



AARHUS  
UNIVERSITY  
ARTS

---

# Visdom og apokalyptik i Qumran- skrifterne

Teologi

Kasper Bro Larsen

Monografi - Prisopgave

Besvarelse af prisopgaven Teologi F (1999-2000)  
under Det Teologiske Fakultet, Århus Universitet:

# Visdom og apokalyptik i Qumran-skrifterne

Der ønskes en fremstilling af visdomslitteratur- og ideologi i Dødehavsteksterne, idet hovedvægten her lægges på de senest udgivne visdomstekster, samt, på dette grundlag, en udredning af de litterære og ideologiske forhold mellem visdom og apokalyptik i Qumran-skrifterne.

Indleveret af:

Stud. theol. Kasper Bro Larsen

Møllevangs Allé 145, 2tv.

8210 Århus V.

Oktober 2000.

ISBN: 978-87-7507-454-9  
DOI: 10.7146/aui.332.225

Oktober, 2000.

Jeg - Kasper Bro Larsen - erklærer hermed, at denne besvarelse af prisopgaven *Teologi F: Visdom og apokalyptik i Qumran-skrifterne* ikke tidligere under nogen form har været indleveret til bedømmelse ved nogen uddannelsesinstitution.

Stud. teol. Kasper Bro Larsen  
Møllevangs Alle 145, 2. tv.,  
8210 Århus V.

April, 2001.

Afhandlingen belønnes med Aarhus Universitets guldmedalje. Bedømmelsen fremgår af brev fra konsistorialkontoret af d. 4. april 2001, journalnr.: 2000-574-045, reference: rob.

Juli, 2019.

Afhandlingen udgives digitalt og uændret, dog med sproglige korrekturer.

"Men visdommen, hvor finder man den? Hvor bor indsigten?"

(Jobs Bog 28,12).

"Hvem har fundet visdommens sted, hvem er nået frem til dens skatkamre?"

(Baruks Bog 3,15).

# Indholdsfortegnelse.

|                                                                                                            |            |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| FORORD.....                                                                                                | 4          |
| <b>1. INDLEDNING.....</b>                                                                                  | <b>8</b>   |
| 1. 1. VISDOMSLITTERATUREN I ISRAELITISK-JØDISK TRADITION.....                                              | 10         |
| <i>Ekskurs I: Visdommens plads i GT – en forskningshistorisk oversigt.....</i>                             | <i>24</i>  |
| 1. 2. DEN JØDISKE APOKALYPTIK OG DENS FORHOLD TIL VISDOMMEN.....                                           | 27         |
| 1. 3. QUMRAN-BIBLIOTEKET OG DETS INDEHAVERE.....                                                           | 36         |
| 1. 3. 1. <i>Metoder til bestemmelse af sekterisk og ikke-sekterisk litteratur i Qumran-skrifterne.....</i> | <i>40</i>  |
| 1. 4. VISDOM I QUMRAN-LITTERATUREN – HØJDEPUNKTER FRA FORSKNINGSHISTORIEN.....                             | 52         |
| 1. 4. 1. <i>Qumran og gnosis.....</i>                                                                      | <i>55</i>  |
| 1. 4. 2. <i>J. E. Worrell: Qumran og The Sapiential Milieu.....</i>                                        | <i>59</i>  |
| 1. 4. 3. <i>W. Lowndes Lipscomb: Status 1978.....</i>                                                      | <i>63</i>  |
| 1. 4. 4. <i>A. Lange: Visdom og prædestination.....</i>                                                    | <i>64</i>  |
| 1. 4. 5. <i>D. J. Harrington: en guide til visdommen i Qumran.....</i>                                     | <i>66</i>  |
| <b>2. VISDOMSLITTERATUR FRA QUMRAN-BIBLIOTEKET UDEN SEKTERISK PRÆG.....</b>                                | <b>68</b>  |
| 2. 1. BIBELSKE, APOKRYFE OG PSEUDEPIGRAFISKE VISDOMSTEKSTER FRA QUMRAN-BIBLIOTEKET.....                    | 68         |
| 2. 2. VISDOMSTEKSTER I 11QPS <sup>a</sup> (11Q5).....                                                      | 74         |
| 2. 2. 1. <i>Salme 154 (11QPS<sup>a</sup> 154/11QPS<sup>a</sup> xviii).....</i>                             | <i>76</i>  |
| 2. 2. 2. <i>Hymn to the Creator (11QPS<sup>a</sup> Creat/11QPS<sup>a</sup> xxvi 9-15).....</i>             | <i>80</i>  |
| 2. 2. 3. <i>David's Compositions (11QPS<sup>a</sup> DavComp/11QPS<sup>a</sup> xxvii 2-11).....</i>         | <i>82</i>  |
| 2. 3. 4QWILES OF THE WICKED WOMAN (4Q184 1).....                                                           | 84         |
| 2. 4. 4QSAPIENTIAL WORK (4Q185 1-2).....                                                                   | 90         |
| 2. 5. 4QINSTRUCTION-LIKE COMPOSITION B (4Q424).....                                                        | 94         |
| 2. 6. 4Q525 (4QBÉATTITUDES).....                                                                           | 97         |
| 2. 6. 1. <i>Makarismerne (4Q525 2ii+3 1-10).....</i>                                                       | <i>102</i> |
| 2. 6. 1. 1. <i>Oversættelse.....</i>                                                                       | <i>103</i> |
| 2. 6. 1. 2. <i>Inddeling.....</i>                                                                          | <i>105</i> |
| 2. 6. 1. 3. <i>Kommentar.....</i>                                                                          | <i>105</i> |
| 2. 6. 2. <i>Belæring og formanig. (4Q525 14 ii).....</i>                                                   | <i>110</i> |
| 2. 6. 2. 1. <i>Oversættelse.....</i>                                                                       | <i>110</i> |
| 2. 6. 2. 2. <i>Inddeling.....</i>                                                                          | <i>112</i> |
| 2. 6. 2. 3. <i>Kommentar.....</i>                                                                          | <i>112</i> |
| 2. 6. 3. <i>Sammenfatning.....</i>                                                                         | <i>113</i> |
| 2. 7. 4QCOMPOSITION CONCERNING DIVINE PROVIDENCE (4Q413 1-2).....                                          | 114        |
| 2. 7. 1. <i>Oversættelse.....</i>                                                                          | <i>115</i> |

|                                                                                                                                 |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 2. 7. 2. <i>Kommentar</i> .....                                                                                                 | 115        |
| 2. 8. ANDRE NYE VISDOMSTEKSTER UDEN SEKTERISK PRÆG.....                                                                         | 118        |
| 2. 9. FORELØBIG SAMMENFATNING.....                                                                                              | 121        |
| 2. 10. MUSAR L <sup>e</sup> MEVIN (4Q415-418A, 4Q418C?, 4Q423 OG 1Q26).....                                                     | 123        |
| 2. 10. 1. <i>Håndskrifterne og deres datering</i> .....                                                                         | 127        |
| 2. 10. 2. <i>Det store formaningsafsnit (4Q416 2 i-iv par.)</i> .....                                                           | 131        |
| 2. 10. 2. 1. <i>Oversættelse</i> .....                                                                                          | 133        |
| 2. 10. 2. 2. <i>Inddeling og kommentar</i> .....                                                                                | 142        |
| <i>Ekskurs II: מִשְׁרָט מִן הַיַּד i Qumran-litteraturen</i> .....                                                              | 145-149    |
| 2. 10. 3. <i>Den eskatologiske dom (4Q416 1, par.: 4Q418 1, 2, 2a-c)</i> .....                                                  | 163        |
| 2. 10. 3. 1. <i>Oversættelse</i> .....                                                                                          | 163        |
| 2. 10. 3. 2. <i>Inddeling</i> .....                                                                                             | 165        |
| 2. 10. 3. 4. <i>Kommentar</i> .....                                                                                             | 165        |
| 2. 10. 4. <i>"De tåbelige af hjertet" og "sandheds udvalgte" (4Q418 69 ii; par.: 4Q417 5)</i> .....                             | 170        |
| 2. 10. 4. 1. <i>Oversættelse</i> .....                                                                                          | 172        |
| 2. 10. 4. 2. <i>Inddeling</i> .....                                                                                             | 173        |
| 2. 10. 4. 3. <i>Kommentar</i> .....                                                                                             | 173        |
| 2. 10. 5. <i>מִשְׁרָט מִן הַיַּד og erindringens bog (4Q417 1 i (tidl. 4Q417 2 i), par.: 4Q418 43, 44, 45; 4Q418a 11)</i> ..... | 176        |
| 2. 10. 5. 1. <i>Oversættelse</i> .....                                                                                          | 177        |
| 2. 10. 5. 2. <i>Inddeling</i> .....                                                                                             | 180        |
| 2. 10. 5. 3. <i>Kommentar</i> .....                                                                                             | 180        |
| 2. 10. 6. <i>Visdom og apokalyptik i Musar l<sup>e</sup>Mevin – en sammenfatning</i> .....                                      | 183        |
| 2. 11. HEMMELIGHEDERNES BOG (MYST/1Q27; 4Q299-300; 4Q301(?)).....                                                               | 185        |
| <b>3. JAHADENS BRUG AF ISRAELITISK-JØDISKE VISDOMSTRADITIONER</b> .....                                                         | <b>189</b> |
| 3. 1. <i>VISDOM I DE "KLASSISKE" JAHAD-SKRIFTER</i> .....                                                                       | 192        |
| 3. 2. <i>NYE SEKTERISKE VISDOMSSKRIFTER FRA HULE 4</i> .....                                                                    | 198        |
| 3. 2. 1. <i>4QWays of Righteousness (4QWays of Righteousness<sup>a-b</sup>/4Q420 &amp; 4Q421)</i> .....                         | 198        |
| 3. 2. 1. 1. <i>Oversættelse af 4QWays of Righteousness<sup>b</sup> 1a ii-1b (par.: 4Q420 1a ii - 1b)</i> .....                  | 199        |
| 3. 2. 1. 2. <i>Inddeling</i> .....                                                                                              | 200        |
| 3. 2. 1. 3. <i>Kommentar</i> .....                                                                                              | 200        |
| 3. 2. 2. <i>4QWords of the Maskil to the Sons of Dawn (4Q298/4QcryptA)</i> .....                                                | 202        |
| 3. 2. 2. 1. <i>Oversættelse af 4Q298 1-2 i</i> .....                                                                            | 203        |
| 3. 2. 2. 2. <i>Kommentar</i> .....                                                                                              | 204        |
| 3. 3. <i>SAMMENFATNING – VISDOM I JAHADEN</i> .....                                                                             | 206        |
| <b>4. KONKLUSION</b> .....                                                                                                      | <b>209</b> |

|                                                                                  |            |
|----------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>LITTERATURLISTE</b> .....                                                     | <b>216</b> |
| ANVENDTE VÆRKER FRA SERIEN "DISCOVERIES IN THE JUDAEAN DESERT (OF JORDAN)" ..... | 239        |
| <b>FORKORTELSER</b> .....                                                        | <b>241</b> |



## Forord.

Når der på Det Teologiske Fakultet ved Århus Universitet udbydes en prisopgave om "Visdom og apokalyptik i Qumran-skrifterne", må det siges at være på sin plads. For dermed genoptages en "apokryf" århusiansk tradition. Allerede i 1960 blev nemlig dele af det vigtigste og mest omfangsrige af de nye - dvs. nyligt offentliggjorte - visdomsskrifter (*Musar leMevin*) præsenteret af J. Strugnell ved et møde under *Studiorum Novi Testamenti Societas* i den by, som han med en alternativ ortografi benævner "Åarhus"<sup>1</sup>. Derudover er B. Otzen - tidligere professor ved Det Teologiske Fakultet i Århus - den eneste, der hidtil har beskæftiget sig med emnet på dansk<sup>2</sup>.

Det er imidlertid ikke kun af lokalpatriotiske årsager, at det udbudte opgaveemne kommer belejligt. Der gives nemlig dermed anledning til at få belyst et aspekt ved Qumran-litteraturen, som nok har interesseret forskningen - spørgsmålet om visdommens rolle og karakter i Dødehavsteksterne - men som med Wacholder/Abeggs offentliggørelse i 1991-92 af hidtil ukendte visdomsskrifter fra hule 4 er blevet genstand for fornyet interesse<sup>3</sup>. Denne interesse vil vi med den foreliggende besvarelse tilslutte os.

Jeg vil indledningsvist gøre rede for, hvorledes jeg har forstået opgaveformuleringen, og hvordan jeg har valgt at gribe besvarelsen an. Titlen lyder "Visdom og apokalyptik i Qumran-skrifterne", og dette emne præciseres yderligere af undertitlen: "Der ønskes en fremstilling af visdomslitteratur og -ideologi i Dødehavsteksterne, idet hovedvægten her lægges på de senest udgivne tekster, samt, på dette grundlag, en udredning af de litterære og ideologiske forhold mellem visdom og apokalyptik i Qumran-skrifterne.". Hermed angives en todeling af emnet: Det første man ønsker, er en fremstilling eller præsentation af visdomslitteratur og -ideologi i Dødehavsteksterne<sup>4</sup>. For at kunne redegøre for dette må vi imidlertid gøre os nogle

---

<sup>1</sup> Strugnell-Harrington: *DJD xxxiv*, p. xiv.

<sup>2</sup> Idem: "Gammeltestamentlig visdomslitteratur og dualistisk tænkning i Senjødedommen", passim; "Nye Qumrantekster", pp. 6-13.

<sup>3</sup> B. Z. Wacholder & M. G. Abegg: *A Preliminary Edition, Fasc. Two*, pp. 1-203. Til den fornyede interesse se det forskningshistoriske afsnit pp. 52ff.

<sup>4</sup> Med Dødehavsteksterne menes i denne forbindelse de håndskrifter og fragmenter, som fra 1946/47 blev fundet af beduiner i hulerne omkring Qumran-ruinen. Tekster fundet på andre lokaliteter ved Dødehavet som Masada, Nahal Hever, Wadi Murabbat, Khirbet Mird, etc. inddrages kun i opgaven, for så vidt de har relevans for forståelsen af Qumran-skrifterne.

overvejelser over, hvad visdomslitteratur og -ideologi er. Dette har jeg valgt at gøre i et indledningskapitel, hvor det vil vise sig at være problematisk at arbejde med en størrelse som "visdomsideologi" (se pp. 10ff.). Man behøver blot at gå til de gammeltestamentlige tekster, som benævnes visdom, for at finde flere forskellige visdomsideologier. Når jeg derfor vil redegøre for visdommen i Dødehavsskrifterne, har jeg fundet det mest hensigtsmæssigt at tage udgangspunkt i litterært-formmæssige og terminologiske kriterier for visdom. At visdomsteksterne fra Qumran-hulerne viser en yderligere ideologisk diversitet i forhold til den gammeltestamentlige visdomslitteratur, betyder desuden, at jeg ikke har anset det for passende at redegøre for visdommen under diverse temaer. Dertil kommer, at visdomsteksterne fra Qumran ikke altid formulerer sine formaningers rationale eksplicit, hvorved det bagvedliggende ideologiske narrat ofte sløres eller gøres tvetydigt. Af samme grund har det ikke kunnet lade sig gøre at kategorisere teksterne ideologisk alt efter, om der eksempelvis indgår apokalyptiske elementer eller ej. Jeg har derfor valgt hver for sig at undersøge de tekster, som med god ret kan kaldes visdomslitterære, idet jeg dog ikke undlader at sammenligne teksterne. Jeg mener dermed bedst at kunne tage hensyn til de enkelte teksters singulære udsagn, førend der forsøges at syntetisere.

Har de fleste tekster ikke kunnet placeres indenfor entydige ideologiske kategorier, finder jeg det dog muligt at bestemme, om teksterne er affattet i *jahaden* eller ej<sup>5</sup>. En sådan bestemmelse har stor betydning for, hvorledes vi anser de nye visdomsteksters rolle i *jahaden*: Kan denne med udgivelsen af nye tekster beskrives som forfatter af en større mængde visdomslitteratur, eller er den blot tradent af visdomstekster fra en bredere antik-jødisk tradition? I et indledningskapitel søger jeg at bestemme kriterier for, hvornår en tekst kan bestemmes som sekterisk. På baggrund af disse kriterier, har jeg valgt at præsentere

---

<sup>5</sup> I den foreliggende opgave vil vi omtale den socio-religiøse entitet, som kopierede og til dels forfattede Qumran-skrifterne, som *jahaden* (יהי(ה); fællesskab(et)/samfund(et)). Denne betegnelse anvendes efterhånden mere og mere i udenlandsk forskning og findes særligt i *pesharim* og 1QS, hvor udtrykket får status af egennavn (1QpHab xii 4; 1QS i 1; v i; viii 1.5 et passim). I Damaskusdokumentet er andre selvbetegnelser mere fremtrædende, men enkelte gange nævnes יהי, som muligvis har samme betydning (CD-B xx 1.14.32). Brugen af betegnelsen *jahad* er ikke i sig selv ment som en afvisning af essæer-hypotesen, som vi dog tillader os at sætte parentes omkring i denne opgave. (Se S. Talmon: "Qumran Studies", pp. 5-8 til en kritik af de forskellige navne, som forskningen i tidens løb har givet *jahaden*). Vi benytter os endvidere af adjektivet "sekterisk" i mangel af bedre til at beskrive tekster, der hidrører fra *jahaden*. Dermed henvises til *jahadens* karakter af protestbevægelse, uden at vi dog forudsætter eksistensen af en i samtiden normativ, ortodoks jødedom, som *jahaden* har stået i opposition til.

visdomsteksterne som henholdsvis ikke-sekteriske og sekteriske, hvorefter opgaven er disponeret (hovedafsnit 2 og 3).

Opgaveformuleringen ønsker endvidere, at der lægges vægt på de senest udgivne visdomstekster. Hertil regner jeg de visdomstekster, som Wacholder/Abegg udgav helt eller delvist i 1991-92. Disse tekster er i de seneste år udkommet i den "officielle" *DJD*-serie, hvor visdomsteksternes samlede fragmenter er tilgængelige på fotografi, i transskription og i engelsk eller fransk oversættelse. Den vægtlægning på de nye tekster, som ønskes, vil jeg lade komme til udtryk ved en grundigere eksegese af disse. Desuden har jeg valgt at præsentere fyldige oversættelser af de fleste af dem. At sådanne oversættelser er nødvendige, hænger sammen med den store fortolkningsmæssige usikkerhed, der allerede foreligger i rekonstruktionen og oversættelsen af så fragmentariske tekster. Et grundigt filologisk arbejde er ganske enkelt uomgængeligt, hvis eksegesen skal have tilnærmelsesvis fast grund under fødderne. Da mange af de behandlede tekster endvidere endnu er ret så ukendte, har jeg forsøgt med oversættelserne at gøre læseren i stand til bedre at kunne forholde sig til eksegesen. For ikke at lade teksterne blive liggende på det filologiske skrivebord har jeg dog valgt at indskrænke oversættelserne til de mest velbevarede og interessante fragmenter. Vægtlægningen på de nye tekster giver sig desuden udtryk i en forholdsmæssigt grundig behandling af *Musar leMevin*<sup>6</sup>. Det hænger sammen med, at denne tekst er den største og mest velbevarede af visdomsteksterne. Desuden er dette skrift det mest interessante, hvad angår forholdet mellem visdom og apokalyptik.

Dermed er vi nået til opgavens andet delspørgsmål: På grundlag af redegørelsen for visdomslitteratur og -ideologi, ønskes en udredning af forhold mellem visdom og apokalyptik i Qumran-skrifterne. Hermed indføres et nyt begreb - apokalyptik - i opgavens undertitel. Dette begreb har jeg ligesom for visdommens vedkommende søgt at indkredse i et indledningskapitel. Den deri hentede forståelse af apokalyptikken anvendes dernæst, når der skal tages stilling til apokalyptiske træk i visdomsteksterne fra Qumran. For at undgå for mange gentagelser i opgaven, har jeg integreret dette andet delspørgsmål i tekstgennemgangene, således at dette spørgsmål stilles til de enkelte

---

<sup>6</sup> Tidl.: Sapiential Work A. Nu: 1Q/4QInstruction bestående af 1Q26; 4Q415-418a; 4Q418c(?); 4Q423.

visdomstekster, efterhånden som de behandles. Når det skønnes nødvendigt, vil jeg dog præsentere sammenfatninger, der overvejer forholdet mellem visdom og apokalyptik i de foregående tekster. Titlens sideordning af "Visdom og apokalyptik i Qumran-skrifterne" skal altså forstås ret. Der ønskes nemlig ikke en udtømmende fremstilling både af henholdsvis visdom i Qumran-skrifterne og af apokalyptik i Qumran-skrifterne; en sådan opgave ville blive alt for omfattende og diffus. Apokalyptikkens rolle i fremstillingen er derimod at øge forståelsen af den transformation, som visdomstraditionerne undergår i nogle af Dødehavsskrifterne – både i de non-sekteriske og i de sekteriske visdomstekster. Visdomslitteratur og -ideologi i Qumran-skrifterne er altså undersøgelsens hovedanliggende, og i den følgende opgavebesvarelse skal jeg forsøge at placere denne litteratur i forhold til, hvad vi ellers ved om Qumran-samfundet samt om visdom og apokalyptik i hellenistisk-romersk tid.

Men inden da følger nogle praktiske bemærkninger: Litteraturhenvisningerne i opgaven benytter sig som oftest af en forkortelse af værkernes titler. Denne forkortelse lader dog ingen tvivl om, hvilket værk i litteraturlisten, der henvises til.

Hvor det er muligt, citerer jeg Qumran-teksterne i dansk oversættelse fra Bodil Ejrnaes et al. (eds.): *Dødehavsskrifterne* (1998). Dette er således tilfældet med citater fra CD, 1QS, 1QSa, 1QH<sup>a</sup>, *pesharim* og Hemmelighedernes Bog (1Q27). Enkelte steder divergerer min forståelse af disse tekster fra ovenstående, hvilket i så fald naturligvis markeres. Oversættelser af andre Qumran-tekster er mine egne.

Henvisninger til Qumran-skrifter er angivet således, at romertal efter tekstens titel henviser til kolonnennummeret, mens arabertal henviser til fragmentets eller linjens nummer. Eksempelvis står 1QMyst 1 i 3 for Hemmelighedernes Bog fra hule 1, fragment 1, kolonne i, linje 3.

## 1. Indledning.

Hellenistisk-romersk tid var for jødedommen en gennemgribende transformationsperiode. Tiden anså sig selv for post-klassisk i den forstand at religionen og dens autoriteter fandt deres legitimation i en tilbagelagt og svunden tid, der mytisk var beskrevet i de bibelske skrifers beretninger om, hvorledes Jahves pagtsfolk Israel blev til i udvandringen fra Ægypten, hvorledes folket i ørkenen blev skænket Jahves velsignende, men farlige nærvær i form af tempelkulten, og hvorledes Jahves vilje blev meddelt i *toraen*. Endelig var man blevet konge- og territorialmagt til del gennem etableringen af et israelitisk kongedømme.

I hellenistisk-romersk tid oplevede jødedommen imidlertid en række udefra kommende anslag mod denne grundfortælling, hvorpå den jødiske identitet hvilede. Ikke alene fandtes der ikke mere noget israelitisk kongedømme – hasmonæernes magtperiode var forvirret og på lånt tid og skuffede visse religiøse kredse som f.eks. *jahaden* – men man måtte også besinde sig på, at hellenistisk-romersk kultur med skikke, der var fremmede for *toraen*, fik plads i Israel. Derudover oplevede man ”ødelæggelsens vederstyggelighed” – at templet under visse magthavere blev brugt til kontaminerende ikke-jødisk kult – samt templets ødelæggelse i år 70 e.v.t. og endelig jødernes udvisning fra Jerusalem i 135 e.v.t.

Disse omstændigheder gav naturligvis anledning til et omfattende fortolkningsarbejde i jødiske kredse, hvilket resulterede i en række religiøse nydannelser – bl.a. blev kristendommen til i lyset af denne situation. Denne produktion af nye betydninger var uhyre kompleks og facetteret, idet påvirkningen fra ikke-jødiske religioner gav sig til kende på en ny måde, samtidig med at de forskellige fortolkninger af traditionen kom til at stå i et indbyrdes konkurrerende forhold. Vi kan imidlertid pege på tre spørgsmål, som i de fleste af disse jødedomme ansås for helt centrale at få svar på i fortolkningsarbejdet: (1) Hvad er Israel, hvem er Israel og hvorledes kommer Israels magt i stand? (2) Hvad er *toraens* rette tolkning og hvem tilhører den? (3) Er templet som soningens sted begrænset til sin geografiske placering i Jerusalem, og hvis ikke, hvor sker soningen så? De forskellige jødedomme i hellenistisk-romersk tid indgik således i en fortolkningskamp, hvori det gjaldt om at definere de autoritative gammeltestamentlige traditioner – og vel at mærke ofte mhp.

eneret for de respektive socio-religiøse grupper, som følgelig definerede sig i modsætning til det frafaldne Israel. Denne patentering af gammeltestamentlige traditioner er måske allertydeligst hos *jahaden*, som anså sig selv for at være det eskatologiske Israel (1QS*a* i 1).

De forskellige svar på de ovennævnte spørgsmål etablerede uvægerligt en spænding mellem gammelt og nyt, idet det nye, som blev sagt, på den ene eller den anden måde måtte hente legitimation i allerede etablerede autoritetsstrukturer. Man kunne således formulere sine *nova* ved at hente troværdighed hos fortidens store personligheder – heraf pseudepigrafikken – eller man kunne på anden måde postulere, at det nye slet ikke var nyt, men gammelt. Dette må siges at høre til den retoriske strategi i megen *halaka*, allertydeligst i de fortløbende *pesharim*, der også rent grafisk integrerer gammel og ny tekst, forlæg og fortolkning. Men nye selvforståelser kunne også grundes på nye åbenbaringer fra Gud, formidlet gennem særligt modtagelige eller indsigtsfulde personligheder. Af samme grund finder vi i megen jødisk-kristen litteratur fra hellenistisk-romersk tid en udbredt tematisering af spørgsmålet om, hvorledes religiøs viden kommer i stand. At denne fokusering på viden er tæt forbundet med interessen for gøren og lovoverholdelse er evident, men vidensdimensionen udtrykker en særlig bestræbelse på at give *halakaen* fast grund under fødderne. Med andre ord: Den brede interesse i ny religiøs viden var et forsøg på at fundamentere de *indikativer*, *narrater* eller *symbol-systemer*<sup>7</sup>, som dannede rationale for religionens *imperativer*, *diskurser* eller *handlingsforskrifter*.

I denne forbindelse bliver visdomstraditionerne interessante; for disses terminologi var først og fremmest kognitivt bestemt. Visdomslitteraturen talte om viden, erkendelse, indsigt, forståelse etc., og denne nomenklatur kunne i høj grad benyttes af de antikke jødedomme til at udtrykke det erkendelsesmæssige fortrin, som gjorde netop *deres* respektive fortolkninger af den jødiske historie sande. Visdomstraditionerne synes således at have haft en status, der gjorde dem attraktive at indarbejde i de jødiske ideologier. Vi kan derfor til de ovenstående tre spørgsmål føje et fjerde, der også i nogen grad var på dagsordenen i den antikke jødedom: Hvad er visdommen, hvordan erhverves den, og hvem tilhører den<sup>8</sup>? Disse spørgsmål søger også visdomslitteraturen fra Qumran at besvare. For at kunne undersøge, hvordan dette sker, må vi dog i dette indledningskapitel så kort som

---

<sup>7</sup> Sidstnævnte udtryk er hentet fra Clifford Geertz's religionsdefinition i "Religion as a Cultural System", p. 4.

<sup>8</sup> Se dertil de citater, som ovenfor er sat som motto for denne opgave.

muligt redegøre for, hvorledes vi opfatter visdommen, apokalyptikken og skriftfundet fra Qumran. Sluttelig vil jeg præsentere en oversigt over forskningshistorien, hvad angår emnet visdom i Dødehavsteksterne.

### **1. 1. Vidomslitteraturen i israelitisk-jødisk tradition.**

Inden for studiet af apokalyptik har der – særligt siden Uppsala-kollokviet i 1979 – pågået en intens diskussion om hvordan man skulle definere konstruerede almenbegreber som apokalypse og apokalyptik, og om det overhovedet gav mening at arbejde med sådanne. For studiet af visdom har en lignende besindelse fundet sted, selvom den ikke har givet sig udtryk i så præcise definitionsforsøg. Det har til en vis grad medført en mere meningsfyldt diskussion forskere imellem. I en opgave som denne, hvor vi skal undersøge visdommen i Qumran og dens forhold til apokalyptikken, er det særligt vigtigt, at vi indledningsvist beskæftiger os med, hvad vi mener med disse begreber. For vi kan ikke føre klar tale om visdom i Qumran uden at tale om, hvad visdom ellers er; ej heller kan vi udpege evt. apokalyptiske træk uden at have en veldefineret forestilling om, hvad sådanne består i. Af samme grund vil denne opgaves første kapitler udgøre en præsentation af, hvad vi forstår ved henholdsvis visdom og apokalyptik.

Betegnelsen visdom som et almenbegreb, der beskriver en bestemt litteratur eller ideologi, er ligesom apokalyptik en bestemmelse, som ikke findes internt i teksterne, og som derfor er resultat af senere læseres associative arbejde med dem. Det kan imidlertid være ekstremt svært med præcision at formulere, hvad der foranlediger denne association. Man fristes nemt til at forholde sig som Augustin, da han i den ellefte bog i sine *Confessiones* gjorde sig overvejelser over fænomenet tid: "Hvis ingen spørger mig om det, ved jeg det. Hvis jeg skal forklare for en, der spørger, ved jeg det ikke."<sup>9</sup> Den traditionelle bestemmelse af visdommen som en fællesbetegnelse for en række didaktiske bøger (Prov., Jobs bog og Qoh.) samt visdomssalmerne, Sir. og SapSal, der "ligner" de førstnævnte, synes da også i mindre grad at være resultatet af en analytisk bestemmelse end af en "impressionistisk"

---

<sup>9</sup> A. Augustin: *Augustins Bekendelser*, Sankt Ansgars Forlag, s. l. 1988, p. 229. (Oversat af T. Damsholt).

iagttagelse af teksternes hyppige brug af begrebet חכמה ("visdom") og quasi-synonymer som דעת, בינה, תבונה, שכל og ערמה<sup>10</sup>. Når man videre har villet indkredse visdommens karakter, er man ofte gået til negative bestemmelser ved at pege på forskelle i forhold til øvrige af GT's litteraturformer og ideologier: Visdommen er ikke *tora*, for dens handlingsforskrifter er ikke forkyndt af Jahve og ikke begrundet i hans handlinger. Visdommen er ikke profetisme, for dens udsagn er ikke åbenbarede, men afledt af erfaringen. Visdommen er ikke præstelig teologi, for det kultiske nævnes knapt. Men først og fremmest er det fraværet af deuteronomistiske traditioner – ofte opfattet som de genuint israelitiske – som er sprunget forskere i øjnene: Visdommen interesserer sig ikke for pagten, loven, folket, udvælgelsen og exodus: alt det som man har anset for at være GT's midte og under ét har benævnt frelseshistorie. En stor del af forskningen i den gammeltestamentlige visdomslitteratur er da også bestemt af spørgsmålet om, hvorvidt visdommen skal opfattes som et fremmedelement i GT eller ikke (se Ekskurs I, pp. 24ff.). Men dermed er der ikke sagt meget om visdomslitteraturen selv. Det bliver nemlig straks sværere, hvis man vil gå et skridt videre og beskrive, hvad disse skrifter positivt har til fælles mht. ideologi, funktion, litterære former og *Sitz im Leben*. Vi vil derfor i det følgende forsøge os med en kort beskrivelse af den del af den israelitisk-jødiske visdom, som er relevant for studiet af visdommen i Qumran-litteraturen. På denne måde vil også visdomslitteraturens iøjnefaldende diversitet blive blotlagt.

Som det første må vi dog være klar over, at også andre nærorientalske kulturer har overleveret os sin visdom, sandsynligvis en meget ældre visdom end Israels, som den israelitiske må siges til dels at være afhængig af. Den er bevidnet fra det 3. årtusinde f.v.t. i Ægypten og Mesopotamien og giver sig tidligst udtryk i henholdsvis belæringer indenfor hoffets rammer og kategoriseringslister. Interessen består her i at udtrykke regler og paradigmer, hvorefter verden menes at ordne sig og – implicit eller eksplicit udtrykt – at animere til handlinger, som svarer dertil. Denne verdensorden giver sig til kende i det ægyptiske materiale i form af gudinden Maat, hvis navn ofte oversættes med "(ur)orden",

---

<sup>10</sup> Disse begreber har næppe – i hvert fald ikke i den GT'lige visdom – hver deres præcise betydning, således at de hver især betegner én bestemt veldefineret kognitiv akt. Snarere har vi at gøre med begreber, der forsøger at aftegne et bredt semantisk felt som angår viden, indsigt, forstand, erkendelse, klogskab etc. Begreberne er af samme grund svære at oversætte præcist. (Se G. von Rad: *Weisheit in Israel*, pp. 25-27, hvor von Rad anfører Prov. 1,1-5 og 8,12 som eksempler på den israelitiske visdoms manglende interesse i begrebslig klarhed).



”retfærdighed” eller ”sandhed”. Maat er et udtryk for skaberguden Atums gode indretning af verden. Den vise er den, der formår at leve i overensstemmelse med og aktualisere Maat.

I GT's visdomslitteratur må idéen om den ordnede verden også siges at være central. Men her må vi foretage en ideologisk distinktion, for der lyder ganske anderledes røster i henholdsvis den positive eller optimistiske visdom (Prov., Jobs venners taler, visdomssalmerne) og den skeptiske eller pessimistiske visdom (Job og Qoh.). Den positive visdom forudsætter et kosmos, hvori der retfærdigt er sammenhæng mellem et menneskes handlinger og dets skæbne: Det går den gode godt og den onde skidt. Dette kan enten vise sig i tilværelsens egen indre logik: ”Den, der graver en grav, kan selv falde i den”, (Prov. 26,27a)<sup>11</sup> eller ved Jahves indgriben som melleminstans: ”Han, der vogter på dit liv, ved besked og gengælder mennesket efter dets gerninger” (Prov. 24,12b)<sup>12</sup>. Begge former for realisering af retfærdigheden synes dog at være bestemt af den orden, som Jahve satte i begyndelsen: ”Herren grundlagde jorden med visdom og grundfæstede himlen med indsigt”, (Prov. 3,19, jf. Job 28,25-27)<sup>13</sup>. Her er Prov. 8,22-31 en klassisk tekst: Den som kvinde personificerede visdom anråber menneskene og præsenterer sig som Jahves første skabning og fortrolige i selve skaberaktens ordning af kosmos. Parallellerne til Maat er tydelige, selvom visdommen her ikke deificeres<sup>14</sup>. For den positive visdom er verden altså ved skabelsen viseligt og retfærdigt indrettet. Skal menneskets liv lykkes, må det søge indsigt i denne orden og handle hensigtsmæssigt derefter, kort sagt blive en חכם – en *vís*. H. H. Schmid har udtrykt det således: ”Ziel weisheitlicher Belehrung war zu wesentlichen Teilen

---

<sup>11</sup> כרה־שחת בה יפל. Se også Qoh. 10,8; Prov. 11,18; 19,5; 22,8; 28,10 et passim. Citater fra GT gengivet på dansk følger i hele opgaven, hvis ikke andet er anført, den autoriserede oversættelse fra 1992.

<sup>12</sup> ונצר נפשך הוא ידע והשיב לאדם כפעלו. Se også Prov. 19,17; 22,14 et al. Det er i forskningshistorien ofte blevet diskuteret, hvor ”mekanisk” denne ”Tun-Ergehen-Zusammenhang” skal opfattes. Er der tale om et ”Vergeltungsdogma” (f.eks. J. Fichtner: *Die altorientalische Weisheit*, p. 73) eller et udtryk for tilliden til Jahves *frie* interesse i at bevare sin gode skabelse (G. von Rad: *Weisheit in Israel*, pp. 131-148 et 245-251; jf. K. Koch: ”Vergeltungsdogma”)? Desuden: Er visdommens urorden først til stede i den senere lærevisdom i Prov. 1-9, således at den ikke kan forudsættes i ældre ordsprogsvisdom som Prov. 10-29? Se hertil ekskursen ”Visdommens plads i GT – en forskningshistorisk oversigt”. pp. 24ff.

<sup>13</sup> יהוה בחכמה יסד־ארץ כונן שמים בתבונה

<sup>14</sup> Et klassisk studium af personifikationen og hypostaseringen af visdommen i antikkens nære orient er H. Ringgrens *Word and Wisdom*. Til Prov. 8,22-31 se heri navnlig pp. 99-104. G. von Rad opponerer stærkt imod brugen af udtrykket ”hypostasering” i israelitisk kontekst, med den begrundelse, at visdommen her altid forbliver en verdens-immanent størrelse (idem: *Weisheit in Israel*, navnlig p. 193, n. 3). Vi vil i visdomsskrifter fra Qumran komme til at se utallige eksempler på personificeringen af visdommen.

das Erkennen der rechten Zeit, des rechten Ortes und des rechten Maßes menschlichen Handelns.”<sup>15</sup>. Denne erkendelse opnås gennem traditionens akkumulerede livserfaring, som vi finder den overleveret i ordsprog, formaninger, læredigte etc. At være vis er altså ikke kun at besidde den spekulative indsigt i ”verdens sande tilstand”, men også praktisk at aktualisere denne. J. L. Crenshaw har i artiklen ”Methods in Determining Wisdom Literature upon ‘Historical’ Literature” beskrevet denne visdommens indsigt som gældende individets forhold til henholdsvis verden, de andre individer og skaberen, hvortil tre former for visdom relaterer sig<sup>16</sup>. Naturvisdommen undersøger således universets orden, formulerer onomastika, og studerer naturens fænomener: dag og nat, sol og måne, sommer og vinter. Vi kan i israelitisk-jødisk kontekst pege på f.eks. Job 38-41., Ps 148, Sir. 43 og SapSal 7,15-22. Den praktiske visdom gælder forholdet til andre mennesker. Her må Crenshaw tænke på de vejledninger, som - formuleret med ordsprog og belæringer - anviser den rette forholden sig i det økonomisk-sociale liv: familien, forholdet til kvinder, omgangstone, ejendom, låntagning, agerbrug, handel, kongemagt etc. I denne praktiske visdom advokeres der også for bestemte dyder, der fører til det gode liv: flid, ærlighed, gavmildhed, ydmyghed, tålmodighed, velovervejet tale, besindighed etc. (f.eks. Prov. 10-30; Sir. 18,15-23,28). Endelig nævner Crenshaw den teologiske visdom, der særlig beskæftiger sig med teodicé og principielle overvejelser omkring visdommen (f. eks. Qoh.; Job; Prov. 8; Sir. 24). Denne opdeling af visdommens ”forskningsområder” illustrerer visdommens karakter af *Universalwissenschaft*. Det er vel overflødigt at sige, at disse områder ofte flyder sammen i de enkelte tekster<sup>17</sup>.

Alt dette er som sagt ikke noget, der særligt har med Israel at gøre: ”Der Weise ist der Mensch; daß er Israelit ist, spielt keine Rolle.”<sup>18</sup>. Visdommen tog del i verdens skabelse og anskuer ligesom urhistorien i Genesis ikke verden ud fra en historisk-etnisk

---

<sup>15</sup> H.H. Schmid: *Wesen und Geschichte der Weisheit*, p. 190.

<sup>16</sup> Idem: *Op. cit.*, p. 132.

<sup>17</sup> J. J. Collins referer i artiklen ”Wisdom, Apocalypticism and Generic Compatibility” til samme kategorisering hos Crenshaw, men tilføjer endnu to former for visdom, nemlig ”mantic wisdom”, dvs. spådomskunst og drømmetydning, samt ”higher wisdom through revelation” (*Op. cit.*, pp. 388). Den første kan dog efter min mening underordnes naturvisdommen, idet det også her drejer sig om en tydning af fænomenerne. Den sidste kategori er en oversættelse af Hengels ”Höhere Weisheit durch Offenbarung” (idem: *Judentum und Hellenismus*, pp. 381-394). Denne åbenbaringsvisdom angår imidlertid stadigvæk naturvisdommens, den praktiske visdoms og den teologiske visdoms temaer, hvorfor dens egenart er på et andet, *hermeneutisk* plan.

<sup>18</sup> J. Fichtner: *Op. cit.*, p. 125.

horisont. Fokus er både snævrere og bredere: Snævrere i den forstand, at formaningerne lyder på et lokalt plan, hvor det er hverdagens relationer, der står i centrum. Bredere i den forstand, at visdommen opfattes som et i skabelsen alt ordnende princip. Visdommen er endvidere alment tilgængelig. Den er en refleksion over erfaringen og ikke skænket Israel ved en særlig åbenbaring:

”Hør, visdommen råber, forstandigheden løfter sin røst. På højderne ved vejen, ved korsvejene står hun, ved portene, ved indgangen til byen, i døråbningerne råber hun: Det er jer, mænd, jeg råber til, min røst lyder til jer, mennesker.” (Prov. 8,1-4)<sup>19</sup>.

At denne erfaringsvisdom siden udfordres af en åbenbaringsvisdom – bl.a. i visdomsteksterne fra Qumran – skal vi vende tilbage til.

Visdommen skelner som sagt ikke mellem israelit og ikke-israelit – Job var for øvrigt fra landet Us – men det betyder ikke, at der ikke sættes nogen taksonomi i visdomslitteraturen. Tværtimod finder vi en ivrig interesse i, at definere den vise (חכם) i forhold til dåren (אוייל/בסיל)<sup>20</sup> og den retfærdige/retskafne (ישר/צדיק) i forhold til den uretfærdige/gudløse (רשע)<sup>21</sup>. Disse dikotomier er parallelle, således at den vise samtidig er retfærdig, dåren samtidig uretfærdig<sup>22</sup>. Den vise har i og med sin lydhørhed overfor belæring og opdragelse (מוסר) opnået en viden, som gør ham i stand til at handle og forholde sig, således at livet bliver langt og godt. Tåben er kendetegnet ved en manglende lydhørhed, som betyder, at han ikke besidder den nødvendige viden og kunnen til at navigere gennem livet. Det er interessant, at visdommen ikke nævner en mellemgruppe, der hverken er rene vise eller tåber. Dette viser, i hvor høj grad visdommen er parænetisk litteratur: Vil du høre eller vil du ikke høre? Dette værdi-hierarki postuleres effektivt med en af visdomslitteraturens mest almindelige litterære former: ordsproget. Den korte sentens opbygget som så megen semitisk poesi af *parallelismus membrorum* er af mnemotekniske

---

הל' אִחְכָּמָה תִּקְרָא וְתִבּוֹנָה תִּתֵּן קוּלָּהּ: בְּרֵאשִׁימְרִים עַל־יֶדְרֵךְ בֵּית נְתִיבוֹת נִצְבָּה: <sup>19</sup> לִידְשָׁעִים לְפִי־קֶרֶת מִבּוֹא פִתְחֵים תִּרְנָה: אֵל יִכֶּם אִישִׁים אִקְרָא וְקוּלִי אֶל־בְּנֵי אָדָם

<sup>20</sup> Prov. 10,1.14; 14,3.24 et passim.

<sup>21</sup> Prov. 10,16.32; 12,5.10.12 et passim.

<sup>22</sup> Prov. 10,31; 11,30; 12,28; 14,9 et passim.

grunde praktisk, men rummer også sin egen retorik, idet den med sin indikativiske prægnans etablerer et faktum, hvorefter kun én handling giver mening: den vise<sup>23</sup>.

Et *differentia specifica* for den israelitisk-jødiske visdom er det, at den vise beskrives som den, der frygter Jahve. "At frygte Herren er begyndelsen til kundskab,..." (Prov. 1,7a; jf. 9,10a; Ps. 111,10; Sir. 1,14)<sup>24</sup>. Denne brug af Jahve-navnet forbinder naturligvis visdommen med det øvrige GT, men Jahvefrygten må her forstås i sin rette sammenhæng. For den er ikke her et udtryk for lydigheden overfor Jahves *tora* (Ex. 20,20; Dt. 5,29; 28,58 et passim); men må forstås som visdommens kardinaldyd: Den der frygter Jahve, kender sin plads, det rette mål og den rette tid. Jobs forsyndelse bestod netop – ifølge hans ven Elifaz – i hovmodigt at bryde ud af dette (Job 15,4; jf. 28,28). Heller ikke brugen af Jahves navn i denne sammenhæng må forlede os til at overføre gudsbilledet fra de historiske traditioner til visdommen. Dén Jahve, som det er vist at frygte, er ikke nationalguden Jahve, men magten bag verdens orden.

Men hvilken plads havde disse ordsprog og belæring i Israel? En stor del af forskningen har været beskæftiget med dette nærmest uløselige spørgsmål<sup>25</sup>. Teksterne selv lægger ikke mange spor ud. Først hos Sirak (ca. år 180 f.v.t.) møder vi direkte henvisning til *Sitz im Leben* (Sir. 51,23). Forskningen er da også delt i to lejre. Den ene anser visdommen i Israel for et i sin grund skriftligt og litterært produkt. Visdommen skulle i så fald være opstået hos en elitær klasse af skrivere og vismænd – ספרים eller חכמים - ved skoler eller ved hoffet. Om der har været en israelitisk skole i før-makkabæisk tid, kan vi imidlertid kun gætte om. At man har peget på hoffet, skyldes dels GT's egne sammenknytninger af kongedømmet – særligt Salomos - med visdommen, dels analogier til den ægyptiske visdom med dens ganske tydelige forbindelse til hoffet<sup>26</sup>. Det modsatte synspunkt hører en stor del af den nyere forskning til: Vidoms litteraturen menes her at reflektere en

---

<sup>23</sup> Se f.eks. G. von Rad: *Weisheit in Israel*, pp. 39-73, hvor der tales om visdommens litterære genrer som "Erkenntnisbindende Formen".

<sup>24</sup> יראת יהוה ראשית דעת. Her som andetsteds, når der henvises til Sir., følges kapitel- og versinddelingen i den danske oversættelse autoriseret i 1998. Når apokryfe skrifter citeres på dansk, er det samme oversættelse, der ligger til grund, når intet andet er nævnt.

<sup>25</sup> Se C. Westermann: *Forschungsgeschichte*, der fokuserer på dette problem i forskningshistorien.

<sup>26</sup> Til visdommen og kongedømmet se f.eks. 1. Kg. 4,10; Prov. 1,1; 16,10-15; 25,1-5 og Qoh. 1,1.

oprindeligt folkelig og mundtlig livsvisdom opstået i en skriftløs kultur, hvilket f.eks. vises med paralleller til nutidige skriftløse samfund<sup>27</sup>.

Men hvad med så åbenlyst litterært konstruerede samlinger som f.eks. Prov. 1-9? Hos R. E. Murphy og C. Westermann finder man en tredje vej, som jeg mener er frugtbar<sup>28</sup>: Der må skelnes mellem ordsprogsvisdom (Prov. 10-29) og lærevisdom (Prov. 1-9, dialogerne i Jobs bog, og Qohelets belæring). Man kan altså ikke tale om ét fælles *Sitz im Leben* for visdomslitteraturen, da der er tale om to vidt forskellige *Gattungen*. Som i enhver anden kultur må ordsprogene være blevet til i den folkelige erfaringsbearbejdelse. De større læresamlinger derimod er udtryk for en systematisk forskning, der forudsætter en institution af den ene eller den anden art, hvorfor man også her kan finde en selvstændig læredannelse. Ordsprogene kan være blevet samlet og nedskrevet i sådanne institutioner, hvor de – om ikke ved andet, så ved deres sammenstilling – har undergået en forandring i betydning. Et eksempel på sådanne redaktorer er ifølge Murphy og Westermann "Hizkijas mænd", som nævnes i overskriften til ordsprogssamlingen Prov. 25-29.

Indtil nu har vi holdt os til den optimistiske visdom, der – i hvert fald sådan som den fremstår for os i dag – kortlægger en verden, der er hjemsted for orden og retfærdighed. Det er netop dette, den skeptiske eller pessimistiske visdom sætter spørgsmålstejn ved: Job er en gudfrygtig og retfærdig mand, i hvis kølvand der ifølge den optimistiske visdom burde følge lykke og fremgang. Men Jahve tager alligevel alt fra ham. Qohelet derimod har alt – rigdom, magt og ære – uden at dette betyder livsopfyldelse for ham: Alt er tomhed. Spørgsmålet, der følger, må naturligvis være, om den akkumulerede erfaring overhovedet giver adgang til nogen form for visdom, og om det i positivt fald gavner én. Svarene lyder forskelligt:

Jobs bog er formet som en stridssamtale mellem skeptikeren Job og hans tre venner, der repræsenterer en positiv lærevisdom i stil med den i Prov. 1-9. Hertil er knyttet en rammefortælling om den retskafne, der sættes på prøve, men får alt igen. Dialogerne trækker i langdrag og dissonansen mellem vennernes lære og Jobs erfaringer får lov at

---

<sup>27</sup> Dette synspunkt repræsenteres af f.eks. F.W. Golka: "Die israelitische Weisheitsschule".

<sup>28</sup> R. E. Murphy: *The Tree of Life*, pp. 3-5, C. Westermann: *Wurzeln der Weisheit*, pp. 11-13 og idem: *Forschungsgeschichte*, pp. 16-18 et 43f.

skurre længe. Det kommer til en kulmination med Jobs tale i kap. 26-31 og med Jahves efterfølgende indgriben. Det er Jobs påstand, at vennerne tiltager sig en viden, som de ikke har adgang til: "Men visdommen, hvor kommer den fra? Hvor bor indsigt? Den er usynlig for alt levende, selv for himlens fugle er den skjult." (Job. 28,20f.)<sup>29</sup>. Her møder vi en ganske anden opfattelse, end den vi så i Prov. 8,1-4, hvor visdommen var tilgængelig ved hver en korsvej. Jahves indgriben i dialogerne følger i Jobs spor: Jahves skabermagt og skabelsesvisdom overgår al forstand. Job må derfor slutteligt resignere og underordne sig. Denne job'ske erkendelsespessimisme skal vise sig i høj grad at blive noget, visdommen i Qumran forholder sig til.

Hos Qohelet møder vi en anden kritik af den positive visdom. Her er spørgsmålet ikke først og fremmest, hvorvidt mennesket kan gennemskue verdens sammenhæng, men om indsigt overhovedet er noget værd, om det gavner et menneske at søge at blive חכם. Hvad angår det første spørgsmål repræsenterer Qohelet en erkendelsespessimisme i stil med Jobs. Han vil ganske vist ikke afvise, at der findes en orden i verden: Til enhver handling følger et ret tidspunkt; og skal en handling lykkes, er det i høj grad afhængigt af *timing*<sup>30</sup>. Men visdommen kan ikke give indsigt i de rette tider<sup>31</sup>, og dermed rejser sig spørgsmålet om visdommens nytte. En sådan nytte finder Qohelet ikke: Døden er det skel, der relativiserer ethvert andet skel. Mellem rig og fattig (5,12-14), den retfærdige og den uretfærdige (9,2), den vise og dåren (2,12-23 og 7,16-18), ja selv mellem dyr og menneske (3,18-21). Under forgængelighedens fortegn bliver enhver form for stræben efter lykke og visdom altså meningsløs. "Alt er jo tomhed og jagen efter vind" (2,17; jf. 1,14; 2,11.26 et passim).<sup>32</sup> Hvad nu? Qohelet må ud fra sin epistemologi gribe til en form for *carpe diem*-filosofi. Der er intet andet at gøre, end, så længe man lever, at nyde de foreløbige goder, som Jahve har skænket<sup>33</sup>.

Dermed har vi givet en kort introduktion til visdomslitteraturen i GT. Det kan imidlertid diskuteres, om denne kan indskrænkes til kun at gælde Proverbia, Jobs bog,

<sup>29</sup> והחכמה מאין תבוא ואי זה מקום בינה: ונעלמה מעיני כל־חי ומעורף השמים נסתרה

<sup>30</sup> Qoh. 3,1-8; jf. Prov. 15,23; 25,11; 27,23-27.

<sup>31</sup> Qoh. 3,10-11; 3,22b(?); 7,23-29 og 8,16f.

<sup>32</sup> ביהבל חבל ורעות רוח

<sup>33</sup> Qoh. 2,24; 3,12-14; 3,22; 5,17-19 og 9,9.

Qohelet og visdomssalmerne, som ideologisk lægger sig op ad den positive visdom. Der har været tendenser til at betegne alt i GT, der ikke præsenteres som Jahves ord, som visdom. Med fare for at sprænge rammerne for det meningsfulde i at bruge en term som visdom findes der således efterhånden påpegninger af visdomselementer i ethvert gammeltestamentligt skrift<sup>34</sup>.

At visdomstraditionerne er blevet videreformidlet, bearbejdet og transformeret i den senere antikke jødedomskontekst, er ikke noget vi først er blevet klar over med fundet af Dødehavsskrifterne. Man har længe haft kendskab til visdomsskrifter i den apokryfe litteratur (Sir. og SapSal), og visdommens former som ordsprog, belæring og formaninger tillige med dens vokabular kendes også fra anden inter-testamentarisk, nytestamentlig og rabbinisk litteratur<sup>35</sup>. I denne sammenhæng vil det dog først og fremmest være relevant, at berøre Siraks bog, da vi her har at gøre med et værk, som er affattet på hebraisk i Jerusalem i første fjerdedel af det 2. årh. f.v.t., og derfor kan tænkes at have del i den samme traditionsforarbejdning som visdomslitteraturen fra Qumran. Parallellerne er – som vi vil komme til at se – i hvert fald legio. SapSal derimod bærer præg af at være blevet til i diasporaen og er derfor mindre interessant i denne forbindelse.

Siraks bog findes overleveret i sin helhed i oversættelser på latin, syrisk og græsk, hvoraf sidstnævnte version er ældst. Omkring 70% af bogen er dog bevaret på originalsproget i større manuskripter og fragmenter fra bl.a. *genizaen* i Kairo, Masada og Qumran<sup>36</sup>. I dette værk præsenteres visdommen hos Jesus, søn af Sirak, søn af Eleazar – ofte kaldet Ben Sira – der fungerede som visdomslærer i Jerusalem – muligvis knyttet til en form for skole: בית מדרש / οἶκος παιδείας<sup>37</sup>. Hos Ben Sira finder vi en fortsættelse af den positive

---

<sup>34</sup> Talrige eksempler gives hos J. L. Crenshaw: "Method in Determining Wisdom Influence", p. 129, n. 1f. med det mest berømte, G. von Rads behandling af Josef-novellen i "Josephgeschichte und ältere Chochma".

<sup>35</sup> F.eks. Akikar-traditionerne, TestXII, Bar., Bjergprædikenen, Jakobsbrevet og Pirqa Avot. Jeg kender kun to monografier, der med bred pensel forsøger at tegne et generelt billede af visdomstraditionernes udvikling i jødedommen i hellenistisk-romersk tid. Det drejer sig om M. Küchler: *Frühjüdische Weisheitstraditionen* og J. J. Collins: *Jewish Wisdom*. Hos Küchler peges særligt på tre udviklingslinjer: *tora*-visdom, apokalyptisk visdom og tolkningen af GT's store personligheder som indehavere af urgammel visdom, mens Collins lægger vægten på de to første samt den hellenistiske indflydelse særligt i jødisk diaspora-visdom. R. L. Wilkens (ed.) antologi *Aspects of Wisdom* interesserer sig først og fremmest for visdommen i 1.-2. årh. e.v.t. i jødisk-kristen litteratur.

<sup>36</sup> Se hertil i kapitlet "Bibelske, apokryfe og pseudepigrafiske visdomstekster fra Qumran-biblioteket".

<sup>37</sup> בית מדרש / οἶκος παιδείας – פנו אלי סבלים ולינו בבית מדרשי (Sir. 51,23). Til Ben Siras funktion som visdomslærer se Sir. 24,30-34 og 51,23-30.

visdom både som ordsprogs- og lærevisdom, samtidig med at der sker grundlæggende transformationer. Der agiteres for de traditionelle dyder som besindighed, gavmildhed og respekt for forældre, idet der dog lægges særlig vægt på mådeholdenhed i tale, omsorg for fattige og spørgsmål om ære og skam<sup>38</sup>. Som i Proverbia postuleres en retfærdig sammenhæng mellem etik og lykke (27,25-29); men ofte lægges der vægt på Gud som indgribende melleminstans, uden at man dog kan tale om nogen form for domseskatologi: "For Herren er en, der giver noget til gengæld" (Sir. 35,13a; jf. 11,14; 16,6-23)<sup>39</sup>. Her antydes et gudsbillede som giver den første fornemmelse af, at GT's frelseshistoriske traditioner hos Ben Sira må siges at gøre sit indtog i visdommens verden. Men ikke nok med det, for ligesom vi så i GT, er Jahvefrygt og visdom tæt forbundne. Det understreges med en sådan redundans, at man ikke kan være i tvivl: Sir. 1,14; 1,11-30; 2,15-18; 3,7; 6,17; 7,29-31; 9,16; 10,19-24; 15,13; 16,2; 25,10-12; 26,3; 32,14-17; 40,26f.; 50,29 et passim. Men Jahvefrygt er ikke det samme som i GT, for som det siges i den syntetiske parallelisme: "Sådan handler den, der frygter Herren; den, der er hjemme i loven, finder visdommen." (15,1)<sup>40</sup>. At frygte Herren, granske loven og søge visdom er altså parallelle foreteelser.

Hvordan kan det nu hænge sammen? Jo, på den ene side tilslutter Ben Sira sig talen i Prov. 1-9 om visdommens universelle tilstedeværelse i skabelsen<sup>41</sup>. Dette viser sig dels i fænomenernes dualistiske orden i ondt og godt, død og liv<sup>42</sup> dels i, at alt sker til rette tid og dermed er formålstjenligt<sup>43</sup>. På den anden side findes i værkets centrum den berømte belæring, hvori den personificerede visdom beskriver, hvordan hun fandt hjemsted i Israel:

"Jeg udgik af den Højstes mund, og som en tåge dækkede jeg jorden. Jeg tog bolig i det høje, og min trone stod på en skysøjle. Jeg alene vandrede på himmelbuen og færdedes i afgrundens dyb. Over havets bølger, over hele jorden, over ethvert folk og folkeslag fik jeg magt. Blandt alle dem søgte jeg et hvilested. I hvis land skulle jeg slå mig ned? Da fik jeg en befaling fra

<sup>38</sup> J. J. Collins bestemmer sidstnævnte som et særligt hellenistisk træk. (idem: *Jewish Wisdom*, pp. 34f).

<sup>39</sup> כִּי אֱלֹהֵי הַשְּׁלוֹמוֹת הוּא - ὅτι κύριος ἀνταποδιδούς ἐστίν.

<sup>40</sup> כִּי יִרָא יְיָ יַעֲשֶׂה זֵאת וְהוֹפֵשׂ תּוֹרָה יִדְרִיכֶנָּה - Ὁ φοβούμενος κύριον ποιήσει αὐτό, καὶ ὁ ἐγκρατὴς τοῦ νόμου καταλήμψεται αὐτήν.

<sup>41</sup> Sir. 1,4.9f. og 24,3-6.

<sup>42</sup> Sir. 33,7-15 og 42,24f.

<sup>43</sup> Sir. 39,12-35.



ham, der har skabt alt, og han, der har skabt mig, gav mig til sidst bolig og sagde: "Tag bolig i Jakob, og tag land i eje i Israel." (Sir. 24, 3-8)<sup>44</sup>.

Da visdommen har talt ud, siger Ben Sira: "Alt dette er den højeste Guds pagtsbog, loven, som Moses pålagde os og gav i arv til Jakobs menigheder." (24,23)<sup>45</sup>. Dermed gives der udtryk for visdommens særlige tilstedeværelse i *toraen*. At Ben Sira således både kan tale om den i skabelsen tilgængelige visdom og identificere den med *toraen* hænger sammen med hans "erkendelsesteori". Her er værkets åbningssetens programmatisk: "Al visdom kommer fra Herren, og hos ham forbliver den til evig tid." (1,1)<sup>46</sup>. Visdommen er derfor ikke åbenbar for enhver, men kan kun vindes ved ihærdig søgen<sup>47</sup>. Om der negativt er tale om en påvirkning fra den skeptiske visdoms erkendelseskritik, er svært at afgøre, men også her er visdommens skjulthed bestemt af menneskets begrænsethed<sup>48</sup>. Men hvoraf kommer Ben Siras visdom så? Her må han gribe til åbenbaringskategorier, idet der på nogle punkter sker en sammensmeltning af profeti og visdom: "Jeg vil stadig lade min lære strømme som profetisk tale og efterlade den til alle kommende slægter." (24,33, jf. 39,6; 35,14-26; 47,22 et al.)<sup>49</sup>. Ben Sira synes dog ikke at være konsekvent i sin beskrivelse af visdommen som åbenbaret profeti, for den traditionelle erfaringsvisdom har trods alt den største plads hos ham. I visdoms-kompositioner fra Qumran derimod finder vi en langt mere fremtrædende åbenbarings-tanke, og også identifikationen af lov og visdom vil vi komme til at se.

---

<sup>44</sup> Ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξηλθὼν καὶ ὡς ὀμίχλη κατεκάλυψα γῆν· ἐγὼ ἐν ὑψηλοῖς κατεσκήνωσα, καὶ ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης· γύρον οὐρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη καὶ ἐν βάθει ἄβυσσων περιεπάτησα· ἐν κύμασιν θαλάσσης καὶ ἐν πασῇ τῇ γῇ καὶ ἐν παντὶ λαῶ καὶ ἔθνει ἠγησάμην. μετὰ τούτων πάντων ἀνάπαυσιν ἐζήτησα καὶ ἐν κληρονομίᾳ τίνος αὐλισθήσομαι. τότε ἐνετείλατό μοι ὁ κτίστης ἀπάντων, καὶ ὁ κτίσας με κατέπαυσεν τὴν σκηνὴν μου καὶ εἶπεν Ἐν Ἰακωβ κατασκήνωσον καὶ ἐν Ἰσραὴλ κατακληρονομήτητι. Når kun den græske tekst anføres, skyldes det her - som nedenfor - at afsnittet desværre ikke er overleveret på hebraisk. En "modtekst" til Sir. 24 findes for øvrigt i 1. En. 42,1-3, hvor visdommen forgæves søger bolig blandt menneskene, og må fortrække til himlen med uforrettet sag. På jorden finder i stedet for uretten sit hjem.

<sup>45</sup> Ταῦτα πάντα βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου, νόμον ὃν ἐνετείλατο ἡμῖν Μωυσῆς κληρονομίαν συναγωγᾶς Ἰακωβ. Denne forbindelse mellem *tora* og visdom foregribes i Dt. 4,6; Ps. 1 og 119 og er også tydelig i Bar. 4,1.

<sup>46</sup> Πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου καὶ μετ' αὐτοῦ ἐστὶν εἰς τὸν αἰῶνα.

<sup>47</sup> Prov. 1,1-10; 6,22; 14,20-15,10.

<sup>48</sup> Prov. 18,1-7; jf. Job 28 og 38,1-41,26. von Rad anser en sådan påvirkning for usandsynlig (idem: *Weisheit in Israel*, p. 307f).

<sup>49</sup> ἔτι διδασκαλίαν ὡς προφητείαν ἐκχεῶ καὶ καταλείψω αὐτὴν εἰς γενεὰς αἰώνων.

Hvad er nu drivkraften bag denne identifikation hos Ben Sira? Og hvad er vundet derved? De fleste forskere anser anliggendet for at være polemisk-apologetisk, idet Ben Sira i mødet med hellenistisk visdom og παιδεία menes enten overfor hellenister at ville legitimere *toraen* som en urgammel visdom eller overfor konservative at forsvare visdommen i kraft af dens bundethed til *toraen*.<sup>50</sup> Dermed sker på samme tid en universalisering af *toraen* og en partikularisering af visdommen. Hvordan dette skal sammentænkes, er imidlertid ikke klart. Er *toraen* nu den eneste adgangsdør til visdommen? Eller er den blot et særligt distinkt og fikseret udtryk for denne? Er Ben Sira lovlærd eller visdomslærer? Fortolkerne er ikke enige og svaret afhænger af, hvorledes man anskuer Siraks bog og dens kommunikationssituation som helhed<sup>51</sup>.

Hermed har jeg forsøgt, at give et overblik over den hebraiske visdomslitteratur fra dens udformning i GT til transformationerne hos Ben Sira i hellenistisk tid. Som det ses, dækker betegnelsen flere litterære genrer, hermeneutikker og verdensanskuelser, hvorved der ikke kan tales om visdommen som én bestemt ideologi. Enhver fremstilling af israelitisk-jødisk visdom opererer derfor implicit eller eksplicit med en "visdommens idéhistorie", der i H. H. Schmidts *Wesen und Geschichte der Weisheit* fra 1966 fandt sin klassiske form (se ekskursen "Visdommens plads i GT"), og som – lidt firkantet opstillet – ser således ud: Den ældste israelitiske visdom findes i ordsprogssamlingen i Prov. 10-29, der præsenterer en optimistisk, men dog endnu relativt erfaringsnær visdom. Denne optimisme udvikler sig i Prov. 1-9 og hos Jobs venner til en stivnet, dogmatisk lærevisdom om verdens urorden og et automatisk og retmæssigt forhold mellem gerning og udkomme. Lærevisdommen møder imidlertid en kraftig kritik fra Jobs og Qohelets erfaringer og deres

---

<sup>50</sup> Derimod afviser J. Marböck den polemisk-apologetiske tolkning, idet han tværtimod ser en positiv brug af hellenistiske elementer – særligt stoiske – hos Ben Sira (J. Marböck: *Weisheit im Wandel*, pp. 171-173). Imod påvirkning fra stoa taler E. J. Schnabel (idem: *Law and Wisdom*, pp. 84-86).

<sup>51</sup> Der er en gammel tradition for den første, partikularistiske tolkning med henvisning til f.eks. Sir. 19,20: "Al visdom [σοφία] er frygt for Herren [φόβος κυρίου], og til al visdom hører overholdelse af loven [ποιήσις νόμου]". (R. Smend: *Jesus Sirach*, pp. xxiii f. J. Fichtner: *Die altorientalische Weisheit*, pp. 127 f.; M. Hengel: *Judentum und Hellenismus*, pp. 252-255, 289-291). Smend og Hengel ser endda en polemik imod fremmed, græsk visdom, jf. Sir. 3,21-24 (R. Smend: *Op. cit.*, p. 31; M. Hengel: *Op. cit.*, pp. 249 og 254.). G. von Rad, J. Marböck og J. J. Collins taler for den anden, universalistiske tolkning (G. von Rad: *Weisheit in Israel*, pp. 313-317; J. Marböck, *Weisheit im Wandel*, p. 94 og J. J. Collins: *Jewish Wisdom*, pp. 54-56; 225 f.). von Rad mener således, at visdommen er Ben Siras hovedanliggende og at *toraen* kun har interesse for så vidt, den kan forstås ud fra denne.

deraf følgende skepticisme. Visdommen bestemmes nu som skjult og utilgængelig. Belært af den skeptiske visdoms erfaringer kan Ben Sira derfor kun retablere den positive visdom ved at henvise til åbenbaring og *tora*. Dette traditionshistoriske skema er stadig *communis opinio* i visdomsforskningen, selv om det har mødt kritik fra bl.a. G. von Rad, der eksempelvis spørger, hvorfor lidelseserfaringen hos Job nødvendigvis skal sendateres<sup>52</sup>.

Men hvad er så visdom? Og ikke mindst: Hvordan bestemmer vi Qumran-tekster som evt. værende visdomstekster? Vi har set ovenfor, at det ikke, når vi betragter de klassiske bibelske visdomsskrifter, lader sig gøre at betragte visdommen som én bestemt ideologi – også de tekster fra Qumran, som vi vil opfatte som visdomstekster afspejler forskellige ideologier og "erkendelsesteorier"<sup>53</sup>. Heller ikke visdommens *Sitz im Leben* ved vi ret meget om. Tilbage står vi derfor med kun to konstanter: for det første en kognitiv terminologi: חכמה, דעת, בינה, תבונה, שכל, ערמה, מוסר etc., der tematiserer en viden om verdens etisk-kosmologiske orden, hvis formål det er at animere til en adækvat gøren, hvad enten erkendelsen er optimistisk eller pessimistisk; for det andet møder vi i visdomslitteraturen en række genrer som først og fremmest ordsprog, belæring og formaning (ty.: *Mahnrede*/eng.: *Instruction*) samt læredigt. Disse genrer findes ganske vist også i anden litteratur – f.eks. må Deut. betragtes som en form for belæring – men *forbindelsen* af disse genrer med et vokabular, der beskriver indsigten i verdensordenen, vil vi i det følgende bestemme som visdomslitteratur. En sådan mere formal end indholdsbestemt forståelse af, hvad visdom er, giver plads til en yderligere ideologisk diversitet end den, vi allerede har set i den bibelske visdom. Denne plads vil vi også få brug for i studiet af visdomslitteratur fra Qumran.

Vi har med Ben Sira allerede nævnt et af de vigtigste træk ved jødisk visdom i hellenistisk-romersk tid, nemlig identifikationen af *tora* og visdom. Der er imidlertid et andet vigtigt aspekt, som vi kun har antydnet, og som leder os i retning af apokalyptikken. Det drejer sig om idéen om visdommen som kun tilgængelig gennem åbenbaring. Denne

---

<sup>52</sup> G. von Rad: *Weisheit in Israel*, pp. 23f, 147f og 252f. von Rad mener i øvrigt at kategoriseringen i "optimistisk" og "pessimistisk" visdom er nytteløs, da den såkaldt "optimistiske" visdom altid er opmærksom på sin grænse og dermed også til en vis grad "pessimistisk".

<sup>53</sup> Det er derfor også uheldigt at tale om "... genuin weisheitliche Äußerungen ..." (H. H. Schmid: *Wesen und Geschichte der Weisheit*, p. 196).

åbenbaringsvisdom er for M. Hengel et fælles træk i den hellenistiske *koine*, idet forskellige former for åbenbaringslitteratur på denne tid begynder at præge religionen i hele det mediterrane område. Hengel udtrykker det meget prægnant i overskriften til en exkurs i *Judentum und Hellenismus: "Höhere Weisheit durch Offenbarung" als Wesensmerkmal spätantiker Religiosität*<sup>54</sup>. Her anser han åbenbaringsvisdommen som et udtryk for "... die Zurückdrängung des griechischen Rationalismus und der religiösen Skepsis, ..." <sup>55</sup>. Også i den israelitiske visdom har vi set en form for rationalisme i Proverbias påstand om, at man kan blive lykkelig og vis ved blot at lytte til slægtens indsamlede erfaringer. En tydelig erfaringsskepsis fandt vi hos Qoh. og Job. Hvis vi skal følge Hengel, må vi anse åbenbaringsvisdommen i jødisk kontekst for et forsøg på at "redde" den positive visdom fra den skeptiske visdoms påstand om, at erfaringen ikke kan godtgøre et retfærdigt og ordensmæssigt forhold mellem moralitet og lykke. "Redningen" består i, at åbenbaringsvisdommen kun giver skepsis ret, for så vidt som denne orden ikke er tilgængelig for erfaringen, men giver den uret, når skepsis dermed slutter til, at der slet ingen orden findes. Verdens viselige ordnethed er derimod for åbenbaringsvisdommen skjult i et transcendentalt rum, hvortil der kun gives adgang gennem særlige åbenbaringer. En sådan åbenbaringsvisdom er derfor esoterisk i sin logik, hvilket også kan give sig udslag i et *Sitz im Leben* i et esoterisk miljø – f.eks. hos *jahaden*.

At apokalyptikken er et godt eksempel på en sådan højere visdom ved åbenbaring vil vi komme til at se i det følgende kapitel. Forinden vil vi dog i et bredere teologisk perspektiv præsentere receptionen af visdommen i det 20. århundredes protestantiske GT-forskning. Det skal nemlig ikke være nogen hemmelighed, at visdommen her har været et smertensbarn, som man havde svært ved at give en legitim plads i GT, da man dels så den i kontrast til den deuteronomistiske *Heilsgeschichte*, dels opfattede visdommen som en *theologia naturalis*.

---

<sup>54</sup> Idem: *Op. cit.*, pp. 381-394

<sup>55</sup> Idem: *Op. cit.*, p. 393.

## Ekskurs I: Vidommens plads i GT - en forskningshistorisk oversigt.

**Johannes Fichtner** satte i 1933 problemet om vidommens plads i GT på dagsordenen med sin *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung*. Ansporet af offentliggørelsen af den ægyptiske Amenemopes visdom i 1923, som havde udvist tydelige paralleller til særligt Prov. 22,17-24,22, stillede Fichtner sig den opgave at undersøge forbindelsen mellem international nærorientalsk visdom og den israelitiske samt at gøre rede for sidstnævntes karakteristiske udvikling (p. 2). Trods den fælles "Geschichtslosigkeit" (p. 125) konkluderede Fichtner, at den ældre israelitiske visdom (Prov., Qoh., Job og ældre visdomssalmer) adskilte sig fra sin omverden ved monoteisme, besindelse på det dennesidige og ved en underordning af det kultiske til fordel for etikken. Først med den yngre visdom (Sir., SapSal. og yngre visdomssalmer) skete der en "Jahvesierung" og "Nationalisierung" af den israelitiske visdom (p. 124). I mødet med hellenismen formåede Jahvereligionen at assimilere det ellers fremmede stof i overensstemmelse med sin egen ånd (pp. 127f.). Vidommen var altså for Fichtner et fremmedelement i GT, som først i hellenistisk tid for alvor fik sin særligt israelitiske prægning i kraft af dens indoptagelse af lov, udvælgelse og historie<sup>56</sup>.

**Hans Heinrich Schmid**s *Wesen und Geschichte der Weisheit* fra 1966 besvarer spørgsmålet om vidommens plads i GT på en ny måde. Schmid kan kun være enig med Fichtner i, at vidommen savner national- og frelseshistorie, men at slutte derfra og til at den skulle være helt og aldeles "historieløs", forudsætter et alt for snævert begreb om historie. Den historie, som den tidligste visdom beskæftiger sig med i sin undersøgelse af lovmæssigheder, er nemlig individets historisk-tidslige eksistens bestemt ved foreløbige forståelsesudkast i åbenhed for erfaringens korrektioner. Eller med den filosofiske hermeneutiks terminologi: "Geschichtlichkeit" (p. 81). Schmid sætter sig nu for at undersøge den ægyptiske, mesopotamiske og israelitiske vidoms udvikling - en udvikling, der bestemmes af ændringer i den netop således forståede tids- og historieopfattelse. Schmid finder tre mere eller mindre tydelige faser i denne udvikling: Den tidligste "genuine" visdom (pp. 196f.) er bevidst om, at dens almengyldige maksimer indgår i en hermeneutisk cirkel med den historisk-tidslige erfaring. Den vise er den, der forstår at historisere de ahistoriske paradigmer i en ny forståelse. "So ist das Hören der Weisheit eine Interpretation der Lehre auf die geschichtliche Situation hin wie auch der Situation auf die Lehre hin." (p. 80). Denne fremtidsåbne visdom stivner

---

<sup>56</sup> Hos Fichtner betragtes denne udvikling for øvrigt gennem et ny-kantiansk tolkningsfilter, idet vidommen præsenteres som en utilitaristisk, filosofisk etik, der i takt med den øgede "Jahvesierung" bliver mere og mere deontologisk uden dog at blive autonom (pp. 60, 75-79 et passim). Gud er "der sittlich Heilige" (p. 124); og den ældre visdom afslører sin utilstrækkelighed ved sin eudaimonisme: "Die Motivierung ist freilich noch weithin eudämonistisch, man empfiehlt das Gute nicht um des Guten willen, sondern im Blick auf den zu erwartenden Lohn." (p. 124)).

imidlertid i anden fase og bliver et ahistorisk, idealt læresystem, hvorved visdommens hermeneutiske karakter går tabt. Endelig kommer det i tredje fase til en krise for visdommen bestemt af den anden fases rationalistiske unddragelse af empirien. Denne udviklingstendens finder Schmid analogt i alle tre sprogområder. Ét er imidlertid højest bemærkelsesværdigt: I GT findes den "genuine" historisk-tidslige visdom næsten ikke. Derimod er den stagnerede, ahistoriske og dogmatiske visdom (anden fase) repræsenteret ved Prov. og Jobs venners taler. Og visdommens krise (tredje fase) finder sit udtryk hos Qoh. og Job. Hvad er der dermed sagt om visdommens plads i GT? Jo, den oprindelige visdom (første fase) havde med sin tidsligt-historiske bevidsthed et tilknytningspunkt til den frelseshistoriske teologi i GT. Denne forbindelse blev imidlertid ikke udnyttet i den gammeltestamentlige visdom med dens historieløse systematisering af tilværelsen. Det kan derfor ikke undre, at Schmid må spørge, om ikke den genuine visdoms hermeneutik er stærkere integreret andre steder i GT, f.eks. i *toraen* og hos profeterne. "Wäre nicht zu erwarten, daß weisheitliche Elemente dort, wo das Alte Testament von einem geschichtlichen Gott und einer zeitbezogenen Offenbarung spricht, leichter genuine, lebendige Weisheit zu bleiben vermöchten?" (p. 199).

Schmid's påstand om, at størstedelen af den israelitiske visdom var et udtryk for død dogmatisme, kunne for **Gerhard von Rad** ikke stå uimodsagt. Hans svar udkom i bogen *Weisheit in Israel* (1970), som samtidig var et forsøg på at udbedre et deficit i hans berømte GT-teologi fra 1957-1960<sup>57</sup>. Titlen giver udtryk for von Rads tilgangsvinkel: Han er ikke interesseret i at understrege de mange paralleller, der er mellem israelitisk og øvrig nærorientalsk visdom. Nej, hvad der er tiltrængt er en undersøgelse af, hvordan visdommen giver sig udtryk netop i Israel (pp. 22f). Her bliver den altid forudsatte Jahvetro det afgørende, og von Rad kan derfor slå fast "..., daß die vom Menschen praktizierte Weisheit in Israel eine Antwort des mit bestimmten Welterfahrungen konfrontierten Jahweglaubens war." (p. 390). At Jahvefrygt er visdommens begyndelse (Prov. 1,7; Ps. 111, 10; Job 28, 28 et al.) betyder, at den israelitiske visdom altid er opmærksom på sin grænse – selv i Proverbia 1-9 - og aldrig bilder sig ind at kunne gribe helheden i ét system (contra Schmid). Visdommen kan lære, hvad der skal gøres for at opnå et gode, men udfaldet er altid i sidste ende Jahves. von Rad henviser i denne forbindelse ofte til Prov. 16,9: "Menneskets hjerte udtænker dets vej, men Herren styrer dets skridt.". von Rad kan altså siges at levere et forsvar for den israelitiske visdom: Som en form for Jahvetro kender den sin begrænsning og holder hemmelighedens kategori åben. Den er og bliver dog sekundær i GT som et udtryk for "Die Antwort Israels" fremfor Guds eget ord i historien<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Heri fulgte han stort set H. H. Schmid's skema med erfaringsnær visdom – dogmatisk stagnation – skepsis (Idem: *Theologie des Alten Testaments, Band I*, pp. 415-457).

<sup>58</sup> Idem: *Theologie des Alten Testaments, Band I*, p. 352; jf. *Weisheit in Israel*, pp. 366-75

I de seneste tre årtier er diskussionen om visdommens placering i GT dog ikke forstummet. Stærkest har **Horst Dietrich Preuß** argumenteret for visdommens forvisning fra den ægte kanon i kanon. Han medgiver von Rad, at visdommen er en slags Jahvetro, men vil i endnu højere grad skelne mellem dennes sande og falske form. Visdommens ordning af fænomenerne i "Tun-Ergehen-Zusammenhang" giver ikke plads til den sande Jahves frie handlen<sup>59</sup>. Visdommen er dermed ikke bevidst om sin grænse. "Der wahre JHWH ließ und läßt sich nicht in weisheitliches Ordnungsdenken einfangen."<sup>60</sup> Preußs sagkritiske bedømmelse af visdommen er – udover at være udtryk for en ganske bestemt "Wort-Gottes-Theologie" – blevet til i opposition til **Walther Zimmerlis** positive vurdering af visdommen som en skabelsteologi om menneskets placering i verden i forlængelse af Gen. 1,28<sup>61</sup>.

Det er ganske tydeligt, at den her beskrevne forskningstradition er bestemt af en ideologisk interesse i dels at hævde Jahvetroens egenart, dels at ponere dens udogmatiske, fremtidsåbne og kerygmatiske karakter. Af de samme grunde har visdommen som internationalt fænomen og som ordenstænkning været en anstødssten for "den teologiske korrekthed".

**Hans Heinrich Schmid**s artikel "**Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil. 'Schöpfungstheologie' alt Gesamthorizont biblischer Theologie**" fra 1973 betød et brud med dette frelseshistoriske forskningsparadigme og har siden været af stor betydning for forståelsen af GT som helhed og af visdommens plads heri. Med denne artikel brød Schmid også til en vis grad med sin egen bog fra 1966, som vi ovenfor har refereret. Schmid's nye forslag går i sin kerne ud på at nedtone de historiske teologiers betydning i GT. Den gammel-orientalske idé om en verdensorden, som også visdommen repræsenterer er ikke i GT en sekundær størrelse; nej, den gennemsyrrer hele GT og er forudsætningen for og selve scenen, hvorpå den ellers så fremhævede *Heilsgeschichte* udspiller sig.

Påvirkningen fra den Schmid'ske "vending" kan i dansk kontekst ses hos bl.a. **Hans Jørgen Lundager Jensen**, der også neddrog betoningen af "det historiske" som GT's centrum, ja, han betvivler overhovedet det meningsfulde i at tale om et centrum i en så kompleks skriftsamling som GT<sup>62</sup>. Vi har set, at netop historien tidligere var prøvestenen på visdommens lødighed; hvis gammeltestamentlig religion derimod er en "frugtbarhedsreligion" og derfor har bevarelsen af velsignelsen og opretholdelsen af kosmos som sin primære interesse, er idealet den positive (*s*)tilstand og ikke historien, som betyder forandring<sup>63</sup>. Dette må siges at være visdommens chance; og for Lundager Jensen har visdommen – i hvert fald den positive – da også præcis de samme interesser som resten af GT.

---

<sup>59</sup> Idem: *Einführung*, pp. 190-194.

<sup>60</sup> Idem: *Op. cit.*, p. 176. Se også idem: "Erwägungen zum theologischen Ort".

<sup>61</sup> W. Zimmerli: "Ort und Grenze der Weisheit", jf. H.-D. Preuß: "Erwägungen zum Theologischen Ort", pp. 413f. og *Einführung*, pp. 177-83.

<sup>62</sup> Se idem: "Myte, kult, visdom i Det Gamle Testamente".

<sup>63</sup> Idem: *Gammeltestamentlig Religion*, pp. 9 et 96f.

## 1. 2. Den jødiske apokalyptik og dens forhold til visdommen.

Når vi i denne opgave skal præsentere visdomslitteraturen fra Qumran, vil det også blive nødvendigt at operere med begrebet apokalyptik. Det skal nemlig vise sig, at ikke alle de visdomstekster, som hulerne gemte, alene kan forstås som eksempler på traditionel erfaringsvisdom, men også refererer til deres egen åbenbarede karakter. Atter nogle af disse tekster indeholder træk, der umiddelbart sætter dem i forbindelse med den mest signifikante religiøse nydannelse i jødedommen i hellenistisk-romersk tid, nemlig den, som traditionen har valgt at kalde apokalyptikken.

Begrebet apokalyptik dækker i første omgang den religiøse ideologi og erkendelsesteori, som kommer til udtryk indenfor den litterære genre, der kaldes apokalypse (af græsk: ἀποκάλυψις, "afsløring, åbenbaring"). I jødisk-kristen kontekst giver den sig udtryk i værker fra og med det 3. årh. f.v.t. som eksempelvis 1. Enok., Dan., Apok., 4. Ezra., SyrBar. og GrBar. I den tidlige forskning lagde man – idet man anså de kanoniske apokalypser Dan. og Apok. som mønstereksempler – vægt på det eskatologiske aspekt i apokalypserne. Iagttagelsen af disse apokalypseres udmalende beskrivelser af de sidste tider, verdens undergang, de udvalgtes frelse ved endetidens dom og den efterfølgende nye æon fik den konsekvens, at eskatologi og apokalyptik slet og ret blev betragtet som synonymmer<sup>64</sup>. Opdelingen af historiens gang i tidsaldre og den dertil knyttede fremtidsforventning er imidlertid ikke det eneste, som karakteriserer apokalypserne. Går vi f.eks. til 1. Enok., som er en samling af flere apokalypser, finder vi store dele, hvori det eskatologiske spiller en meget tilbagetrædende rolle. Et eksempel er den astronomiske bog i kap. 72-82, hvor Enok på sin rejse i de himmelske regioner med englen Uriel som guide bliver åbenbaret lovene for himmellegemernes og vindenes bevægelser og årets gang. Et andet eksempel er kap. 6-16 – den angelologiske del – hvori interessen i høj grad er protologisk, idet bl.a. spørgsmålet om syndens indgang i verden ved de faldne engle behandles. Her er det således ikke indsigter i tidernes forløb og de sidste ting, der meddeles. Derimod er det rumlige kategorier, der konstituerer Enoks erkendelser: Enok kan transcendere den jordiske verden,

---

<sup>64</sup> Se f.eks. D. W. Bousset: *Die jüdische Apokalyptik*, pp. 5-36, hvor messiasforventning anses for helt central i apokalyptikken.



og som himmelrejsende apokalyptiker i dette andet rum hente viden om de himmelske kræfter, der styrer de jordiske forhold – en viden, som ellers var skjult for erfaringen<sup>65</sup>. At apokalyptikerne følgelig rummer både et tidsligt og et rumligt aspekt, er en erkendelse, som hører megen nyere apokalyptikforskning til, og et prægnant udtryk herfor er J. J. Collins berømte definition af apokalypsen som genre i *Semeia* 14 fra 1979 – en tidsskriftsudgivelse som var med til at affyre startskuddet til en øget interesse for apokalyptikken som forskningsområde:

*“‘Apocalypse’ is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world.”*<sup>66</sup>.

Collins' definition sidestiller det temporale og det spatiale i apokalyptikerne, men senere forskning har ofte spurgt, om ikke det spatiale – altså idéen om kosmos som bestående af henholdsvis et jordisk og et himmelsk rum – må anses for at være den konstituerende faktor i apokalyptisk religiøs ideologi<sup>67</sup>. Den eskatologiske forventning, som mange apokalyptiker giver udtryk for, forudsætter nemlig logisk påstanden om, at der i kontrast til erfaringsverdenen findes en himmelsk og transcendent virkelighed, som har en højere grad af realitet og værdi. Det temporale skabes således først i det øjeblik, at der gives mulighed for en i tid løbende soteriologisk bevægelse mellem disse to rum – fra jord til himmel<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> I det første eksempel (kap. 72-82) er denne viden et udtryk for det, vi med J. L. Crenshaw ovenfor har kaldt naturvidenskab – studiet af kosmos' viselige regelmæssighed. Det andet eksempel (kap. 6-16) kan kaldes teologisk visdom, idet teodicé her er et vigtigt tema.

<sup>66</sup> Idem: "Towards the Morphology of a Genre", p. 9; jf. idem: *The Apocalyptic Imagination*, pp. 2-8.

<sup>67</sup> Se f.eks. C. Rowland: *The Open Heaven*, pp. 14, 29, 71 et passim og W. E. Nickelsburg: "The Apocalyptic Construction of Reality", navnlig p. 56 & 63. Collins' definition er for øvrigt siden blevet kritiseret for at være a-historisk og uden henvisning til apokalyptikkens funktion, hvilket han forsvarer sig over for i artiklen "Genre, Ideology and Social Movements in Jewish Apocalypticism". Heri mener han, at disse faktorer kun vil virke forstyrrende i en begrebsbestemmelse, der søger at være en "... 'common core' definition..." (p. 17).

<sup>68</sup> H. Tronier har i en række artikler for nylig argumenteret for en lignende forståelse, idet han dog forsøger at "afmytologisere" to-rumstænkningen, således at himmelrejsen forstås som en hermeneutisk erkendelsesakt: "Den rumligt udspændte kosmiske dualisme er således i en direkte forstand et *fortolkningsrum*, et rum for en erkendelsesbevægelse og etablering af et særligt erkendelsesperspektiv på erfaringsverdenen." (idem: "Åbenbaring, himmelrejse og opstandelse hos Paulus", p. 48; jf. "Apokalyptikkens historiefilosofi").

Apokalyptikkens dualisme kommer altså til udtryk på flere fronter: For det første skelnes der mellem den jordiske og himmelske realitet (kosmisk/spatial dualisme), men vel at mærke ikke sådan at disse sfærer er uden indbyrdes kommunikation. Apokalyptik er derimod påstanden om, at det jordiske er styret af himmelske kræfter – hvad enten disse er Gud og hans modstandere, englevæsener, dæmoner eller himmellegemer – og at de jordiske fænomener derfor kun kan forstås i kraft af himmelsk åbenbaring. Dette må siges at være en ganske anden erkendelsesteori, end hvad vi fandt hos erfaringsvisdommens fortalere i Prov. og Sir. For det andet er apokalyptikken dualistisk i temporal henseende (eskatologisk dualisme), således at verdens gang *mutatis mutandis* beskrives som inddelt i to tider: den nuværende onde æon og den kommende eskatologiske frelsestid med den universelle dom som grænsen mellem disse. I GT finder vi også udenfor de apokalyptiske dele eskatologi, f.eks. hos lykkeprofeterne, der forventede en kommende frelsestid. Men denne frelsestid var altid tænkt som en genoprettelse af den skabte orden, som Israel ved sin ulydighed havde brudt. Den gammeltestamentlige krise håbede således på fred, frugtbarhed, retfærdighed og politisk selvstændighed, men ikke på evigt liv og en total omkalfatring af kosmos. Her udtrykte restaurationshåbet en tillid til de skabte goder, og man forventede ikke en forløsning fra en verden, som helt og aldeles var i det ondes magt<sup>69</sup>. Denne "immanente" eskatologi fortsattes i hellenistisk-romersk tid uden for apokalyptiske kredse. Den tredje apokalyptiske dualisme, som henter sit rationale i de foregående, sætter et sociologisk skel mellem dem, der har den himmelske viden og derfor kan forholde sig retmæssigt, og dem, der hverken har eller kan (antropologisk-etisk dualisme)<sup>70</sup>. For så vidt som den himmelske viden er hemmelig, sætter erkendelsen altså en grænse mellem *in-* og *outgroup*. I kraft af det himmelskes højere ontologiske rang, kan *ingroupens* proleptiske andel i denne verden samtidig godtgøre en omvending af det udenforstående samfunds værdihierarkier: Det er bedre at have den soteriologiske

---

Apokalyptikken kan således siges at være en form for jødisk transcendentalfilosofi, hvor den disparate fænomen-verden henter sin forståelighed i idé-verdenen: "Apokalyptikkens himmelske verden er en rumliggørelse og kosmologisering af den idealistiske filosofis transcendentbegreb og viser sig at have principielt samme *hermeneutiske* funktion." (idem: "'Om engle og den sunde fornuft'", p. 254).

<sup>69</sup> Se afsnittet "Om eskatologi i GT" i H. J. L. Jensen: "Gammeltestamentlig Religion", pp. 257-260.

<sup>70</sup> En sammenligning med anden samtidig jødisk-kristen litteratur, hvad angår denne dualisme, findes hos G. W. E. Nickelsburg: "Revealed Wisdom as a Criterion for Inclusion and Exclusion".

erkendelse end at have jordisk magt, for denne magt vil gå til grunde og overgives de udvalgte: "Fra nu af skal de, der besidder jorden, ikke være mægtige og ophøjede, og de skal ikke kunne se de helliges ansigt, thi Åndernes Herres lys er kommet til syne for de hellige, retfærdige og udvalgtes ansigt." (1. Enok. 38,4)<sup>71</sup>.

At bestemte personer er indehavere af en særlig religiøs viden, er dog ikke noget nyt i israelitisk-jødisk religionshistorie. Også profeterne var "ensomme" i den forstand, at de lå inde med en viden om den aktuelle historiske situations virkelige beskaffenhed, som modsagde flertallets erfaringer: Når Israel syntes i krise, skuede lykkeprofeten frelsen; og når folket syntes lykkeligt og rigt, anså domsprofeten det som et udtryk for strafbar hovmod og ulydighed<sup>72</sup>. Men profeten var ikke esoteriker, for det var hans opgave at forkynde og offentliggøre sit syn på historien. I apokalyptikken giver åbenbaringen derimod anledning til hemmeligholdelse, hvilket udtrykker en grundlæggende mistro til verden udenfor – en verden, som er under fjendtligt herredømme.

Disse tre apokalyptiske dualismer, kommer tydeligt til udtryk i det følgende teksteksempel fra Daniels Bog. Dan. er skrevet ikke lang tid efter den seleukidiske hersker Antiokos IV Epifanes' profanering af templet i Jerusalem i år 167 f.v.t. – den begivenhed, som omtales som "ødelæggelsens vederstyggelighed" i kap. 11 – men er lagt i munden på israelitten Daniel, som fungerede som rådgiver ved de babylonske og persiske hoffere omkring eksilet. Denne pseudonymitet er udbredt i apokalyptiske skrifter og forlener åbenbaringerne med ur-gammel autoritet<sup>73</sup>. Det følgende er udtalt af en himmelsk skikkelse, som åbenbares Daniel i perserkongen Kyros's tredje regeringsår, men ordene gælder en fjern fremtid, som må forstås som de apokalyptiske forfatteres nutid:

"På den tid [בַּעַת הַהִיא] fremstår Mikael, den store fyrste, der står ved dit folks side. Det bliver en trængselstid [עַתַּ צָרָה], som der ikke har været magen til, så længe folkeslag har været til. På den tid [וּבַעַת הַהִיא] skal dit folk blive reddet, alle der er indskrevet i bogen [בַּסֵּפֶר]. Mange af dem, der sover i jorden, skal vågne, nogle til evigt liv [לַחַיִּי עוֹלָם], andre til forhånelse, til evig afsky. De indsigtfulde [וְהַמְשַׁכְּלִים] skal stråle som himmelhvælvingsens stråleglans, og de, der førte mange til retfærdigheden

<sup>71</sup> Her som andetsteds i opgaven citeres pseudepigraferne, hvis ikke andet er anført, fra E. Hammershaimb et al.: *De gammeltestamentlige Pseudepigrafer*.

<sup>72</sup> Se H. J. L. Jensen: *Op. cit.*, pp. 240f.

<sup>73</sup> Til pseudepigrafien som et udtryk for en generel hellenistisk tendens til at hente autoritet i den forgangne "klassiske" tid se M. Hengel: *Judentum und Hellenismus*, pp. 206, 385f., 392 et al.

[וּמְצַדִּיקֵי הַרְבִּים], skal stråle som stjernerne for evigt og altid. Og du, Daniel, skal holde ordene skjult [סְתֵם] og forsegle bogen [הַסֵּפֶר] til endetiden [עַד-עַתָּה]. Mange skal flakke om, men kundskaben [הַדַּעַת] skal blive stor.” (Dan. 12,1-4).

Den kosmiske dualisme kommer i denne tekst implicit til udtryk ved, at Daniels viden er af himmelsk karakter og formidlet af en såkaldt *angelus interpres*, men eksplicit finder vi også denne dualisme i talen om de indsigtfulde og retfærdiges metamorfose fra jordisk til himmelsk og evig eksistens. Denne transformation vil ske i endetiden, der følger efter en trængselstid – den eskatologiske dualisme. Endelig kommer den tredje såkaldt antropologisk-etiske dualisme til syne i skellet mellem dem, der reddes og dem, der ikke gør. Kriteriet for inklusion i de frelstes gruppe er indsigt i og kundskab om de skjulte ord i den forseglede bog. En sådan himmelsk bog eller himmelske tavler, hvori verdensforløbet og menneskenes skæbne ved den eskatologiske dom er indskrevet, finder vi ofte i apokalyptisk litteratur, og de er udtryk for en udpræget deterministisk historieopfattelse: Fra fordums tid har Gud prædestineret historiens gang og de udvalgte frelse. Med denne viden i hænde er apokalyptikeren i stand til at forstå sin egen eskatologiske krisetid som forbigående veer, der leder over i frelsens fødselstid<sup>74</sup>.

Den dualistiske apokalyptik er som ideologi og hermeneutik ofte blevet betragtet som et krisefænomen: Forflytningen af meningsbærende strukturer til en transcendent virkelighed og tid indebærer en kritik af erfaringens rum og tid som værende i uorden, og man har derfor spurgt, hvad der kan have udløst en sådan krise? Her har man f.eks. peget på interne sociale spændinger i det jødiske samfund og post-eksilske skuffelser, hvad angår det jødiske krav på selvstændighed i Israel, men M. Hengel anser, som vi allerede kort har berørt, den opblomstrende åbenbaringslitteratur i hellenistisk tid, som et svar på en skepsis, der hænger sammen med hellenismens generelle opbrudsstemning. I jødisk sammenhæng peger han dog på en konkret begivenhed, der betød, at Ben Siras konservative forsøg på at retablere den positive erfaringsvisdoms immanente løntanke ikke længere kunne stå til troende: De makkabæiske martyrs død var et vidnesbyrd om, at

---

<sup>74</sup> For et overblik over dette idékompleks se ”Exkurs: Die himmlischen Tafeln” i A. Lange: *Weisheit und Prädestination*, pp. 69-90.

erfaringen *ikke* kunne forlene de retfærdige med velfortjent lykke. Apokalyptikken derimod kunne give martyrerne død mening: i efter-livet og ved verdensdommen ville de modtage løn af Gud – og de uretfærdige straf for den sags skyld<sup>75</sup>. Sådan forstået er apokalyptikken et forsøg på at redde den gammeltestamentlige gengældelseslæres meningsfuldhed, dog med et erfaringstab til følge. Dette tema er f.eks. helt tydeligt på spil i Enoks formaningsstaler (1. Enok. 92-105), hvori Enok refererer syndernes hånlige spørgsmål om, hvilken gavn de retfærdige har af deres gerninger, når de alligevel skal dø som alle andre. Dertil svarer han bl.a.:

”Jeg kender en hemmelighed, og jeg har læst de himmelske tavler og set de helliges bøger. Jeg har fundet skrevet og optegnet deri angående dem, at alt godt og al glæde og herlighed er beredt og skrevet op for deres ånder, som er døde i retfærdighed, og meget godt skal skænkes jer til gengæld for jeres møje, og jeres lod skal blive bedre end de levendes. ... Ve jer, I syndere, efter jeres død, hvis I dør i jeres synds rigdom, ... I må vide om dem, at man vil føre deres sjæle ned i dødsriget, og at det vil gå dem ilde og deres nød vil blive stor.” (1. Enok. 103, 2-3.5a.7).

Hvilken form for krisestemning apokalypserne end er symptomer på, er det i hvert fald sikkert, at apokalyptikken ikke skylder denne sin oprindelse alene. Den jødiske apokalyptik er et synkretistisk fænomen og indeholder med sine dualismer en række *nova* i forhold til GT. Hertil plejer man at henvise til påvirkning fra persisk religion, der ligeledes rummede dualistiske og eskatologiske træk<sup>76</sup>. Men dermed er sagen ikke afgjort, for den jødiske apokalyptik var ikke kun et udtryk for kulturel import, men forholdt sig også på nye måder til spørgsmål, som allerede de gammeltestamentlige teologier – særligt profetismen og visdommen – havde beskæftiget sig med: eskatologi, skabelsesordenen, teodicé etc. Forskningen har derfor stillet sig spørgsmålet, hvorvidt apokalyptikken skal betragtes som et barn af profetismen eller af visdommen. Traditionelt har man – i forlængelse af vægtlægningen på apokalyptikkens temporale aspekt – anset den første mulighed for den rigtige. Men i 1960 præsenterede G. von Rad sin berømte påstand om, at

---

<sup>75</sup> Idem: *Op. cit.*, p. 357. Nyere forskning har dog advaret mod en for stor vægtlægning på apokalyptikkens krisebestemthed og opfyldelse af én bestemt funktion. Se J. Z. Smith: ”Wisdom and Apocalypticism”, p. 86 og J. J. Collins: ”Genre, Ideology and Social Movements”, passim.

<sup>76</sup> Se f.eks. D. W. Bousset: *Die jüdische Apokalyptik*, pp. 36-51.

apokalyptikken har sit "... Mutterboden ..." i visdommen<sup>77</sup>. Ifølge von Rad er apokalyptikken grundlæggende forskellig fra profetismen, idet der er tale om to modsatte historiekonceptioner: I profetismen er historien som frelseshistorie altid åben for Jahves uventede indgriben, mens den i apokalyptikken er lukket, for så vidt som at den er prædestineret siden tidernes morgen. Samtidig hører hemmelighedens kategori – som vi også har været inde på ovenfor – ikke profetismen til. Det var de vigtigste negative argumenter. Positivt ser von Rad en forbindelse mellem visdom og apokalyptik i det forhold, at de begge handler om erkendelse, at begges perspektiv er universalistisk og at begge søger at bestemme "den rette tid" (עֵת) til den rette handlen. Den apokalyptiske determinisme er en udløber af visdommens tidsforståelse.

von Rads påstand fik stor betydning for synet på apokalyptikkens oprindelse og har siden mødt både modsigelse og bekræftelse fra mange kanter. Samtidig betød det en øget interesse i spørgsmålet om forholdet mellem visdom og apokalyptik. I 1969 udgav P. v. d. Osten-Sacken således pamfletten *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit*, hvori han forsøgte at tilbagevise von Rad og atter finde apokalyptikkens rødder i profetismen. Osten-Sacken ville gennem en analyse af dele af Dan. vise en kontinuitet mellem den sene profeti og apokalyptikken, idet begge interesserer sig for folket Israels skæbne og ikke som visdommen for den enkelte og naturen. Først sent kommer visdomselementer ind i apokalyptikken<sup>78</sup>. Osten-Sackens synspunkt har efterfølgende fundet flere fortalere med andre og nye argumenter: H. Gese finder apokalyptiske træk særligt i Zakarjas' bog<sup>79</sup>. P. D. Hanson præsenterer et lignende synspunkt, da han hos profeterne finder en bevægelse fra profetisk til apokalyptisk eskatologi samtidig med, at der mht. litterære genrer er tale om kontinuitet<sup>80</sup>. På den anden side har andre forsøgt helt eller delvist at underbygge von Rads tese: Eksempelvis ser H.-P. Müller en forløber for apokalyptikken ikke i visdommen som sådan, men i, hvad han kalder "mantische Weisheit". Denne form for visdomsinteresse i fænomenernes tegnkarakter – drømme-,

---

<sup>77</sup> Idem: *Theologie des AT, Band 1*, p. 319; jf. pp. 314-321 & *Weisheit in Israel*, pp. 337-363.

<sup>78</sup> Idem: *Op. cit.*, pp. 51f., 59-63.

<sup>79</sup> Idem: "Anfang und Ende der Apokalyptik", passim.

<sup>80</sup> Idem: *The Dawn of Apocalyptic*, pp. 402-413.

stjerne- og orakaltydning samt spådomskunst – genfinder han i apokalypserne<sup>81</sup>. Endelig har andre søgt at præsentere et kompromis: J. C. VanderKam finder således i forlængelse af H.-P. Müller divinatoriske træk ikke kun i den mantiske visdom, men også hos de israelitiske profeter, som ikke er knyttet til bestemte bøger, hvorfor han kan tale om "The Prophetic-Sapiential Origins of Apocalyptic Thought"<sup>82</sup>.

Det er tydeligt, at disse kausalhistoriske forklaringsforsøg ender i en blindgyde. Det er muligt i apokalyptikken at finde paralleller til snart sagt hvad som helst, og det er derfor spørgsmålet, om apokalyptikken overhovedet skal betragtes som en homogen tradition, hvis genese skal findes i en direkte evolution af f.eks. profetismen eller visdommen. Det er efter min mening mere interessant at anskue den jødiske apokalyptik som en strategi, en hermeneutik, eller en synsvinkel, hvor ud fra jødedommens overleverede og autoritative, men på forskellige måder truede traditioner – det være sig de profetiske, præstelige, visdomsprægede eller deuteronomistiske – søges påhæftet ny plausibilitet. Apokalyptikkens konstruktion af et transcendent rum, hvorfra der gennem åbenbaring gives adgang til en højere erkendelse, giver således en ramme, hvori forskellige jødiske teologier kan forankres og give mening<sup>83</sup>.

Størstedelen af forskningen i forholdet mellem visdom og apokalyptik har drejet sig om ovenstående genetiske problemstilling. Vi vil dog slutte dette kapitel med at pege på to komplementære artikler, der peger i en anden retning, og som er interessante i vores sammenhæng. Det drejer sig for det første om J. J. Collins artikel "Wisdom,

---

<sup>81</sup> Idem: "Mantische Weisheit und Apokalyptik", p. 197. Et andet eksempel er A. Lange, der i sin *Weisheit und Prädestination*, pp. 301-306 mener at kunne bekræfte von Rad ud fra qumranitiske visdomstekster (se nedenfor pp. 64f.). Også J. Z. Smith og D. Michel har gjort opmærksom på forbindelsen mellem visdom og apokalyptik, i det de dog ikke anser denne forbindelse for religionshistorisk årsagsforklarende: For Smith er visdom og apokalyptik begge "... scribal phenomena ..." og søger som sådan at udvikle et begrænset antal paradigmer, hvor ud fra erfaringerne kan forstås (idem: "Wisdom and Apocalypticism", p. 85). Smith beskriver for øvrigt den antikke nærorientalske apokalyptik som "... wisdom lacking a royal patron." (pp. 81 & 86), hvorfor dens traume ikke er religiøs forfølgelse, men det lokale kongedømmes ophør. Hos D. Michel gøres opmærksom på, at der allerede i gammeltestamentlige visdomstekster findes apokalyptiske træk, f.eks. ser han Qohelet polemisere imod en sådan apokalyptisk visdom i Qoh. 3,19-20 og 7,1-10 (idem: "Weisheit und Apokalyptik", pp. 414f. & 421f.).

<sup>82</sup> Idem: "The Prophetic-Sapiential Origins of Apocalyptic Thought", p. 168. H. Stegemann har i øvrigt kompliceret sagen yderligere ved at tale om "kultischer Weisheit" i forbindelse med 1. Enok. (idem: "Die Bedeutung der Qumranfunde", p. 507).

<sup>83</sup> Dermed ikke være sagt, at apokalyptikken var den *eneste* måde, hvorpå den antikke jødedom søgte at godtgøre de gammeltestamentlige traditioners plausibilitet. En anden metode var selve kanondannelsen.

Apocalypticism and Generic Compatibility". Heri påviser han, at der blandt det antik-jødiske tekstmateriale rent faktisk foreligger apokalyptisk, som indeholder visdomsformaninger (f.eks. 1. Enok. 91-104, 2. Enok.), ligesom der også forekommer visdomslitteratur, der indeholder apokalyptisk-eskatologiske træk (f.eks. TestDan, dele af CD og visdomsskriftet fra *genizaen* i Kairo, Q). Det giver derfor ikke mening at holde fast i strenge generiske distinktioner, når det drejer sig om forholdet mellem visdom og apokalyptik. Collins gør således opmærksom på, at "... ancient writers could sometimes juxtapose materials that seem ideologically incompatible to us" og konkluderer:

"The form of sapiential sayings is not necessarily tied to a this-worldly ideology such as we find in Proverbs. The forms of wisdom speech are adaptable, and may be used in the service of more than one world-view."<sup>84</sup>.

G. W. E. Nickelsburg udtrykker i artiklen "Wisdom and Apocalypticism in Early Judasim: Some Points for Discussion" et synspunkt, der ligger tæt op ad Collins'. Vi nøjes derfor med at bringe et enkelt citat: "... apocalyptic texts contain elements that are at home in wisdom literature, and wisdom texts reflect growing interest in eschatology."<sup>85</sup>. Til grund for dette kommer Nickelsburg med flere eksempler på sådanne tekster fra den hellenistisk-romerske periode, end dem Collins fremviste.

Iagttagelsen hos Collins og Nickelsburg af, at der kan vise sig apokalyptisk ideologi i antik-jødiske tekster, der formmæssigt må siges at tilhøre visdomslitteraturen, vil vi kunne bruge i det følgende, når vi skal studere visdomsteksterne fra Qumran. Særligt skal *Musar leMevin* vise sig at være interessant i denne forbindelse. Men inden vi vender os mod disse tekster, må vi først danne os et indtryk af, hvad det var for et religiøst samfund, der bevarede og kopierede disse visdomstekster. For først da kan vi bestemme, om de enkelte visdomstekster fra Qumran er udtryk for eller ændrer vort syn på *jahadens* særlige sekteriske ideologi, eller om de hører til en bredere visdomsstrømning i jødedommen i det andet tempels periode.

---

<sup>84</sup> Idem: *Op. cit.*, p. 395 & 401; jf. idem: "Wisdom Reconsidered", p. 281 og *Jewish Wisdom*, p. 131. Collins henviser endvidere til andre undersøgelser af visdomslitterære træk i apokalypterne: M. A. Knibb: "Apocalyptic and Wisdom in 4 Ezra" og F. J. Murphy: "Sapiential Elements".

<sup>85</sup> Idem: *Op. cit.*, p. 717. Nickelsburg vil i øvrigt i denne artikel i forlængelse af J. Z. Smith (se n. 81, p. 36) animere til undersøgelser af visdommens og apokalyptikkens fælles rødder i en lærd skriverklasse.



### 1. 3. Qumran-biblioteket og dets indehavere.

I årene 1947-56 fandt beduiner og arkæologer resterne af mellem 800 og 1000 manuskripter i 11 huler i ørkenen ved Dødehavets nordlige vestkyst. Det skulle vise sig at være århundredets betydeligste fund af jødiske håndskrifter. Indtil da havde man nemlig kun meget få hebraiske og palæstina-aramæiske håndskrifter, som var før-middelalderlige. Nu var forskningen pludselig kommet i besiddelse af både bibelske, apokryfe, pseudepigrafiske og hidtil ukendte manuskripter fra århundrederne omkring vor tidsregnings begyndelse, og det kan ikke undre, at forventningerne var store – ikke mindst hos nytestamentlere, der straks anede nye indgangsvinkler til NT. Fundet fik imidlertid også stor betydning indenfor andre studieområder: Gammeltestamentlig teksthistorie, antik jødedom, semitisk filologi, hellenistisk-romersk religionshistorie etc. Først og fremmest må det dog siges, at tekstkorpuset i den mest direkte forstand er interessant som et vidnesbyrd om, hvilke tekster man fandt brugbare og derfor kopierede i en antik jødedom, som vi før kun havde lidt eller slet intet kendskab til. I denne forbindelse kom Qumran-forskningen hurtigt til at hvile på tre indbyrdes forbundne "søjler", som stadig med visse modifikationer må betragtes som tilhørende *communis opinio*: den palæografiske datering, Qumran-ruinens forbindelse til skrifterne og essæer-hypotesen. Vi vil i det følgende summarisk præsentere disse "søjler", da vi således får et udgangspunkt for den videre undersøgelse.

Allerede tidligt blev man ud fra studiet af håndskriften klar over, at teksterne måtte stamme fra antikken. F. M. Cross formåede at præcisere dette og har fået stor indflydelse på løsningen af dateringsmæssige spørgsmål, da han mente palæografisk at kunne bestemme en typologi over skriftformerne i teksterne, idet han inddelte disses udvikling i tre karakteristiske stadier: den arkaiske (ca. 250-150 f.v.t.), den hasmonæiske (ca. 150-30 f.v.t.) og den herodianske periode (ca. 30 f.v.t. – 70 e.v.t.)<sup>86</sup>. De qumranitiske håndskrifter fordelte sig inden for alle tre perioder. Således bestemtes eksempelvis 4QSam<sup>b</sup> som arkaisk og 4QDeut<sup>c</sup>, 1QIsa<sup>a</sup> og 1QS som hasmonæiske; men størstedelen af manuskripterne henførtes til den herodianske periode (f.eks. 1QNum<sup>b</sup> og 1QM). Cross

---

<sup>86</sup> Typologien er dog mere nuanceret end ovenfor beskrevet, idet den f.eks. også opererer med formal, semi-formal, kursiv og semi-kursiv skrift. Se idem: "Jewish Scripts", pp. 137-139, 148f., 162-164.

mente ud fra håndskriften at kunne datere et manuskript – og dermed *terminus ante quem* for dets affattelse - med 25-50 års nøjagtighed<sup>87</sup>.

Også tidligt mente man, at de fundne skrifter måtte hidrøre fra et sekt-bibliotek og således afspejle et særligt religiøst samfunds ideologi og levevis. 1QS, som var et af de første skrifter, som kom forskerne i hænde, talte jo om et samfund – קהילה – som skulle begive sig til ørkenen for at bane Jahves vej (1QS viii 12-14), og det var ganske nærliggende at spørge, hvor dette samfund havde holdt til, og dermed også, hvordan skrifterne var havnet i hulerne. Man ønskede derfor en arkæologisk undersøgelse af den nærliggende ruin af en antik bebyggelse – på arabisk kaldet Khirbet Qumran. Denne blev foretaget i de fire sæsoner fra 1953-56 under ledelse af Fader Roland de Vaux fra dominikanerskolen École Biblique i Jerusalem, som i 1958 udvidede udgravningen til også at gælde det nærliggende Ain Feshka. Roland de Vaux udgav sine præliminære resultater løbende i *Revue Biblique* i halvtredserne og præsenterede sin samlede syntese ved en række foredrag i 1959. Disse udkom i bogen *L'archéologie et les manuscrits de la mer Morte*, som i 1973 udsendtes i en revideret engelsk udgave. Desværre offentliggjorde de Vaux ikke sine samlede optegnelser over udgravningerne, hvilket siden har givet anledning til en del skepsis overfor hans konklusioner, idet de ikke har kunnet kontrolleres<sup>88</sup>. de Vauxs grundantagelse består i, at der må være identitet mellem manuskripterne ejere og kopister på den ene side og det samfund, som i en bestemt periode beboede Qumran-komplekset på den anden side. Dette begrundes han i hulernes beliggenhed - hule 4, 5 og 7-10 lå højst 200 meter fra ruinen – og

---

<sup>87</sup> Idem: "Jewish Scripts", p. 136. Andre har dog betvivlet den palæografiske metodes anvendelighed eller præcision, hvilket har animeret til forsøg på at tidsfæste håndskrifterne med kulstof-14-metoden og med den nyere og mere præcise acceleratordatering - Accelerator Mass Spectrometry (AMS) - der kan bestemme et manuskripts alder med en margin på indtil kun 20 år. I 1990 foretoges på Institut für Mittelenergiephysik i Zürich en acceleratordatering af 14 manuskripter – heraf 8 fra Qumran. Det drejer sig om 1QH<sup>a</sup>, 1QapGen, 1QIsa<sup>a</sup>, 4QSam<sup>c</sup>, 4Q213, 4Q365, 4Q542 og 11QTemple (G. Bonani et al.: "Radio Carbon Dating", p. 845). De fleste resultater betød en bekræftelse af palæografiens dateringer: at Qumranteksterne er kopieret i tidsrummet mellem det 3. århundrede f.v.t. og det 1. århundrede e.v.t. Kun 4Q452 tegnede sig for en markant afvigelse idet palæografien havde angivet manuskriptets affattelse til 100-75 f.v.t, mens AMS-dateringen sagde 388-353/309-235 f.v.t. Forskerne forklarede ikke dette som en kompromittering af den palæografiske dateringsmetode, men fandt snarere, at afvigelsen måtte være foranlediget af en ukendt kemisk forurening af fragmentet. Konklusionen blev derfor, at der er god overensstemmelse mellem de tidsangivelser, som AMS og palæografien leverer. Dog synes AMS-dateringen – ud fra disse 14 prøver - i gennemsnit at være 35 år ældre end den palæografiske. (Bonani et al.: "Radiocarbon Dating", pp. 847f.).

<sup>88</sup> Delvise udgravningsoptegnelser er siden udgivet i J. B. Humbert & A. Chambon (eds.): *Fouilles de Khirbet Qumrân*.

ud fra fundet af to blækhuse og borde af ler og gips, som han fortolker som skrivepulte samt ud fra forekomsten af den samme sjældne form for keramik i henholdsvis hulerne og Khirbet Qumran<sup>89</sup>. Vi skal ikke her præsentere de Vauxs argumentation i detaljer, men hans hovedkonklusion var, at et religiøst samfund – som han identificerede som essæere – fra omkring midten af 2. årh. f.v.t. til romernes angreb i 68 e.v.t. havde beboet Qumran (strata I og II) kun afbrudt af en periode fra jordskælvet i 31 f.v.t. og ca. 30 år frem. Her havde de levet et fællesliv og studeret og kopieret de skrifter, som man fandt i hulerne. Undersøgelsen af gravpladserne gav et antal på 1100 grave, nogle med skeletter af hunkøn. Ud fra skeletternes gennemsnitsalder fandt de Vaux, at samfundet aldrig kunne have bestået af mere end 200 medlemmer ad gangen<sup>90</sup>.

Denne arkæologiske rekonstruktion fik hurtigt en autoritativ status i Qumran-forskningen, og den passede ganske godt med palæografiens resultater. Men i dag er der næppe nogen, der tør anbefale den med samme sikkerhed som G. R. Driver i sit forord til de Vauxs bog, hvori han påpegede, at hvis der intet sensationelt nyt forekom i bogen, var det "... a guarantee of objective truth ..." <sup>91</sup>. At man ikke kan sige sådan i dag, hænger dels sammen med en generelt større besindelse på arkæologien som hermeneutisk og approksimativ videnskab, dels med den kritik, som de Vauxs rekonstruktion særligt i 90'erne er blevet mødt med. Her er det for det første blevet betragtet som en anakronisme, når de Vaux forstår Qumran-samfundet i analogi med en katolsk munkeorden<sup>92</sup>. For det

---

<sup>89</sup> Se de Vaux: *Archaeology*, især pp. 29f. et 53-57, men også allerede i indledningen p. vii. Keramikken i hulerne er af samme materiale og form som den i ruinen; blot rummer hulerne et mindre repertoire. Særligt signifikant er de cylindriske krukker, som nogle af manuskripterne blev fundet i, og som viste sig især i de strata, som de Vaux døbte periode Ib (ca. 150 – 31 f.v.t.) og II (ca. år 1-70/73 e.v.t.). Denne type keramik kendtes ifølge de Vaux i øvrigt kun fra en grav ved Quailba på den anden side af Jordan-floden (idem: *Archaeology*, pp. 54f.). Jodi Magness gør opmærksom på, at man sidenhen også har fundet lignende keramik på Masada og i herodiansk Jeriko (idem: "Qumran Archaeology", p. 60). Dette gør dog ifølge Magness ikke i sig selv de Vauxs sammenkædning mindre overbevisende, idet lerets karakter peger på Qumran. Det næsten totale fravær af finere keramik og importerede amforer, som må tyde på en form for isolationisme, er en anden fællesnævner for hulerne og ruinen (idem: "Pottery", passim).

<sup>90</sup> Idem: *Archaeology*, p. 86. Stegemann kommer til et gennemsnitligt antal af fuldgyldige medlemmer på kun omkring 55 (idem: *The Qumran Library*, p. 49).

<sup>91</sup> de Vaux: *Op. cit.*, pp. v-vi.

<sup>92</sup> de Vaux bruger f.eks. betegnelserne "scriptorium" og "refectory" om henholdsvis locus 30 og 77 (idem: *Op. cit.*, pp. 11, 27, 30-33, 104 et passim). Endvidere undlader han at tage stilling til de kvindelige skeletters betydning for forståelsen af samfundets karakter, idet han omtaler beboerne som "A group of men ..." (p. 48; jf. pp. 47 & 57f.). Se også H. Stegemann: *Op. cit.*, p. 48 & 50, som omtaler kvinder som uundværlige for det økonomiske system, hvilket må betyde, at i hvert fald nogle af *jahadens* medlemmer må have været gift.

andet har man manet til forsigtighed, når det gælder sammenknytningen af tekststudiets og arkæologiens resultater, således at den eventuelle diskrepans mellem kilderne udviskes<sup>93</sup>. Det er netop denne sammenknytning, som er blevet anfægtet af bl.a. N. Golb samt af P. Donceel-Voûte og R. Donceel i deres tolkninger af Khirbet Qumran<sup>94</sup>. Jeg mener på trods af indvendingerne, at det mest grundlæggende i de Vauxs tese stadigvæk må stå til troende: at der var et samfund, som benævnte sig selv קהילה, som beboede Khirbet Qumran - og sikkert også andre lokaliteter - og som placerede håndskrifterne i hulerne. Dødehavsskrifterne er altså resterne af et sektbibliotek. Det problematiske hos de Vaux skal snarere - som J. Magness påpeger - søges i hans stratigrafiske analyser og dermed hans rekonstruktion af ruinens historie<sup>95</sup>.

Vi nævnte kort essæerne i forbindelse med de Vaux. Det var dog E. L. Sukenik, der allerede i 1948 først kom frem til den såkaldte essæer-hypotese: At samfundet i Qumran var identisk med eller udgjorde en del af det jødiske essæiske parti, som vi kender fra antikke forfattere som Josefus og Filon<sup>96</sup>. Denne antagelse skyldes en række paralleller - bl.a. med hensyn til optagelsesprocedurer - mellem disse beskrivelser af essæerne og Qumran-skrifterne, som vi ikke vil gå nærmere ind på her, da spørgsmålet ikke er af stor vigtighed for vores emne. Vi vil blot nævne, at der naturligvis består et basalt fortolkningsmæssigt problem i, at de ovennævnte forfattere udtrykker en præsentation af jødedommen, som er mere eller mindre bestemt af apologetiske interesser i forhold til den

---

<sup>93</sup> Denne harmoniserende metode er ifølge N. P. Lemche ikke ualmindelig i den bibelarkæologiske tradition udgående fra W. F. Albright (N. P. Lemche: "The Old Testament - a Hellenistic Book?", p. 173f.).

<sup>94</sup> Norman Golb har siden 1980 ("The Problem of Origin") argumenteret for, at ruinen er resterne af et jødisk fort, som under den første jødiske krig ødelagdes af romerne. Som en sådan militærforlægning har *khirbehen* ingen forbindelse til hulerne og manuskripterne, som må antages at være resterne af tempelbiblioteket og private bogsamlinger fra Jerusalem, der blev bragt i sikkerhed i ørkenen under krigen (f.eks. idem: "Khirbet Qumran", p. 70). Murenes ringe tykkelse og akvæduktens sårbarhed peger dog ikke i retning af et befæstet anlæg. Tårnet i locus 8-11 og fundet af pilespidser bekræfter heller ikke tesen. (Således Jodi Magness i "Qumran Archaeology", pp. 53-57). Ejheller Pauline Donceel-Voûte og Robert Donceels tolkning af Qumran som en privat *villa rustica* virker overbevisende (se f.eks. idem: "The Archaeology of Khirbet Qumran", passim). Her tolkes de Vauxs *scriptorium* (locus 30) som et *triclinium*, og ganske vist findes talrige bade (*miqvaot*), men bebyggelsen savner det mindste spor af dekorationer som stuk, fresko og mosaikker. De talrige værksteder og begravelsespladserne i nærheden taler også imod teorien. (J. Magness: "Qumran Archaeology", pp. 53-57 og Stegemann: *Op. cit.*, pp. 66f.).

<sup>95</sup> Idem: "Qumran Archaeology", pp. 64f.

<sup>96</sup> E. L. Sukenik: *The DSS of the Hebrew University, vol. I*, p. 29.

ikke-jødiske omverden<sup>97</sup>. Vi vil derfor ikke tage stilling til essæer-hypotesen, og søger følgelig at undgå betegnelsen "essære" om den gruppe, som vi kalder *jahaden*, da benævnelsen ikke findes i de tekster, som vi vil koncentrere os om.

Offentliggørelsen af nye ukendte fragmenter fra hule 4 i 1991-92 kom til at indvarsle et nyt år 0 for studiet af Dødehavsrullerne<sup>98</sup>. Vi har da også strejft nogle af de mange spørgsmålstejn, der i disse år sættes ved de hypoteser, som den tidlige forskning opfattede som endeligt bekræftede. En konsekvens af denne forskningssituation er, at man må fare med større lempe, når man vil bestemme karakteristika ved *jahadens* litteratur og ideologi. Derfor følger nu nogle overvejelser over, hvorledes de sekteriske tekster nærmere kan bestemmes. Vi vil i denne sammenhæng også komme ind på Qumran-bibliotekets indhold.

### **1. 3. 1. Metoder til bestemmelse af sekterisk og ikke-sekterisk litteratur i Qumran-skrifterne.**

Den tidligste Qumran-forskning var sjældent i tvivl, når den kategoriserede de fundne manuskripter: Man havde de bibelske skrifter på den ene side og de essæisk affattede på den anden. Med denne grove inddeling, var det ikke ualmindeligt, at alt, hvad der ikke var kanonisk – f.eks. Jub. og 1. Enok. – blev opfattet som essæisk. Dette svarede

---

<sup>97</sup> En nyere fremstilling af essæer-hypotesen findes i H. Stegemann: *Op. cit.*, pp. 139-210. En yderligere problematisering af essæer-hypotesen fremkommer, hvis G. Doudna har ret i, at AMS-dateringerne fra University of Arizona (1994) skal tolkes sådan, at alle Qumran-tekster er fra før det 1. årh. e.v.t. (idem: "Dating the Scrolls", pp. 463f.). Dermed må de antikke kilder om essæerne nemlig siges at høre en senere tid til.

<sup>98</sup> Se særligt Wacholder/Abegg: *A Preliminary Edition*, som var en rekonstruktion af tekster på baggrund af J. Strugnell's præliminære konkordans. Til en diagnosticering af den aktuelle forskningssituation se L. L. Grabbes konklusion i "The Current State", p. 67: "What Qumran scholarship needs now is a recognition of how uncertain it all is. The Qumran material recently published only confirms how much we really do *not* know, and we need to admit our ignorance."; jf. Ph. R. Davies: "Qumran and the Quest for the Historical Judaism", p. 24. På dansk er F. H. Cryers artikel "Nyere problemstillinger" et udtryk for samme opbrud i forskningen. Vi vil tillade os ikke at behandle den ellers spændende historie om, hvorledes de første Dødehavsruller blev fundet af beduiner i 1947, og om, hvordan teksterne blev taget som gidsler i et spil om politiske og personlige interessekonflikter, hvilket betød, at det samlede tekstkorpus altså ikke var offentligt tilgængeligt før i 1991-92 og endnu ikke foreligger i sin helhed i den tekstkritiske DJD-udgave. Historien findes i så godt som alle nyere introduktioner til Qumran-litteraturen. Se f.eks. J. C. VanderKam: *Dødehavsrullerne*, pp. 1-13 et 200-215 og H. Stegemann: *The Qumran Library*, pp. 12-33.

ganske godt til den generelle opfattelse af den antikke jødedom som en i grunden homogen størrelse defineret ved brugen af den masoretiske kanon som autoritativ tekstsamling. Følgelig kunne det særligt sekteriske bestemmes som det, der faldt udenfor kanon<sup>99</sup>.

Den modsatte opfattelse repræsenteres af f.eks. Norman Golb. For ham at se, er der intet i Qumran-litteraturen, der er sekterisk i den forstand at det repræsenterer en homogen, heterodoks bevægelse. At man overhovedet er begyndt at tale om den ikke-bibelske litteratur fra hulerne som sekterisk, skyldes ifølge Golb først og fremmest, at 1QS kom forskerne i hænde som et af de første manuskripter og derfor har fået en alt for afgørende plads som fikspunkt i de forskellige teoridannelser. 1QS må hverken tillægges mere eller mindre vægt end de mange tekster og fragmenter, som ikke taler om nogen *jahad*<sup>100</sup>.

Forskningens *mainstream* har igennem de sidste ca. 20 år været præget af forsøget på at mediere mellem de to ovennævnte positioner. For både fremhævelsen af Qumran-skrifternes unitet og af deres diversitet kan overdrives. Og mener man at kunne se visse litterære og ideologiske fællestræk for nogle af skrifternes vedkommende, opstår behovet for at fastsætte, hvad der er - og ikke er - "sexually explicit" for at bruge C. A. Newsoms udtryk fra titlen til hendes artikel om metodespørgsmål fra 1990<sup>101</sup>. Newsom gør i samme forbindelse opmærksom på, at udtrykket "sekterisk" kræver en præcisering, hvis det skal være anvendeligt. Det sekteriske kan nemlig forstås som enten et spørgsmål om teksternes forfatterskab (1), deres brug i *jahaden* (2) eller deres "rhetorical function" (3), som hun kalder det<sup>102</sup>. Hvis vi nemlig med bestemmelsen af det sekteriske taler om teksternes

---

<sup>99</sup> For visdomslitteraturens vedkommende repræsenterer D. Dimant en sådan inkluderende opfattelse, idet hun trods ret så præcise - særligt terminologiske - kriterier for, hvad der er sekterisk, regner følgende store mængde af tekster for sekterisk visdomslitteratur: 1Q26-27; 4Q299-301; 4Q302a; 4Q303-305; 4Q408; 4Q410; 4Q413; 4Q415-421; 4Q423-426; 4Q473-481; 4Q487; 4Q524-525. Kun 2Q18 (Sir.) samt 4Q184-185 og 4Q411-412 anses for skrifter uden "community terminology". 4Q298 (*Words of the Maskil to All Sons of Dawn*) kategoriserer hun som sekterisk, men ikke som visdomstekst (idem: "The Qumran Manuscripts", pp. 43-45 & 50).

<sup>100</sup> Se f.eks. N. Golbs tidligste artikel om emnet: "The Problem of Origin", p. 2. H. Stegemann repræsenterer trods sine helt klare uenigheder med Golb - Stegemann er en af fortalere for essæer-hypotesen og det Qumran-specifikke - et ligeledes ekskluderende synspunkt, hvad angår visdomsskrifterne fra Qumran. De nye visdomstekster er ikke sekteriske, for som han siger: "None of the contents of these new finds requires a date of authorship later than the fourth and third century B. C." (idem: *The Library of Qumran*, p. 100). Samme holdning udtrykker han også om tidligere udgivne visdomstekster uden at specificere hvilke (idem: "Die Bedeutung der Qumranfunde", p. 511).

<sup>101</sup> Idem: "'Sexually Explicit' Literature".

<sup>102</sup> *Op. cit.*, pp. 178f.

sekteriske *forfatterskab* (1), kommer vi til at udelukke den mulighed, at *jahaden* kan have produceret tekster – til f.eks. liturgisk brug – som i kraft af deres generelle genremæssige karakter hverken er polemiske eller refererer til ideologiske og litterære karakteristika i f.eks. *pesharim* og 1QS. Sådanne teksters herkomst må i så fald siges på det nærmeste at være ubestemmelig, idet de uden at være sekteriske i form og indhold dog kan tænkes at være forfattet i *jahaden*.

Man kan også forstå det sekteriske, som selve den sekteriske tolkning af teksterne, som kommer til udtryk, når *jahaden* ved at bevare og bruge skrifter, som de ikke selv har forfattet, indtager den implicite modtagers læserrolle (2). Således ville samtlige tekster fra Qumran-hulerne – også de bibelske – kunne bestemmes som sekteriske i den forstand, at de er blevet *gjort* sekteriske i *jahadens* reception af dem. Det er et meget vigtigt aspekt, som Newsom her peger på – et aspekt, som også findes fremhævet i en række senmoderne, pragmatiske litteraturteorier. For de visdomsteksters vedkommende, som ikke kan bestemmes som snævert sekteriske med hensyn til form og indhold, og som sandsynligvis heller ikke er affattet i *jahaden*, betyder dette, at vi må antage, at den blotte bevaring og kopiering af teksterne i sig selv afspejler en hermeneutisk applicering af teksterne på *jahadens* egen situation<sup>103</sup>. Eksempelvis kan visdommens dikotomier mellem vise og dårer, retfærdige og uretfærdige udmærket læses med såvel apokalyptiske som Qumran-sekteriske briller – også uden hermed at postulere en kausalhistorisk sammenhæng mellem visdom og apokalyptik. Hvorledes dette giver sig udtryk, kan en undersøgelse af brugen af visdomstraditioner i *jahadens* egen litteratur vise.

Endelig taler C. A. Newsom om de sekteriske tekster som dem, der giver udtryk for et særligt retorisk formål (3). Dermed mener hun de tekster, som er polemisk interesserede i at konstruere en sekterisk identitet, idet der tales om "os" og "dem", mens der henvises til samfundets historie og institutionelle struktur. Den sidste tilføjelse er vigtig, for det drejer sig således ikke om *alle* tekster, der beskæftiger sig med konstruktionen af en vi-identitet i relation til de udenforstående. Newsom foretrækker denne tredje brug af ordet sekterisk, og det er da også den mest præcise, for her tales der udelukkende om teksternes

---

<sup>103</sup> F.eks. har forskningshistorien fremvist en lang række allegoriske tolkninger af den utugtige kvindefigur i visdomsteksten 4Q184. Disse giver efter min mening et bedre indblik i, hvorledes *jahaden* kan have forstået teksten, end i, hvordan den skal forstås i sin oprindelige kontekst.

litterært-ideologiske karakter og ikke om deres mere ubestemmelige herkomst eller reception. Vi vil derfor, når vi taler om sekteriske tekster, mene dem, der indeholder særligt Qumran-sekteriske specifika og – med en tilføjelse – derfor også må have været forfattet i samme miljø. Derudover vil vi for visdomslitteraturens vedkommende betragte det som muligt at knytte forfatterspørgsmålet (1) sammen med det sekteriske (3), således at kun de visdomstekster, som indeholder sekteriske træk, kan betragtes som affattet i *jahaden*. Dette kan vi tillade os at mene, fordi vi i de sekteriske kernetekster finder visdommen knyttet tæt til sekteriske *topoi* (se nedenfor pp. 189ff.). Vi kan derfor med stor sandsynlighed udelukke at *jahaden* skulle have forfattet tekster med visdomstræk, som ikke tjente til at underbygge sekteriske idéer mht. lov, åbenbaring, eskatologi etc.

Vil vi nærmere bestemme den sekteriske litteratur, er det naturligvis et helt afgørende spørgsmål, hvori det er legitimt at begynde sin beskrivelse. H. Stegemann tog ved apokalyptik-kollokviet i Uppsala i 1979 sit udgangspunkt i figuren Retfærdighedens Lærer:

”Als ‘spezifische Qumrantexte’ können zunächst nur solche Werke aus den Qumranfunden gelten, die der Gestalt des ‘Lehrers der Gerechtigkeit’ eine autoritative Funktion beimessen, die die spezifische Ordnung der Qumrangemeinde kennen, auf andere Weise deren Sonderstellung im Rahmen des Judentums reflektieren oder wegen ihres formalen oder terminologischen Konnexes mit solchen Schriften diesen *notwendigerweise* zuzuordnen sind.”<sup>104</sup>.

Man bemærke det kursiverede ”*notwendigerweise*”. Stegemann vil således ikke bestemme tekster som ”spezifische Qumrantexte”, hvis ikke de beskriver eller *med nødvendighed* må forbindes med Retfærdighedens Lærer som autoritet og med Qumranmenighedens særlige ordning. Stegemann repræsenterer altså en ret så snæver definition af det sekteriske, hvorved en betydelig ”gråzone” af skrifter opstår. Det er efter min opfattelse ganske fornuftigt at regne med en stor del af sådanne svært bestemmelige tekster, da vi dels må regne med, at *jahaden* har haft en forhistorie, hvorfra den har bevaret tekster, dels er det ikke utænkeligt, at *jahaden* har benyttet sig af andre lignende gruppers litteratur og appliceret den på sig selv. Det er rigtigt at *jahaden* i sin ideologi var ganske eksklusiv i sin

---

<sup>104</sup> Idem: ”Die Bedeutung der Qumranfunde”, p. 511.



forståelse af loven, templet og det sande pagtsfolk, men samtidig var der brede rammer for, hvilken litteratur, der kunne udnyttes i så henseende. For eksempel har Daniels bog, der ikke er mange år ældre end *jahaden*, fundet vej til sektbiblioteket uden at værket – trods sine ligheder med *jahadens* ideologi – kan betegnes som sekterisk<sup>105</sup>. Stegemann betegnede i 1979 følgende tekster som Qumran-specifikke: *pesharim*, CD, 1QS (med 1QSa og 1QSB); *Hodayot*; 4QFlor og 11QMelch samt andre uspecificerede tekster. Han tilføjer i øvrigt, at disse sekteriske værker også kan rumme dele, der udgør receptioner af ældre litteratur<sup>106</sup>.

Det er imidlertid også muligt at tage sit udgangspunkt andetsteds end i bestemte personligheder som f.eks. "Retfærdighedens Lærer", "Ugudelighedens Præst" og "Løgnens Mand". D. Dimant går en anden vej i sin artikel "The Qumran Manuscripts: Contents and Significance" fra 1995. Om kriterierne for en bestemmelse af *jahadens* litteraturs kendemærker i forhold til f.eks. nært beslægtede tekster som 1. En. og Jub. siger hun: "Only the combination of the distinctive terminology with the respective ideas provides such criteria."<sup>107</sup> I praksis fortrænger Dimant dog det ideologiske aspekt og lægger hele vægten på terminologien, idet hendes kategorisering af tekster udgøres af treklangen bibelske manuskripter, tekster med CT (= *Community Terminology*) samt NCT (= *No Community Terminology*)<sup>108</sup>. At lide så meget på vokabularet er imidlertid efter min opfattelse farligt, da vi for det første ikke er i besiddelse af så mange andre samtidige jødiske tekster, som er overleveret os på hebraisk, end netop, hvad Qumran-hulerne har åbenbaret. Sammenligningsgrundlaget i forhold til Qumran-eksterne tekster er således forholdsmæssigt småt; særligt kan vi savne fyldigere hebraiske eller aramæiske versioner af den apokalyptiske litteratur. For det andet giver koncentrationen omkring terminologien for meget magt til konkordansen, som kan få karakter af facitliste. Dermed må enten en meget bred nomenklatur vælges som sekterisk – hvilket Dimant også gør – eller de terminologiske variationer må undertrykkes.

---

<sup>105</sup> 1Q71-72; 4Q112-116 & 6Q7.

<sup>106</sup> *Op. cit., ibidem*. Senere har Stegemann konkretiseret sidstnævnte påstand ved at betragte læren om de to ånder i 1QS iii-iv som præ-essæisk (idem: *The Library of Qumran*, p. 110).

<sup>107</sup> *Op. cit.*, p. 28.

<sup>108</sup> *Op. cit.*, p. 26 *et passim*.

A. Lange præsenterer ud fra mit synspunkt en "ypperligere vej". I sin *Weisheit und Prädestination* gør han i et indledningsafsnit rede for de essæiske teksters kendemærker, idet han tager sit udgangspunkt ikke i bestemte personligheder, ej heller i terminologien, men i den type eksegetisk litteratur, som er ganske unik for Qumran-litteraturen: *pesharim*<sup>109</sup>. Der er god fornuft i, at Lange gør den særegne *peshet* – og ikke som så ofte set læren om de to ånder i 1QS iii-iv - til holdepunkt, men det betyder ikke, at hans deraf udledte essæiske karakteristika afviger særligt fra *communis opinio*. Et udgangspunkt i *pesharim* kan naturligvis kritiseres, da genren ikke kan undgå at påvirke indholdet i en given tekst. Man kan f.eks. spørge, om elementer i *jahadens* ideologi træder i baggrunden i kraft af, at *pesheren* qua fortolkning forholder sig til anden og autoritativ litteratur og vel at mærke gør dette mhp. en aktualisering, der kan sløre for mere principielle teologoumena. På den anden side er det også muligt at mene, at *pesheren* med sine tydelige markeringer af, hvad der er GT-tekst og hvad, der er fortolkning, giver en enestående mulighed for at bestemme fortolkerens reception af en i forvejen kendt tekst. Vi vil derfor i det store og hele henholde os til Langes fremstilling i det følgende, idet det efter min opfattelse drejer sig om det hidtil mest sobre forsøg på at indkredse det sekteriske. Vi opfatter således med Lange i første omgang *jahaden* som den socio-religiøse gruppe, der forfattede *pesharim*. Vi vil dog først give en helt summarisk karakteristik af Qumran-hulernes tekstbestand, hvorefter vi vender os mod de konkrete sekteriske specifika, som Lange har foreslået på baggrund af andres detailanalyser.

Hvis vi antager, at hulernes tekstbestand er resterne af et sektbibliotek, hvad vi ovenfor har argumenteret for, er det naturligt i først omgang at spørge, hvori bestanden bestod, og eventuelt også, hvilke palæstina-jødiske værker, som vi kender andetsteds fra, der ikke blev opbevaret af *jahaden*<sup>110</sup>. Forekomsten og fraværet af bestemte skrifter kan i så

---

<sup>109</sup> *Op. cit.*, pp. 6-20. J. Z. Smith mener dog at: "... the *peshet* technique employed in the Qumran materials ... find an almost exact counterpart in the exegetical procedures of the *Demotic Chronicle*." (idem: "Wisdom and Apocalyptic", p. 78). Dette sker med henvisning til F. Daumas: "Littérature prophétique et exégétique égyptienne et commentaries esséniens", i: A. Barucq et al. (eds.): *A la reconquête de dieu. Memorial Albert Gelin*, Le Puy 1961, pp. 203-221. I palæstina-jødisk kontekst forbliver *pesheren* som litterær genre dog uset, på trods af at fortolkningsteknikker, der ligner *pesheren*'s eskatologisk-typologiske, også benyttes i andre former for litteratur.

<sup>110</sup> Til sidstnævnte skal man naturligvis være forsigtig med at argumentere *e silentio*. Ikke desto mindre har mange fortolkere udledt en anti-hellenistisk tendens i bibliotekets beholdning, da vi savner værker af jødisk-

fald give os et fingerpeg om, hvori *jahadens* ideologiske interesser bestod. Også antallet af kopier af de enkelte skrifter – og måske i hvilke huler, de blev fundet, samt hvorledes, de var opbevaret – er i denne forbindelse signifikant<sup>111</sup>. Af det samlede antal fund udgjorde fragmenter eller større manuskripter med dele af bøger fra *Tanak* mellem en tredje- og en fjerdedel. Et sådant fund kan ikke misforstås. Bøgerne fra den hebraiske bibel må have stået centralt i menighedens religiøse liv. Derom vidner også det store antal kopier, som nogle af bøgerne foreligger i<sup>112</sup>. At det foruden Salmernes bog var *toraen* – og heri særligt Deut. – der kopieredes i Qumran, antyder i sig selv, at *jahaden* i høj grad var fokuseret på *halaka* samt kultisk-præstelige emner. Hvad angår den hebraiske bibels visdomsskrifter, fandtes imidlertid kun få afskrifter<sup>113</sup>; og selvom man bør være forsigtig med alene at slutte fra manuskripterens antal af kopier og deres forekomst i bestemte huler til en bestemmelse af deres normative værdi i *jahaden*, kan vi roligt fastslå – uden på nuværende tidspunkt at sige for meget – at *Tanaks* visdomsskrifter kun havde ringe betydning for *jahaden* i forhold til Salmernes bog, profetskrifterne og pentateuken.

Men også en hel del ikke-bibelske jødiske tekster – velkendte såvel som nye – blev fundet i Qumran. Vi kan ikke her præsentere dem alle, men bør i vor forbindelse nævne at også apokalyptiske tekster hørte til biblioteksbestanden<sup>114</sup>. Foruden den senere kanoniserede Dan. (8 kopier) drejer det sig om i hvert fald Jub. (ca. 17), 1. Enok. (ca. 12) – dog uden billedtalerne i kap. 37-71 – og den såkaldte *Book of Giants* (8), som alle er fundet i et relativt stort antal eksemplarer. Noget kunne tyde på, at disse – eller i hvert fald Jub., som

---

hellenistiske forfattere som eksempelvis Artapanos og historikeren Eupolemos. På den anden side har vi jo dog Qumran-tekster affattet på græsk. Endvidere har man anset savnet af 1. og 2. Makkabæerbog som et indirekte udtryk for *jahadens* kritik af det hasmonæiske præsteskab. 4Q448, der muligvis hylder Alexander Jannæus (103-76 f.v.t.), må dog være en sten i skoen for denne opfattelse.

<sup>111</sup> Til hule 1's særlige betydning se H. Stegemann: *The Qumran Library*, pp. 67f.

<sup>112</sup> Her skal nævnes de hyppigst forekommende med antallet af kopier: Ps.: 36, Deut.: 29, Jes.: 21, Ex.: 17, Gen.: 15 og Lev.: 13. Tallene er hentet hos J. C. VanderKam: *Dødehavsrullerne*, p. 32 og kan afvige en smule i andre optællinger.

<sup>113</sup> Se hertil afsnittet "Bibelske, apokryfe og pseudepigrafiske visdomstekster fra Qumran-biblioteket".

<sup>114</sup> Til en samlet katalogisering over fundene se S. A. Reed: *The DSS Catalogue* og E. Tov: *The DSS on Microfiche. Companion Volume*. Hos D. Dimant: "The Qumran Manuscripts", pp. 37-58 findes en liste over ikke-bibelske tekster med antallet af fundne kopier anført. Til en nærmere beskrivelse af værkbestanden se f.eks.: H. Stegemann: *Op. cit.*, pp. 80-138 og J. C. VanderKam: *Dødehavsrullerne*, pp. 31-75. D. Dimant har for øvrigt karakteriseret en række tekster fra Qumran som apokalyptiske i artiklen "Apocalyptic Texts at Qumran".

der henvises til i det sekteriske Damaskusdokument (CD-A xvi 3f.) – har haft autoritativ status i *jahaden*.

Søger vi imidlertid at præcisere de sekteriske karakteristika, kan vi begynde med at pege på nogle rent formelle træk. Først og fremmest finder vi i en stor del af teksterne fra Qumran – heriblandt næsten alle *pesharim* – en særlig fra MT varierende ortografi. Siden man første gang læste disse tekster, kunne man ikke undgå at lægge mærke til denne alternative retskrivning, som først og fremmest er karakteriseret ved hyppige *plene*-skrivninger (f.eks. לרא fremfor לר), forlængede pronominer og pronominalsuffixer (f.eks. הוואה fremfor הווא, כמה- fremfor כם-) samt den frie brug af former, der i MT indikerer *pausa* (f.eks. (ו)כתובו)<sup>115</sup>. Det er dog først E. Tov, der systematisk har undersøgt, hvilke skrifter, der benytter sig af denne ortografi, og hvilke, der ikke gør det<sup>116</sup>. Han drager følgende konklusion: "All – or almost all – the sectarian scrolls are written in the Qumran system, which leads to the conclusion that *the Qumran scribes wrote only – or at least primarily – in this particular language and orthography.*"<sup>117</sup>. Dette er en interessant iagttagelse, men opdelingen er desværre ikke helt så entydig. Der findes nemlig en stor del af tekster, der blander ortografierne – vi vil komme til at se det i f.eks. 4QSapiential Work (4Q185) – og E. Qimron har peget på, at eksempelvis 4QSi – en version af den sekteriske *Serek hajjahad* (1QS) – er skrevet helt i gennem defektivt<sup>118</sup>. Vi kan derfor ikke bruge ortografien som noget *sikkert* tegn på det sekteriske. At mange af de sekteriske tekster rummer Qumran-ortografi betyder ikke, at den derfor ikke kan findes i andre skrifter også, eksempelvis Tempelrullen (11QT). Qumran-ortografien kan desuden meget vel have været udbredt i andre jødiske kredse, uden at vi dog har materiale, der for alvor kan demonstrere dette.

H. Stegemann har peget på et andet formalt kendetegn ved de ikke-bibelske Qumran-manuskripter, nemlig den hyppige omformulering eller undladelse af Jahve-navnet eller tetragrammet, hvor det ikke drejer sig om citater fra bibelske tekster<sup>119</sup>. Dette

---

<sup>115</sup> Se i øvrigt E. Qimron: *The Hebrew of the DSS*, §§ 100.2; 310.13; 322 et al. og E. Tov: "The Orthography", p. 36 & "Hebrew Biblical Manuscripts", p. 24.

<sup>116</sup> Se Tavs artikler: "The Orthography" (1986) og "Hebrew Biblical Manuscripts" (1988).

<sup>117</sup> Idem: "The Othography", p. 39.

<sup>118</sup> Refereret efter D. Dimant: "The Qumran Manuscripts", p. 28f., n. 15.

<sup>119</sup> Idem: "Gottesbezeichnungen". Se endvidere P. W. Skehan: "The Divine Name" og C. A. Newsom: "'Sectually Explicit' Literature", p. 177.

er også tilfældet i *pescharim*, hvor tetragrammet ofte skrives med arkaiserende palæo-hebraisk skrift. Om dette er et særligt sekterisk karakteristikum må man tvivle, da Stegemann ud fra sammenlignende studier endvidere mener, at den frie brug af tetragrammet må regnes for ophørt i det 3. årh. f.v.t. i den palæstina-jødiske litteratur som sådan<sup>120</sup>. Omvendt må den frie brug af tetragrammet pege i retning af tidligere, ikke-sekterisk affattelse. Stegemann gør sig også nogle interessante iagttagelser mht. brugen af øvrige teonymer i Qumran-litteraturen. Den hyppige brug af אֱל i den sekteriske litteratur – og i *pescharim* – er særligt iøjnefaldende, samtidig med at brugen af אֱל וְהִים er sjælden. Lange gør endvidere opmærksom på, at også אֱל וְהִים וְיִשְׂרָאֵל og אֱל וְהִים וְיִשְׂרָאֵל undgås i *pescharim*<sup>121</sup>. Forekomsterne af disse teonymer er således yderligere pejlemærker mht. bestemmelsen af sekteriske tekster.

*Jahadens* brug af sol- fremfor månekalender er endvidere af mange forskere blevet opfattet som et vigtigt punkt, hvorpå den adskilte sig fra den jerusalemiske tempelkult under hasmonæerne. Det berømte sted i Habakkuk-*pesheren*, som beskriver Den uretfærdige Præsts forfølgelse af Retfærdighedens Lærer, blev allerede i 1951 af S. Talmon forstået sådan, at det drejede sig om en kalenderstrid og dermed en uenighed om fastsættelsen af helligdagene: "... , og ved slutningen af festen, under forsoningsdagens hvile, dukkede han op hos dem for at opsluge dem og bringe dem til fald på fastedagen, deres hviles sabbat." (1QpHab xi 6-8; jf. 4QMMT<sup>a</sup> 3-7 i 2f.)<sup>122</sup>. Således er det efterhånden blevet *comme il faut*, at betragte kalenderspørgsmålet som en af de grundlæggende sekt-konstituerende faktorer i *jahadens* historie, idet en afvisning af månekalenderen samtidig betød en afstandtagen til de politiske og religiøse autoriteter i Jerusalem. Dette grunder sig på den omstændighed, at solkalenderen efter alt at dømme i de første århundreder af det

---

<sup>120</sup> *Op. cit.*, p. 216.

<sup>121</sup> Idem: *Op. cit.*, p. 12. Stegemann finder desuden en relativt stor hyppighed af אֱל וְהִים og אֱל וְהִים וְיִשְׂרָאֵל (idem: *Op. cit.*, pp. 196 & 214-216). Han anfører, at allerede Ben Sira viste stor forkærlighed for disse teonymer, og at disse – interessant nok i vores forbindelse – kan have fundet vej fra "folkereligionen" til Qumran med visdommen som formidler. For sidstnævnte gudsnavns vedkommende findes det således kun i 1QH<sup>a</sup> iv 31 & vi 33, som ifølge Stegemann er "... weisheitlich geprägt ..." (*Op. cit.*, p. 215). De øvrige forekomster af אֱל וְהִים og אֱל וְהִים וְיִשְׂרָאֵל hører til den aramæiske 1QapGen ar. Dette foranlediger os til at stille endnu et spørgsmål: Er alle sekteriske skrifter af konservativt ideologiske grunde forfattet på hebraisk?

<sup>122</sup> Talmon er refereret efter J. C. VanderKam: "Calendrical Texts", pp. 371f. De vigtigste af de "gamle" Qumran-skrifter er senest oversat til dansk i B. Ejrnaes et al. (ed.): *Dødehavsskrifterne*. Hvor ikke andet er anført benyttes denne oversættelse.

andet tempels periode var bestemmende ved præsteskabet i Jerusalem, mens den under hasmonæerne i det 2. årh. blev influeret eller afløst af den lunare<sup>123</sup>. De sekteriske tekster er imidlertid ikke de eneste, der benytter sig af solkalenderen – vi finder den også i ældre skrifter som f.eks. Jub. og den astronomiske del af 1. En. – men vi må regne brugen af månekalender i en given tekst som et tegn på, at den næppe er sekterisk<sup>124</sup>.

Til afvisningen af kalenderberegningerne ved templet hører også en yderlige – om ikke principiel, så dog aktuel – kritik af tempelkulten. Denne kritik har ifølge 1QpHab viii 9–ix 7 at gøre med Den uretfærdige Præsts, sandsynligvis en ypperstepræsts, illegitime handlinger, som har gjort ham uren (טמא, viii 13) og dermed inkompatibel med templets hellige funktion som forsoningens og gudsnærværets sted. Denne uretfærdige præst er ofte blevet identificeret med en af de hasmonæiske fyrster, som uden at være af sadokidisk slægt alligevel antog sig ypperstepræsteværdigheden. Med denne kritik af den aktuelle offerkult skulle man mene, at *jahaden* havde fjernet en af grundpillerne under den anden tempelperiodes jødedomme. I skrifter som 1QS finder vi da også et alternativt bud på, hvorledes pagtsfolkets forsoning med Gud kommer i stand:

”Når de i overensstemmelse med alle disse anvisninger udgør en grundvold i Israel af hellig ånd [ליסוד רוח קודש] til en evig sandhed, skaffer soning [לכפר] for syndeskyld og syndig troløshed og skaffer landet velbehag ved det, der er mere værd end brændofferkød og slagtofferfedt, idet en offergave fra læberne på korrekt vis [והרומת שפתים למשפט] er som den rette liflige duft, og en levevis i fuldkommenhed [ותמים דרך] er som et velbehageligt frivilligt offer – til den tid skal broderskabets medlemmer [אנשי היחד] udskille et helligt hus for Aron [בית קודש לאהרון] for at blive forenet i det allerhelligste [קודש קודשים] og et broderskabshus for Israel, dem der vandrer i fuldkommenhed [ובית יחד לישראל ההולכים בתמים].” (1QS ix 3-6).

Teksten skal nok forstås således at *jahaden* her såvel som i 1QS viii 4-12 formulerer en transport af forsoningens sted fra Jerusalems tempel til menigheden selv og dermed opfatter sig selv som det eskatologiske tempel. Det er vel at mærke i *jahaden*, at det

---

<sup>123</sup> Se hertil H. Stegemann: *The Qumran Library*, pp. 166-174 og J. C. VanderKam: *Op. cit.*, pp. 373f. med henvisning til A. Jauberts undersøgelser samt præsentation af den senere forsknings nuanceringer af det meget komplekse kalendariske spørgsmål.

<sup>124</sup> Se endvidere til behandlingen af 11QPs<sup>a</sup> DavComp, pp. 82-84.

allerhelligste kan findes. I den eskatologiske *midrash* 4QFlor 1 6-7 lyder det endvidere: "Og han sagde, at de skulle bygge ham en menneskehelligdom (מקדש אדם), så de kunne bringe ham ofre dér for hans ansigt, takkens gerninger [מעשי תודה]." . Man fristes til at spørge, om der her er tale om, at en sekterisk liturgisk praksis – evt. eksemplificeret i *Hodajot*, pagtsindgåelsesritual i S samt engleliturgien i *ShirShabb* – skal erstatte den perverterede offerkult i Jerusalem. CD-A vi 11-14 går i denne forbindelse så vidt som til at fordre, at pagtens folk nu ved dages end, hvor Retfærdighedens Lærer er fremstået, skal være templets "dørlukkere" (מסגירי הדלת).

Denne indgående beskæftigelse med forståelsen af templet – og med renhedsregler – tyder på, at det for *jahaden* har været meget om at gøre at komme overens med den præstelige teologis regler og overleveringer, som vi kender dem fra GT. At dette fortolkningsarbejde står så centralt, tyder på, at vi har at gøre med et religiøst samfund, der har sine rødder i præstelige kredse, og som har anset sig selv som Israels rette præsteskab<sup>125</sup>.

Den sekteriske forarbejdning af gammeltestamentlige traditioner kommer også stærkt til udtryk i den indgående beskæftigelse med fortolkning og overlevering af *toraen*: *halaka*. Den store mængde af pentateuk-manuskripter i biblioteket, viser dette, men også *pesharim*, der først og fremmest forholder sig til de profetiske skrifter, afspejler *jahadens* forståelse af sig selv som "lovens gørere" (עושי התורה, 1QpHab vii 11; viii 1; xii 4f.; 4QpPs<sup>a</sup> 1 ii 15.22f.). Udenfor står derimod dem, der har forkastet loven (f.eks. 1QpHab i 11; v 12). Retfærdighedens Lærer – eller Den rette Lærer – er medium for *jahadens* sande lovfortolkning (4QJes<sup>e</sup> 1-2 3 (?), CD-A vi 7-11), idet hans ord lyder fra Guds mund (1QpHab ii 2), og idet han er blevet åbenbaret hemmeligheder (1QpHab vii 4f.). I 4QpPs<sup>a</sup> 1 iii 15 beskrives han i øvrigt også som præst. At *jahaden* var et samfund, hos hvem en af de primære hovedinteresser var studiet og overholdelsen af Moseloven, var bestemt ikke unikt, men tværtimod en fælles interesse for jødedommene i samtiden. Men Retfærdighedens Lærer som fortolkningsautoritet hører udelukkende *jahaden* til.

---

<sup>125</sup> Til spørgsmålet om *jahadens* tempelforståelse se H. Stegemann: *The Qumran Library*, pp. 174-176 og klassikeren af B. Gärtner: *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, der, som titlen siger, også demonstrerer parallellerne til tempelforståelser i NT. I bred religionshistorisk sammenhæng kan denne problematik anskues som et eksempel på J. Z. Smiths tale om konflikten mellem det lokativiske (stedsbundne) og det utopiske (steds-uafhængige) som en drivkraft for religionernes metamorfose i middelhavsområdet i sen-antikken (idem: *Map is Not Territory*, pp. xii, 129-146, 186 et al.). At ikke alle tempel-forståelser var utopiske demonstreres i P. Bilde: "Templets betydning", passim.

Foruden de præstelige og halakiske elementer, som er ganske centrale i den sekteriske litteratur, må vi også nævne den dualistiske og eskatologiske ramme, hvori *jahaden* forstod sin egen situation. Dette sætter *jahaden* i forbindelse med apokalyptikken, uden der dog er fundet sekteriske apokalypser i Qumran. Historien inddeles i tider (קִיָּץ/עֵת) og nutiden kaldes eksempelvis "gudløshedens tid" (קִיָּץ הַרְשָׁעָה, 1QpHab v 7), "prøvelsens tid" (עֵת הַמְצָרָה, 4QFlor 1 ii 1) og "den sidste tid" (קִיָּץ אַחֲרוֹן, 1QpHab vii 7.12). *Peshers* tolkninger gælder dagens ende (אַחֲרֵי־יָמַיִם, 1QpHab ii 5; ix 9; 4QpJes<sup>a</sup> 2-6 22; 4QFlor 1 i 2.12.15.19; 11QMelch ii 4 et al.), og dens tolkninger kommer i stand på baggrund af en indsigt i hemmeligheder (1QpHab vii 4f.). *Jahaden* forventer endvidere den kommende dom (1QpHab x 2-13; xii 14; xiii 3; 11QMelch ii 12-15), hvori "Israels udvalgte" (בְּחִירֵי יִשְׂרָאֵל, 4QFlor i 19; jf. 4QPs<sup>a</sup> ii 5; iii 5; 4QJes<sup>d</sup> 1 3 et al.) skal befris fra Belials snarer (4QpPs<sup>a</sup> ii 10; jf. 4QFlor 1 i 8; ii 2 et passim). Sådanne dualistiske og eskatologiske elementer er uløseligt - men slet ikke eksklusivt - knyttet til den sekteriske litteratur.

A. Lange peger på yderligere to "Merkmale essenischer Texte"<sup>126</sup>. For det første drejer det sig om omtalen af historiske personer og grupper som f.eks. "Retfærdighedens Lærer" (מֹרֶה הַצְּדִקָּה), "Den uretfærdige Præst" (הַכֹּהֵן הַרְשָׁעָה), "Løgnens Mand" (אִישׁ הַכֹּזֵב) og "de, der søger det glatte/smiger" (דְּרוֹרְשֵׁי הַחֻלְקוֹת) samt bestemte selvbetegnelser i *pesharim* som "fællesskabets råd" (עֲצַת הַיַּחַד), "fællesskabets mænd" (אֲנָשֵׁי הַיַּחַד) og "fællesskabets forsamling" (עֵדֶת הַיַּחַד)<sup>127</sup>. Til *jahadens* selvopfattelse hører i denne forbindelse også, at den opfattede sig selv som det nye pagtsfolk [הַבְּרִית הַחֲדָשָׁה], hvilket særligt ekspliciteres i S og D og *Hodajot*, men også udtrykkes i 4QpHab ii 3-6. For det andet vil Lange med C. A. Newsom identificere en tekst som forfattet i *jahaden*, hvis den - med eller uden sekteriske træk - citerer eller forarbejder et skrift, som ud fra de ovenstående kriterier kan betragtes som sekterisk<sup>128</sup>.

<sup>126</sup> Idem: *Op. cit.*, pp. 6 & 18f.

<sup>127</sup> Når Lange anser omtalen af *outgruppen* med den falske, liberale *tora*-fortolkning - "de, der søger det glatte/smiger" (דְּרוֹרְשֵׁי הַחֻלְקוֹת, jf. f.eks. 4QpNah 3-4 i 7) - som et sekteriske kendetegn, har han ganske sikkert ret. Det er derimod problematisk med D. Dimant at betragte udtrykket חֻלְקוֹת ("det glatte/smiger") i sig selv som særligt sekterisk sprogbrug (idem: "The Qumran Manuscripts", p. 27, n. 11). Dels bruges udtrykket nemlig også i GT, dels kan de to visdomsskrifter 4QWiles of the Wicked Woman (4Q184) og 4QSapiential Work (4Q185), hvori det også forekommer, næppe anses for sekteriske ud fra øvrige kriterier.

<sup>128</sup> A. Lange: *Op. cit.*, p. 19 og C. A. Newsom: "'Sectually Explicit' Literature", p. 176f.



Yderligere et enkelt træk ved nogle Qumran-tekster skal nævnes som et sekterisk karakteristikum. Lange nævner det ganske vist ikke, men jeg mener, det bør tilføjes. Nogle af Qumran-teksterne er nemlig skrevet med kodeskrift. De fleste af disse er meget fragmentariske og teksten derfor uidentificerbar, men en række fragmenter har imidlertid kunnet bestemmes som kopier af dele af 1QSa (4Q249<sup>a-h</sup>; 4Q249<sup>i</sup> (?)) og 4QMMT (4Q313), som utvivlsomt må regnes for sekteriske<sup>129</sup>. Denne iagttagelse samt den omstændighed, at kodeskriftens esoteriske funktion meget vel kunne svare til *jahadens* selvforståelse, gør det sandsynligt, at de kodede skrifter også er affattet her. Vi skal siden støde på en visdomstekst – 4QWords of the Maskil to All Sons of Dawn – der er skrevet med den kodeskrift, som kaldes *Cryptic A*. Bl.a. på baggrund af dette vil vi anse den for at være sekterisk.

Vi har nu med ovenstående bestemmelse af sekteriske karakteristika primært med udgangspunkt i *peshet*-genren forsøgt at indkredse *jahadens* ideologiske interesser, idet vi mener at disse først og fremmest gælder *toraen* og dens overholdelse. Vi kan således ikke ud fra de sekteriske tekster udpege en bestemt Qumran-specifik visdomsideologi. Hvilken rolle visdom og apokalyptik imidlertid spillede i *jahaden*, skal vi siden vende tilbage til. Inden vi går i gang med undersøgelsen af, hvad Qumran-hulernes visdomslitteratur kan sige om dette, vil vi dog først gøre rede for den vigtigste forskning indenfor emnet visdom i Qumran.

#### **1. 4. Visdom i Qumran-litteraturen – højdepunkter fra forskningshistorien.**

Det er efterhånden blevet et topos indenfor studiet af visdom i Qumran at indlede sin undersøgelse med at gøre opmærksom på, hvor lidt der er skrevet om emnet. Det kan i sagens natur ikke blive ved, efterhånden som flere artikler og værker kommer til<sup>130</sup>. På nuværende tidspunkt er det imidlertid stadigvæk tilfældet, at visdomsideologi og

---

<sup>129</sup> Se *DJD xxxvi*, pp. 515-701, pl. xxxv-xlix.

<sup>130</sup> Senest har forlaget Brill annonceret en udgivelse pr. oktober 2000: D. K. Falk, F. García Martínez & E. M. Schuller (eds.): *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran. Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Oslo 1998. Published in Memory of Maurica Baillet*. Denne antologi

-litteratur er et relativt nyt og forsømt område indenfor Qumran-forskningen. Dette hænger dels sammen med den sene udgivelse af de mest relevante tekster - således udkom f.eks. de vigtige 4Q-fragmenter af *Musar l<sup>e</sup>Mevin* (4Q415-418a, 4Q418c? og 4Q423) først i *DJD*-serien i november 1999<sup>131</sup> - dels hænger det sammen med generelle forskningsmæssige konjunkturer. Visdommen stod nemlig ikke så højt på dagsordenen i den gammeltestamentlige forskning, da de første ruller blev fundet. Interessen for emnet voksede imidlertid fra midten af 60'erne som et udtryk for det, som H.-P. Müller så rammende har kaldt en "Offenbarungs- und Geschichtsmüdigkeit"<sup>132</sup>. Endelig kan man ikke afvise, at især den tidligere forsknings voldsomme fokusering på de først fundne og mest velbevarede manuskripter fra hule 1 har betydet, at fragmenter fra f.eks. hule 4 er blevet underprioriteret. Det var her størsteparten af visdomskompositionerne blev fundet, og det kunne være fristende at spørge, hvorledes Qumran-forskningen havde set ud, hvis disse var blevet fundet først<sup>133</sup>.

---

vil rumme fire artikler om visdomstekster fra hule 4 samt tre under emnet "Qumran Wisdom and the New Testament". (Se: <http://www.brill.nl/catalogue/productinfo.asp?product=9338>).

<sup>131</sup> *DJD xxxiv*. En præliminær udgave af *Musar l<sup>e</sup>Mevin* og andre visdomstekster findes i Wacholder/Abegg: *A Preliminary Edition, Fasc. Two*, pp. 1-203.

<sup>132</sup> H.-P. Müller: "Die alttestamentliche Weisheit", p. 9.

<sup>133</sup> At man i langt højere grad har relateret Qumran-litteraturen til apokalyptik, profetisme, halaka og præstelig teologi end til visdom, kan illustreres ved et kort blik på de generelle introduktioner til Qumran-skrifterne, for sådanne værker afspejler ofte den aktuelle forskningssituation og -prioritering. I de tidlige oversigtsværker fra 50'erne blev den mulige forbindelse til visdomsideologi- og litteratur kun behandlet *en passant* (F.eks. hos M. Burrows: *The Dead Sea Scrolls*, pp. 254f. og K. Schubert: *The Dead Sea Community*, p. 68). Det betød imidlertid ikke, at man ikke var opmærksom på den hyppige brug af kognitivt-noetiske termer i skrifterne. J. M. Allegro levner halvanden side til emnet "Knowledge" i sin *The Dead Sea Scrolls* fra 1956 (*Op.cit.*, pp. 132f). Også M. Burrows og A. Dupont-Sommer diskuterer i deres respektive oversigtsværker skrifternes tale om åbenbaret viden i lyset af 50'ernes debat om Qumran og gnosis (M. Burrows: *The Dead Sea Scrolls*, pp. 251-261; A. Dupont-Sommer: *The Jewish Sect of Qumran*, pp. 131f.). Men først i halvfemserne får visdommen med offentliggørelsen af fragmenter fra hule 4 større plads i den brede introduktionslitteratur: F. García-Martínez og J. Treballe Barreras *The People of the Dead Sea Scrolls* (1995, org. spansk udg.: 1993) nævner dog knapt visdommen. Det sker kun i forbindelse med en redegørelse for visdomsteksten 4QBéat (4Q525) i dens betydning for forståelsen af saligprisningerne i Matt. 5 (p. 199). H. Stegemann er lige så knap i sin *The Library of Qumran* (1998, ty. udg. 1993). Han afslører således slet ikke, hvilke skrifter han anser for at tilhøre visdomslitteraturen. Derfor kan man ikke sige, at han har sagt ret meget, når han daterer disse til senest det 4. eller 3. årh. f.v.t., dvs. i før-qumranitisk tid (p. 100). Hos G. Vermes finder vi en smule mere i hans *The Dead Sea Scrolls* (rev. udg. 1994, første udgave: 1977). Bogen præsenterer i kap. 3 Qumran-biblioteket, og 4Q184, 4Q185, 4Q424, 4Q510-11 samt 4Q525 benævnes visdomstekster (pp. 57f.). Hverken 4QMyst eller *Musar l<sup>e</sup>Mevin* nævnes. J. C. VanderKams *Dødehavsrullerne* (1995, am. udg. 1994) udvider listen over visdomstekster, men atter er behandlingen kortfattet, idet VanderKam finder, at det er for tidligt at sige ret meget om denne litteratur (p. 72). L. H. Schiffman er i sin *Reclaiming the Dead Sea Scrolls* (1994) af det modsatte synspunkt. Om visdomsteksterne siger han: "..., they are too important to ignore while we await the results of further study." (p. 203). Særligt anser han *Musar l<sup>e</sup>Mevin* og *Book of Mysteries* for vigtige, for her gives dels ny viden om visdommens post-bibelske

Disse omstændigheder har været medvirkende til, at der endnu kun findes fem monografier om visdom i Qumran-litteraturen. Heraf må pionerværket siges at være J. E. Worrells upublicerede ph.d.-dissertation fra 1968: *Concepts of Wisdom in the Dead Sea Scrolls*<sup>134</sup>. Året forinden var A.-M. Denis ganske vist kommet med en litterærkritisk undersøgelse af CD, hvori han søgte at bestemme tekstens litterære lag ud fra dens brug af visdomsterminologi<sup>135</sup>, men der var ikke tale om en så bred og ambitiøs behandling af emnet som hos Worrell. Også det næste værk om visdom i Qumran indskrænkede sig til at behandle én bestemt tekst. Det drejer sig om S. J. Tanzers *The Sages at Qumran: Wisdom in the Hodayot* fra 1987, der ligesom Worrells afhandling var en upubliceret amerikansk ph.d.-dissertation<sup>136</sup>. Efter udgivelsen af nye visdomstekster i halvfemserne er der udkommet to monografier. Armin Langes *Weisheit und Prädestination* (1995) er et værk i den bedste tyske eksegetiske tradition<sup>137</sup>. Endelig findes D. J. Harringtons *Wisdom Texts from Qumran* (1996), som giver et bredt overblik over visdomstekster offentliggjort før og efter 1991-92<sup>138</sup>. Bogen er udgivet i den populærvidenskabelige serie *The Literature of the Dead Sea Scrolls* fra forlaget Routledge og er ment som en letlæselig introduktion til denne genre indenfor Qumran-litteraturen.

Ved siden af disse fem monografier findes naturligvis tekstudgaverne i *DJD*-serien, hvori udgiverne som oftest ikke blot diskuterer tekstkritiske problemer, men også kortfattet kommenterer teksternes indhold. Vigtige i vor forbindelse er særligt *DJD iv* (1965) ved J. A. Sanders, der indeholder 11QPs<sup>a</sup>; *DJD xx* (1997) ved J. A. Fitzmyer et al., som bl.a. rummer 4QMyst, og den ovenfor nævnte *DJD xxxiv* (1999) ved J. Strugnell et al., som

---

udvikling, dels synes det at dreje sig om skrifter, som kan have været inspirationskilder til religiøse idéer i *jahadens* egne skrifter. Disse indføringer i Qumran-litteraturen fra halvfemserne viser, at visdomslitteraturen langsomt er ved at få sin plads i det generelle forskningsbillede. Samtidig gives der udtryk for en vis forlegenhed: Spørgsmålene om denne litteraturs datering, socialhistoriske placering og funktion i *jahaden* er endnu ikke undersøgt til bunds.

<sup>134</sup> Se nedenfor pp. 59-63.

<sup>135</sup> Idem: *Les Thèmes de Connaissance dans le Document de Damas*.

<sup>136</sup> Det er ikke lykkedes mig at anskaffe dette værk, hvorfor jeg ikke kan tage det i betragtning i det følgende. Også andre har måttet undvære denne afhandling, se: A. Lange: *Weisheit und Prädestination*, p. 1, n. 4. En kort omtale af Tanzers arbejde findes i J. I. Kampen: "Diverse Aspects of Wisdom", pp. 222f.

<sup>137</sup> Se nedenfor pp. 64-66.

<sup>138</sup> Se nedenfor pp. 66-68.

indeholder den længe ventede udgave af *Musar leMevin. DJD xxxvi* ved S. J. Pfann et al., som bl.a. indeholder visdomsteksterne 4Q419 og 4Q424, er netop udkommet i år.

Udover disse monografier og tekstudgaver består forskningslitteraturen af et især i halvfemserne stigende antal artikler. Her har udover de ovennævnte særligt W. Lowndes Lipscomb<sup>139</sup>, J. J. Collins<sup>140</sup>, T. Elgvin<sup>141</sup> og A. S. v. d. Woude<sup>142</sup> gjort sig gældende med vigtige artikler. Derudover forefindes en enkelt forskningsoversigt ved J. I. Kampen, som trods enkelte fejl og mangler giver et fortrinligt overblik<sup>143</sup>.

Kun Worrell har endnu forsøgt at præsentere en kohærent teori, der kunne udtrykke en samlet forståelse af visdomsskrifterne fra Qumran og deres brug i *jahaden*. Andre har – i kraft af større metodebevidsthed – holdt sig til undersøgelser af delaspekter og mere forsigtige konklusioner. I det følgende skal vi forsøge at give et kritisk overblik over forskningshistorien, idet vi lægger vægt på den forskning, der har beskæftiget sig med visdom og apokalyptik. Artikler og værker, der fokuserer på bestemte tekster og ikke på det bredere emne om visdom, vil vi vente med at forholde os til i de enkelte tekstgennemgange.

#### **1. 4. 1. Qumran og gnosis.**

Når det siges, at studiet af visdom i Dødehavsrullerne kun er i sin vorden, er det dermed ikke sagt, at man først sent er blevet opmærksom på den hyppige brug af kognitivt-noetiske termer i skrifterne. Teksternes interesse for erkendelse, åbenbaring, viden og hemmeligheder var tværtimod noget af det første, som sprang forskerne i øjnene. Man var sjældent i tvivl om, at disse temaer hentede deres terminologi i den

---

<sup>139</sup> Til Lipscomb se nedenfor pp. 63f.

<sup>140</sup> Det drejer sig om artiklerne "Wisdom, Apocalypticism and the Dead Sea Scrolls", "Wisdom Reconsidered" og kapitlet "Wisdom in the Dead Sea Scrolls" i monografien *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, pp. 112-131, som bygger på de to foregående. Vi har allerede været inde på Collins' iagttagelse af, at visdomslitteraturen ikke er bundet til én bestemt hermeneutik eller ideologi, og skal ikke gentage det her (se ovenfor pp. 34-35).

<sup>141</sup> Elgvins artikler består først og fremmest af analyser af enkelt-tekster, hvorfor vi vil forholde os til hans synspunkter i forbindelse med disse. Se i øvrigt litteraturlisten.

<sup>142</sup> Idem: "Wisdom at Qumran". Woude følger Lipscomb i hans antagelse af, at *jahaden* ikke forfattede visdomstekster. Til Lipscomb og Sanders se nedenfor pp. 63f.

<sup>143</sup> J. I. Kampen: "The Diverse Aspects of Wisdom".

gammeltestamentlige visdomslitteratur, men det blev kun nævnt som en selvfølgelighed<sup>144</sup>. Hovedinteressen lå i en bestemmelse af *jahadens* religionshistoriske placering, og i 50'ernes Qumranforskning gav dette sig bl.a. udtryk i en diskussion af Dødehavssektens gnostiske præg.

Denne debat blev åbnet af K. G. Kuhn i artiklen "Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament" fra 1950. Heri forsøgte han på grundlag af de indtil da foreliggende tekstprøver – kun meget få afsnit af 1QS var tilgængelige på daværende tidspunkt – at tegne et billede af teksternes *Gedankenwelt*. Han finder, at teksterne afspejler en kosmisk og prædestineret dualisme, der religionshistorisk har rødder i Zarathustras lære og afspejler sektens eskatologiske kampsituation. Dette verdensbillede er imidlertid begrundet i en ny åbenbaret viden, hvis karakter Kuhn sætter sig for at bestemme nærmere. Denne form for viden adskiller sig ifølge Kuhn fra et græsk vidensbegreb, der betegner apperciperende indsigt i et genstandsmæssigt sagforhold, og fra et gammeltestamentligt-jødisk, der beskriver anerkendelsen af en udefra kommende tiltale. Den qumranitiske viden er derimod en besiddelse af antropologiske, kosmologiske og soteriologiske erkendelser, som er hemmelige. "Das bedeutet aber: es ist der *gnostische* 'Wissens' begriff, der hier vorliegt."<sup>145</sup> Kuhn konkluderer på dette punkt, at man hos Dødehavssekten finder en gnosis, der er forbundet med jødisk lovreligion og apokalyptik, en forform til den egentlige gnostiske tænkning, ganske vist uden dennes gnostiske mytologi<sup>146</sup>.

Kuhn ændrer imidlertid standpunkt to år efter i artiklen "Die Sektenschrift und die iranische Religion". Heri uddybes den tese om parsistisk indflydelse på dualismen i Qumran-skrifterne, som kun blev antydnet i artiklen fra 1950<sup>147</sup>. I mellemtiden er bl.a. 1QS udkommet, og Kuhn mener nu at kunne se, at sektens dualisme relativiseres af en overordnet

---

<sup>144</sup> Dette er tilfældet i følgende arbejder fra 50'erne: K. G. Kuhn: "Die Sektenschrift [=1QS, KBL] und die iranische Religion", pp. 306f.; K. Schubert: "Der gegenwärtige Stand der Erforschung", pp. 496f.; B. Reicke: "Traces of Gnosticism", p. 139; M. Burrows: *The Dead Sea Scrolls*, p. 255; F. Nötscher: *Zur theologischen Terminologie*, pp. 23-26 et passim og H. Ringgren: "Gnosis i Qumrantexterna", p. 49. Senere – i 70'erne – behandlede indflydelsen fra det gammeltestamentlige visdomsvokabular mere indgående hos bl.a. C. Romaniuk: "Le thème de la sagesse".

<sup>145</sup> Idem: *Op. cit.*, p. 204.

<sup>146</sup> Idem: *Op. cit.*, p. 205.

<sup>147</sup> K. G. Kuhn: "Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte", p. 211.

jødisk, monoteistisk skabelsestro<sup>148</sup>. Dette betyder også, at den gnostiske, "fysiske" dualisme mellem ånd og materie ikke har belæg i Dødehavsrullerne. Den qumranitiske dualisme er derimod som den iranske af etisk-eskatologisk art, og karakteren af den religiøse viden har ligeledes sin nærmeste parallel i iransk religion. "So ist es ratsam, die Verwendung des Wortes Gnosis bei den Sektentexten ganz fallen zu lassen,..."<sup>149</sup>. Gnosis er derimod en senere udvikling af den parsistiske dualisme i dennes møde med græsk tænkning.

Dermed kunne man foranlediges til at tro, at Kuhn nu havde lukket den diskussion, som han selv åbnede i 1950. Kuhns artikler blev derimod startskuddet til en ivrig debat, der til en vis grad hentede sin drivkraft i spørgsmålet om eksistensen af en før-kristen gnosis og dennes eventuelle betydning for forståelsen af NT. K. Schubert og A. Dupont-Sommer var her de mest determinerede fortalere for at rubricere Dødehavssektens ideologi under betegnelsen "jødisk gnosis". Schubert følger Kuhns bestemmelse af vidensbegrebernes betydning og af dualismen i Qumran-skrifterne som underordnet den jødiske skabelsestro, men anser det for unødvendigt at henhøre den religionshistoriske baggrund til parsismen. I stedet vil han karakterisere sektens verdensbillede som et udtryk for en jødisk gnosis, der har sin forudsætning i den jødisk-hellenistiske syntese af elementer fra platonisme, stoicisme og jødisk visdom - en syntese, som bl.a. giver sig til kende hos Ben Sira. Konklusionen bliver derfor: "Im Sektenkanon [=1QS, KBL] von En Feshcha III 13 - IV, 26 liegt der älteste derzeit bekannte gnostische Text vor."<sup>150</sup>

De fleste forskere i 50'erne - deriblandt B. Reicke, F. Nötscher, M. Burrows og H. Ringgren - fandt dog i forlængelse af Kuhn, at talen om gnosis i Qumran-skrifterne i bedste fald var for upræcis<sup>151</sup>. Der var ganske vist ingen tvivl om teksternes interesse i תע

---

<sup>148</sup> K.G. Kuhn: "Die Sektenschrift und die iranische Religion," p. 303. Modsat i: idem: "Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte", p. 200.

<sup>149</sup> K.G. Kuhn: "Die Sektenschrift und die iranische Religion," p. 315.

<sup>150</sup> K. Schubert: "Der gegenwärtige Stand der Erforschung", p. 506.

<sup>151</sup> Se B. Reicke: "Traces of Gnosticism", passim; F. Nötscher: *Zur theologischen Terminologie*, som ganske vist gennemgår de qumranitiske erkendelsesbegreber under overskriften "Gnosis", men i brødteksten har travlt med at tage afstand fra denne betegnelse (f.eks. p. 19 og 38-40); M. Burrows: *The Dead Sea Scrolls*, pp. 251-260; H. Ringgren: "Gnosis i Qumrantexterna" og idem: *Tro och liv enligt Döda-havsrullarna*, pp. 94-98. Ringgren søger i øvrigt at mediere med sit forslag om betegnelsen "pre- eller proto-gnosticism" (idem: "Gnosis i Qumrantexterna", p. 52 og *Tro och liv enligt Döda-havsrullarna*, p. 98).

og denne videns esoteriske og soteriologiske karakter, men særligt to træk adskilte Qumran-teologien fra gnosis: For det første fandtes her ingen dualisme mellem ånd og materie, hvilket den jødiske skabelsestanke udelukkede. For det andet var *jahadens*  $\eta\epsilon\eta$  et redskab for tolkningen af *toraen*. Erkendelsen havde altså en udpræget praktisk-etisk dimension, som man ikke mente at kende fra gnosticismen. "Im Grunde ist alles praktisches H e i l s w i s s e n, das, wie die Wahrheit selbst, seines religiösen und moralischen, nicht seines intellektuellen Wertes wegen erstrebt wird."<sup>152</sup> Disse forskelle i forhold til gnosis betød, at man i langt højere grad søgte at orientere sig i retning mod apokalyptikken<sup>153</sup>. Særligt dualismen, den åbenbarede viden og teksternes brug af begrebet  $\eta\eta$  ("hemmelighed"), som man kendte fra Daniels Bog, gav anledning hertil. Denne nyorientering betød sammen med kendskabet til nye gnostiske manuskripter fra Nag Hammadi i Ægypten, at interessen i at sammenknytte Qumran og gnosis i 60'erne aftog. Diskussionen har i dag først og fremmest forskningshistorisk interesse, idet den dels er et udtryk for religionshistorisk *parallelomania* og dels bærer præg af stor uklarhed i definitionerne af gnosis og gnosticisme<sup>154</sup>. Det er ikke tydeligt, om der med gnosis eller gnosticisme - begreberne bruges i flæng - menes en bestemt tidsbundet religiøs bevægelse, eller om man i religionsfænomenologisk forstand søger at beskrive vægtlægningen på vidensaspekter, der hører hjemme i en bestemt kategori af religioner. Debatten er dog vigtig i den forstand, at vi her har at gøre med de første forsøg på at forholde sig til de sekteriske teksters vidensterminologi hentet fra visdomslitteraturen: Hvad er det sekten véd? Hvordan véd den det? Hvorledes skal sekten handle i forhold til denne viden? Og hvilket håb kan godtgøres ved den?

---

<sup>152</sup> F. Nötscher: *Zur theologischen Terminologie*, p. 40; jf. B. Reicke: "Traces of Gnosticism", p. 138 og M. Burrows: *The Dead Sea Scrolls*, p. 259.

<sup>153</sup> Se B. Reicke: "Traces of Gnosticism", p. 140 og M. Burrows: *The Dead Sea Scrolls*, p. 260. Senere M. Hengel: *Judentum und Hellenismus*, p. 415-417.

<sup>154</sup> I forbindelse med spørgsmålet om gnosticisomens rødder har Dødehavsteksterne dog stadig relevans i gnosticisme-forskningen. Se K. Rudolph: "Gnosticism", p. 1036.

#### 1. 4. 2. J. E. Worrell: Qumran og *The Sapiential Milieu*.

Da J. A. Sanders i 1965 udgav 11QPs<sup>a</sup> i *DJD iv*, gjorde han opmærksom på, at der endnu ikke var skrevet noget værk "...on Wisdom thinking generally in Qumrân literature."<sup>155</sup>. Dette skulle J. E. Worrell vise sig at råde bod på med sin ph.d.-afhandling *Concepts of Wisdom in the Dead Sea Scrolls* fra 1968. Afhandlingen var et forsøg på, at bestemme *jahadens* karakter af "Wisdom Community"<sup>156</sup> og var som sådan rettet imod ovennævnte J. A. Sanders, der ifølge Worrell i en diskussion havde udtalt, at "... the sapiential is not a Qumran characteristic."<sup>157</sup>. I det følgende skal vi se på afhandlingens idé og argumentationsforløb, idet vi vælger at lægge mindre vægt på de eksegetiske detaljer.

Dissertationen er inddelt i to hovedafsnit. I første del "The Sapiential Tradition" (pp. 4-119) søger Worrell at karakterisere den israelitiske visdom og dens udvikling i post-bibelsk tid. Dette sker dels for at kunne placere Dødehavssekten i tidens åndelige geografi, dels for at kunne bestemme, hvad der kendetegner sektens visdom til forskel fra anden ditto. Han går imod opfattelsen af visdomslitteraturen som udtryk for én homogen "wisdom movement" - en social og kulturel monolit, der med tiden udviklede sig i forskellige stadier - og vil i stedet tale om en "sapiential tradition" (p. 12). Denne didaktiske tradition fandtes udtrykt parallelt i en folkelig og en professionel udgave. Sidstnævnte hørte fra salomonisk tid hofset til, men gennemgik i hellenistisk-romersk tid en "demokratisering" gennem opbygningen af en form for skolevæsen. I samme periode undergik visdomstraditionen en række forandringer. Først og fremmest blev visdommen litterær. Visdomslærerne begyndte at producere ny visdomsdigtning og narrativ prosa, som udtrykte en højere grad af systematisk tænkning end tidligere. Dette gav sig til udtryk på tre fronter: For det første opstod spekulationer om visdommen som en guddommelig hypostase - en personifikation, som i Prov. 8 udelukkende havde været af metaforisk tilsnit<sup>158</sup>. For det andet begyndte man at identificere *tora* og visdom. Fra denne gren på visdommens træ voksede den normative jødedom frem. Endelig og for det tredje

---

<sup>155</sup> Idem: *DJD iv*, p. 69, n. 1.

<sup>156</sup> Idem: *Op. cit.*, pp. 120-153.

<sup>157</sup> J. E. Worrell: *Op. cit.*, p. 116.

<sup>158</sup> Idem: *Op. cit.*, pp. 62-65. Worrell henholder sig her til R. N. Whybray: *Wisdom in Proverbs*. SCM Press, London 1965, pp. 77ff.



videreførtes visdommen i apokalyptikken, hvori erkendelsen flyttedes fra erfaring til åbenbaring. Worrell understreger, at talen om visdomstradition i stedet for visdomsbevægelse betyder, at ingen af disse udviklinger kan siges at repræsentere den direkte arvtager af bibelsk visdom.

Det er nu Worrells påstand, at visdomstraditionen opnåede en så central placering i den antikke jødedom, at denne kan beskrives som et "sapiential milieu"<sup>159</sup>. Dette er naturligvis en meget kontroversiel påstand, hvis underbygning Worrell desværre ikke levner megen plads til. Ikke desto mindre går han så vidt som til at tale om dette visdomsmiljø som et udtryk for "... the spirit of the times ..." (p. 108) og "... the Weltanschauung of the age." (p. 110).

Efter at have bestemt den historiske kontekst som "sapiential" vil Worrell i det andet hovedafsnit "Wisdom in the Scrolls of Qumran" (pp. 116-410) placere Dødehavsrullerne i denne sammenhæng. Hovedinteressen består i at undersøge, hvorvidt Qumran-samfundet udformede deres ideologi og selvforståelse i forlængelse af visdomstraditionen, og om samfundet følgelig kan betegnes som "Wisdom Community". Undersøgelsen fremdrager fem forskellige aspekter: (1) menighedens organisation, embeder og selvforståelse, (2) skrifternes terminologi, (3) udvalgte tekstpassager, (4) dualismen samt (5) omtalen af religiøse personligheder.

Hvad angår det første punkt er der ifølge Worrell flere ting, der taler for menighedens visdomskarakter. For det første tegner Josefus og særligt Filon et billede af essæerne som et kardinaleksempel på visdom<sup>160</sup>. Worrell angiver ganske vist, at der hos disse to forfattere er tale om *interpretationes graecae* af jødedommen, men mener dog, at disse tolkninger må rumme en historisk kerne. For det andet hæfter Worrell sig ved de qumranitiske selvbetegnelser עצה og סוד, begreber, som han primært vil oversætte med *counsel* ("råd" i betydningen "vejledning") fremfor *council* ("råd" i betydningen "gruppe af

---

<sup>159</sup> *Op. cit.*, pp. 103-110. Den upræcise betegnelse "sapiential milieu" stammer i øvrigt fra formkritikkens forsøg på at placere de gammeltestamentlige visdomssalmers *Sitz im Leben* (Se R. E. Murphy: "A consideration of the Classification, 'Wisdom Psalms'", p. 157 & 160.

<sup>160</sup> Han skriver f.eks.: "... Josephus also mentions their stress on justice, championing of the oppressed, moral impeccability and steadfastness under adversity – all of which are sapiential themes." (p. 126). Dette er en udmærket illustration af, hvor bred og uanvendelig en forståelse, Worrell har af, hvad visdom i jødisk kontekst er.

rådgivere”), og som hører hjemme i visdomstraditionen og udtrykker en af menighedens basisfunktioner:

“Within the ‘wisdom community’ of Qumran, counsel displays the particularistic deviation that makes the Qumran monk such a different individual from the common sage, and even sets him apart from his rabbinical counterpart in normative Judaism.”<sup>161</sup>.

Endelig peger Worrell på מורה הצדק og המשכיל som embedsmænd, der bl.a. varetager didaktiske funktioner, der minder om visdomslærernes. Disse læreres visdom består i den eksklusive og åbenbarede tolkning (פֶּשֶׁר) af hemmeligheder (רִז) og udgør et tydeligt eksempel på den apokalyptiske gren af *the sapiential milieu*. “Qumran can be as properly termed an ‘apocalyptic community’.”<sup>162</sup>.

Hvad angår skrifternes terminologi hæfter Worrell sig ved visdoms-begreberne תושיה, ערמה, מחשבה, בינה, דעת, שכל, חוכמה. Disse er sjældent tekniske termer, men undergår en monopolisering i Qumran, idet visdommen knyttes til menigheden alene. Den sjældne brug af חוכמה, som er faldet mange fortolkere i øjnene<sup>163</sup>, forstår Worrell som en bevidst afstandtagen fra farisæisk brug af termen. Den erstattes til en vis grad med שכל, som betegner menighedens eksklusive og åbenbarede visdom, en visdom, som minder om apokalyptikkens, men som ikke formuleres med dennes litterære former. Hypostaseret visdom er ifølge Worrell ikke at finde i Qumran, da menighedens lære har indtaget dennes plads.

Efter at have gennemgået en række visdomspassager fra 1QS, CD, 1QH og 11QPs<sup>a</sup>, undersøger Worrell dualismen i teksterne og kommer frem til, at den bibelske visdomslitteraturs skelnen mellem vise og dårer i Qumran bruges til at ponere sektens egen særstilling<sup>164</sup>. Dualismen mellem visdom og dårskab overføres på menighedens sande

---

<sup>161</sup> *Op. cit.*, p. 150. At det er malplaceret at tale om “the Qumran monk” og “normative Judaism” i denne forbindelse, synes i dag evident. Det er for resten bemærkelsesværdigt, at Worrell kommer til at undertrykke selvbetegnelser som יחד og ברית.

<sup>162</sup> *Op. cit.*, p. 168, n. 144.

<sup>163</sup> F.eks. F. Nötscher: *Zur theologischen Terminologie*, p. 62f. og M. Hengel: *Judentum und Hellenismus*, p. 401f.

<sup>164</sup> Et lignende synspunkt findes – antageligt uafhængigt af Worrell – hos B. Otzen: “Old Testament Wisdom Literature and Dualistic Thinking”, passim.

doktrin overfor de udenforståendes vildfarelser. Endelig underbygges tesen om sektens visdomskarakter med et vue over religiøse figurer, hvis andel i den sande lære formuleres i visdomssprog. Der peges på David (11QP<sup>s</sup> xxvii), den omtalte person i 4QM<sup>ess</sup> Ar<sup>165</sup>, a "Man of God's refining" (1QS iv 19-23), den underfulde rådgiver (1QH<sup>a</sup> iii 1-18)<sup>166</sup> og retfærdighedens/den rette lærer.

I to afsluttende kapitler præsenterer Worrell sin konklusion: "The Community of Qumran was a 'wisdom community' in the sense that their categories for self-understanding came through the 'sapiential milieu'."<sup>167</sup> Qumranitterne repræsenterede én bestemt udvikling af bibelsk visdom. Her blev den universalistiske erfaringsvisdom til en partikularistisk og esoterisk åbenbaringsvisdom, som udtryktes i menigheden lære.

Worrells afhandling var et stykke pionerarbejde, som var savnet; og det var længe det eneste værk om emnet. Men det rummer også en række grundlæggende problemer, og her skal de vigtigste tages op. For det første er det klart, at hans tese om Qumran som "wisdom community" står og falder med diagnosticeringen af tidens religiøse *Umwelt* som "a sapiential milieu". En sådan generalisering kan efter min mening kun komme i stand ved at lukke øjnene for præstelige og halakiske interesser, som også spillede en vigtig rolle i samtiden i almindelighed og i *jahaden* i særdeleshed. Særligt tydelig bliver dette, når pagtsideologiens betydning for menighedens selvforståelse helt ignoreres. For det andet savnes der hos Worrell en klar metodik i bestemmelsen af, hvornår noget kan bestemmes som udtryk for "visdomspåvirkning"<sup>168</sup>. At der findes en hel vifte af visdomstermer i Qumran-skrifterne kan man dog næppe være uenig i. Worrell gør heller ikke meget ud af at skelne mellem sekteriske og ikke-sekteriske skrifter, hvilket, som vi ovenfor har set, er af stor betydning for bestemmelsen af *jahadens* ideologi.

---

<sup>165</sup> 4Q534, nu kaldet 4QNoah ar.

<sup>166</sup> Henvisninger til 1QH<sup>a</sup> følger i denne opgave E. L. Sukeniks gamle kolonneinddeling (idem: *The DSS of the Hebrew University, I*, pl. 35-58). Dermed er der mulighed for at konferere med både ældre og nyere udgivelser, da de nye ofte angiver både Sukeniks og Stegemanns inddeling (H. Stegemann: *Rekonstruktion der Hodayot. Ursprüngliche Gestalt und kritische bearbeiteter Text der Hymnenrolle aus Höhle 1 von Qumran*, Dissertation fra Heidelberg, 1963).

<sup>167</sup> *Op. cit.*, p. 393.

<sup>168</sup> Samme kritik findes hos W. Lowndes Lipscomb og J. A. Sanders: "Wisdom at Qumran", p. 281, n. 2.

Worrells afhandling blev som sagt ikke udgivet, men har alligevel opnået en vis virkningshistorie. Max Küchlers undersøgelse af visdommens udvikling i *dem Frühjudentum* viderefører ideen om "sapiential milieu" og bygger i afsnittet om Qumran på Worrell<sup>169</sup>. Også E. J. Schnabel er afhængig af Worrells arbejde i sin analyse af identifikationen af lov og visdom fra Ben Sira til Paulus<sup>170</sup>. Endelig henviser J. A. Davis også flittigt til Worrell i sin *Wisdom and Spirit* i afsnittet om visdommens åbenbarede karakter i Qumran, men overtager dog ikke talen om "sapiential milieu"<sup>171</sup>. Disse tre forfattere undersøger alle visdommen i Qumran som led i beskæftigelsen med andre og bredere emner. De kommer således ikke til selvstændige resultater, hvad angår det qumranitiske materiale.

#### **1. 4. 3. W. Lowndes Lipscomb: Status 1978.**

Worrells analyser fik imidlertid ikke lov til at stå uimodsagt. Lipscombs artikel "Wisdom at Qumran" - skrevet i samarbejde med J. A. Sanders - var et forsøg på at evaluere de hidtidige resultater i studiet af visdom i Qumran, og han var af en ganske anden holdning end Worrell. Artiklen gør - i modsætning til Worrells afhandling - meget ud af at skelne mellem dokumenter af henholdsvis sekterisk og ukendt oprindelse. Hvad angår de sekteriske tekster, accepterer Lipscomb, at de rummer terminologi og litterære former fra visdommen. Men dette betyder ikke, at vi derfor har med visdomsideologi at gøre:

"The focal thought of the Essene community was apocalyptic, not sapiential, and the sapiential terminology employed at Qumran provides only the external garb which clothes the central concern of the sect about God's predestined plan and the imminent eschaton."<sup>172</sup>

Lipscomb mente, at ingen af de sekteriske tekster kunne kaldes ægte visdomstekster. Vokabularet, interessen i formaning og den etiske dualisme kan vel stamme

---

<sup>169</sup> Idem: *Frühjüdische Weisheitstraditionen*, pp. 88-109.

<sup>170</sup> Idem: *Law and Wisdom*, særligt pp. 5f. og 190-194.

<sup>171</sup> Idem: *Wisdom and Spirit*, pp. 29-44 og 168-175.

<sup>172</sup> W. L. Lipscomb: "Wisdom at Qumran", p. 278.

fra visdommen, men disse visdomselementer "... are superimposed upon the esoteric sectarian doctrine of an apocalyptic community..."<sup>173</sup>. Vi kan derfor kun tale om visdomstekster, når vi vender os mod de tekster, som ikke viser sekteriske karakteristika. Det drejede sig på daværende tidspunkt om 11QPs<sup>a</sup> og 4Q184 (*The Wiles of the Wicked Woman*). Disse tekster siger ikke noget specifikt om visdomstænkning i Qumran, og mht. denne mener Lipscomb ikke at kunne gå videre, førend der er kommet større klarhed om, hvorledes "visdomsindflydelse" kan bestemmes, og hvilket forhold der består mellem visdom og apokalyptik.

Lipscombs artikel er en kort og præcis redegørelse først og fremmest vendt mod Worrells naive metode. Han indfører en nyttig skelnen mellem henholdsvis visdomslitteratur og -ideologi, som vi også så udfoldet nærmere hos Nickelsburg og J. J. Collins<sup>174</sup>. Lipscomb tør dog ikke svare på, hvordan visdomstrækkene er havnet i *jahaden*. Dette forsøger A. Lange imidlertid i henseende til et bestemt træk i den sekteriske ideologi: prædestinationen.

#### **1. 4. 4. A. Lange: Visdom og prædestination.**

Armin Langes dissertation fra 1994 (udgivet i 1995) *Weisheit und Prädestination* var den første monografi om visdommen i Qumran-litteraturen, der inddrog nogle af de nye visdomstekster fra hule 4. Der er tale om et ambitiøst traditionshistorisk arbejde, der forsøger at vise, hvorledes *jahaden* til forklaring af historiens gang gjorde brug af visdomslitteraturens idé om urorden i sine prædestinationsforestillinger. Menighedens truede selvforståelse som det sande eskatologiske Israel kunne således forsvares med denne idé hentet fra visdommen, idet historiens vederfarelser blev forstået som et udtryk for Jahves forudbestemte plan.

Langes værk er kendetegnet ved en højere grad af metodisk bevidsthed, som i vores forbindelse sætter ham i forlængelse af Lipscomb. Således er det ham meget om at

---

<sup>173</sup> *Op. cit.*, ibidem. Det er desværre ikke klart, hvad Lipscomb mener med "superimposed", jf. også pp. 280 og 282, n. 7.

<sup>174</sup> Se pp. 34-35 ovenfor.

gøre, at bestemme kriterier for, hvorledes teksterne kan bestemmes som henholdsvis ikke-essæiske/proto-essæiske og essæiske. Når dette er gjort, undersøger Lange først ikke-essæiske og proto-essæiske eksempler på sammenknytningen af urorden og prædestination (4Q417 2 (nu: 4Q417 1); 1Q27 1 i; 1QS iii 13-iv 26 og 4Q402 4). Disse tekster udtrykker i visdomssprog en dualistisk urorden, som modsat den positive visdom ikke er tilgængelig for erfaringen, den er  $\text{הַיְיִתָּה}$  ("hemmeligheden, som skal ske") og er først åbenbar ved eskaton (pp. 45-191).

Langes næste skridt er nu at bestemme, hvorledes dette motiv videreføres i *jahadens* egne tekster. Han anfører 1QH<sup>a</sup> ix 1-x 4; CD ii 2-13; 1QpHab vi 12-viii 3 og andre *pesharim* og finder her en tydelig prædestinationstanke, der i sit sprog bærer præg af at være afhængig af visdomstraditionen og de førnævnte ikke-essæiske og proto-essæiske tekster. Idéen om en præeksistent orden og prædestineret historie udvikledes altså i visdomskredse og blev ført ud i sine logiske konsekvenser, så en ny teologi skabtes. Denne prædestinationstanke fungerede i *jahaden* til forklaring af diskrepansen mellem dens egen ideologi og den virkelighed som havde skuffet *jahadens* eskatologiske forventninger (pp. 195-295; 297-299). Denne idé om prædestination må have været et markant træk i essæernes teologi, da den også kendes fra ekstern kilde hos Josefus<sup>175</sup>. Lange afslutter sin undersøgelse med at spørge, hvad hans resultater betyder for anskuelsen af forholdet mellem visdom og apokalyptik, og finder en bekræftelse af von Rads tese om, at apokalyptikken har sine rødder i visdommens overleveringer<sup>176</sup>.

Langes bog var netop en sådan metodisk klar og tematisk præcis undersøgelse, som var savnet indenfor forskningsområdet. Når først man havde erkendt, at langt fra alle visdomstekster fra Qumran var forfattet i *jahaden*, var det naturligt at spørge, hvorfor denne overhovedet opbevarede disse skrifter og hvilken funktion de så kunne tænkes at have haft. Lange præsenterede således ét muligt svar på dette spørgsmål, men vi vil på baggrund af vore tekstanalyser komme til at se, at der også kan gives flere.

---

<sup>175</sup> A. Lange: *Weisheteit und Prädestination*, p. 300; Josefus: Ant. xiii 171-173.

<sup>176</sup> A. Lange: *Op. cit.*, pp. 301-306; jf. ovenfor p. 32-33. Lange har for øvrigt præsenteret bogens samlede resultater i komprimeret form i artiklen "Wisdom and Predestination". Hans resultater er i nogen grad for de tidligt udgivne Qumran-tekster foregrebet hos B. Otzen: "Old Testament Wisdom Literature and Dualistic Thinking", pp. 156f.

#### 1. 4. 5. D. J. Harrington: en guide til visdommen i Qumran.

Det var Langes hensigt at studere udviklingen af et specifikt visdomspræget *theologoumenon* i *jahaden*. Med D. J. Harringtons *Wisdom Texts from Qumran* fra 1996 så man imidlertid for første gang "... a guide to the biblical and nonbiblical wisdom texts among the Qumran scrolls."<sup>177</sup>

I det første reelle kapitel præsenterer Harrington kort "Israel's Wisdom Tradition" (pp. 6-13). Indenfor denne tradition finder han de største paralleller til visdomsteksterne fra Qumran i så forskellige værker som Proverbia, Siraks bog og 1. Enok., mens Qohelet og SapSal vurderes som irrelevante. Qumran-litteraturens visdomstekster er en del af en større efter-eksilsk bevægelse, hvori Israels visdom samles og nedskrives.

Harrington præsenterer i det følgende de fundne visdomstekster. Udover fragmenterne af bibelsk visdom, regnes de øvrige visdomstekster også for ikke-sekteriske, selvom de menes at benytte sig af et sprog, som kunne finde genklang i menigheden. F.eks. kan sproget i Sapiential Work A (*Musar leMevin*) synes sekterisk, men må pga. sin omtale af handel og giftermål være enten før-essæisk eller tilhøre en "non-'monastic'" gren af bevægelsen<sup>178</sup>.

Harrington går nu over til at tale om visdommen i de sekteriske tekster og finder det interessant, at dele af Sapiential Work A og Book of Mysteries er fundet i samme hule som mange af de vigtigste *jahad*-skrifter (1Q). Dette tyder på, at de har haft signifikans i *jahaden*. Disse to kompositioner deler desuden termen  $\text{רַן נְהִיָּה}$  med 1QS (xi 3f.). Han finder visdomstræk i 1QS og 1QH og mener at jeg'et i *Hodajot* – evt. retfærdighedens lærer – kan opfattes som visdomslærer.

I et konkluderende kapitel (pp. 81-86) understreger Harrington teksternes betydelige forøgelse af kildematerialet til visdommen i antik jødedom. Visdoms-litteraturen fra Qumran er formmæssigt præget af instruktioner og formaninger. På indholdssiden er det mest iøjnefaldende talen om åbenbaret visdom og  $\text{רַן נְהִיָּה}$ , som Harrington anser for at betegne et bestemt lærekorpus om skabelse, etik og eskatologi, evt. i stil med 1QS iii-iv. De ikke-sekteriske visdomskompositioner er imidlertid ikke havnet i Qumran-biblioteket ved

---

<sup>177</sup> D. J. Harrington: *Op. cit.*, p. 3.

<sup>178</sup> *Op. cit.*, p. 41.

en tilfældighed. De er udtryk for en bred religiøs strømning i den antikke jødedom, men kunne mere specifikt have forbindelse til en præ-qumranitisk periode i sektens historie. De kunne også være et vidnesbyrd om "...the secular style of being an Essene...", som beskrives i CD<sup>179</sup>.

Det er et generelt vilkår for introduktionslitteratur, at hvad den vinder i bredde, taber den i dybde. Det er også tilfældet med Harringtons bog. Inden for rammerne er der dog tale om en udmærket indføring. At jeg dog er uenig med ham på en række punkter, f.eks. i hans opfattelse af *רין נהיה* som et bestemt tekstkorpus, skal vi vende tilbage til<sup>180</sup>.

Vi er nu blevet præsenteret for nogle af højdepunkterne i studiet af visdom i Qumran-litteraturen. Vi har desuden dannet os et vist overblik over, hvad der forstås ved visdomslitteratur og apokalyptik samt Qumran-biblioteket og dets sekteriske afdeling. Med dette i bagagen skulle vi nu være rustede til at studere de fundne visdomstekster.

---

<sup>179</sup> *Op.cit.*, p. 86.

<sup>180</sup> Se ekskurs II: "*רין נהיה* i Qumran-litteraturen", pp. 145ff.



## 2. Visdomslitteratur fra Qumran-biblioteket uden sekterisk præg.

Jeg vil indlede tekstgennemgangene med at redegøre for de visdomstekster, som ud fra de ovenfor fastsatte kriterier kan bestemmes som ikke-sekteriske. Disse tekster udgør langt størsteparten af de fundne visdomsskrifter. De tekster, jeg har valgt at beskæftige mig med, er først og fremmest udvalgt på baggrund af deres bevaringstilstand. Mange af teksterne fra hule 4 er nemlig så beskadigede, at det knapt lader sig gøre, at studere andet end deres vokabular. De mest ødelagte tekster har jeg derfor valgt kun at behandle i en ekskurs. De mere velbevarede tekster vil jeg beskæftige mig med, således at jeg først præsenterer de tekster, som har været tilgængelige siden 1960'erne (11QPs<sup>a</sup>, 4QWiles of the Wicked Woman (4Q184) og 4QSapiential Work (4Q185)). Dernæst gennemgås nye visdomstekster (4QInstruction-like Composition B (4Q424), 4Q525 og 4QComposition concerning Divine Providence (4Q413)). Blandt disse hører også *Musar leMevin* (tidl. Sapiential Work A) og Hemmelighedernes Bog, der med deres gennemgående brug af termen  $\text{רִזְוֵי הַיְיָ}$  (hemmeligheden, som skal ske) hører til en særlig kategori, da de utvetydigt er præget af en apokalyptisk hermeneutik og ideologi. Disse to tekster skal behandles til sidst.

Allerførst skal vi dog kaste et blik på de visdomstekster fra Qumran-hulerne, som vi i forvejen kender gennem bl.a. den bibelske overlevering.

### 2. 1. Bibelske, apokryfe og pseudepigrafiske visdomstekster fra Qumran-biblioteket<sup>1</sup>.

I bar begejstring over den store mængde nyt antik-jødisk tekstmateriale, som Qumran-hulerne har overleveret, glemmer man ofte, at de i forvejen kendte bibelske skrifter rent faktisk udgjorde så meget som ca. en fjerdedel af alle manuskripterne. Hertil kommer, at de skrifter, som blev fundet i flest kopier for størstepartens vedkommende ligeledes var

---

<sup>1</sup> Betegnelserne "bibelsk", "apokryf" og "pseudepigrafisk" er naturligvis anakronismer i denne forbindelse - i hvert fald i den nutidige, kanoniske betydning af ordene - men ikke desto mindre har vi dermed indkredset den kategori af visdomstekster, som var kendt før Qumran-fundet.

bibelske skrifter. Dette viser noget om, hvor vigtige disse skrifter har været i Qumran og er blot endnu engang med til at understrege, hvor central læsningen af de bibelske skrifter var for *jahaden* i dens forståelse af sig selv som det bibelske Israels retmæssige successor<sup>2</sup>.

Blandt de bibelske skrifter, som er overleveret i Qumran, hører også *Tanaks* visdomsskrifter: Prov., Qoh. og Jobs bog samt den apokryfe Sir. Desuden er der fundet rester af andre antik-jødiske skrifter med visse visdomstræk som Tob. (4Q196-200) og PatrXII (1Q21; 4Q215; 4Q484(?); 4Q540f(?)). SapSal er ikke fundet, hvilket ikke kan undre, da dette værk er affattet på græsk og sandsynligvis er fra den aleksandrinske diaspora.

Når det er sagt, at *Tanaks* skrifter udgjorde kernen af biblioteket, skal det dog også siges, at de bibelske visdomsskrifter kun forefindes i relativt få og beskadigede eksemplarer. Ingen kopier blev fundet i hule 1. For Proverbias vedkommende drejer det sig om to styk (4QProv<sup>a</sup> (4Q102) og 4QProv<sup>b</sup> (4Q103)), som indeholder dele af henholdsvis Prov. 1-2 og Prov. 13-15<sup>3</sup>. I disse fragmenter er teksten skrevet således, at metrikken ved den grafiske opstilling kommer tydeligt frem.

Endvidere gengives Prov. 15,8 i CD-A xi 21f. par. i forbindelse med forordningerne om sabbatten. Forordningen byder, at der på denne dag ikke må ofres andet end selve sabbatsofret (עולת השבת, l. 18), hvorefter der refereres til Lev. 23,38 som bevistekst. Dernæst siges, at ofret ikke må frembæres af en uren mand (איש טמא, l. 19). Det er denne anordning, som begrundes med et bearbejdet citat fra Prov. 15,8. I CD-A lyder det sådan: "De uretfærdiges offer er en afsky, men de retfærdiges bøn er som et velbehageligt afgrødeoffer."<sup>4</sup> Det er interessant, at denne præstelige tekst ligestiller Prov. med Lev. i sin argumentation og indleder begge skriftsteder med et demonstrativt (כן) כהוב כי ("thi

<sup>2</sup> Når det er sagt, at de bibelske tekster dannede baggrund for *jahadens* nytolkning af den jødiske historie, skal det også siges, at næppe alle bibelske tekster har været lige vigtige, og at skrifter som ikke nåede *Tanak* som f.eks. 1. Enok. og Jub. ganske givet har været tillagt en lige så stor autoritet som de bibelske.

<sup>3</sup> Se G. W. Nebe: "Qumranica I", pp. 308f. *DJD xvi* med 4QProv<sup>a-b</sup>, 4Qoh<sup>a-b</sup> og 4QJob<sup>a-b</sup> er netop udkommet i efteråret 2000, og jeg har derfor ikke været i stand til at konsultere denne udgivelse.

<sup>4</sup> זבח רשעים תועבת יהוה ותפלת ישרים רצונו. MTs tekst lyder: "De uretfærdiges offer er Jahves afsky, men de retfærdiges bøn er hans velbehag." (Min oversættelse, KBL). De vigtigste divergenser består i, at CD-A udelader tetragrammet og ændrer ישרים til צדקים i parallellen 4Q271 5 i 14). Dette kan naturligvis skyldes, at forlægget er en fra MT afvigende udgave af Prov., men den sidstnævnte afvigelse kan meget vel være en applicering af teksten på Damaskusdokumentets adressater, som i første linje af CD-A kaldes: "... alle, som kender retfærdighed ..." (כל יודעי צדק, CD-A i 1). Mht. tetragrammet se p. 47-48.

(således) står der skrevet", l. 18 og 20). Men det er heller ikke noget tilfældigt sted i Prov., der er valgt. Det drejer sig nemlig om et af de få steder overhovedet, hvor visdomslitteraturen nævner kulten. Men ser vi Prov. 15,8 i sin oprindelige kontekst, er det slet ikke det kultiske der interesserer ordsproget, men dikotomien mellem uretfærdig og retskaffen, tåbe og vis (jf. Prov. 15,7). D formår imidlertid at få teksten til at handle om et i *jahaden* centralt præsteligt tema: renhed og urenhed.

Også Qoh. er fundet i to manuskripter fra Qumran (4QQoh<sup>a</sup> (4Q109) og 4QQoh<sup>b</sup> (4Q110)). Disse indeholder dele af skriftets kap. 5-7 og kap. 1 med læsninger, der varierer i forhold til MT<sup>5</sup>. Det, at Qoh. med sin pessimistiske visdom overhovedet forekommer iblandt håndskrifterne, er interessant i sig selv, da alle andre visdomsskrifter fra Qumran – med undtagelse af Jobs taler – såvel som de visdomsterminologisk prægede sekteriske skrifter er optimistiske på vegne af den retfærdige ordenssammenhæng, hvad enten denne kommer til udtryk i erfaringen eller ved en eskatologisk dom. Vi ved, at Qoh. kun med nød og næppe kom med i kanon. I *jahadens* skrifter kan der heller ikke påvises nogen direkte ideologisk eller litterær afhængighed af Prædikerens ord<sup>6</sup>. Men på trods af dette er Qoh. bemærkelsesværdigt nok ikke blevet glemt eller bortcensureret.

For Jobs bogs vedkommende finder vi hele 4 hebraiske afskrifter (2QJob (2Q15), 4QJob<sup>a</sup> (4Q99), 4QJob<sup>b</sup> (4Q100) og 4QpaleoJob<sup>c</sup> (4Q101)) samt 2 aramæiske *targumer* (4QtgJob (4Q157) og 11QtgJob (11Q10)<sup>7</sup>. De hebraiske manuskripter og *targumen* fra hule 4 indeholder kun lidt tekst og lægger sig relativt tæt op ad MT. 4QpaleoJob<sup>c</sup> adskiller sig ved at være skrevet med palæo-hebraisk skrift, som i Qumran ellers kun benyttes i kopier af pentateukens skrifter samt til at markere tetragrammet<sup>8</sup>. Udgiverne af teksten i *DJD ix*

---

<sup>5</sup> Til 4QQoh<sup>a</sup> se allerede det tekstkritiske apparat til Qoh. i *BHS*, samt J. Muilenburg: "A Qoheleth Scroll". Til begge kopier se også G. W. Nebe: "Qumranica I", pp. 312f. og E. Ulrichs præliminære udgave i "Qoheleth Manuscripts", pp. 142-150, som udgør forarbejdet til den netop udkomne *DJD xvi*.

<sup>6</sup> 1QMyst 1 ii 3 alluderer dog muligvis til Qoh. Desuden er for nylig et lille fragment (4Q4681) identificeret som gengivende Qoh. 1,8-9 (*DJD xxxvi*, p. 422, pl. xxix).

<sup>7</sup> 2QJob er udgivet i *DJD iii*, p. 71 & pl. xiii og 4QpaleoJob<sup>c</sup> i *DJD ix*, pp. 155-157, pl. xxxvii. Til 4QJob<sup>a-b</sup> se G. W. Nebe: "Qumranica I", pp. 307f. og *DJD xvi*. For targumernes vedkommende blev 4QtgJob publiceret i *DJD vi*, p. 90, pl. xxviii, mens 11QtgJob findes i den "halv-officielle" udgivelse J. P. M. van der Ploeg & A. S. van der Woude: *Le Targum de Job* og i *DJD xxiii*, pp. 79-180, plate ix-xx. Se også K. Beyer: *Die aramäische Texte vom Toten Mehr*, pp. 280-298. Her findes desuden en biografi over studier af *targumernes* tekstoverlevering indtil 1983 (pp. 283f.).

<sup>8</sup> Se f.eks. 4QpaleoGen<sup>m</sup>, 4QpaleoExod<sup>m</sup>, 1QpaleoLev, 4QpaleoDeut<sup>r-s</sup>. 4Q123, som også er skrevet med paleo-hebraisk skrift kan muligvis identificeres som en version af Josvabogen.

mener, at dette kan afspejle den fra andre kilder kendte idé om, at Jobs bog var skrevet af Moses<sup>9</sup>.

Jobs-*targumen* fra hule 11 derimod er ganske omfattende med sine 38 kolonner, der udgør brudstykker af Jobs bogs kap. 17-42. Sådanne aramæiske oversættelser af bibelens tekster er sandsynligvis blevet nødvendige i kraft af den sproghistoriske udvikling i Palæstina, ifølge hvilken det hebraiske sprog siden persisk tid var blevet trængt mere og mere tilbage for at domineres af det aramæiske "koine"<sup>10</sup>. *Targumer* kan imidlertid have meget forskellig karakter – fra det parafraserende og kommenterende til mere neutrale oversættelser. 11QtgJob må siges at høre til sidstnævnte kategori, og der kan derfor ikke efterspores nogen signifikant ideologisk drejning af teksten<sup>11</sup>. Palæografisk hører teksten til den sen-herodianske skrifttype, og denne afskrift dateres derfor til midten af 1. årh. e.v.t.<sup>12</sup>. *Targumerne* er dog næppe produceret i *jahaden*, der sikkert skrev alle sine tekster på konservativt hebraisk. Der er heller ikke spor af *peshet*-fortolkning i disse oversættelser.

At der af Jobs bog blandt de bibelske visdomstekster er fundet flest kopier, kan være svært at forklare. Det er muligt, at *jahaden* har forstået Jobs tale i kap. 28 om visdommens utilgængelighed som en indirekte fortale for den åbenbarede visdom, som ellers var skjult (1QH<sup>a</sup> ix 23f.). Vi har dog ingen sekteriske tekster, der direkte bearbejder dele af Jobs bog.

Endelig finder vi også blandt Dødehavsteksterne en enkelt kopi af den apokryfe Siraks bog (2QSir (2Q18))<sup>13</sup>. Kopien består af blot to små fragmenter, som indeholder tekst fra Sir. 6,14f. og 6,20-31. Den lille mængde velbevaret tekst gør det svært at sammenligne med tekstoverleveringen i Kairo-manuskripterne, men der synes at være ret så stor overensstemmelse. Udover 2QSir finder vi endvidere i salmerullen fra hule 11 (11QPs<sup>a</sup> xxi

---

<sup>9</sup> P. W. Skehan et al.: *DJD ix*, p. 155.

<sup>10</sup> K. Beyer: *Die aramäische Texte vom Toten Mehr*, pp. 49-58.

<sup>11</sup> D. J. Harrington observerer, at MT om Jobs genvundne lykke i 42,11 skriver, at bl.a. hans "brødre og søstre" kom for at spise i hans hus, mens 11QtgJob xxxviii 4f. ikke nævner søstrene. Hertil konkluderer han, at "... perhaps some trace of misogyny or a suggestion about celibacy might be in the background." (Idem: *Wisdom Texts*, p. 22). Dette er imidlertid efter min mening for vidtrækkende konsekvenser at drage af en så lille tekstlig diskrepans.

<sup>12</sup> Se *DJD xxiii*, p. 87, jf. eksemplet i F. M. Cross: *Jewish Scripts*, p. 139, l. 8.

<sup>13</sup> Udgivet i *DJD iii*, pp. 75-77, plate xv. Tales der om Dødehavstekster i bred forstand, skal også Ben Sira-rullen fra Masada nævnes, som indeholder dele af Sir. 39,27-43,30 (Y. Yadin: *The Ben Sira Scroll from Masada*).

11-17, xxii 1) en version af det digt, der – som en form for appendiks – afslutter Siraks bog både i LXX og i ms. B fra *genizaen* i Kairo (Sir. 51,13-30)<sup>14</sup>. J. A. Sanders – udgiveren af 11QPs<sup>a</sup> – mente, at Sir. 51,13-30 ikke ville kunne finde plads i den davidiske salmerulle, hvis teksten var forfattet af Ben Sira, og henviste derfor teksten til et andet palæstina-jødisk miljø<sup>15</sup>. Dette miljø har næppe været *jahaden*, da teksten under ingen omstændigheder viser sekteriske træk<sup>16</sup>.

Med 11QPs<sup>a</sup> Sir er der tale om et akrostikon, hvori et jeg fortæller om, hvordan han i ungdommen søgte og fandt og kom til at brænde for ”hende”. Vi støder hermed på det første af en række kvindeportrætter fra Qumran-teksterne, hvoraf en del har med visdom at gøre<sup>17</sup>. Det siges dog ikke direkte i 11QPs<sup>a</sup> Sir, hvem den omtalte kvinde er, men de øvrige græske og hebraiske versioner kalder hende henholdsvis σοφία og חכמה, og i 11QPs<sup>a</sup> Sir finder jeg et חכמה hos hende (”foredrag, belæring, lærdom”, l. 14), så der er ingen tvivl om, at vi har at gøre med en personifikation af visdommen, som kendes fra øvrig visdomstradition (Prov. 8f.; Sir. 15,1-8), og som vi for øvrigt også vil komme til at se i utallige andre visdomstekster fra Qumran. At 11QPs<sup>a</sup> Sir imidlertid holder sig til det pronominale og ikke direkte siger, hvem ”hun” er, må siges at være karakteristisk for teksten. Teksten dyrker nemlig *mots à double entente* – det tvetydige – og formulerer dermed jeg’ets forhold til visdommen som et forhold til en elskerinde:

”... Jeg tragtede, og jeg fornøjede mig med hende; jeg var lidenskabelig/nidkær (קנאות) for det skønne/gode (בטוב), og jeg holdt ikke inde. Jeg brændte for hende, og jeg vendte ikke mit ansigt bort; jeg

<sup>14</sup> Teksten er udgivet, oversat og kommenteret af J. A. Sanders i *DJD iv*, pp. 42, 79-85 og kan ses på fotografierne på plate xiii-xiv. En alternativ engelsk oversættelse findes i F. García Martínez: *The DSS Translated*, pp. 306f. Til de øvrige versioner se M. Delcor: ”Le texte hébreu du cantique de Siracide LI, 13 et ss.” og F. Vattioni (ed.): *Ecclesiastico*, pp. 279-283. M. R. Lehmann finder desuden flere citater af og referencer til Sir. i 11QPs<sup>a</sup> (idem: ”11QPs<sup>a</sup> and Ben Sira”, pp. 246-251).

<sup>15</sup> Idem: *DJD iv*, p. 83, 85. Herimod I. Rabinowitz: ”The Qumran Hebrew Original of Ben Sira’s Concluding Acrostic on Wisdom”, p. 173, n. 1., der støtter sig til S. Talmon (*Tarbiz* 37 (1967), p. 103). Se også til forfatterspørgsmålet P. W. Skehan: ”The Acrostic Poem”, p. 387 og M. R. Lehmann: ”11QPs<sup>a</sup> and Ben Sira”, pp. 240f.

<sup>16</sup> Heller ikke det faktum, at 11QPs<sup>a</sup> Sir undlader at tale om templet, hvilket er tilfældet i Sir. 51,14a, skal forstås som qumranitisk tempelkritik, men er bestemt af tekstens karakter af erotisk digt (se i det følgende). J. E. Worrell antager – ganske ukritisk – at teksten er sekterisk med følgende anakronistiske og vulgær-freudianske udtalelse om digtets erotiske sprogbrug: ”It further lays open to speculation the vicarious surrogate provided in the mystical eroticism of the expressions about wisdom by the ascetic monks of Qumran.” (*Op. cit.*, p. 276).

<sup>17</sup> Til sådanne portrætter se en udmærket sammenfatning hos L. H. Schiffman: *Reclaiming the DSS*, pp. 138-143.

rystede(?)<sup>18</sup> min sjæl for hende, og på hendes højder fandt jeg ikke ro. Min hånd åbnede[...], fra hendes nøgenhed/klogskab (מַעֲרַמִּיהָ) opnåede jeg forstand (אִשְׁרָיִינִי). Jeg rensede min hånd .." (11QPs<sup>a</sup> xxii 15-17)<sup>19</sup>.

I denne erotiske sprogbrug adskiller 11QPs<sup>a</sup> Sir sig fra de øvrige versioner af teksten og kan heri minde om talen om den vises "ungdoms hustru" i Prov. 5,18f.; jf. SapSal 8,2-16<sup>20</sup>. Men i visdomslitteraturen knytter det erotiske sprog sig først og fremmest til talen om skøgens og den fremmede kvindes fristende, men i sidste ende fordærvende tillokkelser (f.eks. Prov. 5 & 7 samt 4QWiles of the Wicked Woman). 11QPs<sup>a</sup> Sir er på denne baggrund en retorisk interessant intertekstuel kommentar til den erotiske dårskab. Teksten danner således et modbillede til disse kvinder ved at skildre den feminine visdom som mindst ligeså attraktiv – og så er hun oven i købet en trofast kvinde. Ej heller findes der ifølge denne tekst nogen tugt eller slag hos visdommen, som vi f.eks. kan finde i makarismene 4Q525 2 ii+3 4. Visdommen er bestemt heller ikke noget åg, sådan som det siges i Sir. 6,23-31 og 4QWays of Righteousness<sup>b</sup> 1a ii-1b 10. Ifølge 11QPs<sup>a</sup> Sir følger der ingen pris med, når visdommen skal erhverves. Og deri består tekstens overbevisningskraft. Dette kan jeg et sige på baggrund af sin egen erfaring, hvorved denne udgør argumentationens rationale. Forfatteren gør dermed brug af en i erfaringsvisdommen ofte anvendt litterær form, som G. von Rad kalder "... *autobiographische Stilisierung*"<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> J. A. Sanders foreslår מַרְתִּי rettet til מַרְדֵּתִי (√ מַרַד "to carry, banisch, stir up, trouble, agitate", *DJD iv*, p. 82).

<sup>19</sup> Jeg har forsøgt i oversættelsen at illustrere tekstens dobbelttydighed ved at angive flere mulige oversættelser. De anvendte tegn i opgavens oversættelser skal i denne forbindelse forklares: Kantede parenteser angiver lakuner ([ ]). Tekst i kantede parenteser er rekonstrueret fra en eventuel paralleltekst ([og dommen]), med mindre de er skrevet i *kursiv* ([ham]), hvilket i så fald angiver en sandsynlig rekonstruktion. Øvrig kursiveret tekst er tilføjelser, der tydeliggør tekstens mening på dansk (for din *egen* æres skyld). Prikker (..) henviser til ulæselige, uoversættelige eller bortfaldne bogstaver. Drejer det sig om mere end to bogstaver, vises dette med tre prikker (...). Klammer ({ }) indrammer en antik skrifters rettelser i manuskriptet. Tegnsætningen afspejler min tolkning af tekstens syntaktiske forløb.

<sup>20</sup> LXX og Qumran-versionen sammenlignes i *DJD iv*, p. 80. Hos F. Vattioni (ed.): *Ecclesiastico*, pp. 279-283 kan endnu flere versioner ses synoptisk. Det erotiske sprogs signifikans nedtones hos I. Rabinowitz: "The Qumran Hebrew Original of Ben Sira's Concluding Acrostic on Wisdom", p. 174 et passim; T. Muraoka: "Sir. 51,13-30"; D. J. Harrington: *Op. cit.*, p. 29 samt C. Deutsch: "The Sirach 51 Acrostic", der i højere grad ser tekstens fortælling som en underbyggelse af den vises erfaringsvisdom.

<sup>21</sup> Idem: *Weisheit in Israel*, p. 56-58 med henvisning til Prov. 24,30-34; 37,25.35f.; Sir. 33,16-19.

Med dette vue over de visdomstekster, som vi i forvejen kendte i mere eller mindre genkendelig form, er vi her til sidst stødt på en af de visdomskompositioner, som salmerullen fra hule 11 indeholder. Vi vil nu vende os mod de øvrige.

## **2. 2. Visdomstekster i 11QPs<sup>a</sup> (11Q5).**

Når vi vil indlede vores undersøgelse af visdomstekster fra Qumran med salmerullen fra hule 11 (11QPs<sup>a</sup>), skyldes det, at forskerne først med udgivelsen af dette manuskript (J. A. Sanders: *DJD iv*, 1965) blev opmærksom på tekster, der på det litterære plan gav anledning til at tale om visdom<sup>22</sup>. Hvor forskningen havde været ensidigt fokuseret på den kognitive visdomsterminologi og ofte, som vi har set, forbandt den med gnosis, blev det med 11QPs<sup>a</sup> også muligt at tale om visdomslitteratur iblandt de Dødehavstekster, som ikke i forvejen var kendt fra Bibelen og andre kilder<sup>23</sup>.

Salmerullen fra hule 11 (11QPs<sup>a</sup>), som af lokale beduiner blev fundet i 1956, er en af de få tekster fra Qumran, som vi endnu med rette kan benævne en Dødehavsrulle. Der er nemlig tale om en af de smukkeste og mest velbevarede Qumran-håndskrifter, og den består i sin nuværende forfatning af 28 kolonner samt enkelte tilknyttede fragmenter. Den øvre margin kan ses på alle rullens kolonner, og beskadigelserne knytter sig for langt størstedelens vedkommende til de nederste linjer. Der er i hule 11 fundet rester af mindst yderligere én kopi af teksten (11QPs<sup>b</sup>)<sup>24</sup>.

Teksten indeholder for hovedpartens vedkommende udvalgte salmer fra Salmernes bog i GT, særligt fra den såkaldte femte bog (Ps. 107-150). Hertil kommer andre allerede kendte tekster, nemlig dele af Ps. 151 (kol. xvii) fra Septuaginta samt Ps. 154 (xviii) og Ps. 155 (xxiv 3-17) fra Peshitta, samt en enlig linje fra 2. Sam. 23,7 (xxvii 1) tillige med Sir. 51,13-19 (xxi 11-18) og Sir. 51,30b (xxii 1a), som vi beskrev som 11QPs<sup>a</sup> Sir i forrige kapitel.

---

<sup>22</sup> J. T. Milik havde ganske vist sagt om 1Q26 (nu: *1QMusar leMevin*) at, "... , ces fragments pourraient appartenir au genre des Testaments et des Instructions, en style deutéronomique et sapientiel." (*DJD i* (1955), p. 102), og 1QMyst var også udgivet (I. Rabinowitz: "The de Vaux Fragment of an Unknown Work" (1952); *DJD i*, pp. 102-107), men disse forblev relativt upåagtede indtil offentliggørelsen af paralleltekster fra hule 4 i 1991-1992 (Wacholder/Abegg: *A Preliminary Edition, Fasc. two*, pp. 1-37; 44-154; 166-173).

<sup>23</sup> Dette forhold fik allerede tidligt - hos John E. Worrell i 1968 - betydning for opfattelsen af den litterære karakter af centrale afsnit i teksterne fra hule 1 (idem: *Concepts of Wisdom*, pp. 237-269).

<sup>24</sup> Se *DJD xxiii*, pp. 37-78, navnlig pp. 38f.

Endelig finder vi fire hidtil ukendte kompositioner i 11QPs<sup>a</sup>. Det drejer sig om en salme med både takke- og tillidsmotiver døbt *Plea of Deliverance* (xix), en akrostisk Zionsalme kaldet *Apostrophe to Zion* (xxii 1b-15), en hymne til skaberen (*Hymn to the Creator*, xxvi) og et prosastykke, der beskriver kong David som den vise salmist (*David's Compositions*, xxvii 2-11).

11QPs<sup>a</sup> synes således at være en form for antologi<sup>25</sup>, og de enkelte tekster heri må derfor – om muligt – dateres hver især. Hvis 11QPs<sup>a</sup> Sir er forfattet af Ben Sira, må selve samlingen af teksterne til ét værk dog være sket efter ca. år 180 f.v.t.<sup>26</sup>. *Terminus ante quem* kan med J. A. Sanders palæografiske tidsfæstelse af manuskriptet sættes til "the late Herodian era" (50-70 e.v.t.)<sup>27</sup>. Ortografien i 11QPs<sup>a</sup> bærer qumranitiske kendetegn<sup>28</sup>, og hvad angår tetragrammet skrives dette altid, hvor det forekommer, med palæo-hebraiske bogstaver. Dette stemmer godt overens med den ovennævnte datering af manuskriptet. Det er altså muligt, at *jahaden* kan have stået for samlingen af antologien. Om den har forfattet de ekstra-bibelske dele af den, må bero på en særskilt undersøgelse af disse. Jeg betvivler det for de visdomslitterære kompositioners vedkommende.

Nedenfor vil vi interessere os for følgende tre tekster i 11QPs<sup>a</sup>, som viderefører gammeltestamentlige visdomstraditioner: Ps. 154, *Hymn to the Creator* og *David's Compositions*<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> Det er i forbindelse med spørgsmålet om kanons karakter i det andet tempels periode interessant, at de over fyrrer bibelske salmer i antologien 11QPs<sup>a</sup> ikke er ordnet, som det kendes fra MT og antikkens oversættelser af GT. Se dertil f.eks. P. W. Skehan: "A Liturgical Complex in 11QPs<sup>a</sup>" og M.R. Lehmann "11QPs<sup>a</sup> and Ben Sira", der forklarer den anderledes rækkefølge med tekstens liturgiske brug. Mere udførligt behandles problemet hos P. W. Flint: *The Dead Sea Psalms Scrolls*.

<sup>26</sup> Om 11QPs<sup>a</sup> Sir's affattelse se i afsnit om bibelsk visdom.

<sup>27</sup> Idem: *DJD iv*, p. 7.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, pp. 9-13.

<sup>29</sup> Sir. 51,13-19.30, som vi finder i kol. xxi 11-18 og xxii 1a er behandlet ovenfor på pp. 71-72.



## 2. 2. 1. Salme 154 (11QPs<sup>a</sup> 154/11QPs<sup>a</sup> xviii)<sup>30</sup>.

Før 11QPs<sup>a</sup> blev fundet i Qumran kendtes Salme 154, som sagt, kun i Peshittas syriske oversættelse. Nu fik man imidlertid adgang til det meste af salmen, på hvad der må formodes at være originalsproget<sup>31</sup>. Salmen er – ligesom andre sene salmer (f.eks. *Hodajot*) – svær at placere indenfor én bestemt af den gammeltestamentlige formkritiks *Gattungen*. Således har rammens opfordringer til lovprisning af Gud/Den Højeste/Jahve hymniske træk (l. 1-3a, 17bff.), mens lovprisningens begrundelse, der udgør tekstens midte (l. 3b-17a), lægger sig op ad visdomssalmerne eller *torasalmerne*. Salmens opbygning følger altså den fra mange hymner velkendte A-B-A-struktur: appel til lovprisning – begrundelse – appel til lovprisning (Ps. 66; 95,1-7; 96; 146; 147 et al.). Dette har fået J. A. Sanders til at kategorisere Salme 154 med amalgamet "a sapiential hymn", hvilket må siges at være en udmærket betegnelse<sup>32</sup>.

Den indledende appel til at herliggøre Den Højeste er formuleret uden vokativ, hvorfor tekstens adressat ikke er ekspliceret<sup>33</sup>. Der må dog være tale om den *ingroup*, som senere i teksten kaldes קהל חסידים ("frommes forsamling", l. 12), קרן מייע קוב ("et horn fra Ja]kob", l. 18) og שופט [עמים מ]ישראל ("en dommer [fra Israel, der dømmer folkene", l. 18). Denne gruppe betegnes endvidere som טובים ("gode", l. 1.16), תמימים ("fuldkomne", l. 1.18), צדיקים ("retfærdige", l. 12), מפאריי ("de, der herliggør ham", l. 16) og עני ("sagtmodig", l. 17). Denne fromme forsamling har visdommen og *toraen* hos sig, mens de udenforstående - רשעים ("gudløse", l. 15.18) og זדים ("hovmodige", l. 15) – ikke holder disse for øje. Denne

---

<sup>30</sup> Teksten kan ses på fotografiet på pl. xii i *DJD iv* og er transskriberet, rekonstrueret i sin fulde længde ud fra Peshittas syriske version og oversat på pp. 39, 64f. Øvrige engelske oversættelser kan findes i bl.a. G. Vermes: *The Complete DSS*, pp. 302f. og F. García-Martínez: *The DSS Translated*, pp. 304f. Salmen er behandlet i bl.a. J. E. Worrell: *Concepts of Wisdom*, pp. 271-274; J. Magne: "Le Psaume 154" og summarisk hos D. J. Harrington: *Wisdom Texts*, pp. 26-28 og J. J. Collins: *Jewish Wisdom*, pp. 112f.

<sup>31</sup> Vers 1-2 og 19b-20 savnes pga. lakuner nederst i kol. xvii og xviii.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p. 68. J. Magne opfatter i denne forbindelse salmen som en sammenredigering af henholdsvis en hymne og en visdomssalme – de hymniske dele savner ganske visdomsterminologi – hvorved visdomsbelæringen gøres til den indskudte begrundelse for lovprisning af Jahve (idem: "Le Psaume 154"). Det er dog næppe nødvendigt at tale om sammenredigering her, da kategorien visdomssalme næppe heller i GT dækker en særskilt *Gattung*, men bedst bruges om salmer, der indeholder tydelige visdomselementer indenfor rammerne af forskellige andre *Gattungen* (se R. E. Murphy: "A consideration of the Classification, 'Wisdom Psalms'", pp. 157 & 159).

<sup>33</sup> Teonymet עליון går ofte igen i teksten (l. 1, 9 & 14). Stegemann anser, som nævnt, dette for at være særligt knyttet til visdomslitteraturen (idem: "Die Gottesbezeichnungen", p. 215).

etisk-sociologiske dualisme formuleres i begreber, som ikke afviger fra den gammeltestamentlige visdom, skønt vi – i hvert fald eksplicit – savner skellet mellem den vise og dåren. Imellem *in-* og *outgroup* sætter teksten muligvis en liminal gruppe kaldet פוֹתָאִים ("enfoldige", l. 3f.) og לַחֲסֵרֵי לִבָּב ("uforstandige", l. 5) for hvem Jahves visdoms herlighed skal bekendtgøres (l. 3b-6a). Det er således tekstens hovedinteresse at beskrive visdommens attraktivitet, hvorved den neutrale eller afvisende holdning gøres ufordelagtig og inkonsekvent.

Efter ekshortationen til at herliggøre Den Højeste følger begrundelsen:

"..., thi for at gøre Jahves<sup>34</sup> herlighed kendt (לְהוֹדִיעַ) blev visdommen (חֹכְמָה) givet, ... for at bekendtgøre (לְהַשְׁכִּיל) hans storhed for uforstandige (לַחֲסֵרֵי לִבָּב), dem, som er fjernt fra hendes porte, dem, som strejfer bort *vacat* fra hendes indgange." (l. 3b,5-6a).

Visdommen er altså ifølge Ps. 154 et udtryk for Jahves herlighed. Om der med visdom menes et sæt af leveregler eller selve skabelsesvisdommen siges ikke direkte, men salmen indeholder ingen praktiske belæring, hvorfor sidstnævnte nok er tilfældet. Hertil kommer også den omstændighed, at vi i Ps. 154 finder en personificering af visdommen, som vi kender fra bl.a. Prov. og Ben Sira, men ikke fra de gammeltestamentlige visdomssalmer: "Fra retfærdiges porte (מִפְתְּחֵי צְדִיקִים) høres hendes røst og fra frommes forsamling (מִקְהַל חֲסִידִים) hendes sang..." (l. 12b-13a)<sup>35</sup>. Dette udsagn er bemærkelsesværdigt, for her knyttes visdommen til en bestemt socio-religiøs gruppe. Er der således tale om visdommens skabelsesordenen, må dette modificeres således, at denne visdom kun kan høres hos de retfærdige og fromme: "Hvor langt fra de gudløse (מְרֻשְׁעִים) er dog hendes ord, hvor langt fra alle hovmodige (מְכֹוֹלֵי זָדִים) til kundskab om hende! (לְדַעְתָּה)" (l. 15). Denne hermeneutiske indskrænkning formuleres med tydelige referencer til Prov. 8,1-3. Her løftede visdommen som bekendt sin røst på alfarvej og i byportenes indgange (מִבֹּוֹא פְתָחַים, l. 3b), hvor enhver færdedes. I Ps. 154 tales også om hendes porte og

<sup>34</sup> Oversættelsens gotiske skrifttype skal repræsentere originaltekstens palæo-hebraiske skrifttegn.

<sup>35</sup> At tale om visdommens røst er, om ikke en hypostasering, så en form for personifikation. Derfor oversætter jeg de feminine pronominalsuffikser med "hendes" og ikke "dens", selvom sidstnævnte også er muligt, da visdom (חֹכְמָה) på hebraisk i sig selv er femininum.

indgange (מבואיה, פתחיה, l. 5f.), men disse porte er ifølge denne salme (l. 12b-13a) de "retfærdiges porte", dvs. "frommes forsamling"<sup>36</sup>. Med brugen af det samme vokabular som i Prov. formår salmen altså på iøjnefaldende vis at forskyde erfaringsvisdommens hermeneutik, således at kun de fromme har adgang til visdommen. Visdommen er, som det siges i l. 3b "givet" (נתנה) til gruppen af gode og fuldkomne (l. 1-2), og vi kan derfor beskrive den som en form for åbenbaringsvisdom.

Men ikke blot hermeneutikken i Ps. 154 er interessant i forhold til GT's visdom. Hymnen sidestiller nemlig den herliggørelse af Den Højeste, som visdommen udtrykker, med de kultiske ofringer:

"Og et menneske, som herliggør Den Højeste, er velbehageligt som en, der bringer afgrødeoffer (מנחה), som en der frembærer bukke og kalve, som en, der gør alteret fedt med mange brændofre (עולות), som den liflige *vacat* offerrøg fra retfærdiges (צדיקים) hænder." (l. 9b-12a).

Det er meget sjældent, at visdomstekster beskæftiger sig med kultisk-præstelige temaer, og når det sker, er det ofte – som her – mhp. at ligestille eller fremhæve etikken og den retfærdige handling i forhold til den kultiske praksis: "De uretfærdiges offer vækker Herrens afsky, de retskafnes bøn har hans velbehag." (Prov 15,8; jf. 21,3.27; 20,25; Sir 34,21-35,15)<sup>37</sup>. Om dette deficit i visdomslitteraturen er udtryk for en immanent kultkritik, en *Aufklärung*, eller om kulten ganske enkelt er uinteressant i visdommens univers, hersker der uenighed om<sup>38</sup>.

Også i *jahadens* skrifter finder vi eksempler på, at tempelkulten kan erstattes af "en offergave fra læberne" og "en levevis i fuldkommenhed" (תמים דרך, תרומת שפתים, 1QS ix 4f.; jf. viii 1-12; 4QFlor 1 i 6f.), hvilket her hænger sammen med den kritik af forholdene ved templet, som vi særligt finder i *pescharim*. Dette forhold må dog ikke misforstås derhen, at liturgisk praksis som sådan har været udelukket. At *jahaden* har udtrykt sig rituelvis

---

<sup>36</sup> M. Hengel (*Judentum und Hellenismus*, p.323) mener i kraft af udtrykket "frommes forsamling" (חסידים קהל), at Ps. 154 hidrører fra den såkaldte συσσωρευμένη Ἀσιδαίωσ, som kendes fra 1. Makk. 2,42, jf. 7,14 og 2. Makk. 14,6. Talen om hasidæerne "als jüdische Partei zur Zeit der hellenistischen Reform" (*Op. cit.*, p. 319) har dog siden mødt kritik fra bl.a. Ph. R. Davies. (Idem: "Hasidim in the Maccabean Period", *passim*). Udtrykket חסידים קהל betegner ikke nødvendigvis et homogent "parti" og findes også i Ps. 149,1; jf. Ps. 85,9.

<sup>37</sup> זבח רשעים תועבת יהוה ותפלת ישרים רצונו. Dette vers er for øvrigt det eneste stykke fra den gammeltestamentlige visdomslitteratur, som *jahaden* i sine skrifter citerer (CD-A xi 20f.). Se dertil ovenfor pp. 69f.

<sup>38</sup> Se f.eks. diskussionen i G. von Rad: *Weisheit in Israel*, pp. 240-244.

f.eks. ceremonien ved pagtsfornyelsen i 1QS i 16 - iii 12 samt de mange kopier af "engleliturgien" *ShirShabb* . Det samme er gældende for Ps. 154. Salmens hymniske indledning og afslutning tyder på liturgisk brug i *ingroupens* forsamling.

En sidste ting skal fremhæves, som gør Ps. 154 interessant i visdomssammenhæng. Der siges nemlig følgende om de frommes forsamling: "Når de spiser sig mætte, nævnes hun; og når de drikker i fællesskab (בְּחֶבֶר יַחְדָּיו), er deres besindelse på Den Højstes lov (בְּתוֹרַת עֲלִיּוֹן)" (l. 13f.)<sup>39</sup>. Med dette udsagn drages *toraen* ind i visdomshymnen. I introduktionskapitlet om visdommen så vi, at denne identifikation var udpræget hos Ben Sira. I mange af visdomsteksterne fra Qumran-hulerne er det samme tilfældet, og dette er altså vores første eksempel. En sådan identifikation formuleres ofte i disse tekster, såvel som i den foreliggende tekst, ved hjælp af en fælles personifikation - et "hun" - som både kan henvise til visdom og *tora*. En sådan identifikations funktion består i at formidle betydninger imellem to adskilte begreber, i dette tilfælde *tora* og visdom. Siger man f.eks.: "Tiberius er en ny Octavian", er der skabt en forbindelse mellem de konnotationer, som de to navne medfører. Udsagnets betydning afhænger naturligvis af, hvorvidt prædikatet (Octavian) vurderes positivt. Vurderes prædikatet positivt, har subjektet (Tiberius) modtaget betydning fra prædikatets (Octavians) i forvejen etablerede autoritet. Identifikationen af lov og visdom har i f.eks. hellenistisk-jødiske tekster den samme struktur: subjektet henter autoritet og legitimitet i prædikatet. For de foreliggende visdomstekster fra Qumran, er problemet blot, at de sjældent ekspliciterer, hvad der er subjekt, og hvad, der er prædikat. Skal identifikationen forlene visdommen med *toraens* autoritet, eller beskrives *toraen* som en form for visdom? Efter min mening må vi tale om en slags synergi-effekt, idet hverken visdom eller *tora* i disse tekster synes at stå som det svage subjekt for identifikationen. Der er således snarere tale om to autoritative traditioners reciprokke forstærkning.

Er Ps. 154 forfattet af *jahaden*? Spørgsmålet er ikke så ligetil. Hvis vi betragter tekstens *ingroup*, finder vi en forsamling af חַסִּידִים, som er blevet givet den visdom, der åbenbarer Jahves herlighed, og som i herliggørelsen af Den Højeste finder velbehag hos ham. Forsamlingen ser endvidere sig selv som lovtro, som det sande Israels "horn fra Jakob"

---

<sup>39</sup> Til visdommen som værtinde og "nourisher" se K. G. Sandelin: *Wisdom as Nourisher*, pp. 17-26 og pp. 54-70 mhp. salme 154.

og som klart defineret i forhold til de udenforstående. Kunne denne beskrivelse ikke passe på *jahaden*? Det kunne den ganske givet, men ud fra de antikke kilder må vi mene, at der har været mange sådanne lovtro kredse, og beskrivelsen kunne derfor i princippet lige så vel dække f.eks. kristne menigheder. Ps. 154 arbejder så bredt med gammeltestamentlige traditioner, at den følgelig er umulig at placere socialhistorisk. Uden særligt sekteriske karaktertræk hidrører teksten næppe fra *jahaden*, men kunne med lethed fungere som spejl for denne<sup>40</sup>. Ps. 154 rummer ingen apokalyptiske træk og er derfor ikke umiddelbart interessant for undersøgelsen af forholdet mellem visdom og apokalyptik i Qumranlitteraturen.

### **2. 2. 2. Hymn to the Creator (11QPs<sup>a</sup> Creat/11QPs<sup>a</sup> xxvi 9-15)<sup>41</sup>.**

Med *Hymn to the Creator* har vi at gøre med endnu en visdomshymne i den forstand, at salmen er en lovprisning af Jahve som den, der har skabt himmel og jord med visdom, således at alt er i sin rette orden: lys, mørke, afgrøder, føde til alt levende, vinde, lyn, regn og tåge. 11QPs<sup>a</sup> Creat er derimod ikke på nogen måde esoterisk, men står på linje med den skabelsesteologiske visdom i GT, som har sit *locus classicus* i Prov. 8,22-31.

Hymnen udgør de nederste seks linjer af kol. xxvi og er tydeligt adskilt fra den forudgående tekst med en halv linje, der er blank (*vacat*). Hymnen har muligvis været et par

---

<sup>40</sup> At hymnen har haft høj status i Qumran kan nu ses med udgivelsen af 4Q448 i 1992. (Se H. Stegemann: *The Library of Qumran*, pp. 133f.). Denne tekst citerer l. 15c-18a fra Ps. 154 – vel at mærke linjer fra salmens afsluttende hymniske del, ikke fra den visdomsprægede hoveddel – og lader disse linjers tale om de sagtmødiges redning fra fremmedes hånd udgøre dele af en hyldest til Kong Jonatan (evt. Alexander Jannæus (103-76 f.v.t.)) Hvis det er Alexander Jannæus, der tales om, er 4Q448 det eneste pro-hasmonæiske skrift fra Qumran-hulerne. Dermed gives også et mere præcist *terminus ante quem* for affattelsen af Ps. 154. Mht. hymnens essæiske herkomst talte bl.a. M. Delcor for en sådan opfattelse ("Cinq nouveaux psaumes esséniens?"), og hos Worrell (*op. cit.*, pp. 270-275) benyttedes 11QPs<sup>a</sup> på lige fod med 1QH<sup>a</sup>, 1QS, CD-A etc. i argumentationen for, at essæerne udgjorde et *wisdom community*. J. A. Sanders var mere moderat og udtalte, at salmen måske kunne være "... proto-Essenian, or Hasidic, ..." (*DJD iv*, p. 70), hvilket han finder bekræftet med fundet af 4Q448 (idem: "Psalm 154 Revisited", p. 304). Dette mente D. Lürhmann var "... eine Verlegenheitsauskunft." ("Ein Weisheitspsalm aus Qumran", p. 93). Jeg er enig heri, og mener derfor at brugen af יחד og יחדיו i l. 1 og 14 må forstås adverbialt og ikke som sekterisk selvbetegnelse.

<sup>41</sup> Teksten kan ses på fotografiet på pl. xvi i *DJD iv* og er transskriberet og oversat på pp. 47, 89-91. Øvrige engelske oversættelser kan findes i bl.a. G. Vermes: *The Complete DSS*, pp. 306f. og F. García Martínez: *The DSS Translated*, p. 309. Hymnen er behandlet i bl.a.: J. E. Worrell: *Concepts of Wisdom*, pp. 220-222, 277 og D. J. Harrington: *Wisdom Texts*, pp. 25f.

linjer længere mod slutningen, men den nederste del af kolonnen er beskadiget, så det kan ikke siges med sikkerhed.

Hymnens første linje indleder med en konstatering, som resten af teksten må siges at være en begrundelse for: "Stor og Hellig er **Jahve**, den allerhelligste i slægt efter slægt!" (l. 9a). Herefter følger en beskrivelse af Jahve som stormgud – han ledsages af de larmende vande – og som konge på tronen (l.9b-11a). Derpå skildres skabelsesakten: "Han skilte lys fra mulm; morgenrøden grundfæstede han med sit hjertes kundskab." (l. 11b-12a)<sup>42</sup>. På denne handling reagerer englenerne med sang, "for han {.(?)}viste dem, hvad de ikke vidste (אֵת אֲשֶׁר לוֹא יָדְעוּ)" (l. 12b). Hvad denne viden går ud på, siges ikke; men at himmelvæsenerne ligger inde med en guddommelig viden om verdens orden og evt. historie, er alment antik-jødisk tankegods, og giver sig eksempelvis til kende i apokalyptikkens himmelrejser, hvor det netop ofte er en *angelus interpres*, der forlener åbenbaringsmodtageren med ny viden. I 1QH<sup>a</sup> xiii 11 findes en lignende formulering, men dér er det ikke tydeligt, om det er engle eller sektmedlemmer, der modtager himmelsk viden<sup>43</sup>. 11QPsa Creat er dog helt og aldeles fokuseret på den Guds visdom, som verden er ordnet efter og taler ikke om åbenbaringsvisdom.

De afgørende udsagn om skabelsesvisdommen kommer i l. 13b-15a. Der er tale om en næsten ordret gengivelse af Jer. 10,12f (par. 51,15f.) og Ps. 135,7<sup>44</sup>. Dog sætter hymnen foran udsagnet et בָּרוּךְ ("Velsignet være (han)", l. 13b), hvorved det ellers indikative gøre optativisk: "Velsignet være han, som skabte jorden med sin styrke, som grundfæstede verden med sin visdom (בְּחֹכְמָתוֹ); med sin indsigt (בְּתַבּוּנָתוֹ) udspandt han himlen, og han slap [stormen] løs fra [sine] fo[r]råds-kamre."<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> מבדיל אור מאפלה שחר הכין בדעת לבו. Med √ בדל skildres også skaberens ordning af kosmos i P's skabelsesberetning (Gen. 1,4.6.14). Talen om lys og mulm/mørke er også lettest at forstå ud fra Gen. 1 og refererer næppe til lysets og mørkets sønner (1QM i 1; jf. 3.9.11.13; 1QS i 9; ii 16; iii 13.25; 4QFlor 1 i 8f.). Teksten kan dog godt være blevet læst således i *jahaden*: F.eks. ønsker 1QS ii 16f., at Gud vil udskille (√ בדל) den, der hykler sig ind i pagten, fra lysets børns midte.

<sup>43</sup> Til englernes og de udvalgte fælles viden se også *Musar l'Mevin* (4Q418 69 ii 10-15a).

<sup>44</sup> I den forbindelse siger J. A. Sanders: "While it is possible that our psalm in 11QPs<sup>a</sup> represents an authentic text of the original sapiential hymn from which the material in Jeremiah was derived, caution is in order in dealing with Ps 135, which lacks any explicit reference to wisdom and is probably earlier than the Qumran psalm". Det kan dog med lige så god grund lade sig gøre at opfatte 11QPs<sup>a</sup> Creat som afhængig af både Ps. 135 og Jeremias 10.

<sup>45</sup> Rekonstrueret ud fra parallelterne. Den gentagne præposition כַּ kan både forstås instrumentalt ("med") og attributivt ("i").

11QPs<sup>a</sup> Creat viser ingen sekteriske træk og er ganske konform med gammeltestamentlige tekster, som den jo også citerer. Teksten viser os derimod at *jahaden*, der som protestbevægelse anså samtiden for at være under Belials herredømme og derfor i uorden, kunne kopiere og overlevere tekster, der gav udtryk for tilliden til Guds visdoms skabelsesorden – om end den for *jahaden* måtte synes skjult. Også i *jahadens* egne tekster findes eksempler på det skabtes visdomsorden, f.eks. beskrives denne i 1QH<sup>a</sup> i 7-20. Men hvad der er meget vigtigt, er, at der efter denne beskrivelse i 1QH<sup>a</sup> siges: "Dette ved jeg ud fra den indsigt, du har givet mig, for du har åbnet mit øre for underfulde hemmeligheder, ..." (l. 21). Skabelsens orden er for *jahaden* en hemmelighed. Dette er ikke tilfældet i 11QPs<sup>a</sup> Creat.

### 2. 2. 3. David's Compositions (11QPs<sup>a</sup> DavComp/11QPs<sup>a</sup> xxvii 2-11)<sup>46</sup>.

Denne korte prosatekst – det eneste stykke prosa i 11QPs<sup>a</sup> – er en beskrivelse af Kong David, Isajs søn, ikke blot som salmist og forfatter af talrige sange, men også som skriver/skriftlærd (סופר), profet og vis (חכם). Dette er bemærkelsesværdigt, fordi det normalt er Davids søn, Salomo, som jødisk tradition forbinder med visdom (1. Rg. 5,9-14; Prov. 1,1; Qoh. 1,1; Sir. 47,12-25; Mt .12,42 par.; SapSal)<sup>47</sup>.

Teksten er i begyndelsen og slutningen afgrænset med *vacat*, men umiddelbart før *David's Compositions* indledes i kolonnens anden linje, finder vi (i l. 1) de sidste formuleringer fra v. 7 i den salme, som udgør "Davids sidste ord" i 2. Sam. 23,1-7. Da 11QPs<sup>a</sup> DavComp endvidere i sprogbrugen synes inspireret af denne salme – og den forudgående i 2. Sam. 22 (jf. Ps. 18) – har W. H. Brownlee foreslået at teksten må være kopieret fra en udgave af 2. Sam., der efter "Davids sidste ord" tillige har indeholdt *David's Compositions* som en form for summar over kongens produktion<sup>48</sup>.

Tekstens indledende beskrivelse af David lyder således:

---

<sup>46</sup> Teksten kan ses på fotografiet på pl. *xvi* i *DJD iv* og er transskriberet og oversat på pp. 48, 91-93. Øvrige engelske oversættelser kan findes i G. Vermes: *The Complete DSS*, p. 307 og F. García-Martínez: *The DSS Translated*, p. 309. Den er behandlet i bl.a.: J. E. Worrell: *Concepts of Wisdom*, pp. 277-279; 359-364 og D. J. Harrington: *Wisdom Texts*, pp. 24f.

<sup>47</sup> Til Davids visdom eller forstand se dog de ret så trivielle udsagn i 1. Sam. 16,18 og 2. Sam. 14,20.

<sup>48</sup> W. H. Brownlee: "The Significance of 'David's Composition'", p. 569.

”Og David, Isajs søn, var vis (חכם) og et lys som solens lys; {og} han var skriftlærd (וְסוֹפֵר) *vacat* og forstandig (נבוֹן) og fuldkommen (וְתָמִים) på alle sine veje for Gud og mennesker; og *vacat* ham gav **Jahve** en forstandig og oplyst ånd (רוּחַ נְבוֹנָה וְאוֹרָה);...” (1. 2-4a).

Her er der ikke tale om en blot triviell beskrivelse af Davids gode hoved som i 1. Sam. 16,18 og 2. Sam. 14,20. Visdomsterminologiens redundans er så iøjnefaldende, at vi må have at gøre med et forsøg på at indskrive David i visdomslærernes rækker. Hvem, der kunne have interesse i dette, er det svært at svare på. Der kan muligvis være tale om et forsøg på at forbinde en davidisk messianisme med visdom. Da teksten imidlertid ikke viser sekteriske karaktertræk, vil det være at gå for vidt med Worrell at gøre David til "... a prototypical patron of the sect."<sup>49</sup>

Efter signalementet af den vise David følger en slags bibliografi over hans litterære produktion. Der nævnes salmer (תהלים, 1. 4) og sange (שיר, 1. 5) til tempelkulten, bl.a. 30 til *Jom hakippurim*. Interessant er det, at der til sabbatsofret (ולקורבן השבתות, 1. 7) nævnes 52 sange, hvilket svarer til solkalenderens 52 sabbatter. Teksten benytter sig derfor af den samme kalender, som vi finder i Jub., 1. Enoksbogs astronomiske del og *jahaden*<sup>50</sup>. I 1. 10 kommer teksten frem til et samlet antal værker fra Davids hånd på 4050. Det er muligt, at man med dette tal forsøger at overgå Salomos 4005 ordsprog og sange (1. Rg. 5,12).

*David's Compositions* afslutter med at sige, at hans værker var talt "i profeti" (בנבואה, 1. 11), som var givet ham af Den Højeste. Hermed er det sagt, at den visdom, hvormed David virkede som forfatter, ikke var en erfaringsvisdom, men åbenbaret. Vi har tidligere set, at også Ben Sira trods sin udprægede erfaringsvisdom kunne opfatte sin visdom som "profetisk tale" (Sir. 24,33, jf. 39,6; 35,14-26; 47,22 et al.). Dermed gives der udtryk for en åbenbaret erkendelse, der dog ikke har den apokalyptiske åbenbarings hemmelighedskarakter. D. J. Harrington gør opmærksom på, at denne forståelse af David som profet kan have haft indflydelse på *jahadens* aktualiserende tolkning af Davids-salmerne i sine *pesharim* (1QpPs, 4QpPs<sup>a-b</sup>)<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> J. E. Worrell: *Op. cit.*, p. 360.

<sup>50</sup> Se H. Stegemann: *The Library of Qumran*, pp. 166-174.

<sup>51</sup> Idem: *Wisdom Texts*, pp. 24f. Til forståelsen af David i øvrige Qumran-tekster med udblik til NT se Craig A. Evans: "David in the DSS".



Med 11QPs<sup>a</sup> er vi allerede nu stødt på højst forskellige visdomstekster. Teksterne forarbejder den gammeltestamentlige visdom uden at præsentere en alternativ apokalyptisk forståelse af visdommen som skjult, men lægger dog for *David's Compositions* og Ps. 154's vedkommende vægt på visdommens åbenbarede karakter. Sidstnævnte tekst identificerer desuden visdommen med loven idet, den samler dem i en fælles personifikation. Visdommens personliggørelse var dog tydeligst i 11QPs<sup>a</sup> Sir, og en sådan skal vi også møde i den næste tekst. Her er det blot ikke visdommen, men dårskaben, der personificeres.

### **2. 3. 4QWiles of the Wicked Woman (4Q184 1)<sup>52</sup>.**

Med 4Q184 1, har vi at gøre med et relativt velbevaret fragment på 17 linjer omkranset af både en øvre og en nedre margin. Palæografisk kan teksten dateres til 1. årh. f.v.t.<sup>53</sup>. Retskrivningen er mestendels qumranitisk.

Ligesom i 11QPs<sup>a</sup> Sira og Ps. 154 i salmerullen fra hule 11 omtales en kvindelig skikkelse; men her er hun ikke den attraktive visdom, men tværtimod en farlig forførelseske, der stiller sig op på gader og stræder, mens hun med sine lystne øjne lokker de retfærdige i fordærv:

---

<sup>52</sup> Teksten kan ses på pl. xxviii i J. M. Allegro: *DJD iv* (1968), hvor også transskriptioner og en oversættelse af frg. 1 findes på pp. 82-85. Frg. 1 havde Allegro dog allerede udgivet i 1964 i *Palestine Exploration Quarterly* (Idem: "The Wiles of the Wicked Woman"). Allegros *DJD*-udgivelse er præget af hastværk – for offentliggørelsen af andre hule 4-manuskripter er det derimod langsommeligheden, der har gjort sig gældende – og er derfor ret så mangelfuld, idet næsten ingen kommentarer knyttes til rekonstruktioner, oversættelser etc. *DJD v* blev da også efterfulgt af en anmeldelse på over 100 sider ved J. Strugnell ("Notes en marge"), hvoraf pp. 263-268 drejer sig om 4Q184. Heri betvivler Strugnell rigtigheden i Allegros bestemmelse af fem øvrige fragmenter (frg. 2-6) som tilhørende samme værk som frg. 1 ("Notes en marge", p. 263). Vi følger Strugnell heri, da disse fragmenter litterært er af en ganske anden karakter end frg. 1. I øvrigt findes gode oplysninger om 4Q184 hos J. Carmignac: "Poème allégorique". Ph. R. Davies forsøger i "Reflections on the Publication of DJDJ 5" at moderere kritikken af Allegro, idet denne trods alt formåede at udgive sine betroede manuskripter indenfor en rimelig tidsramme. Der forventes dog i 2002 at komme en ny, forbedret *DJD*-udgave af Qumran-skrifterne indeholdt i *DJD v*. (mundtlig oplysning fra J. Høgenhaven). García Martínez's oversættelse i *The DSS Translated* findes på pp. 379f., mens den hos Vermes: *The Complete DSS* kan ses på pp. 395f.

<sup>53</sup> J. Strugnell: "Notes en marge", p. 263.

"[...] På stadens pladser tilhyller hun sig, og i byens porte stiller hun sig op<sup>54</sup>, og ingen kan få [*hende*] til at behe[rske sig] i evindeligt h[o]r<sup>55</sup>. Hendes øjne giver agt - her og der - og øjenvipperne løfter hun frækt for at uds[e]n retfærdig ma[nd] for at hente ham ind, og en [mæ]gtig mand for at bringe ham til fald, retskafne for at bøje dem bort fra vejen, og de retfærdige udvalgte<sup>56</sup> fra at vogte befalingen, de faste i hjertet<sup>57</sup> for at gøre dem til løstagne tåber<sup>58</sup>, og dem, som vandrer retskaffent for at ændre for[ord]ningen, for at bringe de sagtmødige til frafald fra Gud, og for at bøje deres skridt bort fra retfærdigheds veje, og for at bringe hovm[o]d ind i deres [h]ert<sup>59</sup>, så at de ikke vandrer<sup>60</sup> ad retskaffenheds spor, for at lede menneskene vildt ad afgrundens veje, og for med smiger<sup>61</sup> at forføre menneskenebørnene [*nedre margin*]" (l. 11-17).

Teksten trækker i denne portrættering - helt ned til de enkelte formuleringer - på billederne af den fremmede kvinde, skøgen og "dårskabens kvinde" i Prov. 2,16-19; 5; 6,24-26; 7 og 9,13-18. Det er af denne formale grund vi regner 4Q184 1 for en visdomstekst. Ligesom i Prov. stiller denne kvinde sig frem på pladser og i byporte for at vildlede, ikke så meget tåberne og de uerfarne som i Prov., men i højere grad den retfærdige (צדיק) og de retskafne (ישרים). Den tidlige forskning kunne dog ikke stille sig tilfreds med, at 4Q184 1 blot skulle være en advarsel mod skøgens snarer. Hvad skulle de cølibatære og afsondrede essæere i øvrigt med en sådan advarsel? Således rekonstruerede J. M. Allegro i sin præliminære udgivelse kolonnens første ord med הזונה ("s[køgen", l. 1), men fandt, at denne "harlot" var et billede på "... some other object of the writer's polemic, perhaps, as in Revelation, Rome."<sup>62</sup> Der findes dog ingen referencer til romere eller *kittim* i teksten.

<sup>54</sup> Ligesom Tamar i Gen. 38,14f.

<sup>55</sup> מה[ו]נו[ח]ת המיד ("i evindeligt h[o]r"). Strugnell's rekonstruktion (*Op. cit.*, p. 265).

<sup>56</sup> לבחירי צדק ("de retfærdige udvalgte") kan også gengives "retfærdigheds udvalgte", "de til retfærdighed udvalgte", jf. בחרי אמת i 4Q418 69 ii 10. Se hertil nedenfor n. 336, p. 172.

<sup>57</sup> J. Carmignac læser - jf. l. 9 - סמוכי [בה] "de, der støtter sig til hende", hvilket ikke er muligt, da lakunen fylder mere end blot בה (idem: "Poème allégorique", p. 370f., n. 41). Strugnell foreslår סמוכי יצ"ר ("dem, med en fast vilje", *Op. cit.*, p. 265), mens García Martínez/Tigheelaar læser סמוכי הלב ("de faste i hjertet", idem: *Study Edition, Vol. one*, p. 376). De to sidstnævnte er udmærkede rekonstruktioner, som meningsmæssigt lægger sig tæt op ad hinanden.

<sup>58</sup> להביל af נבל II jf. nomenet נבל I ("dåre, tåbe"). Verbet findes ikke i hifil i bibelsk hebraisk.

<sup>59</sup> בלב במה. Således Strugnell: *Op. cit.*, p. 265.

<sup>60</sup> בל ידרוכו iflg. Strugnell: *Op. cit.*, p. 266 kontra Allegro: בל ערוכינם ("those not arraign[ed]", *DJD iv*, p. 82 & 84).

<sup>61</sup> בחלקות, se f.eks. Prov. 6,24. Til jahadens modstandere som דורשי חלקות se navnlig 4QpNah 3-4 i 2.7; ii 2.4; iii 3.6f.

<sup>62</sup> Idem: "The Wiles of the Wicked Woman", p. 53.

Strugnell anså med andre Allegros rekonstruktion af l. 1 for umulig og antog i stedet, at kvinden måtte være "... la Dame Folie ..." - "Fru Dårskab" - et modbillede til "Fru Visdom" i Prov. 8<sup>63</sup>. En sådan personificering af dårskaben er ellers sjælden i visdomslitteraturen, men findes også i Prov. 9,13-18, der kalder hende אִשָּׁת כְּסִילֹת (v. 13): en kvinde, der - i konkurrence med visdommen - sidder på højderne, hvor mennesker færdes, men som ikke skænker lykke, men fører dem i dødsriget<sup>64</sup>.

Inden Strugnells tolkning af kvinden i 4Q184 kom på bane, var der dog også kommet andre bud: A. Dupont-Sommer forstod teksten som en advarsel mod "... la femme en général ..." <sup>65</sup>, og denne tolkning var vel foranlediget af den almindelige opfattelse af essæerne som afholdende i forhold til kvinder. J. Carmignac anså kvinden for at være et billede på "... la secte rivale ..." og argumenterede særligt ud fra de sidste linjer af ovenstående citat fra 4Q184, der ifølge Carmignac beskriver en ydre trussel mod en *ingroup*<sup>66</sup>. Denne gruppe betragtede han som *jahaden* ud fra ordet יָחַד i l. 2, som dog efter min mening skal forstås adverbialt. Endvidere gav han eksempler på andre Qumranskrifters tale om antagonistiske grupper som עֲדַת בְּלִיעַל ("Belials forsamling", 1QH<sup>a</sup> ii 22), עֲדַת רִשְׁעָה ("gudløshedens forsamling", 1QM xv 9) og דְּרָשִׁי חֶלְבוֹת ("de, der søger det glatte", 1QH<sup>a</sup> ii 15.32; 4QpNah 3-4 ii 2.4; iii 3.7; CD-A i 18). Siden har H. Burgmann fortsat linjen fra Carmignac, og han argumenterede i en meget udførlig artikel for, at kvinden nærmere bestemt kunne identificeres som én specifik person, nemlig hasmonæeren Simon, den

<sup>63</sup> Idem: "Notes en marge", p. 264, 266f. Ligeledes J. E. Worrell: *Op. cit.*, pp. 340-348. M. Hengel forstår i lyset af samtidens jødisk-hellenistiske kulturmøde denne "'Frau Torheit'" som "die 'fremde Weisheit'" (idem: *Judentum und Hellenismus*, p. 281). Se i øvrigt til den græske hellenismes fascination af østens visdom og heroverfor jødernes afvisning af fremmed, hellenistisk visdom A. Momigliano: *Alien Wisdom*, navnlig pp. 97-122.

<sup>64</sup> I l. Enok. 42 - det berømte sted om visdommen, der forgæves søger bolig blandt mennesker - nævnes også som en antitese den personificerede uret, som med lethed finder sig et hjemsted. S. W. Crawford tolker dette som en udvikling af figuren "Fru Dårskab" fra at være en jordisk kvindelig figur til at kunne kaldes "semi-divine being" (idem: "Lady Wisdom and Dame Folly", p. 366, jf. p. 359).

<sup>65</sup> Idem: "Le Psaume CLI", p. 54, n. 1. Et lignende synspunkt findes senere hos M. Broshi: "Beware the Wiles of the Wanton Woman", p. 56.

<sup>66</sup> Idem: "Poème allegorique", pp. 361, 374. En lignende forståelse havde B. Hoenig præsenteret, idet teksten opfattedes som polemik "... against the prevailing rabbinic teachings." (idem: "Another Satirical Qumran Fragment", p. 259). Hoenig betragtede dog forfatterne som karaitter (!). A. M. Gazov-Ginsberg ("Double meaning in a Qumran Work") følger J. Carmignacs tolkning, og finder derudover - ret søgt, efter min mening - en række hentydninger til konkrete politiske begivenheder i samtiden.

yngste af Mattathias-sønnerne, som både var fyrste og ypperstepræst (143-135 f.v.t.)<sup>67</sup>. En grundlæggende anke mod en sådan identifikation er det, at man må undre sig over, hvorfor Simon tegnes som kvinde. Burgmann anerkender selv problemet, men mener, at 4Q184 ikke er et enestående tilfælde. Også 1QH<sup>a</sup> iii 7-12a beskriver ifølge Burgmann en mand – nemlig Retfærdighedens Lærer – som kvinde<sup>68</sup>. Efter min mening er sproget i 4Q184 1 dog så direkte afhængigt af Prov. og generelt formuleret, at teksten kan appliceres på næsten ethvert tænkeligt modsætningsforhold. Denne egenskab ved teksten må da også have været en medvirkende årsag til, at den har været interessant for *jahaden* at kopiere. Dette betyder dog ikke, at teksten ikke har et markant polemisk ærinde. Jeg vil ikke med R. D. Moore betragte 4Q184 1 som en principiel tekst – ”an exercise in harmatology”<sup>69</sup> – men blot understrege dens akommoderende karakter: Den næsten beder om kontekstuel allegorese. Den tidlige forsknings fortolkninger er således efter min mening mest interessante som bud på den sekteriske reception af teksten.

4Q184 1 er imidlertid ikke slet og ret en kopi af Proverbias advarsler mod tåbelige og farlige kvinder. Teksten rummer også visse træk og betoning, som gør den anderledes. I Prov. forbindes f.eks. den fremmede kvinde og ”Fru Dårskab” med død og dødsrige (Prov. 2,18; 5,5; 7,27; 9,18; Sir. 25,24), men dette betones i endnu højere grad i 4Q184 1, hvor vi i denne relativt korte tekst finder hele 11 allusioner til underverdenen<sup>70</sup>. Kvinden får desuden et anderledes dæmonisk skær over sig:

”[Hendes ...] er mørkets grundvolde, overflod af synder er i hendes vinger, hendes [...] er nattens dyb<sup>71</sup>, og hendes dragt er [...], hendes klædning er skumringens mørke og hendes smykke er underverdenens<sup>72</sup> plager, hendes senge {hendes sengelejer} er underverdenens sengelejer, [Hendes ...] er gravens dybder, hendes nattelejer er mørkets lejer, og i natte[ns] hjerte<sup>73</sup> er hendes tamarisker, og i mulmets grundvold slår hun sit hvilested op, og hun laver sig bolig blandt dødsrigets telte i den evige ilds midte, og hun

<sup>67</sup> Idem: ”’The Wicked Woman’: Der makkabäer Simon?”, passim.

<sup>68</sup> *Op. cit.*, p. 328. Han henviser i denne forbindelse til et arbejde af O. Betz: ”Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer”, *NTS* 3 (1957), pp. 314-326.

<sup>69</sup> Idem: ”Personification of the Seduction of Evil”, p. 507.

<sup>70</sup> J. Baumgarten: ”On the Nature of the Seductress”, p. 139.

<sup>71</sup> הַעֲפֹתָהּ er af usikker betydning. Muligvis ”top, spids”, dvs. klimaks, kulmination (Gesenius/Buhl, p. 873).

<sup>72</sup> שַׁחַת, ”underverden, faldgrube, grav”

<sup>73</sup> הַחַיִּים לַיְלִי egtl. ”og i natte[ns] pupiller”.

arver ikke iblandt alle dem, der lyser<sup>74</sup> {.} med glans, og hun er begyndelsen til alle urettens veje." (l. 3c-8a).

Det er tydeligt at kvinden her er mere end blot en menneskelig forførrer. Hun forbindes med nat og mørke og antager mytologiske træk<sup>75</sup>. Den fremmede kvinde var i Prov. hverken "mørkets grundvolde" (מוסדי חושך, l. 4) eller "begyndelsen til alle urettens veje" (ראשיית כול דרכי עול, l. 8; se til 4Q525 2ii+3 2). Den gentagne lys-mørke-kode i 4Q184 1 leder uvægerligt tanker hen på læren om de to ånder i 1QS iii-iv med dens tale om "mørkets engel" (מלאך חושך, 1QS iii 20f.), "mørkets ånder" (רוחות ... חושך, 1QS iii 25), "urettens ånd" (רוח עול(ה), 1QS iii 18f.; iv 9) og "horeånden" (רוח זנות, 1QS iv 10). Denne mørke magt angriber i 1QS og 1QM "lysets sønner" (בני אור), mens mørkets kvinde i 4Q184 1 er modstander af "alle dem, der lyser {.} med glans" (בכול מאירי {.} נוגה), hvilket må henvise til stjerner, engle eller de retfærdiges eskatologiske eksistens, jf. Dan. 12,4. I 1QS iv 13 tales ligeledes om ilden i dødsriget - en idé, som vi i jødisk kontekst først finder i apokalyptiske tekster (1. En. 10,6.13; 18,15; jf. f.eks. CD-A ii 5; Mt. 25,41; Ap. 20,14f.). Noget kunne tyde på, at vi med 4Q184 1 er stødt på en visdomstekst, der ideologisk - med sin dualisme og talen om underverdenens ild - er tættere på de sekteriske tekster end dem, vi tidligere har mødt. Også benævnelsen "de retfærdige udvalgte" (בהירי צדק, l. 14) er i denne forbindelse interessant som navn for den gruppe, kvinden vil fordærve. I de sekteriske tekster finder vi flere gange *jahaden* omtalt som de udvalgte, evt. Guds eller Israels udvalgte, men den særlige formulering בהירי צדק er et *hapax legomenon* (1QH<sup>a</sup> ii 13). Lutringen af de retfærdige udvalgte ved eskaton omtales dog også i den muligvis sekteriske 4QTime of Righteousness (4Q215a 1 ii 3). I 1. Enok. derimod er "de udvalgte retfærdige" en mere basal kategori (Gr.: ἐκλεκτὸν δίκαιοι; 93,10; jf. 1,1; 39,6), som beskriver det eskatologiske Israel -

<sup>74</sup> מאירי, iflg. Strugnell: "Notes en marge", p. 265, kontra Allegro מאורי DJD v, p. 82.

<sup>75</sup> I denne forbindelse skal en sidste tolkning af den kvindelige figur nævnes. I lyset af den i de senere år øgede interesse for dæmonologien i Qumran-teksterne (se f.eks. 4QShirShabb<sup>a</sup> 1 4f.) har J. M. Baumgarten med religionshistoriske paralleler forstået hende som værende en kvindelig dæmon, en "Lilit-like seductress" (idem: "The Nature of the Seductress", p. 143). Baumgarten hæfter sig i denne forbindelse bl.a. ved hendes tilknytning til underverdenen og "hendes vinger" (l. 4). S. W. Crawford læner sig op ad Baumgartens tolkning i sin "feministiske" artikel "Lady Wisdom and Dame Folly". I parentes skal i øvrigt blot nævnes, at 4Q184 også er blevet anvendt i studiet af de nytestamentlige apokryfer (Y. Zur: "Parallels between Acts of Thomas 6-7 and 4Q184") og som "... an allegory of the hermeneutic process itself." i K. McCarrons litteraturteoretiske artikel: "History and Hermeneutics", p. 115.

sandsynligvis i form af en særlig socio-religiøs gruppering<sup>76</sup>. Hvis "de retfærdige udvalgte" i l. 14 følgelig skal forstås som en menighedsbetegnelse på linje med  $\text{רַחֲמֵי}$ , kan man være fristet til at spørge, om 4Q184 1 hidrører fra samme miljø som den enøkiske cyklus. Dette lader sig næppe endeligt afgøre, men 4Q184 er - skønt traditionel i sin visdomslitterære genre - ikke ganske konform med de negative kvindeportrætter i Prov. og Sir., og denne transformation kunne meget vel være præget af apokalyptikkens dualisme.

Endelig skal vi også spørge, om der tales om *tora* i denne visdomstekst. Vi så i l. 15 foroven, at "befalingen" ( $\text{מִצְוָה}$ ) og "for[ord]ningen" ( $\text{קְוֵי}$ ) nævnes. Det siges, at kvinden vil lokke de retfærdige væk fra disse, men om de er grundet i *tora* eller visdom er imidlertid ikke klart, da også visdomslitteraturen bruger udtrykkene  $\text{מִצְוָה}$  (f.eks. Prov. 6,20; 13,13) og  $\text{קְוֵי}$  (f.eks. Prov. 8,29; 30,8, 31,15). Vi kan derfor kun sige, at det drejer sig om nogle regler, efter hvilke *ingroupen* lever.

4QWiles of the Wicked Woman viser os et samfund af "retfærdige udvalgte", der formulerer sin truethed indenfor rammerne af en klassisk visdomslitterær genre. Vokabularet, derimod, er ikke iøjnefaldende visdomspræget. Om det er en Qumran-sekterisk tekst er imidlertid usikkert. *Jahaden* beskrev sin truethed i et langt mere eksplicit metafysisk-dualistisk sprog, hvor den ydre fare bestod i "Belials herredømme" (1QS i 17f.23; 2,19) og "urettens ånd" (1QS iii 19; iv 9 et al.). Desuden var den omgivende verdens fordrejethed bestemt af dens urenhed og forkerte præstelige *halaka* (4QMMT). Selvom 4Q184 på denne baggrund ikke er udpræget Qumran-sekterisk, kunne den dog - med de dæmoniske træk, som "Fru Dårskab" tillægges - i *jahaden* tjene som advarsel mod de vildfarelser, som truede menigheden fra Belials magtsfære.

---

<sup>76</sup> Se J. J. Collins: *The Apocalyptic Imagination*, p. 51, 56-63 og S. J. Pfann et al: *DJD xxxvi*, p. 175.

## 2. 4. 4QSapiential Work (4Q185 1-2)<sup>77</sup>.

Med frgr. 4Q185 1-2, som hos Allegro forblev unavngivne, men siden blev døbt 4QSapiential Work, møder vi for første gang den mest udbredte genre i visdomsteksterne fra Qumran, nemlig belæringen eller formaningen (*Instruction/ Mahnrede*)<sup>78</sup>. I 4QSapiential Work er belæringen udformet således, at en jeg-stemme med såkaldte *Lehr-Eröffnungsrufe* først henvender sig til "menneskebørnene" (בני אדם, kol. i 9), og dernæst til "mit folk" (עמי, i 13), "enfoldige" (פְּתוּאִים, i 14) og "mine sønner" (בני, ii 3). Jeg'et bestemmes som så ofte ikke nærmere, men teksten trækker gennemgående på deuteronomistiske traditioner – bl.a. nævnes exodusbegivenheden – så det er ikke utænkeligt, at vi har at gøre med en formaningsstale, der er lagt i munden på Moses eller en israelitisk konge, som taler til sit folk<sup>79</sup>. Henvisningen til Israels historie var ikke almindelig i den ældre visdom, men kommer tydeligt til udtryk hos Ben Sira. Det samme er således tilfældet her.

Når det er sagt, at 4Q185 er en belæring, skal det dog tilføjes, at teksten ikke indeholder konkrete praktisk-etiske råd om låntagning, talens brug etc. som f.eks. Prov. 22,17-24,22, 4Q525 og *Musar leMevin*. Teksten er derimod fokuseret på at præsentere og insistere på det hensigtsmæssige ved at holde sig til Guds vilje i form af visdommen i lyset af den kommende dom. Heri benytter den sig af en højstemt og varieret retorik med véråb (i 9), retoriske spørgsmål (ii 2f.8; iii 10f.) og makarismer (ii 8.13). Disse litterære former kendes bl.a. fra den gammeltestamentlige visdomslitteratur, og tekstens formuleringer og udtryk er også i høj grad hentet herfra, som T. Tobin så tydeligt har demonstreret<sup>80</sup>. Vi bør

---

<sup>77</sup> Fasciklen rummer seks fragmenter, som kan ses på pl. xxix-xxx i J. M. Allegro: *DJD iv* (1968), hvor også transskriptioner og en oversættelse af frg. 1-2 findes på pp. 85-87. Også til 4Q185 er J. Strugnell's anmeldelse til stor hjælp ("*Notes en marge*", pp. 269-273). En senere kommenteret transskription af dele af 4Q184 1-2, som forholder sig til både Allegro og Strugnell's, findes i H. Lichtenberger: "*Eine weisheitliche Mahnrede*". Se også F. García Martínez: *The DSS Translated*, pp. 380-382 og G. Vermes: *The Complete DSS*, pp. 397-399.

<sup>78</sup> Genren, der på engelsk kaldes *Instruction* og på tysk *Mahnrede*, vil vi på dansk kalde formanings, når hovedvægten ligger på de praktiske leveregler, og belæring, når emnet mere principielt angår visdommen og dens erhvervelse. 4QSapiential Work kan på denne baggrund kaldes en belæring, og B. Otzens kategorisering af 4Q185 som "*Visdomsdigt*" kan således i bedste fald siges ikke at være særligt præcis (idem: "*Nye Qumranskrifter*", p. 13).

<sup>79</sup> Om tekstens jeg skriver T. H. Tobin: "Based on the forms of address, the speaker was probably meant to be Salomon around whom wisdom traditions tended to cluster or a sage such as Ben Sira. There is nothing to suggest that the work is meant to be taken as the admonition of someone like Enoch or one of the patriarchs." (Idem: "*4Q185*", pp. 145f.).

<sup>80</sup> Idem: "*4Q185*", pp. 146f. D. J. Verseput har siden draget parallellerne videre til Jakobsbrevet i NT, der også må regnes for en form for visdomsbelæring (idem: "*Wisdom, 4Q185, and the Epistle of James*").

dog ikke af den grund tale om ren og skær epigonlitteratur. 4Q185s ekshortationer til at holde fast ved visdommen finder nemlig ikke kun deres logik i visdommens immanente belønningsmekanisme, således at den, der holder fast, modtager "... [mange d]age, fede kødben, glæde i hjertet, rigdo[m og ære] ..." (ii 12). Men her tales også om eskatologisk dom med strafengle (i 7-9; ii 5-6; iii 10), og det er *denne* domsretfærdighed, der dominerer teksten.

Lidt formalia inden vi ser nærmere på teksten: 4Q185 1-2 rummer resterne af tre kolonner af et formodentligt noget længere værk, og, hvad der er bevaret, er desværre meget svært at læse pga. blækkets nedslidte forfatning. Det betyder også, at de forskellige udgivelser divergerer på mange punkter (se note 77 ovenfor). Tolkningen af teksten er derfor også usikker, men håndskriften kan dateres til det 1. årh. f.v.t. eller ifølge Strugnell mere præcist til "... la fin de l'époque hasmonéenne ..." <sup>81</sup>. Retskrivningen er interessant, idet den i overvejende grad adskiller sig fra den qumranitiske og skriver defektivt som i MT. Vi kan dog i kol. ii 4 se, at en senere (?) hånd har rettet det defektive מַב til plene מַבִּי. Pronominer og suffixer findes ligeledes for størstedelens vedkommende i deres korte ikke-qumranitiske former. אֱלֹהִים er det gennemgående teonym, men én gang forekommer tetragrammet, og her benyttes det frit (ii 3). Disse positive indikationer sammenholdt med fraværet af særligt sekteriske *teologoumena* peger på en affattelse udenfor *jahaden*.

De første læselige linjer i frgs. 1-2 taler om dommen: Ingen kan stå foran den vrede Gud og hans engle, når han dømmer med ild (l. 7-9a). I forlængelse heraf råbes et véord over menneskenes børn (בְּנֵי אָדָם, i 9). Denne klage begrundes i menneskenes forgængelige eksistens – de er som græs og blomster, der visner og blæser væk (jf. bl.a. Jes. 40,6-8). I l. 13 vender taleren sig imidlertid mod sit folk, de enfoldige, og det bliver klart, at vi her møder en gruppe, der trods sin andel i den omtalte forgængelige menneskehed har en forrang ved at være blevet givet visdommen:

"Og nu, hør nu, mit folk, og giv agt på mig, I enfoldige, hent visdom fra Guds [kr]aft <sup>82</sup> og husk de underfulde gerninger, som han gjorde i Ægypten og underne i [Ka]ms [land]" (i 13b-15a) <sup>83</sup>.

<sup>81</sup> Idem: *Op. cit.*, p. 269.

<sup>82</sup> Her følges Strugnell: *Op. cit.*, p. 270, hvorefter teksten må læses således אֱלֹהִים. ועתה שמעו נא עמי והשכילו פתאים חכמו מן [ג]בורת

<sup>83</sup> Strugnells rekonstruktion ud fra Ps. 105,27 og 106,22-23 (*Op. cit.*, ibidem). Tiltalen "mit folk" finder vi også i den visdomsprægede Ps. 78.



Lidt senere i teksten siges det:

"[... *Gud har givet den/hende*] til Israel, og som en [g]od gave har han skænket den/hende, og hele sit folk har han løskøbt, og han har dræbt dem, der hader [*hans*] visd[om ...]." (ii 10b-11a)<sup>84</sup>.

I disse tekstudsnit er det tydeligt, at visdommen er skænket det udfriede og løskøbte Israel. Ud fra vores kendskab til navnlig Sir. 24 kan det ikke overraske os at finde en sådan påstand i en relativt sen visdomstekst. Personificeringen af visdommen er imidlertid ikke så udpræget her i 4Q185 som i Sir. 24. I vores tekst handler visdommen ikke selv, men den skænkes Israel af Gud. Om dette Israel skal forstås nationalt som hos Ben Sira eller om en særlig "rest", kan ikke læses ud af teksten, men under alle omstændigheder peger de ovennævnte citater på, at visdommen eksklusivt tilhører denne gruppe. Tekstens struktur med indledende vé-råb over menneskebornene (kol. i 9) peger i samme retning. Vi må derfor protestere imod Lichtenberger og van der Woudes synspunkt, der i denne tekst anser visdommen for at være en "... universal gift"<sup>85</sup>. Denne tolkning bygger de på en læsning af kol. ii 8, hvori der står: *לפניו תצא דעה/רעה לכל עם* [...], ("Foran ham udgår erkendelse/ondt til alle folk/hele folket"). Som det ses af min oversættelse, er betydningen usikker, men anskuer vi denne linje i sin sammenhæng, kan der næppe være tvivl om, at det ikke er en universel skabelsesvisdom som i Prov. 8, der tales om. En sådan har vi til gengæld set i hymnen 11QPs<sup>a</sup> Creat.

Det kan i denne forbindelse heller ikke komme bag på os, at der i vores tekst antydes en forbindelse mellem visdom og *tora*, selvom den ikke er eksplicit som i 11QPs<sup>a</sup> 154. Læser vi videre i teksten, finder vi dog en række allusioner til *toraen*, og det bliver mindre entydigt, hvad de feminine pronominalsuffikser henviser til - *tora* er jo også femininum. Der tales

---

<sup>84</sup> Således ifølge H. Lichtenberger: "Eine weisheitlich Mahnrede", p. 158, der med enkelte ændringer følger Strugnell. C. Newsom har i øvrigt gjort opmærksom på bl.a. 4Q185's - og særligt disse linjers - lighed med 4QExhortation Based on the Flood ii 7 (4Q370), men finder det usikkert i hvilken retning afhængigheden går (idem: "4Q370").

<sup>85</sup> A. S. v. d. Woude: "Wisdom at Qumran" pp. 247; jf. H. Lichtenberger: "Eine weisheitliche Mahnrede", p. 153.

endvidere om visdommen som "Jahves ord" (ii 3) og "[hans] pagt[s] ord" (iii 9), og tvetydigheden kan illustreres med følgende makarisme:

"... Lykkeligt det menneske, som gør den/hende og ikke løber med sladder om [den/hende] og ikke søger den/hende med en hovmodig [ån]d og ikke med smiger (בְּחֵל קוֹרָה) holder fast ved den/hende ..." (ii 13b-14a)<sup>86</sup>.

De efterfølgende linjer udgør slutningen af kol. ii, hvor det konstateres, at den netop saligpriste overleverer visdommen (og *toraen*?) til sine efterkommere på samme måde som hans forfædre modtog den. Kol. iii genoptager atter talen om Guds dom og understreger dens radikalitet ved at fortælle, at Gud ser et menneskes indre og kender dets ord og handlinger i kraft af, at han har skabt hånd og tunge. Dette afsnit kan med sin "pessimistiske" antropologi sammen med linjerne om menneskets forgængelighed i kol. i 9b-13a minde om de dele af *Hodajot*, der på samme måde understreger menneskets intethed overfor Gud, uden at vi dog behøver at tale om nogen direkte forbindelse teksterne imellem.

Trods den ringe forfatning, som 4QSapiential Work er i, er det altså muligt, at sige noget om den. Teksten tilhører belæringsgenren og henvender sig først og fremmest til Israel for at minde det om, at det har fået skænket visdom i forbindelse med dets frelseshistoriske udvælgelse. Muligvis er *toraen* også et udtryk herfor. Med denne forståelse af visdommen ligger teksten meget tæt på Ben Sira. Teksten taler dog også om Guds dom, hvilket er mere tilbagetrukket hos Ben Sira (se dog eksempelvis Sir. 35,13a og 16,6-23). Hvilken form for eskatologi, teksten rummer, dvs., om den evt. er apokalyptisk, er næppe til at afgøre ud fra de meget kortfattede formuleringer (i 7-9; ii 5-6; iii 10).

---

<sup>86</sup> Til rekonstruktionerne se Strugnell: *Op.cit.*, p. 271. Dog er gengivelsen "løber med sladder" af √ רגל valgt fremfor Strugnells √ דגל og Allegros √ יאל. Kun tredje radikal (ל) er sikker.

## 2. 5. 4QInstruction-like Composition B (4Q424)<sup>87</sup>.

Vi har nu beskæftiget os med de visdomstekster fra Qumran, som blev offentliggjort i 1960'erne. Da B. Z. Wacholder og M. G. Abegg i 1991 udgav første bind (*Fasc. one*) af deres *A Preliminary Edition of The Unpublished Dead Sea Scrolls*, kom der imidlertid Qumran-tekster for en dag, som hidtil ikke havde været tilgængelige for andre forskere end dem, der lå inde med ansvaret for udgivelsen af disse. Dette satte nyt skub i Qumran-forskningen, et skub, hvis efterdønninger vi har mærket igennem 90'erne. Redaktøren af *Biblical Archaeology Review* H. Shanks er således i færd med at få ret i den spådom, som han noget postulerende fremlagde i forordet til Wacholder/Abeggs udgivelse:

"This is a historic book. A hundred years from now this book will still be cited – not only on account of its scholarship, but because it broke the monopoly on the still-unpublished Dead Sea Scrolls."<sup>88</sup>

Første bind af værket indeholdt kopierne fra hule 4 af Damaskusdokumentet og præsteligt-kalendariske tekster kaldet *Mishmerot*. I 1992 udkom imidlertid andet bind (*Fasc. two*). I dette bind offentliggjordes en lang række visdomstekster, som hidtil i bredere forskerkredse kun kendtes for så vidt, som de udgivelsesansvarlige havde omtalt dem. Denne publikation betød således, at korpuset af visdomsmateriale fra Qumran blev forøget betydeligt. Fokus havde tidligere været på de tekster, vi har gennemgået ovenfor: 11QPs<sup>a</sup>; 4QWiles of the Wicked Woman og 4QSapiential Work samt visdomsterminologien i de sekteriske tekster. Nu flyttedes interessen naturligt nok til de nye tekster, hvilket vi også har vist i den forskningshistoriske gennemgang. I det følgende er det disse nye visdomstekster, som skal beskæftige os, og det skal blive interessant at se, hvorledes de kan bidrage til vores forståelse af visdomslitteraturen i Qumran-biblioteket.

Jeg vil indlede præsentationen af de nye visdomstekster med den mest konventionelle af dem. Der er nemlig tale om en formaning, der som et stykke praktisk

---

<sup>87</sup> Et fotografi af teksten kan ses i S. J. Pfann et al.: *DJD xxxvi*, pl. xxiii (PAM 43.502 & 44.196-44.197) Den er transskriberet og oversat af S. Tanzer på pp. 333-346. Hos Wacholder/Abegg kan teksten ses på pp. 174-176 under navnet "Sapiential Work II". G. Brin har præsenteret præliminære undersøgelser i artiklerne: "Studies in 4Q424, Fr. 3", "Studies in 4Q424 1-2" og "Wisdom Issues in Qumran". Øvrige engelske oversættelser kan findes hos F. García Martínez: *The DSS Translated*, pp. 393f. og G. Vermes: *The Complete DSS*, pp. 414f.

<sup>88</sup> Wacholder/Abegg: *Op. cit.*, p. vii.

erfaringsvisdom vil advare modtageren mod at overlade ansvar for penge, planlægning og domsafgørelser til personer, der i kraft af deres manglende visdom ikke er i stand til at varetage sådanne opgaver. Advarsler mod slige mennesker, der bør undgås, finder vi ofte i visdomslitteraturen, og teksten følger ganske denne tradition (f.eks. Prov. 22,24f.; Sir. 8-9; 4Q425; 4Q417 2 i 7-8 (*Musar leMevin*)). Sidst i frg. 3 finder vi udover formaningerne i den øvrige tekst en kort serie med ordsprog. Ordsprogenes indikative udsagn er visdomslitteraturens genre *par excellence*, men er yderst sjældne i de visdomstekster, som er fundet i Qumran. Vi fandt ingen eksempler på ordsprog i de tidligere udgivne tekster, og det er faktisk kun her i 4Q424 og i 4Q Ways of Righteousness<sup>b</sup> 1a ii-1b par., som vi senere skal behandle, at vi kan tale om en lille "ordsprogssamling".

Af 4Q424 er der bevaret fire fragmenter, hvoraf kun frgr. 1 og 3 giver en længere sammenhængende tekst på lidt over ti linjer hver. Deres indbyrdes rækkefølge kan ikke bestemmes. Retskrivningen følger stort set den masoretiske, f.eks. skrives der  $\text{כִּי הָיָה}$  og  $\text{כִּי}$  fremfor  $\text{הָיָה כִּי}$  og  $\text{כִּי}$ . Palæografisk er der tale om en tidlig herodiansk skrifttype – eksempelvis er  $\text{י}$  og  $\text{י}$  svære at skelne fra hinanden – og S. Tanzer mener, at der muligvis er tale om et værk fra den samme skrifters hånd som 4QpsMoses<sup>e</sup> (4Q390)<sup>89</sup>. Teksten viser absolut ingen Qumran-sekteriske kendetegn, men er i sine traditionelle erfaringsbaserede formaninger i slægt med Prov. og Sir. På grund af dens meget konventionelle karakter, vil jeg ikke bringe en oversættelse af længere passager, men blot fremhæve nogle eksempler.

Tekstens gennemgående udtryksform er ligesom indholdet velkendt:  $\text{לֵא}$  + jussiv efterfulgt af en begrundelse indledt med  $\text{כִּי}$ <sup>90</sup>. Ét af mange eksempler er frg. 3 6-7a:

"Send ikke ( $\text{לֵא}$  + jussiv, KBL) en mand med et fedt hjerte ud for at udtænke<sup>91</sup> planer, for ( $\text{כִּי}$ ) hans hjertes visdom er skjult, og han *kan* ikke beherske d[en], sine hænder visdom finder han ikke *vacat*" (4Q424 3 6-7a).

En anden formaning, der også advarer mod at overdrage en opgave til den forkerte, lyder:

<sup>89</sup> DJD xxxvi, p. 334.

<sup>90</sup> Se B. Mogensen: *Israelitiske leverege*, pp. 44-61.

<sup>91</sup>  $\text{לֵא}$  kan næppe komme af  $\text{לֵא}$  ("skære"), men må komme af  $\text{לֵא}$  ("udtænke planer, smede rænker"), jf. G. Brin: "Studies in 4Q424, Fr. 3", pp. 286-288.

"*vacat* En mand med ondt øje skal du ikke lade herske over [*din*] rigd[om ..., for han vil ikke] fastsætte dit overskud efter dit behag, *men* [.]. ... til dem, der har overflod af[...], og i høsttiden bliver han fundet fordærvet *vacat*" (4Q424 1 10b-12a).

Vi kan ud fra disse eksempler ane, at den, der formaner, må være en person, der sidder inde med en vis magt. Han har rådgivere, forvaltere og dommere (frg. 3 1-3a), som han overgiver ansvar. Der er således tale om en form for hofvisdom eller en plagiering af denne stil, hvor en hersker modtager belæring om, hvilke laster han skal undgå hos de personer, han omgiver sig med. Disse formaninger er alle formuleret negativt. Frg. 3 slutter dog som ovenfor nævnt med en række ordsprog. Disse er udformet positivt og uden efterfølgende begrundelser og beskriver mænd med dyder, der i visdomslitteraturen ofte nævnes som ønskværdige. Dermed opstilles et alternativ til de ovenstående utroværdige mænd. For G. Brin er der tale om "... the climax of the document."<sup>92</sup>:

"*vacat* En klog mand modtager forma[ning *vacat*] En indsigtfuld mand antager visdom [*vacat*?] En retskaffen mand finder behag i retfærd *vacat* En troværdig mand [...].<sup>93</sup> *vacat* En mægtig mand er nidkær for [... og h]an er en anklager mod alle dem, der flytter markskel. En ... mand [...].] retfærdighed for de fattig[e ...], han er [*be*]kymret for alle, der mangler rigdom, retfærdigheds sønner[...] ... med al rigdom[...]" (4Q424 3 7b-11)

Anti-typen til de utroværdige er den mægtige og vise mand, som hersker i retfærdighed. Han forsvarer de fattige i modsætning til den utålmodige mand, der opsluger de enfoldige (פתיים, frg. 1 13)<sup>94</sup>. Den sociale kritik er også vendt "mod alle dem, der flytter markskel" (לכול מסיגי גבול), dvs. dem, der inddrager andres arvede jordlod og dermed beriger sig (jf. Deut. 27,17; Hos. 5,10; Jes. 5,8; Prov. 15,25; 22,28; 23,10). I den sekteriske litteratur bruges udtrykket om en fjendtlig gruppe (CD-A v 20), sandsynligvis nogle, der flytter rundt på den sande *halaka*. Det er muligt at *jahaden*, der har bevaret denne ellers helt usekteriske tekst, har forstået udtrykket i 4Q424 på denne måde. Også andre elementer i

<sup>92</sup> Idem: "Wisdom Issues in Qumran", p. 304.

<sup>93</sup> Tanzer rekonstruerer יש[מח במש]ל ("har glæde ved et ordsprog"), men det er, som det siges "... merely a guess; ..." (DJD xxxvi, p. 345).

<sup>94</sup> Talen om fattigdom og armod er også hyppig i *Musar l'Mevin*. I *jahaden* synes disse egenskaber at være blevet omfortolket til at være religiøse dyder (se f.eks. 1QpHab xii 3 og 4QpPs<sup>a</sup> ii 10).

teksten kan have animeret til en kopiering af teksten i *jahaden*: I sidst anførte citat fandt vi en gruppe nævnt: "retfærdigheds sønner/de retfærdige[...]" (בני צדק [...], frg. 3 11). I l. 2 på samme fragment hører vi også om "dem, som stræber efter erkendelse" (רודפי דעת). Sådanne designationer kunne *jahaden* identificere sig med, idet den beskrev sig selv på lignende måde (1QS iii 20.22; x 12; 1QH ii 18 et passim). Endelig finder vi i de sekteriske skrifter *maskilen* beskrevet som en lederfigur, der vurderer pagtens medlemmer og fordeler opgaver i menigheden (1QS ix 12 - x 8). Kan en visdomstekst som denne have fungeret som vejledning for *maskilen*?

Konkluderende kan vi sige om 4Q424, som i *DJD xxxvi* altså har fået det lidt knudrede navn 4QInstruction-like Composition B, at der her foreligger en traditionel visdomsformaning, der - efter at have advaret mod slette personer - i ordsprogsform beskriver en slags idealhersker. Der er ingen personifikation af visdommen i teksten, ej heller finder vi referencer til Israels historie eller *toraen*, skønt sådanne kunne læses ind i den af *jahaden*. Apokalyptiske forestillinger om dom og hinsidig løn og straf er ligeledes fremmede i tekstens univers<sup>95</sup>.

## 2. 6. 4Q525 (4QBéatitudes)<sup>96</sup>.

4Q525 blev af J. Starcky, der tidligst havde ansvaret for teksten, døbt 4QBéatitudes, hvilket har hængt ved i udgaver og oversættelser lige siden<sup>97</sup>. Det må dog siges, at kun en del af teksten beskrives med denne betegnelse. Det er nemlig udelukkende

---

<sup>95</sup> Som et kuriosum skal det nævnes, at den første ret så beskadigede formaning mod uduelige personer i frg. 1 2b-4a nævner en væg, der bygges og pudses samt et efterfølgende skybrud. Meningen af disse usammenhængende formuleringer er uklar, men A. S. v. d. Woude associerer i denne forbindelse til Jesu lignelse i Bjergprædiken om dårens hus på sandgrund og den vises hus på klippen (Matt. 7,24-27). Også Ben Sira sammenligner den vise med en fast bygning (Sir. 22,16-18).

<sup>96</sup> Dele af teksten blev udgivet af E. Puech i artiklerne "Un hymne essénien en partie retrouvé et les Béatitudes" (1988) og "4Q525" (1991). Flere fragmenter udkom i Wacholder/Abegg, pp. 185-203. Først med *DJD xxv* (1998) har Puech udgivet alle fragmenter (*Op. cit.*, pp. 115-178, pl. ix-xiii). Engelske oversættelser af nogle af fragmenterne kan findes hos F. García-Martínez: *The DSS Translated*, pp. 395-398 og G. Vermes: *The Complete DSS*, pp. 424f.

<sup>97</sup> Se E. Puech: *DJD xxv*, p. 115. jf. J. Strugnell et al.: "Le travail d'édition", p. 67.

frgr. 2ii+3 af de i alt 50 fragmenter, som indeholder makarismer<sup>98</sup>, og teksten er formmæssigt meget mere facetteret end som så. Udover makarismernes gratulationer (frgs. 2ii+3 1-10) finder vi nemlig også formaninger i 2. pers. plur. (2 ii 12-13; 5 (tidl. 4) 2-9a; 10; 24 ii), 2. pers. sing. (frg. 14), ordsprogssentenser (5 9b-13), eskatologiske afsnit (11-12; 13; 15) og evt. en forbandelse (frg. 15). At opkalde 4Q525 efter saligprisningerne i Matt. og Luk. er imidlertid ikke kun uheldigt ud fra en formmæssig betragtning af teksten, men udtrykker – i hvert fald potentielt – en *interpretatio christiana*, som ikke yder teksten retfærdighed. Teksten er således med J. Starckys navngivning blevet døbt i mere end én forstand. Vi har derfor valgt at bruge det ikke særligt sigende, men dog neutrale navn 4Q525<sup>99</sup>.

Med 4Q525 er der – som for så mange andre af de nye teksters vedkommende – tale om en meget fragmentarisk tekst: Kun tre fragmenter viser mere end 10 nogenlunde læselige linjer (frgr. 2; 5 & 14). Til gengæld står den tekst, som endnu er bevaret, meget tydeligt. Håndskriften hører til den tidlige herodianske type – den savner *kerai*, eller fortykninger – og er semi-formal i sit udtryk. E. Puech daterer den til anden halvdel af det 1. årh. f.v.t.<sup>100</sup>. Ortografien har qumranitiske træk som f.eks. de lange suffikser og imperativer med ה-, men pleneskrivning er ikke så gennemgående, som i andre skrifter. Mht. tetragrammet undgås det ganske – selv hvor der gøres brug af udtryk fra GT, som medtager Jahve-navnet. Eksempelvis skriver frg. 23 10 זַעַמְנִי אֱלֹהִים, hvor Prov. 22,14 har זַעַמְנִי אֱלֹהִים<sup>101</sup>. Til at betegne Gud bruges i stedet אֱלֹהִים (10 5; 23 5.10), עַל יְיָ (2ii+3 4) og i langt de fleste tilfælde אֱלֹהִים (ה). Denne undladelse af Jahve-navnet giver os mulighed for at datere 4Q525 til det 3. århundrede f.v.t. eller senere, hvis vi anerkender Stegemanns omtalte teori om tetragrammets brug. Har E. Puech endvidere ret i, at frg. 25 4 citerer Sir. 18,33b<sup>102</sup> – der er dog kun bevaret fem ret så flertydige radikaler på linjen – må *terminus post quem* rykkes frem til omkring 180 f.v.t. og måske endnu senere, da det må formodes, at et vist tidsrum er påkrævet, før en tekst opnår en sådan status, at den citeres. Identifikationen af dette citat er

<sup>98</sup> Da, der ikke findes en antik hebraisk genrebetegnelse for disse "lykke-tilsigelser", benytter jeg mig synonymt af udtrykkene makarisme, saligprisning og אֲשֶׁרֵי-רָאָה.

<sup>99</sup> Heller ikke Eisenmann/Wises betegnelse "The Demons of Death" (jf. frg. 15 5) er særligt dækkende (idem: *The DSS Uncovered*, pp. 168-179).

<sup>100</sup> Idem: *DJD xxv*, pp. 116f.

<sup>101</sup> Se hertil med flere eksempler *DJD xxv*, p. 118.

<sup>102</sup> *DJD xxv*, pp. 118; 164f.

imidlertid højst usikker og Puechs datering af 4Q525 til mellem 160 og 140 f.v.t., anser jeg derfor for overdrevent optimistisk i sin præcision<sup>103</sup>. Vi kan derimod ud fra ovennævnte iagttagelser med rimelig sikkerhed datere 4Q525 til de tre århundreder før vor tidsregnings begyndelse. Dette er ikke særligt præcist, men ikke desto mindre, hvad vi må nøjes med.

Når tekstens store diversitet mht. de litterære former nævnes, kan det dog ikke skjules, at hovedparten af de bedst bevarede fragmenter peger på en genre i stil med formaningerne og belæringerne i dele af Prov. 1-9; 22,17-24,22; Sir., 4QSapiential Work og *Musar leMevin*. Vi finder flere såkaldte *Lehr-Eröffnungsrufe*, f.eks. i frg. 10 3: "[... Og nu], lyt opmærksomt til mig, alle I sønner af [...]" (jf. 2 ii+3 12; 13 6; 14 ii 18; 24 ii 2; 31 1; Prov. 4,1.10; 5,1; 22,17 et passim)<sup>104</sup>. Vokativen i råbet – og dermed angivelsen af formaningsmodtagere – kan også blot lyde "I sønner" (בְּנֵיִם, 2 ii+3 12) eller – som i *Musar leMevin* – "du forstandige" (מְבִיִן, 14 ii 18; jf. נְבוֹנִים i frgr. 5 (olim 4) 10 og 16 3). Formaningsordenes form med imperativ, אָל + jussiv samt evt. begrundelse følger de traditionelle former fra særligt Prov., som vi også fandt i 4QInstruction-like Composition B og hyppigt vil komme til at se i *Musar leMevin*<sup>105</sup>.

Frg. 1 udgør de første tre linjer af en kolonne, som kan have været den første i det samlede værk. Noget kunne i hvert fald tyde på, at den har overskriftskarakter:

"[... , som han sag]de med den visdom, som Gu[d] havde givet ham [for at ... til erkendel]se af visdom og tu[gt], for at give indsigt[...], for at øge [...]" (1 1-3).

Puech foreslår, at disse linjer kunne have været indledt med דְּבַרֵי ("Ord af ...", jf. Prov. 22,17; 30,1) eller מִשְׁלֵי ("Ordsprog af ...", jf. Prov. 1,1; 10,1; 25,1)<sup>106</sup>. Tidens tand har desværre skjult, hvem ordene eller ordsprogene i så fald har været tilskrevet, men mulighederne strækker sig fra en af patriarkerne (jf. TestXII, hvori der ofte indledes med formlen "ord af ...") over David (jf. 11QPs<sup>a</sup> DavComp) og Salomon til en *hakam* (jf. Prov. 24,23 og frg. 23 4) eller en *maskil* (4QWords of the Maskil to All Sons of Dawn 1 1(?)).

<sup>103</sup> *Op. cit.*, p. 119.

<sup>104</sup> [...] ועתה] ה[ק] שיבו לי כול בני ה[...]

<sup>105</sup> Se udførligere nedenfor på pp. 131f. samt B. Mogensen: *Israelitiske leveregler*, pp. 44-61

<sup>106</sup> *DJD xxv*, pp. 121.



Visdommen beskrives under alle omstændigheder i dette frg. 1 som givet af Gud, dvs. åbenbaret (jf. 11QPs<sup>a</sup> 154 3).

Teksten refererer som et led i sin retorik direkte til det jeg, der giver formaningen, og som vel er det samme, som omtales i ovennævnte frg. 1<sup>107</sup>. En sådan selvreference har vi i sin mest prægnante form set i 11QPs<sup>a</sup> Sir. Jeg'et betegner sig selv i 4Q525 som vis ([חכ], 23 4) og som havende et "hus" (ביית, 24 ii 4). Brugen af חכם er hyppig (6 gange) og kan måske pege i retning af affattelse udenfor *jahaden*, da denne nedprioriterer denne term i sine visdomsprægede tekster<sup>108</sup>. Det omtalte hus kan være en eller anden form for lærdomsinstitution, jf. בית מדרש i Sir. 51,23. Men også den modtager, der i frg. 14 tiltales i singularis, beskrives som en form for lærer: "... og i din lære skal de vandre sammen, alle de, som kender dig ...[...]" (14 ii 15)<sup>109</sup>. Det er meget muligt, at formaningerne i 2. plur. i de øvrige fragmenter er rettet mod netop denne gruppe af mennesker, som "kender" den formanede, hvorved 4Q525 må opfattes som en belæring fra en højere lærerautoritet henvendt til en anden lærer tilligemed hans disciple - et slags testamente. Også indledningen i det ovenfor anførte frg. 1 taler herfor. Dermed kan skiftene mellem sing. og plur. i tiltaleformerne forstås som henholdsvis rettet til læreren og til hans disciple.

At denne gruppe, som måske er de i frg. 23 5 omtalte "[...]klogskabs mænd" ([...] ערמת), tilsyneladende er truet udefra, er der flere indikationer på i teksten. Desværre er de mest interessante fragmenter i denne forbindelse meget ødelagte, og vi bliver nødt til at være ædruelige mht., hvad vi kan læse ud af dem. I frg. 21 kan vi se, at der tales om en gruppe af udenforstående - må vi formode - der kaldes "dem, der er forbandede af Gud" (ועומי אלוהים, l. 2), "[de g]udløse" ([ר]שעים, l. 4) og "dem, der søler sig i skidt" ([...] בסאון, l. 6). Linje 8 nævner vreden (חרון), som sikkert er rettet mod denne gruppe. I frg. 23 er denne vrede omtalt som den eskatologiske domsvrede: På "dagen for den fastsatte[...]" ([...] נהרצת, l. 2) skal de styrte i afgrunden i vredens ovn (בבור חרון, l.

---

<sup>107</sup> Hos J. C. R. de Roo anses det for en mulighed, at dette jeg kan være Retfærdighedens Lærer (idem: "Is 4Q525 a Qumran Sectarian Document?", p. 365). Dette er dog efter min mening ikke overbevisende, for så vidt som hendes argument blot henviser til brugen af *Lehr-Eröffnungsrufe* hos jeg'et i *Hodayot*. Sådanne råb hører imidlertid en meget bredere tradition til, og vi fandt dem også ovenfor i den ikke-sekteriske 4QSapiential Work.

<sup>108</sup> Se nedenfor p. 206ff.

<sup>109</sup> [...] יודעיכה יש. J. C. R. de Roo anser - efter min mening fejlagtigt - det omtalte "du" i frg. 14 for at være "... generic, referring to a body of people." (idem: *Op. cit.*, p. 362).

4). Disse fordømte kaldes "spottens mænd" (אֲנָשֵׁי הַלְצוֹן, l. 8), hvilket er ganske interessant, da det samme udtryk bruges om *jahadens* jerusalemitiske fjender i 4QpJes<sup>b</sup> ii 6.10 og CD-B xx 11 - dem, som har forkastet loven. Dette burde være en klar indikation på tekstens sekteriske karakter. Frg. 23 har imidlertid kun bevaret de første ord i hver linje, så vi har ikke meget at forholde os til, og vi må derfor tillade os at stille følgende tre spørgsmål: For det første: Er det ikke mere nærliggende at forstå אֲנָשֵׁי הַלְצוֹן i vores visdomstekst i lyset af visdomstraditionens brug af udtrykket som gældende slet og ret "spottere" (Prov. 29,8; jf. 1,22 & Jes. 28,14)? For det andet: Er betegnelsen for *jahadens* fjender ikke nærmere bestemt אֲנָשֵׁי הַלְצוֹן אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלַיִם: "Spottens mænd i Jerusalem", som det hedder i Jesaja-*pesheren*? For det tredje: Hvorledes harmoniserer den sekteriske selvbevidsthed overfor "spottens mænd" med, at den efterfølgende linje i frg. 23 taler om Guds vrede mod det talende "jeg" og ikke mod disse spottere? Forekomsten af אֲנָשֵׁי הַלְצוֹן er således efter min mening ikke nogen indikation på tekstens sekteriske herkomst. Visdomskontekstens brug af udtrykket er - så vidt frg. 23's brudstykker lader ane - en ganske anden end den sekteriske.

Er teksten ikke sekterisk, må vi derimod sige, at 4Q525 med talen om den eskatologiske dom - og med sin åbenbaringsvisdom (frg. 1) går ud over, hvad Prov. behøvede for at godtgøre forbindelsen mellem gerning og udkomme<sup>110</sup>. Teksten kan i så henseende minde om de visdomsprægede tekster *Musar leMevin*, Hemmelighedernes Bog og 1QS iii-iv, som A. Lange har bedømt som ikke-essæiske eller proto-essæiske<sup>111</sup>. 4Q525 er dog ikke så entydigt apokalyptisk præget, som disse. I denne forbindelse har Puech også peget på en mulig afhængighed mellem frgr. 11-12 1f. og 1QS iv 7-8<sup>112</sup>. Følges reglen om *lectio brevior melius* er 4Q525 ældst, da dennes formuleringer er kortest.

Nedenfor vil vi oversætte og kommentere to udvalgte afsnit fra 4Q525. Ligesom med tekstens øvrige fragmenter, er det umuligt at sige noget om deres indbyrdes

<sup>110</sup> Vi kan derfor ikke give J. J. Collins ret, når han tæller 4Q525 med blandt de visdomstekster, om hvilke han siger: "The wisdom expounded in these texts, however, is unexceptional,..." (Idem: *Jewish Wisdom*, p. 114).

<sup>111</sup> Idem: *Weisheit und Prädestination*, pp. 48f.; 95f. & 126-132.

<sup>112</sup> Idem: *DJD xxv*, p. 119. Det skal også siges, at frg. 25 2 iflg. Puech (*Op. cit.*, p. 164) nævner Belials sønner - dog er der tale om en meget usikker læsning - samt at frg. 19 omtaler *mastema* - dog med artikel, hvorfor betydningen nok er "fjendskab". Frg. 15 taler om en mandlig figur i termer, der minder om beskrivelsen af "Fru Dårskab" i 4Q184. Disse forekomster er imidlertid så flertydige, at de ikke bidrager meget til forståelsen af 4Q525 som helhed.

rækkefølge. De to afsnit - frgr. 2 ii+3 med makarismene og 14 ii med formaningerne til den forstandige - er valgt, da de udgør de bedst bevarede dele af teksten.

### 2. 6. 1. Makarismene (4Q525 2ii+3 1-10)<sup>113</sup>.

Det er iøjnefaldende, at undersøgelsen af 4Q525 indtil videre udelukkende har fokuseret på makarismene og deres værdi for forståelsen af dels saligprisningen som genre, dels af parallellerne hos Ben Sira (Sir. 14,20-27) og i evangelierne (Mt. 5,3-11; Lk. 6,20-22)<sup>114</sup>. Det hænger naturligvis sammen med den omstændighed, at disse linjer udgør de tidligst udgivne dele af 4Q525, men mange forskeres interesse i Qumran-litteraturen primært til belysning af NT, skal heller ikke forglemmes.

Makarismene finder vi på to fragmenter, som må høre sammen, da begge har en tom linje midt i teksten (4Q525 2 ii+3 11). Der er bevaret rester af i alt fem sådanne saligprisninger, hvoraf den første og den sidste er formuleret i singularis, mens de tre midterste er i flertal. De enkelte saligprisninger er adskilt fra hinanden med et kort mellemrum i teksten, og den sidste i rækken er ligesom hos Matthæus udvidet i forhold til de foregående. Det er sandsynligt, at der forud for de fem saligprisninger har været indtil flere sådanne, da den anden og tredje i rækken taler om en "hende", som vi må forudsætte nævnt som visdommen eller *toraen* tidligere i teksten. Puech har i sine udgivelser argumenteret for, at saligprisningernes antal ligesom de matthæanske må have været 7 eller 8 plus den sidste udvidede saligprisning, og at teksterne heri har fulgt konventionelle genremæssige love<sup>115</sup>. Problemet ved en sådan konstruktion af saligprisningsrækken som en fast, veldefineret *Gattung* er først og fremmest, at vi faktisk ikke kender andre rækker af

---

<sup>113</sup> Fragmenterne kan ses på fotografiet PAM 43.600 på pl. ix i *DJD xxv*. Teksten er transskriberet, oversat til fransk og stikometrisk undersøgt på pp. 122-128. Engelske oversættelser findes i bl.a. G. Vermes: *The Complete DSS*, pp. 424f. og F. García Martínez: *The DSS Translated*, 395f.

<sup>114</sup> E. Puech: "Un hymne essénien en partie retrouvé et les Béatitudes"; "4Q525" & "The Collection of Beatitudes"; G. J. Brooke: "The Wisdom of Matthew's Beatitudes"; H. J. Fabry: "Der Makarismus"; J. A. Fitzmyer: "A Palestinian Collection of Beatitudes"; B. T. Viviano: "Eight Beatitudes at Qumran and in Matthew?"; D. J. Harrington: *Wisdom Texts*, pp. 66-70. Den eneste undtagelse herfra må være: J. C. R. de Roo: "Is 4Q525 a Qumran Sectarian Document?", som desværre er et alt for godt eksempel på, hvad overdreven brug af konkordanser kan føre til.

<sup>115</sup> Idem: "4Q525", navnlig p. 90; "The Collection of Beatitudes", p. 361 & *DJD xxv*, pp. 115; 126-128.

tilsvarende længde end netop dem i 4Q525 og hos Matt. (og Luk.). Saligprisninger – enkeltvis eller parvis – er imidlertid ikke sjældne i GT og slet ikke i visdomslitteraturen (f.eks. den berømte Ps. 1,1 og Sir. 14,20-27)<sup>116</sup>. Der er ligesom for vé-råbs og forbandelsers vedkommende tale om såkaldte askriptioner, dvs. nominale udsagn, der tilsiger et prædikat enten lykke eller ulykke i henhold til dets egenskaber<sup>117</sup>. Hermed ordnes bestemte – oftest religiøst-etiske – kvaliteter som henholdsvis ønskelige eller uønskelige. Indenfor disse rammer gives der en mængde formale variationer, hvoraf vi kan vise nogle ved at pege på de vigtigste forskelle mellem ~~אשר~~-råbene i 4Q525 og makarismene hos Matthæus: I 4Q525 er saligprisningerne formuleret med en positiv bestemmelse efterfulgt af en negativ klausul: ~~אשר~~ ... ~~אשר~~ ("Lykkelig(e) de(n), som ... og ikke ...", jf. Jes. 40,5). Hos Matthæus finder vi kun den positive bestemmelse μακάριοι οἱ ... ("Lykkelige de ...") alternativt μακάριοι ἐστε ("Lykkelige er I, ...", Mt. 5,11). I Matt. følger endvidere en begrundelse efter hver makarisme, mens vi kun finder en sådan i den sidste i vores tekst (l. 9f.). Disse begrundelser henviser hos Matthæus til himmerigets komme, men skal den enlige begrundelse i 4Q525 også forstås eskatologisk? J. A. Fitzmyer taler – med henvisning til en undersøgelse ved J. Dupont – om to typer saligprisninger: eskatologiske og visdomsbestemte ("sapiential")<sup>118</sup>. De matthæanske kan uden alt for megen rysten på hånden indordnes under første kategori, men 4Q525 2ii+3 er mere kompleks. På den ene side er der tale om visdoms-makarismer, idet det er indehavere af visdommen, der prises lykkelige. På den anden side kan begrundelsen i l. 9f. forstås eskatologisk – særligt når vi skæver til de øvrige, ovennævnte fragmenter fra 4Q525, hvis løntanke netop er eskatologisk<sup>119</sup>.

Lad os efter disse generelle betragtninger vende os mod selve teksten:

### **2. 6. 1. 1. Oversættelse.**

[Lykkelig den, der ...] *øvre margin*

<sup>116</sup> Til yderligere talrige eksempler se J. A. Fitzmyer: "A Palestinian Collection of Beatitudes", p. 511, n. 8.

<sup>117</sup> Se til askriptionen som variabel genre T. Y. Mullins: "Ascription".

<sup>118</sup> Idem: *Op. cit.*, p. 514.

<sup>119</sup> Se i øvrigt kommentaren nedenfor til l. 9f.

- 1 med et rent hjerte og ikke løber med sladder<sup>120</sup> *vacat* Lykkelige de, der holder fast ved hendes forordninger og ikke holder fast
- 2 ved urettens veje *vacat* Lykk[elige] de, som jubler over hende og ikke fører slet tale på dårskabs veje *vacat* Lykkelige de, som gransker hende
- 3 med rene hænder og ikke søger hende med et bedragerisk hjerte *vacat* Lykkeligt det menneske<sup>121</sup>, som opnår visdom *vacat* og vandrer
- 4 i Den Højestes lov og retter sit hjerte mod hendes veje *vacat* og styrkes ved hendes tugt og har behag i hendes slag bestan[d]igt
- 5 og ikke forkaster hende i [sine] trængsl[ers] synder<sup>122</sup> og i trængselstid<sup>123</sup> ikke forlader hende og ikke glemmer hende [i] rædslens [dage]<sup>124</sup>
- 6 og i sin sjæls lidelse ikke støder [hende] fra sig [*vacat*], men grunder på hende bestandigt, og er i sin trængsel besindet [på hende, *vacat?* og giver i he]le
- 7 sin tilværelse [agt] på hende, [og sætter hende] foran sine øjne for ikke at vandre på [...] veje [...]
- 8 [...] hendes [...] sammen, og vender sit hjerte mod hende<sup>125</sup> [...]
- 9 [...].. [...].. og med konger lader hun [ham] sid[de ...]<sup>126</sup>
- 10 [med] sit<sup>127</sup> [sc]epter over ..[...]. brødre ... han [...]<sup>128</sup>

<sup>120</sup> ולוא רגל על לשונו jf. Ps. 15, 3.

<sup>121</sup> אשרי אדם; jf. Ps. 32,2.

<sup>122</sup> "i [sine] trængsl[ers] synder" kan også rekonstrueres "i [sin] lutri[ngs] synder". Se *DJD xxv*, pp. 122, 124f.

<sup>123</sup> בעת צוקה jf. samme udtryk i frg. 5 2 og עת צרה i Dan. 12,1. Udtrykket kan også oversættes "i trængslens tid", hvis det fortolkes som et udtryk for apokalyptisk æon-tænkning. Det forekommer ikke i *jahadens* skrifter.

<sup>124</sup> [בימי] פחד ("[i] rædslens [dage]"). Det er også muligt at læse [ביום] פחד ("[på] rædslens [dag]"). Se *DJD xxv*, pp. 122 og 125.

<sup>125</sup> ויהם לבו אליה. Puech oversætter "... et il consume son cœur auprès d'elle ..." (*DJD xxv*, p. 123) og García Martínez/Tigchelaar følger ham deri med deres: "... and on her account eats away his heart ..." (*Study Edition, Vol. Two*, p. 1055). Imidlertid findes i Sir. 49,3 en parallel formulering ויהם אל לבו אל, som LXX gengiver med κατεύθυνεν πρὸς κύριον ἤν καρδίαν αὐτοῦ = "Han vendte sit hjerte mod Herren". LXX's oversættelse er ikke nødvendigvis autoritativ, men med udgangspunkt heri gives i vores sammenhæng en meget mere meningsfuld oversættelse end de ovenfor anførte.

<sup>126</sup> Puech rekonstruerer linjen således ud fra bl.a. Ps. 21,4b: ועמרת פו ז[ה]ב [השית על ראו]שו ועם מלכים תוש[יבנ]הו: "Og en krone af rent g]uld [sætter hun på] hans [hov]ed, og med konger lader hun [ham] sid[de ...]". Rekonstruktionen giver god mening, men de radikaler, som er sikre holdepunkter, er så få, at vi ikke gør brug af den i ovenstående oversættelse.

<sup>127</sup> Suffix i 3. sing. mask. Oversættes med "hans", hvis det forudgående verbum har været kausativt som i l. 9.

<sup>128</sup> Atter er Puechs rekonstruktion af linjen meningsfuld, men med for få holdepunkter i teksten. Han kommer frem til oversættelsen: "... il jugera avec] son [sce]ptre selon la dro[iture et au milie]u/dans le conseil] des frères

- 11 [vacat?] vacat [vacat?] vacat [vacat?]  
 12 [Og] nu, sønner, h[ør ..., og] vig [ikk]e bo[rt ...]  
 13 [..]... ondskab[...].[...]129  
 14 [...]....[...]

### 2. 6. 1. 2. Inddeling.

- I. Første makarisme med positiv og negativ kvalifikation (l. 1a).  
 II. Anden makarisme med positiv og negativ kvalifikation (l. 1b-2a).  
 III. Tredje makarisme med positiv og negativ kvalifikation (l. 2b).  
 IV. Fjerde makarisme med positiv og negativ kvalifikation (l. 2c-3a).  
 V. Femte, udvidede makarisme med begrundelse (l. 3b-10).  
   i. Fem positive kvalifikationer (l. 3b-4).  
   ii. Fire negative kvalifikationer (l. 5-6a).  
   iii. Fem (?) positive kvalifikationer (l. 6b-8).  
   iv. Begrundelse (l. 9-10).  
 - Tom linje (l. 11).  
 VII. *Lehr-Eröffnungsruf*. (l. 12-?).

### 2. 6. 1. 3. Kommentar.

Vi har ovenfor berørt de vigtige formale karakteristika ved saligprisningerne i 4Q525. Vi vil derfor nu koncentrere os om indholdssiden, idet vi følger ovenstående inddeling af teksten.

---

il déci[*dera (selon son grand discernement?)*].” (DJD xxv, p. 123). For uddybning se endvidere DJD xxv, pp. 122f. & 125.

<sup>129</sup> Linjen lader læse følgende [...].ם[...].שׂוּיַת רַעַת[...]. Da Puech strengt taget også kan forstås som status constructus af רַעַת II (“ven, fælle”), og da Puech opfatter det første ord som חַפְּ שׂוּיַת, foreslår han følgende oversættelse: “... ‘les libérés de [mon] malheur / [sa] compagne ...”. Puech kommer desværre ikke nærmere ind på, hvorledes han forstår dette.

Af første makarisme (l. 1a) har vi kun bevaret den negative bestemmelse og dele af den positive. Vi kan dog se, at den må have været formuleret i singularis, og Puech har forsøgt ud fra parallelle formuleringer at rekonstruere den således: [אשרי דובר אמת] בלב... ... טהור ("[Lykkelig den, som taler sandhed] med et rent hjerte ...")<sup>130</sup>. Under alle omstændigheder er det en af visdommens "kardinaldyder" - renfærdighed i talen - der indirekte prises. I så henseende ligner den første makarisme i 4Q525 den, vi finder i 4QSapiential Work 1-2 ii 13b-14a.

Anden makarisme (l. 1b-2a). Her prises de lykkelige, som holder fast ved "hendes" forordninger (חוקיה) og ikke ved urettens veje (בדרכי עולה). Som vi efterhånden har set en del gange, møder vi også her det feminine pronominalsuffix i 3. sing., som henviser til visdom eller *tora* - personificeret eller ikke. Med "forordning" tænker vi umiddelbart på *toraens* bud, men også visdomslitteraturen kan tale om skabelsens orden og grænse med samme term. I denne tekst flyder disse betydninger sammen, uden at der dog er tale om den senere rabbinske idé om loven som den søjle, hvorpå skaberværket hviler. Forekomsten af udtrykket "urettens veje" er et hovedargument for disse saligprisningers Qumran-sekteriske herkomst hos J. C. R. de Roo, da udtrykket ikke findes i GT, mens et lignende - blot i singularis - kan ses i 1QH<sup>a</sup> xiv 26<sup>131</sup>. Det er ganske vist sandt, at עולה (ה) er vigtig i *jahadens* dualistiske terminologi, men udtrykket er ikke eksklusivt knyttet hertil og findes også i non-sekteriske visdomstekster som Prov., Jobs Bog, Ps. 37, 4Q184 1 8 og *Musar leMevin*. Konsekvensen af de Roos metode er en tilbagevenden til den tidlige Qumran-forsknings ukritiske antagelse af alle skrifter som sekteriske.

Den tredje makarisme (l. 2b) tilsiger lykke over dem, der jubler over/ved "hende", og sidestiller אולה ("dårskab") med den førnævnte עולה i opposition til visdommen og - hvis vi følger Puechs rekonstruktion af den første makarisme - sandheden (אמת). En tilsvarende dikotomi finder vi i *Musar leMevin* (4Q417 1 i 6f.): "... og da skal du kende sandhed og uret; visdom [og dårskab skal] d[u forstå ...". Her er erkendelsen af disse dog knyttet til det apokalyptisk-eskatologiske רז נהיה. Også læren om de to ånder i 1QS benytter sig af samme terminologi: "Indtil da strides sandhedens og urettens ånder. I menneskets hjerte vandrer de i visdom og dårskab ..." (1QS iv 23f.). At visdomslitteraturens

<sup>130</sup> Første gang i "Un hymne essénien en partie retrouvé et les Béatitudes", p. 85.

<sup>131</sup> J. C. R. de Roo: *Op. cit.*, pp. 348, 350 & 367.

grundmodsatning på denne måde spejles i modsætningen mellem sandhed og uret, binder disse tekster sammen og danner et forbindelsesled til *jahaden*, der i langt højere grad anså sig selv som "sandhedens mænd" (אנשי האמת, 1QpHab vii 10) med den sande lovfortolkning, end som חכמים.

Fjerde makarisme (l. 2c-3a) kalder dem lykkelige, der gransker (√דרש) og søger (√שחר) "hende" og gør det med den rette handlen - hånden - og den rette vilje - hjertet. I frg. 5 4 finder vi samme tanke, her blot negativt formuleret som forbud m. א. Verberne er velkendte fra både visdoms- og *halakisk* litteratur, hvor de betegner studerende virksomhed.

Med den femte, *udvidede makarisme* (l. 3b-10) vendes der tilbage til singularisformen. Og hvor de foregående saligprisninger bestod af to hemistika er denne udvidet betydeligt. Først kvalificeres den priste positivt med fem karakteriseringer; disse følges af fire negative og atter af mindst fem positive<sup>132</sup>. Først efter denne lange kæde af kvalifikationer følger saligprisningens begrundelse.

De første fem positive kvalifikationer (l. 3b-4) nævner nu eksplicit og sideordnet både visdommen og den Højstes lov (תורת עליון, jf. 11QPs<sup>a</sup> 154 14). Det er sjældent, at vi finder identifikationen af lov og visdom så tydeligt formuleret som her. Også i frg. 5 finder vi dog en identifikation, og i forbindelse med denne finder vi noget usædvanligt. 4Q525 5 er nemlig det eneste sted i den ikke-bibelske Qumran-litteratur, hvor visdom og gudsfrygt sammenknyttes. Således kaldes de vise "dem, der frygter Gud" (יראי אלהים, 5 9). Det er svært at forklare, hvorfor vi ellers ganske savner dette for israelitisk-jødisk visdom så karakteristiske topos i visdomslitteraturen fra Qumran<sup>133</sup>.

De følgende udsagn, der knytter sig til identifikationen af lov og visdom, fokuserer på de ulykker, som kan ramme den, der opnår "hende". Først nævnes de for den umiddelbare erfaring lidelsesfulde "tugt" og "slag", som visdommen/*toraen* selv giver; dernæst omtales i de negative kvalifikationer (l. 5-6a) udefra kommende modgang som

---

<sup>132</sup> Det er således forkert med J. A. Fitzmyer at betegne den sidste makarisme som "... only positive in formulation ...". Også de fem negativt formulerede hemistika hører til saligprisningen, hvilket ikke blot viser sig ved den sprogligt-grammatiske analogi til de positive bestemmelser, men også kan udledes af tekstens grafiske opstilling, idet vi ikke finder noget *vacat*, der adskiller de positive fra de negative kvalifikationer.

<sup>133</sup> Allerede F. Nötscher gjorde ud fra de i 1956 tilgængelige skrifter opmærksom på at forbindelsen mellem visdom og gudsfrygt savnedes i Qumran-litteraturen. Selvom vi altså nu har fundet et ensomt eksempel i 4Q525, må vi dog stadig sige som Nötscher "Ob das auf Zufall beruht oder irgendwie von Bedeutung ist, bleibt dahingestellt" (idem: *Zur theologischen Terminologie*, p. 63).



trængsel, trængselstid, rædsel og lidelse. Vi har i noterne til oversættelsen været inde på, at denne trængsel både kan forstås indenfor den traditionelle visdoms rammer som modgang og som apokalyptisk trængselstid. Denne tvetydighed mht. til eskatologien er gennemgående i 4Q525.

Den der under disse vanskelige forhold stadig er besindet på "hende", kaldes imidlertid lykkelig. Vi kan i så henseende med god ret beskrive teksten som et forsvar for visdommen og et "nomodicé". Den lykkelige er ikke den, der er fri for lidelse, men den, der har visdommen og loven<sup>134</sup>. Visdommens sammenhæng mellem *Tun* og *Ergehen* udtrykkes prægnant i denne saligprisning.

Alle fortolkere har indtil videre anset det lille ם i l. 6b som indledning til makarismens begrundelse i god overensstemmelse med de begrundede makarismer hos Matthæus<sup>135</sup>. Forstås teksten således bliver makarismens begrundelse imidlertid underligt tautologisk:

"Lykkeligt det menneske, som opnår visdom *vacat* og vandrer i Den Højestes lov (l. 3b-4a, KBL) ..., for (ם) på hende grunder han bestandigt, og i sin trængsel er han besindet [*på hende ...*],(l. 6b-6c, KBL)".

Med andre ord: Den, som har visdommen og loven, er lykkelig, fordi han har visdommen og loven. ם kan imidlertid - efter en negativ formulering - også forstås som indledning til et positivt udsagn ligesom det er tilfældet i makarismen i Ps. 1,1f. ((ם) ם = "men", Gesenius/Buhl, p. 341). I så fald bliver oversættelsen:

"Lykkeligt det menneske, som (l. 3b, KBL) ... og ikke glemmer hende [*i*] rædslens [*dage*] og i sin sjæls lidelse ikke støder [*hende*] fra sig [*vacat*], men (ם) grunder på hende bestandigt, og er i sin trængsel besindet [*på hende ...*] (l. 6b-6c, KBL)".

---

<sup>134</sup> Om vi bag dette skal forudsætte en konkret dissonanserfaring - en trussel mod *toraen* i form af f.eks. hellenisering eller falsk *halaka* - siger teksten ikke noget om. På den anden side: Man kan vel også forestille sig religiøse tekster, der konstruerer dissonans netop med henblik på at fremlægge et løsningsforslag, jf. f.eks. den klassisk lutherske prædikenretoriks lov-evangelium-struktur.

<sup>135</sup> Således f.eks. afspejlet i oversættelserne hos E. Puech: *DJD xxv*, p. 123; H.-J. Fabry: "Der Makarismus", p. 369; F. García-Martínez: *The DSS Translated*, p. 395 & G. Vermes: *The Complete DSS*, p. 424.

Hvis den sidste oversættelse er korrekt – den er i hvert fald mere logisk - må vi forstå den sidste makarismes struktur anderledes, således at de fire negative kvalifikationer afløses af yderligere mindst fem positive fra l. 6b til 8. Kvalifikationerne af den saligpriste udgør dermed en 5-4-5-struktur, og den begrundende del må vi vente med indtil l. 9-10. De sidste mindst fem kvalifikationer øger imidlertid kun forståelsen af teksten i kraft af redundans, idet de stort set formulerer positivt, hvad de foregående linjer udtrykte negativt.

*Begrundelse* (l. 9-10). De sidste linjer er desværre ikke så velbevarede som de ovenstående. Desværre, må vi sige, for heri ligger selve makarismernes rationale. Vi kan dog se, at der tales om overdragelsen af magt med ordene "konge" (מלכים, l. 9 og "[sc]epter" (בש[בטו], l. 10). Det helt centrale spørgsmål er naturligvis, hvorvidt denne ophøjelse skal tolkes mhp. Guds fremtidige indgriben i historien – forstået deuteronomistisk eller apokalyptisk – eller om, der er tale om et udtryk, der opererer indenfor den traditionelle visdoms rammer, dvs., hvor de vises lykke er et udtryk for verdensordenens immanente retfærdighed. H.-J. Fabry er ikke i tvivl, idet han anser den femte makarisme for "... eindeutig eschatologisch-apokalyptisch ausgerichtet."<sup>136</sup> Jeg mener ikke det er så entydigt endda, for den eskatologisk-apokalyptiske tolkning trænger sig først for alvor på, når man betragter øvrige fragmenter i 4Q525 som kontekst (f.eks. frgr. 21 og 23 ("dagen for den fastsatte[...]"). Ses makarismens begrundelse derimod isoleret, er der intet, der med nødvendighed taler for en sådan tolkning. Tværtimod ser det ud til, at de sidste synlige radikaler i l. 9 udgør resterne af et verbum i 3. sing. fem. I så fald er det et hunkøn - visdommen eller *toraen* - der belønner den saligpriste og ikke Gud ved den eskatologiske dom<sup>137</sup>. En lignende tanke finder vi i Sir. 4,11-16, som beskriver de gode gaver, hvormed visdommen belønner den vise,. Også her gives den vise magt: "Den, der er lydige mod hende, skal dømme folkeslagene" (v. 15a)<sup>138</sup>. Jeg mener således ikke, at 4Q525 i sine overleverede fragmenter svarer entydigt på, hvorledes den vise får sin fortjente løn. Det skal vi komme til at se et andet eksempel på i frg. 14 ii. Der er altså ikke nødvendigvis tale om en eskatologisk-apokalyptisk saligprisning med samme løntanke som den makarisme, vi finder i 1. En. 58,2f.:

---

<sup>136</sup> Idem: "Der Makarismus", p. 371.

<sup>137</sup> Samme fortolkningsproblem har vi i *Musar leMevin* (4Q416 2 iii 11).

<sup>138</sup> ὁ ὑπακούων αὐτῆς κρινεῖ ἔθνη. Det hebraisk ms. A skriver לִי יִשְׁפֹּט אִמָּה.

”Salige er I retfærdige og udvalgte, thi eders lod er herlig. Og de retfærdige skal være i solens lys og de udvalgte i det evige livs lys, og deres livs dage har ingen ende, og der er ingen tal på de helliges dage”.

*Lehr-Eröffnungsruf* (l. 12-?). Efter en - så vidt det kan ses - tom linje, indledes et nyt afsnit i klassisk visdomsstil. Det lader sig desværre ikke gøre at se, hvad der formaner om, men sådanne afsnit plejer at indledes med en opfordring til at lytte til lærerens belæring. I den efterfølgende kol. iii er der dog bevaret dele af de første syv linjer. Der synes her at være tale om en kvinde – sikkert den personificerede visdom – der er skøn med smukke klæder og smykker. Vi har derfor sikkert at gøre med indledningen til en traditionel formaning, der udmaler visdommens attraktive væsen, jf. også 11QPs<sup>a</sup> Sir.

### **2. 6. 2. Belæring og formaning. (4Q525 14 ii)<sup>139</sup>.**

Med frg. 14 ii har vi at gøre med den i indledningen omtalte belæring i 2. sing. fra én læreautoritet til en anden. Belæringen består af en første del, der forsikrer du´et om, at han skal arve ære, og at hans disciple vil følge hans lære, også efter han er gået bort. Efter en tom linje følger den anden del, som formaner til besindighed i tale. Frg. 14 ii udgør resterne af 28 linjer – næsten en hel kolonne – men desværre er det kun linjernes første halvdel, der er bevaret. Af kol. i kan kun enkelte isolerede ord læses, hvorfor denne næppe kan uddybe forståelsen af kol. ii.

#### **2. 6. 2. 1. Oversættelse.**

- 1            [...] din [a]rv i ..[...]
- 2            på ondskabs trone og på højder ...[...]

---

<sup>139</sup> Se *DJD xxv*, pp. 145-151, pl. xi, PAM 43.595. Engelsk oversættelse: F. García-Martínez: *The DSS Translated*, p. 397. I G. Vermes's *The Complete DSS* er fragmentet ikke oversat, hvorfor bogens titel kan siges at være en smule misvisende.

3 i deres hjerter, og de ophøjer dit hoved [...]  
 4 du skal pr[i]se, og overfor dit ord<sup>140</sup> er [de] hovmo[dige ...]  
 5 i a[l] glans og attråværdig i a[l ...]  
 6 en plage på dine veje, du ry{s}ter ikke[ ...]  
 7 du priser dig lykkelig<sup>141</sup>. Når du ryster, finder du .[ ...]  
 8 Og hån fra den, der hader, rammer dig ikke og[...]  
 9 sammen og de, der hader dig, står ved dørtær{s}kle[n<sup>142</sup> ...]  
 10 dit hjerte, og du glæder dig over G[ud (?)]<sup>143</sup> trods [deres] gudsforag{t}[... han  
 fører]  
 11 din fod til det åbne land, og på dine fjender[s h]øje vandrer du og [...]  
 12 din sjæl, og han trækker dig væk fra alt ondt, og rædsel rammer dig ikke .[...]  
 13 giver han dig i eje. Han fylder dine dage med godt, og i overflod af fred  
 [vandrer] du[...]  
 14 du arver ære. Og når du rives bort til den evige hvile, arver de[...]  
 15 Og i din lære vandrer de sammen, alle de, der kender dig ...[...]  
 16 sammen klager de, og de husker på dine veje, og du er [...]  
 17 *vacat* [*vacat?*]  
 18 Og nu, du forstandige, hør på mig og vend dit hjerte mod[...]  
 19 modtag erkendelse i dit indre, og vær i di[t] lege[me] besindet[...]  
 20 udtal i retfærdig sagthedsmodighed [dine] ord, [og] giv [ik]ke [...]  
 21 svar [ikke] din fælles ord, for at han ikke skal sæ[te] for dig[ ...]  
 22 og svar i henhold til den, der hører på dig, ham, som bringer det ud. Tag dig i  
 agt [*for ... og*]  
 23 udgyd [ikke] fortvivlelse, førend du har hørt deres ord .[...]  
 24 meget *vacat* Hør først deres ord og bagefter kan du svare med[... og med tål-]

<sup>140</sup> וּמִפְּנֵי דְבָרְךָ kan også gengives "på grund af dit ord", jf. Puechs "... à cause de ton discours ..." (DJD xxv, p. 148).

<sup>141</sup> תְּהַבְרֵךְ

<sup>142</sup> Et ו er af en skriver ændret til ס. Der må være tale om rettelsen af en stavfejl.

<sup>143</sup> Kun א i et eventuelt אֱלֹהִים er bevaret.

- 25 modighed skal du udtale dem<sup>144</sup>, og svar rigtigt i fyrsters midte og med [...]
   
26 med dine læber, og pas meget på tungens forvildelse (?)<sup>145</sup> ...[...]
   
27 så at du ikke bliver fanget i dine *egne* læber [og *vi*]klet sammen ved [*din*]
   
tung[*e* ...]
   
28 anstødelige ord [...]. fra mig, og de er listige[...]
- nedre margin*

### **2. 6. 2. 2. Inddeling.**

- I. Forjættende belæring til en lærer (2. pers. sing.).
- i. Du´ets frelse og velsignelse (l. 1-14a).
  - ii. Du´ets efterkommere (l. 14b-16).
- Vacat* (l. 17).
- II. Formaning til den forstandige om klog tale (l. 18-28).

### **2. 6. 2. 3. Kommentar.**

*Du´ets frelse og velsignelse* (l. 1-14a). Vi var ovenfor i behandlingen af den sidste makarismes begrundelse i tvivl om, hvorledes den vises belønninger kom i stand. Også dette afsnit i frg. 14 ii har – så vidt teksten nu lader sig læse - forjættende karakter. Der tales til et du, som vi har fortolket som en form for visdomslærer, selvom der i dette afsnit ikke direkte tales om visdom. Her fokuseres nemlig på, hvorledes læreren skal udholde sine trængsler. Teksten nævner en række fjendtlige instanser "ondskabs trone", [*de*] hovmo[*dige*]", "de, der hader dig" og lærerens fjender. Han skal imidlertid prise sig lykkelig, for disse trusler skal ikke ramme ham (l. 7f.). Gud vil nemlig føre ham til det åbne land, et udtryk for Jahves frelse, som vi kender fra salmer som Ps. 18,20 og 31,9. Og han trækkes væk fra alt ondt. Teksten følger det klassiske krise-frelse-velsignelse skema fra GT,

---

<sup>144</sup> Refererer sikkert til den formanedes ord.

<sup>145</sup> מרתקל. Ellers ukendt på hebraisk. Puech afleder ordet af den aramæiske rod √רתקל, som han gengiver med "'scandale, écart'" ("forargelse, sidespring/forvildelse", *DJD xxv*, p. 151).

for nu følger velsignelsen: "Han fylder dine dage med godt, og i overflod af fred [*vandrer*] du[...] du arver ære." (l. 13-14). En sådan forjættelse lyder mere velsignelsesreligiøs i gammeltestamentlig forstand end forløsningsreligiøs og apokalyptisk. Om dette kaster lys over makarismernes karakter afhænger af, om man anskuer 4Q525 som en homogen og sammenhængende tekst. Vi kan i hvert fald ikke finde nogen apokalyptisk dualisme i frg. 14 ii.

*Du'ets efterkommere* (l. 14b-16). Belæringen er fortsat rettet mod læreren, men nu tales der om hans død og eftermæle. Hans arbejde vil ikke blive glemt: "Og i din lære vandrer de sammen,..." (ובתלמודכה יתהלכו יחד, l. 15). Der er naturligvis tale om en indirekte formaning til lærerens disciple om ikke at slippe doktrinen, hvilket vi også kan finde mere eksplicit i f.eks. slutningen af Siraks Bog (50,27-29) og CD-B xx 27-34. Den tomme l. 17 indikerer, at også her er der tale om slutningen af et afsnit. Når disciplene således holder følger lærerens veje, skal det gå dem ligesom ham: De skal også få del i hans arv (l. 14).

*Formaning til den forstandige om klog tale* (l. 18-28). Som vi vil komme til at se i *Musar leMevin* indledes et nyt afsnit med ועתה og vokativen מביין. Teksten skifter stil fra det indikativiske til det imperativiske, men formaningens kan godt være tiltænkt det samme du som foroven. At formaningens følger efter det forjættende afsnit i l. 1-14a må også få os til at overveje, om den er *begrundet* i dette afsnits tale om herlig arv. De to afsnit henviser imidlertid ikke til hinanden, men den blotte sammenstilling peger i en sådan retning. Formaningens emne er ganske konventionelt, og særligt hos Ben Sira finder vi det ofte (5,9-14; 19,6-12; 28,13-26 et al.). Vi vil også komme til at se det i 4QSapiential-Didactic Work A (4Q412), 4QWays of Righteousness og *Musar leMevin* (f.eks. 4Q417 2 i 1; 4Q416 2 ii 6b-8). I disse tekster gives der ligeledes råd om tålmodighed, lydhørhed og at afstemme sin tale efter tilhøreren. Den rette opførsel i herskeres lag (l. 25) er også et tema (4Q417 2 i 1-6). Formaningens indledning, der er et *Lehr-Eröffnungsruf*, er også ganske konventionel.

### **2. 6. 3. Sammenfatning.**

4Q525 er en visdomstekst, som præsenterer en hel række af genrer. I frg. 1 fandt vi en indledningsformel, som kunne antages for at være det samlede værks indledning. Her

taltes der om en åbenbaringsvisdom, som var skænket af Gud. Frg. 2 ii+3 lod os se en saligprisningsrække, som priste dem lykkelige, som besad *torā* og visdom. Makarismernes eskatologi havde vi imidlertid svært ved at bestemme. Den synes dog ikke at være entydigt apokalyptisk. Ejheller kunne vi med H.-J. Fabry regne disse makarismer "... zum Kerngut qumranessenischer Theologie ..."146. Vi nævnte desuden kort, at man i 4Q525 5 kunne finde den eneste sammenknytning af visdom og guds frygt i Qumran-teksterne. Frg. 14 ii kunne ligesom saligprisningerne heller ikke anses for apokalyptisk i sin eskatologi. Det eneste, der kunne pege i sådan retning var talen om "dagen for den fastsatte[...]" (frg. 23 2). Hvis vi henholder os til de bedst bevarede dele af 4Q525, må vi således slutte, at forståelsen af visdommen ligger nærmere Ben Siras konception end *jahadens* ideologi.

## **2. 7. 4QComposition concerning Divine Providence (4Q413 1-2)**<sup>147</sup>.

Bag 4Q413 gemmer der sig kun to små fragmenter med herodiansk skrift, som ganske vist ikke helt passer sammen som puslespilsbrikker, men som begge indeholder en øvre margin og i øvrigt viser så store ligheder, at de må høre til toppen af den samme kolonne. De fire læselige linjer fik hos Wacholder/Abegg den rummelige titel "Sapiential Work", mens D. J. Harrington kalder den "Hymn of Knowledge", da han læser tekstens første utydelige ord som מִזְמוֹת ("salme") og ikke som מִזְמוֹת (st. cstr. af מִזְמוֹה, "plan") som E. Qimron i *DJD*-udgaven<sup>148</sup>. Den officielle titel er nu blevet den, vi ser i overskriften, som beskriver tekstens opfordringer til at opnå forståelse af Guds plan med menneskene og historien. Ortografien er en blandingsform, og der er både eksempler på plene- og defektiv skrivning (וְהוֹבִימָה, l. 1; בַּל, l. 3). Som teonym bruges אֱל, der skrives med palæo-hebraiske bogstaver, hvilket ifølge Stegemann er tegn på, at der er tale om en erstatning for tetragrammet<sup>149</sup>. Håndskriften er herodiansk og disse elementer peger tilsammen på en

<sup>146</sup> Idem: "Der Makarismus", p. 371.

<sup>147</sup> Den "officielle" udgave kan ses i J. A. Fitzmyer et al. (eds.): *DJD xx*, pp. 169-171, pl. xiv, PAM 43.499. Her bygger E. Qimron videre på sin præliminære udgave fra 1995: "A Work Concerning Divine Providence". Teksten findes også hos Wacholder/Abegg: *A Preliminary Edition, fasc. two*, p. 43 og i engelsk oversættelse hos bl.a. F. García Martínez: *The DSS Translated*, p. 382f.; G. Vermes: *The Complete DSS*, pp. 401.

<sup>148</sup> Wacholder/Abegg: *ibidem*; D. J. Harrington: *Wisdom Texts*, p. 64f.; E. Qimron: "A Work concerning Divine Providence", p. 192 & *DJD xx*, p. 169.

<sup>149</sup> H. Stegemann: "Die Gottesbezeichnungen", pp. 201f.

datering mellem 3. årh f.v.t. og 1. årh. e.v.t. Der er ingen eksklusivt sekteriske træk i teksten, men det er naturligvis begrænset, hvad der kan siges ud fra de få linjer, der er bevaret. Lad os i stedet læse teksten, inden vi knytter flere kommentarer dertil.

### 2. 7. 1. Oversættelse.

*øvre margin*

- 1 [Find er]kendelsens plan, og jeg vil lære jer visdom, og I skal forstå menneskets veje og mennes[ke]børnenes
- 2 gerninger, [thi når] **Ⲅⲟⲩ** [elsker<sup>150</sup>] en mand, forøger han hans arvelod i erkendelsen af hans sandhed, men alt efter hans<sup>151</sup> afsky
- 3 for enhver ond *mand*, [som vandrer efter, hvad] hans ører hører, og hvad hans øje ser, skal denne ikke leve *vacat* Og nu,
- 4 nåde [...]de ti{d}ligere tider<sup>152</sup>, og giv agt på slæg[tern]es år, sådan som **Ⲅⲟⲩ** har åbenbaret
- 5 *vacat?* [...].[...] [...]

### 2. 7. 2. Kommentar.

Trods sin ringe størrelse er 4Q413 en interessant tekst. Vi har at gøre med en visdomsbelæring, hvori et jeg opfordrer et I til at modtage den visdom, som i det følgende formidles. Denne visdom giver adgang til forståelsen af menneskenes "veje" og "gerninger"

---

<sup>150</sup> L. H. Schiffman oversætter "... For when] God [created] man, ..." (idem: *Reclaiming the DSS*, p. 203), men Qimrons rekonstruktion, som vi her følger, tager bedre hensyn til antitesen "afsky" i l. 2b-3.

<sup>151</sup> Dvs. "Guds".

<sup>152</sup> רַשׁוֹנִים {Ⲡ} - med Ⲡ er der rettet fra en mere usædvanlig stavemåde (Job 8,8) til den almindelige. Betydningen er imidlertid usikker, da רַשׁוֹנִים {Ⲡ} både kan betyde "det første" og "det tidligere" og derudover både kan henvise til personer, ting eller tider. Vermes undgår at vælge ved blot at oversætte med "... ancient ..." (*Op. cit.*, ibidem), mens García Martínez oversætter "... the first ones ..." (*Op. cit.*, p. 383). D. J. Harrington skriver vovet "... the people of old ..." (*Op. cit.*, p. 64) og Schiffman springer helt udtrykket over (*Op. cit.*, ibidem). Qimrons tidlige forståelse må dog foretrækkes, i det termen skal forstås parallelt med det følgende om slægternes år. Således oversætter han "... [(the events of)] the former years ..." (*DJD xx*, p. 170). Qimron angiver for øvrigt følgende som en mulig rekonstruktion: וְעַתָּה חָסַד [זְכוּרֵי יָמִים] רַשׁוֹנִים, hvilket kan gengives således: "Og nu, nådesfolk, [husk på] fordums [dage] ..." (*Op. cit.*, p. 171).



og kaldes "erkendelsens plan" (מִזְמָה דְּעֵרָה). Dette udtryk kan på dansk lyde en smule kryptisk, men מִזְמָה bruges i GT blandt andet om den plan, hvorefter Gud fører sin handling ud (Jer. 30,24; 51,11; Job 42,2). Udtrykket kan også bruges på samme måde i *jahadens* skrifter (1QH<sup>a</sup> iv 21; 1QS xi 6), hvor kvasi-synonymet מַחְשְׁבֵה dog er mere almindeligt. At der i vores tekst er tale om den plan eller visdom, hvormed Gud skabte verden, som vi f.eks. så i 11QPs<sup>a</sup> Creat, siges ikke direkte, men til forskel fra denne tekst, er der i så fald ikke tale om en planlagt orden, som er åbenbar for enhver. I 4Q413 er det ikke naturens orden, der interesserer, men forståelsen af menneskenes veje og gerninger som udtryk for Guds præeksistente plan. Menneskenes etiske valg er således bestemt af, om Gud henholdsvis elsker eller hader det enkelte menneske. Elsker han det, forøges dets arvelod (נְחִילָה); hader han det, skal det ikke leve. Denne antropologisk-etiske dualisme må siges at gå ud over, hvad Prov. sagde om den vise og dåren. Her viste erfaringen, at der i tilværelsen gives to veje, som fører henholdsvis til lykke eller ulykke (f.eks. Prov. 4,10-19). Hos Sir. giver dette sig udslag i en iagttagelse af tilværelsens dobbelthed: det onde – det gode, døden – livet, synderen – den gudfrygtige (Sir. 33,7-19). Også den meget ødelagte 4QThe Two Ways (4Q473), som muligvis er en visdomstekst, taler på samme måde:

*"... t[o] veje, en go[d og en ond. Hvis du vandrer på den gode vej, vil han ...] og velsigne dig; og hvis du vandrer på den [onde] vej [vil han ...], brin[ge ...] over dig og ødelægge dig [...]" (4Q473 2 (tidl. 1) 3-5).*

I vores tekst kan erfaringen imidlertid ikke vise vejen. Desuden er tanken om prædestination ganske fremtrædende, hvilket den ikke er i den traditionelle visdom. En lignende tankegang finder vi i læren om de to ånder i 1QS, der også taler om to veje:

*"Den ene [dvs. lysets ånd, KBL] elsker Gud i al evighed, og alle dens gerninger glæder han sig over for evigt. Den anden [dvs. mørkets ånd, KBL] afskyr han, dens råd og alle dens veje hader han for altid" (1QS iii 26b – iv 1).*

Prædestinationen synes dog i vores tekst først og fremmest at gælde for den, der elskes. Guds afsky for den onde er derimod vakt af dennes forkerte holdning, hvorved Gud ikke holdes ansvarlig for det onde i samme grad som i 1QS. Hvori består da hans

vildfarelse? Dette siges i l. 3, hvor den onde med allusion til Jes. 6,10 og 11,3 beskrives som en, der handler på baggrund af sine sansers brug. Ifølge Qimron skildres dermed "... a person who is acting according to his own (in contrast to Gods's) will."<sup>153</sup>. Det er spørgsmålet, om denne forståelse griber, hvad der også er på spil i teksten: erfaring contra åbenbaring. I l. 4 insisteres der nemlig på, at tilhørerne giver agt på de ur-begivenheder, som Gud har åbenbaret (גלה) dem. Den onde, derimod, kender ikke åbenbaringen, men følger sine egne ører og øjne. Men derved gives der ingen indsigt i Guds plan med menneskenes veje. Om denne onde er en repræsentant for konkurrerende visdomsskolels forkerte hermeneutik, kan der kun gisnes om. Hvad teksten selv siger, er, at den onde, idet han afviser den dualistiske orden, som kun kan åbenbares, har lagt sig selv for had hos Gud. Dette har døden som konsekvens, mens den elskedes erkendelse skal forøges. Om denne straf og løn skal forstås indenfor rammerne af en apokalyptisk eskatologi, siger de foreliggende fragmenter ikke noget om. At den onde ikke skal leve, kan dog omvendt tolkes sådan, at den elskede skal skænkes (evigt) liv.

I l. 4 tales som sagt om "ti{d}ligere tider" og "slæg[tern]es år". Teksten er desværre så beskadiget, at vi ikke kan sige, hvad der præcist tænkes på. Der kan enten være tale om en deuteronomistisk formulering: Folket skal huske Guds gerninger i forbindelse med exodus-begivenheden, eller det kan dreje sig om en understregning af den antropologisk-etiske ordens fundering i skabelsen. Jeg hælder til den sidste opfattelse. Der tilføjes: "..., sådan som **Ⲫⲟⲩ** har åbenbaret" (כאשר גלה אל). En lignende formel finder vi også i *Musar leMevin* (1Q26 1 4; 4Q416 2 iii 17f.; 4Q418 123 ii 4; 4Q418 184 2), hvor den er forbundet med det eskatologiske רון נהיה (hemmeligheden, som skal ske). Dette har fået T. Elgvin til at foreslå, at dette udtryk også har været at finde i den følgende linje 5 i 4Q413<sup>154</sup>. E. Qimron nævner dog, at l. 5 indledes med *vacat*, hvorfor כאשר גלה אל må have udgjort slutningen af en sætning. Jeg vil på denne baggrund afvise Elgvins forslag. Dette betyder dog ikke, at jeg ingen ligheder kan se til רון נהיה. Også her er der tale om en skjult, prædestinærisk og dualistisk verdensorden, der ikke blot giver adgang til forståelse af nutiden, men også af

<sup>153</sup> Idem: "A Work concerning Divine Providence", p. 191.

<sup>154</sup> Idem: "Admonition Texts", p. 183 og "The Mystery to Come", p. 132. Til רון נהיה se "Ekskurs II: רון נהיה i Qumran-litteraturen", nedenfor pp. 145.

fordums tider (1QMyst 1 i 3). Det futurisk-eskatologiske aspekt savnes dog som sagt, hvilket kan have at gøre med, at så lidt af 4Q413 er bevaret.

Vi er med 4QComposition concerning Divine Providence ved at nærme os noget vi kan kalde apokalyptisk visdomslitteratur i Qumran-teksterne. Der er nemlig i denne tekst en tydelig spatial dualisme, som forbinder en erfaringskritik med en transport af erkendelsens rum til Guds åbenbaring. Også i andre tekster har vi fundet åbenbaringsvisdom (11QPs<sup>a</sup> 154, 11QPs<sup>a</sup> DavComp, 4QSapiential Work og 4Q525), men i disse var åbenbaringen at forstå som en *ingroups* påberåbelse af praktisk-etisk viden – evt. forbundet med *tora*overholdelse - der ikke adskilte sig væsentligt fra Ben Siras, når han talte om profetisk visdom. Disse tekster havde således ingen interesse i at udforske hemmelighederne og det skjulte – den universelle erkendelse af kosmos og historie. Visdommen var således heller ikke i disse tekster udtryk for en apokalyptisk indsigt i Guds prædestinerede frelsesplan. Dette kommer imidlertid til en vis grad til udtryk i den foreliggende tekst. En sådan apokalyptisk visdomslitteratur vil vi komme til at se mere velbevarede eksempler på i *Musar leMevin* og Hemmelighedernes Bog, hvor det eskatologiske træder i forgrunden med nøgletermen *רז נהיה* ("hemmeligheden, som skal ske")<sup>155</sup>. Inden da skal vi dog for fuldstændighedens skyld kort nævne yderligere nogle fragmentariske visdomstekster fra Qumran.

## **2. 8. Andre nye visdomstekster uden sekterisk præg.**

Vi har nu set en række eksempler på vidt forskellige visdomstekster fra hulerne i Qumran. Ingen af disse tekster synes dog at være blevet til i *jahaden*. Deres store litterære og ideologiske diversitet understreger, hvor vidt forgrenet den jødiske visdom var i hellenistisk-romersk tid. Vi har således set eksempler på personificering af visdommen, identifikationer af *tora* og visdom og åbenbaringsvisdom med apokalyptiske træk. Teksterne som jeg i dette kapitel skal præsentere fjører ikke meget nyt til. De er slet og ret for fragmentariske. Men for at man ikke skal tro, at de nye visdomstekster kun udgøres af de

---

<sup>155</sup> Når forbindelsen mellem visdom og prædestination er så tydelig i 4Q413, kan det i øvrigt undre, at A. Lange ikke nævner teksten med et eneste ord i sin *Weisheit und Prädestination*.

ovenfor behandlede værker – samt den נהייה- visdom, som næste kapitel skal handle om – vil jeg gøre opmærksom på de følgende fragmenter. Jeg nøjes med at fremdrage, hvad jeg i teksterne har fundet interessant.

I 4QpapAdmonitory Parable (4Q302, tidl. 4Q302 & 4Q302a) finder vi i frg. 2 ii-iii en lignelse rettet til de vise. Lignelser er almindeligt brugt i visdomslitteraturen, men vi ser dem kun sjældent i teksterne fra hule 4. Håndskriftet består i øvrigt af 23 papyrusfragmenter, som er meget beskadigede. Retskrivningen er masoretisk, håndskriften hasmonæisk og som gudsbetegnelser bruges יהוה og אלהים. Teksten taler i frg. 3 ii om Guds hævn og dom, og følger ifølge B. Nitzan det såkaldte "rib pattern", dvs. den anklagende domstale, som kendes fra GT<sup>156</sup>. Frg. 2 ii-iii, hvorpå lignelsen findes kan muligvis have indgået som et led i denne doms-argumentation:

"Forstå nu dette, I vise. Hvis en mand har et godt træ, som vokser til himlen [...] til landets [...] og bærer saftig frugt ... .. tidligregn og sildigregn ... i tørk[e] og tørst. Mon ikke han el[sker ...]... og han vogter det [...].. for at få grenene til at blive store[...]. fra dens skud for at forøge [...].. og dens grene" (4Q302 2 ii 2-9).

"... og vild[svin] rager det ned [...] og det skæres ned uden [...].." (4Q302 2 iii 6f.).

Et *Lehr-Eröffnungsruf* indleder ovenstående lignelse om et godt træ. Sådanne lignelser kender vi også fra både GT og NT (Jes. 5,1-6; Jer. 2, 21; Ez. 19, 10-14; Mt. 3,10; 7,15-20 et passim). Lignelsen skal vise sammenhængen mellem gerning og udkomme, men om der tænkes på Israel som sådan eller den enkelte vise kan vi ikke se. I kol. iii handler det om straf, for træet skæres ned. Om det er det samme træ, der er tale om, er heller ikke til at afgøre. Vi kan altså ikke få så meget ud af denne tekst, men vi kan se, at også lignelsestraditionen er ført videre i dette visdomsafsnit af 4QpapAdmonitory Parable.

Mindre interessante rent formmæssigt er de ligeså slet bevarede visdomstekster 4Sapiential-Didactic Work A (4Q412) og 4QSapiential-Didactic Work B (4Q425). Disse tekster er formaningstekster i stil med 4QInstruction-like Composition B (4Q424) og 4Q525 14 ii 18-28, som vi allerede har set.

---

<sup>156</sup> *DJD xx*, p. 126. Her er teksten transskriberet og oversat (pp. 125-149). Fotografierne findes på pl. x-xii (PAM 43.396f.). G. Vermes har oversat frg. 2 ii i *The Complete DSS*, p. 400.

4Q412 advarer konventionelt mod tøjlesløs tale: "[L]æg tugt på dine læber [*vacat?*] og døre som sk[*jold*] for din tunge *vacat*" (frg. 1 5)<sup>157</sup>. Desuden synes visdommen at forbindes med lovsang, hvilket vi så et tydeligt eksempel på i 11QPs<sup>a</sup> 154:

"[...] Pris med hele din mund [...]din bæven[...] bring tak til hans navn[...] i manges forsamling [...] dag og na[t ...]" (4Q412 1 7-10).

Ud fra den meget beskadigede tekst, kan vi ikke andet end blot konstatere endnu et eksempel på visdom og lovprisning i samme tekst.

4Q425 er ligeledes en meget ødelagt formaningstekst<sup>158</sup>. Frg. 1+3 synes at advare mod at overlade ansvar til uduelige mænd, der er "tåbelige af hjertet" (אויילי לב, 1. 8). Som sådan er der klare paralleller til 4QInstruction-like Composition B.

Blandt de fragmentariske visdomstekster finder vi også et eksempel på den karakteristiske sammensætning af visdom og *tora*. Det sker i 4QSapiential-Hymnic Work A (4Q426), men ud fra tekstens forfatning er det ikke til at se, hvordan det sker<sup>159</sup>. Ordet חוכמה er ikke bevaret, i stedet tales om דעה/דעת og בינה: "[... æ]re og et mål af erkendelse og lange dage [...] dem, som [*ho*]lder hans bud (מצוותיו),..." (4Q426 1+3 1f.). I andre dele af teksten taler et jeg, der bl.a. siger: "[...]Gud har lagt erk(en)delse og indsigt i mit hjerte" (4Q426 1+3 4). Sådan taler også jeg'et i f.eks. 4Q525 23 og *Hodajot* om den åbenbarede erkendelse og indsigt (f.eks. 1QH<sup>a</sup> ii 18). Endelig skal det nævnes at 4Q426 er usædvanlig ved det, at den i frg. 12 nævner tre af Sems fire sønner: Assur, Arpakshad og Lud (Gen. 10,22). Vi kan kun skrive under på A. Steudels lakoniske udtalelse i *DJD*-udgaven af dette fragment: "... it is somewhat strange to find this in a wisdom context."<sup>160</sup> På den anden side bør intet overraske os i visdomsteksterne fra Qumran-hulerne. Der er en udpræget sammenblanding af forskellige traditioner i disse tekster, hvad vi særligt vil komme til at se i *Musar leMevin* og 4QWays of Righteousness.

<sup>157</sup> Se *DJD xx*, pp. 163-167 & pl. xiv (PAM 42.916). Wacholder/Abegg, pp. 41f.

<sup>158</sup> *DJD xx*, pp. 203-210, pl. xvii (PAM 43.541). Wacholder/Abegg, pp. 177-179.

<sup>159</sup> *DJD xx*, pp. 211-224, pl. xviii (PAM 43.541). Wacholder/Abegg, pp. 180-184.

<sup>160</sup> *DJD xx*, p. 223.

Også andre små fragmenter er blevet identificeret som visdomslitteratur. Eksempelvis nævner D. Dimant foruden de tekster, som vi beskæftiger os med, følgende række 4Q303-4Q305; 4Q408; 4Q410f.; 4Q419; 4Q474-4Q481; 4Q487; 4Q524<sup>161</sup>. Hvorfor hun på denne liste har medtaget 4Q419, der kredser om præstelige emner, og 4Q524, der er en kopi af Tempelrullen, kan selvfølgelig undre<sup>162</sup>. Under alle omstændigheder er der tale om tekster, som vi på grund af deres ringe forfatning, kan tillade os at forbigå.

## **2. 9. Foreløbig sammenfatning.**

Efter disse ærgerlige eksempler på, hvor sultent tidens tand kan bide - selv i den tørre judæiske ørken - vil vi kort sammenfatte vore foreløbige resultater.

Vi er nu blevet præsenteret for en stor del af de tekster fra Qumran-hulerne, som ud fra formelle og terminologiske kriterier har kunnet bestemmes som visdomslitteratur. Vi har med disse skrifter fået forøget mængden af overleveret palæstina-jødisk visdomslitteratur fra det andet tempels periode betragteligt. Ingen af disse tekster har kunnet karakteriseres som sekteriske og er derfor næppe forfattet i *jahaden*. Ikke desto mindre er de blevet opbevaret i Qumran-biblioteket - for de fleste skrifers vedkommende dog kun i en enkelt kopi. Ej heller har de bibelske, apokryfe og pseudepigrafiske visdomsskrifter haft en større plads i biblioteket (med en mulig undtagelse i Jobs bog).

De øvrige visdomstekster, som vi ikke kender gennem den traditionelle overlevering, viser en iøjnefaldende diversitet i litterære former og ideologiske *topoi*, hvilket må siges, at være det første, der springer i øjnene. Dernæst kan vi på et generelt plan konstatere, at vi blandt disse tekster ingen eksempler finder på skeptisk visdom. Alle teksterne udtrykker tillid til visdommens nytte og tilgængelighed, selvom nogle af dem i denne forbindelse peger på åbenbaringen. Er det sagt, at visdomsteksterne alle repræsenterer den ene eller den anden form for positiv visdom, må det dog tilføjes, at jeg ikke dermed mener at kunne finde nogen specifik og homogen visdomsideologi i disse

---

<sup>161</sup> Idem: "The Qumran Manuscripts", pp. 43-45 & 50.

<sup>162</sup> 4Q419 hedder da heller ikke mere Sapiential Work I<sup>d</sup> (Wacholder/Abegg, pp. 155-158), men blev for nylig døbt 4QInstruction-like Composition A i *DJD xxxvi* (pp. 320-323).

tekster, som man efterfølgende kunne sige, at *jahaden* havde en særlig interesse i at bevare. Der kan dog peges på nogle træk, som gentager sig i flere af teksterne: Nogle tekster er ganske konforme med den gammeltestamentlige visdomslitteratur som f.eks. 11QPs<sup>a</sup> Creat, der priser Gud for hans vise indretning af verden og 4QInstruction-like Composition B, der formulerer leveregler i formaninger og ordsprog. Den for GT karakteristiske sammenknytning af visdom og guds frygt finder vi kun i 4Q525 5. Andre tekster udtrykker den sammensmeltning af visdom og israelitisk-deuteronomistiske traditioner, som Ben Sira står som hovedeksponent for. Visdom og *tora* identificeres således – implicit eller eksplicit – i 11QPs<sup>a</sup> 154, 4QSapiential Work, 4Q525 og 4Q426. De to førstnævnte værker inddrager ligeledes den israelitiske historie ved at tale om Jakob (11QPs<sup>a</sup> 154 18) og folkets exodus fra Ægypten (4QSapiential Work 1-2 14f.). Forbindelsen mellem visdom og *tora* formuleres som oftest i en fælles personifikation, men denne personifikation kan også gælde visdommen alene (1QPs<sup>a</sup> Sir) eller dårskaben (4QWiles of the Wicked Woman). Atter andre tekster bringer offerkult og lovsang ind i visdommens kontekst (11QPs<sup>a</sup> 154 og 4Q412).

Også formmæssigt er diversiteten stor. Vi har således fundet genrer som eksempelvis akrostisk digt, visdomshymne, belæring, formaning, ordsprog, makarisme og lignelse. Hvor Prov. mestendels består af ordsprog, er de i dette tekstkorpus mere tilbagetrukne. I stedet synes belæringen eller formaningen at træde i forgrunden. Jeg har ikke søgt at forklare denne formale drejning, men kan konstatere, at det samme er tilfældet hos Ben Sira. Måske er der tale om en generel tendens i sene palæstina-jødiske visdomskredse.

Spørgsmålet om de hidtil behandlede visdomsteksters forhold til apokalyptikken, har på grund af teksternes fragmentariske karakter været svært at besvare. Vi kan se, at en række tekster henviser til den formidlede visdom som åbenbaret og derfor forbeholdt en særlig person eller gruppe, der har adgang til denne åbenbaring (11QPs<sup>a</sup> 154, 11QPs<sup>a</sup> DavComp, 4QSapiential Work, 4Q525, 4QComposition concerning Divine Providence). Dette gør imidlertid ikke i sig selv disse tekster apokalyptiske, for også Ben Sira kunne kalde sin visdom profetisk tale, uden at dette var et udtryk for apokalyptisk-dualistisk hermeneutik. Derimod kan man godt tale om et forsvar overfor skeptisk visdom.

Nogle af disse tekster kunne ligeledes omtale Guds stadfæstelse af den retfærdige sammenhæng mellem moralitet og lykke i form af en indgriben i den jordiske

kausalsammenhæng evt. som en eskatologisk dom. Dette kunne vi også finde hos Ben Sira uden at dette skulle forstås apokalyptisk-eskatologisk. Tekster som 4QWiles of the Wicked Woman, 4QSapiential Work, 4Q525 og 4QComposition concerning Divine Providence er dog tvetydige på dette område, og jeg har ikke ment med sikkerhed at kunne bestemme karakteren af den løntanke som uvægerligt er til stede i disse tekster. Rationalet bag ved opfordringen til at blive vis er således ikke altid eksplicit i teksterne.

Enkelte tekster synes dog at rumme præg, som vi ellers særligt kender fra apokalyptikken. 4QWiles of the Wicked Woman 1 7 nævner således den evige ild i dødsriget, og 4Q525 23 2 taler om en fastsat dag, hvordan dette end skal forstås. Disse forekomster synes dog ikke at bære teksterne, hvorfor vi må sige, at vi endnu ikke er stødt på visdomstekster, der kan benævnes "apokalyptisk visdom". De fleste tekster kan således forstås som en litterær og ideologisk videreførelse af den positive visdom i Prov. – en videreførelse, som ikke ligger langt fra den sirakidiske visdomsskoles. Vi ved dog i øvrigt for lidt om visdommens *Sitz im Leben* til at kunne placere disse tekster indenfor bestemte skoler eller miljøer<sup>163</sup>.

4QWork concerning Divine Providence peger dog i retning af apokalyptisk visdomslitteratur. Her er idéen om de udvalgte prædestination tydelig og åbenbaringsvisdommen viser sig i en direkte erkendelseskritik. Dette skal vi finde langt tydeligere udtrykt i de to følgende visdomstekster: *Musar l<sup>e</sup>Mevin* og Hemmelighedernes Bog. Hvor altså de ovenstående visdomsskrifter vel kan vise apokalyptiske træk, men næppe bæres af en apokalyptisk ideologi, skal vi nu se eksempler på tekster, der indenfor rammerne af visdomslitterære genrer med begrebet *רַן נְהִיָּה* ("hemmeligheden, som skal ske") ikke kan forstås som andet end apokalyptiske.

## **2. 10. *Musar l<sup>e</sup>Mevin* (4Q415-418a, 4Q418c?, 4Q423 og 1Q26)<sup>164</sup>.**

*Musar l<sup>e</sup>Mevin* (1QInstruction og 4QInstruction), som tidligere gik under arbejdstitlen *Sapiential Work A*, er med sine over 350 mere eller mindre velbevarede

---

<sup>163</sup> Se hertil ovenfor pp. 15f.

<sup>164</sup> Fragmenternes nummerering i *DJD xxxiv* benyttes.



fragmenter uden sammenligning den mest omfattende visdomskomposition fra Qumran. Teksten består for størstedelens vedkommende af traditionelle visdomsformaninger i stil med, hvad man finder i den positive erfaringsvisdom i Proverbia og hos Ben Sira<sup>165</sup>. Formaningerne vil vejlede individet i det økonomisk-sociale liv og beskæftiger sig med emner som låntagning, kaution, ægteskab, passende tale, mådehold under ringe kår, agerdyrkning samt forholdet til forældre og andre overordnede. Denne parænese er erfaringsbaseret og konfirmerer den retfærdige og immanente sammenhæng mellem gerning og løn/straf: "Og fryd dig ikke, når du *burde* klage, for at du ikke skal slide for di[t] liv." (4Q417 2 i 10b; jf. 20b-21a; 4Q416 2 ii 12-14a; iii 3b-4a.18f.). Til disse formaninger slutter sig imidlertid i *Musar l'Mevin* en række passager af kosmologisk og eskatologisk art, hvori den dualistiske verdensorden, endetidens dom og de udvalgtes erkendelse af רִי נְהִיָּה ("hemmeligheden, som skal ske") beskrives. Her er den meddelte viden af en ganske anden – åbenbaret og esoterisk – karakter; og disse afsnit må da også siges at rumme apokalyptiske træk. Som sådan er de særligt beslægtede med 1. Enoksbog; Hemmelighedernes Bog (Myst) og *jahadens* egen litteratur – særligt 1QS iii-iv. Endelig findes der passager i teksten, hvor disse to traditioner synes sammenarbejdede (4Q417 2 i 10c-12a; 4Q416 2 iii 8b-iv ?).

Dette gør *Musar l'Mevin* til en underlig – og højst interessant – hybrid af traditionelle visdomstraditioner og apokalyptiske ditto. Da disse umiddelbart kan synes at modsige hinanden – i kraft af hinanden udelukkende erkendelsesteorier – er det fristende litterærkritisk at spørge, hvorledes disse traditioner har kunnet indgå i det samme værk. T. Elgvin har forsøgt at løse denne diskrepans således:

"... both formal criteria and matters of contents suggest that 4QInstruction represents a conflation of two literary layers. An editor with a strong interest in divine revelation and eschatology combined a number of longer discourses with older wisdom admonitions representing traditional sapiential viewpoints, and thus created a larger, composite didactic work. In some cases he reworked earlier admonitions, in other cases he

---

<sup>165</sup> Til de genre-mæssige paralleller mellem Ben Sira og *Musar l'Mevin* se bl.a.: D. J. Harrington: "Sirach and Qumran Sapiential Work A", pp. 26-29.

interspersed existing admonitions with exhortations dealing with eschatology.”<sup>166</sup>.

Elgvin er ikke den første, der løser spændingen i tekster med visdom og apokalyptik på denne måde. Man kan blot sammenligne med J. S. Kloppenborgs analyse af ”The Formation of Q”<sup>167</sup>. Dette er imidlertid ikke den eneste tilgang til sådanne tekster. Vi så i indledningskapitlet om den jødiske apokalyptik, at J. J. Collins og G. W. E. Nickelsburg havde gjort opmærksom på, at antik-jødiske visdomstekster ikke med nødvendighed behøvede at afspejle den positive visdoms ideologi, men også kunne udtrykke apokalyptiske idéer indenfor rammen af visdomslitterære genrer. Dermed forenede disse tekster traditioner, der for os at se må synes modsatte. Men er de nødvendigvis det? I undersøgelsen af *Musar leMevin* vil vi i højere grad tage hensyn til teksten i dens nuværende udseende. For den redaktion, i hvilken *Musar leMevin* foreligger for os, sammenstiller rent faktisk visdomsformaninger og apokalyptiske belæringer. Teksten kan i sin nuværende form således opfattes som et udtryk for den traditionelle visdomslitteraturs løse komposition, som tillader konkrete formaninger og mere principielle afsnit at afløse hinanden i tilsyneladende tilfældig orden. At de principielle afsnit i *Musar leMevin* er apokalyptiske betyder imidlertid, at den konventionelle praktiske visdom ved sammenstillingen modtager et nyt rationale. Dette er efter min mening det mest interessante ved *Musar leMevin*.

Det vides ikke, hvad værket oprindeligt har båret som titel. Selvom 4Q416 1 muligvis rummer skriftets indledning, har vi ikke dets *incipit* og kan derfor ikke som for Sekthåndbogens vedkommende benytte os af dette (סרך היחך). Samme fragment (4Q416 1) har muligvis resterne af en såkaldt σίλλυβος – en pergamentstrimmel med titlen påskrevet

---

<sup>166</sup> Idem: *An Analysis of 4QInstruction*, p. 57. Denne upublicerede ph.d.-afhandling (1997) er desværre kommet mig i hænde så sent, at jeg ikke har haft lejlighed til at studere Elgvins argumentation nøjere. Når jeg i det følgende derfor taler om disharmonier i teksten, har jeg desværre ikke kunnet sammenholde disse med Elgvins analyse. Hans ovenfor citerede konklusion er for øvrigt forberedt i de tidligere artikler ”The Mystery to Come”, p. 115, n. 10 og ”The Reconstruction”.

<sup>167</sup> Se f.eks. p. 244 og 327f. i idem: *The Formation of Q*, hvor det også er det visdomslitterære lag, der bestemmes som ældst. Også for Qohelets vedkommende er der blevet talt om en eskatologisk redaktion (se A. Lange: *Weisheit und Prädestination*, p. 162, n. 172).

- fæstnet til sig. Under alle omstændigheder rummer resterne af denne mulige strimmel ingen tekst, hvorfor titlen naturligvis ikke kan læses herfra. Skal værket således gives et navn, må det konstrueres ud fra form og indhold som helhed. J. Strugnell og D. J. Harrington foreslår i *DJD xxxiv* titlen *Musar leMevin* (מוסר למבין), som de oversætter til *Instruction for a Maven/Student*<sup>168</sup>. Denne titel rummer genrebestemmelsen מוסר (√יסר): "tugt, dannelse (παίδεια), vejledning, formaning, instruktion, belæring", som findes flere steder i teksten (4Q416 2 iii 13; 4Q418 9 13; 169+170 3 et al.)<sup>169</sup>. Her fungerer den dog næppe som betegnelse for en litterær genre, men snarere som udtryk for belæringens etisk-kognitive indhold. Termen kendes først og fremmest fra visdomslitteraturen, hvor den særligt i Proverbia og Sirak benyttes i lignende parænetiske sammenhænge (Prov. 1,2f.8; 4,1.13; Job 5,17; 20,3; Sir. 41,14 et passim).

Belæringens adressat tituleres ofte med vokativen מבין (hif. part. af √בין), hvoraf den foreslåede titels andet led er konstrueret (*leMevin*)<sup>170</sup>. Selvom denne ikke altid er den eneste, der tildales, er det ganske fornuftigt, at medtage dette i værkets navn, da denne vokativ adskiller *Musar leMevin* fra anden visdomslitteratur, der oftest kalder den/de anråbte בני (min søn) eller בנים (sønner)<sup>171</sup>. Strugnell/Harrington oversætter som sagt מבין med *maven*, som er et sjældent ord på engelsk, hvorfor de da også alternativt foreslår *student*. At gengive מבין med *student* er imidlertid ikke særligt præcist. I GT betegner participiumsformen מבין nemlig i sin non-kausative betydning en person, der udmærker sig ved en viden og kunnen, han allerede har erhvervet sig<sup>172</sup>. Dette er også til en vis grad

<sup>168</sup> *Op. cit.*, p. 3.

<sup>169</sup> Bemærk, at også de sekteriske tekster taler om מוסר i centrale passager: I 1QH<sup>a</sup> ii 14 taler jeg'et om, at han er sat til at "... afprøve dem, der elsker formaning [מוסר]". En betingelse for optagelse i "pagten" er iflg. 1QS vi 14, at neofytten "... er modtagelig for belæring [מוסר]". Se også 1QSa i 8 og 1QH vi 4.

<sup>170</sup> 4Q416 4 3; 417 1 i 1.13f; 4Q418 81-81a 15; 102a+b 3?; 123 ii 5; 168 4? og 176 3. Der varieres enkelte steder med בן מבין (4Q417 1 i 18; 4Q418 69 ii 15 (?), jf. Prov. 28,7), בן משביל (4Q417 1 i 25) eller blot med et ubestemt אהה (4Q417 2 i 17). I 4Q415 11 5 bruges vokativ pluralis מבינים jf. omtalen af en gruppe af מבינים i 4Q418 123 ii 4 og 221 3.

<sup>171</sup> Se dog 4Q525 14 ii 18. Til "søn"/"sønner" se Prov. 1,10; 2,1; 3,1; 4,1.10.20; Sir. 3,17; 4,1; 6,23; 11,10; 4Q525 2 ii+3 12 et passim.

<sup>172</sup> מבין kan betegne en mester modsat en lærling (הלמיד, 1. Krøn. 25,8) samt lærere eller kyndige (Ezra 8,16; 1. Krøn. 15,22; 25,7). Eksempelvis kaldes Davids farbror Jonatan i 1. Krøn. 27,32 וסופר איש מבין – en forstandig og skriftlærd mand. A. Lange lægger sig tæt op ad disse steder (og Sir. 42,21), når han i 4Q417 1 i 1 (tidl. 4Q417 2 i 1) oversætter מבין med "Ratgeb[e]r" eller "Lehrer" (idem: *Weisheit und Prädestination*, pp. 52 & 54). Således anser han מבין for at betegne et institutionaliseret embede (*op. cit.*, pp 56f.). Dette er muligt, men skal ikke udelukke forståelsen af den forstandige (מבין) som en etisk-antropologisk type i forlængelse af Proverbia og Siraks sidestilling af denne med den vise i kontrast til dåren (Prov. 8,9; 17,10.24; 28,2 (jf. Sir. 10,1); 28,7.11). I *jahadens* tekster kan מביני(ים) både betegne menigheden (1QH<sup>a</sup> ii 18) og Jahve (4Q408 1+1b 7).

tilfældet med adressaten i *Musar leMevin*. På den ene side er han forstandig og indsigtfuld (מבין); på den anden side er han den, der belæres. Vi har altså at gøre med en tekst, der vil give yderligere viden til én, der allerede er i besiddelse af en del: "Belæring til (d)en forstandig(e)". 4Q525 tolkede vi som en formaning fra en højere lærerautoritet til en lavere, som ligeledes kaldtes מבין (4Q525 14 ii 18). Det er muligt, at det samme er tilfældet her, selvom vi også skal komme til at se afsnit, der udtrykker eller efterligner den såkaldte hofvisdom.

Belæringens giver nævnes ikke direkte ved navn, og det er bemærkelsesværdigt, at han ikke henviser til sig selv i form af f.eks. *Lehr-Eröffnungsruf* (jf. f.eks. 4Q412 1 5f.; 4Q413 1-2 1; 4Q525 2ii+3 12). Denne figur kunne evt. være en såkaldt משכיל, som også kendes fra de sekteriske skrifter (f.eks. 1QS iii 13; ix 12.21; CD-A xii 21; xiii 22; 1QH<sup>a</sup> xii 11 et al.) og fra muligt sekteriske tekster som ShirShabb (4Q400-407; 11Q17) og 4QShir (4Q510f.). Den formanede kaldes nemlig i 4Q417 1 i 25 בן משכיל, og andetsteds opfordres han til at øge sin andel i sine maskilers lære (לקח, 4Q418 81+81a 17; jf. 4Q418 238 1?). Selvom altså betegnelsen *maskil* findes i både *Musar leMevin* og i sekteriske tekster, er der dog ikke nødvendigvis tale om det samme embede. *Maskilen* har givetvis i *jahaden* haft yderligere funktioner end den rent didaktiske, idet han også har varetaget liturgisk-præstelige, halakiske og disciplinære opgaver<sup>173</sup>. Sådanne funktioner har ikke belæg i denne tekst.

### 2. 10. 1. Håndskrifterne og deres datering.

Tekststumper af *Musar leMevin* blev fundet dels af lokale beduiner dels af arkæologer i hule 1 og 4. Pga. en række tekstuelle overlap fragmenterne imellem blev der efterhånden identificeret mindst syv kopier som tilhørende den samme visdomstekst (4Q415-418a; 4Q423 og 1Q26)<sup>174</sup>; og det kan ikke udelukkes, at også andre fragmenter fra hule 4 har udgjort yderligere dele af det samlede værk. I forbindelse med denne identifikation er særligt 4Q423 vigtig, idet denne kopi viser paralleller til både 4Q415-418a

---

<sup>173</sup> Se C. A. Newsom: "The Sage", passim. I Dan. benævnes de frelste i øvrigt som משכילים (Dan. 12,3).

<sup>174</sup> Den tidligste sammenknytning af 4Q415-418, 4Q423 og 1Q26 findes i Strugnell: "Le travail d'édition", pp. 64f. (1956).

og 1Q26 (4Q423 8 = 4Q418 81; 4Q423 4 1-2 og 3 2-4 = 1Q26 1 5-6 og 2 2-4). 4Q423 kan derfor godtgøre, at 1Q26 og 4Q415ff. hører til samme komposition.

At så mange kopier af *Musar leMevin* blev fundet i Qumran, må – såfremt vi anerkender tesen om et sekt-bibliotek - betyde, at værket har været hyppigt anvendt i *jahaden* og dermed har haft en form for autoritativ status. Et blik på øvrige ikke-bibelske skrifter fra Qumran viser, at kun følgende værker blev fundet i lige så mange eller flere eksemplarer eller versioner: Jubilæerbogen (13-17), 1. Enoksbog (12), Sekthåndbogen (12), Damaskusdokumentet (10), Sabbatssalmerne (9), Kæmpernes bog (*Book of Giants*, 8), *Hodajot* (8), Krigsrullen (7-8) og Amrams visioner (5-8)<sup>175</sup>. En af kopierne af *Musar leMevin* (1Q26) blev fundet i hule 1 sammen med de vigtigste sekteriske tekster. Dette kan være et yderligere indicium på skriftets store betydning i *jahaden*, men heraf følger dog ikke nødvendigvis, at menigheden selv har forfattet værket<sup>176</sup>.

Som de fleste andre visdomstekster fra Qumran, er *Musar leMevin* i dårlig stand, og fortolkeren må derfor være forberedt på, at der ofte vil opstå spørgsmål, som går ud over, hvad teksten kan besvare. Eksempelvis kan man kun gisne om *Musar leMevins* oprindelige omfang. T. Elgvin mener dog ud fra synoptiske iagttagelser og regelmæssige spor af slitage på fragmenterne at kunne bestemme dels fragmenternes indbyrdes placering dels værkets samlede længde. 4Q416 menes således at have målt 257-300 cm svarende til 23 kolonner<sup>177</sup>. Metoden må dog siges at være meget usikker, og i *DJD xxxiv* henvises da også til en endnu ikke udgivet undersøgelse af A. Steudel og B. Lucassen, der bestemmer værkets længde (4Q418) til mindst 30 kolonner<sup>178</sup>. Under alle omstændigheder må vi på baggrund af det store antal fragmenter antage, at *Musar leMevin* har været et relativt omfattende værk. Til sammenligning fylder 1QS+Sa+Sb ca. 18 og 1QH<sup>a</sup> ca. 26 kolonner.

---

<sup>175</sup> Tallene i parentes angiver antallet af kopier. Min kilde er F. García Martínez og E. J. C. Tigchelaar: *Study Edition*.

<sup>176</sup> Man kan diskutere, hvorvidt det er signifikant, hvilken hule et manuskript er fundet i. Stegemann lægger stor vægt herpå og siger om skriftfundene fra hule 1: "Das war zugleich jener Teil des Bibliotheksbestandes, der den damaligen Qumran-Siedlern als ganz vordringlich rettenswert galt." (idem: "Die Essener", p. 99). Han anfører endvidere, at der kun i hule 1 fandtes håndskrifter, som var viklet ind i linned til ekstra beskyttelse. En væsentlig del af manuskripterne fra hule 1 opfatter han som *Musterhandschriften*, som har været anvendt som forlæg i kopieringsprocessen (op. cit., pp. 116f.).

<sup>177</sup> T. Elgvin: "The Reconstruction", pp. 563, 570 & 579. Den anvendte metode bygger på den af H. Stegemann udviklede i idem: "Methods for the Reconstruction".

<sup>178</sup> Op. cit., p. 19.

En præcis datering af *Musar leMevin* er yderst vanskelig, idet teksten – som visdomslitteraturen generelt – ikke interesserer sig for det partikulært-historiske, men arbejder paradigmatisk med undersøgelsen af det, som historien ikke forandrer. Eksempelvis hører en formaning til at ære forældrene (4Q416 2 iii 15f.) ikke en bestemt tid til, men en bestemt samlivsform. Der gives imidlertid andre måder at tidsfæste teksten på. Ortografien og morfologien bærer særligt qumranitiske træk (f.eks. pronominalsuffikserne כה-, מה-, כמה- og המה- samt hyppig pleneskrivning (לוֹא, כּוֹל)), hvorfor teksterne må være kopieret af skrivere i Qumran. Men yderligere præciserende er det, at alle manuskripterne til *Musar leMevin* er skrevet med, hvad palæografien kalder formal herodiansk hånd (år 30 f.v.t. – 70 e.v.t.)<sup>179</sup>. 4Q416 synes ældst og viser overgangen fra hasmonæisk til herodiansk skrift, idet de såkaldte *kerai* næsten helt savnes. 4Q423 og 1Q26 bedømmes som senherodianske (1 – 50 e.v.t.), mens de øvrige kopier vurderes til at være fra årtierne f.v.t. Kopiernes spredning i tid vidner om en længerevarende interesse hos *jahaden* i at reproducere teksterne, men hermed gives os også *terminus ante quem* for værkets affattelse. Dateringen kan dog ifølge A. Lange rykkes endnu længere tilbage, hvis passagen "... [og] i forhold til deres erkendelse [æres] den ene frem for den anden ..." <sup>180</sup> i 1QH<sup>a</sup> x 27f. er et citat fra 4Q418 55 10. Også sammenstillingen af אֵל הַדְּעוּתָה og סוּד אִמְתָּה, som kun findes i 1QH<sup>a</sup> i 26f. og 4Q417 1 i 8, kunne tyde på, at *Hodajots* forfatter har kendt *Musar leMevin*<sup>181</sup>. At det ikke forholder sig omvendt, beror på en indholdsmæssig vurdering af, at *Musar leMevin* ikke viser specifikt sekteriske træk, hvilket ville være tilfældet, hvis teksten var afhængig af *Hodajot*. Dette skrift – eller en del af disse salmer – sættes ofte i forbindelse med Retfærdighedens Lærers virke, og disse salmer dateres derfor ofte til anden halvdel af det 2. årh. f.v.t.<sup>182</sup>. Godtages dette, må *terminus ante quem* for affattelsen af *Musar leMevin* altså være før ca. 150 f.v.t., hvis vi tager i betragtning, at en tekst skal have en vis alder for at opnå en status, der giver anledning til citat. Men hvor langt tilbage skal vi gå? Armin Lange hæfter sig først og fremmest ved brugen af det persiske låneord כּוֹל, som ikke findes i de

<sup>179</sup> DJD xxxiv, pp. 21, 42, 74-76, 143-147, 214-217; 476; 506f. & 535. Også T. Elgvin daterer teksterne palæografisk til herodiansk tid (idem: "The Reconstruction", p. 559 & "The Mystery to Come", p. 113).

<sup>180</sup> וּלְפִי דַעְתָּם יִכְבְּדוּ אִישׁ מֵרֵעֵהוּ.

<sup>181</sup> Se A. Lange: *Weisheit und Prädestination*, pp. 46 & 226.

<sup>182</sup> Eksempelvis H. Stegemann: *The Qumran Library*, p. 107.

hebraiske dele af GT og først dukker op i skrifter fra det 2. årh. f.v.t.<sup>183</sup>. *Terminus post quem* for *Musar leMevin* sætter han derfor til perioden fra slutningen af 3. årh. til begyndelsen af 2. årh. f.v.t.<sup>184</sup>.

*Musar leMevins* fortolkere har indtil nu anset det for at være et før-sekterisk skrift<sup>185</sup>. Der er ingen henvisninger til *tora*, skønt nogle af formaningerne kredser om emner, som kendes fra Pentateuken. Også de præstelige taksonomier er stort set teksten fremmed. Endvidere er vokabularet ifølge J. Strugnells undersøgelse ikke-sekterisk<sup>186</sup>. Tekstens apokalyptiske afsnit og dens tale om יָרָא ("hemmelighed"), minder til gengæld om tekster fra *jahaden*'s hånd, og det er derfor muligt, at *Musar leMevin* udgør en forbindelseslinje fra *jahaden* til apokalyptiske kredse, som - ligesom *jahaden* - ikke formulerede sig i apokalypsens litterære form. Når vi anser *Musar leMevin* for non-sekterisk eller før-sekterisk følger vi således en sig efterhånden dannende konsensus.

Nedenfor skal vi gennemgå de vigtigste og mest intakte passager af *Musar leMevin*. Det drejer sig om visdomsbelæringen i 4Q416 2 i-iv par. - det mest sammenhængende stykke tekst - samt de kosmologisk-eskatologisk orienterede 4Q416 1, 4Q418 69 ii og 4Q417 1 i. Disse afsnit giver et godt indblik i teksten som helhed, og jeg afstår derfor fra en detaljeret analyse af andre interessante fragmenter som 4Q418 55, 81+81a, 103 og 126 ii. Der vil dog komme enkelte henvisninger til disse fragmenter, hvor det skønnes relevant.

---

<sup>183</sup> Sir. 8,18; 12,11; Dan. 2,18f.27.29f.47; 4,6; CD<sup>a</sup> iii 18; 1QpHab vii 5.8.14; 1QapGen i 2; 1QS iii 23; iv 6.18; ix 18; xi 3.5.19; 1QM iii 9.15; xiv 9; xvi 11.16 par.; xvii 9; 4QM<sup>a</sup> 10 ii 11; 1QH<sup>a</sup> i 11.13.21.29; ii 13; iv 27; v 36; vii 27; viii 6.11; ix 23; xi 10; xii 13.20; 3 i 7; 6 i 5; 25 i 1; 1Q36 16 2; 4Q176 16 3; 4Q401 14 ii 2; 4Q403 1 ii 27; 4Q405 3 ii 9; 4Q511 2 ii 6; 48,49+51 7; 4Q534 i 8 samt en lang række steder i Hemmelighedernes Bog (1Q27; 4Q299-301) og *Musar leMevin*. Ifølge Strugnell kan sprogbrugen i *Musar leMevin* ikke ligge til grund for en datering af skriftet - ej heller termen יָרָא (idem: "Lexical Considerations", p. 607).

<sup>184</sup> A. Lange: *Op. cit.*, p. 47. T. Elgvins datering afviger ikke væsentligt: 160-130 f.v.t. (idem: "The Mystery to Come", p. 117).

<sup>185</sup> F.eks. T. Elgvin: "Early Essene Eschatology", passim; A. Lange: *Op. cit.*, p. 43. D. J. Harrington anser omtalen af ægteskab som et udtryk for, at teksten kunne høre hjemme hos essæere, der ikke overholdt cølibat (idem: "Wisdom at Qumran", p. 151). Dette argument har dog efter min mening mindre vægt, da den sekteriske afholdenhed mere var bestemt af præstelige renhedsregler end af egentligt cølibat. (Se dertil: J. M. Baumgarten: "Restraints on Marriage", p. 20).

<sup>186</sup> Idem: "Lexical Considerations", pp. 606-608.

## 2. 10. 2. Det store formaningsafsnit (4Q416 2 i-iv par.).

Traditionelle, positive visdomsbelæring har uden tvivl udgjort en væsentlig del af *Musar leMevin*. Ikke desto mindre har forskningen interesseret sig mest for de kosmologisk-eskatologiske afsnit i kraft af disses slægtskab med *jahadens* egen litteratur. Her vil vi imidlertid tage udgangspunkt i den traditionelle visdom, som muligvis hører til de ældste lag i *Musar leMevin*. Denne visdomsformaning finder vi på skriftets mest velbevarede og sammenhængende fragment, 4Q416 2 i-iv par.

Formmæssigt har vi at gøre med en løst struktureret visdomsbelæring i stil med, hvad vi i israelitisk-jødisk kontekst finder i bl.a. Prov. 22,17-24,22 og dele af kap. 1-9 samt løbende hos Ben Sira, f.eks. i 4,1-10; 4,20-6,10; 8,1-9,16<sup>187</sup>. Den samme formanende genre har vi også set i nye tekster som 4QInstruction-like Composition B og 4Q525. I modsætning til ordsprogssentensernes indikativiske stil er en sådan belæring kendetegnet ved imperativiske formaningsord (i tysk forskning ofte kaldet *Mahnworte*), der direkte udtrykker intentionen om at påvirke modtagerens adfærd og/eller holdning. Disse formaninger er enten formuleret positivt med verbum i imperativ (f.eks.: 4Q417 2 i 1.2.8.11f.) eller negativt med לֹא + verbum i jussiv (f.eks.: 4Q417 2 i 4.7.9f.13.18. Sjældent: אַל + verbum i impf. eller יִשׂר + part. Se henholdsvis 4Q417 2 i 3 & 7). Dette bud kan være kasuistisk formuleret med et אֲשֶׁר (4Q417 2 i 17.19.21.25 *et passim*) og har ofte en formålsbestemmelse knyttet til sig i form af det positive וְאִם (4Q417 2 i 15 4Q416 2 ii 8.15 *et passim*) eller det negative פֶּן (eller לְבַלְתִּי לָמָּה 4Q417 2 i 1.7.10.20.23.26 *et passim*). Endelig kan budet evt. begrundes med et כִּי (4Q417 2 i 3.10.15.19 *et passim*) eller underbygges med retoriske spørgsmål (4Q417 2 i 10.11f.16). Alle disse litterære former holder sig tæt op ad den gammeltestamentlige visdoms formaningstale<sup>188</sup>.

Men hvad med tekstens *Sitz im Leben*? Ovenfor har vi udelukket muligheden for, at *jahaden* skulle have forfattet *Musar leMevin*. Ifølge Elgvin kan noget tyde på, at den traditionelle visdom hører til et andet miljø end de eskatologisk-kosmologiske passager. I

---

<sup>187</sup> Se også Prov. 25,6-10.16f.21f.; 26,12; 27,1f.10f.13.23. Hos Ben Sira synes formaningsordene ligesom i *Musar leMevin* at være langt hyppigere end ordsprogene.

<sup>188</sup> Se B. Mogensen: *Israelitiske leverejler*, pp. 44-61. M. R. Lehmann mener at formlen פֶּן...לֹא muligvis indikerer en særlig traditionslinje gående fra Prov. over Ben Sira og qumranitisk visdomslitteratur til Pirkei Avot (idem: "Jewish Wisdom Formulae", p. 162).



den forbindelse giver 4Q416 i-iv par. særligt mindelser til hofvisdommen, som vi tidligere kort har omtalt (p. 15). Teksten kredser nemlig ofte om en tjeners forhold til fyrsten og kan - i hvert fald delvist - opfattes som en form for "tjenerspejl", en manual for den vise tjener (4Q417 2 i 5; 4Q416 2 ii 9-18a par.). At dette tjenermotiv ikke er det eneste, som behandles, kan - med von Rad - tyde på, at der ved hoffet også har foregået en indoptagelse og redaktion af materiale fra andre visdomsmiljøer<sup>189</sup>. Særligt må man her bemærke sig, at *Musar l'Mevin* kalder den forstandige fattig, hvilket - i hvert fald i den oprindelige kommunikationssituation - har skullet forstås bogstaveligt og ikke som et religiøst ideal (f.eks.: 4Q417 2 i 9 par.; 4Q416 2 iii 2.8.12 par.). Dette hænger ikke særligt godt sammen med hofvisdommens tilhørsforhold til velhavende, aristokratiske kredse; og en sådan beskrivelse af formaningsmodtager har da heller ikke noget sidestykke i den jødiske visdomslitteratur<sup>190</sup>. Formaningerne til den fattige skyldes næppe en senere sekterisk redaktion af teksten, og vi må derfor blot henvise til visdomsteksters generelle evne til at samle forskelligartet materiale. For *Musar l'Mevin* som for visdommens andre "tekstmosaikker" gælder således den samme tvivlrådighed, når det drejer sig om, at bestemme *Sitz im Leben*.

Som allerede nævnt udgør 4Q416 2 i-iv det største sammenhængende fragment i *Musar l'Mevin*. Da den første kolonne imidlertid er bedre bevaret i parallellen 4Q417 2 i, som også indeholder tekst, der går umiddelbart forud for 4Q416 2 i 1, vil den nedenstående oversættelse til at begynde med følge 4Q417. Fra og med 4Q416 2 i 21 ligger 4Q416 til grund for oversættelsen. Selvom der altså angives to forskellige manuskripter, er der dog tale om én sammenhængende tekst.

---

<sup>189</sup> G. von Rad: *Weisheit in Israel*, pp. 28-31.

<sup>190</sup> Jf. J. J. Collins: *Jewish Wisdom*, p. 118: "... the Qumran text has no precedent in Jewish wisdom literature for its insistence on the poverty of the addressee".

## 2. 10. 2. 1. Oversættelse.

4Q417 2 i (tidl. 4Q417 1 i, par. 4Q416 2 i; 4Q418 6(?), 7, 26, 27, 64(?), 66(?), 199(?); 4Q418a 22)<sup>191</sup>.

- 1 til en{h}ver tid, for at han ikke skal få dig til at sværge<sup>192</sup>, og tal til ham ifølge hans ånd, for at han ikke [...]
- 2 uden at irettesætte den fornemme<sup>193</sup>, tilgiv ham, og ... [...]
- 3 og forvir heller ikke hans ånd, thi med hvisken talte d[u ...]
- 4 regn meget med hans retvisning, og gå ikke *let* hen over dine synder [ ...]
- 5 retfærdig som du er han, thi han {thi han}<sup>194</sup> er en fyrste blandt f[yrster ...]
- 6 gør han, thi hvor en{e}stående<sup>195</sup> er han blandt enhver skabning, så at ikke .. [...]
- 7 *vacat* Og en mand af uret skal du ikke regne for en hjælp, og der skal heller ikke være nogen fjende [*iblandt dine fæller*, for at ikke<sup>196</sup>]
- 8 hans gerningers gudløshed såvel som hans hjem søgelse [*skal skade dig*], men vid, hvordan du skal vandre med ham [...]
- 9 skal ikke *vacat* vige fra dit hjerte. Og for dit eget vedkommende vær ikke grådig [i din armod,]

---

<sup>191</sup> Oversættelsen er – hvor intet andet er anført – foretaget på baggrund af fotografiet PAM 43.516 (*DJD xxxiv*, pl. ix) og den hebraiske transskription i *DJD xxxiv* (p. 172f.). Andre transskriptioner og rekonstruktioner findes i Wacholder/Abegg: *A Preliminary Edition, Fasc. Two*, p. 63f. og García Martínez/Tigchelaar: *Study Edition, Vol. Two*, pp. 854-856. Dele af *Musar leMevin* er oversat hos F. García Martínez: *The DSS Translated*, pp. 383-393 og G. Vermes: *The Complete DSS*, pp. 402-412.

<sup>192</sup> Jeg foretrækker  $\sqrt{\text{שבע}}$  "sværge", hif.: "få til at sværge, bede indtrængende") fremfor  $\sqrt{\text{שבע}}$  ("være mæt", piel og hif.: "mætte"), da det i det følgende synes at dreje sig om formaning vedrørende tale.

<sup>193</sup> Roden  $\text{בשר}$  er her af usikker betydning. Se i øvrigt n. 357, p. 178.

<sup>194</sup> Et gentaget  $\text{כִּי הוּא}$  ("thi han") fremkommet ved dittografi er i håndskriftet blevet slettet. Strugnell/Harrington (*op. cit.*, pp. 179f.) mener, at linje 5-6 må omtale Gud og ikke den fornemme ( $\text{הַכֹּהֵן}$ , l. 2) eller fyrsten ( $\text{ש}$ , l. 5). Det er imidlertid meget svært at få til at hænge sammen med, at subjektet regnes "blandt enhver skabning/ethvert værk" ( $\text{בְּכֹל מַעֲשֵׂה}$ , l. 6, jf. den parallelle brug af  $\text{ב}$  i l. 5).

<sup>195</sup> Der er i manuskriptet indføjet et jod:  $\text{יְהוָה}$ . Uden dette ville andre oversættelsesmuligheder opstå, men under alle omstændigheder ville dette  $\text{יְהוָה}$  næppe kunne sættes i forbindelse med den særligt qumranitiske betydning af ordet.

<sup>196</sup> Strugnell/Harrington rekonstruerer [ $\text{בְּרַעֲיֹכָה לְבַלְתִּי הִרְעֵכָה}$ ], hvilket må betragtes som en sandsynlig gengivelse.  $\text{לְבַלְתִּי}$  [...] findes i parallelteksten 4Q416 2 i 2.

- 10 thi hvad er ringere end armod? Og fry{d} dig ikke, når du *burde* klage, for at du ikke skal slide for di[t] liv. [Betragt
- 11 hemmeligheden], som skal ske, og begrib frelsens fødselstider<sup>197</sup>, og vid hvem, der arver ære og klage. Mon ikke [...]
- 12 og for deres klager evig glæde? Vær dit begærs modstander<sup>198</sup>, og ikke [...]
- 13 for alle {d}ine afvigelser. Udda[l] dine domme som en retfærdig hersker. Ta[g] ikke [...].
- 14 og gå ikke *let* henover dine *egne* [sy]nder. Vær som en ydmyg mand, når du fører retssag. Modtag hans dom [...]
- 15 og da kommer Gud til syne<sup>199</sup>, og hans vrede lægger sig, og han forlader dine synder, [th]i for [hans] vre[des] an{s}igt [.(?)]
- 16 kan ingen bestå. Og hvem regnes for retfærdig ved hans dom, og uden tilgivelse [h]vordan *kan nogen* fattig [...]?
- 17 Og du, når du mangler føde i din mangel, *så* [b]ring dit overskud [sammen<sup>200</sup>, n]år
- 18 du har overskud, før *det* til dets ønskede havn, og tag din del af det, men *tag* ikke mer[e. *vacat*]
- 19 Når du har mangel, lån ud<sup>201</sup> i din mangel på penge, thi [Guds] forråd mangler ikke [... *og på*]

<sup>197</sup> Betydningen af מולדי ישע er usikker. מולד findes ikke i bibelsk hebraisk. De fleste engelske oversættelser forstår begrebet i dets senere betydning af "fødselstime" eller "fødselsveer" (F. García Martínez & E. J. C. Tigchelaar: *Study Edition*, II, p. 855; Harrington/Strugnell: *DJD xxxiv*, pp. 176 & 182). Talen om den eskatologiske frelse som en fødsel med veer er ikke ukendt fra anden antik jødisk-kristen litteratur (1.En. 62, 4; 1QH<sup>a</sup> iii 11, xii 8; Mk. 13,8 et passim).

<sup>198</sup> Sætningen er svært oversættelig, da בעל ריב både kan være en forsvarer og en anklager. Endvidere har הפץ et meget bredt betydningsfelt ("behag, ønske, interesse, mål"). Skal den formanede konfirmere eller tage afstand til sin הפץ? Ud fra linje 14s tale om selvransagelse, vælger jeg med Martínez/Tigchelaar (*op. cit.*, ibidem) den sidste mulighed.

<sup>199</sup> יראא uden objekt tolkes her som nifal.

<sup>200</sup> Det er ikke entydigt hvad der er henholdsvis hoved- og bisætning i det forudgående. Jeg tolker det første ו ומותריה ("og dit overskud") som angivende overgangen til hovedsætningen. בייחד ("sammen") er rekonstrueret fra 4Q418 199 1. Om det kan oversættes "i fællesskabet/i *jahaden*" afhænger først og fremmest af, om værket opfattes som sekterisk, eller ikke.

<sup>201</sup> לוא kan ikke være en negation, da der ellers måtte savnes et verbum. Der må derfor være tale om en alternativ stavemåde af לוא ("låne", hifil: "udlåne". Se E. Qimron: *The Hebrew of DSS*, § 100.7, p. 23). Strugnell/Harrington diskuterer muligheden af en piel imp. i betydningen "udlåne", men afviser den med henvisning til talen om tilbagebetaling i linje 22 (*DJD xxxiv*, p. 187). Betydningen "udlåne" giver imidlertid

- 20 hans befaling bliver alt til, og hvad han giver dig at spise, spis *det*, men spis ikke mere, for at [du] ikk[e ... skal afkorte]
- 21 *vacat* dit liv. *vacat* Når du låner mæ[n]ds penge til din mangel, skal der hverken være [ro for di]g<sup>202</sup>
- 22 dag og nat, ejheller hvile for din sjæl, [førend] du har tilbagebetalt [lånet til din] långive[r]<sup>203</sup>, lyv ikke
- 23 for ham, for at du ikke skal bære på skyld<sup>204</sup>, og på grund af forhåelse fra [din] l[ångiver ...], så du ikke m]ere [kan stole] på hans fælle,
- 24 og så han i din mangel lukker sin hånd som en krog<sup>205</sup>. [... lån som ham, og vid ...]
- 25 Og hvis en plage rammer dig og ..[... skjul dig ikke for din långiver<sup>206</sup>]
- 26 for at han ikke skal afsløre din forhåelse .[ ...<sup>207</sup>, og så]
- 27 skal han ikke slå ham med stokken [... og ikke]
- 28 mere. Og også du,[forstandige søn <sup>208</sup>...]

*nedre margin*

bedre mening i forhold til den efterfølgende begrundende sætning indledt med כִּי. Ud fra denne forståelse handler l. 19f. om långivning og l. 21f. om låntagning.

<sup>202</sup> Strugnell/Harrington rekonstruerer således ud fra Ps. 83,2 og de lignende formaninger i 4Q416 2 ii 9. (*DJD xxxiv*, p. 188).

<sup>203</sup> Rekonstruktionen hos Strugnell/Harrington [הַיְנוּשׁ בְּכַה מְשִׁי] er ikke usandsynlig, selvom objektet for infinitiven הַשִּׁיבָכָה kommer ret sent i sætningen (*DJD xxxiv*, p. 173). Under alle omstændigheder er den at foretrække frem for Wacholder/Abeggs [...] לַנֶּפֶשׁ (idem, *A Preliminary Edition II, fasc. two*, p. 64).

<sup>204</sup> לָמָּה kan både opfattes som et "hvorfor" eller som det sene "for at ikke" = פֶּן. Verbet תִּשָּׂא kan komme af √שָׂא ("låne") eller √שָׂא ("løfte, bære"), hvoraf sidstnævnte giver bedst mening. Der er sikkert tale om et ordspil i sammenhæng med formaningerne om låntagning.

<sup>205</sup> Jf. García Martínez/Tigchelaars oversættelse af כַּחֲבָה med "like a hook (?)" (כַּחֲבָה + כַּח, idem: *Study Edition, vol. two*, p. 857). Ordet kan imidlertid også høre til den næste periode og betrages som כַּח + כַּח ("din styrke"). Strugnell/Harrington afviser, at חַח subsidiært kan læses som חַח, hvorved et ord af roden חַחֵם bliver en mulig læsning (*op. cit.*, p. 190).

<sup>206</sup> Hvis emnet stadigvæk er låntagning, må García Martínez/Tigchelaars læsning foretrækkes (כַּחֲבָה "for din långiver", idem: *Op. cit.*, p. 856) fremfor Strugnell/Harringtons (מִן־יָגַע בְּכַח "for ham, som plager dig").

<sup>207</sup> Wacholder/Abegg (idem, *op. cit.*, p. 64) og Strugnell/Harrington (*op. cit.*, pp. 173f.) læser ud fra 4Q418 26 2 מוֹשֵׁל בּוֹ, og sidstnævnte oversætter "a ruler over him" (*op. cit.*, pp. 177). Jeg afstår imidlertid fra at oversætte, da rekonstruktionen er meget usikker og giver ringe mening.

<sup>208</sup> Ud fra den stereotype vokativ i *Musar l<sup>e</sup>Mevin* er denne rekonstruktion forsvarlig.

4Q416 2 i 21f. (par. 4Q417 2 ii 1; 4Q418 7b)<sup>209</sup>.

- 21 [du, *forstandige søn*<sup>210</sup> ...]i vrede. Hvis du trækker din hånd til dig  
22 [uden at række *den* ud ...] bed<sup>211</sup> om din føde, thi han

*nedre margin*

4Q416 2 ii (par.: 4Q417 2 ii; 4Q418 7b, 8, 12, 21 et al.?.; 4Q418a 19).

*øvre margin*

- 1 har åbnet [sine] barm[hjertigheder ... *for at fyld*]e alle [sin מַשְׂסָ<sup>212</sup>] man[gler og  
og for at give føde]  
2 til alt levende, og der er ikke [... og når] han lukker sin hånd, [dør<sup>213</sup> alt] køds  
[ånd]<sup>214</sup>.  
3 Lu[k] ikke [*din hånd* ... i den, så] du ved [*hans*] forhåelse *må* dække dit ansigt  
og ved hans dårskab *må dække det*  
4 for den fangne<sup>215</sup>. Så meget som [långiveren *har lånt* ham i penge ...], betal *det*  
[hurtigt] tilbage<sup>216</sup>, og så er du på lige fod med ham, thi pungen

---

<sup>209</sup> Oversættelsen af 4Q416 2 følger - hvor intet andet er anført - fotografierne PAM 43.511 og 43.512, (*DJD xxxiv*, plate III-V) og den hebraiske transskription i *DJD xxxiv* (pp. 88-90, 110 & 123f.). Andre transskriptioner og rekonstruktioner findes i Wacholder/Abegg: *A Preliminary Edition, Fasc. Two*, p. 55 og García Martínez-Tigchelaar: *Study Edition, Vol. Two*, pp. 848-852.

<sup>210</sup> Fortsat fra 4Q417 2 i 28.

<sup>211</sup> Evt. "bed ikke", da der i parallellen 4Q418 7b 13 umiddelbart før verbet og efter en lakune står et ל, som kan være resterne af negationen לא.

<sup>212</sup> Udtrykket מַשְׂסָ forefindes 15 gange i *Musar leMevin* og derudover kun én gang (4QInstruction-like Composition B (4Q424) 1 6). Det optræder som nomen i så forskellige sammenhænge, at betydningen er højst usikker. Forskningslitteraturen har leveret så forskellige oversættelsesforslag som "hemmelighed" (ud fra 4Q424 1 6), "sag, forehavende" (ud fra 4Q418 126 12; 127 5) eller en biform af akkusativmærket מַשְׂסָ (Strugnell/Harrington: *DJD xxxiv*, pp. 31f.).

<sup>213</sup> Egtl. "samles", dvs. indsamles til dødsriget (מַשְׂסָ, nif. ptc. fem. sing. af √ מַשְׂסָ).

<sup>214</sup> Rekonstrueret efter 4Q417 2 ii 4 og 4Q419 8 ii 7. 4Q419 rummer en enslydende formulering, men er næppe en del af *Musar leMevin*, da der ellers ikke forefindes paralleller teksterne imellem.

<sup>215</sup> Strugnell/Harrington oversætter l. 3-4a: "Do not [...], And in his poverty thou shalt not *make the poor stumble because of it. Nor* because of [his] shame shalt thou *hide* thy face, Nor at his folly (hide it) from thee captive.". Oversættelsen bygger på rekonstruktionen af en stor lakune og er efter min mening for usikker. Ifølge min oversættelse indleder de første ord i l. 3 en hovedsætning, som jeg i analogi med l. 2 rekonstruerer [... ידכה וְהִקְפִּיךָ]. De følgende perioder indledt med ו betraktes som følgesætninger.

<sup>216</sup> Emnet må være kautio/indfrielse af andres lån jf. l. 5. Den første, underordnede sætning taler om en tredje person, mens hovedsætningen befaler i imp. 2. pers. sing.

5 med din{e} opsparing{er} har [du] over[ladt til din långiver. For din fælles skyld  
 har] du g[ivet] hele dit liv for ham<sup>217</sup>; giv hurtigt *tilbage*, hvad  
 6 der er hans, og tag [din] pung<sup>218</sup>. [Og gør ikke i din tale din ånd] mindre<sup>219</sup>, byt  
 ikke med nogen penge din hell{i}ge ånd,  
 7 thi ingen pris er passende [for den ... Fra ... skal ingen mand] bøje dig, *men søg*  
 i velvilje hans ansigt<sup>220</sup>, og tal i overensstemmelse med hans tale,  
 8 og da opnår du dit ønske. [Og gør ikke din ...]<sup>221</sup> for ham, og forlad ikke de ting,  
 som er bestemt for dig, og vogt dig [sel]v i dine hemmeligheder.  
 9 Hvis han overl{a}der tjenesten af sig<sup>222</sup> til dig, [skal der ikke være hvile i *din*  
*sjæl*] ej[heller] slummer for dine øjne, indtil du har gjort  
 10 [hans] befa[lin]ger ..., og] gør [i]kke mere. Og hvis der er *noget* at tilbage[holde(?]  
 ...], lad ikke *noget* af hans tilovers, end ikke skattepenge<sup>223</sup>  
 11 [..., for at ikke han skal sige: "Han har udplyndret mig"<sup>224</sup>, og fal]d[er ...].[løft]  
 din[e] øjn[e] og se, hvor stor [menneskets] misundelse er,  
 12 [og hvor meget mere bedragerisk hjertet er end al ...].. Hvis du til hans  
 tilfredshed holder fast ved tjenesten af ham, og hans חסד's visdom

<sup>217</sup> Strugnell/Harrington oversætter ikke בו med "for ham", men med "med den" ("with it", dvs. pungen. *DJD xxxiv*, p. 93). En sammenligning med formuleringen i Sir. 29,15b gør det imidlertid sandsynligt, at ב her skal forstås i samme betydning som det græske ὑπὲρ + gen. "Ham" og "din fælle" er sikkert samme person, hvorved der må være tale om en form for dobbeltkonfekt.

<sup>218</sup> Parallellen 4Q418 8 5 skriver כיסבה יקח לו אשן, "giv hurtigt tilbage, så han ikke tager din pung", men 4Q416 giver bedst mening, for så vidt som pungen ifølge l. 4b-5a allerede er deponeret hos kreditor.

<sup>219</sup> Formuleringen "i din tale" er en oversættelse af בדבריך, som også kan gengives "i dine sager/forretninger".

<sup>220</sup> Det er uklart, hvilket verbum ברצון ("i velvilje") lægger sig til. I denne oversættelse er ברצון שחר ("søg i velvilje") valgt fremfor ברצון יטבה ("[ingen mand] skal bøje dig i velvilje"). Dette hænger bedst sammen med det følgende, som handler om loyalitet overfor en overordnet/læreren.

<sup>221</sup> Strugnell/Harrington oversætter "[ Do not make ineffectual thy oath made] to him," (*DJD xxxiv*, p. 93). Hverken verbum eller objekt kan imidlertid rekonstrueres ud fra parallelteksterne, hvorfor andre muligheder også gives.

<sup>222</sup> Eller som subj. gen.: "sin tjeneste/sit arbejde", עבודתו.

<sup>223</sup> Linje 10 er i dårlig stand, og mht. de bevarede ord er betydningen ofte usikker. Det er derfor svært at få meningen frem. להצניע, her: "at tilbageholde" (צניע) er et *hapax legomenon* i GT (Mika 6,8) og bruges her m. √ הלך i betydningen "at vandre ydmygt/tilbageholdent". I denne sammenhæng må der være tale om den betroede tjeners opbevaring af sin herres eller egne midler. לר læser jeg som לו אשר לו (se også 4Q418 69 ii 5). Til "skattepenge" (הון בלו), der er et aramæisk låneord, se Gesenius/Buhl: *Handwörterbuch*, p. 898.

<sup>224</sup> kan afledes af √ בוז "foragte, behandle ringe", √ בזה "agte ringe" eller √ בוז "røve, udplyndre". Hvis emnet er misbrug af "betroede talenter", må den sidste mulighed være at foretrække.

- 13 [...].. du råder ham, [så bliver du] som en førstefødt søn for ham, og han skal  
være medlidende med dig, som en mand med sit enebarn
- 14 [..., thi du er hans tjener og] hans [udvalg]te. Og du, du skal ikke stole på, hvad  
du hader, og bedrag ikke din skatteopkræver<sup>225</sup>,
- 15 [men du, vær for ham som en vi]s [tjener]<sup>226</sup>, og ydmyg ej heller din sjæl for en,  
som ikke er lige med dig, og da skal du vær[e]
- 16 [for ham som en far ...]. det, som ikke er i din magt<sup>227</sup>, skal du ikke røre, for at  
du ikke skal snuble og din forhånelse blive meget stor.
- 17 [Sæ]lg [ikke] din sjæl for penge; det er bedre, at du er en tjener i ånden og tjener  
dine herskere gratis.
- 18 Og sælg ikke din ære for en pris, og giv den<sup>228</sup> ikke som pant for din arv, for at  
han ikke skal tage dit legeme i besiddelse. Spis dig ikke mæt i brød,
- 19 *vacat* når der ingen klæder er. Drik ikke vin, når der ingen føde er. Søg ikke  
vellevned, når du
- 20 *vacat* mangler brød. Pris ikke dig selv i din mangel, når du er arm, for at du ikke
- 21 *vacat* skal ringeagte dit liv; og foragt ej heller redskabet i din [f]avn

*nedre margin*

<sup>225</sup> Mht. den sidste formaning følges Strugnell/Harringtons forslag om at læse תשקור (af שקר "bedrage") fremfor תשקוד (af שקד "være vågen, våge") (*DJD xxxiv*, pp. 93 & 104). Sammesteds argumenteres for at oversætte מדהבה med "tax-gatherer" og ikke som hos Gesenius/Buhl med "Bedrängung" (Gesenius/Buhl: "Handwörterbuch", p. 399).

<sup>226</sup> לעבד משכיל. Syntaktisk går gengivelsen "tjener for en maskil" næppe an.

<sup>227</sup> Ifølge Strugnell/Harrington kan לֹא־אֵין כּוֹחַכָּה henvise til en mand eller en kvinde, som ikke er stærk ("One who does not have thy strength", *DJD xxxiv*, p. 93, jf. p. 105), men der foreligger også den mulighed, at der advares om ikke at række ud over sin formåen – et almindeligt visdomstopos, jf. også 4Q416 2 iii 8f.

<sup>228</sup> Objektet "den" kan henføre til "ære" eller "pris".

**4Q416 2 iii (par.: 4Q417 ii 26; 4Q418 9-10).**

- 1 [og enhver ...]din  
2 og husk, at du er arm [...]. og, hvad du mangler  
3 skal du ikke finde, og ved dit tillidsbrud *skal* du [*ikke*] ... [...*Hvis*]... er blevet  
overdraget dig,  
4 læg ikke din hånd på det<sup>229</sup>, for at den ikke skal blive forbrændt, [og] dit legeme  
brænde i dets ild. Sådan [*an som*] du [*har modtaget*] det, således skal du tilbagebetale  
det,  
5 og glæde *vacat* de skal der være for dig, når du er løst fra det; og heller ikke fra  
nogen mand, som du ikke kender, skal du modtage penge,  
6 for at han ikke skal forøge din armod; og hvis han lægger det på dit ho{v}ed,  
tag vare på det<sup>230</sup> indtil døden, men din ånd skal ikke pantsættes<sup>231</sup>  
7 for det, og da skal du lægge dig *til hvile* i troskab, og når du er død, spire[r] dit  
minde [*i ev*]ighed, og dine efterkommere arver  
8 glæde *vacat* Fattig er du, du skal ikke begære *noget* udover din ejendom, og bliv  
ikke forvirret<sup>232</sup> i den, for at du ikke skal flytte  
9 din grænse, og hvis [.(?)] han atter giver dig<sup>233</sup> herlighed, vandr i den<sup>234</sup>. Og  
gransk i hemmeligheden, som skal [s]ke, dens fødselstid<sup>235</sup>, og da skal du kende

---

<sup>229</sup> Pronominalsuffikset i בו ("på det") må - ligesom de følgende suffikser - henvise til det, som blev overdraget i linje 3. Det må ud fra konteksten dreje sig om et lån.

<sup>230</sup> הפקידהו betyder på bibelsk hebraisk "overlade, betro" (Gesenius/Buhl: *Op. cit.*, p. 654f.), men har ifølge Strugnell/Harrington også den senere betydning "take charge of something" (*Op. cit.*, p. 115).

<sup>231</sup> Nifal af חבל II ("tage i pant"), jf. 4Q416 2 ii 18. Piel af חבל III ("fordærve") med רוחכה som objekt er også en mulighed.

<sup>232</sup> Hitp. imp. af בלע II ("forvirre"). בלע I ("opsluge, fordærve") kendes ikke i hitpael i bibelsk hebraisk (Gesenius/Buhl, pp. 101f.).

<sup>233</sup> 4Q418 9 8 skriver ישיבוכה med det implicite subjekt i pluralis (evt. i betydning af et ubestemt "man"). I den herværende singularisform kan subjektet være Gud, en herre/kreditor eller ligeledes et "man".

<sup>234</sup> בה, "i den" (fem.) må henvise til נחלהכה "din ejendom" i linje 8.

<sup>235</sup> מולדיו. Som i 4Q417 2 i 11 (se noten hertil) er מולד svær at oversætte og såvel Strugnell/Harrington som García Martínez/Tichgelaar gengiver med "origin" (*DJD xxxiv*, p. 113 og García Martínez/Tichgelaar: "Study Edition", p. 851). Hvis der med רז נהיה tænkes på en eskatologisk åbenbaring af skjult viden, er oversættelsen "fødselstid" bedre. Også i 4Q417 2 i 11 forbindes רז נהיה og מולד. Suffikset i מולדיו kan henvise til רז כבוד eller subjektet til verbet i betingelsessætningen. Det samme gør sig gældende for suffikset i נחלה i linje 10.



10 dens arvelod, og i retfærdighed skal du vandre, thi Gud lader sit [...] lyse på  
al{l}e dine veje. Giv ære til dem, der herliggør dig<sup>236</sup>,

11 og pris hans navn bestandigt, thi fra armod ophøjede han dit ho{v}ed, og med  
fornemme lader han dig sidde,

12 og over herligheds arv lader han dig herske. Søg bestandigt hans velbehag. *vacat*  
Fattig er du, *men* sig ikke: "Arm er jeg, så jeg kan i[*kke*]  
13 granske erkendelse". Bøj din skulder ind under al belæring, og med al [...]. rens  
dit hjerte, og med overflod af viden *rens*

14 dine planer. Gransk hemmeligheden, som skal ske, og giv agt på alle  
sandhedens veje og betragt alle urettens rødder,

15 og da skal du vide, hvad der er bittert for en mand, og hvad, der er sødt for en  
mand. Ær din fader i din armod

16 og din moder i dine små kår<sup>237</sup>, thi som Gud<sup>238</sup> er for en mand, således er hans  
fader, og som herrer<sup>239</sup> er for en mand, således er hans moder, thi

17 de er ovnen som undfangede dig<sup>240</sup>. Og sådan som han har ladet dem herske  
over dig og har formet *dig* ifølge ånden, således skal du tjene dem, og sådan  
som

18 han har åbnet<sup>241</sup> dit øre for hemmeligheden, som skal ske, skal du ære dem for  
din æres skyld og med[...] vis dem ærbødighed,

19 for dit livs og dine mange dages skyld *vacat* Og hvis du er arm som ...[...]

<sup>236</sup> 4Q418 9 9 skriver למכבדכה, dvs. i singularis: "til den, der herliggør dig". Dette stemmer bedre overens med det følgende שמו, hvor suffixet ligeledes er i singularis.

<sup>237</sup> מצעריכה, "dine små kår". Både her og i 4Q418 9 17 er כ וך svære at skelne, hvorfor det er muligt, at der skal læses מצעריכה, "dine skridt".

<sup>238</sup> Teksten er rettet ud fra parallelteksten 4Q418 9 17, som skriver כאל "som Gud". Her i 4Q416 skrives כאל "som en fader", hvilket gør udsagnet til en meningsløs tautologi. Fejlen må være opstået ved dittografi jf. det følgende אביו ("hans fader").

<sup>239</sup> Strugnell/Harrington gengiver וכאדנים med "And as the Lord" (DJD xxxiv, p. 113); men spørgsmålet er, om ikke pluralis "og som herrer" er bedre, da sammenligningen af på den ene side Gud med faderen og på den anden side herrerne med moderen angiver en rangorden mellem mand og kvinde som vi også finder i koll. iv 2 og 6b-9. Se endvidere Sir. 3,7, hvor begge forældre sammenlignes med herrer (ως δεσπότες).

<sup>240</sup> Konstruktionen כור הוריכה er ellers ukendt og svær at forklare grammatisk; se DJD xxxiv, pp. 113 & 121.; tankegangen ligner den i Prov. 23,22a: "Adlyd din far, det er ham, der har sat dig i verden,..."

<sup>241</sup> Strugnell/Harrington foreslår, at גלה "han har åbnet" rettes til גלו "they [dvs. forældrene, KBL] have uncovered" (DJD xxxiv, pp. 113 & 122), men i de parallelle udtryk er det altid Gud, der åbner ørerne for נהיה לו (1Q26 1 4; 4Q418 123 ii 4; 184 2).

20 uden bestemmelse<sup>242</sup> *vacat* du har taget en hustru i din armod, tag afkommet[...]<sup>243</sup>

21 fra hemmeligheden, som skal ske, når du er knyttet sammen *med hende*. Du skal vandre med dit køds medhjælp [...]

*nedre margin*

#### 4Q416 2 iv (par.: 4Q418 10 5-10).

*øvre margin*

1 sin fader [og] sin moder, og han skal h.old[*e sig til sin hustru og de skal blive et kød*]<sup>244</sup>

2 Dig har han givet at herske over hende, og hun [... *Hendes fader (?)*]

3 har han ikke givet at herske over hende, fra hendes moder har han skilt hende, og til dig er [*hendes begær*<sup>245</sup>, og *hun skal blive*]

4 et kød for dig. Din datter udskiller han til en anden, og dine sønner [...]<sup>246</sup>

5 og du skal være forenet med kvinden i din favn, thi hun er [*din*] bl[*usels*] kød<sup>247</sup>,

6 og den, som hersker over hende foruden dig, har flyttet sit livs grænse. Over [*hendes ånd*]

7 har han givet dig at herske, for at hun kan vandre efter din vilje og ikke overdrive løfteoffer og frivilligoff[er].

---

<sup>242</sup> Hvad חוק בלוא ("uden bestemmelse/grænse/lov") lægger sig til og præcist betyder, er usikkert. Det efterfølgende *vacat* kan muligvis betyde, at formuleringen ikke har med det følgende at gøre.

<sup>243</sup> I *DJD xxxiv* lyder oversættelsen med omfattende rekonstruktioner: "Take her offspring [*in thy lowly estate. But take care lest thou be distracted*] from the mystery that is to come while thou keepest company together (with her)." (p. 113).

<sup>244</sup> Udfyldningen af lakunen kan lade sig gøre ud fra den tydelige reference til Gen. 2,24.

<sup>245</sup> Strugnell/Harrington foreslår således et תשוקתה ("hendes begær") indsat, jf. Gen. 3,16 (*DJD xxxiv*, pp. 123 & 127). Dette forslag passer bedre med den tomme plads i lakunen, end García Martínez/Tigchelaars לבבה ("hendes hjerte"), selvom betydningen til en vis grad er den samme (idem.: *Study Edition*, vol. two, p. 852).

<sup>246</sup> García Martínez/Tigchelaar skriver i lakunen [לבנות רעיבה] "til din fælles døtre" (*Study Edition*, vol. two, p. 852), men der er næppe plads i linjen til denne formulering.

<sup>247</sup> Eller "[*din*] bl[*usels*] slægtning" (שאר). Den kryptiske formulering må dreje sig om kvinden som mandens seksuelle ejendom.

- 8 Vend hendes<sup>248</sup> ånd efter din vilje, og ethvert afholdenhedsløfte fra hende - et løfte, som hun love[r ..(?)] -
- 9 skal du ophæve ved din munds ord, og efter din vilje skal du forhindre [...]. [...]
- 10 dine læber<sup>249</sup>, han tilgiver [(?)] hende for din skyld<sup>250</sup>, forøg ikke<sup>251</sup>[...]
- 11 din ære i din arvelod ... [...]
- 12 i din arvelod, for ikke at *vacat* [...]
- 13 kvinden i din favn og forhånel[se ...]
- 14 [...]... [...]
- 15 [...]

## 2. 10. 2. 2. Inddeling og kommentar<sup>252</sup>.

I. Det rette forhold til fyrsten (4Q417 2 i 1-6).

Kun første halvdel af disse linjer er bevaret, så det er ikke entydigt, hvordan de skal forstås. Eksempelvis anser Strugnell/Harrington den i l. 5 omtalte fyrste for at referere til Gud eller en "Melchizedek-like figure"<sup>253</sup>, hvilket jeg i n. 194, p. 133 har afvist. Jeg anser derimod dette afsnit som en formaning angående forholdet til det gentagne "han": den jordiske "fornemme" (הַבָּשָׂר, l. 2) eller "fyrste" (שָׂר, l. 5) - et emne, som vi finder genoptaget senere i teksten (4Q416 2 ii 9-18a par).

Formaningen synes at rette sig mod én, der står fyrsten nær, evt. hans tjener (4Q416 2 ii 14f.), jf. A. Langes oversættelse af מְבִיֵן med "Ratgeber" (se n. 172, p. 126). Der

<sup>248</sup> Her følges Strugnell/Harrington, der retter רוּחָה "din ånd" til רוּחָה "hendes ånd", jf. den fra 4Q418 10 8 rekonstruerede lakune i linje 6 (*DJD xxxiv*, pp. 125 & 129). Oversættelsen ville ellers blive det i konteksten noget mærkelige: "Vend din ånd efter din vilje".

<sup>249</sup> Strugnell/Harrington retter til שְׂפָתֶיהָ "hendes læber". Dette forudsætter dog, at formuleringen ligger meget tæt op ad Num. 30,13 (*DJD xxxiv*, pp. 125 & 130).

<sup>250</sup> Det er også muligt at oversætte: "tilgiv hende for din *egen* skyld", men verbet √ סָלַח har i bibelsk hebraisk altid Gud som subjekt (Gesenius/Buhl, p. 545). Endvidere er det umuligt at bestemme, hvorvidt לְמַעַן כִּפֹּר "for din skyld" knytter sig til dette eller det følgende verbum.

<sup>251</sup> Eller "hun skal ikke forøge" (אֵל הָרֵב). Roden kan også være √ רָבַב II "kaste" eller √ רָיַב "stride, føre sag".

<sup>252</sup> Man kan diskutere, hvorvidt en inddeling af et sådant kludetæppe af en tekst giver mening; men om ikke andet, gives der mulighed for at danne sig et overblik over teksten. Hensynet til tekstens karakter gør, at jeg her har valgt at integrere inddeling og kommentar.

<sup>253</sup> Idem: *Op. cit.* p. 179.

opfordres til lydighed og underdanighed, særligt hvad angår talens brug. Slutteligt begrundes imperativerne i fyrstens uforlignelighed blandt skabningen (l. 5f.). Således forstået adskiller afsnittet sig ikke principielt fra andre traditionelle formaningsstekster, der behandler den vises omgang med overordnede (Prov. 22,29; 23,1; 24,21; Sir. 7,4f., 13,9-14; Akikars ordsprog 17-21; 23; 25f.; 54). Den kryptiske formulering "retfærdig som du er han" (l. 5)<sup>254</sup> spiller sikkert på ideen om, at en tjener svarer til sin herre: "Som et folks hersker, således også hans tjenere"<sup>255</sup> (Sir. 10,2a, jf. lignelsen om den gældbundne tjener i Mt. 18,23-35).

## II. Omgangsfæller (4Q417 2 i 7-8)

I denne formanings, som begynder efter et *vacat*, møder vi det klassiske visdomstopos om valg af bekendtskaber samt advarsler mod dårligt selskab<sup>256</sup>. Vi har allerede set en lignende formanings i 4QInstruction-like Composition B. Der advares mod omgang med "en mand af uret" og "en fjende", hvilket begrundes i disses skadelige påvirkning. Tankegangen ligner sentensen i Prov. 22,5: "Torne og fælder er på den falskes vej, den, der vil bevare sit liv, holder sig borte fra dem."<sup>257</sup> Form og vokabular adskiller sig ikke fra den positive visdom. Kun formuleringen "hans hjem søgelse" (l. 8 פקדוהו) er utraditionel og kan hentyde til den eskatologiske dom. Dette er i hvert fald tilfældet i *Musar leMevins* apokalyptiske dele (4Q416 1 i 9; 4Q417 1 i 7.14), og det kan da heller ikke udelukkes, at *jahaden* i lyset af sin apokalyptiske historieforståelse har læst formuleringen sådan.

Også et andet forhold gør denne formanings interessant i forbindelse med *jahaden*, for ligesom denne tekst søger at sætte en grænse mellem den implicitte modtager og "en mand af uret" (איש עול, l. 7), vil 1QS adskille pagtsbrødrene fra "urettens mænd" (אנשי העול, 1QS v 2.10), som må betragtes som værende den gruppe, som tilhører urettens ånd (1QS iii 19; iv 23): "Under pagtsindgåelsen skal han også forpligte sig til at udskille sig fra urettens mænd, som vandrer på gudløshedens vej." (1QS v 10f.)<sup>258</sup>. Denne udskillelse

---

<sup>254</sup> יצדק כמוכה הואה

<sup>255</sup> כשופט עם בן מל יציו

<sup>256</sup> Se eksempelvis Prov. 13,20; 14,7; 18,24; 22,5.24f.; 23,6-9.20f.; 24,1f.21f.; 25,17; 27,10 og Sir. 6,5-17; 9,10-16; 12,8-18; 22,19-26.

<sup>257</sup> צנים פחים בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם

<sup>258</sup> ... ואשר יקים בברית על נפשו להבדל מכול אנשי העול

begrundes i 1QS indenfor rammerne af en præstelig taksonomi (se f.eks. 1QS v 11-20), og vi kan derfor ikke sige, at *jahadens* afstandtagen fra det frafaldne Israel har sin baggrund i visdommens advarsler mod slette bekendtskaber. Derimod kan ovenstående citat fra 1QS give os en idé om, hvorledes man i det sekteriske miljø har kunnet spejle sig i en visdomsformaning som *Musar leMevin*. *Jahadens* ideologi, som må betegnes som næsten altædende, hvad angår den aktualiserende brug af gammeltestamentlige traditioner, har meget vel kunnet danne baggrund for en læsning af dette afsnit mhp. menighedens selvforståelse.

### III. Mådehold i fattigdom (4Q417 2 i 9-10b).

Her følger to korte formaninger om ikke at leve over evne i ringe kår. Også her er der tale om et gængs emne i visdomslitteraturen, hvori besindighed er en af hoveddyderne. Den første formaning begrundes i et retorisk spørgsmål: "... , thi hvad er ringere end armod [רש (GT: ריש)]". Som i Prov. (10,15; 13,18 et al.) anses fattigdommen ikke for at være et religiøst-etisk ideal. I den sekteriske litteratur derimod finder vi "de fattige" som en selvbetegnelse for menigheden. Det bedste eksempel herpå gives i 4QpPs<sup>a</sup> ii 10, hvori Ps. 37,11, der taler om de sagtmødiges (עניים) overtagelse af landet, tolkes som gældende "de fattiges menighed" (עדת האביונים)<sup>259</sup>. *Musar leMevin* taler ikke om de fattige på denne måde og bruger kun sjældent termen אביון (4Q417 2 i 16; 4Q416 2 iii 8.12 – se også eksegesen hertil).

Den anden formaning følges af en finalbegrundelse med פן. Her er det også den for fattigdommen betimelige holdning, der fordres.

### IV. Eskatologisk afsnit (4Q417 2 i 10c-12a).

Efter de forudgående formaninger med traditionel erfaringsvisdom følger nu ganske umotiveret en ganske kort opfordring til at betragte רז נהיה – et visdommen ellers ukendt begreb. Disse linjer benytter sig af et sprog, som svarer til det, vi finder i de eskatologisk-kosmologiske afsnit, som vi senere skal behandle (4Q416 1; 4Q418 69 ii og 4Q417 1 i), og perspektivet synes da også nu at have forskudt sig i eskatologisk retning.

---

<sup>259</sup> Se også 1QpHab xii 3.6.10; 1QH<sup>a</sup> ii 32; iii 25; v 16.18.22; 1QM xi 9.13.14; jf. makarismen i Mt. 5,3 par.

Dette perspektiv så vi næsten ingen spor af i det forudgående, og det er derfor muligt, som Elgvin hævder, at regne disse linjer for tilhørende et andet litterært lag i teksten. Man kommer dog ikke udenom, at den traditionelle visdom og den apokalyptiske vision her står side om side.

For at forstå, hvad denne formaning drejer sig om, må vi nærmere undersøge begrebet רז נהיה, som vi vil komme til at møde endnu flere gange i *Musar l<sup>e</sup>Mevin*.

### Ekskurs II: רז נהיה i Qumran-litteraturen.

Med formuleringen רז נהיה har Qumran-litteraturen overleveret et fra antik-jødiske kilder ellers ukendt begreb. Termen har da også voldt forskningen mange hovedbrud, lige siden den først sås i 1QS xi 3 og 1Q27. Sidstnævnte blev af J. T. Milik i kraft af tekstens hyppige brug af udtrykket רז døbt "Livre des mystères" (1QMyst/ Hemmelighedernes Bog)<sup>260</sup>.

רז er et låneord fra persisk, som er indgået i bibelsk-aramæisk og post-bibelsk hebraisk i betydningen "hemmelighed". Det findes ikke i jødiske tekster fra før sidste halvdel af det 3. årh. f.v.t. og bruges i sin profane betydning i f.eks. Sir. 8,18 og 12,11 samt evt. i 416 2 ii 8 og 4Q417 1 i 25. Her betegner det forhold, som man gør klogt i ikke at gøre offentligt kendte, uden at disse har nogen særlig religiøs betydning.

I apokalyptiske tekster derimod bliver רז et centralt hermeneutisk begreb, som angiver den esoteriske karakter af den guddommelige viden, som apokalyptikeren er i besiddelse af. Dette er tilfældet i Daniels bog, som i de aramæiske kapitler 2 og 4 leverer de eneste bibelske eksempler på termens brug. Som i Qumranlitteraturen er det her kendetegnende, at hemmeligheden kræver en åbenbaring for at blive kendt:

"Den hemmelighed [רז], som kongen spørger om, kan hverken vismænd [חכמיין], besværgere, mirakelmagere eller himmelgranskere fortælle kongen. Men der er en Gud i himlen, som kan åbenbare hemmeligheder [גלס רז],..." (Dan. 2,27f.; jf. 1. En. 71,2f.; 4. Ezra. 12,36-38; 14,5)

Det er imidlertid i Qumranlitteraturen, at vi finder de fleste eksempler på brugen af רז: Med רז kan eksempelvis profeternes ord (1QpHab vii 5) og

---

<sup>260</sup> DJD i, pp. 102-107. Blandt den megen forskning, der har beskæftiget sig med brugen af רז og רז נהיה i Qumranlitteraturen skal her nævnes tidlige forsøg som F. Nötscher: *Zur Theologischen Terminologie*, pp. 71-76; B. Rigaux: "Révélation des mystères", passim; R. E. Brown: *The Semitic Background of the Term 'Mystery' in the New Testament*, pp. 22-30. I 90'erne er bl.a. udkommet: D. J. Harrington: "The Raz Nihjeh in a Qumran Wisdom Text"; T. Elgvin: "The Mystery to Come"; A. Lange: *Weisheit und Prädestination*, pp. 57-61; 98-109; J. J. Collins: *Jewish Wisdom*, pp. 121-123.

synden (1QH<sup>a</sup> v 36) beskrives som havende hemmeligheds karakter, men som oftest er hemmeligheden i sin mest prægnante betydning knyttet til Gud i kraft af konstruktforbindelser som רזי אל ("Guds hemmeligheder", 1QpHab vii 8; 1QS iii 23; 1QM iii 9 et al.), רזי ערמתו ("hans klogskabs hemmeligheder", 1QpHab vii 14), רזי דעת ("erkendelsens hemmeligheder", 1QS iv 6), רזי חוכמתה ("hans indsigts hemmeligheder", 1QS iv 18), רזי חוכמתך ("din visdoms hemmelighed", 1QH<sup>a</sup> ix 23) og רזי פלא ("(hans) underfulde hemmeligheder", 1QS ix 18; xi 5; 1QH<sup>a</sup> i 21; 2 13; CD-A iii 18 et passim). Disse formuleringer gør brug af erkendelseskategorier fra visdomslitteraturen; men visdommen, indsigten, erkendelsen og klogskaben giver sig ikke til kende på gadehjørnerne, men er – som i Job 28 – skjult (סתר) som hemmelighed hos Gud. Hverken apokalyptikken eller Qumranlitteraturen bliver dog stående ved denne jobske erkendelses pessimisme. For hemmeligheden er åbenbaret de udvalgte og derfor ikke ganske utilgængelig – hvilket er det helt centrale tema i *Hodajot*: "Jeg [takker dig, Herre], fordi du har givet mig indsigt i din sandhed og har kundgjort mig dine underfulde hemmeligheder,..." (1QH<sup>a</sup> vii 26f.; jf. i 21; ii 13; iv 27; v 25; xi 10; xii 13 et passim)<sup>261</sup>. Som parallelismen her viser, er sandheden en hemmelighed, som deles af Gud og jeg'et i *Hodajot*. רזי-begrebet kan dermed siges at konstituere et "trekantsdrama" mellem (1) den Gud, der véd, (2) den socio-religiøse *ingroup*, der får at vide og (3) de udenforstående, som ikke véd. En sådan *Geheimwissen* forordner en alliance mellem aktør 1 og 2 imod den tredje aktør, som befinder sig på et lavere kognitivt niveau; og for at bevare dette forbund må hemmeligheden først og fremmest *bevores* som hemmelighed. Således kan salmen i 1QH<sup>a</sup> v 20-vii 5 anklage oprørerne indenfor pagten: "...; om den hemmelighed, du har holdt skjult hos mig, løber de med sladder til ondskabens børn." (1QH<sup>a</sup> v 25. Se også 4QD<sup>e</sup> 2 ii 13.)<sup>262</sup>. Men ikke nok med det. Den hemmelige viden må også formidles indenfor menighedens rækker: "Sådan skal han [dvs. *maskilen*, KBL] også undervise dem midt iblandt broderskabets medlemmer i de underfulde og sande hemmeligheder, så de kan vandre i fuldkommenhed med hinanden efter alt det, der er åbenbaret dem" (1QS ix 18f.)<sup>263</sup>. Her ser vi for øvrigt, at den viden, der formidles, ikke blot forlener de indviede med en højere erkendelsesmæssig kompetence, men også giver adgang til en ny kunnen.

Denne רזי-struktur, som vi altså finder i apokalyptikken, i dele af *Musar leMevin*, i Hemmelighedernes Bog (1Q27, 4Q299-4Q300, 4Q301(?)) og i mange sekteriske skrifter, er af central betydning for *jahadens* ideologi som helhed, men særligt mhp. selvforståelsen og den etisk-antropologiske dualisme. Man kommer dog til kort, hvis man i detaljer vil forsøge at beskrive hemmelighedens materielle indhold og ikke blot dens strukturelle funktion. Det siges nemlig aldrig direkte, hvori hemmeligheden består. Vi

<sup>261</sup> vacat אודכה אדוני כי השכלתני באמתכה וברזי פלאכה הודעתני ...

<sup>262</sup> וברזו חבתה בי ילכו רכיל לבני הוות

<sup>263</sup> וכן להשכילם ברזי פלא ואמת בתוך אנשי היחד לה{ה} לך תמים איש את רעהו בכול הנגלה להם

kan dog forestille os, at der må være tale om en indsigt i Guds forudbestemte plan for historien – særligt mhp. endetiden og dommens udfald: "... for alle Guds tider kommer i deres bestemte orden, sådan som han har fastsat for dem i sin klogskabs hemmeligheder." (1QpHab vii 12-14, jf. 1QS iv 18)<sup>264</sup>. Dette er sagt som trøsteord til en menighed, hvis erfaring fortæller den, at Guds indgriben i historien ikke kommer tidsnok. Termen  $\text{רָו}$  formår imidlertid at harmonisere dissonansen mellem ideologi og erfaring: At endetiden trækker ud, er kun et udtryk for det tilsyneladende. Den sande historieforståelse er derimod hemmelig og giver sig så at sige tilkende bagom erfaringen.  $\text{רָו}$  konstruerer dermed et transcendentalt kognitivt rum, som det gælder om at have adgang til, for først da kan den erfarede uorden afsløres som kun et *Schein*<sup>265</sup>.

At hemmeligheden ikke beskrives i konkrete formuleringer, er ikke noget usædvanligt religiøst fænomen. Dette hænger sammen med selve den magtrelation, som hemmeligheden etablerer. Mikael Rothstein formulerer det i en anden forbindelse således:

"Ved at proklamere *besiddelsen* af en hemmelig viden (men netop ikke *indholdet*) placerer man sig automatisk i en magtposition overfor de ikke-vidende. ... Det er derfor helt naturligt, at religiøse hemmeligheder næsten altid offentliggøres som *eksisterende*, men altså ikke i deres *substans*."<sup>266</sup>

Det samme mener jeg er tilfældet for  $\text{רָו}$  i Qumranlitteraturen, og på den baggrund mener jeg, at det er en misforståelse at forsøge at identificere  $\text{רָו}$  med bestemte skrifter eller et særligt lærekorpus.

Men lad os vende os mod det særlige begreb  $\text{רָו נְהִיָה}$ , som kun optræder en enkelt gang i den sekteriske litteratur – i 1QS xi 3 – men som hyppigt forekommer i Hemmelighedernes Bog og *Musar leMevin* samt – som vi har været inde på – ifølge T. Elgvins rekonstruktion også i *4QWork concerning Divine Providence* (4Q413 1-2 5)<sup>267</sup>. Hvad angår  $\text{רָו נְהִיָה}$ , er det først og fremmest det sidste ord, der volder filologiske problemer.  $\text{נְהִיָה}$  er nif. part. af  $\text{נְהִיָה}$  og har i bibelsk hebraisk den dynamiske betydning "det, som sker", dvs. en verbalhandling, som betegner en bevægelse fra én tilstand til en anden<sup>268</sup>. Termen er imidlertid også blevet forstået mere metafysisk-

<sup>264</sup> כִּי אֵל כּוֹל קִיְצִי אֵל יְבוֹאוּ לְתַכּוֹנֵם כְּאִשֶׁר חִקַּק לָהֶם בְּרֹוֹי עֲרַמְתּוֹ

<sup>265</sup> Også i den traditionelle visdom var der en sans for, hvad Gerhard von Rad kaldte en "Ambivalenz der Phänomene" (*Weisheit in Israel*, pp. 409; jf. pp. 166-69; 371-375 et al.). Et ordsprog som "Selv under latter kan et hjerte lide, og glæden kan ende med bekymring." (Prov. 14,13; jf. også Sir. 11,1-6) forudsætter således en skelnen mellem det sande og dets skin. Men den skelnen er ikke nogen hemmelighed i den forstand, at den kræver en guddommelig åbenbaring. Her er det tværtimod erfaringen, der taler.

<sup>266</sup> M. Rothstein: "Religiøse hemmeligheder", p. 90.

<sup>267</sup> T. Elgvin: "Admonition Texts", p. 183 og "The Mystery to Come", p. 132. Se ovenfor p. 127.

<sup>268</sup> Gesenius/Buhl: *op. cit.*, p. 179. En sådan forståelse afspejles i oversættelserne "das geschehen(de) Geheimnis" (F. Nötscher: *Zur Theologischen Terminologie*, p. 73), "the secret of what happens" (Wernberg-



filosofisk. Martin Hengel citerer med tilslutning E. Kamlah for at udtrykke sig således om begrebsparret  $\text{וְהָיָה וְנִהְיֶה}$  i 1QS iii 15: "Man möchte die ... Sentenz mit  $\text{\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \tau\grave{\alpha} \acute{\omicron}\nu\tau\alpha \kappa\alpha\iota \tau\grave{\alpha} \gamma\iota\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\alpha}$  wiedergeben"<sup>269</sup>. De fleste fortolkere oversætter dog  $\text{וְהָיָה}$  futurisk sammen med LXX, der i Sir. 42,19 gengiver participiet med  $\text{\tau\grave{\alpha} \acute{\epsilon}\sigma\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\alpha}$ . Dette har resulteret i så forskellige oversættelser som "le mystère futur" (J. T. Milik)<sup>270</sup>, "the mystery to be/come" (D. J. Harrington, T. Elgvin)<sup>271</sup>, "the mystery that is coming to be" (L. H. Schiffman)<sup>272</sup>, "the mystery that is to be" (J. J. Collins)<sup>273</sup> samt "the approaching mystery" (G. Vermes)<sup>274</sup>. På dansk findes: "det hemmelighedsfulde, der skal ske" (H.-Aa. Mink) og "hemmeligheden om det, som skal ske/hemmeligheden, som skal komme" (N. P. Lemche)<sup>275</sup>. Sammenligner man med andre forekomster af  $\text{וְהָיָה}$  i teksterne, er der ganske givet mest, der taler for den futuriske oversættelse: at  $\text{וְהָיָה}$  har at gøre med de eskatologiske begivenheder og muligvis først da åbenbares helt<sup>276</sup>: "[Betragt hemmeligheden], som skal ske ( $\text{וְהָיָה}$ ), og begrib frelsens fødselstider, og vid, hvem der arver ære og klage." (4Q417 2 i 10f.; jf. 1Q27 1 i 4). Andetsteds er  $\text{וְהָיָה}$  dog knyttet til Guds fortidige skabelsesakt i forlængelse af visdommens rolle i Prov. 8: "De kender ikke hemmeligheden om det, som skal ske ( $\text{וְהָיָה}$ ), og om det, som var tidligere, har de ingen indsigt; ..." (1QMyst 1 3 par.; jf. 4Q417 1 i 8f.; 4Q418 43-45 i 2). Endelig lægges der også vægt på den nutidige indsigt i den dualistiske verdensorden, som  $\text{וְהָיָה}$  giver: "[... vær *dag* og nat besindet på hemmeligheden, som skal s]ke, og gransk bestandigt, og da skal du kende sandhed og uret; visdom [*og dårskab skal*] d[*u forstå,...*"]. (4Q417 1 i 6f.; jf. 4Q416 2 iii 14). Det futuriske må altså ikke overbetones, hvis man skal nærme sig en forståelse af  $\text{וְהָיָה}$ .  $\text{וְהָיָה}$  er en religiøs viden, som ganske vist giver indsigt i de sidste ting, men den er funderet i Guds skabelsesvisdom og kræver at blive betragtet allerede nu. Dens karakter af åbenbaringsvisdom er et svar på erkendelseskritikken i Job. 28.

---

Møller: *The Manual of Discipline*, pp. 38 & 68f.), "the mystery that was coming into being" (L. H. Schiffman: "4QMysteries", pp. 210f.) og "das Geheimnis des Werdens" (A. Lange: *Weisheit und Prädestination*, pp. 52f.).

<sup>269</sup> M. Hengel: *Judentum und Hellenismus*, p. 396. En lignende tolkning viser sig i gengivelserne "the mystery of existence" (Eisenmann/Wise: pp. 244 & 254; García Martínez/Tigchelaar: *Study Edition vol. i*, p.67 et passim) og "the mystery of being" (Wacholder/Abegg: *op. cit.*, pp. xii-xiv; T. Elgvin: "Admonition Texts, pp. 189-191).

<sup>270</sup> Idem: *DJD i*, pp. 102-104.

<sup>271</sup> D. J. Harrington: "Wisdom Texts", pp. 48f.; T. Elgvin: "The Mystery to Come"; G. Vermez: *The Complete DSS*, p. 389.

<sup>272</sup> Idem: *Reclaiming*, p. 205.

<sup>273</sup> Idem: "Wisdom Reconsidered", p. 272.

<sup>274</sup> G. Vermes: *The Complete DSS*, p. 403.

<sup>275</sup> B. Ejrnaes (ed.): *Dødehavsskrifterne*, pp. 104 & 451.

<sup>276</sup> I forlængelse heraf kan *jahadens* kun enlige brug af udtrykket i 1QS xi 3 forklares med, at man har ønsket at understrege sin *allerede nu* erhvervede viden, hvorfor man nøjes med at tale om  $\text{וְהָיָה}$  uden tilføjelsen  $\text{וְהָיָה}$ .

Visdommens ur-orden, hvorefter kosmos og historie er indrettet, og som hos Job var skjult (√ סתר), er gennem רון נהיה åbenbaret for de udvalgte<sup>277</sup>. רון נהיה er dermed et eksempel på den monopolisering af de bibelske traditioner, som var en udbredt bestræbelse blandt jødiske religiøse grupperinger i hellenistisk-romersk tid.

Den gentagne opfordring til at granske og studere רון נהיה (f.eks. 4Q415 6 4; 4Q416 2 iii 9), har fået enkelte forskere til at forsøge at identificere den med bestemte skrifter. Wacholder/Abegg mener således at רון נהיה enten henviser til nu forsvundne kompositioner eller de samlede visdomstekster fra hule 4, herunder Hemmelighedernes Bog og *Musar l<sup>e</sup>Mevin*<sup>278</sup>. D. J. Harrington taler på lignende måde om "... a body of teaching that concerns behavior and eschatology ... It is probably an extrabiblical compendium, not the Torah."<sup>279</sup> Han foreslår at dette lærekorpus har haft lighed med - eller ligefrem været lig med - belæringen om de to ånder i 1QS iii 14 - iv 26, "Hagis bog" (1QSa i 6-8; jf. 4Q417 1 i 16?) eller Hemmelighedernes Bog. A. Lange betegner רון נהיה som "weisheitliche Urordnung"<sup>280</sup>, men mener modsat Harrington også, at det er nærliggende, at identificere med *toraen*, således som det i øvrigt kendes fra Sir. 24. Dette begrundes han i formaningen om at ære forældrene i 4Q416 2 iii 15f., brugen af √ דרש, som han anser for et *terminus technicus* for lovstudium, ordet משפט i 4Q418 81 7 samt citatet i 4Q417 2 i 27 fra Num. 15,39<sup>281</sup>. Som bekendt rummer √ דרש og משפט flere betydninger - f.eks. betegner √ דרש granskningen af *visdommen* i 11QPs<sup>a</sup> Sir (11QPs<sup>a</sup> xxi 12) - og i denne visdomslitterære kontekst skal der efter min mening bedre indikere til for at tolke ordene mhp. *tora*. Det samme gælder de to ovennævnte allusioner til *toraens* bud. Pointen er jo netop, at disse to formaninger *ikke* præsenteres som lovbud, men som visdom. *Musar l<sup>e</sup>Mevin* og Hemmelighedernes Bog giver således ikke udtryk for den *tora*-visdom, som vi ellers har set i mange af de andre visdomstekster. Endelig mener jeg - som ovenfor nævnt - at sådanne håndfaste identifikationer af רון נהיה ikke har øje for de fordele, der ligger i proklamationen af en hemmelig religiøs viden, hvis indhold ikke formuleres direkte og udtømmende.

Summa: רון נהיה er den forudbestemte dualistiske orden i verden, som er sat med skabelsen. Som et udtryk for erfarings-skepsis kaldes denne orden som i apokalyptikken en hemmelighed. Denne hemmelighed afsløres først endeligt ved eskaton, hvor straf og belønning udmåles, men de udvalgte har en proleptisk viden, som giver dem en bestemt kunnen og et håb.

---

<sup>277</sup> En kritik af undersøgelsen af det skjulte - evt. rettet mod en sådan apokalyptisk visdom - kan findes hos Ben Sira (Sir. 3,22; 11,4; 18,6).

<sup>278</sup> Wacholder/Abegg, pp. xii-xiv.

<sup>279</sup> Idem: *Wisdom Texts*, p. 49.

<sup>280</sup> Idem: *Op. cit.*, p. 61.

<sup>281</sup> Idem: *Op. cit.*, pp. 58f.

4Q417 2 i 10c-12a er et af de bedste eksempler på de futuriske aspekter af  $\text{נְהִיָּה}$ . De tre parallelle formaninger viser, at hemmeligheden giver indsigt i den kommende frelsestid og i den eskatologiske doms dobbelte udgang. Der afsluttes med et retorisk spørgsmål. Vi må formode, at det drejer sig om de udvalgtes lykkelige skæbne ved dommen. Som hos Trito-Jesaja (Jes. 61, 7) karakteriseres denne som "evig glæde" ( $\text{שְׂמֵחָה עוֹלָם}$ ). I lighed med, hvad der er tilfældet i apokalyptiske tekster, er opfyldelsen af det gammeltestamentlige *Vergeltungsdogma* forrykket til et hinsidigt liv. Dette er ikke tilfældet i de traditionelle visdomsformaninger i *Musar leMevin*.

#### V. Menneskers dom og Guds dom (4Q417 2 i 12b-16).

Her følger endnu en række forskelligartede traditionelle formaninger, som med lidt god vilje kan samles under ovenstående overskrift. De sidste linjer beskriver en form for teofani.

Den første formaning (l. 12b-13a) står ret isoleret og handler ifølge min oversættelse om at tøjle sit begær. Således har den sin parallel i f.eks. Sir. 18,30: "Følg ikke dit begær, og giv ikke efter for dine lyster."<sup>282</sup> Besindighed er som sagt en kardinaldyd i visdommen, og formaningen her skal næppe forstås mere "asketisk" end i traditionel visdom.

Nu følger fra l. 13b fem imperativiske sætninger, der bevæger sig indenfor det juridiske gebet. Sådanne formaninger er også almindelige i Prov. og Sir. Formaningerne synes her at omhandle forskellige roller ved en domstol, for i den første er den formanede muligvis selv dommer – han skal dømme retfærdigt – mens han i l. 14 er part i sagen for i l. 15 at stå under Guds dom.

Blandt disse fem imperativer indledes der med en formaning til at dømme som en retfærdig hersker (l. 13). Den retfærdige hersker og dommer er i (hof)visdommen en idealfigur, og eksemplet *par excellence* er den vise kong Salomo (1. Rg. 3,28). Den næste formaning kan ikke læses, men den tredje tilføjer, at der til at dømme retfærdigt hører, at man ikke tilgodeser sig selv: "og gå ikke *let* henover dine *egne* synder" (l. 14). Dette er den samme formulering, som vi så i l. 4 omhandlende tjenerens forhold til sin herre. Herefter

---

<sup>282</sup>  $\text{Οπίσω τῶν ἐπιθυμιῶν σου μὴ πορεύου καὶ ἀπο τῶν ὀρεξεῶν σου κωλύου}$

lyder en formaning til at være ydmyg eller sagtmodig (עניי/ענוי) i retsstrid. Ydmyghed (ענויה) er også i Prov. 15,33; 18,12; 22,4 og Sir. 3,17; 4,8 en ønskelig holdning og indgår også i dydskataloget i 1QS iii 2-8. Men der er tydeligvis ikke tale om nogen eskatologisk retsstrid som i de sekteriske tekster og 4Q418 69 ii 7.

Af den femte og sidste formaning er kun få ord bevaret, hvorimod den efterfølgende konsekutive sætning med **מִשְׁפָּטוֹ** er i bedre stand. Der indledes med et **מִשְׁפָּטוֹ** ("hans dom"), men det er dels uklart, om suffikset skal forstås objektivt eller subjektivt, dels hvem denne "han" er. I det følgende tales om Guds tilsynekomst, så det kunne være nærliggende at forstå dette "han" som gående på Gud, men vi må heller ikke glemme den retfærdige hersker fra l. 13. Vi kan således her have at gøre med en sammenknytning af herskerens retfærdige afgørelse og Guds dom som i Prov. 29,26: "Mange søger til herskeren [**מִיִּשְׁרָאֵל**], men [eller "og", KBL] dommen [**מִשְׁפָּט**] får man fra Herren.". At der nu tales om Guds dom bør ikke få os til at studse. Thi også den traditionelle visdom kan tale om forbindelsen mellem gerning og udkomme som en Guds dom – dog ikke i apokalyptisk-eskatologisk forstand (Prov. 19,12; 22,14; 24,12b; Sir. 16,12; 35,13a). Talen om Guds tilsynekomst i denne forbindelse er dog usædvanlig i visdomssammenhæng. Der er muligvis tale om den samme påvirkning fra domsprofetiens tale om Jahve, "der kommer til dom", som vi finder i Sir. (f.eks. 16,6-23).

I l. 16 afsluttes med et todelt retorisk spørgsmål, der skal understrege menneskets lidenhed i forhold til Gud. Af samme grund kaldes mennesket "fattig" (**אֲבִיּוֹן**), hvilket i denne sammenhæng nok skal forstås metaforisk. Formuleringen er – udenfor sin sammenhæng – helt i tråd med hvad vi finder i *Hodajots* mange eksempler på *Niedrigkeitsdoxologie*. Således er formuleringen "Og hvem regnes retfærdig ved hans dom,..." (l. 16) næsten identisk med 1QH<sup>a</sup> vii 28c<sup>283</sup>. Som her understreges Guds utilnærmelighed også i *Hodajot*, men vel at mærke med den tilføjelse, at de udvalgte eller sandhedens sønner har eller skal få mulighed for at stå for hans ansigt (1QH<sup>a</sup> iv 21f.; vii 30f. et al.). En sådan tilføjelse finder vi ikke her.

---

<sup>283</sup> **וְיָצַדְקָ לְפָנֵיכֶם בְּהַשְׁפָּטוֹ** (1QH<sup>a</sup> vii 28c) og **וְיָצַדְקָ בְּהַשְׁפָּטוֹ** (4Q417 2 i 16b) og **וְיָצַדְקָ בְּהַשְׁפָּטוֹ** (1QH<sup>a</sup> vii 28c). Dette kan være et yderligere indicium på, at *Hodajots* forfattere har kendt *Musar leMevin*, men på den anden side er formuleringen ret så stereotyp.

## VI. Fattigdom og debitor-kreditorforhold (4Q417 2 i 17 - 4Q416 2 ii 6a)

Et nyt afsnit – inspireret af den foregående tale om den fattige - indledes med וְאִתָּהּ. Her tales der dog ikke om "fattigdom" (אִבְיוּנָה), men om "mangel" (מַחְסוֹר), et ord, som i GT fortrinsvis bruges i Prov. Fattigdommen skal her uden tvivl forstås bogstaveligt. Som sagt er sådanne formaninger til en fattig ellers sjældne i visdomslitteraturen, hvor de fattige som oftest er en gruppe, man skal beskytte og undgå selv at blive en del af. Ellers er formaningerne i dette afsnit ganske konventionelle.

Afsnittet er præget af kasuistiske formuleringer med אִם. De to første formaninger (l. 17f.) vejleder til at spare op i gode tider mhp. at kunne tære på forrådet, når der er mangel (jf. f.eks. Sir. 29,12). Formuleringen [... בִּיחָד ]בֵּא i l. 17 har jeg oversat med "så [b]ring dit overskud [sammen,...]. Jeg mener således, at בִּיחָד skal forstås adverbialt og ikke som den qumranitiske menigheds selvbetegnelse, da teksten som helhed ikke synes at være forfattet af *jahaden*. Derimod kan det ikke udelukkes, at teksten senere er blevet læst evt. med henblik på *jahadens* fælleseje (1QS v 2; CD-A xiv 12-17). Også udtrykket לְמַחֲזוֹ חַפְצָיו ("dets ønskede havn", l. 18) kræver en kommentar. Der er tale om en hentydning til takkesalmen Ps. 107,30 – en salme som er undergået en visdomsredaktion i særligt de afsluttende vers 42f. I Ps. 107,30 beskrives Jahves redning af sømænd i havsnød, som giver sig udslag i, at de føres "til den havn, de ønskede" (אֶל־מַחֲזוֹ חַפְצָם). I *Musar leMevin* må udtrykket forstås metaforisk i betydningen "den rette plads/et passende sted".

I l. 19-21a følger en opfordring til at låne ud på trods af egen fattigdom. Dette begrundes i Guds omsorg for sin skabning: Hans forråd er uden mangel, han skaber med sit ord, og han giver føden. Begrundelsen har samme skabelsesteologiske forankring som Jesu ord i bjergprædiken om himlens fugle, der ikke sår og høster, men dog får føden af Gud (Mt. 6,25f.). Der er implicit tale om en appel til at stole på den orden, som Guds visdom stadfæster. En lignende passage skal vi se i 4Q416 2 i 22b-ii 2.

I l. 21b-28a skifter perspektivet fra kreditor til debitor. Der formaner til hurtigt at tilbagebetale lån for at undgå forhånelser, straf og social udstødelse. Dette tema finder vi også i så forskellige visdomskompositioner som f.eks. Ps. 37,21, Sir. 29 og Akikars Ordsprog 43. Linje 24b er så ødelagt, at det ikke giver mening at gætte meningen. De følgende linjer derimod (l. 25-28a) synes at advare imod unddragelse af tilbagebetaling i tilfælde af ulykke.

4Q417 2 i 28b overlapper med 4Q416 2 i 21a og vi følger herfra teksten i sidstnævnte manuskript. Med den efterhånden velkendte vokativ וַיִּשְׁרָה indledes nogle ret ødelagte linjer, som går over i en behandling af emnet kaution eller indfrielse af andres lån (4Q416 2 ii 3-6a). Det er muligt, at allerede de ødelagte linjer behandler samme emne. Hvis dette er tilfældet, har vi at gøre med en formaning til den forstandige søn om ikke at trække sin hånd til sig, når hans fælle beder om at få stillet garanti i et låneforhold. Begrundelsen er i så fald - ligesom vi så i 4Q417 2 i 19-21a - Guds godhed mod skabningen: Hvis Gud lukker sin hånd, dør alt liv; derfor må heller ikke den forstandige søn lukke sin hånd (jf. Dt. 15,7).

Udtrykket "[... og når] han lukker sin hånd, [dør alt] køds [ånd]"<sup>284</sup> alluderer til lignende formuleringer i GT om Jahves magt over alt liv (f.eks. Gen. 3,19; Ps. 104,29; Job 34,14), og en helt enslydende formulering finder vi i 4Q419 8 ii 7. Her er konteksten dog en anden, idet 4Q419 8 synes at handle om Guds prædestination af menneskets veje og tider.

"Alt køds ånd" (רוח כל בשר) har ikke i det foreliggende tekststykke den samme negative klang som udtrykkene כל רוח בשר (4Q416 1 1.12; 4Q418 81+81a 1f.) og רוח בשר (4Q417 1 i 17) i de eskatologisk-kosmologiske afsnit. I disse udgør "enhver ånd af kød" den dualistiske modpol til "sandhedens sønner" eller "et folk af ånd". Her drejer det sig blot om det forgængelige menneske som sådan. Denne forskel kan skyldes, at der er tale om flere litterære lag i *Musar l'Mevin*. Den er også et godt eksempel på det vadede mellem velsignelsesreligion og forløsningsreligion - for at benytte Reizensteins udtryk - som Qumran-litteraturen så ofte repræsenterer.

Linje 3-4a er atter gådefulde. Hvis vi stadig holder fast ved, at temaet er hjælp til fællen mhp. tilbagebetalingen af hans lån, må formaningen dreje sig om en opfordring til at bistå ham i en situation, der ellers kan betyde forhåelse eller - hvis נ + אסיר ("fra en fange/den fangne") er korrekt opfattet - ligefrem gælds fængsel (jf. Mt. 18,21-35).

Fra l. 4b bliver indholdet atter mere tydeligt. Der er tale om en situation med tre aktører: En kreditor, en debitor ("ham" i l. 4, "din fælle" i l. 5) og den forstandige, som har stillet sine penge og dermed sit liv til rådighed for sin gældsplagede fælles skyld. Den forstandige formaner til at indfri lånet hurtigt, så han atter kan få sin pantsatte pung tilbage.

---

<sup>284</sup> ואם [יקפוץ ידו] ונאספה רוח כול [בשר 284

Der er slående paralleller til formaningen i Prov. 6,1-5. Et sådant skyldnerforhold mellem tre parter har i sagens natur indbygget en række muligheder for indbyrdes konflikt, og vejledninger angående kaution er da også et tilbagevendende tema i visdomslitteraturen. Prov. advarer derom (6,1-5; 11,15; 17,18; 20,16; 22,26f.; 27,13), mens Ben Sira – dog ikke uden forbehold – mener, at ”En god mand stiller sikkerhed for sin næste,...” (Sir. 29,14; jf. 8,13; 29,14-20)<sup>285</sup>. *Musar leMevin* ligger i denne forbindelse tættest på Ben Sira, der i øvrigt også taler om, at kautionisten vover sit liv ved sin indsats: ”Glem ikke at takke den, der har stillet sikkerhed for dig; han har jo sat sit liv på spil for din skyld.”<sup>286</sup>.

## VII. Talens brug (4Q416 2 ii 6b-8).

De følgende formaninger drejer sig for de flestes vedkommende om vis tale, men allerede den første er kryptisk: Hvad vil det sige, at man ikke skal gøre sin ”ånd] mindre” (l. 6b)? Udtrykket kendes ikke ellers, men Strugnell/Harrington peger på det græske ὀλιγοψυχία med betydninger som ”fejhed”, ”frygtsomhed” og ”fortvivlelse”<sup>287</sup>. Det er næppe muligt for nuværende at komme nærmere en forklaring af vendingen.

Også den efterfølgende formaning (l. 6c-7a) volder problemer. Der er sikkert som i l. 17f. tale om en advarsel mod at gå i en gælds fælde eller måske endda i slavetjeneste. I l. 17 er det imidlertid ”din sjæl” (נפשכה), der ikke må sælges; her er det ”din hell[i]ge ånd” (רוח קדושתכה). Udtrykket kommer ganske umotiveret og er højst overraskende. Den hellige ånd er nemlig normalt – både i GT og i Qumranlitteraturen – Guds ånd (se dog CD-A v 11). I *Musar leMevin* gør kun fragmenterne 4Q418 81+81a hyppig brug af præstelig terminologi og i l. 12b på disse fragmenter siges det: ”Og enhver, som kaldes ved hans navn er/skal være hellig.”<sup>288</sup>. Om der er tale om en afsmitning herfra, er svært at sige, men vi finder ikke nærmere paralleller i *Musar leMevin*.

<sup>285</sup> Ἄνθρωπος ἀγαθὸς ἐγγυήσεται τὸν πλησίον, ...

<sup>286</sup> χάριτας ἐγγύου μὴ ἐπιλάθῃ· ἔδωκεν γὰρ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὑπὲρ σου. Til sammenligning lyder den hebraiske tekst i 4Q416 2 ii 5b: בעד רעיכה נתתה כל חייכה בו.

<sup>287</sup> Idem: *DJD xxxiv*, p. 97. I 1. Thess. 5,14 og 1. Klem. 59,4 finder vi former af henholdsvis ὀλιγόψυχος og ὀλιγοψυχέω, som hos Bauer/Aland oversættes med ”kleinmütig/kleinmütig sein” (idem: *Wörterbuch*, p. 1143).

<sup>288</sup> [...]. ובול הנקרא לשם קודש.

Linje 7b-8a vejleder i, hvorledes man opnår sine ønsker evt. overfor en hersker<sup>289</sup>. De dele som endnu kan læses taler om midler som velvillighed, passende tale, pålidelighed og tilbageholdelse af hemmeligheder. Et af visdomslitteraturens kæreste temaer er talens brug, hvad enten det drejer sig om ærlighed, besindighed, bagtalelse eller tavshed, som er guld (Prov. 10,19.32; 11,13; 12,18; 13,3; 15,1.4.23.26.28 et passim; Sir. 5,9-15; 19,4-17; 28,13-26 et al.).

Formuleringen i l. 7d-8a: "... , og tal i overensstemmelse med hans tale,..."<sup>290</sup> må handle om forståelighed eller ligefrem smiger i talen. Strugnell/Harrington henviser til Neh. 13,24 og Est. 1,22; 3,12; 8,9, som benytter sig af et lignende udtryk til at beskrive sprogfællesskab. De spørger derfor: "Could this express an encouragement to speak to God in a conservative form of Biblical Hebrew, not in Aramaic or Proto-Mischnaic?"<sup>291</sup>. Dette synes mig højst usandsynligt, da intet tyder på, at *Musar leMevin* giver udtryk for samme ideologiske nostalgi, hvad angår brugen af bibelsk hebraisk, som de sekteriske skrifter. Denne hævde af hebraisk som autoritetsbærende sprog hænger sammen med en insisteren på den deuteronomistisk-profetiske forståelse af folket Israel, som hverken hører den traditionelle visdom eller *Musar leMevin* til<sup>292</sup>.

I formaningen "... , og vogt dig [*sel*]v i dine hemmeligheder."<sup>293</sup> (l. 8d-9a) har hemmelighederne næppe noget at gøre med Guds åbenbarede hemmeligheder eller רזי נהיה, men henviser til private og personlige forhold som i Sir. 8,18; 12,11. Indenfor *jahadens* fortolkningsfællesskab kan teksten dog godt have været læst sådan (jf. 1QH<sup>a</sup> v 20-vii 5).

### VIII. Den vise tjener (4Q416 2 ii 9-18a).

Hvis ikke det var klart, hvem den forstandige stod overfor i de foregående linjer, bliver det i hvert fald tydeligere med l. 9. Som i det første afsnit af denne belæring (4Q417 2 i 1-6) handler det om tjenerens forhold til sin herre. "Den vise tjener" er ligesom

---

<sup>289</sup> Strugnell/Harrington overvejer, om denne hersker er den himmelske, dvs. Gud (*DJD xxxiv*, p. 99). Det er sandt, at gammeltestamentlige beskrivelser af henholdsvis det himmelske og det jordiske hof formuleres i det samme sprog, men ud fra tekstens generelle tale om fornemme, fyrster og herskere (4Q417 2 i 2.5; 4Q416 2 ii 17) samt skattespørgsmål (4Q416 2 ii 10.14), må denne mulighed afvises.

<sup>290</sup> ובלשונו דבר

<sup>291</sup> Idem: *Op. cit.*, p. 99.

<sup>292</sup> Om Israel overhovedet nævnes blot ét sted i *Musar leMevin*, beror på rekonstruktionen af [...] עמו יש/וש [...] (4Q417 24 1).

<sup>293</sup> וברזיבה השמר [לנפש] כה



”den retfærdige konge” en tilbagevendende figur i visdomslitteraturen. Vi kender ham f.eks. fra Josef-novellen i Gen. 37; 39-50 og den dermed beslægtede Akikar-legende, som var udbredt i hele det nærorientalske område i antikken, samt fra Prov. 14,35; 17,2 et al. og evangelierne (Mt. 24,45-47 par.). Også i 4QInstruction-like Composition B kunne det handle om et herre-tjener forhold. Situationen synes i dette afsnit at minde om den i ”Lignelsen om de betroede talenter/pund” (Mt. 25,14-30 par.): Tjeneren/tjenerne betros en opgave at sin/deres herre og modtager henholdsvis dadel og belønning alt efter, om opgaven er løst tilfredsstillende eller ej.

Den første formaning (l. 9-10a) opfordrer til flid og nøjagtighed i den betroede tjeneste og er sprogligt forbundet med 4Q417 2 i 22; Prov. 6,4 og Ps. 132,4. Denne efterfølges af en advarsel mod at tilbageholde skattepenge (l. 10b-11a). Om der er tale om penge, som tjeneren skal betale, men undlader at gøre, eller om tjeneren optræder i rollen som sin herres skatteopkræver, men beholder pengene selv, er ikke til at afgøre, men det første er tilfældet nedenfor i l. 14. Advarslens finalbegrundelse peger på svigets konsekvens: Tjeneren vil blive anklaget for røveri. Dette underbygges i en principiel betragtning over menneskehjertets misundelse og bedrageri (l. 11b-12a).

Linje 12b-15a beskriver nu den vise og trofaste tjeners høje status. Til og med l. 14a udgøres teksten af kasuistiske og indikative udsagn. Vi får altså en kort pause i de mange imperativer og jussiver med א. Hvis tjeneren udfører sit arbejde tilfredsstillende – hvortil åbenbart også hører rådgivning (√ יעץ, l. 13a) – bliver han som ”en førstefødt søn” (בן בכור, l. 13), ”et enebarn” (יחיד, l. 13) og ”hans [udvalg]te” (בחיירו, l. 14). I det apokalyptisk prægede fragment 4Q418 81 tales også om ”en førstefødt søn” (l. 5), men dér betegner udtrykket *Guds* førstefødte, dvs. den eller de, som er blevet udskilt fra ”enhver ånd af kød” (כול רוח בשר, l. 1f.) og som også benævnes ”det allerhelligste” (קדוש קודשים, l. 4). Omtale af den/de udvalgte findes også i f.eks. 4Q418 69 ii 10 (se nedenfor p. 172), men her er der ligeledes tale om Guds udvalgte og ikke kongens/herrens. Begreberne bruges altså ganske forskelligt i henholdsvis de mere traditionelle og de eskatologisk-kosmologiske afsnit i *Musar leMevin*; og vi har her et godt eksempel på, hvordan betydningen transformeres i kraft af konteksten. Det er ikke utænkeligt, at disse linjer om den udvalgte, vise tjener kan opfattes ganske anderledes, når de læses i lyset af de eskatologisk-kosmologiske afsnit.

Med וְאֵתָהּ følger i l. 14b-16 en række konventionelle formaninger til den vise tjener (עבֵד מִשְׁכִּי לְ, l. 15). Temaet om skat genoptages fra l. 10. Linje 17-18a afslutter formaningerne til tjeneren med to advarsler. Den første drejer sig om ikke at sælge sin sjæl. Vi fandt en lignende formaning i l. 6b-7a, hvor begrundelsen var, at ingen pris var høj nok. Her er begrundelsen noget mere kryptisk. Er der tale om en opfordring til at blive i sin (trælle)stand (jf. 1. Kor. 7,17-24)? Den anden formaning forudsætter – hvis den er rettet til tjeneren – en situation som i Prov. 17,2: "En klog træl kan blive herre over en søn, der bringer skam, og få del i arven sammen med hans brødre"<sup>294</sup>. Der advares således om at give køb på denne mulighed. Udtrykket נְחֵלָה ("arv/arvelod") anvendes ofte i *Musar l<sup>e</sup>Mevin* og beskriver i de eskatologisk-kosmologiske afsnit menneskenes forudbestemte løn eller straf ved tidernes ende (4Q417 2 i 11; 4Q416 2 iii 10; 4Q418 69 ii 13; 81 3 et passim). Her tales imidlertid om arv fra fader til søn eller herre til tjener. Vi har altså at gøre med endnu et eksempel på *Musar l<sup>e</sup>Mevins* indbyggede tvetydighed.

#### IX. Mådehold i fattigdom (4Q416 2 ii 18b-iii 3a).

Temaet om den rette forholden sig under ringe kår vender nu tilbage. Det synes at fortsætte til kol. iii 3a, men de første linjer i denne ellers velbevarede kolonne er meget beskadigede og giver ikke mulighed for en forsvarlig læsning. Der er tale om en række imperativiske sætninger fulgt af en kasuistisk indskrænkning. Kun de to første (l. 18b-19b) er dog formmæssigt helt identiske (לֹא + verb. i jussiv + וְאֵינִי). Linje 19-21 er næsten halvt så lange som de øvrige pga. en skade på fragmentet, som allerede var der før udfærdigelsen af manuskriptet. Af samme grund ses de ellers umotiverede indryk i teksten (*vacat*).

Formaningerne forfægter mådehold i fattigdom ligesom Sir. 18,32: "Gør dig ikke fattig ved at holde gilde for lånte penge, når du ingen har i din pung, for det vil være en trussel mod dit eget liv." (jf. f.eks. Prov. 12,9; 13,7; 19,10)<sup>295</sup>. Der er altså ikke – som ellers så ofte i visdomslitteraturen – tale om en generel advarsel mod frådseri. Udtrykket [ח] יִקְבֵּה ("og foragt ej heller redskabet i din [f]avn/din [f]avns redskab") har vakt en del opsigt, da et lignende udtryk optræder som et gammelt *crux interpretum* i 1. Thess. 4,3f.:

<sup>294</sup> עבֵד-מִשְׁכִּי לְ יִמְשַׁל בְּבֶן מִבֵּישׁ וּבִתּוֹךְ אֲחִים יִחַלֵּק נְחֵלָה. Bemærk det samme udtryk for den vise tjener i 4Q416 2 ii 15.

<sup>295</sup> μὴ γίνου τρωχός συμπολοκοπῶν ἐκ δανεισμοῦ, καὶ οὐδέν σοί ἐστιν ἐν μαρσιππίῳ· ἔση γὰρ ἐπίβουλος τῆς ἰδίας ζωῆς.

Τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, ..., εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ, ... (min understregning, KBL). Dette redskab, som skal beholdes eller erhverves i hellighed og ære, har traditionen enten opfattet som hustruen eller kroppen – eller for nylig hos T. Elgvin som det mandlige kønsorgan<sup>296</sup>. Den i 1992 autoriserede danske oversættelse af NT har valgt den første mulighed, og dennes rigtighed må siges at være bestyrket med fundet af *Musar l<sup>e</sup>Mevin*. Denne tekst beskæftiger sig nemlig også andetsteds med den fattiges ægteskabsforhold (4Q416 2 iii 19b - iv 13), og her benyttes to gange udtrykket **אִשְׁתֵּי חַיִּיכֶכָה** om hustruen ("kvinden i din favn/din favns kvinde", kol. iv 3.13; jf. Sir. 9,1). *Musar l<sup>e</sup>Mevin* kaster således nyt lys over udtrykket τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος.

#### X. Tilbagebetaling af lån (4Q416 2 iii 3b-8a).

Ligesom i afsnittet i 4Q416 ii 6a drejer det sig nu atter om låneforhold og fordelene ved hurtig tilbagebetaling, for – som det siges i l. 4 – hvis lånet ikke indfries, bliver hånd og legeme forbrændt. Udtrykket skal sikkert forstås metaforisk ligesom det på dansk velkendte "at brænde fingrene". Der er således intet, der antyder, at der tænkes på ilden ved den eskatologiske dom. Ejheller den "glæde" (**שִׂמְחָה**, l. 5 & 8), som skal blive den formanede og hans efterkommere til del, når han tilbagebetaler sit lån, har samme konnotationer som i de eskatologiske dele af *Musar l<sup>e</sup>Mevin*. I 4Q417 2 i 12 så vi, hvorledes glæden var knyttet til "frelsens fødselstider"; her er der derimod tale om en i kosmos indbygget og immanent løntanke, ifølge hvilken belønningen viser sig i det minde, et menneske efterlader sig ved sin død (l. 7-8a; jf. f.eks. Sir. 40,19a og 4Q416 2 iii 19?; 4Q417 4 ii 3?). Inden vi nu læser videre i de følgende afsnit, der er præget af den apokalyptiske **נְהִיָּה** **וְרָ**, er det altså værd endnu engang at understrege, at mange dele af *Musar l<sup>e</sup>Mevin* – heriblandt dette – bevæger sig ganske indenfor den traditionelle visdoms logik.

#### XI. Fattigdom og **וְרָ נְהִיָּה** (4Q416 iii 8b-15a).

De sidste dele af 4Q416 2 i-iv par. fortsætter med konventionelle formaninger, men skiller sig ud – ligesom afsnit IV (4Q417 2 i 10c-12a) – ved at nævne **וְרָ נְהִיָּה** og indoptage de eskatologisk-kosmologiske afsnits dikotomi mellem **אֱמֶת** ("sandhed") og **עוֹלָה** ("uret",

<sup>296</sup> Idem: "To Master his own Vessel", p. 618. Se i øvrigt Bauer/Aland: *Wörterbuch*, p. 1507; D. J. Harrington: *Wisdom Texts*, p. 45; Strugnell/Harrington: *DJD xxxiv*, pp. 109f.

koll. iii 14). Det bliver her for alvor tydeligt, at det for *Musar l<sup>e</sup>Mevins* vedkommende ikke lader sig gøre at holde dørene mellem visdom og apokalyptik hermetisk lukkede.

Afsnit XI er struktureret efter den i l. 8 og 12 gentagne konstatering אֲבִיּוֹן אֶתָּה ("Fattig er du"), som begge steder følger umiddelbart efter et *vacat*. Om der skal lægges nogen særlig betydning i, at udtrykket אֲבִיּוֹן bruges her og ikke de i *Musar l<sup>e</sup>Mevin* mere almindelige רָשׁ ("arm") דָּל ("ringe") og מַחְסוֹר ("mangel"), er ikke til at sige. Ganske vist er אֲבִיּוֹן en af *jahadens* selvbetegnelser, men ingen af de fire udtryk er heller fremmede for visdomsskrifter som Prov., Qoh. og Sir<sup>297</sup>.

De første tre formaninger (l. 8b-9b) handler om ejendom eller arv (נְחִלָּה). Den første advarer – i lighed med det 10. bud, som det er formuleret i Dt. 5,21b – mod at begære, hvad der ikke tilhører en selv; for derved flytter man sin grænse (גְּבוּל). Om der med grænseflytning tænkes på snyderi, hvad angår markskel som i Dt. 19,14; 27,17; Pr. 22,28; 23,10 og 4Q424 3 9(?), eller om det drejer sig om brud på skabelsens orden som i kol. iv 6, eller om begge dele gør sig gældende, er ikke markeret i teksten. Situationen, som udtrykkes med "og hvis [?] han tilbagegiver dig herlighed/ære"<sup>298</sup> (l. 9b), kan være et sidestykke til dén sociale opstigning, som undergik tjeneren som "førstefødt søn" i kol. ii 13. Der er imidlertid rod i teksten, hvad angår subjektet for denne tilbagegivelse/herliggørelse. Parallelteksten 4Q418 9 8 sætter verbet i flertal (יְשִׁיבוּכֶם): "man tilbagegiver dig ...". Il. 10d i det foreliggende manuskript er situationen den modsatte. Her skriver 4Q416 pluralis לְמַכְבְּרֵיכֶם ("til dem, der herliggør dig"), mens 4Q418 9 9 viser singularis לְמַכְבְּרֶכָּה ("til den, der herliggør dig"). Der kan altså ikke slutes, at det ene manuskript frem for det andet med brugen af singularisformer har forsøgt at bevæge teksten væk fra det generelle og hen imod en forståelse af tilbagegivelsen/herliggørelsen som Guds eskatologiske herliggørelse af de udvalgte. Men disse subjektsskift lader måske ane, at der i kopisternes kreds har været tvivl om tolkningen af teksten. Il. 11-12a er der imidlertid ikke længere tvivl. Her tales om Guds "Umwertung aller Werte" ved hans ophøjelse af de ringe – et velkendt tema fra antik jødisk-kristen litteratur, som - i parentes bemærket - også danner baggrund for *jahadens* betegnelse af sig selv som fattige. Denne ophøjelse kaldes i l. 11d-12a נְחִלָּת כְּבוֹד ("herligheds arv"), og

<sup>297</sup> Se J. Strugnell: "Lexical Considerations", p. 600.

<sup>298</sup> ואם ... [יְשִׁיבוּכֶם לְכְבוֹד ...]

vi må på baggrund af kontekstens omtale af רון נהיה forstå dette eskatologisk. Ifølge 4Q417 2 i 11 giver רון נהיה faktisk indsigt i, hvem, der arver כבוד.

Mht. formaningen til at granske i רון נהיה i l. 9c-10a henviser jeg til ekskursen ovenfor om רון נהיה (pp. 145ff).

I l. 12c indledes atter med "Fattig er du", men denne gang følges konstateringen af en indskrænkende formaning: Fattigdommen må ikke blive en undskyldning for ikke at søge erkendelse. Afsnittet er spækket med kognitiv-noetiske termer fra visdomslitteraturen som דעת, מוסר, בינה, מחשבה. Mest interessante er linjerne 14b-15b: "Gransk hemmeligheden, som skal ske, og giv agt på alle sandhedens veje og betragt alle urettens rødder, og da skal du vide, hvad der er bittert for en mand, og hvad, der er sødt for en mand."<sup>299</sup> רון נהיה giver her indsigt i en dualistisk verdensorden, som også beskrives i 4Q416 1 13; 4Q417 1 i 6f.; 4Q418 69 ii 7f.; 1QS iii 19 og iv 23. At ikke bare 1QS, men også *Musar l'Mevin*, sideordner sandhed og visdom samt uret og dårskab, tyder på en traditionshistorisk sammenhæng. Det metaforiske udtryk "urettens rødder" sigter sikkert til urettens oprindelse eller basis og findes også i 1. En. 91,8, hvor disse rødder spås at blive afhugget ved eskaton.

Den sætning, der beskriver følgen af studiet af רון נהיה, er imidlertid højt interessant. Den udtrykker nemlig en ganske anden hermeneutik end erfaringsvisdommens, som vi så ofte er blevet præsenteret for i 4Q416 2 i-iv par. Med וראו udtrykkes det, at først med kendskabet til רון נהיה kan det vides, hvad der er henholdsvis bittert og sødt i egentlig forstand (jf. 4Q417 1 i 8). Et sådant udsagn implementerer den førømtalte, apokalyptiske *Schein- Sein* ontologi i en tekst, som ellers ikke bevæger sig på dette transcendentale plan. Vi må derfor føle os bestyrket i, at der med 4Q416 2 i-iv par. er tale om en traditionel visdomstekst, der er tillempet en ideologi, hvori רון er det erkendelsesmæssige omdrejningspunkt.

I de enokiske billedtaler, som udgør de dele af 1. En., som ikke er overleveret i Qumran, siges det om en af de faldne engle, som gav menneskene skadelig viden: "Og den fjerdes navn er Penemue, som viste menneskebørnene det bitre og det søde, og viste dem alle deres visdoms hemmeligheder." (1. En. 69,8). I *Musar l'Mevin* er denne viden imidlertid hverken tilranet eller skadelig, men udtryk for den højeste visdom.

---

<sup>299</sup> רון נהיה דרוש והתבונן בכל דרכי אמת וכל שורשי עולה תביט ואז תדע מה מר לאיש ומה מתוק לגבר

XII. Ærbødighed overfor forældre og רזו נהיה (4Q416 2 iii 15b - 19a).

Formaningerne om at ære forældrene formuleres i disse linjer tæt op ad dekalogens bud i Ex. 20,12 og Dt. 5,16. Også vejledningens finalbegrundelse i l. 19, der lover et langt liv, finder vi i dette - i luthersk tradition - fjerde bud. Til budet knyttes i den foreliggende tekst to tilføjelser: ברישבה ("i din armod", l. 15b) og במצעדיכה ("i dine små kår", l. 16a). Disse skal næppe forstås som drejende det ellers apodiktisk formulerede bud i retning af det betingede eller kasuistiske, men er bestemt af den forudgående konstatering: "Fattig er du" (l. 8 og 12).

At denne formaning berører temaer fra *toraen* bør få os til at stille spørgsmålet om dennes plads i *Musar leMevin*. Vi ved fra bl.a. *loci classici* som Sir. 24 og Bar. 3,9-4,4 samt visdomsteksterne fra Qumran, at det i antik jødedom var udbredt at opfatte *toraen* som kilde til visdom, det højeste udtryk for visdom eller ligefrem - som i senere rabbinisk litteratur - som selve den visdom, hvorpå kosmos er skabt og hviler<sup>300</sup>. Disse idéer finder vi efter min mening slet ikke i *Musar leMevin*, for hvor vi finder emner behandlet, som også *toraen* nævner, sker det helt uden at henvise til lovens autoritet som Jahves befaling. Naturligvis kan der være tale om påvirkninger fra *toraens* lovstof, men *Musar leMevin's* formaninger grunder sig helt og aldeles i enten erfaringen eller רזו נהיה. Selv, hvor lovene om "de blandede ting" behandles, synes det at blive præsenteret som visdom (4Q418 103 ii 6-9; jf. Lev. 19,19; Deut. 22,9-12).

Heller ikke her er argumentationen baseret på loven. Forældrene skal æres, da de repræsenterer et højere stadium i samfundets hierarki. Desuden animerer indsigt i רזו נהיה til at ære dem. Her er altså tale om en argumentation, der både henviser til erfaring og åbenbaring. Dette synes ikke at modsige hinanden.

---

<sup>300</sup> E. J. Schnabel: *Law and Wisdom*, pp. 166-189 beskriver dette forhold i Qumran-litteraturen. Til identifikationen af lov og visdom og dennes bevægelse i retning af lovmystik, se M. Hengel: *Judentum und Hellenismus*, pp. 307-318.

### XIII. Ægteskabet og רז נהיה (iii 19b – iv 13).

Resten af denne største sammenhængende visdomsformaning fra Qumran beskæftiger sig med ægteskabsforhold og mandens magt over kvinden. Indtil kol. iv 6 er allusionerne til den anden skabelsesberetning i Genesis tydelige<sup>301</sup>. Familiemønstret er traditionelt patriarkalsk, og formaningerne er således anskuet fra mandens synsvinkel. Den skabelsesteologiske synsvinkel hører, som vi allerede ved, visdommen til, men i denne tekst har også רז נהיה (l. 21) noget at sige i forbindelse med den sociale orden, som er indstiftet i skabelsen. Tekstens forfatning lader os desværre ikke sige, hvad dette er. Vi kan dog her se en forbindelse mellem רז נהיה og skabelse, som viser, at hemmeligheden ikke kun har været en eskatologisk størrelse, men også giver indsigt i skabelsens orden.

Fra l. 6 er emnet mandens ret til at herske over kvinden. Hun skal følge hans vilje og ikke bringe for mange omkostningskrævende ofre. Endvidere har han ret til at ophæve hendes afholdenhedsløfte (שבועת אסרה). Regler for mandens ret til ophævelse af sådanne løfter findes i *toraen* i Num. 30,11-16, hvor der dog anføres visse betingelser for denne ret. Hos *jahaden* behandles netop dette sted halakisk i CD-A xvi 10-12. I CD-A er der tydeligt tale om en fortolkning, der grunder på Moselovens autoritet. Dette er imidlertid ikke tilfældet her, og den lange formaning slutter således med endnu et eksempel på, hvorledes formaningerne i *Musar l<sup>e</sup>Mevin* ikke finder deres begrundelse i *tora*.

Efter denne lange formaning, der på den ene side var ret så konventionel mht. til form og leveregler, men på den anden side indførte רז נהיה ("hemmeligheden, som skal ske") som et apokalyptisk rationale bag formaningerne, vil vi nu vende os mod tre kortere lærestykker, der bl.a. beskæftiger sig med eskaton, den himmelske tavle, "sandheds udvalgte" og רז נהיה. Disse tekster udgør således et forbindelsesled til de apokalyptiske træk i den ovenfor gennemgåede tekst og kan hjælpe os til nærmere at forstå forbindelsen mellem visdom og apokalyptik i *Musar l<sup>e</sup>Mevin*.

---

<sup>301</sup> Også 4QMeditation on Creation A referer til Gen. 2, idet kvinden omtales som Adams/mandens medhjælp (l. 9-11).

### 2. 10. 3. Den eskatologiske dom (4Q416 1, par.: 4Q418 1, 2, 2a-c).

Som vi allerede har nævnt, er det sandsynligt, at 4Q416 1 udgør indledningen til *Musar l<sup>e</sup>Mevin*. Strugnell/Harrington underbygger dette med iagttagelsen af resterne af enten en σίλλυβος eller et smudsomslag på fragmentet samt den særligt brede højre margin<sup>302</sup>. Godtager vi dette, kan vi tillade os at tillægge fragmentet en særligt vigtig betydning i tolkningen af den samlede tekst. For heller ikke for visdomslitterære kompositioner er det ualmindeligt, at der indledes med et afsnit af principiel karakter. 4Q416 1 sætter – på trods af at fragmentet rent formelt og terminologisk ikke kan kaldes visdom – en bemærkelsesværdig eskatologisk og kosmologisk ramme for den parænese, som vi ovenfor har gennemgået. Nedenfor følger min oversættelse af teksten. Det er ikke muligt at bestemme, hvor på den oprindeligt intakte kolonne den første linje har været placeret, men det har næppe været allerøverst.

#### 2. 10. 3. 1. Oversættelse<sup>303</sup>.

- 1 enhver ånd [*af kød*<sup>304</sup> ...]
- 2 og for at fastsætte sin vilje [...]
- 3 fastsat tid efter fastsat tid og [...]
- 4 ifølge deres hær for at hærs[ke med herredømme og for at ... kongerige]
- 5 for kongerige, pro[vins for provins, mand for mand ...]
- 6 ifølge deres hærs mangel, [og dommen over dem alle tilhører ham ...(?)]
- 7 Men himlens hær satte han på [...(?)] og lyslegemer]

---

<sup>302</sup> *DJD xxxiv*, p. 19, jf. D. J. Harrington: *Wisdom Texts*, p. 41. Torleif Elgvin mener dog, at der med denne margin snarere må være tale om stedet for sammenføjeingen af to pergamentstykker midt i den oprindelige rulle. Dette betyder ifølge Elgvin, at 4Q416 1 ikke kan være *Musar l<sup>e</sup>Mevins* indledning (idem, "Reconstruction", p. 566 n. 20).

<sup>303</sup> Oversættelsen er – hvor intet andet er anført – foretaget på baggrund af fotografiet PAM 43.524 (*DJD xxxiv*, pl. iii) og den hebraiske transskription i *DJD xxxiv* (p. 81). Andre transskriptioner og rekonstruktioner findes i Wacholder/Abegg: *A Preliminary Edition, Fasc. Two*, p. 54; T. Elgvin: "Early Essene Eschatology", pp. 146f.; og García Martínez/Tigheelaar: *Study Edition, Vol. Two*, pp. 846-848.

<sup>304</sup> Jf. l. 12.



- 8 til deres varsler og tegn på ..<sup>305</sup> [...skal de fortælle]
- 9 den ene til den anden, og hele deres hjem søgelse [...] skal de forkynde [ ...]
- 10 Fra himlen holder han dom over gudløshedens gerning, men alle hans sandheds sønner finder velbehag for [ham ...]
- 11 dens tid<sup>306</sup>, og alle, som søler sig i den, skal frygte og skribe, thi himlen skal frygte<sup>307</sup> [...]
- 12 hav og urdyb frygter, og enhver ånd af kød skal gå til grunde, men himlen[s] sønner [...skal fryde sig på dagen<sup>308</sup>]
- 13 for dens [do]m, og ydermere skal al uret ophøre, og sandheden[s] tid vil være fuldendt [...] <sup>309</sup>
- 14 i alle evigheds tider, thi sandhedens Gud er han, og fra fordum er [hans]<sup>310</sup> år [...]
- 15 for at fastsætte retfærdighed<sup>311</sup> mellem godt og ondt, for at [..(?)]. enhver do[m ...]
- 16 køds [v]ilje er han, men de forstandige [...] <sup>312</sup>

<sup>305</sup> Bogstaverne מו/מי er synlige inden lakunen. Strugnell/Harrington foreslår [...] מו/עדיהמה ("their festivals"), *op. cit.*, p. 81 & 83. Se også Gen. 1,14.

<sup>306</sup> Strugnell/Harrington læser קצה ("the end", *op. cit.*, p. 83). Jeg læser קצה ("dens tid/periode/ende", jf. 1QpHab v 7f. og CD-A xii 23: בקץ הרשעה "i gudløshedens tid". Se også CD-A vi 10.14; xv 7).

<sup>307</sup> At "himlen skal frygte" lyder usædvanligt, men der gives næppe bedre læsninger.

<sup>308</sup> Strugnell/Harrington foreslår, at formuleringen ויגלו ויגלו og evt. enkelte flere ord indsættes, hvilket giver ganske god mening (*op. cit.*, p. 86). Ligeledes T. Elgvin: "Early Essene Eschatology", p. 146. En lignende formulering findes i 1QH<sup>a</sup> xii 22.

<sup>309</sup> Linje 13 er vanskelig. Dels er det ikke sikkert, om der skal læses עור (ydermere, endnu, atter, videre) eller עד (indtil, mens; jf. par. 4Q418 2 5), dels er læsningen [...] קץ האמת "sandhedens tid" usikker og kunne f.eks. erstattes med [...] קץ האב[דון] "undergangens tid" (*DJD xxxiv*, pp. 86f.), mens læsningen [...] קץ האב[דון] "den sidste tid" (jf. 1QpHab vii 7.12; 1QS iv 17) kan udelukkes, da bogstavet inden lakunen ikke kan være heth (ה). Den første mulighed er mest sandsynlig, da der i sammenhængen synes at være tale om et eskatologisk scenario, ifølge hvilket en god tid oprinder efter urettens tilintetgørelse (jf. 4Q416 3 3 & 4Q418 113 1). Af hensyn til den eskatologiske kronologi læser jeg derfor עור i dens adverbelle betydning og oversætter med et "ydermere". עור (i betydningen "atter") kunne imidlertid også i den herværende forbindelse med שלם √ ("fuldende, genoprette") spille på idéen om den eskatologiske genoprettelse af skabelsen.

<sup>310</sup> Jf. T. Elgvin: "Early Essene Eschatology", p. 146 & F. García Martínez/E. J. C. Tigchelaar: *Study Edition II*, p. 848.

<sup>311</sup> Jeg læser - ligesom Wacholder/Abegg: "Preliminary Edition, II", p. 54 - להבין צדק ("for at fastsætte retfærdighed"). Parallelt teksten (4Q418 2 7) skriver להבין צדיק ("for at den retfærdige skal kende"). Se også 4Q417 1 i 8, 17f.

<sup>312</sup> Hvad "han" går på er usikkert. Er der tale om mennesket eller om Gud som skaber af mennesket? Sidste halvdel af linjen siger [...] ומבינו. Da det er så godt som umuligt at skelne waw og jod fra hinanden i den herodianske håndskrift, giver dette en del forståelsesmuligheder. Man kan således opfatte det som מבונוה

- 17 hans [s]kabninger, thi ..[...]  
 18 [..(?)]...[...]

### **2. 10. 3. 2. Inddeling.**

- I. Gud holder dom over "enhver ånd af kød" og sætter sin vilje igennem (l. ?-6).
- II. Himlens hær og dens funktion (l. 7-9).
- III. Dommen over gudløshedens gerning og sandhedens tids fuldendelse (l. 10-14).
- IV. Dommens grund og formål (l.14-?).

### **2. 10. 3. 4. Kommentar.**

På trods af fragmentets dårlige stand – særligt i begyndelsen og slutningen af kolonnen – er det muligt at fornemme hovedindholdet i 4Q416 1. Stykket er en beskrivelse af den fremtidige dom, hvori retfærdigheden sker fyldest, og af oprindelsen af den efterfølgende "sandheden[s] tid" (l.13). Denne beskrivelse består af en række narrative, indikative udsagn i 3. person, idet der savnes direkte parænetiske formuleringer i 2. person. Dette betyder, at, hvad teksten måtte indeholde af formaning, er implicit.

Der synes at være fire aktører. På den ene side er der de himmelske instanser: det gentagne "han", som i linje 14 viser sig at være "sandheds Gud", samt "himlens hær"(l. 7) eller "himlens sønner"(l.12), dvs. englevæsenerne. På den anden side er der de jordiske mennesker, som er underlagt dommens dobbelte udgang. Disse kaldes "enhver ånd af kød"(l.12 og l. 1(?)) og går til grunde ved dommen, mens en del af disse, "hans sandheds sønner"(l.10) eller "de forstandige"(l.16), finder nåde.

*Linje 1-6.* Linjerne er meget fragmentariske, men domstemaet anslås allerede her, idet l. 2 taler om "... at fastsætte sin [evt. hans] vilje", og idet parallelteksten til l. 6

---

("erkendelse", pl. af מבון = תבון), som מבינות ("af erkendelse", מן + pl. af בינה) eller som מבינים (de forstandige, pl. af מבין), (DJD xxxiv, p.88). Jeg har valgt den sidste løsning som følge af tekstens øvrige modstilling af kød og himlens hær/sandhedens sønner/de forstandige.

(4Q418 1 3) fastslår, at "... dommen over dem alle tilhører ham". Som i l. 12 synes de, som dømmes, at være "enhver ånd [af kød]" (l. 1), dvs. menneskene. Torleif Elgvin peger på, at der bag formuleringerne i l. 1-2 kunne ligge en tekst i stil med 1. Enoksbog 1,9 (4QEn<sup>c</sup> ar i 15-17):

"Og se! Han kommer med titusinder af hellige for at holde dom over dem, og han vil tilintetgøre de ugudelige og gå i rette med alt kød [jf. "enhver ånd af kød" i 4Q416 1 1.12, KBL] for alt, hvad synderne og de ugudelige har gjort og begået af ugudeligt mod ham."<sup>313</sup>.

Under alle omstændigheder er der ingen tvivl om, at teksten her står i samme tradition som 1. Enoksbog og *jahadens* egen litteratur, der også taler om endetiden som en konfirmation af Jahves vilje<sup>314</sup>. Termen מועד i l. 3 anvendes hyppigt i de sekteriske værker – oftere i betydningen "fastsat tid, periode" (1QS iii 18; iv 18.20; 1QH i 24) end i "fest", sådan som det også ses i GT (1QpHab xi 6). Også i den foreliggende tekst må der være tale om Guds prædestinerede ordning af historiens tider.

I l. 4 omtales "deres hær". Der er flere muligheder for, hvem denne hær består af. Det kan dreje sig om stjernerne, englevæsenerne, "sandhedens sønner" eller om "enhver ånd af kød", dvs. hele menneskeheden. Ud fra l. 1 må den sidste mulighed foretrækkes, jf. 1QS iv 15, hvor der også tales om menneskeheden som en hærske: "Hele menneskeheden (כול בני איש) slægter er delt i disse to ånder, og alle skarer (צבאותם) i dens slægter har fået andel i deres afdelinger og vandrer på deres veje ...". Formuleringen "ifølge deres hærs mangel [מחסור]" er kryptisk. Termen מחסור er hyppigt forekommende i *Musar leMevin* (og i Prov.) i betydningen "mangel, armod, fattigdom, nød", men det giver næppe mening her. Måske skal vi her oversætte med "uformåenhed, mangelfuldhed", således at talen drejer sig om dommen over menneskenes manglende opfyldelse af Guds vilje.

Subjektet bag infinitiven "for at hers[ke]" i l. 4 kan være "sandhedens sønner" eller Gud. Den sekteriske litteratur kan underbygge begge muligheder (1QSb v 28 (menighedens fyrstes herredømme), 1QH x 8 (Guds herredømme)), men den sidstnævnte

---

<sup>313</sup> T. Elgvin: "Early Essene Eschatology", p. 148. Elgvin mener for øvrigt at kunne rekonstruere l. 2 ud fra 4Q418 201, hvorved han får oversættelsen: "and establish His will [over all evil. He made known to Noah the end (?) which is to come ]". Det er imidlertid højst usikkert om dette fragment kan bringes sammen med 4Q417 1 (se *DJD xxxiv*, pp. 422f.).

<sup>314</sup> Se 1QH<sup>a</sup> 9 8 og 1Q34 3 ii 5, som omtaler קץ רצונך/רצונכה "din viljes tid".

må foretrækkes ud fra sammenhængen. Linje 1-6 synes således at være en optakt til det domsscenario, som udmales i l. 10ff., og meningen må være at understrege den eskatologiske doms universelle karakter: Med dommen vil Gud sætte sit herredømme og sin vilje igennem i *hele* menneskeheden – fra det største kongerige til det mindste individ.

Linje 7-9 danner et indskud, som beskriver Guds skabelse af stjernerne som varsler og tegn. Teksten trækker naturligvis på Gen. 1,14 med de fælles termer מַצְּלָה (”lyslegemer”), תְּוֹנִים (”tegn”) og evt. מוֹעֲדִים (”fester, fastsatte tider”), men beskæftigelsen med himmellegemernes lovmæssige bevægelser og de deraf følgende astrologiske spekulationer fandt i det hele taget stor udbredelse i det mediterrane område i hellenistisk-romersk tid<sup>315</sup>. I den nærmeste kontekst finder vi en sådan beskæftigelse i 1. En. 72-82 og i Qumranlitteratur som 1QH<sup>a</sup> xii 4-9 og horoskoperne i 4Q186. At tyde tegn, læse varsler og tolke orakler hørte til apokalyptikerens religiøse kompetence og forbandt denne med mantikeren<sup>316</sup>. De kunne begge ved at bryde koder skue ud i fremtiden og forudsatte dermed en determinisme – en idé, som apokalyptikken transformerede til ikke blot at gælde det enkelte individ, men også den universelle historie. I dette indskud synes himmellegemernes tegnkarakter netop at skulle underbygge hjem søgelsens uomgængelighed. Den astrale orden afspejler den orden som dommen afstedfører (jf. l. 15)<sup>317</sup>.

Linje 10-15 er langt bedre bevaret. Med et sprog, der giver mindelser om den gammeltestamentlige kaoskampmyte (særligt l. 11f.), præsenteres nu domsscenen. Jahves teofani ryster hele kosmos (som i eksempelvis Ps. 18,8-16; 97 & Mika 1,2-7) og udvirker den irreversible bevægelse fra רִשְׁעָה (gudløshed/uretfærdighed) til אֱמֶת (sandhed). Denne sandhed er et kerneord i afsnittet: *Sandhedens* Gud (l. 14) fuldender *sandhedens* tid (l. 13) for sin *sandheds* sønner (l. 10). Opdelingen af historien i tider (קְצַיִם, jf. l. 11, 13 & 14) er typisk for apokalyptisk litteratur og er også markant i de sekteriske skrifter fra Qumran. Den nuværende onde tid kaldes flere steder – som her – ”gudløshedens tid” (קִץ רִשְׁעָה/רִשְׁעָה, 1QpHab v 7f.; CD-A vi 10.14; xii 23; xv 7.10; 4Q301 3 8). Efter denne periode følger dommen

<sup>315</sup> M. Hengel: *Judentum und Hellenismus*, pp. 427-438.

<sup>316</sup> H.-P. Müller: ”Mantische Weisheit und Apokalyptik” & J. C. VanderKam: ”Mantic Wisdom in the DSS”.

<sup>317</sup> Vi hører til gengæld ikke noget om, at himmellegemerne i forbindelse med eskaton bryder naturlovene som i 1.En. 80; Lk. 21,25 par. og Ap. 6,12-14.

og en evig fredstid. Qumranlitteraturen kalder denne tid for "fredens tid" (1QH<sup>a</sup> xvii 30), "din viljes tid" (1QH<sup>a</sup> 9 8; 1Q34 3 ii 5), "din herligheds tid" (1QH<sup>a</sup> xii 22), "frelsens tid" (1QM i 5) og evt. "den sidste tid" (1QpHab vii 7.12; 1QS iv 17), men ikke andetsteds for "sandhedens tid". Der er dog ingen tvivl om, at frellestiden i disse tekster medfører sandhedens åbenbarelse: "og du har skjult sandheden ... [indtil, (KBL)] den fastsatte tid." (1QH<sup>a</sup> ix 24; jf. 1QS iv 16-23; xi 5-8). "Sandhedens Gud" finder vi udenfor *Musar l<sup>e</sup>Mevin* i 1QH<sup>a</sup> xv 25 (jf. Ps. 31,6), hvor אס - modsat her - på qumranitisk vis er skrevet med palæo-hebraiske bogstaver.

Det gentagne אס er i dette afsnit iøjnefaldende, men hvad menes der med denne sandhed? אס udtrykte i GT Jahves trofasthed - ofte i forbindelse med hans חסד ("troskab, kærlighed, nåde", jf. også 11QPs<sup>a</sup> Creat 10) - men kunne også påhæftes særligt troværdige mennesker. Det er i denne betydning, at Jetro i Ex. 18,21 råder Moses til at indsætte "pålidelige mænd" (אנשי אמת) som førere i Israel<sup>318</sup>. I *Jahadens* tekster - og til en vis grad også i andre antik-jødiske skrifter - får אס imidlertid en mere distinkt karakter og kommer til at udtrykke objektet for den højeste religiøse erkendelse og indsigt i Guds hemmeligheder - en erkendelse som ikke er tilgængelig for den umiddelbare erfaring: "For du har kundgjort dem din sandheds råd [eller fundament, KBL. בסוד אמתכה], og du har givet dem indsigt i dine underfulde hemmeligheder." (1QH<sup>a</sup> xi 9f. Bemærk parallelismen)<sup>319</sup>. *Jahaden* besidder denne indsigt i Jahves skjulte sandhed og er som sådan Israels rest af "pålidelige mænd", idet de forbinder sandheden med troskaben overfor *toraen*: "Udlægningen af det gælder sandhedens mænd (אנשי האמת), dem som praktiserer loven (עושי התורה), hvis hænder ikke synker ved sandhedens tjeneste, når den sidste tid trækker i langdrag for dem;" (1QpHab vii 10f., jf. 1QS i 12; CD-A iii 12-16). Besiddelsen af sandheden er så central, at den - som her - indgår i menighedens selvbetegnelser: אנשי יחד אמת(ה) "sandhed(en)s mænd" (1QpHab vii 10; 1QH<sup>a</sup> ii 14 (?); xiv 2; 11QT lvii 8), יחד אמת(ו) "(hans) sandheds fællesskab" (1QS ii 24.26), מוסד אמת לישראל "sandhedens grundvold for Israel" (1QS v 5), בית האמת בישראל "Guds sandheds råd" (1QS iii 6) og בית האמת בישראל, "sandhedens hus i Israel". Endelig møder vi også selvbetegnelsen בני אמת(כה/ו) "(hans/din)

<sup>318</sup> Samme betydning findes i Sir. 7,20.

<sup>319</sup> Se også eksempelvis Prov. 8, 7; 1. En. 10,16; 11,2; Jub. 16,26; 4. Ezra. 6,28; 7,34.114; 8,23; TestRub 3,8f.; TestJud 20,1-5 og Dan. 8,12; 9,13.

sandheds sønner" (1QS iv 5f.; 1QM xvii 8; 1QH<sup>a</sup> vi 29; vii 30; ix 35; x 27; xi 11), som vi også finder her i *Musar leMevin* (l. 10). Det er desuden værd at bemærke, at den tekst som er blevet betragtet som *jahadens* ideologi *in nuce*<sup>320</sup> – 1QS iii 13–iv 26 – i sin dualistiske lære om de to ånder netop benævner den positive pol אמת ("sandhedens ånd", 1QS iii 19; iv 21.23), som ved hjem søgelsen skal "komme frem for evigt" (1QS iv 19; jf. Ps. 85,11f.). De sekteriske tekster synes altså at rumme en lang række eksempler på, at termen אמת benyttes til at karakterisere menighedens særstatus og lære. Således kan *jahaden* bestemme sig selv som sandhedens sønner, der tilhører sandhedens ånd, hvilket giver sig til kende i deres sande lovforklaring og proleptiske andel i erkendelsen af den sandhed, som er Guds hemmelighed, og som først ved eskaton skal blive helt åbenbar<sup>321</sup>.

Det er nu spørgsmålet, hvordan talen om אמת i *Musar leMevin* skal forstås i forhold til den centrale plads begrebet har i de klassiske *jahad*-skrifter. Undersøger vi brugen af termen i skriftet, viser det sig at være hyppigt forekommende<sup>322</sup> – også udenfor 4Q417 1 – og kun sjældent i den gammeltestamentlige betydning (dog evt. 4Q416 2 iii 7; 4Q417 1 ii 13 og 4Q418 69 ii 3; 87 11). Det er desuden slående, at begrebet kun benyttes i de eskatologisk-kosmologiske afsnit af apokalyptisk art og ikke i de traditionelle visdomsformaninger.

Først og fremmest tilhører sandheden – som i de sekteriske kompositioner – Gud: "thi erkendelsens Gud er sandheds grund" (4Q417 1 i 8, jf. 4Q418a 12 2; 1QH<sup>a</sup> i 26f.)<sup>323</sup>. Men Gud har med "sandhedens efah" (4Q418 81+81a 9; 126 ii 3) forudbestemt denne

<sup>320</sup> Se dog H. Stegemann: *Die Essener*, p. 154 og A. Lange: *Weisheit und Prädestination*, pp. 126-135. Begge mener, at læren om de to ånder er før-essæisk. I et manuskript som 4QS<sup>b</sup> bringes både 1QS ii 6-11 og v 1-20, men ikke afsnittet herimellem, hvilket kunne tyde på, at 1QS iii 13-iv 26 er en selvstændig litterær enhed. Man bør desuden efter min mening heller ikke overdrive læren om de to ånders vigtighed i Qumran-litteraturen. Ganske vist er *jahadens* dualistiske ideologi præget af denne (P. von der Osten-Sacken: *Gott und Belial.*), men kun meget sjældent udenfor 1QS formuleres dualismen som en dikotomi mellem to kosmiske og hypostaserede ånder.

<sup>321</sup> Jf. M. Hengels formulering "Das für die essenische Theologie zentrale Wort umschreibt den ganzen Bereich der göttlichen Offenbarung: Was Gott tut, mitteilt und fordert, ist אמת." (*op. cit.*, p. 402, n. 652).

<sup>322</sup> I alt 41 gange. Det er derfor underligt, at J. Strugnell kun *en passant* tager glosen under nærmere øjesyn i sin "Lexical Considerations". (P. 604, jf. *DJD xxxiv*, p. 28). I denne artikel fastslår han på grundlag af *Musar leMevins* terminologi, at værket ikke er sekterisk. Selvom konklusionen sikkert er korrekt, finder jeg hans metode til bestemmelse af sekterisk litteratur tvivlsom. Man bør være forsigtig med at fastsætte dette ud fra den forholdsmæssige hyppighed af bestemte termer, da det forudsætter en større homogenitet i *jahadens* skrifter, end der er dækning for i teksterne.

<sup>323</sup> אל הדעות סוד אמת

sandhed til at blive den forstandiges eskatologiske arvelod: "Men du, forstandige, glæd dig ved sandheds arv,..." (4Q416 4 3; jf. 4Q417 20 5; 4Q418 55 6; 88 8; 102a+b 5; 172 5)<sup>324</sup>. Allerede nu formaner han dog til at vandre i sandhed/på sandheds veje (4Q418 126 ii 11; 4Q417 2 iii 14). Dette kan lade sig gøre i kraft af den forstandiges indsigt i רָז נְהִיָּה: "[... vær *dag* og nat besindet på hemmeligheden, som skal s]ke og gransk bestandigt, og da skal du kende sandhed og uret; visdom [og *dårskab skal*] d[*u forstå*, ...]" (4Q417 1 i 6f. par.)<sup>325</sup>. Her sidestilles אָמַת med חֲכָמָה, men noget kunne tyde på, at *Musar leMevin* – og *jahaden* – ligefrem har foretrukket førstnævnte udtryk.

Dommen bringer rædsel til "alle, som søler sig i den [dvs. gudløsheden]" (l. 11). Formuleringen "at søle sig" (hitpol. af גָּלַל) udtrykker syndens kontamination, men er ikke noget traditionelt præsteligt udtryk. I *jahadens* skrifter er formuleringen med til at tegne billedet af en *outgroup* (1QH<sup>a</sup> vi 22; CD-A iii 17, jf. 1QS iv 19; 4Q525 21 6), hvilket også må være tilfældet her.

I *linje 14-18* er teksten atter slemt beskadiget. Der synes dog i de første linjer at være tale om en stadfæstelse og formålsbestemmelse af den ovenfor beskrevne dom. At sandhedens tid således kan bestå i evighed, har sin begrundelse i sandhedens Guds egen evighed: "thi sandhedens Gud er han, og fra fordum er [*hans*] år [...]" (l. 14). Med dommen handler Gud "for at fastsætte retfærdighed mellem godt og ondt, ..." (l. 15). Dermed oprettes den orden, som ikke er tilstede i gudløshedens tid.

Linje 15b-18 er svære at få til at give mening. Vi kan faktisk kun se, at "køds [v]ilje" modstilles "de forstandige". Denne antropologiske dualisme, som også afspejler sig i den eskatologiske doms udgang, kan vi imidlertid få bedre belyst ved at undersøge det følgende fragment: 4Q418 69 ii.

#### **2. 10. 4. "De tåbelige af hjertet" og "sandheds udvalgte" (4Q418 69 ii; par.: 4Q417 5).**

Også dette fragment beskæftiger sig med den eskatologiske dom, idet der dog formæssigt sker en bevægelse fra 3. til 2. person. Den formaning, som i 4Q416 1 var

<sup>324</sup> וְאַתָּה מִבֵּין שְׂמֵחָה בְּנִחְלָת אָמַת וּב. [...]

<sup>325</sup> ] יוֹמָם וּלְיָלֵה הִגָּה בְּרוֹז נְהִיָּה {וְדוֹרֵשׁ תְּמִיד וְאֵז תִּדְעֵ אָמַת וְעוֹל חֲכָמָה [וְאוֹל] תְּהִי } [...]

underforstået, er her explicit; og der sker dermed en diskursivering af det eskatologiske narrat, hvorpå formaningen bygger. Vi har således at gøre med en af de sjældne diskurser i *Musar leMevin*, som er holdt i 2. p. plur<sup>326</sup>. Dette ville være højest usædvanligt i afsnittene med traditionel visdomsbelæring, men kan være et indicium på, at de eskatologisk-kosmologiske dele er udtryk for en anden og senere retorisk kontekst, hvori etableringen af en gruppeidentitet med dertil hørende grænsedragning er central. I form af retoriske spørgsmål tildales to grupper – henholdsvis de "tåbelige af hjertet" (l.4) og "sandheds udvalgte" (l.10)<sup>327</sup>. Denne tiltale omkranses af henvendelser i 2. p. sing. (l.1-4a & 15b-?), som muligvis er rettet til בן מביין. Med modstillingen af de to grupper tydeliggøres den etisk-antropologiske dualisme, som vi også så i 4Q416 1. Tekstens hovedproblem er de udvalgtes træthed og truede nærforventning (l.11), og den minder, både hvad angår indhold, form og struktur, om 1. En. 103,1-104,9. I denne formaningstale henvender Enok sig ligeledes til to grupper – synderne og de retfærdige. De retfærdige bringes trøst i kraft af Enoks kendskab til de himmelske tavlers hemmelige viden om den eskatologiske dom. Synderne vil få deres straf og de retfærdige belønning. På denne baggrund opfordres de retfærdige til udholdenhed. 4Q418 69 ii har et lignende sigte og kan være under indflydelse fra denne enokiske formaningstale<sup>328</sup>.

Det er for 4Q418 69 ii – som for langt de fleste fragmenters vedkommende – næppe muligt, at bestemme den oprindelige placering i helheden. Endelig skal det også siges, at fragmentet yderligere indeholder rester af kol. i, men disse udgør kun få synlige radikaler og kan ikke tolkes.

---

<sup>326</sup> Se også 4Q417 1 i 27, som er præget af Num. 15,39 samt evt. 4Q415 11 5.

<sup>327</sup> I 4Q418 81+81a 20 nævnes en gruppe af "alle de vise af hjertet" (יכול חכמי לב)

<sup>328</sup> Således T. Elgvin: "Early Essene Eschatology", p. 158.



## 2. 10. 4. 1. Oversættelse<sup>329</sup>.

- 1 [...].. din/dig  
2 [...] og du skal forstå [...]... med  
3 [...]..[ ] deres ..., mon ikke [alle] deres [brændinger]<sup>330</sup> skyller frem i sandhed  
4 og alle deres bølger i erkendelse? *vacat* Og nu, I tåbelige af hjertet, hvad godt er  
der hos den, som ikke  
5 [...] *Og hvilken*<sup>331</sup> hvile er der hos den, som ikke er? Og hvilken ret er der hos  
den, som ikke er grundfæstet? Og hvordan kan de døde sukke over deres [...]?  
6 I, [...].. blev I formet, og til den evige grav er jeres tilbagekomst, thi den vågner  
.. [...] jere[s] synder.  
7 Dens mørke steder skriger imod jeres forsvar<sup>332</sup>, og enhver, som skal være<sup>333</sup> i  
evighed, de, der gransker sandheden, står op til dom over je[r; og da]<sup>334</sup>  
8 tilintetgøres alle tåbelige af hjertet, og urettens sønner findes ikke mere [og a]lle,  
som holder fast ved gudløsheden bliver til skamm[e<sup>335</sup> og da]  
9 ved dommen over jer skriger himmelhvælvning{en}s fundamentet højt og alle  
.[...] tordner [...].. elsker [...]  
10 *vacat* Men I, sandheds udvalgte<sup>336</sup>, og I, som stræber efter [...], som søg[er efter  
... og] som våge[r]

<sup>329</sup> Oversættelsen er – hvor intet andet er anført – foretaget på baggrund af fotografiet PAM 43.480 (*DJD xxxiv*, pl. xvii) og den hebraiske transskription i *DJD xxxiv* (p. 281). Andre transskriptioner og rekonstruktioner findes i Wacholder/Abegg: *A Preliminary Edition, Fasc. Two*, p. 97f.; T. Elgvin: "Early Essene Eschatology", p. 146f.; og García Martínez/Tigchelaar: *Study Edition, Vol. Two*, pp. 846-848.

<sup>330</sup> Lakunen er rekonstrueret ud fra parallelismen i andet halvvers. Se f.eks. Ps. 42,8.

<sup>331</sup> Rekonstrueret ud fra de analoge spørgsmål i l. 4f. Strugnell/Harrington henviser som en mulighed til E. Qimrons forslag om, at konstruktionerne ללוי + verbum i perf. kan forstås som לאשר לא + verbum i perf. (*op. cit.*, p. 285). Min oversættelse følger dette forslag.

<sup>332</sup> Om der står ריב ("retsstrid, forsvar") eller רוב ("mængde"), kan ikke afgøres, men Strugnell/Harrington foretrækker førstnævnte, da teksten synes at tale om det eskatologiske retsopgør (*DJD xxxiv*, pp. 280 & 286).

<sup>333</sup> ריו יהיה (nif. part. af יהיה), jf. ריו יהיה.

<sup>334</sup> Det i *Musar leMevin* almindelige ושו kunne evt. binde linje 7 og 8 sammen. Det samme gør sig gældende for linje 8 og 9.

<sup>335</sup> יבשן kan komme af enten בוש ("blive til skamme") eller יבש ("udtørre"). Som Strugnell/Harrington anfører giver den første mulighed bedst mening, mens den anden svarer bedst til qumranitisk ortografi.

<sup>336</sup> Det er uklart hvorledes forholdet imellem de to ord בחרו/בחרו/בחרו skal forstås. Er den anræbte gruppe udvalgt af sandheden, i sandhed udvalgt eller måske ligefrem dem, der vælger sandheden (aktivt som de efterfølgende betegnelser, jf. aram.)?

- 11 over al erkendelse, hvordan kan I sige: "Vi har slidt *os trætte*<sup>337</sup> for kundskab,  
og vi har våget for at stræbe efter erkendelse"? [...]i al [...]
- 12 og han bliver ikke udmattet i alle evigheds { }år, mon ikke han glæder sig ved  
sandhed for evigt, og tjener erkendelse ham ikke [*for altid*]. Og
- 13 himlens søn[ner], hvis arvelod er evigt liv, mon de virkelig ville sige: "Vi har  
slidt *os trætte* for sandheds gerninger, og [*vi*] er udmattede [...]
- 14 i alle tider"? Mon ikke [*de*] vandre[*r*] i evigt lys [... æ]re og stor herlighed *med*  
*dem*<sup>338</sup> [..(?)]
- 15 i [...] himmelhvælvninger [...] i guders råd er al[...] *vacat* Og du, [*forstandige*]<sup>339</sup>  
søn

#### **2. 10. 4. 2. Inddeling.**

- I Henvendelse i 2. pers. sing. (l. ?-4a)
- II Formaning til de tåbelige af hjertet (l. 4b-9)
- III Formaning til sandhedens udvalgte (l. 10-15a)
- IV Henvendelse i 2. pers. sing (l. 15b-?)

#### **2. 10. 4. 3. Kommentar.**

*Linje 1-4a* er meget beskadigede og derfor svære at få til at give mening. Dog kan der anes en formaning formuleret i 2. pers. sing. - muligvis refererende til den samme "forstandige søn" som i l. 15b. Han opfordres til at forstå, men objektet for denne erkendelse er forsvundet i en lakune. Derimod følger i l. 3f. et retorisk spørgsmål, der må opfattes som en motiverende underbygning af den ønskede erkendelsesakt: Når selv brændinger og

<sup>337</sup> Verbet af  $\sqrt{\text{יגע}}$ , som betyder "arbejde, slide" må her udtrykke en beklagelse som i Ps. 6,7 og 69,4. Se også linje 13.

<sup>338</sup>  $\text{אָהַב}$  kan lige så vel oversættes som objekt for et forsvundet verbum eller som et personligt pronomen i 2. p. pl. mask., jf. linje 6.

<sup>339</sup> T. Elgvin foreslår  $\text{בְּבוֹר}$  "førstefødt" ud fra et lille fragment, der rummer de sidste tre radikaler i ordet (idem: "Early Essene Eschatology", p. 156).  $\text{מִבֵּין}$  ligger imidlertid i bedre forlængelse af de øvrige vokativer *Musar leMevin* (4Q417 1 i 18; 4Q418 69 ii 15 (?), jf. Prov. 28,7).

bølger – forstået bogstaveligt eller allegorisk - kan skylle frem eller vandre (√הלך) i sandhed og erkendelse – er den forstandige søn også i stand til at fuldbyrde erkendelsen<sup>340</sup>.

Linje 4b-9 er afgrænset ved mellemrum (*vacat*) i begyndelsen og slutningen af afsnittet. Tiltalen vender sig med et ועתה mod de tåbelige af hjertet (אויילי לב, se også l. 8). Tåben var i den gammeltestamentlige visdomslitteratur og hos Ben Sira en typisk figur, den vises modsætning, ham der ikke lyttede til sin faders råd. Som en sådan stereotyp forekom han oftest i singularis. Her er der imidlertid tale om en særlig gruppe af tåber (i plur.), hvis hjerter er bortvendt fra Gud. De tåbelige af hjertet stilles i l. 4f. fire retoriske spørgsmål, som skal undergrave deres håb om et liv på den anden side. Godhed, hvile og retfærd tilhører ikke dem, for de skal gå til grunde.

Linje 6-9 beskriver nu de tåbeliges undergang. Som i 4Q416 1 10-14 ledsages dommen med en rystelse af kosmos og elementernes skrig, men her er der ikke direkte tale om en Jahve-teofani. I 4Q416 1 12 gik "enhver ånd af kød" til grunde; her benævnes de fordømte "de tåbelige af hjertet", "urettens sønner" og "a]lle, som holder fast ved gudløsheden". Atter ligger sprogbrugen nær 1QS iii-iv (f.eks. iii 21; iv 10.24). Modsat tåberne modtager "de, der gransker sandheden" evig eksistens, men ikke nok med det; de deltager i domsafsigelsen ved opstandelsen (jf. 1.En. 91,10). Her er den apokalyptiske eskatologi ganske anderledes tydelig end i den sidste makarisme i 4Q525 2ii+3 9-11, hvor der også var tale om en magtoverdragelse til tekstens *ingroup*.

Linje 10-15a. Også dette afsnit er markeret med *vacat* i begyndelse og slutning. Den implicite forfatter henvender sig nu til "sandheds udvalgte". Denne gruppe tiltales også med andre parallelle betegnelser, som desværre er beskadigede; men det er tydeligt, at det er den kognitive kompetence, der definerer gruppen. Det er dem "som våge[r] over al erkendelse" (l. 10f.). De udvalgte må derfor siges at være medvidende om den eskatologiske doms udfald, som skitseredes i l. 6-9. På denne baggrund kan teksten med yderligere argument sætte spørgsmålstejn ved rationaliteten i de udvalgtes modløshed. Den retoriske strategi er den samme som i 1. En. 103,1-104,9: Beskrivelsen af syndernes fremtidige undergang begrunder en underkendelse af de retfærdiges nutidige klage: "Sig

---

<sup>340</sup> Til vandene, der følger visdomsordenens lov se Prov. 8,29.

ikke til de retfærdige og gode, som er i live: 'I vore byrdefulde dage har vi slidt møjsommeligt og set al slags nød og mødt meget ondt, og vi er blevet tilintetgjort og blevet fåtallige, og vor ånd er forsagt.'" (1.En. 103,9)<sup>341</sup>. I 4Q418 69 ii lyder den tilsvarende klage: "Vi har slidt *os trætte* for kundskab, og vi har våget for at stræbe efter viden" (l.11) og "Vi har slidt *os trætte* for sandheds gerninger, og [*vi*] er udmattede [...] i alle tider" (l.13). Denne klage anses i begge tekster for upassende for de udvalgte, men 4Q418 69 ii tilføjer i l. 11c-15 yderligere et argument herfor, som ikke findes i den enokiske tekst: "Han", dvs. Gud, og "himlens søn[ner]", dvs. englenerne, har evig eksistens og bliver ikke udmattede. De klager ikke over, at eskaton trækker ud, og således skal heller ikke de udvalgte<sup>342</sup>. Tanken om de udvalgtes nuværende fællesskab med de himmelske væsener, som i Qumran-litteraturen særligt kendes fra ShirShab, er underforstået; men her begrundes sameksistensen ikke i den kultiske praksis, men i den fælles viden: Sandhed (אמת) og erkendelse (דעה/דעת) kendetegner både Gud, englenerne og de udvalgte (l. 7, 10-14). Dette fællesskab konstituerer en form for præsentisk - eller snarere proleptisk - eskatologi<sup>343</sup>. Teksten vil minde de udvalgte om den allerede erhvervede guddommelige viden, som gør deres klager til skamme.

En lignende problematik angående "parusians" udeblivelse behandles i det berømte sted i 1QpHab vii 1-14, hvori det først og fremmest er Guds indgribens "hvornår", der står på spil. I Habakkuk-kommentaren betragtes dette "hvornår" som en hemmelighed (זר, l. 8, 14), hvis uomgængelighed ikke desto mindre er bestemt af Guds prædestination af tiderne. 4Q418 69 ii taler ikke om זר, men indeholder også en prædestinationstanke i talen om de særligt udvalgte. Begge tekster benytter sig - uagtet deres indbyrdes genremæssige divergens - af visdommens kognitivt-noetiske terminologi, men mest udpræget er denne brug i 4Q418 69 ii. Her er spørgsmålet ikke dommens "hvornår", men selve den rationalitet,

<sup>341</sup> Klagen fortsætter kap. 103 ud.

<sup>342</sup> Torleif Elgvin misforstår efter min mening teksten i l. 13f., når han mener at englenerne her beskrives som udmattede, for at give de udvalgte trøst i deres udmattethed (idem: "Early Essene Eschatology", p. 162). Meningen er tværtimod, at de udvalgte skal ligne englenerne - og Gud - i deres utrættelighed.

<sup>343</sup> I denne forbindelse har talen i l. 13f. om englernes evige liv (חיים עולם), vandren i evigt lys (אור עולם), ære (כבוד) og herlighed (הדר) sin parallel i Sekthåndbogens beskrivelse af sandhedens sønners løn: "Og til alle dem, der vandrer efter den, bringer hjemførelsen: ..., evig glæde i et evigt liv [חיי נצח] og fuldkommen herlighed [כבוד] tillige med ære [הדר] i fuldt mål i evigt lys [אור עולמים]." (1QS iv 6-8).

som håbet hviler i. Teksten konstruerer i denne forbindelse de "tåbelige af hjertet" som en *outgroup*, der kan sætte de udvalgte situation i relief. De to gruppers status defineres ud fra deres erkendelsesmæssige kompetence, og denne taksonomi sættes med et vokabular hentet fra visdomslitteraturen. 4Q418 55 – en tekst, der i tematik og retorik minder meget om 4Q418 69 ii – udtrykker det således: "[... og i] overensstemmelse med deres erkendelse modtager de ære - en mand mere end sin fælle - og i overensstemmelse med sin indsigt øges hans herlighed" (4Q418 55 10)<sup>344</sup>. Visdommens grundlæggende dikotomi mellem tåben og den vise transformeres her til at omhandle tåben og den, der har sandheden: Hvor det var visdommen, som i Prov. 8,30b udtalte: "jeg var til glæde for ham dag efter dag"<sup>345</sup>, siger *Musar leMevin*: "mon ikke han glæder sig ved sandhed for evigt, ..." (l. 12)<sup>346</sup>.

*Linje 15b*. Et nyt afsnit – evt. parallelt med det første i l. 1-4a – indledes med [...]<sup>בן</sup>. Denne tilbagevenden til den for *Musar leMevin* normale 2. pers. sing., kan betyde, at det mere velbevarede afsnit i l. 4b-15a skal opfattes som en interpolation eller en ekskurs.

## **2. 10. 5. רז נהיה og erindringens bog (4Q417 1 i (tidl. 4Q417 2 i), par.: 4Q418 43, 44, 45; 4Q418a 11).**

Med 4Q417 1 i er vi nået til *det* eskatologisk-kosmologiske afsnit i *Musar leMevin*, som har interesseret forskningen mest. Det hænger dels sammen med, at fragmentet kan belyse karakteren af den religiøse viden, som den forstandige meddeles eller er i besiddelse af; dels har det at gøre med, at vi særligt her finder de kognitive imperativer, der opfordrer til at grunde på det kryptiske רז נהיה. Fragmentet er desværre i meget dårlig stand – ikke blot er der mange lakuner, men blækket er også på sine steder næsten helt udvisket – så fortolkeren er sat på en hård prøve, hvad de højst divergerende oversættelser også viser. Heldigvis findes enkelte paralleltekster.

<sup>344</sup> [ול] פי דעתם יכבדו איש מרעהו ולפי שכלו ירבה הדרו

<sup>345</sup> ואהיה שעשעים (app. crit.: יום יום)

<sup>346</sup> הלוא באמת ישעשע לעד. En lignende formulering findes i CD-A ii 3f., som også er en tekst, der viderefører visdomstraditioner.

Ligesom de to foregående tekstafsnit viser 4Q417 1 interesse i fortidens skabelse og urtid samt fremtidens hjem søgelse mhp. at forstå nutiden. Det er altså ikke erfaringen, der giver adgang til den sande erkendelse. Den forstandige må derimod betragte רַז נְהִיָּה. Først da kan han forstå sandhed og uret, visdom og dårskab (l. 6f.). Heri advokerer teksten for en form for "höhere Weisheit durch Offenbarung"<sup>347</sup>. Denne viden grundfæstes i Guds fortidige handlinger, som har forudbestemt nutid og fremtid. Særlig bemærkelsesværdigt er i denne forbindelse afsnittet i 13b-18a om de i urtiden forfattede himmelske bøger.

Også dette fragment indeholder rester af en anden kolonne (her kol. ii), som med sine korte formuleringer er svær at fortolke.

### 2. 10. 5. 1. Oversættelse<sup>348</sup>.

*øvre margin?*

- |   |                                                                                                                                                             |
|---|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1 | [... og] du, for[s]tandige[ ...]                                                                                                                            |
| 2 | [...]... betragt, [og giv agt] på [Guds] underfuld[e] hemmeligheder, de frygtelige, [begyndelsen på ...] <sup>349</sup>                                     |
| 3 | [...]...[...]... og betragt [ <i>hemmeligheden, som skal ske, og fordums gerninger, hvorfor det, som skal ske</i> <sup>350</sup> og hvad det, som skal ske] |
| 4 | [ved hvad ...]...[.(?) ev]ighed ... [... hvorfor]                                                                                                           |
| 5 | [det, som er, og hvorfor det, som skal ske, ved hvad ...]. i enhver [...] gerning og gerni[ng ..(?)]                                                        |

<sup>347</sup> M. Hengels udtryk i *Judentum und Hellenismus*, pp. 381-393.

<sup>348</sup> Oversættelsen er – hvor intet andet er anført – foretaget på baggrund af fotografiet PAM 41.942 (*DJD xxxiv*, pl. viii) og den hebraiske transskription i *DJD xxxiv* (p. 151f.). Andre transskriptioner og rekonstruktioner findes i Wacholder/Abegg: *A Preliminary Edition, Fasc. Two*, pp. 65-67; T. Elgvin: "The Mystery to Come", p. 139 (kun l. 13-21); A. Lange: *Weisheit und Prädestination*, pp. 50f. og García Martínez/Tigchelaar: *Study Edition, Vol. Two*, pp. 858-860.

<sup>349</sup> הַנּוֹרְאִים ("de frygtelige/frygtede", nif. part. pl. af √רָא) kan foruden at lægge sig appositionelt til בְּרִזִי [וְ] ("de frygteliges gud"). "De frygtelige" skulle således være en art engle, jf. evt. 4Q400 2 2. Det er også usikkert om רֵאשׁ skal vokaliseres רֵאשׁ ("hoved", deraf "begyndelse") eller רֵאשׁ (alternativ stavemåde af רֵישׁ, "armod", "fattigdom").

<sup>350</sup> רַז נְהִיָּה, jf. נְהִיָּה

6 [... vær *dag* og nat besindet på hemmeligheden, som skal ske og gransk  
bestandigt, og da skal du kende sandhed og uret; visdom

7 [og *dårskab skal*] d[*u forstå*<sup>351</sup>, ..(?)] gernin[g] i alle deres veje med deres  
hjem søgelse i alle evigheds tider og hjem søgelse

8 for altid, og da skal du kende [*forskellen*] mellem [g]odt og [*ondt ifølge deres*]  
gerning[er], thi erkendelsens Gud er sandheds grund<sup>352</sup> og ved  
hemmeligheden, som skal ske

9 har han udlagt dens fundament(?)<sup>353</sup>, dens gerninger *har han ... [med al visd]om*,  
og med al [k]logskab formede han den, og dens gerningers herredømme<sup>354</sup>

10 med a[l] ... og al [.]. a[l] ... han [u]dlagde med henblik på deres er[k]endelse<sup>355</sup>  
alle dens g[er]ninger], for at de kunne vandre efter

11 deres erkendelsens [vilje]<sup>356</sup>, og han udlagde for ..[...] .. [...] dens ... og i  
erkendelsens korrekthed(?)<sup>357</sup> blev hans<sup>358</sup> plans

12 [he]mmeligheder gjort kend[te], såvel som hans vandren i [f]uldkommenhed [i  
*alle*] sine [g]erninger. Søg disse ting bestandigt og forstå [all]e deres

13 udgange<sup>359</sup>, og da skal du kende hans ma[gts] herlighed såve[l] som hans  
underfulde hemmeligheder og hans gerningers kraft. Og du,

<sup>351</sup> Antitesen *אמת ועול* ("sandhed og uret") lægger op til den parallelle *חכמה ואולה*. Tilføjesen "skal du forstå" (evt. *תבין*) svarer til det foregående "skal du kende" (*הדע*).

<sup>352</sup> *סוד* kan i Qumran-hebraisk ud over "grund" (*יסוד*) betyde "råd" eller "hemmelighed". Strugnell/Harrington foretrækker her "sandheds grund", da denne betegnelse giver bedst mening som gudsprædikat (*DJD xxxiv*, pp. 151 & 158).

<sup>353</sup> Til grund for oversættelsen "har han udlagt" ligger verbet *פרש*, som både kan forstås som *פרש* - "udbrede", "udspænde" samt iflg. Strugnell/Harrington "lay out", (*DJD xxxiv*, p. 158), og som *פרש* - "forklare", "udlægge", aram.: "udsondre". Med oversættelsen er der søgt taget hensyn til begge betydninger. "Dens fundament" (af *אוש*) er af usikker betydning. Med "dens" menes "sandhedens". Det samme gælder antageligt også for de øvrige fem. pronomina i linje 9.

<sup>354</sup> Eller som objektiv genitiv: "og herredømmet over dens gerninger" (*וממשלת מעשיה*).

<sup>355</sup> *מבונה/מבינה* findes udover i *Musar leMevin* ellers kun i 1QH<sup>a</sup> xviii 11. Det må svare til det bibelske *תבונה*.

<sup>356</sup> *יצר* - "vilje", "higen", "tilbøjelighed", "form".

<sup>357</sup> *ובבושר* findes ikke i bibelsk hebraisk (dog måske Ps. 68,7). Her følger jeg Strugnell/Harringtons henvisning til 4QTob<sup>e</sup> 1 ii 3, som gengiver Tob. 3,10, hvor *בשר* forekommer. I Codex Sinaiticus (א) oversættes dette til *αρκησιμώτερον* - adj. komp. af *αρκησιμός*, "passende, ret, brugbar". (*DJD xxxiv*, p. 159). Se også 4Q417 2 i 2 og 4Q418 77 2.

<sup>358</sup> Guds eller menneskets?

<sup>359</sup> *הוצאות* af *יצא* ("gå ud") kan både betegne resultatet af en handling ("udfald", "udkomme") og et udgangspunkt ("kilde", "port", "årsag"). Med oversættelsen "udgang" (i pl.) er denne ambivalens søgt bibeholdt.

14 forstandige, tag din løn i besiddelse i erindring om ..[..., thi]i den kommer<sup>360</sup>.  
 Udmejslet er din bestemmelse<sup>361</sup> og fastsat er enhver hjemsøgelse,  
 15 thi udmejslet er det, som er fastsat af Gud, mod al ...[...?] fra Sets(?) sønner og  
 erindringens bog er skrevet for hans ansigt  
 16 for dem, som bevarer hans ord, og dette er betragtningens syn på erindringens  
 bog<sup>362</sup>, og han gav den i arv til Enosh<sup>363</sup> sammen med {et folk af} ånd, t[h]i  
 17 i de helliges billede dannede han ham<sup>364</sup>, men betragtningen er ikke mere givet  
 til kødets ånd, thi det<sup>365</sup> kendte ikke forskellen mellem  
 18 [go]dt og ondt ifølge dommen<sup>366</sup> over dets [å]nd *vacat* Men du, forstandige søn,  
 betragt *vacat* hemmeligheden, som skal ske, og kend  
 19 alt levendes [...]. og dets vandren, hjemsøgt for gerninger[...] . [...] . og .. [...] ]  
 20 [ke]nd forskellen mellem meget og lidt, og i jeres råd<sup>367</sup> [...] ]  
 21 [...] dine [...] i hemmeligheden, som skal ske [...] ]  
 22 [...] . kend ethvert syn [...] og i enhver [...] ]  
 23 og gø[r] dig bestandigt stærk, rør ikke ved uretten [..., for enhver, som rører<sup>368</sup>]  
 24 ved den, lades ikke ustraffet, i henhold til sin besiddelse i den r[egnes] han [for  
 gudløs(?)]<sup>369</sup> ... Og du,]

<sup>360</sup> Linje 14a giver mange oversættelsesmuligheder, da det bl.a. er uklart, hvori verbet består. Lange opfatter således linjen som en nominalsætning (idem: "Weisheit und Prädestination", pp. 50-53), idet han anser ריש/רוש ("tag i besiddelse") som et nomen ("fattigdom, armod"). Den indledende vokativ og tekstens parænetiske karakter lægger imidlertid op til en imperativ, og Strugnell/Harrington læser da også ריש[ר] med haplografi (imp. af ריש - "granske, studere"), hvilket må siges at korrespondere med deres opfattelse af רי נהיה som et lærekorpus (DJD xxxiv, pp. 155 & 161f.). Der gives flere muligheder, men jeg anser det for unødvendigt at operere med en haplografi og læser derfor ריש/רוש som imp. af ריש ("tage i besiddelse").

<sup>361</sup> Således ifølge den oprindelige kopists hånd (חוקקה). Dette er rettet til החוק. jf. parallelteksten 4Q418 43 11, som kan oversættes "budet" og muligvis henviser til *toraen*.

<sup>362</sup> והואה חזון ההגוי לספר ודרון. Med Strugnell/Harringtons læsning לספר i stedet for וספר, som jeg ud fra fotografiet mener er rigtig, er der således kun tale om én bog og ikke to.

<sup>363</sup> לאנוש kan også oversættes "til mennesket".

<sup>364</sup> Der kan både læses יצרו (יצר med 3. pers. sing. mask. suffiks) eller יצרו (perf. 3. pers. sing. mask. af יצר med samme suffiks). Verbalformen korresponderer bedst med det efterfølgende נהן.

<sup>365</sup> Dvs. "kødet", eller evt. "kødets ånd", da det ikke er ualmindeligt med רוה i maskulinum i Qumran-hebraisk.

<sup>366</sup> Lange oversætter "...gemäß dem Gesetz [במשפט, KBL] seines Geistes." (idem: "Weisheit und Prädestination", p. 53). Dermed tolkes משפט som udtryk for Guds prædestinerede ordning af godt og ondt.

<sup>367</sup> Til סוד se n. 352, p. 178.

<sup>368</sup> Strugnell/Harringtons forslag (DJD xxxiv, p. 151).

<sup>369</sup> Således ifølge Strugnell/Harringtons rekonstruktion [... יר[שע]] (DJD xxxiv, p. 151).



25 indsigtsfulde søn<sup>370</sup>, forstå dine hemmeligheder og fundament[...]  
 26 ved dig er all[e] deres [...]... såvel som lønnen [g]rundfæstet[...]  
 27 vig ikke bort efte[r] jere[s] hjerte {og efter} jeres øj[n]e [...]

*nedre margin*

### **2. 10. 5. 2. Inddeling.**

- I. Opfordringer til betragtning af hemmeligheder (l. 1-5).
- II. Opfordringer til at betragte רז נהיה (l. 6-13b).
- III. Betragtningens syn på erindringens bog (l. 13c-18a).
- IV. Gentagen opfordring til at betragte רז נהיה (18b-24a).
- V. Den indsigtsfulde søns hemmeligheder (24b-27).

### **2. 10. 5. 3. Kommentar.**

Tekstens hovedkoncept רז נהיה har vi allerede behandlet i ekskursen om emnet, hvorfor denne kommentar skal koncentreres om, hvad jeg i øvrigt har fundet interessant i teksten.

*Linje 1-5.* Disse første linjer er desværre meget beskadigede. Der indledes med vokativen ׀ מב[׀] ("for[s]tandige"), som gentages flere gange senere i teksten (l. 14 og 18), når en ny belæring indledes. Derudover finder vi de kognitive imperativer הבט ("betragt", l. 2f.), som også indleder kapitlerne 2-5 i 1. En. Hvad det er, der skal betragtes er imidlertid uklart. Der synes at være tale om en hemmelig indsigt i fortidens, nutidens og fremtidens begivenheder – noget som vi allerede har forbundet med רז נהיה.

*Linje 6-13b* er til gengæld bedre bevarede og er det mest kompakte stykke tekst om רז נהיה. רז נהיה kræver uafbrudt beskæftigelse. Ligesom de saligpriste i Ps. 1,2, der

---

<sup>370</sup> בן ("søn") kan ligesåvel læses כי ("thi") hvorved en oversættelse kunne lyde: "thi משכיל har forstået dine hemmeligheder ...". Dette ville lette forståelsen af ברזיכה, da 2. pers. sing. mask. suffiks i så fald ville henvise til Gud. En henvendelse til Gud ville imidlertid være uhørt i denne belæring, hvorfor ovenstående mulighed er valgt. ברזיכה kan derfor ikke omhandle Guds hemmeligheder, men de hemmeligheder, som angår בן משכיל, eller som er ham betroet (jf. Sir. 8,18 & 12,11).

grundede på Herrens lov "dag og nat", skal den forstandige bestandigt granske hemmeligheden, som skal ske (l. 6 & 12b). Denne giver indsigt i en dualistisk orden og dommens udfald. Bemærkelsesværdigt er det – og ganske imod erfaringshermeneutikken – at først indsigten i hemmeligheden giver forståelsen af det gode og det onde: "... , og da skal du kende [forskellen] mellem [go]dt og [ondt ifølge deres] gerning[er], ...". Dette minder om den lignende formulering i 4Q416 2 iii 15: "... og da skal du vide, hvad der er bittert for en mand, og hvad, der er sødt for en mand.". At sådanne erkendelser først gives med indsigten i רַו נְהִיָּה, er *Musar leMevins* helt grundlæggende apokalyptiske omkalfatring af visdommen. I 4Q416 1 15 sagdes det for øvrigt, at denne forskel mellem godt og ondt først ved dommen ville måles efter retfærdigheden.

I de følgende linjer (l. 8b-12a) begrundes denne erkendelse i Guds egen fra skabelsen udformede sandhed. Ligesom i 4Q416 1 synes udtryk som רַו og נְהִיָּה at træde i forgrunden i forhold til חֻכְמָה. Dette kan have at gøre med visdommens hemmelighedskarakter. At viden om רַו נְהִיָּה giver en særlig kunnen udtrykkes ved, at de kan "... vandre efter deres erkendelses [vilje], ..." (l. 10f.).

*Linje 13c-18a.* Denne videns- og gørens-kompetance fører også til vished om fremtidig løn. Denne vished underbygges med henvisning til en indmejslet tavle, som i urtiden har fået påskrevet det, som Gud har fastsat for tid og evighed. Idéen om sådanne himmelske tavler eller bøger, som vi kort nævnte i indledningskapitlet om apokalyptik, var udbredt i hele nærorienten i antikken, og indenfor jødedommens rammer var det særligt apokalyptiske kredse, der med denne idé formulerede et prædestinarisk historiesyn<sup>371</sup>. I vores tekst er der tale om en סֵפֶר זְכוּרֹן ("erindringens/påmindelsens bog"), hvorpå enhver bestemmelse og hjemsøgelse er påskrevet. Der må altså være tale om en bog, der fortæller om den eskatologiske doms udfald. Også i Mal. 3,16 møder vi en סֵפֶר זְכוּרֹן, som tilsyneladende indeholder navnene på de gudfrygtige, som Jahve skal erindre på dommens dag. En lignende tanke synes at ligge bag her. Bogen er nemlig skrevet "... for dem, som bevarer hans ord" (l. 16).

I vores tekst kaldes bogens indhold imidlertid også חֻזֶן הַהִגְוִי/הַגָּה ("betragtningens syn", l. 16). Et lignende udtryk finder vi i sekteriske tekster, der nævner

<sup>371</sup> Se "Exkurs: Die himmlischen Tafeln" i A. Lange: *Weisheit und Prädestination*, pp. 69-90.

ספר הגו ("betragtningens bog" eller "Hagus/Hagis Bog") i 1QSa i 7; CD-A x 6; xiv 8(?). Denne bog skal de unge oplæres i, og lederne skal have indsigt i både denne og loven. Det kunne være nærliggende at spørge, om vi nu med *Musar leMevin* har fundet Hagis Bog. Teksten siger jo: "... dette er betragtningens syn på erindringens bog, ..." (l. 16). *Musar leMevin* kunne i så fald være både Hagis Bog og selveste רון נהיה. Jeg mener som sagt ikke, at רון נהיה bør anses for at være en bestemt bog, og i tråd hermed tror jeg heller ikke, at vi skal forestille os erindringens bog eller betragtningens syn som "inkarneret" i et bestemt lærekorpus, ligesom det heller ikke er tilfældet i Mal. 3,16. Der er derimod tale om en bog hos Gud, hvor de frelste er opskrevet – en livets bog (jf. Dan. 12,1; Ap. 13,8 et al.). Af samme grund er den kun givet i arv til Enosh og et folk af ånd.

Dette rejser endnu et spørgsmål, for hvem er de personer, som nævnes? Oversættelsen er svær, hvad jeg også har gjort opmærksom på i noterne. Der synes at være to forskellige grupper. På den ene side Sets sønner (l.15) – Set var Adams søn – og kødets ånd (l.17), som ikke mere har del i "betragtningen". På den anden side Enosh – Enosh var Sets søn – og et folk af ånd, som er dannet efter de helliges eller englernes model. I den parænetiske 4Q418 69 ii så vi også, hvorledes *ingroupen* sammenlignedes med himlens sønner. Det negative syn på kødet så vi i 4Q416 1 1.12. På baggrund af parallellerne er det altså rimeligt at antage, at der er tale om to modsatte grupper. At disse er repræsenteret ved Set og Enosh er imidlertid usædvanligt. Set beskrives ikke negativt i de antikke jødiske kilder, men i Bileams orakel i Num. 24,17 (jf. CD-A vii 21) tales om nogle Set-sønner, som Israels konge skal knuse. Sammenhængen hertil er dog svær at se. Mht. Enosh findes der paralleller, selvom det oftere er andre "ur-helte", der drages frem i den apokalyptiske litteratur<sup>372</sup>. På trods af de få paralleller mener jeg dog, at tekstens generelle dualistiske interesse peger i retning af en beskrivelse af to folk. De indviede – et folk af ånd – hører under Enosh og er indskrevet i den himmelske bog. Denne hemmelighed er imidlertid ikke givet kødets ånd. Dette kan skyldes et fald: "... betragtningen er ikke mere givet til kødets ånd, ..." (l. 17) eller en dualisme som allerede ligger i skabelsen, som J. J. Collins mener: "..., the one who fails to distinguish between good and evil is not the same human being who was created in the likeness of the Holy Ones."<sup>373</sup>.

---

<sup>372</sup> Se hertil J. J. Collins: "In the Likeness of the Holy Ones", pp. 610-612.

<sup>373</sup> Idem: *Op. cit.*, pp. 616f.

*Linje 18b-24a.* Teksten vender nu med *vacat* og anråbelse tilbage til emnet רַיְ נְהִיָּה. Hemmeligheden, som skal ske, forbindes med talen om "ethvert syn" (כּוֹל חֲזוֹן, l. 22). Teksten er dog så ødelagt, at vi ikke kan se, hvori forbindelsen består. Derudover føjer afsnittet ikke meget nyt til.

I *linje 24b-27* indledes en ny henvendelse med vokativ. Den indsigtfulde søn (בֶּן מַשְׁכִּיל, l. 25) skal forstå sine hemmeligheder. Der må dermed menes de hemmeligheder, der angår hans skæbne. At den anråbte nu kaldes *maskil* kan undre. Vi kan tolke det sådan, at det drejer sig om en lærer, for i den fragmentariske l. 26 tales der om noget, som er grundfæstet ved ham.

I kolonnens sidste linje, skiftes pludselig til 2. plur.-form. Teksten ligner en advarsel mod at vige bort i stil med den, der findes i Num. 15,39. I betragtning af *Musar leMevin's* erfaringskritik, kan der dog også være tale om en formaning til ikke at lade hjerte og øjne fortælle noget andet, end hvad רַיְ נְהִיָּה fortæller. Dette svarer til, hvad vi så i 4QWork concerning Divine Providence.

## **2. 10. 6. Visdom og apokalyptik i *Musar leMevin* - en sammenfatning.**

Jeg vil, inden vi skal se på Hemmelighedernes Bog, præsentere en kort sammenfatning af, hvorledes *Musar leMevin* som visdomslitteratur integrerer apokalyptiske traditioner og dermed nærmer sig apokalyptikken på en langt mere gennemgribende måde, end vi har set i de øvrige visdomstekster fra Qumran.

I det bedst bevarede fragment 4Q416 1 i-iv par. blev vi præsenteret for en i første omgang traditionel visdomsformaning (*Instruction/Mahnrede*). De litterære former var velkendte fra visdomslitteraturen, og de behandlede temaer om lån, tale, ægteskab etc. var ligeledes ganske konventionelle. Af samme grund kunne der vises en række paralleller til den positive visdom - særligt til Prov. og Ben Sira. Formaningens adskilte sig imidlertid på ét væsentligt punkt: Blandt de traditionelle udsagn indfandt der sig formaninger, der opfordrede til en betragtning af den apokalyptiske og eskatologiske hemmelighed: "[Betragt hemmeligheden], som skal ske, og begrib frelsens fødselstider, og vid hvem, der arver ære og klage." (4Q417 2 i 11). Denne רַיְ נְהִיָּה gav desuden rationalet til formaningerne

om forholdet til forældre og hustru. At disse to komplekser syntes at pege i forskellig ideologisk retning, gav anledning til nogle få litterærkritiske overvejelser. Men udfordringen lå først og fremmest i at forstå, hvorledes denne tekst overhovedet kan hænge sammen, som den rent faktisk gør, uden at dekonstruere sig selv. For at få en bedre idé om dette, søgte vi til nogle af de principielle eskatologiske afsnit i *Musar leMevin*. Disse gav udtryk for en helt klar apokalyptisk ideologi, som dog ikke var formuleret indenfor apokalypsens genre. Vi mødte den temporale dualisme i talen om dommen og den kommende sandhedens tid (4Q416 1), den spatiale dualismes hermeneutik i form af verdensordenens hemmeligheds-karakter og den himmelske tavle (ספר זכרון, 4Q417 1), og den antropologisk-etiske dualismes skelnen mellem sandhedens udvalgte og synderne, de tåbelige af hjertet (4Q418 69 ii). I disse tekster var verdensordenen, som traditionelt kaldtes חכמה, en skjult sandhed, hvorfor udtryk som אמת og רון var gennemgående.

På baggrund af disse tekster, hvoraf 4Q416 1 muligvis udgør en programmatisk indledning til hele *Musar leMevin*, må vi nu spørge, hvorledes de kan kaste lys over visdomsformaningerne i 4Q416 2 i-iv par, som de fremstår i den foreliggende redaktion. Efter min mening er der kun to muligheder: Enten er *Musar leMevin* en uigennemtænkt og tilfældig mosaik, eller også skal hele teksten ses i lyset af den apokalyptiske hemmelighed, som skal ske. Vil vi tage teksten alvorligt, kan vi imidlertid udelukke den første mulighed. *Musar leMevin*'s grundstandpunkt er efter min mening en radikal kritik af erfaringsvisdommen. Jeg vil endnu engang bringe de to vigtigste citater, der taler herfor: "Gransk hemmeligheden, som skal ske, ... og da (אין) skal du vide, hvad der er bittert for en mand, og hvad, der er sødt for en mand." (4Q416 2 iii 14f.). Det andet citat lyder:

"[... vær dag og nat besindet på hemmeligheden, som skal ske og gransk bestandigt, og da (אין) skal du kende sandhed og uret; visdom [og dårskab skal] d[*u* forstå, ..(?)] gernin[g] i alle deres veje med deres hjem søgelse i alle evigheds tider og hjem søgelse for altid, og da (אין) skal du kende [forskellen] mellem [go]dt og [ondt ifølge deres] gerning[er], ..." (4Q417 1 i 6-8).

Jeg har her fremhævet den store betydning af det lille אין. Først med hemmeligheden, der skal ske (רון נדיה) gives erkendelsen af det bitre og det søde, sandheden og uretten, visdommen og dårskaben, det gode og det onde. Dette må siges at være nogle ret så beskedne erkendelser, når vi taler om en *Geheimwissen*. Kunne erfaringen ikke lige så

vel give sådanne indsigter? *Musar leMevin*s svar er negativt, for dens hermeneutik er i bund og grund et udtryk for den spatiale dualisme, der transformerer den sande analyse af fænomenerne til et transcendent rum. Dermed bliver selv de mest elementære og traditionelle visdomsformaninger et udtryk for en hemmelig indsigt. Det vigtigste er således ikke i første omgang *hvad*, der er hemmeligt, men *at* det er således. Etikken i *Musar leMevin* kan således være nok så traditionel, men dens rationale er helt igennem apokalyptisk.

Med *Musar leMevin* har vi således mødt en tekst, der indenfor visdommens genre-mæssige rammer giver udtryk for en ideologi, der er apokalyptisk. Teksten er som sådan et mønstereksempel på, hvad J. J. Collins og G. W. E. Nickelsburg havde iagttaget mht. forholdet mellem visdom og apokalyptik i en række antik-jødiske tekster<sup>374</sup>. Et andet, men mindre godt eksempel er Hemmelighedernes Bog. Denne tekst er nemlig helt på linje med de eskatologisk-kosmologiske dele af *Musar leMevin*, men bringer ingen traditionelle visdomsformaninger. Da Hemmelighedernes Bog derfor ikke på en lige så interessant måde som *Musar leMevin* belyser forholdet mellem visdom og apokalyptik, vil vi tillade os kun at behandle denne tekst summarisk og kortfattet<sup>375</sup>.

## 2. 11. Hemmelighedernes Bog (Myst/1Q27; 4Q299-300; 4Q301(?))<sup>376</sup>.

Indholdet af Hemmelighedernes Bog (Myst) svarer, som sagt, i høj grad til, hvad vi allerede har set i de apokalyptiske dele af *Musar leMevin*. Jeg vil derfor nøjes med kort at beskrive, hvorledes denne tekst forholder sig til *Musar leMevin*. Hemmelighedernes Bog er en belæring, der henvender sig i 2. pers. plur., hvor singularis-formen var den mest almindelige i *Musar leMevin*. Som dér er tilhørerne også her kendetegnet ved deres højere

---

<sup>374</sup> Se pp. 34f.

<sup>375</sup> Nogle kommentatorer regner slet ikke Hemmelighedernes Bog for værende en visdomstekst. Se f.eks. F. García Martínez: *The DSS Translated*, pp. 399-404 og G. Vermes: *The Complete DSS*, pp. 385 & 389f.

<sup>376</sup> For denne teksts vedkommende gør vi en undtagelse og benytter os af den danske titel, da en sådan allerede foreligger i forbindelse med oversættelserne af 1Q27 i E. Nielsen & B. Otzen: *Dødehavsteksterne i oversættelse*, pp. 219f. samt B. Ejrnaes: *Dødehavsskrifterne*, pp. 451f. Hemmelighedernes Bog foreligger nu på fotografi, i transskription og oversættelse i *DJD i*, pp. 101-107, pl. xx og *DJD xx*, pp. 31-123, pl. iii-ix. Andre transskriptioner og rekonstruktioner findes i L. H. Schiffman: "4QMysteriesa", p. Wacholder/Abegg: *A Preliminary Edition, Fasc. Two*, pp. 65-67; T. Elgvin: "The Mystery to Come", p. 139 (kun l. 13-21); A. Lange: *Weisheit und Prädestination*, pp. 50f. og García Martínez/Tigchelaar: *Study Edition, Vol. Two*, pp. 858-860.

erkendelsesmæssige kompetence, f.eks. nævnes en gruppe af "dem, som stræber efter erkendelse" (רודפי דעה, 4Q299 8 7). Det kan dog også være de udenforstående der anråbes (4Q300 1a ii-b). Henvendelserne i 2. pers. plur. danner dog kun rammen. De fleste afsnit er belærende i den forstand, at de beskriver et sagforhold angående ur- eller endetidsbegivenhederne, dommen og kundskabens sejr (se f.eks. 1Q27 1 nedenfor). Denne beskrivelse indeholder naturligvis implicit – som i 4Q416 1 – en formaning til at stille sig på den rette side.

For Hemmelighedernes Bogs vedkommende gælder det også, at nogle fragmenter (1Q27) allerede tidligt blev fundet i hule 1 og offentliggjort<sup>377</sup>. Teksten blev i samme forbindelse døbt "Livre des mystères" af J. T. Milik pga. de hyppige forekomster af termen רז. 1Q27 1 udgør stadig det bedst bevarede fragment af skriftet og nogle af de første læselige linjer lyder således:

"De kender ikke til hemmeligheden om det, som skal ske (רז נהיה), og om det, som var tidligere, har de ingen indsigt; de ved ikke, hvad der kommer over dem og de kan ikke frelse deres liv fra hemmeligheden, som skal ske (רז נהיה)." (1Q27 1 i 3f.).

Teksten minder meget om beskrivelsen af de udenforstående i 4Q417 1 i. 1Q27 fortsætter med at beskrive den eskatologiske frelsestid, hvor retfærdigheden, som nu er skjult, skal åbenbares. Og der tilføjes: "... kundskab (דעה) skal fylde verden, og der skal ikke længere være dårskab (אורלה)" (1Q27 1 i 7b). *Musar l'Mevin* talte i denne forbindelse om frembruddet af "sandhedens tid" (4Q416 1 13).

Men Hemmelighedernes Bog foreligger ikke længere i kun én kopi. Med offentliggørelsen af parallelteksterne 4Q299-301 hos Wacholder/ Abegg er der således åbnet adgang til flere af tekstens nuancer. 4Q301 viser dog ingen paralleller til de andre kopier, hvorfor det kan betvivles, om den hører med til Hemmelighedernes Bog<sup>378</sup>. Alle disse fragmenter er skrevet med herodiansk håndskrift ligesom *Musar l'Mevin*. Ortografien er en blandingsform.

---

<sup>377</sup> Se I. Rabinowitz: "The Authorship" (1952) og *DJD i*, p. 102-107, pl. xxi-xxii. Til den danske oversættelse heraf se noten ovenfor.

<sup>378</sup> L. H. Schiffman ser således i stedet en forbindelse mellem 4Q301 og *hekalot*-litteraturen (*DJD xx*, p. 113).

Hemmelighedernes Bog indeholder som sagt ingen praktiske visdomsformaninger, men benytter sig af kognitiv visdomsterminologi som חכמה, דעת/דעה, בינה, חכמה, אולת/כסל ("dårskab")<sup>379</sup>. Udover חזון ("syn") fra *Musar leMevin* bruges også udtrykket חידה ("gåde", 4Q300 1b 1; 4Q301 1 2) om den hemmelige visdom, som er skjult for de udenforstående. Det synes at have samme funktion som חזון. Desuden finder vi et enkelt *Lehr-Eröffnungsruf*, som ligeledes hører visdommens belæringer til (4Q299 3a ii-b 9).

I Hemmelighedernes Bog er visdommens urorden som i *Musar leMevin* skjult. Det er af soteriologisk vigtighed at have indsigt i denne, således at man kan få del i "den vises arv" ([...] נחלת חכמה, 4Q301 2a 1) fremfor "domfældelserne over tåben" (משפטי כסיל, ibid.). Dette antydes også i følgende fragment, som er henvendt til de uvidende (4Q300 1a ii-b, par. 4Q299 3c 2)<sup>380</sup>:

*øvre margin*

- |   |                                                                                                                                                                                         |
|---|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1 | [...]..[...sa]ndsiger[ne], som lærer synd <sup>381</sup> , forklarer lignelsen og fortæller gåden, førend den er sagt, og da ved I, om I har betragtet [...]                            |
| 2 | og himle[ns] vidnesbyrd <sup>382</sup> [...] jeres dårskab, thi forsejlet for jer er synets [s]egl, og evigheds hemmeligheder har I ikke betragtet, og indsigt har I ikke givet agt på. |
| 3 | D[a] siger I: [...].. og ...[...], thi I har ikke betragtet visdommens rod og hvis I vil åbne synet,                                                                                    |
| 4 | vil det være lukke[t for jer ...] al [j]eres visdom, thi jeres er ...[...] hans navn, thi [h]vad er visdom,                                                                             |
| 5 | som er skjult[... st]adig er der ikke [...]                                                                                                                                             |
| 6 | [s]yn [...]                                                                                                                                                                             |

Teksten synes at polemisere mod sandsigere eller mirakelmagere (החזר[טמים], jf. Dan. 1,20; 2,2), som ikke anerkender, at visdommen er skjult og hemmelig. Deres tilsyneladende visdom er derfor en dårskab. De har ikke adgang til "synet" (חזון), som

<sup>379</sup> 4Q299 6 ii 13; 8 7; 4Q300 1a ii-b 2; 4Q300 8 6 et al.

<sup>380</sup> Fragmenterne findes på PAM 43.388 på pl. viii i *DJD xx*. I samme værk findes L. H. Schiffmans oversættelse og transskription (pp. 100-103). Alternative oversættelser findes i F. García-Martínez: *The DSS Translated*, p. 400 og G. Vermes: *The Complete DSS*, p. 390.

<sup>381</sup> מלמדי פשע - oversættes af Schiffman: "... who are skilled in transgression ...", dvs. ikke som piel, men som pual part. af למד.

<sup>382</sup> תעודות, Schiffman oversætter "signs" (*DJD xx*, p. 103). I bibelsk hebraisk er betydningen "vidnesbyrd" af ועוד som ovenfor. I *jahadens* litteratur er udtrykket afledt af ועוד med betydningerne "fastsat tid" (jf. מועד), "forsamling" og "bestemmelse", se E. Qimron: *The Hebrew of the DSS*, § 500.3, p. 115.



ligesom i 4Q417 1 i sikkert er en indsigt i den urorden, som først bliver ganske synlig ved eskaton.

Vi kan således pege på en række ligheder mellem *Musar l<sup>e</sup>Mevins* eksplicit apokalyptiske afsnit og Hemmelighedernes Bog. De udviser den samme hermeneutiske 17-struktur i deres forståelse af visdommen og tyder på at høre til det samme miljø. Den afgørende forskel er, at Hemmelighedernes Bog ikke indeholder traditionel praktisk visdom<sup>383</sup>. Som sådan er der i højere grad tale om en apokalyptisk belæring, der kredser om visdommen som en soteriologisk frem for en praktisk viden. Dette giver mindelser til den sekteriske litteratur, og noget kunne da også tyde på, at vi med Hemmelighedernes Bog er kommet ret så tæt på *jahaden*. Dette viser sig desuden i de mange ganske små fragmenter af 4QMyst, som kun lader sig analysere mht. vokabular. Uden at der direkte tales om *tora*, finder vi dog en række deuteronomistiske begreber som også interesserede *jahaden*: Israel, landet (יִשְׂרָאֵל), pagten (בְּרִית, 4Q299 83 4), og en enkelt gang nævnes Moses (4Q299 74 2). Endelig finder vi også i disse fragmentariske sammenhænge præstelig sprogbrug, og en præst (4Q310 4 3) og Aron nævnes (4Q299 79 6). De mest velbevarede tekstafsnit viser dog ikke eksklusivt sekteriske træk.

Vi har nu set eksempler på visdomslitteratur fra Qumran-hulerne, som ikke var sekterisk. Nogle skrifter var ganske traditionelle, mens andre viste en tydelig apokalyptisk hermeneutik. Nu vil vi vende os mod *jahadens* litteratur, idet vi vil forsøge at bestemme, hvorledes de israelitisk-jødiske visdomstraditioner er blevet optaget hos den sekt, som bevarede disse skrifter hos sig. I den forbindelse vil også to af de nye visdomstekster fra hule 4 blive præsenteret. Disse må vi nemlig betragte som forfattede eller redigerede i *jahaden*.

---

<sup>383</sup> Andre fortolkere har peget på en større eskatologisk vægtlægning i Myst end i *Musar l<sup>e</sup>Mevin*, men dette er for mig at se kun en kvantitativ og ikke en kvalitativ forskel (se f.eks. J. I. Kampen: "Diverse Aspects of Wisdom", p. 230).

### 3. Jahadens brug af israelitisk-jødiske visdomstraditioner.

I det foregående har vi set, at kun et fåtal af de mange nye visdomstekster fra hule 4 har kunnet identificeres som sekteriske skrifter. Hvis vi derfor ud fra disse tekster havde forventet med overbevisende kraft at kunne restituere Worrells tese om *jahaden* som "a sapiential community", må vi være skuffede. Vi kan også kun til en vis grad bekræfte D. Dimants formodning fra først i 90'erne: "The detailed analysis of these texts should, I suspect, modify our understanding of the community in significant respect."<sup>1</sup>. Disse tekster ændrer nemlig ikke ved det grundlæggende: at *jahadens* ideologi bedst forstås som en præstelig-halakisk pagtsteologi, der henter sit rationale i en apokalyptisk-dualistisk erkendelsesteori og kosmologi<sup>2</sup>. Dette antydede vi allerede i indledningskapitlet om Qumran-biblioteket og dets indehavere. Jeg vil således prøve at undgå den fælde, som undersøgelser af delspørgsmål inden for et givet emne så ofte falder i: at ophøje delspørgsmålet til at være det mest centrale. Jeg mener således *ikke*, at visdomslitteratur og -ideologi kan bestemmes som det grundlæggende i *jahadens* idéverden. Dette kan vi illustrere ved at gøre opmærksom på, at *jahaden* kun to steder i sine skrifter, forholder sig direkte til den gammeltestamentlige visdomslitteratur (CD-A xi 21f.: Prov. 15,8 og 4QpPs<sup>a</sup>: Ps. 37). Disse steder fremhæves sjældent, når forskere taler om visdom i *jahaden*, og dette skyldes vel, at der her ganske vist citeres visdomslitteratur, men tolkningen deraf bevæger sig i en retning, der ikke kan kaldes visdom.

Brugen af Prov. 15,8 i CD-A xi 21f. har vi allerede været inde på<sup>3</sup>. Her rives visdoms-citatet ud af sin sammenhæng og benyttes som bevistekst på linje med Lev. 23,38 i et stykke præstelig *halaka*. At *jahaden*, som ellers hyppigt citerer og forarbejder

---

<sup>1</sup> Idem: "The Qumran Manuscripts", p. 33.

<sup>2</sup> Om *jahadens* eskatologiske forventninger ligeledes skal forstås apokalyptisk, er imidlertid et andet og sværere spørgsmål. Til karakteriseringen af *jahaden* som et apokalyptisk samfund se: M. Hengel: *Judentum und Hellenismus*, p. 416; J. J. Collins: "Was the Dead Sea Sect an Apocalyptic Movement?" og *Apocalypticism in the DSS*. Dette kritiseres på forskellig måde hos H. Stegemann: "Die Bedeutung der Qumranfunde", navnlig p. 523; Ph. R. Davies: "Eschatology at Qumran" og F. H. Cryer: "Var Qumran et eskatologisk/apokalyptisk samfund?"

<sup>3</sup> Se p. 69f.

gammeltestamentlige tekster, kun kan bruge Prov., når denne ganske undtagelsesmæssigt omtaler offerkulten, er et signifikant udtryk for dens præsteligt-halakiske interesser.

Det samme gør sig gældende i *pesheren* 4QpPs<sup>a</sup>. Her undergår den akrostiske Salme 37, der af de fleste fortolkere anses for at være en visdomssalme<sup>4</sup>, en aktualiserende fortolkning mhp. *jahadens* forhold. Hovedtemaet i Ps. 37, som vi kender den fra MT, er det såkaldte *Vergeltungsdogma*. Tekstens vigtigste dikotomi er således den mellem de retfærdige (צדיקים) og de gudløse/uretfærdige (רשעים). At det går de gode godt og de onde skidt, sker i kraft af Jahves redning og indgriben, "... for Herren støtter de retfærdige (צדיקים)." (v. 17b). I v. 25 godtgøres dette i kraft af den gamle mands erfaring: "Jeg har været ung og er nu gammel, men jeg har aldrig set en retfærdig (צדיק) forladt eller hans børn tigge om brød". Endelig skal det fremhæves, at visdom og *tora* sammenstilles i v. 30f., hvor det siges, at den retfærdige forkynder visdom og har Guds lov i hjertet. Desværre er *pesheren*s tolkning af netop dette sted eroderet væk.

Salme-*pesheren*s sekteriske fortolkning af denne visdomssalme, kan efter min mening sige os noget om, hvori *jahadens* interesse i visdomstraditionerne bestod. *Pesheren*s aktualiserende fortolkning betyder i første omgang, at dikotomien mellem de retfærdige og gudløse fra Ps. 37 overføres på personer og grupper i *jahadens* samtid. De retfærdige er således bl.a. "de fattiges menighed" (עדת האביונים, i 21, ii 10), "hans hellige folk" (עם קודשו, iii 7f.) og "præsten, [Retfærdighed]ens Lærer" (הכוהן מורה ה[צדיק], iii 15, jf. iii 19). De gudløse er derimod eksempelvis "Efraim" (i 24) og "løgnens mand" (איש הכוזב, i 26). I vores sammenhæng er det mest interessante dog to ting: For det første forstås den stadfæstelse af retfærdigheden, som ifølge Ps. 37 var et udtryk for Jahves handling, på en anderledes måde. 4QpPs<sup>a</sup> taler således om en "ydmygelsens fastsatte tid" (מועד התענית, ii 10; jf. iii 3) eller en "prøvelsens tid" (עת מצרף, ii 19), hvor Belial hersker. De retfærdige skal herefter vende tilbage fra ørkenen og leve "... i tusind slægtled" (אלף דור, iii 1). Med inddelingen af historien i tider synes eskatologien således at være blevet rykket i apokalyptisk retning. Den anden interessante drejning som 4QpPs<sup>a</sup> foretager af Ps. 37 er en øget vægtlægning på *toraen* som de retfærdiges ejendom - også hvor Ps. 37 ikke lægger op til det. De retfærdige

---

<sup>4</sup> Se R. E. Murphy: "A Consideration on the Classification, 'Wisdom Psalms'", pp. 157f., 163, 167 et al.

benævnes således som "dem, der praktiserer loven" (עושי התורה, ii 15; jf. ii 3.23). Visdomssalmen er i *jahadens* hænder blevet en *torasalme* med apokalyptiske træk.

Disse kun to eksempler på *jahadens* direkte brug af gammeltestamentlig visdomslitteratur viser os først og fremmest, at *toraens* overholdelse og fortolkning havde en forrang i samfundet. Måske kan dette også forklare, hvorfor Qumran-bibliotekets bestanddel af visdomstekster indeholdt så forholdsvis mange skrifter, der forbandt visdom med *tora*. *Jahadens* egen bearbejdning af Prov. 15,8 og Ps. 37 viser i hvert fald en lignende interesse.

Når det er sagt, at *jahaden* kun sjældent direkte refererer til gammeltestamentlige visdomstekster, og vel at mærke gør det for at tale om *tora*, må vi dog ikke glemme, at offentliggørelsen af teksterne fra hule 4 viser, at dette religiøse samfund har udvist en stor interesse i at opbevare og kopiere visdomslitteratur af vidt forskellig art: praktisk og teologisk, erfaringsbaseret og åbenbaret, uden og særligt med identifikation af visdom og *tora*. Betydningen af den nye visdomslitteratur, for så vidt som den næppe er forfattet i *jahaden*, kan dog kun indirekte udvide vores forståelse af dennes ideologi. Vi må derfor spørge, hvorfor *jahaden* overhovedet har bevaret og overleveret disse skrifter? Dette er et spørgsmål, som *jahaden* ikke selv har svaret direkte på, for vi har ikke nogen sekteriske tekster, der eksplicit bearbejder eller tolker disse nye tekster på en måde, som kan give os en fornemmelse herfor. Derimod har Qumran-forskningen ofte, som vi viste i det forskningshistoriske indledningskapitel, peget på visdomslitterære træk og visdomsterminologi i sekteriske tekster som 1QS, CD og 1QH, og ved at kaste et blik på disse, kan vi se, hvorledes visdomstraditionen er blevet benyttet i Qumran. Endelig vil vi undersøge to af de nye visdomstekster 4QWords of the Maskil to all Sons of Dawn (4Q298) og 4QWays of Righteousness<sup>a-b</sup> (4Q420f.), som begge må have været forfattet eller redigeret i *jahaden*. Disse undersøgelser skal føre til en forståelse af, hvilken plads visdommen indtog i *jahaden*.

### 3. 1. Visdom i de "klassiske" jahad-skrifter.

Inden vi skal undersøge de senest udgivne sekteriske visdomsskrifter, vil vi først se på visdomstræk i nogle af de tekster, som af *communis opinio* regnes for sekteriske. Vi har allerede i den forskningshistoriske gennemgang af studiet af visdom i Qumranskrifterne været inde på visdommen i de sekteriske tekster: hvorledes den store udbredelse af erkendelsesterminologi allerede var sprunget den tidligste forskning i øjnene, hvorledes J. A. Sanders havde betragtet visdommen som ukarakteristisk for *jahaden*, hvorledes J. E. Worrell havde søgt at modbevise dette, hvorledes W. Lowndes Lipscomb i 1978 betragtede de indtil da udgivne visdomstekster for non-sekteriske (11QPs<sup>a</sup>, 4QWiles of the Wicked Woman og 4QSapiential Work), og hvorledes A. Lange søgte at vise, at *jahadens* prædestinationslære havde sin baggrund i visdomstænkning. Vi har således allerede et vist indblik i, hvorledes visdommen i *jahaden* er blevet opfattet. Af denne grund - og da opgaveformuleringen foreskriver at lægge hovedvægten på de senest udgivne visdomstekster - vil jeg tillade mig kun at fremdrage de vigtigste aspekter, hvad angår visdommen i de "klassiske" sekteriske tekster.

Hvis vi med visdom mener visdomslitteratur - altså tekster med visdomslitterære former som ordsprog, belæringer, dialoger, saligprisninger etc. - er det imidlertid ikke mange tekster vi kan pege på. De sekteriske tekster er nemlig først og fremmest eksegetisk litteratur i ordets bredeste forstand, der i form af *pesharim* forholder sig til navnlig profeterne og i form af halakisk litteratur til *toraen* (S, Sa, 1Qsb, D, 4QMMT) samt liturgiske tekster som *Hodajot* og evt. *ShirShabb*. I disse tekster findes der dog afsnit, som i genre kan minde om de principielle visdomsbelæringer, som findes i Prov. 1-9, Ben Sira og altså også i de nye visdomstekster fra hule 4. Her har man særligt peget på belæringen om de to ånder i 1QS iii-iv, belæringen i CD-A ii og visdomssalmen i 1QH<sup>a</sup> i<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Således allerede hos J. E. Worrell: *Op. cit.*, pp. 241-249, 254-260. Her nævnes også andre - efter min mening mere tvivlsomme - eksempler fra 1QS, CD og 1QH<sup>a</sup>.

Den stærkt prædestinatariske belæring om de to ånder i 1QS iii-iv er om ikke sekterisk i sin oprindelse så dog indarbejdet i et eksplicit sekterisk skrift<sup>6</sup>. Belæringen er stilet til en *maskil*, som skal belære lysets sønner om den dualistiske verdensorden, der udgøres af de to poler sandhedens og urettens ånd. Denne orden er sat af Gud siden tidernes morgen: "Fra erkendelsens Gud er alt, som er, og alt som skal ske; og førend det er, har han fastsat alle dets planer" (1QS iii 15)<sup>7</sup>. Fra disse to ånder, som er i fjendskab med hinanden, stammer to slægter af mennesker, der står under hver deres englefyrste. Denne kosmologiske og antropologiske dualisme er også en etisk dualisme, idet der til lysets sønner hører retfærdighed og til mørkets sønner gudløshed, men de to ånder kæmper ligeledes i det enkelte menneske: "I menneskets hjerte vandrer de i visdom (חכמה) og dårskab (אולת)" (1QS iv 23f.). Gud har dog fastsat en ende på denne strid: "Men i hemmelighedsfuld indsigt (ברז שכל) og strålende visdom (ובחכמת כבודו) har Gud bestemt enden for urettens beståen, ..." (1QS iv 18). Til den tid skal uretten gå til grunde og sandheden, som indtil nu var skjult som en hemmelighed (iv 6) skal komme frem for evigt (iv 19). Denne belæring har - udover det formelle - grundlæggende træk til fælles med *Musar leMevin* og Hemmelighedernes Bog, som peger i retning af en mulig traditionshistorisk sammenhæng. Disse belæring er formuleret i visdommens former og terminologi, men ideologien er i bund og grund apokalyptisk<sup>8</sup>. Visdommen henter man ikke i erfaringen, men den tilhører først og fremmest Gud, der er אל דעות "Erkendelsens Gud" (4Q418 69 ii 8; 1QS iii 15). Denne visdom har sat en skjult, dualistisk verdensorden - en hemmelighed (רז), som *ingroupen* har en forudanelse om, men som først ved dommen skal blive ganske åbenbar. Flere fortolkere har da også ment, at *Musar leMevin* og *Myst.* via 1QS iii-iv må knyttes tæt til *jahaden*<sup>9</sup>. 1QS iii-iv adskiller sig dog fra *Musar leMevin* og *Myst* ved en større systematisk

<sup>6</sup> Med udgivelsen af 4Q-udgaverne af tekster kendt fra 1QS er der ikke længere nogen tvivl om, at der med 1QS er tale om et sammensat værk (se S. Metso: *The Textual Development*, passim). Stegemann og Lange mener begge, at belæringen om de to ånder er præ-essæisk (H. Stegemann: *The Library of Qumran*, pp. 108-110; A. Lange: *Weisheit und Prädestination*, pp. 127f.).

<sup>7</sup> Min oversættelse af מאל הדעות כול הייה ונהייה ולפני היותם הכין כול מחשבתם.

<sup>8</sup> Se hertil B. Otzen: "Old Testament Wisdom Literature and Dualistic Thinking".

<sup>9</sup> D. J. Harrington har således henført *Musar leMevin* til et "sekulært" essæisk miljø (idem: *Wisdom Texts*, p. 41), mens T. Elgvin anser skriftet for at være et udtryk for den tidligste essæiske bevægelse, hvor apokalyptiske idéer endnu ikke var smeltet sammen med zadokidisk, præstelig ideologi (Første gang i idem: "Wisdom, Revelation and Eschatology", pp. 461-463).

præcision og ved at "op-mytilogisere" dualismen i kraft af talen om to ånder og to englefyrster. Disse elementer forudsætter muligvis en stærkere sekterisk bevidsthed.

I Damaskusdokumentet, der først og fremmest beskæftiger sig med spørgsmål om sektens historie og *halaka*, finder vi en belæring i CD-A ii 2-13, der ligeledes taler om Guds vise udvælgelse af en særlig gruppe. Belæringen benytter sig af en række kognitive termer og indledes med et *Lehr-Eröffnungsruf*:

"Hør nu på mig, alle I, der er trådt ind i pagten, så skal jeg fortælle jer om de ugudeliges vej. Gud elsker kundskab (דעה); visdom og fornuft (חכמה ותושייה) har han for øje, kløgt og kundskab (ערמה ודעה) tjener ham." (CD-A ii 2-4).

Belæringen er her rettet til pagtens medlemmer, og atter er det Guds visdom, der understreges. Personifikationen af visdommen er svagt til stede, når det siges at "kløgt og visdom tjener ham", men slet ikke i samme tydelige grad, som vi så det i de non-sekteriske visdomsskrifter. På dette punkt adskiller *jahadens* omtale af visdommen sig markant fra f.eks. 11QPs<sup>a</sup> Sir og 4QSapiential Work, og ovenstående citat er faktisk det bedste eksempel på en personifikation, som vi kan finde i de sekteriske tekster<sup>10</sup>. Denne omstændighed kan være svær at forklare, når vi ovenfor har set, at *jahaden* bestemt ikke har søgt at udrense visdomstekster med en sådan personifikation fra sit bibliotek. Efter min mening må det hænge sammen med den fortrængning af begrebet חכמה til fordel for termer som רז og אמת, som vi finder dels i de sekteriske skrifter, dels i *Musar leMevin* og *Myst*, hvilket vi skal komme nærmere ind på nedenfor.

Vender vi atter blikket mod CD-A ii, ser vi, at den visdom, som er knyttet til Gud, først og fremmest betyder, at tid og historie er hensigtsmæssigt ordnet:

"Han kendte åremålet for deres [dvs. de ugudeliges, KBL] tilværelse og tallet på den nøjagtige rækkefølge i deres tider for alle evige eksistenser og dem, der skal komme, indtil det sker i deres tider for alle evigheds år" (CD-A ii 9b-10)<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Se hertil T. Tobin: "4Q185", p. 149.

<sup>11</sup> וידע את שני מעמד ומספר ופרוש קציהם לכל הוי עולמים ונהיית עד מה יבוא בקציהם לכל שני עולם

Denne forbindelse mellem Guds visdom og historiens prædestination har A. Lange, som sagt, gjort rede for i sin *Weisheit und Prädestination*<sup>12</sup>. Vi finder et andet eksempel derpå i den sidste visdomstekst, vi vil fremhæve blandt de "klassiske" sekteriske tekster, nemlig visdomssalmen i 1QH<sup>a</sup> i<sup>13</sup>. Denne salme indledes som følger og kan i første omgang minde om 11QPs<sup>a</sup> Creat: "I din visdom (וּבְחִכְמָתְכָה) har [du grundlagt] evig ... og før du skabte dem, kendte du alle deres gerninger for evigt og altid." (l. 7f.). De efterfølgende linjer giver yderligere eksempler på Guds visdom i skabelsen af himmel, vinde, lyslegemer, jord og hav. Denne visdom giver sig imidlertid også til kende ved slægternes forudbestemmelse og deres løn eller straf. Det punkt, hvorpå 1QH<sup>a</sup> i dog for alvor adskiller sig fra en traditionel visdomshymne som 11QPs<sup>a</sup> Creat, finder vi i l. 21: "Dette ved jeg ud fra den indsigt, du har givet mig, for du har åbnet mit øre for underfulde hemmeligheder, ..." <sup>14</sup>. Dette udsagn danner den hermeneutiske forudsætning for den erkendelse af den kosmiske ordenssammenhæng, som var beskrevet i de foregående linjer. Visdommen i skabelse og historie er kun hemmeligt til stede, og erkendelsen deraf kræver en særlig åbenbaring. Den samme apokalyptiske יר-struktur som i *Musar leMevin* og *Myst* gør sig således gældende.

Taler vi altså om visdomslitterære kompositioner i den sekteriske litteratur, er der ikke mange eksempler vi kan fremdrage, men i ovenstående tre tekstafsnit kan vi dog finde nogle gennemgående fællestræk. For det første er visdommen Guds og ikke menneskers. Som sådan er den skjult som en hemmelighed. For det andet er denne Guds visdom udtrykt i hans - implicit eller eksplicit - dualistiske plan for historien og eskaton. For det tredje: Hvis mennesker skal have adgang til denne visdom, hvormed de også får mulighed for at forstå sig selv i lyset af den af Gud forudbestemte plan, må der en åbenbaring til (se også 1QS xi 15; CD-A ii 12f. og 1QH<sup>a</sup> xi 9f.). Vi kan således godt tale om apokalyptiske visdomstekster fra *jahaden*, idet disse forudsætter, at de meningsbærende strukturer hører et transcendent guddommeligt rum til. Retfærdigheden sker heller ikke fyldest i kraft af en verdensimmanent mekanisme som i Prov., men ved eskaton.

<sup>12</sup> Se pp. 64-66.

<sup>13</sup> Som visdomssalme, der sikkert har været anvendt liturgisk, kan 1QH<sup>a</sup> i opfattes som en parallel til de ikke-sekteriske visdomstekster, som ligeledes forbandt visdom med lovsang (11QPs<sup>a</sup> 154 og 4Q412). Forbindelsen må dog i 1QH<sup>a</sup> i siges at være ret så indirekte.

<sup>14</sup> אלה ידעתי מבינתכה ברא גליתיה אונני לרזי פלא



Vender vi blikket bort fra det, som formmæssigt kan kaldes visdom og i stedet betragter *jahadens* brug af visdommens terminologi, er forekomsterne langt hyppigere. I nogle tekster som f.eks. 4QMMT er det dog ikke tilfældet, men den hyppige brug af kognitivt-noetiske termer som דעה/דעה, בינה, תבונה, שכל og ערמה er generelt iøjnefaldende<sup>15</sup>. At begrebet חוכמה er relativt tilbagetrukket, har undret forskerne, og J. E. Worrell har søgt at forklare dette som et udtryk for en afstandtagen fra farisæisk visdom<sup>16</sup>. Jeg mener dog, at det er mere rimeligt, at betragte denne nedprioritering som et udtryk for *jahadens* interesse i at fremhæve sine egne partikulære erkendelser, hvortil termer som רז og אמת som sagt bruges i højere grad<sup>17</sup>. Den hyppige brug af visdommens erkendelsesbegreber er nemlig ikke et udtryk for en fortsættelse af visdomstraditionerne, men udtrykker langt snarere en tematisering af ny religiøs viden - en viden, som skal legitimere *jahadens* påstand om at være det bibelske Israels sande arvtagere. Vi har ovenfor set, at denne viden er åbenbaret og giver indsigt i verdens orden og historie, men ikke nok med det, for den giver også den rette åbenbarede forståelse af de bibelske skrifter. Det er her en forudsætning, at ikke blot Guds plan i verden er skjult, men også profeterne og *toraen* rummer skjulte betydninger, som kun en åbenbaret erkendelse giver adgang til. Både *maskilen* og jeg'et i *Hodajot* (1QH<sup>a</sup> ii 13.18; iv 27f. et passim) var formidlere af sådanne åbenbaringer, men først og fremmest gjorde dette sig gældende for *jahadens* stifter. I 1QpHab vii 4f. gælder en af udlægningerne således "... Retfærdighedens Lærer, hvem Gud kundgjorde (הודיעו) alle hemmelighederne (רזי) i hans tjenere profeternes ord". Først og fremmest er det dog "de skjulte ting" (נסתרות) i *toraen*, der er åbenbaret menigheden (CD-A iii 13f; jf. 1QS v 7-9; viii 12-16; 1QH<sup>a</sup> iv 5 - v 4)<sup>18</sup>. På denne måde overføres den רז-struktur, som i *Musar l'Mevin* og *Myst* gjaldt kosmos og historie, til også at gælde de autoritative skrifers betydning. Med postulatet om en særlig erkendelse gøres den alternative *halaka* falsk, da den ikke er i stand til at læse teksten i teksten. Der er således i *jahaden* en forbindelse mellem åbenbaret erkendelse og *tora*, men identifikationer

<sup>15</sup> Til forekomsterne af disse begreber se F. Nötscher: *Zur theologischen Terminologie*, pp. 52-63.

<sup>16</sup> Idem: *Concepts of Wisdom*, p. 406.

<sup>17</sup> Udtrykket רז נהיה findes desuden i 1QS xi 3f.

<sup>18</sup> Se O. Betz: *Offenbarung und Schriftforschung*, pp. 138f.

af lov og visdom er sjældne<sup>19</sup>. Derimod giver brugen af visdommens kognitive termer i forbindelse med *tora*-tolkningen os en forståelse af, hvorledes *jahaden* kan have fundet de ikke-sekteriske visdomstekster med identifikation af lov og visdom bevaringsværdige. Visdommen i disse skrifter kunne læses som et udtryk for *jahadens* egen indsigt i den rette *halaka*.

Inden vi spørger til, hvorledes de to nye visdomstekster 4QWays of Righteousness<sup>b</sup> 1a ii-1b par. og 4QWords of the Maskil to All Sons of Dawn føjer sig ind i dette billede, vil vi kort opsummere: *Jahaden* synes ikke at have interesseret sig for de gammeltestamentlige visdomstraditioner på samme måde som for *toraen* og profetskrifterne. Kun sjældent forholder den sig direkte til visdomstekster, og disse tolker den mhp. *tora*. Dog har *jahaden* forfattet enkelte tekster, som ud fra genre og vokabular kan betragtes som visdomslitteratur. I disse tekster er der ligesom i *Musar leMevin* og Hemmelighedernes Bog tale om en apokalyptisk visdom, der giver erkendelse af Guds skjulte og hemmelige visdom. Denne "kognitive dualisme" udtrykkes også i skriftforståelsen, hvor vægtlægningen på erkendelsesterminologi fra visdommen viser en stor interesse i at underbygge *halakaen* i åbenbaret erkendelse. Visdomsterminologien bruges således først og fremmest til at etablere det indikativ, hvor ud fra de halakiske imperativer lyder.

---

<sup>19</sup> Kontra E. J. Schnabel: *Law and Wisdom*, pp. 207-221, der nævner en lange række eksplicite og implicite identifikationer. De fleste eksempler drejer sig efter min opfattelse om den ovennævnte forbindelse mellem åbenbaret erkendelse og *tora*. Den i *jahadens* skrifter sjældne identifikaton af visdom og *tora* kan muligvis også forklare fraværet af visdommens personificering. Vi har for de ikke-sekteriske visdomsteksters vedkommende nemlig set, at personifikationen netop fungerede som bærer af identifikationen af lov og visdom.

### 3. 2. Nye sekteriske visdomsskrifter fra hule 4.

#### 3. 2. 1. 4QWays of Righteousness (4QWays of Righteousness<sup>a-b</sup>/4Q420 & 4Q421)<sup>20</sup>.

Blandt de to nye visdomstekster fra Qumran-hulerne, som vi må regne for sekteriske, vil jeg indlede med 4QWays of Righteousness. Dette er en højst mærkværdig tekst, da de få fragmenter, der er bevaret, repræsenterer helt forskellige genrer, som for en traditionel betragtning burde være uforenelige. Det mest velbevarede afsnit findes i både 4Q420 og 4Q421, hvilket indikerer, at der foreligger to kopier af samme tekst. Dette afsnit består af en række ordsprog, der beskriver mænd, der bærer visdommens åg og derfor er retfærdige. Dette afsnit er formmæssigt i slægt med de ordsprog, vi så i 4QInstruction-like Composition B 3<sup>21</sup>. I 4Q421 12 (tidl. 11) finder vi derimod præstelige regler for adgangen til templet - eller måske til *jahaden som tempel* - og frg. 13 taler bl.a. om brændofre. Endelig viser 4Q421 1a i ligheder med ordensreglerne i 1QS. Denne meget fragmentariske kolonne synes også at tale om menighedens ordening og benytter sig i den forbindelse af verbet  $\sqrt{\text{סרר}}$  ("at ordne", l. 3) som ikke kendes fra *Tanak* eller rabbinske tekster<sup>22</sup>. Der tales om "e[*vigt*] fjendskab" ( $\text{אִיבַת עוֹלָם}$ , l. 1), hvilket giver mindelser om det evige fjendskab mellem de to ånder i 1QS iv 17. Linje 2f. rekonstruerer T. Elgvin således ud fra 1QS i 11f.: "[... *han skal bringe al*] sin [*v*]isdom og sin erkendelse og sin indsigt og sine goder [*ind i Guds jahad*]"<sup>23</sup>. Endelig nævner frg. 1 i også "loddet" ( $\text{הַגּוֹרֵל}$ , l. 4), hvilket nok skal forstås i lyset af *jahadens* brug af lodkastning i forbindelse med optagelsen af nye medlemmer (se f.eks. 1QS ii 23 og CD-A xiii 4). Disse forhold tyder på, at vi har at gøre med en tekst, der er forfattet eller i

---

<sup>20</sup> Tekstens to kopier findes affotograferet på pl. xv-xvi i *DJD xx* (1997), hvor T. Elgvin har stået for transskription og kommenteret oversættelse (pp. 173-202). Heri følger han tæt sit præliminære arbejde i artiklen "Wisdom in the *Yahad*" fra 1996. Elgvins udgave er siden blevet kritiseret af E. J. C. Tigchelaar, da Tigchelaar har opdaget en parallel til frgr. 13+2+8 i en anden tekst fra hule fire: 4QHalakhah B (4Q264a). Disse fragmenter udgør ifølge Tigchelaar en sabbatshalaka, og han anser i forlængelse heraf 4QWays of Righteousness for at være "... a Rule Book ..." (idem: "Sabbath Halakha and Worship in 4QWays of Righteousness", p. 371). Wacholder/Abegg udgav 4Q420f. som visdomstekst i 1992 (pp. 159-165). Hos G. Vermes findes en oversættelse af 4Q420 1a ii-1b på p. 413.

<sup>21</sup> Se p. 94-97.

<sup>22</sup> Se E. Qimron: *The Hebrew of the DSS*, § 500.3, p. 112.

<sup>23</sup> [ ... יְבִיא אֶת כּוֹל חַי כְּמַתּוֹ וּדְעָתוֹ וּבִינָתוֹ וּטְבוֹ בְּיַחַד אֵל ]

hvert fald sammenredigeret i *jahaden*. Det er således T. Elgvins opfattelse, at 4QWays of Righteousness demonstrerer, "... that earlier parenetic material could be adopted and edited in the *yahad* or circles close to it."<sup>24</sup>

Begge kopier af teksten er skrevet med herodiansk skrifttype, og retskrivningen følger i det store og hele den qumranitiske. Det er næppe muligt at slutte noget ud fra brugen af teonymer, da der kun findes et enkelt. I det ensomme tilfælde er det לָשׁ, der bruges (4Q421 1a ii-1b 12). Teksten synes som sagt at være en sammensat størrelse, og vi vil nu vende os mod det afsnit, der gør, at vi kan betragte dele af 4QWays of Righteousness som visdomslitteratur.

### **3. 2. 1. 1. Oversættelse af 4QWays of Righteousness<sup>b</sup> 1a ii-1b (par.: 4Q420 1a ii - 1b).**

|     |                                                                                                                                                                                                                               |
|-----|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1-4 | [...]                                                                                                                                                                                                                         |
| 5   | ...[...]                                                                                                                                                                                                                      |
| 6   | hersker over[...]                                                                                                                                                                                                             |
| 7   | deres skridt ..[...]                                                                                                                                                                                                          |
| 8   | deres helbredelse ..[...]                                                                                                                                                                                                     |
| 9   | som sagde [...][...]... <sup>25</sup>                                                                                                                                                                                         |
| 10  | visdomme[ns] åg [... <i>En ma</i> ]nd, som er kundskabsrig <sup>26</sup> og indsigtfuld                                                                                                                                       |
| 11  | trækker dem <i>op</i> (?) <sup>27</sup> og ..[... <i>En mand ... m</i> ]odtager tugt                                                                                                                                          |
| 12  | fra den kundskabsrige. En mand .[... <i>for at</i> ] vandre på Guds veje                                                                                                                                                      |
| 13  | for at øve retfærdighed [således: han svarer ikke, før han har hø]rt og han taler ikke, før                                                                                                                                   |
| 14  | han har forstået, med tålmodi[ghed giver han svar],/og .[...]                                                                                                                                                                 |
| 15  | ord[...], <i>han søg</i> ]er den rette dom,/ <sup>28</sup> [og ved undersøgelse af re]tfærdighed finder han dens følger. En m[and, som er ydmyg og har en slagen forstand, vende]r [ <i>ikke</i> (?)] <sup>29</sup> om indtil |

<sup>24</sup> *DJD xx*, p. 202.

<sup>25</sup> Elgvin læser לָשׁ (”for at bære”), hvilket giver god mening, men teksten er efter min mening ulæselig.

<sup>26</sup> שׁ מַשְׁכִּיל kan næppe med det foranstillede שׁ[ׁ] oversættes som *terminus technicus*: ”maskilen”. Det samme er tilfældet i l. 12.

<sup>27</sup> יָדַלְם af דָּלַה (”trække”)? Meningen i sammenhængen er usikker.

<sup>28</sup> Teksten imellem skråstregerne findes ikke i 4Q421 og er hentet fra 4Q420 1a ii-1b 2-3. Det drejer sig om ca. en linjes tekst og udeladelsen i 4Q421 kan svært skyldes andet end en skrivefejl hos kopisten.

<sup>29</sup> Elgvin mener i 4Q420 at kunne læse לָ og שׁ af negationen לֹא ( *DJD xx*, p. 175), men materielt er læsningen usikker. Hans læsning er dog næppe forkert, da der ellers i l. 15 ville være tale om en dadelværdig mand, hvilket ville bryde med tekstens øvrige beskrivelser af retfærdige mænd.

- 16 [...] [... *en mand*, som er trofast viger ikke bort fra retfærdigheds veje], men han sætter
- 17 [... sine *ben* og sine hænder, ved retfærdighed er han løskøbt, ved indsigt]t ...
- 18 [... hans marker, dens markskel ...]
- 19 [ ... for at *øve retfærdighed* ...]

### **3. 2. 1. 2. Inddeling.**

- I Visdommens åg (l. ?-10a).
- II Ordsprog (l. 10b-19).

### **3. 2. 1. 3. Kommentar.**

*Visdommens åg* (l. ?-10a). De første tolv linjer af kolonnen indeholder ødelagt tekst, som heller ikke kan rekonstrueres ud fra parallelteksten, hvorfor indholdet er svært at gennemskue. Det kan ikke udelukkes, at også disse indeholder ordsprog i analogi til de følgende linjer. Trods den fragmentariske karakter kan vi dog skimte udtrykket *עוֹל חֲכָמָה* ("visdomme[ns] åg", l. 10), som vi endnu ikke er stødt på i visdomsteksterne fra Qumran. I den græske version af det afsluttende digt i Siraks Bog, som vi så i en noget anderledes version i 11QPs<sup>a</sup> Sir, tales der imidlertid om belæringen som et åg (*ζυγός*, Sir. 51,26). Andetsteds i Sir. (kap. 6,23-31) tales – som her – om visdommens lænker og åg, som den formanede søn skal bære (jf. Mt. 11, 26). Det er tydeligt at metaforen "åg" hos Ben Sira skal udtrykke den umiddelbare ubehagelighed, som erhvervelsen af visdom medfører. Han tilføjer dog, at visdommens åg er et guldsmykke og en festkrans (v. 30f.). Erfaringen viser, at åget i sidste ende giver lykke. En lignende tankegang fandt vi i makarismernes i 4Q525. Her bestod retorikken i at prise den lykkelige, som "... styrkes ved hendes tugt og har behag i hendes slag bestan[d]igt ..." (4Q525 2 ii+3 4). Hverken hos Ben Sira eller i 4Q525 kritiseres erfaringen som sådan, men den hurtige og letkøbte følgeslutning, der ikke kan få øje på lykken i visdommens åg, tugt og slag, afvises ganske. Det er sandsynligvis den samme forståelse af visdommen, som ligger bag talen om visdommens åg i 4QWays of Righteousness. Der er i hvert fald intet, der peger i retning af en apokalyptisk

erfaringskritik<sup>30</sup>.

*Ordsprog* (l. 10b-19). Nu følger en række på mindst fem konventionelle ordsprog, der indledes med וְשׁ. Som sådan er de også formmæssigt parallelle med ordsprogene i 4QInstruction-like Composition B 3 7b-11. I nærværende tekst er dog det tredje og femte ordsprog (l. 12b-15a og 16-19?) udvidede. Desuden er ordsprogene her mestendels formuleret negativt: En sådan mand, gør *ikke* sådan. Det er muligt, at ordsprogene hænger sammen med det foregående, således at de beskriver den mand, der bærer visdommens åg. Under alle omstændigheder søges traditionelle visdomsdyder som indsigt, trofasthed og ydmyghed defineret, og vægten lægges i den forbindelse på retfærdighed: den dydige mand øver og undersøger retfærdighed (l. 13f.), han er løskøbt ved retfærdighed (l. 17), og han viger ikke bort "fra retfærdigheds veje" (מִדְרָכֵי צְדָקָה, l. 16)<sup>31</sup>, hvorefter teksten har modtaget sin nuværende titel 4QWays of Righteousness. Ingen af disse dyder er særligt sekteriske, men den emphatiske betoning af retfærdigheden kan have været medvirkende til, at *jahaden* kunne integrere dette konventionelle stykke visdomslitteratur i et ellers sekterisk skrift. *Jahadens* selvopfattelse som dem, der kendte retfærdighed (CD-A i 1), og dem, der øvede retfærdighed i landet (1QS i 5), og som havde Retfærdighedens Lærer som grundlægger, kunne sagtens spejle sig i denne tekst.

De øvrige fragmenter i 4QWays of Righteousness synes som sagt at handle om optagelsen af nye medlemmer i *jahaden* og halakiske spørgsmål. Rækken af ordsprogssentenser kan virke umotiverede i denne forbindelse, og vi kender da heller ikke sådanne fra øvrig sekterisk litteratur. Vi må derfor regne det for sandsynligt, at ordsprogene ikke er affattet i *jahaden*. Men vi må dog ikke undlade at spørge, hvilken rolle visdomsordsprogene spiller i den konkrete tekst. E. J. C. Tigchelaar har foreslået, at de vil tegne et portræt af det idéelle sektmedlem, hvilket er et udmærket forslag<sup>32</sup>. Men den indirekte forbindelse mellem lov og visdom, som fremkommer ved sammenstillingen af dette stykke visdomslitteratur med de øvrige fragmenter af teksten, er også interessant. Lov

---

<sup>30</sup> T. Elgvin mener i øvrigt, at talen om visdommens åg "... refers to the Wisdom of God as a hypostatic concept" (*DJD xx*, p. 190) og anser denne tekst for den eneste sekteriske, der benytter sig af denne idé. Hvorledes metaforen "visdommens åg" kan opfattes som hypostase forklarer han dog ikke, og jeg kan da heller ikke se det meningsfulde i at bruge betegnelsen i denne forbindelse.

<sup>31</sup> Samme udtryk findes også i 4QWiles of the Wicked Woman 1 16.

<sup>32</sup> Idem: "Sabbath Halakha and Worship in 4QWays of Righteousness", p. 372.

og visdom identificeres ikke direkte i en fælles personifikation, men visdommen forbindes med konkret *halaka*. Hvordan denne sammenhæng nærmere skal forstås, kan vi desværre ikke se, da de overleverede rester af teksten ikke lader os vide, hvordan de forskellige dele af 4QWays of Righteousness er sammensat. Om der er tale om den samme åbenbarede *tora*-fortolkning, som vi ovenfor har omtalt, er heller ikke til at sige.

Fundet af visdomsafsnittet 4QWays of Righteousness<sup>b</sup> 1a ii-1b i en ellers sekterisk tekst kan ikke ændre ved vores opfattelse af visdommen i *jahaden*. Også i samleværket 1QS har vi muligvis at gøre med en lignende indarbejdning af visdomsmateriale (1QS iii-iv). At vi finder ordsprog i en tekst, som er redigeret i *jahaden*, er dog en – om ikke opsigtsvækkende, så dog ny – forekomst.

### **3. 2. 2. 4QWords of the Maskil to the Sons of Dawn (4Q298/4QcryptA)<sup>33</sup>.**

4Q298 er et nyt visdomsskrift, som vi ligeledes med nogen sikkerhed kan regne som et skrift fra *jahadens* hånd. Dette skyldes overvejende tre ting: For det første er skriftet stilet til בני שחר ("morgenrødens sønner"). Sådanne nævnes også i CD-A xiii 14 i forbindelse med omtalen af nye medlemmers optagelse i pagten: "Ingen af dem, som er trådt ind i Guds pagt, må købe eller sælge til morgenrødens sønner"<sup>34</sup>. Disse anser J. M. Baumgarten for at være synonyme med "lysets sønner", mens S. J. Pfann og M. Kister betragter dem som en slags katekumener<sup>35</sup>. Således er disse på vej fra mørket til lyset, på samme måde som jeg'et i 1QH<sup>a</sup> iv 6: "... og så sikkert som morgenrøden er du brudt frem for mig i stråleglans til et fuldkomment lys".

For det andet er 4Q298 et kryptogram. Tekstens otte fragmenter er – bortset fra overskriften på frg. 1-2 i - skrevet med en kodeskrift, som er blevet døbt *Cryptic A*. Vi har

---

<sup>33</sup> Teksten findes på fotografiet PAM 43.384 på pl. i i J. A. Fitzmyer et al.: *DJD xx*, hvor oversættelse og transskription ved S. J. Pfann og M. Kister findes på pp. 1-30. Deres præliminære arbejde er udgivet i S. J. Pfann: "4Q298" og M. Kister: "Commentary to 4Q298". 4Q298 findes ikke hos Wacholder/Abegg. Øvrige engelske oversættelser kan ses hos F. García Martínez: *The DSS Translated*, p. 382 og G. Vermes: *The Complete DSS*, pp. 235f.

<sup>34</sup> Min oversættelse. בני שחר læstes tidligere בני שחר, "undergangens sønner".

<sup>35</sup> J. M. Baumgarten: "The 'Sons of Dawn'", p. 82; S. J. Pfann: "4Q298", p. 225; M. Kister: "Commentary to 4Q298", p. 238.

tidligere været inde på, hvorledes de sekteriske 1QSa og 4QMMT også findes i kopier med kodeskrift. Endvidere hænger den kodede skrift godt sammen med den sekteriske esoterik<sup>36</sup>. Ifølge udgiverne Pfann/Kister har en sådan skrift kun været læselig for *jahadens* elite, der evt. har kunnet bære rundt på denne lille rulle<sup>37</sup>. Den tredje ting, der peger i retning af sekterisk affattelse, er den i teksten omtalte *maskil*, som synes at betegne en embedsmand på samme måde som i de sekteriske tekster, jf. 1QS ix 12.21, 1QSB i 1; CD-A xii 21 et al. Andre, men usikre indikatorer på, at teksten hidrører fra *jahaden*, er det, at retskrivningen næsten udelukkende gør brug af plene-skrivning, at det singulære teonym i teksten er מֶלֶךְ (frgr. 3-4 i 4), og at overskriften ifølge udgiverne kan dateres til sen-hasmonæisk eller tidlig herodiansk tid (50-1 f.Kr)<sup>38</sup>. Disse mener også at kunne bestemme tekstens dyder som sekteriske, hvilket jeg dog finder omsonst, idet f.eks. retfærdighed (צֶדֶק) er alt for generel en dyd i antik jødedom<sup>39</sup>.

Formmæssigt er de få velbevarede dele af teksten meget konventionelle. Frgr. 1-2 i og 3-4 ii består af en lang række *Lehr-Eröffnungsrufe* der er formet efter det velkendte imperativ + vokativ. Hermed opfordrer *maskilen* til at modtage belæring, men kun sjældent får vi et indtryk af, hvad belæringen direkte indeholder. Et eksempel herpå er tekstens indledning:

### 3. 2. 2. 1. Oversættelse af 4Q298 1-2 i.

*øvre margin*

- 1 MASKILENS [OR]D, SOM HAN SAGDE TIL ALLE MORGENRØDENS  
SØNNER<sup>40</sup>: Læg ør[e til mig, a]lle I forstandige mænd<sup>41</sup>;  
2 [og I, der stræb]er efter retfærdighed, giv a[g]t på min tale; og I, der tragter efter  
sandhed, l[y]t til min tale, til alt,  
3 hvad der [ud]går fra [mine] læber; og I,[der f]orstår, gra[n]sk [di]sse ting, og vend

<sup>36</sup> Se ovenfor p. 52.

<sup>37</sup> Rullens kolonner består af kun 10 linjer, *DJD xx*, p. 7 & 17.

<sup>38</sup> *DJD xx*, p. 9.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 16.

<sup>40</sup> Majusklerne angiver overskriften, som ikke er skrevet med kodeskrift.

<sup>41</sup> אֲנָשֵׁי לֵבָב – ordret: "hjertets mænd".



4 [om til] livets [vej]<sup>42</sup>. Oh, m[ænd]  
 af hans [velbe]hag og af evig[t, u]dgrundeligt [lys .  
 5 [...]....[...].[...]

### 3. 2. 2. 2. Kommentar.

Som det ses, udgøres teksten af en overskrift samt en række råb. Overskriften angiver afsender og modtager og indledes sandsynligvis med דברי ("ord af"), som vi også mente at finde i 4Q525 1 1. Afsenderen kaldes *maskil* – hif. ptc. af שכל√, "have indsigt, give indsigt" – som i *jahaden* var *terminus technicus* for en lærerautoritet, der har en række funktioner, bl.a. bedømmelse af nye potentielle medlemmer (1QS ix 12-20)<sup>43</sup>. Dette stemmer godt overens med Pfann/Kisters forståelse af morgenrødens sønner som initiander.

Lærerens råb og påkaldelser er ikke kategorialt anderledes, end hvad vi tidligere har set i f.eks. CD-A ii 2 og også kan finde i 1QH<sup>a</sup> i 35f. Det er dog iøjnefaldende, hvorledes råbene gentager sig i en lang række på mindst fem. Opfordringen til at lytte intensiveres derved og *maskilen* viser med vokativerne, hvad han kan give tilhørerne: retfærdighed og sandhed. M. Kister foreslår, at dem, "... der stræb]er efter retfærdighed ..." (רוד[פי צדק], l. 2) kan være en term for, dem der søger optagelse, i modsætning til dem, "... der kender retfærdighed ..." (יודעי צדק, CD-A i 1), der er de fuldgældige medlemmer.

Desværre når *maskilen* ikke at begynde sin belæring, inden den forsvinder i lakuner, men søger vi til de andre fragmenter kan vi få en lille idé om, hvad indholdet har været. Hvis vi f.eks. ser på frg. 5 ii, kan følgende læses: "... og [...] morgenrøden og [...] dens grænser[...] han satte grænser[...]" (l. 7-10). Der synes at være tale om Guds skabelse og ordning af verden i stil med Prov. 8,22-31, hvor der også tales om Guds sætten grænser. I 11QPs<sup>a</sup> Creat 11b-12a lød det på lignende vis: "Han skilte lys fra mulm; morgenrøden grundfæstede han med sit hjertes kundskab.". Den nærmeste parallel finder vi dog i den

<sup>42</sup> [וי]דעים דר[ש]ו[ן] [א]לה ו[ה]שיב[ו] ל[א]ורה [חיים]. S. J. Pfann og M. Kister oversætter "[And those who k]now, have pur[s]ued [the]se things and have turn[ed to the way] of life." (DJD xx, p. 21). Dermed opfatter de verberne som perfekter, men der er intet, der antyder, at lærer-råbets stil med vokativ + imperativ brydes her. Jeg har derfor oversat som ovenfor. Verbet i andet hemistikon er af en skriver rettet fra qal til hifil af שוב√. Betydningen er dog sikkert den samme.

<sup>43</sup> Til øvrige funktioner se C. A. Newsom: "The Sage".

ovenfor omtalte visdomshymne i 1QH<sup>a</sup> i. Her partikulariseredes erkendelsen af skabelse og historie til kun at gælde, den der havde indsigt i de underfulde hemmeligheder. Det samme kan den esoteriske skrift i nærværende tekst indikere.

Vender vi os mod frgr. 3-4 ii finder vi også her i de første linjer en tale om "grænser" (גבולות), og vi må atter formode, at der henvises til skabelsens orden. Hvis teksten er rettet til initiander eller neofytter i *jahaden* kan vi endvidere spørge, om denne grænsedragning i kosmos skal danne forbillede for medlemmerne, således at de ikke flytter lovens grænse (CD-A i 16; v 20; CD-B xix 15f.). Teksten siger intet direkte derom, men grænsedragning og præstelige kategoriseringer udgjorde utvivlsomt en vigtig del af *jahadens* ideologi. Frgr. 3-4 ii fortsætter med en ny række af anmodninger om at modtage belæring. Her kaldes de anråbte bl.a. אֲנָשֵׁי אֱמֶת, som i 1QpHab vii 10f. var en selvbetegnelse for dem, der praktiserer loven i den sidste tid. Frgr. 3-4 ii slutter også med at tale eskatologisk:

"... og ud[vid er]kendelsen af den fastsatte tids [d]age, hvis udlægnin[g jeg vil fortæl]le, for at I kan have indsigt i evighedernes ende og betragte fordu[m]s tider for at erkende *nedre margin*" (frgr. 3-4 ii 8b-10)<sup>44</sup>.

Dette er det nærmeste vi kommer på en bestemmelse af belæringens indhold. Meget kan vi desværre ikke sige, men der synes at være tale om en indsigt i urtid og endetid. En sådan erkendelse fandt vi også inkluderet i belæringen om de to ånder og רִיז נְהִיָּה, men den etisk-antropologiske dualisme er ikke eksplicit her. At de eskatologiske begivenheder skal udlægges (√ פֶּהַר = פֶּשֶׁר, l. 9) etablerer muligvis en forbindelse til de eskatologiske *pesharim/midrashim* 11QMelch og 4QFlor.

Med 4QWords of the Maskil to All Sons of Dawn er endnu en sekterisk visdomsbelæring kommet os i hænde. Formmæssigt er der tydelige ligheder med belæringen i CD-A ii. Desværre er det næsten kun de indledende *Lehr-Eröffnungsrufe*, der er bevaret, og vi har derfor svært ved at analysere belæringens indhold. De overleverede fragmenter tyder dog på, at belæringen i sit indhold, har svaret meget godt til de øvrige sekteriske visdomslitterære kompositioner, der formidler indsigt i den dualistiske skabelsesorden og historiens ende. Vi må forudsætte, at adkomsten til denne indsigt, også

---

וְהוּן] סִיפּוֹ דַעַת י' מִי תְעוּתָהּ אֲשֶׁר פֶּתַח [י] הֵם [אספ] ר בַּעֲבוּר תְּבִינּוּ בְקֶץ עוֹלָמוֹת וּבְקֶדֶם [מ] וְנִיּוֹת תְּבִיטוּ לַדַּעַת 44

her har været i form af apokalyptisk åbenbaring. Det mest bemærkelsesværdige ved teksten er, at vi for første gang ser en visdomslitterær komposition fra *jahaden*, som står isoleret og ikke indgår som del af et andet værk. Dette hænger muligvis sammen med tekstens funktion som henvendt til medlems-aspiranter. Belæringen som genre har givetvis været meget anvendelig i en sådan situation.

### **3. 3. Sammenfatning - visdom i jahaden.**

Skal jeg kort sammenfatte iagttagelserne angående visdom i *jahaden*, vil jeg som det første gentage, at den direkte interesse i GT's visdomslitteratur her synes at have været svag. Disse tekster har kun interesseret *jahaden* for så vidt som de kunne tolkes i lyset af sektens egen åbenbarede *tora*-tolkning.

Ikke desto mindre finder vi i *jahadens* skrifter visse træk, som ellers kendes fra visdomslitteraturen. Dette kommer først og fremmest til udtryk i enkelte kompositioner, der kan opfattes som visdomslitterære (1QS iii-iv; CD-A ii og 1QH<sup>a</sup> i) samt i en hyppig brug af visdomslitteraturens kognitivt-noetiske vokabular. Denne brug afspejler en udbredt tematisering af religionens vidensaspekt - indsigten i Guds hemmelige verdensordnende visdom og erkendelsen af de skjulte ting i Skriften. De to nye sekteriske visdomskompositioner ændrer ikke på dette indtryk. 4QWords of the Maskil to All Sons of Dawn illustrerer således førstnævnte indsigt i skabelsesordenen, mens 4QWays of Righteousness<sup>b</sup> 1a ii-1b par. indirekte giver udtryk for sammenhængen mellem visdommen og den rette *halaka*. Denne sammenhæng kan også have været medvirkende til, at *jahaden* i sit bibliotek bevarede så relativt mange visdomsskrifter med identifikation af visdom og *tora*.

Det er karakteristisk, at *jahaden* sjældent beskriver sin religiøse viden som חוכמה, men oftere som en indsigt i Guds hemmelighed (זר) og sandhed (אמת). Dette er et udtryk for en hermeneutik, som vi bedst betegner som apokalyptisk, og som vi også har kunnet se i *Musar leMevin* og *Myst*. Blandt de ikke-sekteriske visdomstekster fra Qumranhulerne er det da også kun de apokalyptiske, der synes at have haft indflydelse på *jahadens* ideologi. Disse teksters kognitive transcendentalisme er ikke formuleret i apokalypsens

litterære rammer, men i visdomsbelæring. Det samme gør sig gældende i de sekteriske visdomstekster. Vi må således også for de sekteriske visdomsteksters vedkommende bekræfte Collins' og Nickelsburgs tale om, at visdomslitterære genrer i hellenistisk-romersk tid ikke længere kan siges at knytte sig til én bestemt forståelse af visdommen.

Vi så i *Musar leMevin*, at *kun* åbenbaringen af רז נהיה kunne give en erkendelse af det bitre og det søde, sandhed og uret, visdom og dårskab, det gode og det onde (4Q416 2 iii 14f.; 4Q417 1 i 6-8). Dette forstod vi som en radikal erkendelseskritik, som overlod visdommen ene og alene til tekstens *ingroup*, og som betød, at tekstens traditionelle erfaringsvisdom i store dele af 4Q416 2 i-iv par. retrospektivt måtte forstås som formaninger med baggrund i apokalyptisk åbenbaring. Denne partikularisering af visdommen fandt vi også i *jahaden* og ganske særligt i 1QH<sup>a</sup> i 21, hvor en i det store og hele konventionel visdomssalme vendes ganske på hovedet. Jeg'ets omtale af skabelsens skønhed og orden vokser ikke ud af erfaringen, men bliver til i kraft af åbenbaringen af underfulde hemmeligheder (רזי פלא).

Denne forståelse af visdommen hænger godt sammen med *jahadens* øvrige partikularistiske selvforståelse. De sekteriske tekster viser en gennemgående bestræbelse hos *jahaden*, der drejede sig om at legitimere sekten som den sande arvtager af og repræsentant for det bibelske Israel. I forbindelse med denne selviscenesættelse har forskningen ofte peget på brugen af andre gammeltestamentlige traditioner end visdommens: hvorledes *jahaden* med den præstelige teologis sprog bestemte sin tempelforståelse og sine renhedsregler, hvorledes deuteronomismen videreførtes i talen om pagt, folk og udvælgelse, hvorledes profetismen aktualiseredes i *pesharim*, og hvorledes *toraen* knyttedes til den rette *halaka*. Men *jahaden* nøjedes ikke med at placere sig selv indenfor taksonomierne hellig-profan, israelit-hedning, lovtro-lovløs, men gjorde også brug af visdomstraditioner. Her udgjorde særligt visdommens vokabular i apokalyptisk udformning et led i den overordnede strategi, hvis formål det var at placere den socio-religiøse gruppering i forhold til de autoritetsbærende gammeltestamentlige traditioner og det omgivende jødiske samfund. *Jahadens* ideologi var i denne bestræbelse partikularistisk, men inklusiv hvad angik brugen af GT-traditioner og kunne f.eks. rumme en bred vifte af visdomslitteratur i sit bibliotek. Således havde man ikke blot den rette forståelse af *toraen*, ej heller kun den rette opfattelse af templet, men man var også i besiddelse af den sande

hemmelige visdom. Det var således i kraft af den rette videreførelse af ikke kun én, men af flere gammeltestamentlige traditioner, at *jahaden* kunne betragte sig selv som "... Israels menighed ved dages ende" (1QSa i 1).

#### 4. Konklusion.

Vi er nu blevet præsenteret for visdomslitteraturen i Dødehavsteksterne og dennes forhold til apokalyptikkens idéer og hermeneutik. I den forbindelse er hovedvægten, som opgaveformuleringen foreskriver, lagt på de nye visdomstekster, som er blevet udgivet inden for de seneste ca. 10 år.

Opgavens tre vigtigste begreber: visdom, apokalyptik og Dødehavslitteratur viste sig imidlertid hurtigt at være størrelser, som det ikke gik an at sammenligne uden først nærmere at forholde sig til dem i en bredere kontekst. Disse vigtige prolegomena-spørgsmål anså jeg det derfor for nødvendige at behandle til indledning (pp. 8-67). Her forsøgte jeg først at indkredse, i hvilken henseende det gav mening, at tale om visdom som en betegnelse, der kan beskrive bestemte former for litteratur, ideologi og terminologi (pp. 10-27). Når vi betragtede de tekster i GT, som traditionelt kaldes visdomslitteratur, kunne der i første omgang negativt siges om dem, at deres interesse i de deuteronomistiske idéer om pagt, land, folk og historie var meget tilbagetrukket. Af samme grund havde visdommen været en sten i skoen på det 20. årh.'s GT-forskning i dens forsøg på at etablere en koherent GT-teologi med deuteronomismen som centrum ("Ekskurs I: Visdommens plads i GT - en forskningshistorisk oversigt.", pp. 24-27). Forsøgte man imidlertid positivt at bestemme fællestrækkene i visdomslitteraturen, kom man dog til kort, når det drejede sig om at fastlægge én bestemt "visdomsideologi". Forståelsen af visdommen var nemlig ganske forskellig i henholdsvis Proverbias erfaringsvisdom og i Jobs Bog og Qohelets forskellige former for skepticisme. Endelig gjorde *toraen* og Israels historie for alvor sit indtog i visdommen hos Ben Sira, samtidig med at åbenbaringskategorier også begyndte at gøre sig gældende. På baggrund af disse ideologiske og hermeneutiske forskelligheder fandt jeg det fornuftigst at tale om visdommen, ikke som en fasttømret ideologi, men som en række litterære genrer, der benytter sig af en fælles kognitiv terminologi, der etablerer en viden, som er nødvendig for ret gøren. Dette betyder naturligvis ikke, at visdomsteksternes ideologi er uinteressant og ikke kan have fællestræk, men peger blot på det formmæssige og vokabularet som konstituerende for visdommen. På denne baggrund skulle altså det

litterært-terminologiske være det kriterium, hvor ud fra vi senere kunne bestemme skrifter fra Qumran-hulerne som visdomstekster.

For at kunne bestemme eventuelle apokalyptiske træk i sådanne visdomskompositioner, måtte der imidlertid også dannes et tilstrækkeligt indtryk af den apokalyptiske litteraturs ideologi (pp. 27-36). Jeg fremhævede her den nyere forsknings vægtlægning på apokalyptikkens spatiale dualisme, fremfor den temporale. Apokalyptikken forflytter således den meningsbærende orden til et transcendentalt rum, som kun de udvalgte har adgang til. Dette udtrykker direkte eller indirekte en kritik af den immanente erfaring, og ansås af eksempelvis G. von Rad som en kritisk videreudvikling af visdommen. Denne kausalhistoriske tilgang til apokalyptikken fandt jeg dog ikke videre frugtbar. I stedet ville jeg betone apokalyptikkens karakter af hermeneutisk strategi – et forsøg på at fundamentere forskellige israelitisk-jødiske teologier (ikke kun visdommen) – i en transcendental og højere erkendelse; en erkendelse, som i kraft af sin himmelske herkomst ligefrem kunne modsige erfaringen og den politiske realitet. Denne apokalyptiske hermeneutik kunne ifølge J. J. Collins og G. W. E. Nickelsburg også findes udenfor apokalypser, f.eks. i visdomslitterære tekster.

Efter at have introduceret til visdom og apokalyptik fandt jeg det også nødvendigt til indledning at give en forståelse af Qumran-biblioteket og dets indehavere (pp. 36-52). Denne forståelse lagde sig tæt op ad *communis opinio*, idet jeg betragtede biblioteket som tilhørende *jahaden* og derfor afspejlende dennes ideologiske interesser. Ikke alle tekster kunne dog opfattes som affattet i *jahaden*, og jeg forsøgte derfor – med udgangspunkt i A. Langes opfattelse af *pesharim* som de mest entydigt sekteriske tekster – at opstille en række kriterier for, hvad der måtte kunne bestemmes som sekterisk litteratur (pp. 40-52). Ud fra disse kriterier ville siden de enkelte visdomskompositioner fra Qumran-hulerne kunne bestemmes som henholdsvis affattet eller kun traderet i *jahaden*. De sekteriske tekster afspejlede i øvrigt et samfund, hvis jødedom først og fremmest var fokuseret på præstelige regler samt *tora*-studium og –overholdelse. Endvidere viste *jahadens* egne skrifter apokalyptiske træk, uden at der dog var apokalypser iblandt.

På baggrund af en stillingtagen til de ovennævnte indledningsproblemer anså jeg det for muligt at behandle visdomslitteraturen fra Qumran-hulerne. Jeg fandt det dog praktisk først at redegøre for de vigtigste positioner inden for studiet af visdommen i

Qumran. Her så vi, hvorledes man tidligt var faldet over det kognitive vokabular i Qumran-teksterne og havde forbundet dette med gnosis, hvorledes Worrell ganske havde overdrevet betydningen af dette vokabular og anså *jahaden* for at være "a Wisdom Community", hvorledes W. Lowndes Lipscomb havde kaldt til orden på det metodologiske område, og hvorledes A. Lange havde søgt at vise prædestinationstankens traditionshistoriske rødder i visdommen. Endelig blev vi også præsenteret for D. J. Harringtons introduktionsbog. Disse forskellige positioner har jeg siden forsøgt at forholde mig til på forskellig måde. Først og fremmest har jeg søgt at lægge afstand til Worrells analyse.

I opgavens andet hovedafsnit samlede jeg de visdomstekster, som ud fra de fastsatte kriterier ikke kunne bestemmes som affattet i *jahaden* (pp. 68-189). Blandt disse tekster hører naturligvis de bibelske, apokryfe og pseudepigrafiske visdomstekster, som vi kendte i forvejen gennem jødisk og kristen overlevering (pp. 68-74). Disse tekster var jeg allerede inde på i indledningskapitlet om israelitisk-jødisk visdom og behandlede dem derfor i anden omgang kun summarisk. De er således mest interessante, for så vidt de kan nuancere opfattelsen af de bibelske skrifers tekstoverlevering. Derudover bør man naturligvis bemærke, at deres blotte tilstedeværelse i Qumran-biblioteket afspejler en interesse hos *jahaden* i at bevare disse tekster – dog i langt færre kopier end f.eks. *toraen*. For det tredje er kopierne af Qoh. og Jobs Bog de eneste eksempler på skeptisk visdom i Qumran-biblioteket.

Udover den visdomslitteratur, som vi kendte før fundet af Dødehavsskrifterne, har hulerne åbenbart en lang række hidtil ukendte visdomstekster, hvoraf de fleste først er udkommet i de seneste 10 år. Langt størstedelen af disse rummer ingen eksplicite sekteriske træk, og de giver derfor ikke anledning til at mene, at vi nu kan opfatte *jahaden* som et religiøst samfund, der var indgående beskæftiget med at forfatte visdomstekster. Til gengæld er vi blevet langt rigere, hvad angår antallet af antik-jødiske visdomskompositioner, der kan belyse visdomslitteraturens udvikling i hellenistisk-romersk tid. Betragter vi disse hidtil ukendte visdomstekster, er det i første omgang den store forskellighed i litterære former, ideologier og hermeneutikker, man lægger mærke til. På det formale område finder vi således digte, makarismer, formaninger, belæringer, ordsprog, portrætter, hymner, og en enkelt lignelse. På denne måde kan de ikke-sekteriske visdomstekster siges at videreføre en lang række genrer, som også den



gammeltestamentlige visdom benyttede sig af. Hvor ordssprogssentenserne karakteriserede visdommen i store dele af Prov., er disse dog genstand for en nedprioritering i visdomsteksterne fra Qumran. Til gengæld finder vi en lang række formaninger eller belæring, der stilistisk lægger sig tæt op ad Prov. 1-9 og 22,17-24,22. Dette formmæssige skred skal næppe forklares med, at *jahaden* havde en særlig interesse i at bevare sådanne formaninger eller belæring, fordi den selv havde forfattet enkelte sådanne (f.eks. CD-A ii). Vender vi nemlig blikket mod den nogenlunde samtidige Ben Sira, finder vi her en lignende tendens. Den formale vægtlægning på belæring og formaninger synes således at have været ganske udbredt i den jødiske visdomslitteratur i hellenistisk-romersk tid.

På det ideologiske plan er forskelligheden også stor. Negativt kan vi ganske vist påpege, at fraværet af skeptisk visdom samt af gudsfrygten som visdommens begyndelse (se dog 4Q525 5 9) er fælles for de behandlede tekster; men positivt er det langt sværere at udtale sig. Vi kan nemlig ikke sige, at *jahaden* havde valgt kun at overlevere visdomslitteratur, som repræsenterede én bestemt ideologi. For vi kan både finde tekster, der identificerer visdom og *tora* (11QPs<sup>a</sup> 154; 4QSapiential Work; 4Q525), hvoraf nogle også inddrager Israels historie (11QPs<sup>a</sup> 154 og 4QSapiential Work); samt andre tekster, der som den bibelske visdom ikke gør nogen af delene. I de tekster, hvor identifikationen finder sted, sker det ofte med en personifikation af visdom/*tora*, hvis funktion det synes at have været at danne platform for medieringen. Identifikationen har næppe udtrykt et forsøg på at legitimere visdommen ud fra *toraen* eller omvendt, men snarere har det drejet sig om en gensidig udveksling af betydninger, der skulle styrke dem begge. For disse teksters vedkommende har jeg atter måttet pege på Ben Siras visdom som den nærmeste parallel.

Men den tydeligste ideologiske forskellighed i de ikke-sekteriske visdomstekster kommer til udtryk i spørgsmålet om erhvervelsen af visdommen og dens tilgængelighed. Her fandt vi på den ene side tekster med erfaringsvisdom, hvori det er den menneskelige erfaring, der giver indsigt i Guds vise skabelsesorden (11QPs<sup>a</sup> Creat), danner baggrund for formaning (4QInstruction-like Composition B) og angiver visdommens attråværdighed (11QPs<sup>a</sup> Sir). På den anden side opererer andre tekster med en åbenbaringshermeneutik, ifølge hvilken visdommen tilhører dem, hvem den er blevet givet (11QPs<sup>a</sup> 154 og DavComp; 4QSapiential Work; 4Q525; 4QWork concerning Divine

Providence). Denne forståelse af visdommen som en åbenbaret størrelse finder, i de ikke-sekteriske tekster, sin kulmination i *Musar leMevin* og Hemmelighedernes Bog, hvor begrebet רִן נְהִיָה ("hemmeligheden, som skal ske") udtrykker en apokalyptisk transcendentisering af visdommen.

Dermed er vi nået til spørgsmålet om forholdet mellem visdom og apokalyptik i visdomskompositionerne fra Qumran. Jeg kom her frem til, at langt størsteparten af teksterne ikke gav udtryk for den spatiale dualismes hermeneutik og derfor heller ikke kunne forstås som apokalyptiske visdomstekster. Teksterne kunne ganske vist tale om Guds indgriben og stadfæstelse af retfærdigheden samt om åbenbaring, men dette adskilte sig ikke kategorisk fra, hvad man også kunne finde hos Ben Sira. I nogle tekster som 4QWiles of the Wicked Woman, 4Q525 og 4QComposition concerning Divine Providence kunne vi dog finde elementer, som kunne tolkes i retning af apokalyptik, men hvis tvetydighed var ganske markant. Først med *Musar leMevin* og Hemmelighedernes Bog fandt vi visdomsbelæringer, hvis ideologi var eksplicit apokalyptisk. Først og fremmest fandt vi den apokalyptiske hermeneutik prægnant formuleret i begrebet רִן נְהִיָה. Dette begreb forstod jeg ikke som et bestemt lærekorpus, men anså det for at være et udtryk for visdommens væsen som en skjult hemmelighed, der skulle åbenbares fuldt ud ved eskaton. De udvalgte havde derimod en proleptisk indsigt i den guddommelige visdoms dualistiske ordning af kosmos og historie. Andre apokalyptiske elementer var den temporale opdeling af historien i tider og indsigten i "erindringens bog" (4Q417 1 i 15f.), hvorpå den eskatologiske doms udfald var skrevet. I *Musar leMevin* fandt vi imidlertid også afsnit med traditionel praktisk formaningsvisdom (4Q416 2 i-iv par.). I lyset af tekstens foreliggende redaktion måtte disse formaninger forstås på en ganske anden måde, end hvis de havde stået isoleret. I *Musar leMevin* kunne nemlig *kun* de udvalgte, der var blevet åbenbaret רִן נְהִיָה skelne mellem visdom og dårskab, hvilket indebar en indirekte kritik af den jordiske erfarings gyldighed. Som en følge deraf må vi forstå de traditionelle, praktiske formaninger i *Musar leMevin* som et udtryk for hemmelig visdom. Formaningerne kunne således i kraft af רִן נְהִיָה gives et ganske andet og apokalyptisk rationale.

De ikke-sekteriske visdomsskrifter fra Qumran-hulerne reflekterer altså ikke nogen homogen visdomsideologi. Tværtimod afspejler de forskellige bearbejdnings af den gammeltestamentlige visdoms litterære genrer, idéer og *topoi*. Skal jeg imidlertid fremhæve

en ideologisk tendens, må der peges på en øget henvisning til åbenbaring og *tora*. Denne tendens kendte vi i forvejen hos Ben Sira, og den udtrykker derfor næppe en direkte ideologisk udvælgelse fra *jahadens* side, selvom også åbenbaring og *tora* var centrale i dennes ideologi. Kun *Musar leMevin* og Hemmelighedernes Bog viser med stor tydelighed, hvorledes apokalyptikkens hermeneutik kunne integreres i visdomslitterært udformede kompositioner. Dermed danner disse tekster også en overgang til *jahadens* egen brug af israelitisk-jødiske visdomstraditioner.

Visdommen i *jahadens* tekster er ligesom for *Musar leMevin* og Hemmelighedernes Bogs vedkommende en apokalyptisk visdom i kraft af sin 17-struktur (pp. 189-208). Også her er visdommen forbundet med den spatiale dualismes erfaringskritik. Visdommen er først og fremmest Guds egen visdom - en hemmelig og skjult visdom, som kun sekten havde adgang til. I visdomslitterære kompositioner som 1QS iii-iv, CD-A ii, 1QH<sup>a</sup> i og den nyligt udgivne 4QWords of the Maskil to All Sons of Dawn beskrives denne visdom som en dualistisk ordning af menneskenes slægter og deres eskatologiske skæbne. Den spatiale dualisme udvides i *jahaden* til også at gælde skriftudlægningen - særligt *halakaen*, da en åbenbaret erkendelse er nødvendig for at forstå tekstens skjulte mening. Dette fandt vi ikke i *Musar leMevin* og Hemmelighedernes Bog.

Den stærkeste indflydelse fra de israelitisk-jødiske visdomstraditioner kommer dog ikke til udtryk i *jahaden* gennem affattelsen af visdomslitteratur, men gennem den hyppige brug af kognitivt-noetisk vokabular. Dette iagttog allerede den tidligste Qumran-forskning, og jeg kan kun give den ret - uden dog at tale om gnosticisme i den forbindelse. Dette vokabular bruges effektivt til at postulere dén sekteriske sær-viden, der gør *jahaden* i stand til at forstå Jahves visdom i skrift, kosmos og historie, og som samtidig leverer et rationale for monopoliseringen af andre israelitisk-jødiske traditioner. Visdomsterminologien i *jahad*-skrifterne er således ikke udtryk for en direkte interesse i at videreføre de gammeltestamentlige visdomstraditioner, men afspejler i højere grad en apokalyptisk-hermeneutisk strategi: Det hemmelige og skjulte har en højere ontologisk rang. Derfor går adgangen til det sande Israel gennem en eksklusiv indsigt i Guds hemmeligheder.

Visdomsteksterne fra Qumran-hulerne er som det ses yderst forskelligartede. De synes at afspejle en vidt forgrenet forarbejdning af gammeltestamentlige

visdomstraditioner i palæstina-jødiske miljøer i hellenistisk-romersk tid, hvilket giver sig til kende i en bred vifte af litterære former og ideologier. Nogle af disse afviger ikke væsentligt fra Ben Siras visdom, men de mest iøjnefaldende tekster - *Musar leMevin* og Hemmelighedernes Bog - formulerer apokalyptiske idéer indenfor rammerne af visdomslitterære genrer. Også *jahadens* forståelse af visdommen må kaldes apokalyptisk i sin hermeneutik. Visdomslitteraturen fra Qumran giver os således et bredt indblik i, hvorledes jødedomme i hellenistisk-romersk tid ikke blot revurderede sine forståelser af *toraen*, templet og Israel, men også beskæftigede sig med følgende spørgsmål: Hvad er visdommen, hvorledes erhverves den, og hvem kan siges at have den? På disse spørgsmål fandtes der, som vi nu har set, flere svar, end vi hidtil kendte.

## Litteraturliste<sup>45</sup>.

- Allegro, J. M. *The Dead Sea Scrolls*. Penguin Books, Harmondsworth 1956.
- "The Wiles of the Wicked Woman' A Sapiential Work from Qumran's Fourth Cave", *PEQ* 96 (1964), pp. 53-55.
- Bauer, W. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6., völlig neu bearbeitete Auflage herausgegeben von Kurt Aland und Barbara Aland. Walter de Gruyter, Berlin/New York 1988.
- Baumgarten, J. M. "The 'Sons of Dawn' in CDC 13,14-15 and the Ban on Commerce among the Essenes", *IEJ* 33 (1983), pp. 81-85.
- "On the Nature of the Seductress in 4Q184", *RdQ* 15 (1991-1992), pp. 133-143.
- "The Qumran-Essene Restraints on Marriage", i: L. H. Schiffman (ed.): *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*. Sheffield Academic Press, Sheffield 1990, pp. 13-24. (JSP.S 8; JSOT/ASOR Monographs 2).
- Betz, O. *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960. (WUNT 6).
- Beyer, K. *Die aramäische Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984.
- Bilde, P. "Templets betydning i jødedommen på Jesu tid", *RT* 4 (1984), pp. 41-68.
- Bonani, G., Ivy, S., Wölfli, W., Broshi, M., Carmi, I. et Strugnell, J. "Radio Carbon Dating of Fourteen Dead Sea Scrolls", *Radiocarbon* 34 (1992), pp. 843-49.

---

<sup>45</sup> Værkerne er ordnet efter forfatternavn og dernæst efter første udgivelsesår. Listen afsluttes med de anvendte værker fra *DJD*-serien.

- Bousset, D. W. *Die jüdische Apokalyptik ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das neue Testament*. Reuther & Reichard, Berlin 1903.
- Brin, G. "Studies in 4Q424, Fragment 3", *VT* 46 (1996), pp. 271-295.
- "Studies in 4Q424 1-2" *RdQ* 18 (1997-1998), pp. 21-42.
- "Wisdom Issues in Qumran: The Types and Status of the Figures in 4Q424 and the Phrases of Rationale in the Document", *DSD* 4 (1997), pp. 297-311.
- Brooke, G. J. "The Wisdom of Matthew's Beatitudes (4QBeat and Mt. 5:3-12)", *ScrB* 19 (1988-89): 35-41.
- Broshi, M. "Beware the Wiles of the Wanton Woman. Dead Sea Scroll Fragment Reflects Essene Fear of, and Contempt for, Women", *BAR* 9 (1983), pp. 54-56.
- Brown, R. E. *The Semitic Background of the Term 'Mystery' in the New Testament*. Fortress Press, Philadelphia 1968. (Facet Books, Biblical Series 21).
- Brownlee, W. H. "The Significance of 'David's Compositions'", *RdQ* 5 (1964-1966), pp. 569-574.
- Burgmann, W. "'The Wicked Woman': Der makkabäer Simon?", *RdQ* 8 (1972-1975), pp. 323-359.
- Burrows, M. (ed.) *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, volume ii, Fascicle 2: Plates and Transcription of the Manual of Discipline*. The American Schools of Oriental Research, New Haven 1951. (With the assistance of John C. Trever and William H. Brownlee)
- *The Dead Sea Scrolls*. The Viking Press, New York 1955.
- Carmignac, J. "Poème allégorique sur la secte rivale", *RdQ* 5 (1964-1966), pp. 361-374.
- Charlesworth, J. H. (et al.): *Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen / Westminster/John Knox Press, Louisville 1991. (The Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project).

- Collins, J. J. "Cosmos and Salvation: Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age.", i: idem: *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Brill, Leiden 1997, pp. 317-338. (JSJ.S 54. Første gang trykt i HR 17 , 1977, pp.121-42).
- "Introduction: Towards the Morphology of a Genre", *Semeia* 14. *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. (1979), pp. 1-19.
  - *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*. Crossroad, New York 1984.
  - "Was the Dead Sea Sect an Apocalyptic Movement?", i: L. H. Schiffman (ed.): *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*. Sheffield Academic Press, Sheffield 1990, pp. 25-52. (Published in cooperation with The Hagop Kevorkian Center for Near Eastern Studies at New York University. JSP.S 8 / JSOT/ASOR Monographs 2).
  - "Genre, Ideology and Social Movements in Jewish Apocalypticism. Appendix: A New Proposal on Apocalyptic Origins", i: J. J. Collins & J. H. Charlesworth: *Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*. Sheffield Academic Press, Sheffield 1991, pp. 11-32. (JSP.S 9).
  - "Wisdom, Apocalypticism and Generic Compatibility", i: idem: *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Brill, Leiden 1997, pp. 385-404. (JSJ.S 54. Første gang trykt i L. Perdue et al. (eds.): *In search of Wisdom. Essays in Memory of John G. Gammie*. Westminster, Louisville 1993, pp. 165-185).
  - "Wisdom, Apocalypticism and the Dead Sea Scrolls", i: idem: *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Brill, Leiden 1997, pp. 369-384. (JSJ.S 54. Første gang trykt i A. A. Diesel et al. (eds.): *"Jedes Ding hat seine Zeit..."*. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit Diethelm Michel zum 65. Geburtstag. Walter de Gruyter, Berlin 1996, pp. 19-32.

- *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. Routledge, London & New York 1997. (The Literature of the Dead Sea Scrolls).
- *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. Westminster John Knox Press, Louisville 1997. (OTL).
- "Wisdom Reconsidered, in Light of the Scrolls", *DSD* 4 (1997), pp. 265-281.
- "In the Likeness of the Holy Ones: The Creation of Humankind in a Wisdom Text from Qumran", i: D. W. Parry & E. Ulrich (eds.): *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls. Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues*. Brill, Leiden 1999, pp. 609-618. (STDJ, vol. xxx).
- Crawford, S. W. "Lady Wisdom and Dame Folly at Qumran", *DSD* 5 (1998), pp. 355-366.
- Crenshaw, J. L. "Methods in Determining Wisdom Influence upon 'Historical' Literature", *JBL* 88 (1969), pp. 129-142.
- Cross, F. M. "The Development of Ancient Jewish Scripts", i: G. E. Wright (ed.): *The Bible and the Ancient Near East: Essays in honor of William Foxwell Albright*. Routledge & Kegan Paul, London 1961, pp. 133-202.
- Cryer, F. H. "Var Qumran et eskatologisk/apokalyptisk samfund?", i: N. Hyldahl & T. L. Thompson: *Dødehavsteksterne og Biblen*. Museum Tusulanums Forlag, København 1996, pp. 17-26. (Fbe 8).
- "Nyere problemstillinger i Qumranforskningen", *CBA* (1998), pp. 96-103.
- Davies, Ph. R. "Hasidim in the Maccabean Period", *JJS* 28 (1977), pp. 127-140.
- "Notes en marge: Reflections on the Publication of DJDJ 5", i: H.-J. Fabry et al. (eds.): *Qumranstudien. Vortäge und Beiträge der Teilnehmer des Qumranseminars auf dem internationalen Treffen der Society of Biblical Literature, Münster, 25.-26. Juli 1993*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, pp. 103-109. (SIJD 4).
- "Qumran and the Quest for the Historical Judaism", i: S. E. Porter & C. A. Evans (eds.): *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty*



- Years After*, , Sheffield Academic Press, Sheffield 1997, pp. 24-42. (JSP.S 26).
- Davis, J. A. *Wisdom and Spirit: An Investigation of 1 Corinthians 1.18-3.20 against the Background of Jewish Sapiential Traditions in the Greco-Roman Period*. University Press of America, Lanham/New York/London 1984.
- Delcor, M. "Cinq nouveaux Psaumes esséniens ?", *RdQ* 1 (1958-1959), pp. 85-102.
- "Le texte hébreu du cantique de Siracide LI, 13 et ss. et les anciennes versions", *Textus* 6 (1968), pp. 27-47.
- Denis, A.-M. *Les Thèmes de Connaissance dans le Document de Damas*. Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1967. (StHell 15).
- *Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament*. Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste, Louvain-la-Neuve 1987. (Avec la collaboration d'Yvonne Janssens et le concours du CETEDOC).
- *Concordance latine des pseudépigraphes d'Ancien Testament*. Universitas Catholica Lovaniensis, Lovanii Novi, Brepos-Turnhout 1993. (Thesaurus Patrum Latinorum Supplementum).
- Deutsch, C. "The Sirach 51 Acrostic: Confession and Exhortation", *ZAW* 94 (1982), pp. 400-409.
- Vaux, R. d. *Archaeology and the Dead Sea Scrolls. The Schweich Lectures of the British Academy 1959*. Oxford University Press, London 1973. (Oversat og revideret udgave af *L'archéologie et les manuscrits de la mer Morte. The Schweich Lectures of the British Academy 1959*. Oxford University Press, London 1961).
- Dimant, D. "Apocalyptic Texts at Qumran", i: E. Ulrich & J. VanderKam (eds.): *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994, pp. 175-191. (CJAn 10).

- "The Qumran Manuscripts: Contents and Significance", i: D. Dimant & L. H. Schiffman (eds.): *Time to Prepare the Way in the Wilderness. Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989-1990*. Brill, Leiden/New York/Köln 1995, pp. 23-58. (STDJ, vol. xvi).
- Donceel, R & Donceel-Voûte, P.  
 "The Archaeology of Khirbet Qumran", i: M. O. Wise et al. (eds.): *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site. Present Realities and Future Prospects*. The New York Academy of Sciences, New York 1994, pp. 1-32. (Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 722).
- Doudna, G. "Dating the Scrolls on the Basis of Radiocarbon Analysis", i: P. W. Flint & J. C. Vanderkam with the Assistance of A. E. Alvarez (eds.): *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment. Vol. One*. Brill, Leiden 1998, pp. 430-471.
- Dupont-Sommer, A. *The Jewish Sect of Qumran and the Essenes. New Studies on the Dead Sea Scrolls*. Vallentine, Mitchell & Co., Ltd., London 1954. (Oversat fra: idem: *Nouveaux Aperçus sur des Manuscrits de la Mer Morte*. Editions Lassalle, Paris 1953).
- "Le Psaume CLI dans 11QPs<sup>a</sup> et le problème de son origine essénienne", *Semitica* 14 (1964), pp. 25-62.
- Eisenman, R & Wise, M.  
*The Dead Sea Scrolls Uncovered. The First Complete Translation and Interpretation of 50 Key Documents Withheld for Over 35 Years*. Element, Shaftesbury/Rockport/Brisbane 1992.
- Ejrnæs, B. et al. (ed.) *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne i ny oversættelse*. Anis, Frederiksberg 1998. (I samarbejde med N. P. Lemche og M. Müller).
- Elliger, K. & Rudolph, W. (eds.)

*Biblica Hebraica Stuttgartensia*. Vierte, verbesserte Auflage (ed.: H. P. Rüger), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1990. (Første udgave: 1967-1977).

Elgvin, T.

"Admonition Texts from Qumran Cave 4", i: M. O. Wise et al. (eds.): *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site. Present Realities and Future Prospects.*, The New York Academy of Sciences, New York 1994, pp. 179-194. (Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 722).

-

"The Reconstruction of Sapiential Work A", *RdQ* 16 (1993-1995), pp. 559-580.

-

"Wisdom, Revelation, and Eschatology in an Early Essene Writing", *SBL.SP* 34 (1995), pp. 440-463.

-

"Early Essene Eschatology: Judgment and Salvation according to *Sapiential Work A*", i: D. W. Parry & S. D. Ricks (eds.): *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls. Conference on the Texts from the Judaean Desert, Jerusalem, 30 April 1995*. Brill, Leiden 1996, pp. 126-165. (STDJ, vol. xx).

-

"Wisdom in the *Yahad*: 4Q*Ways of Righteousness*", *RdQ* 17 (1996), pp. 205-232.

-

*An Analysis of 4QInstruction*. Thesis submitted for the degree 'Doctor of Philosophy'. Submitted to the Senate of the Hebrew University of Jerusalem, 1997. (Ikke publiceret).

-

"'To Master his own Vessel'. 1 Thess 4.4 in Light of New Qumran Evidence". *NTS* 43 (1997), pp. 604-619.

-

"The Mystery to Come: Early Essene Theology of Revelation", i: F. H. Cryer & T. L. Thompson (eds.): *Qumran between the Old and New Testaments*. Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, pp. 113-150. (JSOT.S 290. Copenhagen International Seminar 6).

Evans, C. A.

"David in the Dead Sea Scrolls", i: S. E. Porter & C. A. Evans (eds.): *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After*. Sheffield

- Academic Press, Sheffield 1997, pp. 183-197. (JSP.S 26/Roehampton Institute London Papers 3).
- Fabry, H.-J. "Der Makarismus - mehr als nur eine weisheitliche Lehrform. Gedanken zu dem neu-edierten Text 4Q525." In: J. Hausmann und H.-J. Zobel (eds.): *Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag*. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, pp. 362-371.
- Fichtner, J. *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung. Eine Studie zur Nationalisierung der Weisheit in Israel*. Alfred Töpelmann, Giessen 1933. (BZAW 62).
- Fitzmyer, J. "A Palestinian Collection of Beatitudes", i: F. v. Segbroeck *et al.* (eds.): *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck. Volume I*. Leuven University Press/Peeters, Leuven 1992, pp. 509-515.
- Flint, P. W. *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*. Brill, Leiden/New York/Köln 1997. (STDJ xvii).
- García Martínez, F. *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*. Brill/Eerdmans, New York/Cologne/Grand Rapids 1996. (Second edition. Oversat af G. E. Watson fra: *Textos de Qumrán*. Trotta, Madrid 1992).
- García Martínez, F. & Parry, D. W. *A Bibliography of the Finds in the Desert of Judah 1970-95*. Brill, Leiden 1996.
- García Martinez, F. & Tigchelaar, E. J. C. (eds.) *The Dead Sea Scrolls Study Edition I-II*, Brill, Leiden 1997-1998.
- García Martínez, F. & Treballe Barrera, J. *The People of the Dead Sea Scrolls: their writings, beliefs and practices*. Brill, Leiden 1995. (Spansk udg.: idem: *Los Hombres de Qumrán*. Editorial Trotta SA, Madrid 1993).
- Gärtner, B. *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament. A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and*

- the New Testament*. Cambridge University Press, Cambridge 1965.  
(SNTS.MS 1).
- Gazov-Ginsberg, A. M. "Double Meaning in a Qumran Work ("The Wiles of the Wicked Woman")". *RdQ* 6 (1967-1969), pp. 279-285.
- Geertz, C. "Religion as a Cultural System", i: M. Banton (ed.): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Travistock Publications, London 1977, pp. 1-46. (Første udgave: 1968).
- Gese, H. "Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch", *ZThK* 70 (1973), pp. 20-49.
- Gesenius, W. *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Bearbeitet von Dr. Frants Buhl, Unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage. Springer-Verlag, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1962.
- Golb, N. "The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls". *PAPS* 124 (1980), pp. 1-24.
- "Khirbet Qumran and the Manuscript Finds of the Judaeen Wilderness", i: M. O. Wise et al. (eds.): *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site. Present Realities and Future Prospects*. The New York Academy of Sciences, New York 1994, pp. 51-70. (*Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 722).
- Golka, F. W. "Die israelitische Weisheitsschule oder 'des Kaisers neue Kleider'", *VT* 33 (1983), pp. 257-270.
- Grabbe, L. L. "The Current State of the Dead Sea Scrolls: Are There More Answers than Questions?". In: S. E. Porter and C. A. Evans (eds.): *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After*. Sheffield Academic Press, Sheffield 1997, pp. 54-67. (*JSP.S* 26).
- Hammershaimb, E. et al. (eds.):  
*De gammeltestamentlige Psueudepigrapher I-II*, G. E. C. Gads Forlag, København 1953-1970.

- Hanson, P. D. *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology.* Revised Edition. Fortress Press, Philadelphia 1979. (Første udgave: 1975).
- Harrington, D. J. "Wisdom at Qumran", i: E. Ulrich & J. VanderKam (eds.): *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls.* University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994, pp. 137-152. (CJAn 10).
- "The Raz Nihjeh in a Qumran Wisdom Text (1Q26, 4Q415-418, 423)". *RdQ* 17 (1996), pp. 549-553.
- *Wisdom Texts from Qumran.* Routledge, London/New York 1996. (I serien: The Literature of the Dead Sea Scrolls).
- "Ten Reasons Why the Qumran Wisdom Texts are Important". *DSD* 4 (1997), pp. 245-54.
- "Two Early Jewish Approaches to Wisdom: Sirach and Qumran Sapiential Work A", *JSP* 16, 1997, pp. 25-38.
- Hengel, M. *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.* 2. durchgesehene und ergänzte Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1973. (WUNT 10. - 1. udg.: 1969).
- Hoenig, S. B. "Another Satirical Qumran Fragment", *JQR* 55 (1965), pp. 256-259.
- Humbert, J.-B. & Chambon, A. (eds.):  
*Fouilles de Khirbet Qumrân et de Aïn Feshkha I. Album de photographies, Répertoire du fonds photographique, Synthèse des notes de chantier du Père Roland de Vaux OP.* Éditions Universitaires, Fribourg/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994 (NTOA.Sa 1).
- Jensen, H. J. L. "Myte, visdom, kult i Det gamle Testamente. Om virkeligheden før, under og efter historien", i: Else K. Holt (ed.): *Bibelske visdomstraditioner. Forelæsninger ved symposiet i anledning af Bent Rosendals 60 års dag, 14. juni 1995.* Institut for Gammel og Ny Testamente, Aarhus Universitet, Aarhus 1995, pp. 43-56 (Fotokopieret hæfte).

- *Gammeltestamentlig religion. En indføring.* Anis, Frederiksberg 1998.
- Kampen, J. I. "The Diverse Aspects of Wisdom in the Qumran Texts", i: Peter W. Flint & James C. VanderKam (eds.): *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years, A Comprehensive Assessment. Vol. 1.* Brill, Leiden 1998, pp. 211-243.
- Kister, M. "Commentary to 4Q298", *JQR* 85 (1994), pp. 237-249.
- Kloppenborg, J. S. *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections.* Fortress Press, Philadelphia 1987. (Studies in Antiquity & Christianity).
- Knibb, M. A. "Apocalyptic and Wisdom in 4 Ezra", *JJS* 13 (1982), pp. 56-74.
- Koch, K. "Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?", *ZThK* 52 (1955), pp. 1-42.
- Küchler, M. *Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens.* Universitätsverlag, Freiburg/ Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. (OBO 26).
- Kuhn, K. G. "Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament", *ZThK* 47 (1950), pp. 192-211.
- "Die Sektenschrift und die iranische Religion", *ZThK* 49 (1952), pp. 296-316.
- *Konkordanz zu den Qumrantexten.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960.
- Lange, A. *Weisheit und Prädestination. Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran.* Brill, Leiden 1995. (StTDJ vol. xviii).
- "Wisdom and Predestination in The Dead Sea Scrolls", *DSD* 2 1995, pp. 340-354.
- Lehmann, M. R. "11QPs-a and Ben Sira". *RdQ* 11 (1982-1984), pp. 239-251.
- "Jewish Wisdom Formulae: Ben Sira, The Dead Sea Scrolls, and Pirke Avot", i: *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish*

- Studies, Division A, The Bible and its World.* The Magnes Press, Jerusalem 1994.
- Lehnardt, A. *Bibliographie zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit.* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999. (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Band IV, Lieferung 2).
- Lemche, N. P. "The Old Testament – a Hellenistic Book?", *SJOT* 7 (1993), pp. 163-193. (Omskrevet og udvidet version af idem: "Det gamle Testamente som en hellenistisk bog". *DTT* 55 (1992), pp. 81-101).
- Lichtenberger, H. "Eine Weisheitliche Mahnrede in den Qumranfunden (4Q185)", i: M. Delcor (ed.): *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu.* Duculot, Paris-Gembloux / Leuven University Press, Louvain 1978, pp. 151-162. (BETHL xlvi).
- Lindenberger, J. H. *The Aramaic Proverbs of Ahiqar.* The Johns Hopkins University Press, Baltimore/London 1983. (The Johns Hopkins Near Eastern Studies).
- Lipscomb, W. L. "Wisdom at Qumran", i: J. G. Gammie et al. (eds.): *Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays In Honor of Samuel Terrien.* Union Theological Seminary, New York 1978, pp. 277-285. (I samarbejde med J. A. Sanders).
- Lisowsky, G. *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament.* Privileg. Württ. Bibelanstalt, Stuttgart 1958. (Unter verantwortlicher mitwirkung von Prof.D.Dr. Leonhard Rost).
- Lührmann, D. "Ein Weisheitspsalm aus Qumran (11QP<sup>s</sup>a XVIII)", *ZAW* 80 (1968), pp. 87-98.
- Magne, J. "Le Psaume 154", *RdQ* 9 (1977-1978), pp. 95-102.
- Magness, J. "The Community at Qumran in Light of Its Pottery", i: M. O. Wise et al. (eds.): *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site. Present Realities and Future Prospects.* The New York Academy of Sciences, New York 1994, pp. 39-48. (Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 722).



- "Qumran Archaeology: Past Perspectives and Future Prospects", i: Peter W. Flint & James C. Vanderkam with the Assistance of Andrea E. Alvarez (eds.): *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment. Vol. One*. Brill, Leiden 1998, pp. 47-77.
- Marböck, J. *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira, mit Nachwort und Bibliographie*. Neuauflage. Walter de Gruyter, Berlin 1999. (BZAW 272. 1. udg.: 1971).
- McCarron, K. "History and Hermeneutics: The Dead Sea Scrolls", i: S. E. Porter & C. A. Evans (eds.): *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After*. Sheffield Academic Press, Sheffield 1997, pp. 107-120. (JSP.S 26/Roehampton Institute London Papers 3).
- Metso, S. *The Textual Development of the Qumran Community Rule*. Brill, Leiden/New York/Köln 1997. (STDJ xxi).
- Michel, D. "Weisheit und Apokalyptik", i: A. S. v. d. Woude (ed.): *The Book of Daniel in the Light of New Findings*. Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, Leuven 1993. (BETHL 106).
- Mogensen, B. *Israelitiske loverejler og deres begrundelse*. Gads forlag, København 1983. (Bibel og historie 2).
- Momigliano, A. *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*. Cambridge University Press, Cambridge 1975.
- Moore, R. D. "Personification of the Seduction of Evil: 'The Wiles of the Wicked Woman'". *RdQ* 10 (1979-1981), pp. 505-519.
- Muilenburg, J. "A Qoheleth Scroll from Qumran". *BASOR* 135 (1954), pp. 20-28.
- Müller, H.-P. "Die alttestamentliche Weisheitsliteratur", i: idem: *Mensch – Umwelt – Eigenwelt: gesammelte Aufsätze zur Weisheit Israels*. Kohlhammer, Stuttgart 1992, pp. 9-21. (Første gang trykt i *Der evangelisch Erzieher. Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 37, 1985, pp. 244-56).
- "Mantische Weisheit und Apokalyptik", i: idem: *op. cit.*, pp. 194-219. (Trykt første gang i *VT.S* 22, Congress Volume Uppsala 1971 (1972), pp. 268-293).

- Mullins, T. Y. "Ascription as a Literary Form", *NTS* 19 (1972-1973), pp. 194-205.
- Muraoka, T. "Sir. 51: 13-30: An Erotic Hymn to Wisdom?", *JSJ* 10 (1979), pp. 166-178.
- Murphy, F. J. "Sapiential Elements in the Syriac Apocalypse of Baruch", *JQR* 76 (1986), pp. 311-327.
- Murphy, R. E. "A Consideration of the Classification, 'Wisdom Psalms'", *VT.S* 9 (1962), E. J. Brill, Leiden 1963.
- *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes and Esther*. Eerdmans, Grand Rapids 1981. (FOTL 13).
- *The Tree of Life: an exploration of biblical wisdom literature*. Doubleday, New York 1990. (ABRL).
- Newsom, C. A. "4Q370: An Admonition Based on the Flood", *RdQ* 13 (1988), pp. 23-43.
- "The Sage in the Literature of Qumran: The Functions of the *Maskil*", i: J. G. Gammie & L. G. Perdue (eds.): *The Sage in Israel and the Ancient Near East*. Eisenbrauns, Winona Lake 1990, pp. 373-382.
- "'Sectually Explicit' Literature from Qumran", i: W. H. Propp et al. (eds.): *The Hebrew Bible and its Interpreters*. Eisenbrauns, Winona Lake 1990. (Biblical and Judaic Studies from the University of California, San Diego, vol. 1).
- Nickelsburg, G. W. E. "Revealed Wisdom as a Criterion for Inclusion and Exclusion: From Jewish Sectarianism to Early Christianity", i: J. Neusner & E. S. Frerichs (eds.): *"To See Ourselves as Others See Us". Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity*. Scholars Press, Chico 1985, pp. 73-91. (Scholars Press Studies in the Humanities).
- "The Apocalyptic Construction of Reality in 1 Enoch", i: J. J. Collins & J. H. Charlesworth: *Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*. Sheffield Academic Press, Sheffield 1991, pp. 51-64. (JSP.S 9).
- "Wisdom and Apocalypticism in Early Judaism: Some Points for Discussion" *SBL.SP* 17 (1994), pp. 715-732.

- Nielsen, E. & Otzen, B. *Dødehavsteksterne i oversættelse og med noter*. G.E.C. Gads Forlag, København 1959.
- Nötscher, F. *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*. Peter Hanstein Verlag, Bonn 1956. (BBB 10).
- Osten-Sacken, P. v. d. *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit*. Chr. Kaiser Verlag, München 1969. (TEH 157).
- *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969. (StUNT 6).
- Otzen, B. "Old Testament Wisdom Literature and Dualistic Thinking in Late Judaism", *VT.S 28, Congress Volume (1975)*, pp. 146-157.
- "Gammeltestamentlig visdomslitteratur og dualistisk tænkning i Senjødedommen", i: N. Hyldahl & E. Nielsen (eds.): *Hilsen til Noack. Fra kolleger og medarbejdere til Bent Noack på 60-årsdagen den 22. august 1975*. G.E.C. Gad, København 1975, pp. 194-209. (Udvidet version af "Old Testament Wisdom Literature and Dualistic Thinking in Late Judaism", se ovenfor).
- "Nye Qumranskrifter i deres jødiske kontekst". *DTT 61 (1998)*, pp. 1-22.
- Pedersen, J. *Hebræisk grammatik*. Branner og Korch, København 1968. (Fjerde uændrede fotografiske optryk).
- Pfann, S. "4Q298: The Maskil's Address to all Sons of Dawn", *JQR 85 (1994)*, pp. 203-235.
- Ploeg, J. P. M. v. d. & Woude, A. S. v. d. *Le Targum de Job de la grotte XI de Qumrân*. Brill, Leiden 1971. (I samarbejde med B. Jongeling).
- Preuß, H. D. "Erwägungen zum theologischen Ort alttestamentlicher Weisheitsliteratur". *EvTh 30, 1970*, pp. 393-417.
- *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*. Kohlhammer, Stuttgart 1987. (Urban-Taschenbücher, Bd. 383).

- Puech, E. "Un Hymne essénien en partie retrouvé et les Béatitudes. 1QH V 12 - VI 18 (= col. XIII - XIV 7) et 4QBéat.", *RdQ* 13 (1988), pp. 59-88.
- "4Q525 et les péripécopes des béatitudes en Ben Sira et Matthieu", *RB* 98 (1991), pp. 80-106.
- "The Collection of Beatitudes in Hebrew and in Greek (4Q525 1-4 and Mt 5,3-12)", i: F. Manns & E. Alliata (eds.): *Early Christianity in Context. Monuments and Documents*. Franciscan Printing Press, Jerusalem 1993, pp. 363-368. (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Maior 38).
- Qimron, E. *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*. Scholars Press, Atlanta 1986. (Harvard Semitic Studies 29).
- "A Work concerning Divine Providence: 4Q413", i: Z. Zevit et al. (eds.): *Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honour of Jonas C. Greenfield*. Eisenbrauns, Winona Lake 1995, pp. 191-202.
- Rabinowitz, I. "The Authorship, Audience and Date of the de Vaux Fragment of an Unknown Work [1Q27 1 i, KBL]". *JBL* 71 (1952), pp. 19-32.
- "The Qumran Hebrew Original of Ben Sira's Concluding Acrostic on Wisdom", *HUCA* 42 (1971), pp. 173-184.
- Rad, G. v. "Josefgeschichte und ältere Chochma", *VT.S* 1 (1953), pp. 120-127.
- *Theologie des Alten Testaments, Band I-II*. Chr. Kaiser Verlag, München 1957-60.
- *Weisheit in Israel*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970.
- Rahlfs, A. (ed.) *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* edidit Alfred Rahlfs, Volumen I-II, Editio nona, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1971. (første udgave: 1935).
- Reed, S. A. *The Dead Sea Scrolls Catalogue: Documents, photographs and museum inventory numbers*. Edited by Marilyn J. Lundberg with the collabotation of Michael G. Phelps. Scholars Press, Atlanta 1994. (Resources for Biblical Studies 32).

- Reicke, B. "Traces of Gnosticism in the Dead Sea Scrolls?", *NTS*, 1954, pp. 137-41.
- Rigaux, B. "Révélation des mystères et perfection à Qumran et dans le Nouveau Testament", *NTS* 4 (1957-58), pp. 237-62.
- Ringgren, H. *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*. Håkan Ohlssons Boktryckeri, Lund 1947.
- "Gnosis i Qumrantexterna", *SEÅ* 24 (1959), pp. 41-47.
- *Tro och liv enligt Döda-havsrollarna*. Diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm 1961.
- Romaniuk, C. "Le thème de la sagesse dans les documents de Qumran", *RdQ* 9 (1977-78), pp. 429-435.
- Roo, J. C. R. de "Is 4Q525 a Qumran Sectarian Document?", i: S. E. Porter & C. A. Evans (eds.): *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After*. Sheffield Academic Press, Sheffield 1997, pp. 338-367. (JSP.S 26/Roehampton Institute London Papers 3).
- Rothstein, M. "Religiøse hemmeligheder i hellenistisk-romersk tid og i dag", i: P. Bilde & M. Rothstein (eds.): *Nye religioner i hellenistisk-romersk tid og i dag*. Aarhus Universitetsforlag, Århus 1999, pp. 82-108. (Religionsvidenskabelige Skrifter 3).
- Rowland, C. *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. Crossroad, New York 1983.
- Rudolph, K. "Gnosticism", i: D. N. Freedman (ed.): *Anchor Bible Dictionary, vol II*. Doubleday, New York 1992, pp. 1033-1040.
- Sandelin, K.-G. *Wisdom as Nourisher. A Study of an Old Testament Theme, its Development within Early Judaism and its Impact on Early Christianity*. Åbo Akademi, Åbo 1986. (Acta Academiae Aboensis, Ser. A, vol. 64, nr. 3).
- Sanders, J. L. *The Dead Sea Psalms Scroll*. Cornell University Press, Ithaca 1967.

- "Psalm 154 Revisited", i: G. Braulik et al. (eds.): *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ*. Herder, Freiburg/Basel/Wien 1993, pp. 296-306
- Schiffman, L. H. *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*. Doubleday, New York 1995. (ABRL. 1. udg.: Jewish Publication Society, Philadelphia 1994).
- "4QMysteries<sup>a</sup>: A Preliminary Edition and Translation" in: Z. Zevit et al. (eds.): *Solvin Riddles and Untying Knots. Biblical, epigraphic and Semitic studies in honour of Jonas C. Greenfield*. Eisenbrauns, Winona Lake 1995.
- Schmid, H. H. *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur*. Alfred Töpelmann, Berlin 1966. (BZAW 101).
- "Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil. 'Schöpfungstheologie' als Gesamthorizont biblischer Theologie", i idem: *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie*. Theologischer Verlag, Zürich 1974, pp. 9-30. (Første gang trykt i *ZThK* 70 (1973), pp. 1-19).
- Schnabel, E. J. *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. A Tradition Historical Enquiry into the Relation of Law, Wisdom and Ethics*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1985. (WUNT, 2. Reihe 16).
- Schubert, K. "Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften, 25. Der Sektenkanon von En Feschcha und die Anfänge der jüdischen Gnosis", *ThLZ* 78, 1953, pp. 495-506.
- *The Dead Sea Community*. Harper & Brothers, New York 1959. (Tysk originaludg.: *Die Gemeinde vom Totem Meer*, Ernst Reinhardt Verlag, s.l. 1958).
- Skehan, P. W. "The Acrostic Poem in Sirach 51,13-30". *HThR* 64 (1971), pp. 387-400.
- "A Liturgical Complex in 11QPs<sup>a</sup>". *CBQ* 34 (1973), pp. 195-205.

- "The Divine Name at Qumran, in the Masada Scroll, and in the Septuagint", *BIOSCS* 13 (1988), pp. 14-44.
- Smend, R. *Die Weisheit des Jesus Sirach*. Verlag von Georg Reimer, Berlin 1906.
- Smith, J. Z. "Wisdom and Apocalypticism", i: idem: *Map is Not Territory. Studies in the History of Religions*. E. J. Brill, Leiden 1978, pp. 67-87. (Første gang trykt i: B. A. Pearson (ed.): *Religious Syncretism in Antiquity: Essays in Conversation with Geo Widengren*. Scholars Press, Missoula 1975, pp. 131-156).
- *Map is Not Territory. Studies in the History of Religions*. E. J. Brill, Leiden 1978 (SJLA 23).
- Stegemann, H. "Religionsgeschichtliche Erwägungen zu den Gottesbezeichnungen in den Qumrantexten", i: M. Delcor (ed.): *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu*. Duculot/Leuven University Press, Paris-Gembloux/Louvain 1978, pp. 195-217. (BETHL xlvi).
- "Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik", i: D. Hellholm (ed.): *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1983, pp. 495-530.
- "Methods for Reconstruction of Scrolls from Scattered Fragments", i: L. H. Schiffman (ed.): *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*. Sheffield Academic Press, Sheffield 1990, pp. 189-220. (Published in cooperation with The Hagop Kevorkian Center for Near Eastern Studies at New York University. JSP.S 8; JSOT/ASOR Monographs 2).
- *The Library of Qumran: on the Essenes, Qumran, John the Baptist and Jesus*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids & Brill Academic Publishers, Leiden 1998. (Tysk originaludg.: *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1993).

- Strugnell, J. "Notes en marge du volume V des 'Discoveries in the Judaean Desert of Jordan'", *RdQ* 7 (1969-1971), pp. 163-276.
- "The Sapiential Work 4Q415ff and Pre-Qumranic Works from Qumran: Lexical Considerations", i: D. W. Parry & E. Ulrich (eds.): *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls. Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues*. Brill, Leiden 1999, pp. 595-608. (STDJ, vol. xxx).
- Strugnell, J. et al. "Le travail d'édition des fragments des manuscrits de Qumrân", *RB* 63 (1956), pp. 49-67.
- Sukenik, E. L. (ed.) *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*. The Magnes Press, Jerusalem 1955. (Vol. 1-2).
- Talmon, S. "Qumran Studies: Past, Present, and Future", *JQR* 85 (1994), pp. 1-31.
- Tanzer, S. J. *The Sages at Qumran: Wisdom in the Hodayot*. Harvard University 1987. (Unpublished Ph.D.-diss.).
- Tigchelaar, E. J. C. "Sabbath Halakha and Worship in 4Q Ways of Righteousness: 4Q421 11 and 13+2+8 par 4Q264a 1-2", *RdQ* 18 (1997-1998), pp. 359-372.
- Tobin, T. H. "4Q185 and Jewish Wisdom Literature", i: H. W. Attridge, J. J. Collins & T. H. Tobin (eds.): *Of Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins, presented to John Strugnell on the Occasion of His Sixtieth Birthday*. University Press of America, Lanham/New York/ London 1990, pp. 145-152. (CTSRR 5).
- Tov, E. "The Orthography and Language of the Hebrew Scrolls Found at Qumran and the Origin of These Scrolls", *Textus* 13 (1986), pp. 31-57.
- "Hebrew Biblical Manuscripts from the Judaean Desert: Their Contribution to Textual Criticism", *JJS* 39 (1988), pp. 5-37.
- Tov, E. (ed.) *The Dead Sea Scrolls on Microfiche. A Comprehensive Facsimile Edition of the Texts from the Judaean Desert. Companion Volume*.



- E. J. Brill, Leiden/New York/Köln 1993. (With the collaboration of S. J. Pfann).
- Tronier, H. "Om engle og den sunde fornuft – Angelus interpres og Logos", i N. P. Lemche & M. Müller (eds.): *Fra Dybet. Festskrift til John Strange i anledning af 60 års fødselsdagen den 20 juli 1994*. Museum Tusulanum, København 1994, pp. 253-273. (Fbe 5).
- "Apokalyptikkens historiefilosofi. Erkendelse og historiekonstruktion i Dyreapokalypsen, Første Enoks Bog 85-90", i: G. Hallbäck & J. Strange (eds.): *Bibel og historieskrivning*. Museum Tusulanum, København 1999, pp. 140-161. (Fbe 10).
- "Åbenbaring, himmelrejse og opstandelse hos Paulus. En skitse til et afmytologiseringsprogram." *DTT* 63 (2000), pp. 36-63.
- Ulrich, E. "Ezra and Qoheleth Manuscripts from Qumran", i: E. Ulrich et al.: *Priests, Prophets and Scribes. Essays on the Formation and Heritadge of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp*. Sheffield Academic Press, Sheffield 1992, pp. 139-159. (JSOT.S 149).
- VanderKam, J. C. "The Prophetic-Sapiential Origins of Apocalyptic Thought", i: J. D. Martin & Ph. R. Davies: *A Word in Season. Essays in Honour of William McKaine*. JSOT Press, Sheffield 1986, pp. 163-176. (JSOT.S 42).
- "Calendrical Texts and the Origins of the Dead Sea Scroll Community", i: M. O. Wise et al. (eds.): *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site. Present Realities and Future Prospects.*, The New York Academy of Sciences, New York 1994, pp. 371-386. (Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 722).
- "Mantic Wisdom in the Dead Sea Scrolls". *DSD* 4 (1997), pp. 336-353.
- Vattioni, F. (ed.) *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriaca*. Istitutio Orientale di Napoli, Napoli 1968. (Pubblicazioni del Seminario di Semitistica, Testi I).

- Vermes, G. *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective*. 3. rev. udg. SCM Press Ltd, London 1994. (1. udg.: 1977).
- *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. 5. komplette udg. Penguin Books, London 1998. (1. udg., 1962).
- Verseput, D. J. "Wisdom, 4Q185, and the Epistle of James". *JBL* 117 (1998), pp. 691-707.
- Viviano, B. T. "Beatitudes Found Among Dead Sea Scrolls", *BAR* 18 (1992), pp. 53-55, 66.
- "Eight Beatitudes at Qumran and in Matthew? A New Publication from Cave Four", *SEA* 58 (1993), pp. 71-84.
- Wacholder, B. Z. & Abegg, M. G. (ed.)  
*A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls. The Hebrew and Aramaic Texts from Cave Four, Fascicle one & two*, Dead Sea Scroll Research Council, Biblical Archaeological Society, Washington, D. C., 1991-92.
- Wernberg-Møller, P. *The Manual of Discipline. Translated and Annotated with an Introduction*. E. J. Brill, Leiden 1957. (STDJ 1).
- Westermann, C. *Wurzeln der Weisheit: die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1990.
- *Forschungsgeschichte zur Weisheitsliteratur: 1950-1990*. Calwer Verlag, Stuttgart 1991. (AzTh 71).
- Wilken, R. L. (ed.) *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1975.
- Worrell, J. E. *Concepts of Wisdom in the Dead Sea Scrolls*. Claremont Graduate School and University Center, Claremont 1968. (Upubliceret ph.d.-dissertation. Fotokopi af mikrofilm med copyright 1971).
- Woude, A. S. v. d. "Wisdom at Qumran", i: J. Day et al. (eds.): *Wisdom in ancient Israel. Essays in honour of J. A. Emerton*. Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 244-256.
- Yadin, Y. *The Ben Sira Scroll from Masada*. Israel Exploration Society, Jerusalem 1965.

- Zimmerli, W. "Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der Alttestamentlichen Theologie", i: idem: *Gottes Offenbarung*. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament. Chr. Kaiser Verlag, München 1963, pp. 300-315. (Theologische Bücherei, Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, Band 19, Altes Testament).
- Zur, Y. "Parallels between Acts of Thomas 6-7 and 4Q184". *RdQ* 16 (1993-1995), pp. 103-107.
- Uden forfatter Det gamle Testamentes apokryfe bøger, Det danske Bibelselskab 1998.

Anvendte værker fra serien "Discoveries in the Judaean Desert (of Jordan)".

- DJD I *Qumran Cave I*. D. Barthélemy, O.P. & J. T. Milik (eds.), Clarendon Press, Oxford 1955.
- DJD III *Les 'Petites Grottes' de Qumran. Exploration de la falaise. Les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q, à 10Q. Le rouleau de cuivre. Texte*. M. Baillet, J. T. Milik & R. d. Vaux (eds., avec une contribution de H. W. Baker). Clarendon Press, Oxford 1962.
- *Les 'Petites Grottes' de Qumran. Exploration de la falaise. Les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q, à 10Q. Le rouleau de cuivre. Planches*. M. Baillet, J. T. Milik & R. d. Vaux (eds., avec une contribution de H. W. Baker). Clarendon Press, Oxford 1962.
- DJD IV *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPs<sup>a</sup>)*. J. A. Sanders (ed.), Clarendon Press, Oxford 1965.
- DJD V *Qumrân Cave 4, I (4Q158-186)*. J. M. Allegro (ed., with the collaboration of A. A. Anderson). Clarendon Press, Oxford 1968.
- DJD VI *Qumrân Grotte 4, II. i. Archéologie*. R. de Vaux (ed., avec des contributions de J. W. B. Barns et J. Carswell). *ii. Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q128-4Q157)*. J. T. Milik (ed.). Clarendon Press, Oxford 1977.
- DJD IX *Qumran Cave 4, iv. Palaeo-hebrew and Greek Biblical Manuscripts*. P. W. Skehan, E. Ulrich & J. E. Sanderson (eds.). Clarendon Press, Oxford 1992. (With a contribution by P. J. Parsons).
- DJD XVI *Qumran Cave 4, xi, Psalms to Chronicles*. E. Ulrich et al. (eds.), Clarendon Press, Oxford 2000.
- DJD XX *Qumran Cave 4, xv, Sapiential Texts, Part 1*. J. A. Fitzmyer et al. (eds.), Clarendon Press, Oxford 1997.
- DJD XXIII *Qumran Cave 11, ii, 11Q2-18, 11Q20-31*. F. García Martínez, E. J. Tigchelaar & A. S. van der Woude (eds.), Clarendon Press, Oxford 1998.

DJD XXXIV

*Qumran Cave 4, xxiv, Sapiential Texts, Part 2. 4QInstruction (Musar le mevin): 4Q415 ff.* J. Strugnell, D. J. Harrington, S.J. & Torleif Elgvin (eds.), Clarendon Press, Oxford 1999. (In consultation with J. A. Fitzmyer, S.J.).

DJD XXXVI

*Quman Cave 4, xxvi, Cryptic Texts.* S. J. Pfann (ed.). *Miscellanea, Part 1.* P. Alexander et passim (eds.). Clarendon Press, Oxford 2000.

## Forkortelser.

|                    |                                                           |
|--------------------|-----------------------------------------------------------|
| 1. En.             | 1. Enoksbog                                               |
| 1. Klem.           | 1. Klemensbrev                                            |
| 1. Kor.            | 1. Korintherbrev                                          |
| 1. Makk.           | 1. Makkabæerbog                                           |
| 1. Sam.            | 1. Samuelsbog                                             |
| 1. Thess.          | 1. Thessalonikerbrev                                      |
| 1QH <sup>a</sup>   | <i>Hodayot</i> – Takkesalmerne fra hule 1 (ms. a)         |
| 1. Rg.             | 1. Kongebog                                               |
| 1QS                | <i>Særaek hajjahad</i> – Sekthåndbogen fra hule 1         |
| 1QSa               | Sektreglen fra hule 1 (1Q28a)                             |
| 1Qsb               | Velsignelsesreglen (1Q28b)                                |
| 2. Enok.           | 2. Enoksbog                                               |
| 2. Makk.           | 2. Makkabæerbog                                           |
| 2. Sam.            | 2. Samuelsbog                                             |
| 4. Ezra.           | 4. Ezrabog                                                |
| 4QFlor             | 4QFlorilegium (4Q174)                                     |
| 4QShir             | 4Q <i>Songs of the Sage</i>                               |
| 11QMelch           | 11QMelchizedek (11Q13)                                    |
| 4QMMT              | 4QMiqsat Ma'atse hatTorah – Et udvalg af lovens Gerninger |
| 11QPs <sup>a</sup> | Salmerullen fra hule 11 (11Q5)                            |
| 11QT               | Tempelrullen                                              |
| ABRL               | The Anchor Bible Reference Library                        |
| Ant.               | Antiquitates Judaicae                                     |
| Ap.                | Apokalypsen - Johannes` Åbenbaring                        |
| aram.              | aramæisk                                                  |
| ASOR               | The American Schools of Oriental Research                 |
| AzTh               | Arbeiten zur Theologie                                    |
| Bar.               | Baruks bog                                                |

|        |                                                                               |
|--------|-------------------------------------------------------------------------------|
| BAR    | Biblical Archaeology Review                                                   |
| BASOR  | Bulletin of the American Schools of Oriental Research                         |
| BBB    | Bonner biblische Beiträge                                                     |
| Bell.  | Bellum Judaicum                                                               |
| BETHL  | Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovanienium                             |
| BHS    | Biblica Hebraica Stuttgartensia                                               |
| BIOSCS | Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies |
| BZAW   | Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft               |
| CBQ    | The Catholic Biblical Quarterly                                               |
| CBÅ    | Collegium Biblicum's årsskrift                                                |
| CD-A   | Damaskusdokumentet fra <i>geniza</i> 'en i Cairo (ms. A)                      |
| CD-B   | Damaskusdokumentet fra <i>geniza</i> 'en i Cairo (ms. B)                      |
| CJAn   | Christianity and Judaism in Antiquity                                         |
| CTSRR  | College Theology Society Resources in Religion                                |
| D      | Damaskusdokumentet                                                            |
| Dan.   | Daniels Bog                                                                   |
| Deut.  | Deuteronomium – 5. Mosebog                                                    |
| DJD    | Discoveries in the Judaean Desert (of Jordan)                                 |
| DSD    | Dead Sea Discoveries                                                          |
| DTT    | Dansk teologisk tidsskrift                                                    |
| ed(s)  | editor(es)                                                                    |
| Est.   | Esters bog                                                                    |
| EvTh   | Evangelische Theologie                                                        |
| Ex.    | Exodus – 2. Mosebog                                                           |
| Ez.    | Ezekiels Bog                                                                  |
| Fbe    | Forum for bibelske eksegese                                                   |
| FOTL   | The Forms of the Old Testament Literature.                                    |
| frg.   | fragment                                                                      |
| Gen.   | Genesis – 1. Mosebog                                                          |
| gen.   | geni(e)tiv                                                                    |

|               |                                                                                                                                                                                                                                       |
|---------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Gesenius/Buhl | W. Gesenius: <i>Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament</i> . Bearbeitet von Dr. Frants Buhl, Unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage. Springer-Verlag, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1962. |
| GrBar.        | Den græske Baruksapokalypse                                                                                                                                                                                                           |
| GT            | Det gamle Testamente                                                                                                                                                                                                                  |
| hif.          | hifil                                                                                                                                                                                                                                 |
| hitp.         | hitpael                                                                                                                                                                                                                               |
| HR            | History of Religions                                                                                                                                                                                                                  |
| HThR          | Harvard Theological Review                                                                                                                                                                                                            |
| HUCA          | Hebrew Union College Annual                                                                                                                                                                                                           |
| IEJ           | Israel Exploration Journal                                                                                                                                                                                                            |
| imp.          | imperativ                                                                                                                                                                                                                             |
| impf.         | imperfektum                                                                                                                                                                                                                           |
| JBL           | Journal of Biblical Literature                                                                                                                                                                                                        |
| Jer.          | Jeremias´ Bog                                                                                                                                                                                                                         |
| Jes.          | Jesajas Bog (Esajas´ Bog).                                                                                                                                                                                                            |
| Job.          | Jobs Bog                                                                                                                                                                                                                              |
| JQR           | The Jewish Quarterly Review                                                                                                                                                                                                           |
| JSJ           | Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period.                                                                                                                                                        |
| JSJ.S         | Supplements to the Journal for the Study of Judaism                                                                                                                                                                                   |
| JSOT          | Journal for the Study of the Old Testament                                                                                                                                                                                            |
| JSOT.S        | Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series                                                                                                                                                                         |
| JSP           | Journal for the Study of the Pseudepigrapha                                                                                                                                                                                           |
| JSP.S         | Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series                                                                                                                                                                        |
| Jub.          | Jubilæerbogen                                                                                                                                                                                                                         |
| kap.          | kapitel                                                                                                                                                                                                                               |
| KBL           | Kasper Bro Larsen                                                                                                                                                                                                                     |
| kol.          | kolonne                                                                                                                                                                                                                               |
| l.            | linje                                                                                                                                                                                                                                 |



|         |                                                                       |
|---------|-----------------------------------------------------------------------|
| Lev.    | Leviticus – 3. Mosebog                                                |
| Lk.     | Lukasevangeliet                                                       |
| LXX     | Septuaginta                                                           |
| Mal.    | Malakias' Bog                                                         |
| ms(s)   | manuscript(es)                                                        |
| SNTS.MS | Society for New Testament Studies. Monograph Series                   |
| Mt.     | Matthæusevangeliet                                                    |
| MT      | Den masoretiske tekst til Det gamle Testamente                        |
| Myst    | Livre des mystères – Hemmelighedernes Bog (1Q27, 4Q299-300, 4Q301(?)) |
| n.      | note                                                                  |
| Neh.    | Nehemias' bog                                                         |
| nif.    | nifal                                                                 |
| NTOA.Sa | Novum Testamentum et orbis antiquus. Series Archaeologica             |
| NTS     | New Testament Studies                                                 |
| Num.    | Numeri/4. Mosebog                                                     |
| OBO     | Orbis Biblicus et orientalis                                          |
| OTL     | The Old Testament Library                                             |
| PAM     | Palestine Archaeological Museum                                       |
| PAPS    | Proceedings of the American Philosophical Society                     |
| par.    | parallel                                                              |
| part.   | participium                                                           |
| PEQ     | Palestine Exploration Quarterly                                       |
| pl.     | planche                                                               |
| Prov.   | Proverbia                                                             |
| Ps.     | Psalmi – Salmernes bog.                                               |
| Qoh.    | Qohelet – Prædikerens bog                                             |
| RB      | Revue Biblique                                                        |
| RdQ     | Revue de Qumrân                                                       |
| RT      | Religionsvidenskabeligt Tidsskrift                                    |
| Sa      | Sektreglen                                                            |

|                 |                                                                                                                                                                                                                                                                   |
|-----------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| SapSal          | Sapientia Salomonis – Visdommens bog.                                                                                                                                                                                                                             |
| SBL.SP          | Society of Biblical Literature. Seminar Papers                                                                                                                                                                                                                    |
| ScrB            | Scripture Bulletin                                                                                                                                                                                                                                                |
| SEÅ             | Svensk exegetisk årsbok                                                                                                                                                                                                                                           |
| ShirShabb       | Shirot 'Olat ha-Shabbat. Sange ved Sabbatsofret (4Q400-407 & 11Q17)                                                                                                                                                                                               |
| SIJD            | Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum                                                                                                                                                                                                                  |
| SJLA            | Studies in Judaism in Late Antiquity                                                                                                                                                                                                                              |
| SJOT            | Scandinavian Journal of the Old Testament                                                                                                                                                                                                                         |
| st. cstr.       | status constructus                                                                                                                                                                                                                                                |
| StHell          | Studia Hellenistica                                                                                                                                                                                                                                               |
| StTDJ           | Studies on the Texts of the Desert of Judah                                                                                                                                                                                                                       |
| StUNT           | Studien zur Umwelt des Neuen Testaments                                                                                                                                                                                                                           |
| SyrBar.         | Den syriske Baruksapokalypse                                                                                                                                                                                                                                      |
| TEH             | Theologische Existenz heute                                                                                                                                                                                                                                       |
| TestXII         | De tolv Patriarkers Testamenter                                                                                                                                                                                                                                   |
| TestDan         | Dans Testamente                                                                                                                                                                                                                                                   |
| TestJud         | Judas Testamente                                                                                                                                                                                                                                                  |
| TestRub         | Rubens Testamente                                                                                                                                                                                                                                                 |
| tidl.           | tidligere                                                                                                                                                                                                                                                         |
| ThLZ            | Theologische Literaturzeitung                                                                                                                                                                                                                                     |
| Tob.            | Tobits bog                                                                                                                                                                                                                                                        |
| v.              | vers                                                                                                                                                                                                                                                              |
| VT              | Vetus Testamentum                                                                                                                                                                                                                                                 |
| VT.S            | Vetus Testamentum. Supplements                                                                                                                                                                                                                                    |
| Wacholder/Abegg | Wacholder, B. Z. & Abegg, M. G. (ed.):<br><i>A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls. The Hebrew and Aramaic Texts from Cave Four, Fascicle two.</i> Dead Sea Scroll Research Council, Biblical Archaeological Society, Washington, D. C. 1992. |
| WUNT            | Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament                                                                                                                                                                                                              |

ZAW  
ZThK

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft  
Zeitschrift für Theologie und Kirche