unified tradition that one might call 'the Masora' (as Dotan does [viii])... No doubt the Codex Leningradensis is the most reliable complete witness for the Tiberian Masoretic tradition, but from a scholarly point of view it is unwarranted to lend a kind of canonical status to this manuscript. It should be compared to other Tiberian manuscripts, and variant readings in this and other traditions should be presented in a critical apparatus, as is the case in the Hebrew University Bible project. Moreover, it should never be forgotten that in many respects the Tiberian tradition rests on the rabbinic exegesis compiled in Mishnah, Talmud and Midrashim". Ingrid Hjelm, "Whose Bible Is It Anyway? Medieval Manuscripts, Ancient Authors and Modern Perceptions", *SJOT* 18 (2004), 108-134; Niels Peter Lemche, *Gammeltestamentlig og bibelsk teologi. Ti forelæsninger* (København: Anis 2008), 31-33.

le skrifter er repræsenteret ved et stort antal forskellige manuskripter, dækker de langtfra bibelteksternes indhold. Sammen med de ældste græske og latinske tekster, LXX fra det 2. årh. e.Kr., samt tidlig jødisk og kristen litteratur bevidner Dødehavsteksterne, at de religiøse tekster var pluriforme i det første årtusind e.Kr.

Fejlslutning 4: Samaritanerne ændrede den adopterede præ-samaritanske tekst og supplerede den med en Moses-veneration, “shared by wider elements in Israel”, således som det kan bevidnes ved “pre-Samaritan texts from DSS dating from the third-first century BCE” (Kartveit 2009, 367). Samaritanerne valgte bevidst (“deliberately”) denne tekstform som deres grundtekst.

Hertil er kun at sige, at konceptet om valg af tekst hviler på et skiseparadigme, der synes at være analogt med den protestantiske afvisning af Vulgata. Eftersom samaritanere og jøder altid har været to selvstændige folk og religiøse samfund, med undtagelse af den korte periode under det hasmonæiske herredømme, er det vanskeligt at se, at paradigmet kan opretholdes. Den samaritanske kult, præsteskab og formentlig også litterære tradition opstod langt tidligere, som det kan bevidnes i arkæologien fra Garizim. Hvorfor skulle samaritanerne foretage et valg mellem forskellige Pentateuk-udgaver på så sent et tidspunkt, når de formentlig i århundrede havde udviklet og brugt deres egne traditioner?

Fejlslutning 5: Teorier om kultcentralisering har næret fortolkninger af bibelsk litteraturs fordømmelse af ikke-jerusalemiske kultsteder som skismatiske og hæretiske.

Hertil må siges, at kultcentralisering først blev et centralt politisk emne i det 2. årh. f.Kr. Indtil da havde provinserne Shomron og Yehud hver sin kultiske og politiske administration. Dette kan bevidnes med om- og udbygningen af kultstedet og byen på Garizim under Antiokus III. Hvis det er korrekt, som Josefus nævner (*Ant.* 12.133-146), at Antiokus (også) gav støtte til en ombygning af Jerusalems tempel, må deraf følge at kultcentralisering var et regionalt fænomen, og at konsekvenserne heraf først blev mærkbare med nedlæggelse af grænserne under den hasmonæiske ekspansion (Hjelm 2000, 237; Knoppers 2013, 213-16).

Fejlslutning 6: “The Samaritans became a distinctive, one might say aberrant, group when they built their temple on Mt. Gerizim” (Kartveit 2009, 351).

I henhold til ovenstående indvending mod kultcentralisering giver det ringe mening at tale om samaritanerne som en “distinctive” el-

ler “aberrant” gruppe. Distinkt fra hvad? Fra jøderne? De var aldrig jøder. Fra israelitterne? De var altid israelitter. Fra befolkningen i Shomron? De var altid del af denne befolkning politisk og religiøst. Det er egentlig først med den romerske administration, det herodianske regime og vel egentlig også så sent som efter ødelæggelsen af Jerusalems tempel, at der opstår *etic* forvirring om forholdet mellem jødisk og samaritansk. Litteraturen indtil da definerer klart de regionale og religiøse forskelle, som vi ser det i bl.a. Det Nye Testamente, hos Josefus og såmænd også i den tidlige rabbiniske tradition i Mishna. Romerne var ikke så nøjeregnende og tenderede mod at kalde alle, der boede i Palæstina, for jøder.⁴³ Også den senere talmudiske tradition fra 4. årh. og fremefter tenderede i retning af at anse samaritanerne for frafaldne jøder, som man under opfyldelsen af visse betingelser kan tage tilbage (Hjelm 2000, 104-115).⁴⁴

43. Amnon Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation* (Detroit: Wayne State University Press 1987), *passim*. Jf. Ingrid Hjelm, “Samaritan Literature in the Roman Period”, *Oxford Companion to the Literatures of the Roman Period*, red. Daniel L. Selden & Phiroze Vasunia (Oxford University Press, under udgivelse).

44. Jf. James A. Montgomery, *The Samaritans: The Earliest Jewish Sect: Their History, Theology and Literature* (Philadelphia: The John C. Winston Company 1907; repr. New York 1968), 196-203.