



Kanon og kanonisk kommentar

TERJE STORDALEN

f. 1958. Professor ved Det teologiske fakultet,
Universitetet i Oslo.
Postboks 1023 Blindern, 0315 Oslo.
terje.stordalen@teologi.uio.no

Abstract

This essay takes a comparative perspective upon three «strong» canons of religious and moral literature from the Pre-Modern world: the first Confucian canon, the Jewish canon (including Mishna and Talmud) and the Christian *biblia cum glossa ordinaria* in Western Medieval tradition. In each of these, authorized commentaries are over time included as part of the total canonical corpus. The author applies that perspective also upon the early Hebrew canon and finds that the present Jewish Bible contains numerous passages that originated as commentaries to earlier, authoritative, texts. The commentaries are now part of the holy text and have indeed become canonized commentary. The examples indicate a continuous sedentarization of new sense within the canon.

This contributes to rendering the canon as adaptable, and at the same time gives it an air of historical stability. This negotiated combination of adaptability and stability is an important characteristic of the canon. The essay then gives an investigation of Job 41:4–26 (MT), with a

focus on the apprehension and translation of the Hebrew *liwyathan* (Leviathan) in Christian bibles like the Vulgate, the Luther Bible and King James Version – and further on in Western-Nordic translations from the last century. During a brief century the rendition of *liwyathan* in Western-Nordic bible tradition shifted from a mythical primeval monster to a dangerous crocodile, and back again. In a concluding reflection on «canonical ecologies – and academic Biblical Studies» the author argues that the interplay between canon and commentary is a relevant perspective for describing the social reality of the Bible today. In reality, even Protestant churches do have a corpus of commentaries, popular catechisms, ecclesial practices and regulations that serve to define the sense of the biblical text. In so doing they do take part in the text's canonical status. Certain aspects of academic Biblical Studies are involved in such canonical ecologies. This raises certain challenges, and the essay concludes by sketching some of those.

Keywords: *Canon, Canonicity, Job, Leviathan*

Sammendrag

Artikkelen etablerer et komparativt perspektiv på tre «sterke» kanons av religiøs og moralsk litteratur fra før-moderne tid: den første konfutsianske kanon, den jødiske kanon (inklusive Mishna og Talmud) og den kristne *biblia cum glossa ordinaria* i vestkirkelig middelaldersk tradisjon. I alle disse kanons ser man at autoriserte kommentarer over tid blir del av det totale kanoniske korpus. Forfatteren anvender dette perspektivet også på den gammelhebraiske kanon og finner at den nåværende jødiske bibelteksten inneholder en mengde tekstbrokker som opprinnelig var kommentarer til eldre, autoritative, tekster. Disse er nå del av den hellige teksten og er slik blitt kanonisk kommentar. Eksempelene viser at det foregår en kontinuerlig overlaging innenfor kanon. Dette bidrar til å gjøre kanon tilpasningsdyktig samtidig som det gir den et preg av å være historisk stabil. Denne kombinasjonen er et viktig kanonisk kjennetegn. Artikkelen utfører så en undersøkelse av Job 41:3–

25 (= Job 41:4–26 i MT), med vekt på forståelsen og oversettelsen av det hebraiske *liwyathan* (Leviatan) i kristne bibler som Vulgata, Luther-bibelen og *King James Version*, og videre i Vestnordiske bibeloversettelser fra det siste århundret. I løpet av et snaut hundreår svingte gjengivelsen av *liwyathan* i Vestnordisk bibeltradisjon fra mytisk urtidsmonster til en farlig krokodille – og tilbake igjen. I en avsluttende refleksjon om «kanoniske kretsløp – og akademiske bibelstudier» hevder forfatteren at samspillet mellom kanon og kommentar er et relevant perspektiv også for å beskrive Bibelens sosiale virkelighet i dag. I praksis har selv protestantiske kirker et korpus av kommentarer, katekismer, praksiser, forordninger osv. som bidrar til å definere bibeltekstens betydning og som slik tar del i tekstens kanoniske status. Visse sider av akademiske bibelstudier inngår i slike kanoniske kretsløp. Dette gir visse utfordringer, og artikkelen avslutter med å begynne å skissere noen slike.

Nøkkelord: *Kanon, Kanonisitet, Job*

HUMANE SAMFUNN etablerer standarder, klassikere og kanons i mange ulike sfærer. Ikke bare finnes det en rekke religiøse skriftkanons av svært ulike karakter – fra Koranen til Mormons bok. Man kan også tale om politiske kanons eller standarder (f.eks. Menneskerettighetserklæringen), om litterære klassikere (Shakespeare, eller «de fire store» her hjemme), om sosiologifagets kanon, osv. Når man bruker ordet kanon i denne betydningen, betegner det at et gitt korpus av arbeider, regler, handlinger, praksiser, blir anerkjent som autoritativt eller superb av en identifiserbar gruppe mennesker.¹ Det finnes etter hvert en stor mengde litteratur som arbeider med et slikt komparativt begrep.² Teologer har imidlertid i liten grad anvendt komparative perspektiv på kanon. En gevinst med et slikt komparativt perspektiv er at det kan bidra til å gi et bredere blikk for de kanoniske produktene og prosessene som teologifaget tradisjonelt beskjeftiger seg med. En annen gevinst er at et komparativt blikk på teologiske kanons kan bidra til å kaste lys også over mer allmenne instanser av kanonisitet, og slik bidra til å gjenreise teologi som en kulturelt relevant vitenskap. Bibelske kanoniseringsprosesser er ofte forholdsvis formaliserte, og tydeliggjør derfor prosesser og funksjoner som ofte er mindre opplagte i nåtidige kulturelle kanoniseringsprosesser.

Perspektivet i det følgende er komparativt. I et forsøk på å holde fokus og unngå total kompetansesvikt, skal jeg i denne omgang kun relatere til kanons av religiøs og moralsk litteratur etablert i før-moderne tid. Et naturlig første valg ville da vært Koranen, som ifølge Wilfred Cantwell Smith er kroneksempellet på en «sterk» tidlig kanon i vestlig tradisjon.³ På grunn av politiske og ideologiske forhold mangler vi imidlertid god historisk informasjon om denne kanons formative historie.⁴ I denne omgang tar jeg derfor ikke Koranen inn i den komparative oversikten.

Den jødiske kanon hører også naturlig med i en sammenlikning av «sterke» kanons fra antikken – men da ikke slik vestlige kristne gjerne forestiller seg den. For de fleste jødiske trosretninger er både den formelle og den reelle kanon større enn den hellige teksten *Tanak* – altså den boksamlingen protestantiske kristne kaller Det gamle testamente. Den jødiske kanon er gjerne også gradert: Dens indre kjerne er Mosebøkene, dernest resten av de bøkene som finnes også i et protestantisk GT, og videre Mishna og Talmud, og i praksis ofte også samlinger av jødiske skrifter fra middelalderen (Rashi, Rashbam, osv.).⁵ En neste gruppe med nærliggende eksempler på sterke antikke kanons er de kristne biblene, og vi skal se på en vestlig variant fra middelalderen. Endelig skal vi sammenlikne med den første keiserlige konfutsianske kanon – en typisk sterk kanon fra antikk tid, som ikke lenger er i bruk i sin opprinnelige form.⁶

Autorisert og kanonisert kommentar

Ifølge Jonathan Smith er kanonisering en prosess som kan forstås både som en begrensende bevegelse og som en overvinnelse av denne begrensningen gjennom fortløpende fortolkning.⁷ I et slikt perspektiv fremstår autorisert kommentarvirksomhet som en sentral kanonisk funksjon. Vi skal da se at kommentarer kan bli tilskrevet så stor autoritet at de selv til sist blir formelt del av den kanoniske teksten. Det viktige poenget er imidlertid ikke at kommentarer kan bli formelt kanonisert. Det viktige er at det foregår en kontinuerlig utvikling av autoritativ kommentar som står i et særlig forhold til kanon og i realiteten utøver mye av den autoriteten eller opphøydheden («superbiteten») som kanons brukere selv kun ville tilskrive den hellige teksten.

i) Den antikke konfutsianske kanon: Den første av de kanoniske konfutsianske *Fem klassikere* viser allerede i sin form viktigheten av kanonisk kommentar. Boken *Da Xue* (Den store / høye lærdommen) består av ett kapittel som skal være skrevet av mesteren selv, og deretter ni kapitler skrevet av hans elever som kommentarer til dette første kapitlet.

Med utgangspunkt i *Da Xue* sporet John Henderson utviklingen av autoriserte og kanoniserte kommentarer i den konfutsianske skrifttradisjonen.⁸ Hver og en av de fem klassikerne fikk sitt tilfang av kommentarlitteratur.

Kommentarene ble forfattet i den forholdsvis store gruppen av antikke kinesiske litterater. Mer eller mindre fastlåste utdrag fra disse kommentarene ble knesatt som pensum i den imperiale skolen for embetsmenn i det gamle Kina. Man kan si at det keiserlige akademiet autoriserte visse kommentarer ved å definere skolens pensum, mens keiseren sto for den endelige, formelle kanoniseringen. Dette eksempelet antyder det kompliserte samspillet som gjerne vil foregå i en kanoniseringsspross: Noen var i posisjon til å skrive, andre til å autorisere, og atter én kunne kanonisere. Hver av instansene utøvte ulike typer makt, men ingen av dem kunne skapt en kanon alene. Ulike typer makt er distribuert i etableringen og bruken av en gitt kanon.

ii) Den antikke jødiske kanon: Mye tyder på at en parallell prosess fant sted i senantikkk jødedom. Den hebraiske bibelen (Tanak) ser ut til å ha funnet noenlunde stabilt innhold og tekst noe før eller kanskje noe etter vår tidsregnings begynnelse. Samtidig er det klart at mange av bøkene som nå finnes i Tanak da hadde vært religiøst autoritative i lang tid.⁹ Mens Tanak fortsatt var inne i sin formative fase, ble de første stykkene av det som senere ble Mishna skrevet. Denne samlingen ble promotert av jødiske skriftlærde som en autoritativ tolkning av muntlig lov, kanskje i perioden 20 – 200 fvt. (om vi aksepterer at samlingen hører hjemme i de såkalte tannaitenes periode). Innholdsmessig fremstår Mishna både som en kommentar og en oppdatering til lover, leveregler og religiøse handlinger beskrevet i Tanak. I løpet av et par-tre århundre etter dette ble Talmud utviklet som en utvidelse av Mishna igjen. Den følger Mishnas innhold og struktur, og fremstår bokstavelig talt som utvidelser fortløpende ført inn utover i Mishnas tekst. Talmud finnes i to hovedstrømmer; en babilonisk og en palestinsisk. Den antikke jødiske kanon besto av flere lag med kanonisert kommentar, og de lagene som ble senest kanonisert, var også de tekstlig minst frosne. Det var en kanon som hadde vokst gjennom tilvekst av kommentarer: Tanak kommenteres av Mishna, som igjen utvides av Talmud. Alle disse er i dag del av jødedommens anerkjente kanon – selv om kun Tanak kalles hellig skrift, og selv om Pentateuken har en særstilling innen Tanak.

Tilsvarende prosesser i den jødiske kanon fortsetter ut gjennom middelalderen og kan ses i tradisjonelle rabbinske bibler (*miqra'ot gedolot*). Her finner man på en og samme side ofte både Torah (Mosebøkene), masoraen til Torah (masoretenes tekniske oppteignelser), Targumer (arameiske oversettelser / kommentarer) og et utvalg middelalderske kommentarer.¹⁰ Likeledes finner man i rabbinske utgaver av Talmud både Mishna, Talmud, filologiske og teologiske kommentarer.¹¹ I slike utgaver av de kanoniske tekstene (Talmud så vel som Tanak), er det ikke lett å avgjøre hva som er autoritativt og hva som er illustrativt. For eksempel er det innlysende at i en rekke tilfeller av rituell liv er det ikke Toraen som bestemmer detaljene i praksisen, men Talmud og kanskje Rashi. Den autoriserte kommentaren tar del i den kanoniske autoriteten.

iii) Vårt siste eksempel på en sterk før-moderne skriftkanon skal være den middelalderske Bibelen i dens vestlige utgaver, altså ulike romersk-katolske bibelmanuskripter.¹² Klostrene i det vestlige Europa utviklet ulike typer av bibelmanuskripter, for det meste latinske, men også greske, og noen i lokale folkespråk. En hovedtype i manuskriptfloraen var de latinske bibelutgavene som vi nå kjenner som *Biblia cum glossa ordinaria*. Dette var manuskripter der noen linjer av den latinske Vulgatas tekst befant seg midt på siden. Rundt den hellige teksten førte man inn sitater fra kirkefedrenes forklaringer, kommentarer og teologiske refleksjoner. Den ledsagende teksten kalles *glossa*. Etter hvert utviklet det seg en forholdsvis standardisert utgave av denne *glossa*, med utdrag fra Augustin, Origenes og andre kirkefedre. Denne standardiserte kolleksjonen omtales som *Glossa ordinaria*.¹³ Man finner den gjentatt i manuskript etter manuskript fra middelalderske klostre i Europa, og den fungerte i praksis som leserveiledning for bibelteksten. Ulike manuskripter kunne imidlertid ha litt ulike utgaver av *Glossa ordinaria*, og av og til kunne man legge til ytterligere kommentarer, innledninger, osv.¹⁴ Når senere tider har skjelnet forholdsvis skarpt mellom bibeltekst og kommentar i disse manuskriptene, så er det fra en side sett anakronistisk. *Glossa ordinaria* (og andre *glossae*) ble ikke overlevert i denne samlede formen utenfor bibelmanuskriptene, og i middelalderens egen praksis var helheten av bibeltekst og *glossa* kjent som *pagina sacra* – hellig (bok)siden. Fra et fenomenologisk perspektiv må man si at det er denne (bok)siden som helhet som i praksis utøver autoritet, som er kanon. Det forhindrer selvsagt ikke at det var graderinger innenfor kanon, slik det også var i jødisk tradisjon. Den før-moderne bibelteksten var pakket inn i lag etter lag av autorisert kommentar. De ulike lagene hadde ulik funksjon og sikkert ulikt gjennomslag i ulike miljøer, men de fikk alle kanonisk status gjennom sitt nærvær i *glossa*.

Disse tre eksemplene på sterke skriftkanons antyder en generell dynamikk i forholdet mellom hellig tekst og autorisert eller kanonisert kommentar. I alle tre eksemplene var det bestemte institusjoner som utviklet og formidlet fortolkningen av kanon: det keiserlige akademiet, de jødiske rabbinerne, de kristne klostrenes skriptorier. Andre kanoniske prosesser kan være mindre formalisert, eller de kan hvile på mindre tydelige institusjoner. Man må imidlertid anta at mens graden av formalisering vil variere med historiske forhold, så er dynamikken mellom kanon og autorisert kommentar et mer generelt fenomen. Den kan man vente å finne igjen i ulike sjangre og medier der det finnes kanonisk tradisjon.

Kommentarer i proto-kanoniske hebraiske skrifter

La oss gå mer konkret inn i én bestemt kanonisk tradisjon som ligger forut for den jødiske og de kristne kanontradisjonene: den gammelhebraiske. Denne tradisjonen gikk mot sin slutt omtrent samtidig med ødeleggelsen av Jerusa-

lems tempel i år 70 evt. Etter dette inngår de hebraiske skriftene på jødisk mark i en større, hovedsakelig arameisk kanon. Ansvar for å formidle og forvalte kanon synes å bli overtatt av nye institusjoner, og i hvert fall deler av kanon-bruken slik den synes å ha vært f.eks. i persisk og tidlig hellenistisk tid, tar slutt. På kristen mark videreføres den gamle hebraiske kanon i hovedsak i gresk språkdrakt, og da i konfigurasjoner og utvalg som er annerledes enn de tidligere hebraiske utgavene vi finner konturer av i kildematerialet. Spranget mellom den gammelhebraiske og henholdsvis den jødiske og de ulike kristne kanons kan sammenliknes f.eks. med spranget mellom klassisk konfutsiansk og ny-konfutsiansk kanon. Forut for dette spranget fantes det samlinger av (hovedsakelig) gammel-hebraiske skrifter som ble betraktet som religiøst og kulturelt fremragende og altså kanoniske i en eller annen forstand. Vi kjenner ikke det nøyaktige innholdet i disse samlingene, men vi vet at flere av de bøkene som senere kom inn i Tanak også var viktige i disse samlingene. Selvfølgelig vet vi ikke nøyaktig hvilken tekstlig form bøkene kan ha hatt på denne tiden. Samlingene omtales i de historiske kildene som «skriftene», «de hellige skriftene», «Loven», «Loven og profetene», osv.¹⁵ Slike samlinger hadde høy status i hvert fall i visse kretser – noen av dem kanskje så tidlig som i det femte århundret fvt. (jf. Nehemja 8).

Det er spor av betydelig kommentarvirksomhet i tilknytning til denne gammelhebraiske kanon. De tydeligste indikasjonene stammer fra kanons senere faser, fra skriftfunnene rundt Dødehavet (grovt regnet ca. 200 fvt. til vel 100 evt.). Her har man f.eks. funnet såkalte *pesharim*.¹⁶ Dette er bøker som i form likner noe på vår egen tids kommentarer. Bøkene siterer ord eller sekvenser fra den kanoniske teksten, og gir så en teologisk tolkning. Mer interessante i vår sammenheng er bøker i den sjangeren forskerne på engelsk kaller *rewritten Scripture*.¹⁷ Disse tekstene gjendikter i fri form skrifter som vi gjenkjenner som bibelske. Tekstene får tillegg, eller deler kan utelates. Fortellingen profileres på nye måter, det legges inn allusjoner til aktuell lovpraksis, osv. Et godt eksempel er den såkalte Genesis-apokryfen, som gjendikter deler av Første Mosebok.¹⁸ Denne formen for bearbeidelse av skriftradisjonen inngår i et større bilde av det Ida Fröhlich har kalt narrativ eksegese i Dødehavstekstene.¹⁹

Med utgangspunkt i disse forholdsvis sene eksemplene, ser man at tilsvarende praksis er reflektert allerede i bibeltekstene. Det mest talende eksemplet er kanskje profetboken etter Jeremia. Denne boken er i gresk Septuaginta om lag 20 prosent kortere enn i hebraisk Tanak. Innholdet i den hebraiske boken er også ordnet på andre måter. I Qumran fant man hebraiske versjoner av Jeremia som liknet mye på de greske tekstene. Den vanligste antakelsen er derfor at den greske versjonen ble oversatt på et tidspunkt hvor profetboken fortsatt var i utvikling. Den hebraiske versjonen gjenspeiler et senere trinn i

den samme bokens utvikling. Og i forskjellene mellom disse to versjonene kan man se konturene av det vi kanskje kunne kalle redaksjonell eksegese. Et annet tydelig eksempel finnes i Krønikebøkernes gjengivelse av den lange fortellingen fra Genesis ut Andre Kongebok. Krønikebøkernes fortelling har betydelige utelatelser, tillegg, endringer og ikke minst vektforskyvninger. Det kronistiske historieverket fremstår som en tidlig, forsiktigere analogi til de *rewritten Scriptures* som ble funnet i Qumran.²⁰

Med eksempelet fra Krønikebøkene befinner vi oss helt tilbake i persisk tid. På denne tiden var det få (om overhodet noen) av de bøkene som nå finnes i Tanak som var endelig avsluttet og tekstlig frosset. Skriverne som brukte og kopierte bøkene, kunne legge til små kommentarer, foreta redaksjonelle grep, osv. Tre århundrer med filologisk og historisk forskning har vist at i denne fasen var det som senere ble den bibelhebraiske litteraturen i konstant utvikling. Forskerne har gitt ulike bud på hvordan disse utvidelsene fant sted. Litterærkritikken så prosessen som en kombinasjon av skriftlige kilder. Tradisjonshistorien så den dels som skriftliggjøring av autoritative muntlige tekster. Redaksjonskritikken så den mest som en rekke påfølgende redaksjoner. I nyeste tid taler mange om en pågående skriveprosess blant skriverne – såkalt *Fortschreibung*. Poenget i denne omgang er ikke å si nøyaktig hva som skjedde, men å peke på at denne aktiviteten har likhetstrekk med den samtidige praksisen med å redigere og gjendikte autoritative skrifter. Innføringen av forklarende glosser, utdypende merknader og endrede sekvenser tjener til å tolke teksten for en ny tid. Michael Fishbane har vist at mange av de tekstlige grepene likner tolkningsmetoder og kommentar-teknikker som også finnes i senere jødisk religion.²¹ I den tidlige gammelhebraiske kanon foregikk det altså kommentarvirksomhet både på makro-nivå (nye versjoner av bøker og fortellinger) og på mikro-nivå (endrede tekster i bøkene). Og begge typer kommentarer kom med i den teksten som senere fikk status som hellig skrift.

Grunnen til at teologer vanligvis ikke omtaler dette sjiktet av bibellitteraturen som kommentarer, er nettopp at endringene og tilleggene nå befinner seg inne i det som ble den hellige teksten, og i vår fagteologiske begrepsverden er det en *prinsipiell* forskjell på kanonisk tekst og kommentar. Men hvordan ble disse kommentarene oppfattet på den tiden de ble til? I det komparative materialet ser vi at et korpus av tekster godt kan være kanonisk uten å være tekstlig frosset eller endelig avgrenset. Dette gjelder særlig hvis tekstene har en sterk muntlig funksjon, som i hinduistiske, buddhistiske og zoroastriske kanons. Men det gjelder også i Talmud og *biblia cum glossa ordinaria*, hvor den hellige og i praksis nesten uforanderlige teksten kun utgjør kanons kjerne. En slik kanonisering av kommentarer ville formodentlig være enklere i en tidlig fase av en kanons historie, slik vi ser det i *Da Xue* i den konfutsianske kanon (ovenfor).

Ser man de gammelhebraiske tekstene i sin tidlig-kanoniske kontekst, er det for det første nærliggende å si at kommentarvirksomheten viser at det fantes en eller flere samlinger med gammelhebraisk litteratur som hadde en viss status. På denne tiden var det gammelhebraiske språket i ferd med å dø ut som skriftspråk, og allerede det forhold at man viderefører denne litteraturen i sin opprinnelige språkdrakt er et hint om materialets status. For det andre viser kommentarene at det fantes skrivere som ønsket å skrive fortløpende tolkninger av livet og verden inn i nettopp disse skriftene. Skriftene var altså i faktisk bruk som religiøs kanon. I denne prosessen må skriverne ha vært klar over spenninger mellom det overleverte materialet og de versjonene de selv produserte. Da redaktørene av den hebraiske Jeremia-boken laget sin nye utgave, forsøkte de å rekonfigurere et materiale som allerede i en eller annen forstand var kanonisk. Det var neppe uten videre gitt at den nye konfigurasjonen ville bli akseptert som kanonisk.

Vi kan forsøksvis forestille oss omtrent følgende dynamikk i den gammelhebraiske kanon i de fasene der den ble omtalt som «skriftene», «de hellige skriftene», «loven og profeten», osv.: Det forelå noen tekster som hadde kulturell og religiøs vekt og fungerte som deponier for stadig nye avsetninger av litterær meningsproduksjon. En eller flere versjoner av disse skriftene ble i praksis autorisert ved at skrivermiljøene fortsatte å bygge nye lag opp på de gamle. Selve autoriseringsprosessen vet vi lite om, men resultatet antyder at makten i prosessen av distribuert på flere instanser eller aktører.²² Det samme gjelder spørsmålene om hvordan skriftene ble brukt og hvorvidt de hadde autoritet, eventuelt for hvem, og i hvilke sammenhenger. Disse og mange andre spørsmål omkring den gammelhebraiske kanon står fortsatt åpne.²³ Men litterært sett kan man se at det foregikk en kontinuerlig overlaging innenfor kanon. Presiseringer og nye meninger myntet på resonans i det kulturelle fellesrommet, ble utformet som innførsler i en tekst som hadde en særlig status.

Denne kontinuerlige overlagingen bidrar til å gjøre kanon tilpasningsdyktig samtidig som den framstår som historisk stabil – for det er den samme teksten man skriver i, og den har endatil referanser til eldgammel historie og ikoniske fortidige personer (Moses, David, osv.). Samtidig bidrar narrative kommentarer, redaksjonelle tolkninger og skribernes *Fortschreibung* til en betydelig oppdatering av kanon. Kanon blir *adaptable to life*.²⁴ Kombinasjonen av stabilitet og tilpasning er et av kanons aller viktigste kjennetegn.

Job 41:3–25. Kanonisert kommentar og Vestnordisk bibeltradisjon

La oss forsøke å følge dette karakteristiske trekket ved kanon gjennom ett konkret eksempel hentet fra Jobs bok. Dette skriftet sto opplagt i samtale med autoritative skrift-tradisjoner, blant annet ved å iscenesette en dialog. Karakteren Job går i direkte konfrontasjon med bibeltradisjonen, f.eks. med ironiske

allusjoner – slik Job 23:8f vrenger på Salme 139:7–12. Boken fremstår kort sagt som et univers av stemmer som kommenterer hverandre på åpenbare og underforståtte måter.²⁵ Også bokens tilblivelseshistorie vitner om kommentarvirksomhet, for eksempel gjennom åpenbare tillegg som talen om visdommen (kap. 28) eller Elihus taler (kap. 32–37). Begge disse tilleggene kommenterer påstander som fremføres andre steder i boken, og fremstår som gode eksempler på kanoniserte kommentarer. I det følgende er poenget å gå inn i en konkret slik kommentar og spore elementer av dens virkningshistorie i den kristne resepsjonen av den gammelhebraiske kanon. Poenget med dette er å åpne samtalen om hvordan dynamikken mellom kanon og kommentar kan arte seg i moderne tid.

Jobsbokens kapitler 40–41 handler om to fryktinngytende vesener som i europeisk kultur gjenkjennes som *Behemoth* og *Leviathan*. Dette er transkripsjoner av de hebraiske ordene, og det var denne gjengivelsen de to fikk f.eks. i Luther-bibelen og *King James Version*. Vi skal konsentrere oss om det siste vesenet, og jeg bruker en mer teknisk transkripsjon av det hebraiske navnet: *liwyathan*. Denne figuren finnes også ellers i antikk orientalsk litteratur og er gjennomgående assosiert til en mytisk slange i havet som kalles *tanninim*.²⁶ I noen passasjer fremstår *liwyathan* og *tanninim* som mytologiske størrelser, som skapergudens motstandere. I andre passasjer synes de å opptre i mer regulære verdensbilder og historieforståelse. Ser vi nærmere på omtalen av *behemoth* og *liwyathan* i Job 40–41, ser vi at de respektive passasjene har ulik lengde og struktur. Omtalen av *behemoth* går over ti vers og fremstår som én sammenhengende seksjon. Omtalen av *liwyathan* går over 34 vers og består av minst to ulike seksjoner. I det følgende forutsetter jeg at Job 41:3–25 utgjør en egen seksjon,²⁷ og at denne siste delen av omtalen av *liwyathan* er et tillegg – og nettopp en kommentar – til den opprinnelige teksten.²⁸

I Job 41:3–25 har *liwyathan* både naturalistiske og mytologiske trekk. De siste ser man der *liwyathan* nyser så lys stråler frem (v. 9), puster ild og røyk (v. 10–12), setter havdypet i kok (v. 22) og skremmer gudene (v. 16, 25).²⁹ Når disse bildene av *liwyathan* ble ført inn i den gammelhebraiske Jobs bok, må de ha vært en kommentar til den nokså monistiske holdningen som karakteren Job legger for dagen. Kommentaren maner frem bildet av en ødeleggende mytisk motstander som selv gudene må frykte. Kan denne figuren være ansvarlig for Jobs lidelse?

I denne omgang skal vi imidlertid ikke gå inn på hvordan denne kommentaren kan ha kommunisert i sin opprinnelige setting. I stedet skal vi se hvordan disse gåtefulle versene ble kommentert i kristne resepsjoner av denne teksten, særlig i vår egen del av verden. I den forbindelse blir sjangeren bibeloversettelse sentral. Bibeloversettelse innebærer nødvendigvis ofte tolkning – eller om man vil: kommentar. Og det er få kommentarer fra moderne tid som

oppnår en så formelt autorisert status som oversettelsesvalg i folkespråkenes bibler i Europa. Noen av disse biblene – som f.eks. den danske – er til og med autorisert ved kongelig eller annen forordning. Selvfølgelig kan en religiøs ekspert si at det som *egentlig* er den hellige teksten, er den grunnspråklige, og at eventuelle tolkninger i en oversettelse utliknes eller «avkanoniseres» av motsatte tolkninger i en annen oversettelse. I praksis er det vel likevel slik at den jevne bibelleser ganske enkelt leser sin egen bibel som hellig tekst. Slik kan man si at bibeloversetternes ofte skjulte tolkninger følger den hellige teksten og i praksis styrer dens forståelse.

Tidlige kristne forfattere var i sine kommentarer til Job 41 gjennomgående av den oppfatning at *liwyathan* var en referanse til den nytestamentlige Satan.³⁰ Rundt 400 foretok den latinske oversettelsen Vulgata en del valg som kanskje indikerer at monoteistisk teologi begynte å bli mer gjennomreflektert. Vulgata gjenga det hebraiske *liwyathan* med transkripsjon: Leviathan. For det hebraiske *'elim* («guder») i vers 16 oversatte Vulgata «engler». Fabeldyret *liwyathan* fremsto dermed i Vulgatas tolkning som litt mindre skremmende, i hvert fall for de fremste beboerne i de himmelske verdener. Luther-bibelen (1534) og *The King James Version* (1607/1611) fulgte Vulgata når det gjaldt transkripsjonen. Begge fortolket imidlertid det hebraiske *'elim* som en referanse til menneskelige helter, og fortsetter slik en forsiktig avdramatisering av *liwyathans* mytologiske kapasitet.

Halvannet årtusen forut for dette, i rammen av den eksil-jødiske kanoniske tradisjonen, hadde greske Septuaginta gjengitt det hebraiske *liwyathan* med gresk *drakōn* («drage»), mens hebraisk *'elim* var blitt til «fir-fotede villdyr». Det er mulig at dette skyldtes at den greske oversettelsen gikk tilbake på en litt annerledes hebraisk tekst.³¹ Uansett var effekten at i den greske jødiske teksten var det ingen i den guddommelige verden som var redd for *liwyathan*. Tvert imot; de greske englene spotter *liwyathan* i v. 24 (LXX). Ingen av disse gjengivelsene kom inn verken i Luther-bibelen eller i KJV; begge oversatte den hebraiske teksten, ikke den greske. Men da Sir Brenton i 1851 skulle oversette Septuaginta til engelsk, gjenga han greske *drakōn* med det engelske *serpent* («slange»). Helt uavhengig av LXX hadde bibelforskere i løpet av 1800-tallet gjennom rasjonalistisk preget filologi kommet frem til at det hebraiske *liwyathan* burde forstås som referanse til et naturlig villdyr, kanskje helst en krokodille. Dermed ville de historiske tilfeldighetene det slik at Septuaginta-resepsjonen og moderne europeisk filosofi i sak trakk i samme retning: *liwyathan* burde forstås naturalistisk.

Det er ikke enkelt å påvise de nøyaktige sammenhengene, men det er et faktum at noen tiår etter at Sir Brenton promoterte Septuaginta som en folkelig relevant bibeltekst, gjennomgikk *liwyathan* en dramatisk utvikling i Vestnordisk bibeltradisjon. I løpet av noen tiår ble urtidsmonsteret transformert til en

illsint krokodille. De norske biblene fra 1905 og 1930 gjenga fortsatt *liwyathan* med Leviatan, slik det hadde vært gjort i dansk-norsk bibeltradisjon siden Luther-bibelen. Begge hadde imidlertid fotnoter som forklarte at Leviatan skulle bety «krokodille». Den islandske bibelen av 1912 valgte som første Vestnordiske bibeltekst å direkte gjengi *liwyathan* med *krókóðilinn*. Dette valget ble fulgt opp av den danske oversettelsen fra 1933 og deretter også av den norske i 1978. Nordmennene var altså litt mer respektfulle overfor den lutherske bibeltradisjonen enn sine Vestnordiske frender. Den aller mest tradisjonsbundne oversettelsen, Norsk Bibel, holdt fast på 1930-løsningen også i 1988 og nøyde seg med en note som identifiserte Leviatan som «kanskje krokodillen». Det var antakelig et klokt valg, for det skulle vise seg at *liwyathan* var i ferd med å mutere tilbake igjen. Året etter, i 1989, var udyret i den danske prøve-oversettelsen av Jobs bok blitt «Livjatan», og slik ble det også i den offisielle oversettelsen av 1992. I 2011 fant også det norske urtidsmonsteret tilbake til sin opprinnelige form, og heter nå «Leviatan». I dansk og norsk oversettelse er dessuten også *'elim* igjen blitt «guder», slik at Leviatan her er mer mytisk enn han var i Vulgata.

Liwyathans skjebne i Vestnordiske bibler er talende på mange måter. I denne omgang får den tjene som illustrasjon på at kanoniske forsamlinger, som f.eks. de konfesjonelle Vestnordiske kirkene gjennom sine bibelselskap, fortsatt produserer kommentarer og leser-anvisninger til sine kanons. Eksempelet viser at slike kommentarer fortsatt kan bli formelt autorisert (av bibelselskapenes styrever, av kirkelige organer, og i Danmark: av Dronningen), og at kommentarene av og til kan skrives rett inn i den hellige teksten. Slik får tolkningen kanonisk autoritet samtidig som dens karakter av å være nettopp tolkning blir godt skjult.

Kanoniske kretsløp – og akademiske bibelstudier

Nå må det straks sies at det er ikke ofte at bibeloversettelsenes karakter av tolkning er så tydelig som i eksempelet ovenfor. Som regel er det større klarhet i grunnteksten og mindre spenning mellom kildepråk og målpråk, og begge deler tilsier at det blir mindre behov for tolkning. I så måte er passasjen om *liwyathan* i Jobs bok ikke typisk. Poenget er imidlertid ikke hvorvidt autoriserte kommentarer i form av bibeloversettelser er sjeldne eller hyppige. Poenget er for det første at også i dag er det mulig å finne medier der kommentarer blir kanonisert. Og for det andre viser eksempelet at kanoniske samfunn – altså de gruppene som anerkjenner et gitt korpus som kanonisk – fortsatt har behov for å lage autorisert kommentar til sin kanon. Noen ganger blir disse kommentarenes karakter av tolkning nesten usynlige, som i eksempelet ovenfor. Viktigere er det å forstå hvordan slike kommentarer, uansett form og synlighet, på ulike måter tar del i kanonisk status. I så måte har for eksempel mo-

derne lutherske trossamfunn en likhet med antikkens jødedom: Den reelle kanon består av en ikonisk, hellig tekst og et korpus av mer og mindre formalisert kommentar. I Den norske kirke er det kun de oldkirkelige symbolene og et utvalg av klassiske lutherske skrifter som er formelt knesatt som superbe og autoritative – som kanoniske i henhold til vår definisjon her. Men i økologien rundt den lille lutherske bibelen og den lille dansk-norske bekjennelseskanon lever et mindre definert lag av kommentarer. De har en funksjon som ikke er totalt ulik den *glossa* hadde i middelalderbiblene.

Normalt lager nåtidige kristne forsamlinger kommentarer som formelt er skilt fra de kanoniske tekstene, altså fra Bibelen og bekjennesskriftene. Slike kommentarer kan for eksempel være bibelkommentarer, lærebøker for konfirmasjonsundervisning, osv. Det forhold at kommentaren er formelt skilt fra kanon betyr imidlertid ikke at kanon er uberørt av kommentaren. Både i et komparativt og for eksempel et luthersk perspektiv vil man si at det viktige med kanon ikke er dens formelle avgrensning, men derimot det innholdet eller budskapet som den kanoniske forsamlingen finner der. I lys av eksemplene ovenfor kan vi si at kanon er den hellige teksten slik den forstås gjennom det ledsagende nettverket av leseveiledninger, praksiser, forordninger, osv. Bibelkommentarer og konfirmantlærebøker er viktige deler av det kanoniske kretsløpet som definerer bibeltekstens meningsbærende funksjon. Særlig i lutherske, reformerte og evangelikale kirker finnes imidlertid en tendens til å underbetone, eller endog benekte, betydningen av dette kanoniske nettverket. Ideologien *sola scriptura* er så sterk at den problematiserer kirkenes tradisjon og leserfellesskap som legitime kanoniske instanser. I realiteten fungerer imidlertid tradisjonen og leserfellesskapet slik også i disse kirkene, og i lutherske kirker synes dette paradokset å ha vært der like fra begynnelsen: I Luthers første trykte tyske nytestamente er det 401 sider bibeltekst og 298 sider med leserveiledninger, polemiske noter, illustrasjoner, osv.³²

En vitenskapelig – teologisk så vel som komparativ – refleksjon over den bibelske kanon i for eksempel Norge i dag kan ikke overse denne problematikken. De protestantiske kirkenes ideologi vil naturligvis holde fast på at Bibelen alene er deres kanon. Et vitenskapelig blikk må holde fram at i praksis finnes det et langt videre spekter av bekjennesskrifter, teologiske tekster, kirkelige praksiser, forordninger, osv. som på ulike måter tar del i kanonisk status og som i kraft av dette utøver stor makt. I praksis er disse ytre lagene ofte mer avgjørende for daglig religiøs praksis enn den typen kanonisert kommentar som vi fant i tilknytning til *livvyathan* ovenfor.

I nyere tid finnes et eksempel som illustrerer dette, nemlig spørsmålet om kvinners prestedtjeneste. I 1945 var det nokså selvsagt for flertallet av religiøse eksperter i norsk kristenhet at bibeltekstene forbyr kvinner å være prester. I dag er et like stort flertall i Den norske kirkes styrende organer enige om at tekstene

ikke kan forstås slik – mens f.eks. den katolske kirkes offisielle organer i Norge fortsatt leser tekstene omtrent som før. Tekstene i seg selv er uforandret (teologene leser dem i originalspråk, så her spiller oversettelsene liten rolle). Det er den autoriserte forståelsen – særlig i form av Den norske kirkes tilsetningspraksis og formelle vedtak, påvirket av tiår med avisdebatt, faglitteratur og utredninger – som er endret. Og når den autoritative tolkningen endres, ja da har den hellige teksten ikke lenger samme betydning for det kanoniske fellesskapet. Satt på spissen kan man si at i spørsmålet om kvinners prestedtjeneste ble den norske kirkes kanon endret i siste halvdel av det 20. århundre, og endringene skyldtes forandringer i den autoriserte kommentaren. Bibeltekstene er naturligvis de samme. Men den autoriserte så vel som den allmenne forståelsen av dem gjennomgikk, i én av de norske kirkene, dramatiske endringer på bemerkelsesverdig kort tid. Den beste forklaringen på denne formelle og kollektive snuoperasjonen innenfor kun ett segment av en hel kulturell sektor er etter mitt skjønn at Den norske kirkes kanon ble endret. En teologisk konservativ tolkning kunne se dette som et eksempel på forfall. Selv vil jeg snarere se dette som et uvanlig tydelig eksempel på prosesser som kontinuerlig foregår i alle kanoniske forsamlinger – også i konservative kirker i Norge.

I forlengelsen av dette vil jeg mene at en hellig tekst ofte må forstås som kjernen i et større kanonisk korpus, og dette større korpus må igjen forstås som del av et kretsløp, en «kanonisk økologi». Andre viktige faktorer i kretsløpet er den kanoniske forsamlingen og den kanoniske kommentaren. (Det finnes også flere vesentlige faktorer.) Kanon, kommentar og forsamling spiller ulike roller i kretsløpet, men hver av dem påvirker og påvirkes av de to andre, og både kommentaren og forsamlingen tar på ulike måte del i kanons status som autoritativ, superb, osv.

Kontinuerlig overlaging gjennom formelt og uformelt autoriserte kommentarer fremstår som en viktig prosess i slike kretsløp, idet den sikrer balansen av tilpasning og kontinuitet. I protestantiske kirker er imidlertid kanons kontinuitet og stabilitet ideologisk mye høyere profilert enn kanons tilpassingsdyktighet. Det er en tendens til at lederskapet i slike kanoniske forsamlinger fremhever den hellige, frosne teksten som forsamlingens eneste kanon, og i praksis bidrar til å kamuflere sin egen produktive rolle i det kanoniske kretsløpet. Dermed skjuler de også sin maktutøvelse. Fra et komparativt synspunkt må det være det kanoniske systemet som helhet som er interessant.

Disse perspektivene kunne videreutvikles i flere retninger. I denne omgang vil jeg kort peke på hvordan de innebærer noen utfordringer for akademiske bibelstudier, idet sider av disse studiene i praksis inngår i samtidens kanoniske økologi. Dette innebærer to utfordringer for bibelfagene – som fortsatt i hovedsak er konsipert etter klassiske historisk-filologiske paradigmer. Den første utfordringen er velkjent: Dersom kanon ikke kan forstås uten kontinuerlig

overlagret kommentar, så er et ensidig fokus på bibelteksternes tilblivelse og opprinnelige kommunikasjonsverdi et for snevert perspektiv. Et studium av Bibelen som empirisk fenomen må inkludere et studium av bibelteksternes resepsjon, både på den tiden da de ble til og i deres fortløpende bruk. Utarbeidelsen av brukshistoriske og resepsjonsetetiske forskningsparadigmer er allerede godt i gang innen faget. Det vil føre for langt å gå inn i denne debatten. La meg bare antyde et par sentrale utfordringer: For det første er resepsjonsetetisk analyse viktig for å forstå teksternes tilblivelse likeså vel som deres bruk i dag. For det andre er det en utfordring å balansere studier av kanoniske *tekster* med f.eks. studier av ulike epoker, lesetradisjoner, osv.

Den andre utfordringen er mer fundamental og har å gjøre med bibelfaget som agent i kanoniske prosesser. Eksempelen med kvinnelige prester viser at slike tolkningsprosesser kan ha store etiske og politiske implikasjoner. Innenfor protestantisk bibelvitenskap fører bevisstheten om en sterk kanon til at spørsmålet om bibelforskernes (og teologenes) etiske og politiske ansvar for *effekten av egen forskning* er tonet veldig ned. Protestantiske bibelforskere ansvar har vært begrenset til å uttale seg om tekstens historiske betydning, og det har vært nærmest programmatisk at man da skal se bort fra hvilken effekt forskningen har på samtiden. Når bibelforskning faktisk tar del i en kanonisk økologi, er en slik posisjon uholdbar. Det å *si* noe om en eksegetisk tekst er samtidig en *handling* inn i den sosiale og politiske konteksten der denne samtalen foregår.³³ Dette er en triviell innsikt, men det synes som om bevisstheten om vitenskap som kulturell og politisk agent fortsatt står svakt i deler av norsk humaniora. Også innenfor bibelfaget er disse perspektivene lite utviklet.³⁴ I forbindelse med den konfutsianske kanon så vi at ulike instanser i den kanoniske prosessen utøvte ulike typer makt. Dermed blir dette også et selvkritisk perspektiv for bibelforskerne. Det er vesentlig for eksegetene å ha kritisk oppmerksomhet mot selve den kanoniske prosessen som er kontekst for bibeltolkningen. De må tolke dens forløp etisk og politisk, identifisere sin egen og andre aktørers agender, navngi etiske fordringer i prosessen, osv. Kanskje kunne forståelsen av de eksegetiske vitenskapenes roller i pågående kanoniske prosesser bidra til større bevissthet på dette punktet.

Revidert utgave av et foredrag holdt ved Islands Universitet våren 2010. Takk til universitetets Teologiske fakultet og til professor Gunnlaugur A. Jónsson for invitasjonen.

Noter

- 1 Jf. Hahn 1987; Hallberg 1984; Gorak 1991; Baehr 2002; Bona and Maini 2006.
- 2 Se i nyere tid f.eks. Tworuschka 2000 og tidligere særlig de to klassikerne Levering 1989; Smith 1993.

3 Smith 1993, 46–64.

4 Det er først i vår tid at en tekstkritisk gjennomgang av Koran-manuskriptene er startet, jf. prosjektet *Corpus Coranicum*, <http://koran.bbaw.de> [lastet ned 22. mars 2012]. Denne viser at tekstens første, mest kritiske, fase trolig

- var mer mangfoldig enn man hittil har tenkt seg.
- 5 Se f.eks. Rosenbaum 1985.
 - 6 Videre argumenter for likheter mellom den gammelhebraiske og den tidlig-konfusianske kanon, se Stordalen 2007.
 - 7 Smith 1978, 26f.
 - 8 Henderson 1991.
 - 9 Det går for tiden en stor debatt om når og hvordan den hebraiske skriftsamlingen ble autoritativ, lukket og til sist tekstlig fiksert. Se f.eks. en rekke bidrag i McDonald og Sanders 2002. Legger man de samlede indikasjonene (inklusive manuskript-materialet fra Dødehavs-regionen) til grunn, fremstår den angitte dateringen som rimelig etter mitt skjønn.
 - 10 Et tydelig eksempel finnes på Eliezer Segal's nettsider: <http://people.ucalgary.ca/~elsegal/TalmudMap/MG.html> [lastet ned 4. mars 2012].
 - 11 <http://people.ucalgary.ca/~elsegal/TalmudPage.html> [lastet ned 4. mars 2012].
 - 12 Det fantes samtidige østlige kristne bibler som var en god del større, jf. Mikre-Sellassie 1993. Den mindre, protestantiske bibelen kom som kjent først noe senere.
 - 13 En lett tilgjengelig innføring i *Glossa ordinaria*, gis av Smalley 1984.
 - 14 Et storartet eksemplar er allment tilgjengelig online gjennom scannede kopier av en bibelutgave som ble trykket i 1603 i Venezia, se <http://www.archive.org/search.php?query=glossa> [lastet ned 4. mars 2012] og slå opp på de seks bindene ved navn *Bibliorum sacrorum cum glossa ordinaria*. Denne utgaven inneholder i bunnpanelet også Nicolaus Lyras postille til Bibelen – en av de forholdsvis få kristne tekstene i midtaldertiden som kommenterte også den hebraiske bibelteksten. Formodentlig var det denne kvaliteten som gjorde Lyra attraktiv for trykkeren av denne renessanse-utgaven.
 - 15 Jf. en oversikt over tidlige betegnelser hos Beckwith 1985, 105–09.
 - 16 Se Horgan 1979, og for oppdatert oversikt over materialet: Charlesworth *et al.* 2002.
 - 17 For en introduksjon til fenomenet, se f.eks. Crawford 2008, særlig s. 10–14.
 - 18 Machiela 2009.
 - 19 Fröhlich 1998.
 - 20 For interessante, ulike utdypninger av dette synspunktet, se f.eks. Japhet 2009; Jonker 2003; Steins 1995.
 - 21 Fishbane 1985.
 - 22 Jf. Stordalen 2007, 19–21.
 - 23 Jf. Stordalen, «What Is a Scriptural Canon?», utkommer i Festskrift for Gunnlaugur Jónsson, Reykjavik i 2012.
 - 24 Jf. Sanders 1976.
 - 25 Se videre Stordalen 2006.
 - 26 Noen bibelske passasjer: 1 Mos 1:21; Sal 74:13f; 104:26; 148:7; Jes 27:1; Job 3:8. I ugaritisk litteratur, se f.eks. KTU 1.5.11; KTU 1.3.iii.40–42. Den klassiske vitenskapelige drøftingen av *liwyathan* ble skrevet allerede av Gunkel 1895, 41–61. Se oppdatert drøfting hos Uehlinger 1999.
 - 27 Den masoretiske teksten teller dette som Job 41:4–26, mens de fleste engelske bibler kjenner dette stykket som Job 41:12–34.
 - 28 Videre begrunnelse for dette, se min artikkel «The Bravado for *liwyathan*» som er til fagfellevurdering og utgis senere.
 - 29 Disse sidene av teksten er i norsk oversettelse best synlige i oversettelsene fra 1905 og 2011. Se ellers drøftingene hos Gunkel (ovenfor) og Pope 1973, 329–34 og Keel 1978, 141–56.
 - 30 Simonetti og Conti 2006, 212–17.
 - 31 Se tekstlig note f.eks. i BHS.
 - 32 Edwards 1994, 119–30.
 - 33 Se Austin 1962.
 - 34 Men se f.eks. Schüssler Fiorenza 1999.

Bibliografi

- Austin, J.L. 1962 *How To Do Things with Words* (London: Oxford University Press).
- Baehr, P. 2002 *Founders, Classics, Canons*. Modern Disputes Over the Origins and Appraisal of the Social Sciences (Piscataway, NJ: Transaction Publishers).
- Beckwith, R.T. 1985 *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism* (London: SPCK).
- Bona, M.J. og I. Maini (red.) 2006 *Multietnic Literature and Canon Debates* (Albany, NY: State University of New York Press).
- Charlesworth, J.H. *et al.* (red.) 2002 *Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents* (The Dead Sea Scrolls 6B, Louisville, Ky.: Westminster / John Knox).
- Crawford, S.W. 2008 *Rewriting Scripture in Second Temple Times* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature, Grand Rapids: Eerdmans).
- Edwards, M.U. 1994 *Printing, Propaganda, and Martin Luther* (Berkeley: University of California Press).

- Fishbane, M. 1985 *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Oxford University Press).
- Fröhlich, I. 1998 «Narrative Exegesis' in the Dead Sea Scrolls». I: M.E. Stone og E.G. Chazon (red.), *Biblical Perspectives. Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 28, Leiden: E.J. Brill): 81–99.
- Gorak, J. 1991 *The Making of the Modern Canon. Genesis and Crisis of a Literary Idea* (Vision, Division and Revision, London: Athlone Press).
- Gunkel, H. 1895 *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Hahn, A. 1987 «Kanonisierungsstile». I: A. Assmann og J. Assmann (red.), *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II* (München: Wilhelm Fink): 28–37.
- Hallberg, R., von (red.) 1984 *Canons* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press).
- Henderson, J.B. 1991 *Scripture, Canon, and Commentary. A Comparison of Confucian and Western Exegesis* (Princeton, N.J.: Princeton University Press).
- Horgan, M.P. 1979 *Pesbarim. Qumran Interpretations of Biblical Books* (CBQ Monograph Series 8, Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America).
- Japhet, S. 2009 *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns).
- Jonker, L.C. 2003 *Reflections of King Josiah in Chronicles. Late Stages of the Josiah Reception in II Chr. 34f* (Textpragmatische Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte der Hebräischen Bibel 2, Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus).
- Keel, O. 1978 *Jahwes Entgegnung an Ijob* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 121, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Levering, M. (red.) 1989 *Rethinking Scripture. Essays from a Comparative Perspective* (Albany, N.Y.: State University of New York Press).
- Machiela, D.A. 2009 *The Dead Sea Genesis Apocryphon. A New Text and Translation* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 79, Leiden: Brill).
- McDonald, L.M. og J.A. Sanders (red.) 2002 *The Canon Debate. On the Origins and Formation of the Bible* (Peabody, Mass.: Hendrickson).
- Mikre-Sellassie, G.A.: 1993 «The Bible and its Canon in the Ethiopian Orthodox Church». *Bible Translator* 44: 111–23.
- Pope, M.H. 1973 *Job. Introduction, Translation, and Notes* (The Anchor Bible 15, New York: Doubleday).
- Rosenbaum, J. 1985 «Judaism: Torah and Tradition». I: F. Denny og R.L. Taylor (red.), *The Holy Book in Comparative Perspective* (Studies in Comparative Religion, Columbia, SC: University of South Carolina Press): 10–35.
- Sanders, J.A. 1976 «Adaptable for Life: The Nature and Function of Canon». I: F.M. Cross, W.E. Lemke og P.D. Miller (red.), *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God* (New York: Doubleday): 531–60.
- Schüssler Fiorenza, E. 1999 *Rhetoric and Ethic. The Politics of Biblical Studies* (Minneapolis, Minn.: Fortress Press).
- Simonetti, M. og M. Conti (red.) 2006 *Job* (Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament 6, Downers Grove, Ill.: InterVarsity).
- Smalley, B. 1984 «Glossa ordinaria». I: G. Müller, et. al. (red.), *Theologische Realenzyklopädie* 13, (Berlin: deGruyter): 452–57.
- Smith, J.Z. 1978 «Sacred Persistence: Towards a Redescription of Canon». I: W.S. Green (red.), *Approaches to Ancient Judaism. Theory and Practice* (Brown Judaic Studies, Missoula, Mont.: Scholars Press): 11–28.
- Smith, W.C. 1993 *What Is Scripture? A Comparative Approach* (Minneapolis, Minn.: Fortress Press).
- Steins, G. 1995 *Die Chronik als kanonisches Abschlussphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik* (Bonner Biblische Beiträge 93, Beltz: Athenäum).
- Stordalen, T.: 2006 «Dialogue and Dialogism in the Book of Job». *Scandinavian Journal of the Old Testament* 20: 18–37.
- : 2007 «The Canonization of Ancient Hebrew and Confucian Literature». *Journal for the Study of the Old Testament* 32.1: 3–22.
- Tworuschka, U. (red.) 2000 *Heilige Schriften. Eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Uehlinger, C. 1999 «Leviathan». I: K. van der Toorn, B. Becking og P. van der Horst (red.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Second, revised edition, Leiden: Brill): 511–15.