

Aron genskrevet

Fortællingen om Aron og guldkalven (2 Mos 32) i den antikke jødedom, i den tidlige kristendom og i Koranen

Mogens Müller, Københavns Universitet

Abstract: The episode of the Golden Calf entails the worst example of Israel's apostasy from God. According to the story in Exod 32, Aaron, the brother of Moses, has an active role in producing the idol but he rejects responsibility for it. The retelling in Deut 9 only mentions that God was also angry with Aaron. This article outlines the reception of the story of the Golden Calf in the Septuagint, in Philo, Josephus, Pseudo-Philo, and other ancient sources as well as early Christian and Rabbinic writings and eventually the Qur'an. It demonstrates how differently Aaron is perceived of in the rewriting process, from increasing his guilt to offering excuses for his behavior or exonerating him completely, and to not even mentioning his name at all, culminating in the Qur'an, where the episode is referred to several times, although once even a different character is blamed.

1. Indledning

Den såkaldte litterære vending i 1970'erne satte sig også betydningsfulde spor i store dele af bibelvidenskaben. Indtil da havde det klassiske historisk-kritiske paradigme domineret med dets fokus på teksternes eventuelle historiske kerne. Det gjorde de bibelske tekster til kilder – ikke til det budskab, som de egentlig ville formidle, men til deres historiske og religionshistoriske forudsætninger og bestanddele. I det perspektiv havde senere genskrivninger af bibelske passager i det store og hele kun andenhånds interesse, fordi de blev betragtet som sekundære i forhold til primærkilden, dvs. den tekst, som de forholdt sig til.

Men hvor dette diakrone aspekt blev, om ikke forladt, så i hvert fald suppleret med en synkron læsning, dér fik en receptionshistorisk tilgang fodfæste. Derved blev de senere skrifter læst i deres egen ret. Tit nok blev desuden det, der ellers var blevet regnet for primærkilder, afsløret som blot et tidligere kapitel i receptionshistorien. For som Hans Hübner i sin tid formulerede det, så findes der ikke sådan noget som tradition uden interpretation.¹ Denne receptionsproces kan ikke alene iagttages inden for både Det Gamle og Det Nye Testamente, hvor de samme fortællinger kan genskrives frit og frejdigt. Det har også betydning, at koranstudier er blevet en i høj grad relevant dimension inden for Bibelens receptionshistorie. Således er de bibelske overleveringer også i skikkelse af den senere reception af dem udgangspunkt for den islamiske genskrivning, der opleves i Koranen. Det gælder ikke mindst i Koranens persongalleri, der for langt størstedelens vedkommende udgøres af bibelske figurer, selv om de undervejs er blevet forvandlet til talsmænd for islam.² Som Angelika Neuwirth (2012, 738) konstaterer: “Viewed in terms of its content, the Qur’ān is interpretation and rephrasing of well-known biblical and post-biblical traditions, while viewed in terms of its form it is – despite its richness of literary genres – largely apologetic-polemical debate”.³

En af de mange bibelske figurer, som i genskrevet skikkelse optræder i Koranen, er Moses’ bror, Aron.⁴ Aron er ligefrem en af islams profeter, og besøgende i oldtidsbyen Petra i det sydlige Jordan kan på en af de omgivende bjergrygge skimte et lille, hvidkalket kapel, der udpeges som Arons grav. Denne tradition kan i hvert fald føres tilbage til Josefus, der i Ant 4,82-83 beretter om Moses’ brors død på denne

1. Se Hübner 1990, 244: Der findes ikke sådan noget som *Sacra Scriptura per seipsum*: “Denn wo Geschichtlichkeit ist, da ist Rezeption. *Rezeptionslosigkeit ist eine ontologische Unmöglichkeit. ... Es gibt nie Tradition an sich, es gibt nur interpretierte Tradition*” (Hübners kursivering).

2. Se Müller 2012b. Denne afhandling afspejler min overraskelse ved under min første gennemlæsning af Koranen at opdage, hvor “bibelsk” funderet den er.

3. Jf. Neuwirths bestemmelse (2012, 748) af sura 35 som “a rereading” af Sl 135 og som “a critical ‘rereading’, a ‘countertext’ intended as such”.

4. Se for en nylig oversigt over Aron-traditionen og -receptionen Nelson m. fl. 2009, 1-26.

lokalitet.⁵ Det er en “præcisering” af beretningen i 4 Mos 20,22-29 om Arons død, der som straf for, at han trodsede Herrens befaling ved Meribas vand (4 Mos 20,2-13; mærkeligt nok nævnes guldkalv-episoden ikke i den forbindelse), måtte finde sted inden indvandringen i det forjættede land. Her må han så først afklædes sin ypperstepræstelige dragt, som Moses da giver til hans søn, Eleazar. I 4 Mos 33,38-39 siges det, at Aron på det tidspunkt var 123 år.⁶ Stedet blev siden valfartssted for kristne, der byggede en kirke på bjergtoppen. Engang i 1200-tallet blev stedet dog forladt af de kristne, og i 1300-tallet blev der opført en muslimsk helligdom på stedet (se Frösén og Firma i Nelson m.fl. 2009, 17-19).

Genskrivningsprocessen kan i Koranens tilfælde udmærket forstås i forlængelse af den genre eller fortolkningsstrategi, som har fået etiketten genskrevet Bibel (rewritten Bible), og derfor karakteriseres som “bibelsk genskrivning” i den forstand, at den vil optræde som den autentiske og autoritative udgave af historien (se Müller 2012b, 384-386). Genren eller fortolkningsstrategien er blandt andet kendetegnet ved at fylde huller ud og besvare spørgsmål, som udgangsteksten rejser hos læseren. Derunder kan bibelhistoriens figurer undertiden undergå større eller mindre forvandlinger. Således kommer David i Krønikebørgernes genskrivning af Kongebøgerne til at fremstå mere forbilledlig, f.eks. ved at den belastende historie med Batseba er retoucheret væk, og i Jubilæerbogen “forlænges” historien om konflikten mellem Esau og Jakob, så den her ender med, at Esau stræber Jakob efter livet, så denne må slå ham ihjel.

Når det gælder Aron og episoden med guldkalven, kan vi tilmed iagttagte, hvordan koranteksten nok så meget som til bibelteksten forholder sig til den flerstrengede reception i tidlig jødedom og kristendom samt i rabbinisk jødedom. Det gør det oplagt at undersøge, hvorledes den genskrivningsproces tog sig ud, der gik forud for og til

5. Se hertil Dahl Hermansen 2012, 361-375, især 371, hvor den pågældende Josefus-tekst findes i dansk oversættelse. Ifølge 5 Mos 32,50 døde Aron på bjerget Hor (jf. 4 Mos 33,38).

6. I øvrigt affødte notitsen om Arons død en hel legendedannelse i jødedommen om, at Moses' bror ikke ville dø, at Gud ikke selv ville fortælle ham, at det skulle han, hvorfor det faldt i Moses' lod at overbringe Aron budskabet; se Schwarzbau 1962.

dels informerede den koraniske overtagelse, hvor det også blev forkyn-
delsessigtet, der blev bestemmende for udformningen.

2. Fortællingen om Aron og guldkalven i 2 Mos 32 og 5 Mos 9

I fortællingen om Aron og (guld)kalven i 2 Mos 32 findes der også nogle spændinger, der kunne indbyde til uddybninger. Det kan således forekomme ubegribeligt, at Moses' bror Aron viljesløst lader sig rive med af folkets frustration over Moses' lange fravær, mens denne befinder sig på Sinaj for at modtage tavlerne med dekalogen samt en omfattende lovgivning med retsregler for samfundslivet og bestemmelser om telthelligdommens indretning. Faktisk står Aron som initiativtager til indsamlingen af folkets guldøreringe, og det er også ham, der fortælles at have støbt dem i en form af ler til et billede af en tyrekalv. Og da folket reagerer ved at sige: "Her er din Gud, Israel, som førte dig op fra Egypten", bygger Aron et alter foran kalven og lader udråbe: "I morgen er der fest for Herren", hvad der da også bliver med brændofre og måltidsofre, hvor "folket satte sig ned og spiste og drak; og de rejste sig for at danse" (v. 6).

Da Moses nærmer sig lejren og hører støjen fra festen, flammer hans vrede op, og som bekendt knuser han ikke alene tavlerne med dekalogen, men brænder desuden kalven for derefter at knuse den til støv, sprede det ud over vandet for så at give israelitterne det at drikke. Derefter siger Moses til Aron: "Hvad har folket gjort dig, siden du har bragt så stor synd over det?" Aron påtager sig dog mildt sagt ikke det fulde ansvar, men svarer:

Du må ikke være vred, herre, du ved selv, hvor slet det står til med dette folk. De sagde til mig: Lav os en gud, som kan gå foran os, for vi ved ikke, hvad der er blevet af denne Moses, som førte os ud af Egypten. Da sagde jeg til dem: De, der har guldsmykker, skal tage dem af. De gav mig dem, jeg kastede dem i ilden, og ud kom denne tyrekalv (vv. 22-24).

Efter denne temmelig forskønnede gengivelse af hændelsesforløbet slipper Aron for videre tiltale. Det bliver således alene folket, der kommer

til at undgælde: Beredvillige levitter slår med sværdet hen ved 3.000 af folket ihjel. Det bliver endelig anledningen til, at Moses lader levitterne gå i Herrens tjeneste. At der er stærke forbindelseslinjer mellem 2 Mos 32 og fortællingen om Nordrigets kong Jeroboams opstilling af tyrekalve af guld i Betel og Dan for at hindre folkets valfart til templet i Jerusalem (se 1 Kong 12,26-33), er oplagt. Det samme er identifikationen af disse kalve med hovedafguden Ba'al.

Selv om Aron blev Israels første ypperstepræst og grundlægger af det aronitiske præsteskab (se 3 Mos 8), er der også her en vis tvetydighed i billedet. For vi hører ikke blot om sønnen Eleazar, der efterfulgte Aron, og Itamar, der ligeledes bliver grundlægger af en berømt præsteslægt (se 4 Mos 3,1-4). Vi hører desuden om to andre sønner, Nadab og Abihu, der frembærer uhellig ild for Herrens ansigt, hvad han havde forbudt dem. Resultatet er, at der slår en ild ud fra Herrens ansigt og fortærer dem, så de dør for Herrens ansigt (se 3 Mos 10,1-5). Som det er bemærket, er der her tale om en påfaldende parallel til fortællingen i 1 Kong 14,1-18 og 15,25-31 om Jeroboams sønner, Nadab, som en kort tid efterfølger sin far som konge, og Abija, der ligeledes dør i en ung alder.

I sin rekapitulation af tiden under ørkenvandringen indeholder Moses' tale i Femte Mosebog i 9,7-21 en genskrivning af fortællingen om episoden med guldkalven. Selv om Aron ikke optræder i beskrivelsen af skabelsen af gudebilledet, fortæller Moses ikke blot, at han gruede for, at Gud i sin vrede ville udrydde israelitterne, men blev bøn hørt, da han kastede sig ned for Herrens ansigt i fyrre dage og fyrre nætter uden hverken at spise eller drikke – i 2 Mos 34,28 står denne tidsfrist for den periode, hvorunder Moses skriver pagtens ord på ny. Lidt overraskende fortsætter Moses dog: "Også Aron blev Herren så vred på, at han ville tilintetgøre ham; men jeg bad dengang for Aron. Og tyrekalven, det syndige gudebillede, I havde lavet, tog jeg og brændte; jeg knuste den til det fineste støv, og støvet kastede jeg i bækken, som løb ned af bjerget" (5 Mos 9,20-21). Alt sammen er det nye oplysninger i forhold til 2 Mos 32 og 34. Og om levitternes blodige indsats hører vi i denne omgang intet – folket står i denne tale samlet som dem, der dengang alle gjorde sig skyldige.⁷

7. Uden for Anden, Tredje, Fjerde og Femte Mosebog (hvor han også optræder i 32,50) er det i Det Gamle Testamente sparsomt med referencer til Aron.

Vi kan alt i alt iagttage, at Mosebøgernes reception af fortællingen om Aron ikke er entydig. Forskellige udgaver er hver især bestemt af, hvad de skulle bruges til at legitimere. Denne flertydighed dukker op igen allerede i den gamle græske oversættelse af jødedommens hellige skrifter, der for Mosebøgernes vedkommende blev til omkring midten af 200-tallet før vor tidsregnings begyndelse.

3. Den tidligste jødiske reception af episoden med guldkalven

I den gamle græske oversættelse, Septuaginta, er der således en række bemærkelsesværdige ændringer i forhold til den hebraiske bibeltekst. De tjener helt åbenbart det formål i højere grad at give Aron ansvaret for episoden med guldkalven (se Perkins 2017 samt Suomala i Olson m.fl. 2015, 530). Således ændres en række verber i 2 Mos 32,4-6 fra flertal til ental, hvorved Aron entydigt bliver subjekt for de beskrevne handlinger. Således er det Aron, der i v. 4b siger: "Her er din Gud, Israel, som førte dig op fra Egypten." Det er også ham, der næste morgen står tidligt op og bringer brændofre og måltids ofre. I det hele taget synes oversættelsen at ville sætte Aron i et dårligt lys. Således forstærker den også i v. 25 billedet af Aron som en dårlig leder, når den hebraiske teksts "Da Moses så, hvor løssluppet folket var, fordi Aron havde sluppet tøjlerne, til skadefryd for dets fjender ..." i Septuaginta gengives "Da Moses så, at folket var i opløsning – for Aron havde forårsaget dets opløsning (i begge tilfælde anvendes former af verbet διασκεδάζω), til skadefryd for dets fjender ..." (min oversættelse). Der er alt i alt grund til at tro, at oversættelsen har villet kontrastere Arons dårlige lederskab med Moses'. Derved forstærker og begrundes den det træk, som også kendes andre steder fra i bibelhistorien, at den yngre bror foretrakkes frem for den ældre, hvorved førstefødselsretten tilsidesættes.⁸

Det sker således kun i Jos 24,5; 1 Sam 12,6.8; 1 Krøn 6,3; Sl 77,21; 99,6; 105,26 samt 133,2, hvor Arons skæg omtales. I profetlitteraturen findes Arons navn alene i Mika 6,4, hvor han nævnes sammen med Moses og Mirjam.

8. Perkins (2017, 152-153) overvejer at drage den videre slutning, at: "If the translator of Ex. 32 intentionally seeks to question Aaron's suitability for leadership in Israel, then perhaps he holds to a Zadokite perspective or some other perspective". I givet fald afspejler oversættelsen et modsætningsforhold i oldjødedommen mellem et præsteskab, der betragtede sig som Arons efterføl-

Fortællingen om guldkalven er et lavpunkt i israelitternes historie, og man kan ikke sige, at han, der blev gjort til stamfader til ypperstepræsterne, ifølge beretningen i Anden Mosebog kom fra det med æren i behold. Æren får til gengæld her levitterne. Filon og Josefus reagerer her på hver deres måde (se til det følgende især Smolar og Aberbach 1968; desuden Olson m.fl. 2015). Hos Filon står episoden med guldkalven ikke mindst som begrundelse for den særstilling, levitterne siden fik, og i hans gengivelse i *De Vita Mosis* 2,161-173 og 271-274 optræder navnet Aron simpelt hen ikke,⁹ så også den anstødelige passage med Moses' bebrejdelse af ham er skrevet ud af historien.¹⁰ I sin stærkt tendentiøse genskrivning gør Filon i øvrigt kalven til en tyr, som han identificerer med den egyptiske Apis. Desuden udelader han talen om, at Moses knuste tavlerne med buddene, ligesom han ikke har plads til beretningen fra Anden Mosebog om den åbenbart påvirkelige Gud, der først vil udlette hele folket, men siden bringes på andre tanker af Moses. Filon indskyder også, at Moses var klar over, at ikke alle havde deltaget i skabelsen af kalven, så alene de skyldige behøver at blive udlettet. Fordi Moses ikke knuste det første sæt stentavler, fortæller Filon endelig heller ikke, at Moses steg op på bjerget igen for at modtage et nyt sæt – derved undgår han den selvmodsigelse, der er indeholdt i 2 Mos 34, hvor det i vers 1 hedder, at Gud selv vil skrive de ord, der stod på de forrige tavler, men hvor det i vers 27 siges, at Herren befaler Moses at skrive pagtens ord ned.

I Josefus' genskrivning af bibelhistorien berettes det i *Ant* 3,188-192, hvordan Aron i kraft af sine mange fortrin af Moses bliver indsat som (ypperste)præst (jf. 2 Mos 28,1). Her udelades episoden med guldkalven helt og aldeles. I dens sted anbringer Josefus en beskrivelse af folkets ængstelse og bekymringer i anledning af, at Moses bliver så længe væk. De frygter således, at han kan være blevet bytte for vilde dyr eller

gere, og et andet, der påstod at nedstamme fra den jerusalemitiske præst Sadoq, som David lod beholde sit embede efter erobringen af byen (2 Sam 8,17). 9. Det gælder også de øvrige steder, hvor Filon inddrager denne episode i de andre overleverede skrifter: *De Sacrificiis Abelis et Caini* 130; *De Posteritate Caini* 158-167; *De Ebrietate* 66-71; 95-110; 121-126; *De Migratione Abrahami* 85; *De Fuga et Inventione* 90-92 og *De Specialibus Legibus* 1,79; 3,124-127.

10. Se hertil Feldman 2005, der i sin analyse foruden Filon også inddrager Aron-receptionen i de andre antik-jødiske skrifter.

måske er død en naturlig død. Så stor bliver deres glæde, da han kommer. Vi hører hos Josefus heller ikke noget om, at Moses knuste stentavlerne, som han tværtimod udstiller for de jublende skarer. Så altså: Ikke et ord om nogen guldkalv og ikke en plet på ypperstepræsten Aron – vel også fordi Josefus var stolt over at være af præstelig familie (se Mod Apion 1,54).

En utvetydigt positiv konstruktion af Aron optræder også i andre skrifter fra denne periode. I Siraks Bog får Moses' bror således en entydig gunstig omtale (Sir 45,6.20), og i De Tolv Patriarkers Testamenter (TestJuda 24 og TestLevi 18) samt i et par af Dødehavsskrifterne, hvor der optræder to messias-skikkelser, nemlig en af Israels hus og en af Arons hus, overordnes sidstnævnte ligefrem førstnævnte (se IQSa 2,11-22; CD 12,23-13,1;14,19;19,10-11; 20,1). I det hele taget opretholdes der en tavshed om episoden med guldkalven i Dødehavsskrifterne samt i de fleste af De Gammeltestamentlige Pseudepigrapher.¹¹

Den eneste undtagelse, der er mig bekendt, er et af de klassiske eksempler på genren "genskrevet Bibel", nemlig Pseudo-Filon, Liber Antiquitatum Biblicarum (LAB), der almindeligvis menes at være blevet affattet omkring midten af det første århundrede af vor tidsregning.¹² I denne genskrivning af bibelhistorien fra Adam og frem til kong Saul og den unge David – netop den del, der i Det Kronistiske Historieværk er kondenseret ned til slægtsoversigter (1 Krøn 1-9) – er 2 Mos 32 nemlig i kap. 12 genfortalt med en række karakteristiske ændringer. Til at begynde med fortælles, hvordan folket på grund af et usynligt lys ikke kunne genkende Moses, da han kommer ned fra mødet med Gud. Først derefter blændes tilbage til situationen, mens Moses er på bjerget, og hvor folkets hjerte er blevet fordærvet, så de møder samlet op for Aron og siger: "Lav os guder, som vi kan tjene, på samme måde

11. I skriftstedsregistret i *De gammeltestamentlige Pseudepigrapher* optræder 2 Mos 32 ikke.

12. I det følgende anført efter Christensen 2000. Latinsk tekst: Pseudo-Philon 1976. Se desuden Begg 1996. Begg besvarer her (592) spørgsmålet, hvorfor Pseudo-Filon i modsætning til Josefus overhovedet medtager denne pinlige hændelse, med, at "the Calf story coheres very well with Pseudo-Philo's overall portrayal of Israel's history as marked by the recurring contrast between the people's infidelity and the Lord's own preservation of the people in accord to his promises to the ancestors, even while punishing the guilty among them (see 12.7b)".

som andre folk, eftersom denne Moses, ved hvem forunderlige ting er sket hos os, er revet bort fra os” (LAB 12,2). Aron gør et forsøg på at berolige dem med, at Moses nok skal komme, men de adlyder ikke, og det gør de ikke, “for at det ord skal gå i opfyldelse, der blev talt på den tid, folket syndede, idet de byggede tårnet”, hvorefter følger ord fra 1 Mos 11,6 (12,3). Folkets krigeriske optræden gør Aron bange, hvorfor han siger til dem: “Bring os jeres hustruers øringer.’ Da bad mændene hver for sig deres hustru derom, og straks udleverede de dem. Og de kastede dem i ilden, så de blev dannet til en skikkelse, og der fremstod en støbt tyrekalv” (12,3). Tilbage på bjerget befaler Gud nu Moses at stige ned til det frafaldne folk, og det fortælles, at da han i hast steg ned og fik øje på tyrekalven, “kastede han et blik på tavlerne og så, at de ikke var beskrevne, og hastigt sønderbrød han dem” (12,4-5). Siden knuser Moses også tyrekalven, og Pseudo-Filon medtager ordene i 2 Mos 32,20 om, hvordan han kastede støvet derfra i vandet og gav folket det at drikke, her med den effekt, “at hvis én havde haft som sit hjertes ønske, at tyrekalven skulle skabes, da blev hans tunge afskåret; hvis én derimod havde bifaldet tvunget af frygt, da strålede hans udseende” (12,7). Resten af kapitlet handler om, hvordan Moses forhandler med Gud for at overbevise ham om, at der går skår af hans guddommelighed, hvis han prisgiver verden. Kapitlet slutter: Da sagde Gud til ham: “Se, jeg er blevet barmhjertig i overensstemmelse med dine ord. Udhug dig derfor to stentavler fra det samme sted, hvor du udhuggede de første, og genskriv på dem de bud, som var på de første” (12,10, hvor der indflettes ord fra 2 Mos 34,1). Som det ses, omtales alene Arons eftergivenhed over for folkets ønske, idet kalven danner sig af sig selv, og det kommer efterfølgende ikke til nogen bebrejdelse fra Moses’ side, ligesom der heller ikke hentydes til episoden i det følgende.

4. Den tidligste kristne reception af guldkalv-episoden

Jødiske forfattere kunne have gode grunde til dels helt at udelade episoden med guldkalven i deres repræsentation af jødedommens historie, dels i givet fald at neddæmpe Arons pinlige rolle i den forbindelse, hvad der altså ikke var tilfældet i Septuaginta. Til gengæld var det ret oplagt, at netop denne historie af kristne forfattere blev fremdraget

som hovedeksemplet på jødernes troløshed over for Gud. Det sker således i et af de tidligste kristne skrifter, nemlig Første Korintherbrev fra omkring 54 e.Kr. Her inddrager Paulus episoden i 10,1-10 og tolker den typologisk som en advarsel mod at tro, at sakramenterne dåb og nadver er nok i sig selv. Han nævner dog i den forbindelse hverken Aron eller guldkalven, men taler blot om afgudsdyrkelse. Til gengæld er dødstallet forhøjet fra 3.000 til 23.000.¹³

En lidt mere eksplicit omtale af guldkalv-episoden optræder i Stefanus' såkaldte forsvarstale i Apostlenes Gerninger kap. 7. I den målrettede bibelhistoriske gennemgang, som forfatteren til Lukasskrifterne her lægger Stefanus i munden, hedder det i forbindelse med anklagen mod israelitterne for ikke at ville adlyde Moses, at de afviste ham, fordi de i deres hjerter vendte tilbage til Egypten. I genfortællingen indgår også – i skikkelse af et citat fra 2 Mos 32,1 (= 32,23) – folkets opfordring til Aron om at lave dem en gud, som kan gå foran dem (ApG 7,40). Men i fortsættelsen bliver det folket selv, der fremstillede en kalv og ofrede til afgudsbilledet, idet “de glædede sig over deres hænders værk” (v. 41). I denne gengivelse involveres Aron altså ikke i selve fremstillingen af kalven, men efter opfordringen til ham derom forsvinder han ud af synsfeltet.

Ellers omtales episoden med guldkalven ikke i Det Nye Testamente.¹⁴ Og i den senere kristne reception samler interessen sig helt om israelitternes frafald ved denne lejlighed, så episoden kan optræde, uden at Arons navn nævnes. Det er således tilfældet i 1 Clem 53 og Barn 14,3, de eneste steder i skriftgruppen De Apostolske Fædre, der omtaler guldkalv-episoden. I Barnabasbrevet drages endda den slutning, at Moses ved at knuse Herrens pagts tavler afstedkom, at Gud aldrig fik

13. Tallet 23.000 kan stamme fra mandtalslisten i 4 Mos 26,62. Dette er så meget mere nærliggende, som Paulus formodentlig brugte Septuaginta, hvor teksten i 4 Mos 25,2 i stedet for “guder” har “afguder” og taler om, at israelitterne ved frafaldet i Shittim ikke alene horede med Moabs kvinder, men også spiste af slagtofrene til deres guder.

14. I Det Nye Testamente optræder Arons navn ellers i Luk 1,5, hvor Elisabeth siges at være af Arons døtre, og i Hebræerbrevet omtales Aron som den ypperstepræst, der er kaldet dertil af Gud (Hebr 5,4), men hvis levitiske præstedømme er af en kategorial anden karakter end Jesus' ypperstepræstedømme (Hebr 7,11). Endelig nævnes det, at Arons stav opbevarede i pagtens ark (Hebr 9,4).

sluttet nogen pagt med folket – at Moses siden fik et nyt sæt tavler (2 Mos 34,1-4), der indeholdt de samme bud som det første sæt,¹⁵ forbigås i tavshed.

Hos Justin optræder episoden med guldkalven ikke overraskende som et hovedeksempel på jødernes frafald fra den sande gudsyndyrkelse til afgudereri (se Dialog 19,5; 20,4; 73,6; 102,6 og 132,1). Ingen af stederne sættes Aron imidlertid i forbindelse med dette frafald, men hans navn nævnes kun for det gode (se Dialog 37,2.4; 38,1; 64,4; 86,4; 90,4 og 97,1). Siden kan Aron ligefrem optræde som en typologisk foregribelse af Kristus, det indviede præsteskab eller hele kirken som Guds præstelige folk (jf. Holder i Olson m.fl. 2015, 19-21).

5. Aron og guldkalv-episoden i rabbinsk jødedom

Havde Josefus i sin genskrivning af bibelhistorien simpelt hen udeladt episoden med guldkalven, sandsynligvis blandt andet for ikke at hælde benzin på et antisemitisk bål, så kan der iagttages en udvikling af fortællingen inden for rabbinsk jødedom.¹⁶ Således er det blevet påvist (Mandelbaum 1990), at mens de lærde i den tannaitiske periode, dvs. frem til omkring 200 e.Kr., ikke gjorde noget for at nedtone guldkalv-episoden og Arons medvirken, ændrer dette sig i den amoræiske periode, dvs. i de efterfølgende århundreder. Her kommer det til en række undskyldende bortforklaringer eller i hvert fald til forsøg på en inddæmning af skaden, da det ikke var til at komme uden om, at fortællingen faktisk optrådte i toraen. Der eksisterer således en tradition om, at de vers i 2 Mos 32, hvor Moses skånselsløst kritiserer Aron for israeliternes slette opførsel, i offentlige forsamlinger skulle oplæses på hebraisk og ikke på det alment forståelige aramaisk.¹⁷ Denne ændring

15. Når Holder i Olson m.fl. 2015, 539-540, lader Justin, Dialog 20,3, Origenes, Romerbrevs-homilier 2,14 og De Apostolske Konstitutioner 6,20,6 mene, "that the ceremonial law given in the second set of tablets was punishment for Israelite worship", er det en opfattelse, jeg har svært ved at finde de pågældende steder.

16. For nærmere kildehenvisninger til den komplicerede rabbinske traditions-litteratur henviser jeg til Smolar og Aberbach 1968 samt Mandelbaum 1990.

17. Denne passage var ikke den eneste, der blev underkastet denne restriktion. Se drøftelsen hos Feldman 2005, 245-247, hvor der henvises til Mishna

forklares bedst ved, at fortællingen om israeliternes svigt ved denne lejlighed i mellemtiden var blevet en fast ingrediens i angreb på jødedommen fra kristent hold. Men som vi så det hos Justin, var det i kristen polemik først og fremmest det jødiske folk, ikke personen Aron, angrebet gjaldt. I den apologetiske bestræbelse optræder således forsøg på at rense folket ved at skyde skylden på fremmede iblandt dem, der fortsatte deres afgudsdyrkelse. Under alle omstændigheder kunne det fremhæves, at det åbenbart ikke var hele folket, men alene de 3.000, der som straf blev slået ihjel af de mere end villige levitter, som var de skyldige.

Men indadtil var det naturligvis også Arons rolle, der kaldte på en forklaring. Her gik apologetikken ud fra, at Aron selvfølgelig ikke havde drømt om at lede folket i afgudsdyrkelse. En mindre flatterende forklaring på hans adfærd var, at han frygtede for at blive slået ihjel af det ophidsede folk. Denne frygtsomhed kunne dog eventuelt undskyldes med, at Aron ikke ville, at folket skulle pådrage sig skyld ved at dræbe ham. En anden forklaring, der dukker op, er, at Aron gennem sine forberedende handlinger forsøgte at trække tiden ud, så Moses kunne nå at komme tilbage, inden det for alvor gik galt.

Endelig dukker også den forklaringsmodel op, at det enten var Gud selv, der stillede folket på prøve, for at det skulle angre – han vidste selvfølgelig forud, hvad der ville ske – eller skylden blev skudt på Satan, der søgte at få folket til at betragte guldkalven som en erstatning for den Moses, der midlertidigt var væk. Men – som det er blevet påpeget – så er alle disse modsigelser mellem forklaringerne mere tilsynela-

Megillah 4,10, der desuden opregner fortællingerne om Ruben (og Bilha) i 1 Mos 35,22 og om Tamar (og Juda) i 1 Mos 38,13-26, præsternes velsignelse af folket (den aronitiske velsignelse) i 4 Mos 6,24-26, samt historierne om David og Bateba i 2 Sam 11,2-17 og om Amnon og Tamar i 2 Sam 13. På denne måde at ville forhindre forståelsen for ulærde er et middel, der også har været bragt i anvendelse i nyere tid. Således optræder "utugtige" passager såsom Barn 10,6-8 i De Apostolske Fædre i Loeb's udgave (1912, reprint 1965) i den ellers engelske oversættelse uden begrundelse gengivet i den gamle latinske version, som tilmed "does not in all places correspond quite accurately to the Greek". Endnu i min studietid sprang vi de "kriminelle" passager – derunder bl.a. historien om Sikem og Dina i 1 Mos 34 – over ved læsningen af Første Mosebog til Examen Hebraicum.

dende end virkelige, idet de først og fremmest var bestemt af det publikum, de henvendte sig til (således Smolar og Aberbach 1968, 102.).

6. Aron i Koranen

I Koranen optræder Arons navn (arabisk Hārūn) i alt tyve gange, men impliceres i flere vers.¹⁸ Det sker dog en række steder enten blot i hans egenskab af at være Moses' bror eller i opregninger af profeter (2,248; 4,163; 6,84 m.fl.).¹⁹ Aron kan desuden optræde som Moses' stedfortræder under hans fravær (7,142) eller som hans rådgiver (20,29-30; 25,35), og i 28,34 beder Moses Gud sende Aron sammen med ham, fordi "han er mere veltalende end mig",²⁰ hvad Gud opfylder. Endvidere beder Moses et sted om, at Aron må ledsage ham, fordi han frygter, at Faraos folk vil slå ham ihjel (26,13-14). Også fortællingen i 2 Mos 7,8-13 om, hvordan Arons stav for at overbevise Faraos forvandles til en slange, indgår i Koranens Aron-billede (7,117-122; 20,69-70; 26,45-47), og i modsætning til i Bibelen fremkalder det i Koranen troldmændenes bekendelse til Moses' og Arons Herre, der også kaldes "alverdens Herre". De to brødre udmærkes endelig sammen ved fra Gud at modtage "det tydelige skrift" og blive ledt ad den lige vej (37,117-118), vel det samme som i 21,48 kaldes "Sondringen, både til oplysning og påmindelse for de gudfrygtige".²¹

Der henvises i Koranen også flere gange til fortællingen om guldkalven, der dog altid benævnes "kalven" (2,51.54.92.93; 4,153; 7,148-153;

18. En systematisk sammenstilling af Koranens udsagn om Aron og om guldkalv-episoden optræder i Speyer 1931, hhv. 260-262 og 323-334. Se desuden Larsson i Olson 2015, 540; Hawting 2001.

19. Det skal for fuldkommenhedens skyld også lige nævnes, at Maria, Jesus' mor, i 19,28 kaldes Arons søster, hvad der naturligt nok hurtigt blev et angrebepunkt fra kristen side, første gang hos Johannes Damaskeneren; se Müller 2012a, 382-283.

20. Her og i det følgende benyttes E. Wulffs oversættelse af Koranen (2006).

21. "Sondringen" skal formodentlig forstås som toraen. Oversættelsen af "Sondringen", på arabisk *al-Furqān*, er omstridt. Det er muligvis relateret til syrisk *purqānā*, 'frelse', men associerer lydligt til det arabiske verbum 'at sondre, adskille', *faraqa*. For udredningen af det arabiske i denne og i følgende noter takker jeg Thomas Hoffmann.

20,83-98).²² I ingen af tilfældene siges det dog, at det var Aron selv, der skabte kalven. I sura 2 nævnes Arons navn overhovedet ikke i den forbindelse. I sura 7 berettes det imidlertid, at Moses indsætter Aron som sin stedfortræder, mens han er væk i 40 nætter (7,142). Derefter hedder det (7,148-149):

Moses' folk tog sig i hans fravær en kalv, lavet af deres smykker, en krop med en brølende lyd. Kunne de ikke se, at den hverken talte til dem eller viste dem vej? De tog den til sig, og de handlede uret. Da det gik op for dem, og da de så, at de havde fejlet, sagde de: "Hvis ikke vor Herre forbarmer sig over os og tilgiver os, vil vi være blandt de fortabte."

Denne syndserkendelse rækker dog ikke. Da Moses vender tilbage med tavlerne med buddene, siger han vred og bedrøvet (7,150):

"I har været dårlige stedfortrædere for mig i mit fravær. Har I fremskyndet²³ jeres Herres afgørelse?" Han kastede tavlerne fra sig, greb sin broder om hovedet og trak ham hen til sig. Denne sagde: "Du søn af min moder! Folket undertrykte mig og havde nær slået mig ihjel. Lad ikke fjenderne hovere over mig, og sæt mig ikke blandt de folk, der handler uret!"

Moses beder da Herren om tilgivelse både for sig selv og sin bror med henvisning til, at Gud er den Barmhjertige. Moses skulle åbenbart ikke have gået i rette med Aron, der ganske vist af frygt for sit liv ikke havde grebet ind, men heller ikke aktivt havde medvirket i folkets synd. Det må være, hvad der menes med, at folket undertrykte ham. Over dem, der tog kalven til sig, vil vreden dog komme i skikkelse af fornedrelse i dette liv. Vi får i øvrigt også at vide, at da Moses' vrede havde lagt sig,

22. På arabisk *ijlun*. Navneordets konsonantrod er semantisk associeret med 'at haste', 'hastværk' og 'noget forbigående'. Det er vanskeligt ikke at associere til et ordspil om afgudsdyrkelsens 'hastværk' eller 'forbigående' karakter. Kalvens kostbare materialitet impliceres for så vidt, at det anføres, at den er lavet af smykker, dvs. af kostbart metal.

23. Samme rod som "kalv" og formodentlig er der et ordspil med at "forhaste sig" og "flygtige ting".

tog han tavlerne (7,154), der åbenbart ikke var gået i stykker, hvorefter der fortælles om valget af halvfjerds mænd (jf. 2 Mos 24,1).

I 20,85-99 optræder en tredje udgave af historien om guldkalven. Denne gang indledes den med, at Gud til Moses siger: “Vi har fristet dit folk i dit fravær; al-Sāmīrī har ledt dem vild” (20,85). Det er bemærkelsesværdigt, at der på denne måde ikke udelukkende er tale om en frafaldshistorie, men om en fristelsesberetning. Fortsættelsen lyder (20,86-87):

Vred og bedrøvet vendte Moses tilbage til sit folk. “Mit folk!” sagde han. “Har jeres Herre ikke givet jer et smukt løfte? Har pagten været for længe for jer? Eller ønskede I, at vrede fra jeres Herre skulle komme over jer, siden I har brudt aftalen med mig?” De sagde: “Vi brød ikke aftalen med dig af egen drift, men vi blev pålagt at bære vægten af folkets smykker. Så kastede vi dem fra os, og det samme gjorde al-Sāmīrī.”

Her er det altså ikke folket, men en vis al-Sāmīrī, der har “frembragt en kalv, en krop med en brølende lyd, og de sagde: “Dette er jeres gud og ligeledes Moses’, men han har glemt det.”” Hvem der gemmer sig bag “de” andre end al-Sāmīrī, er uklart.²⁴ Og Aron advarer endda: “Mit folk! I bliver kun fristet dermed! Jeres Herre er Den Barmhjertige.” Men de vil ikke holde op med at dyrke den, før Moses er tilbage, og da det sker, bebrejder Moses sin bror, at han har sat sig op imod hans befaling. “Du søn af min moder!” sagde denne [Aron]. “Hold ikke fast i mit skæg og mit hoved! Jeg var bange for, at du skulle sige: ‘Du har skabt splid blandt Israels børn og ikke givet agt på mit ord.’” Hvorefter Moses henvender sig til den egentlig skyldige, nemlig al-Sāmīrī, der dog svarer (20, 96-98):

“Jeg så noget, som de andre ikke kunne se. Så tog jeg en håndfuld dér, hvor udsendingen havde trådt, og kastede den. Således befalede en indre stemme mig.” “Gå bort!” sagde han [Moses]. “I dette liv skal du sige: ‘Rør mig ikke!’ og siden har du et aftalt møde, som du ikke kan få afløst. Se på din gud, som du var så hengiven! Vi

24. Thomas Hoffmann foreslår, at konsonantteksten kan være korrumpet, idet der oprindeligt skulle læses et “han”.

vil brænde den og strø den ud over havet som pulver. Jeres gud er Gud alene. Der er ingen anden gud end Ham. Han favner alting i viden.”

Igen (jf. 7,148) beskrives kalven som “en krop med en brølende lyd”. Men det siges ikke, at den er lavet af folkets smykker. Denne gang hører vi ikke blot, at Moses greb sin bror om hovedet (jf. 7,150), men ligefrem at han holder fast i hans skæg og hoved. Det fremgår af Arons reaktion på broderens adfærd, som her følges op af en bebrejdelse for, at Aron har sat sig op imod Moses’ befaling. Aron svarer så med, hvad han var bange for, at anklagen skulle lyde på, og dermed forsvinder han ud af billedet uden videre påtale. Det gør skikkelsen al-Sāmīrī til gengæld ikke, for hans forklaring tages ikke for gode varer. Og denne gang fortælles det også – i lighed med i 2 Mos 32,20 – at kalven vil blive brændt og strøet ud over havet som pulver, idet pulveret altså ikke bliver blandet med vand og givet folket at drikke. Trækket med, at kalven giver en brølende lyd fra sig, stammer ikke fra beretningen i Anden Mosebog.

Vildlederen al-Sāmīrī optræder ellers ikke i Koranen. Og det er som sagt påfaldende, at han udtrykkelig optræder som Guds værktøj. Al-Sāmīrī er ikke noget egentligt navn, men betyder “samaritaneren”. Om det skyldes, at kalvedyrkelsen i den bibelske overlevering blev forbundet med Samaria, det gamle Nordrige eller Israel, hvor Betel og Dan lå, er en mulighed (se 1 Kong 12,26-33; jf. f.eks. også Hos 8,4-5). Det afspejler i givet fald den gamle uvilje i Juda, det såkaldte Sydrige, mod Israel, der gik til grunde i 722 f.Kr. for siden i efterreksilsk tid at genopstå som landskabet Samaria med en befolkning, der i jødernes øjne ikke var jødisk. Således kan det være den antikke jødedoms had mod samaritanerne, som også er bevidnet i Det Nye Testamente (se f.eks. Joh 4,9), der har efterladt sig denne reminiscens. Fast står det dog, at al-Sāmīrī indføres som en aflastningsfigur, og at Aron undgår yderligere påtale. At al-Sāmīrī og hans kalv figurerer i senere muslimsk kommentarlitteratur, overrasker ikke, måske nok at enkelte kommentatorer hævder, at denne samaritaners navn var Aron!²⁵ For de skikkelser, der i Koranen udpeges som profeter i tiden forud for profeternes segl i skikkelse af Muhammad (33,40), bliver samtidig udadledige.

25. For de forskellige forståelser af al-Sāmīrī-figuren, se Speyer 1931, 329-332

Stillet over for Koranens tre temmelig forskellige udgaver af episoden med guldkalven rejser det spørgsmål sig, om det skyldes, at Muhammad i sine prædikener har inddraget tre forskellige overleveringer, eller om der – som der er blevet argumenteret stærkt for (se Neuwirth 2014) – er tale om videreudviklinger i brugen af denne episode under inddragelsen af den i nye situationer under Muhammads virke. Dette sidste ville i givet fald levne mulighed for at tale om en koranisk genskrivning af Koranen, så Koranen ikke er begrænset til ét udtryk. Neuwirth (2014, 308) opererer i den forbindelse med en kanonisk proces:

The canon in this context no longer covers the officially codified final form of a text, but refers to a binding covenantal character inherent in the texts, which is affirmed by continuous references of later emerging text units to an earlier text nucleus. Thus, there are recurrent instances of intratextuality within the Qur'an.

På den måde giver det god mening at skelne mellem brugen af guldkalv-episoden i henholdsvis de overleveringer, der stammer fra Mekka-tiden før 622, og fra Medina-tiden efter 622, overleveringer som dog undertiden kan spores sammenskrevet i samme sura. For igen at citere Neuwirth (2014, 309):

Reading the Qur'an as a pre-redaction text, that is, considering the sequence of the individual texts as an ongoing drama staged between the proclaimer and his audience, will, finally, allow for a full realisation of the dimension of the Qur'an's self-referentiality as a manifestation of intratextuality. [...] This is particularly fruitful with the Medinan texts, where narratives are no longer meant primarily to remind the community of biblical historical precedents, as may have been the case with the Meccan narratives, but which much more frequently serve to comment on earlier related accounts, reviewing them in the light of new theological and thus religio-political discourses.”

Således er den tidligste udgave af Aron-historien i sura 20,83-98 væsentligst blot en genfortælling af den bibelske historie, men indledes i 20,80-82 med ord, der minder stærkt om 2 Mos 34,6-7 og kan be-

stemmes som et senere indskud fra Medina-tiden, hvor der pludselig tales direkte til Israels børn – læs: Medinas jøder. Men ellers gælder det, at profeten Moses og hans folk her fremstår som en typologi på Muhammad og hans menighed/samfund. En endnu mere udførlig udgave af episoden med guldkalven optræder i den sene Mekka-tekst i sura 7,142-157; den rummer imidlertid en række senere indskud fra Medina-tiden (vv. 145-147, 152-153 og 155-157), der igen skærper modsætningsforholdet til israelitterne (Medinas jøder), som her gøres ansvarlige for skabelsen af guldkalven (afgudsdyrkelse), men som dog til sidst alligevel synes at blive indbudt til at være med i det nye samfund. Endelig reflekterer også henvisninger til episoden med guldkalven i sura 2 (vv. 51-54 og 92-93) Medina-tidens forhold. Naturligvis fordrer en sådan konklusion adskillige mellemregninger (findes i Neuwirth 2014). Men med dem på plads kaster en sådan diakronisk læsning af Koranens receptioner af guldkalv-episoden lys “on the process of the Qur’an’s rewriting of itself” (Neuwirth 2014, 323). Det er i givet fald en analogi til, hvad vi også kan iagttage i forholdet mellem de fire evangelier i Det Nye Testamente, hvor de senere genskriver deres forgænger(e) ud fra ændrede situationer og eventuelle skift i forkyn-delsessigtet (se Müller 2012a).

Sammenfattende kan det siges, at genskrivningerne af fortællingen om Aron og guldkalven former sig som en memento til den unge muslimske menighed om ikke at glemme deres tawhid, monoteismen. Traditionen omkring de sataniske vers og Koranens gentagne påmindelser om faren for at glemme det monoteistiske budskab og forfalde til polyteisme er den altafgørende baggrund for denne koraniske version af genskrevet/forkyndt bibel.

7. Slutning: Fra Bibel til Koran

En gennemgang af receptionen af beretningen i Anden Mosebog kap. 32 om Aron og hans rolle i episoden med guldkalven viser, hvor overraskende forskelligt denne hændelse under israeliternes ørkenvandring kunne gengives, alt efter hvilke fortolkningsfællesskaber, der stod bag, og hvilket forkyn-delsessigte der bestemte udformningen.

Denne uensartethed fortsætter, som vi har set, i den brug, der bliver gjort af fortællingen i Koranen. Selv om receptionshistorien selvfølgelig fortsætter, slutter vi her, hvor vi kan konstatere, at den bibelske overlevering om Aron i forlængelse af jødiske og kristne fortolkninger finder sin egen plads i den nye religion, som islam bliver i begyndelsen af 600-tallet.

Den bibelske referenceramme er tilmed indforstået. To gange kan episoden med guldkalven optræde, uden at Aron overhovedet nævnes. To gange figurerer han i genskrivningen, men uden at han på nogen måde bliver forbundet med fabrikationen af kalven. Moses' bebrejdelse imod storebroren har på en underlig måde ingen genstand, og ingen af de øvrige steder, hvor Arons navn figurerer, falder der nogen skygge over ham. Overraskende bliver der tilmed i sura 7 ligefrem indført en anden skyldig, nemlig den i hvert fald for os gådefulde al-Sāmīrī, der ikke optræder andre steder i Koranen.

Billedet af Aron og episoden med guldkalven udviser altså de samme karakteristika som de bibelske genskrivninger, der i større eller mindre udstrækning også finder sted med den lange række af bibelske skikkelser, der i øvrigt befolker Koranens persongalleri. Personernes kendte autoritet approprieres – deri ligger det “bibelske” – og de passes hver især til efter Muhammads forkyndelsessigte, idet de alle – for så vidt vi hører om deres forkyndelse – gøres til talsmænd for islams gudsopfattelse. Mest udpræget er dette selvfølgelig tilfældet med Jesus, der godt nok fødes på underfuld måde af sin jomfrumor, og som også opstår fra de døde. Alligevel må Koranen for en sikkerheds skyld lade Jesus selv udtrykkelig svare Gud nej på spørgsmålet, om han skulle have sagt til menneskene: “Tag mig og min moder til guder foruden Gud?” (for det relativt udførlige svar, se sura 5,116-118).

På den måde følger Koranen sig som genskrevet Bibel eller bibelsk genskrivning ind i hele den gendigtende fortælletradition, som i Det Nye Testaments repræsenteres af evangelierne og i rabbinisk jødedom af midrash-litteraturen, som den helt åbenbart også øser af. Desuden former den sig i islam som en fortsat reception af jødedommens og kristendommens hellige skrifter,²⁶ indtil den dog ebber ud, i takt med at

26. Et kuriosum er G. Weil 1855, der blandt andet viser den fortsatte bibelreception uden om Koranen. Om Aron og guldkalv-episoden, se 121-125.

det bliver ilde set og til sidst tabu at læse dem.²⁷ Denne bibelreception har til at begynde med naturligt nok kunnet øse af bibelkundskaben hos de mange konvertitter, men er også blevet fremkaldt af, at Koranen gennemgående snarere henviser til og forudsætter end genfortæller bibelhistorie.

8. Litteratur

- Begg, Ch.T., 1996, 'The Golden Calf Episode According to Pseudo-Philo', i *Studies in the Book of Exodus: Redaction, Reception, Interpretation*, red. M. Vervenne, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 126, Leuven: Peeters, 577-594
- Christensen, J., 2000, *Pseudo-Filon, Liber antiquitatum biblicarum. En bog om den bibelske fortid*, oversættelse, indledning og kommentar, Bibel og historie 23, Århus: Aarhus Universitetsforlag
- Dahl Hermansen, B., 2012, 'Petra som palimpsest', i *Bibelske genskrivninger*, red. J. Høgenhaven og M. Müller, Forum for Bibelsk Eksegese 17, København: Museum Tusculanum, 361-375
- Feldman, L.H., 2005, 'Philo's Account of the Golden Calf Incident', *Journal of Jewish Studies* 56, 245-264
- Hawting, G.R., 2001, 'Calf of Gold', i *Encyclopedia of the Qur'ān*, red. J.D. McAuliffe, Leiden: Brill; 273-276
- Hübner, H., 1990, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 1. *Prolegomena*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Mandelbaum, I.J., 1990, 'Tannaitic Exegesis of the Golden Calf Episode', i *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History*, red. Ph.R. Davies og R.T. White, Journal for the Studies of the Old Testament. Supplement Series 100, Sheffield: Sheffield Academic Press, 207-233
- Müller, M., 2012a, 'Evangelierne som bibelske genskrivninger – til spørgsmålet om referentialitet', i *Bibelske genskrivninger*, red. J. Høgenhaven og M. Müller, Forum for Bibelsk Eksegese 17, København: Museum Tusculanum, 203-219

27. For denne såkaldte isra'iliyāt litteratur tilligemed en god bibliografi, se <https://en.wikipedia.org/wiki/Isra%CA%BCiliyyat>, set 8. 2. 2023.

- Müller, M., 2012b, 'Koranen som "bibelsk genskrivning"', i *Bibelske genskrivninger*, red. Jesper Høgenhaven og M. Müller, Forum for Bibelsk Eksegese 17, København: Museum Tusulanum, 377-412
- Nelson, R.D., G.J. Brooke, G. Stemberger, Sh. Cherry, J. Leonhardt-Balzer, J. Frösén og Z.T. Firma, A. Holder, G. Nickel, B. Britt, O.Z. Soltes og N.H. Petersen, 2009, 'Aaron', i *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* 1, Berlin: Walter de Gruyter, 1-26.
- Neuwirth, A., 2012, 'The Qur'ān and the Bible', *The New Cambridge History of the Bible. From 600 to 1450*, red. Richard Marsden og E. Ann Matter, Cambridge: Cambridge University Press, 735-752
- Neuwirth, A., 2014, 'Oral Scriptures in Contact: The Qur'anic Story of the Golden Calf and its Position between Narrative, Cult and Inter-communal Debate', i A. Neuwirth, *Scripture, Poetry and the Making of a Community. Reading the Qur'an as a Literary Text*, The Institute of Ismaili Studies. Qur'anic Studies Series 10, Oxford: Oxford University Press, 306-327
- Olson, D.T., K. Suomala, P. Lindqvist, D.C. Flatto, A. Holder, G. Larsson, M. Brummitt, B. Kress, N.H. Petersen og D. Shepherd, 2015, 'Golden Calf', i *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* 10, Berlin: Walter de Gruyter, 528-546
- Perkins, L., 2017, 'The Greek Translator's Portrayal of Aron in Exodus 32 – A Study in Septuagintal Characterization', *Journal of Septuagint and Cognate Studies* 50, 134-154
- Pseudo-Philon, 1976, *Les Antiquités Bibliques*. Tome I. Introduction et texte critiques par D.J. Harrington, traduction par J. Cazeaux, Source Chrétienne 229, Paris: Les éditions du Cerf
- Schwarzbaum, H., 1962, 'Jewish, Christian, Moslem and Falasha Legends of the Death of Aaron, the High Priest', *Journal of Folk Tales Studies* 5, 185-227
- Smolar, L. og M. Aberbach, 1968, 'The Golden Calf Episode in Postbiblical Literature', *Hebrew Union College Annual* 39, 91-115
- Speyer, H., 1931, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, reprint Hildesheim: Olms 1961
- Weil, G., 1855, *Muhammedanernes Bibelske Legender hentede fra arabiske Kilder og sammenlignede med jødiske Sagn*. Oversat af C.G.V. Faber, Odense: Miloske Boghandel
- Wulff, E., 2006, *Koranen* oversat af Ellen Wulff, København: Forlaget Vandkunsten