

Prøveoversættelsen af Markusevangeliet

Udfordringer

Af lektor emerita Gitte Buch-Hansen

Abstract: This article critically evaluates the Danish Bible Society's test translation of the Gospel of Mark for the new authorized Bible (PO36), examining how the Society's translation strategy shapes theological interpretation. It argues that the translators' use of headings significantly influences readers' perceptions of Jesus' character, divine agency, and the narrative's development. Special attention is given to Mark 1:4 and Mark 14:24, where revised lexical and grammatical decisions align Mark more closely with atonement theology than earlier translations at the expense of covenant theology. Although the article challenges the view of Jesus' death implicit in these renderings, it applauds the precise handling of Jewish ritual categories in the translation of Jesus' speech about food (Mark 7:1-23). The review also questions the inclusion of the longer ending (Mark 16,9-20) in the main text and argues for use of the rough Nestle-Aland ending: "γάρ" (Mark 16:8).

Keywords: Gospel of Mark – Bible translation – atonement theology – covenant theology – ritual purity

Indledning

Denne drøftelse af PO36's prøveoversættelse af Markusevangeliet tager afsæt i den strategi for oversættelsen, som er offentliggjort på Det Danske Bibelselskabs hjemmeside ([principper-do36.pdf](#)). Strategien beskrives som en trampolin, der er udspændt ved hjælp af fire principielle "barduner". Det første princip regulerer forholdet til kilde teksten. Der ønskes "en tekstnær oversættelse i den forstand, at den afspejler kilde teksten, både hvor den er klar, og hvor den er mindre klar. Hvor teksten er mangetydig, bør tekstens åbenhed om muligt bevares i oversættelsen." Det andet princip angår målsproget. Her tilstræber man "en idiomatisk, forståelig og naturlig sprogdragt." Det tredje princip tager vare på traditionen og lægger vægt på genkendelighed af teologiske kernebegreber og sproget i den kirkelige liturgi. Det sidste princip skal sikre hensynet til Bibelens konkrete anvendelse i kirke og kultur. Således tilstræbes det, at sproget i oversættelsen "i videst muligt omfang [er] mundret og oplæsningsegnet for at kunne give mening for dem, der hører den læst op." I artiklen undersøges med afsæt i konkrete nedslag i prøveoversættelsen af Markusevangeliet, hvordan trampolinen har været spændt op. Særlig interesse har spørgsmålet om, hvorvidt intentionen i det første princip – at oversættelsen skal have en sproglig åbenhed, der kan forklare de forskellige fortolkningstraditioner – i sidste instans begrænses af hensynet til de tre øvrige principper. Med andre ord: Knækker forskningens bardun, fordi de resterende tre spændes for hårdt? Jeg taler ikke i artiklen for en bestemt oversættelse, men ønsker alene at påpege, når oversætternes valg lukker af for forskningstraditioner, som har nationale og internationale kollegers anerkendelse. Genstand for analysen er den tekst, som er publiceret i Bibelselskabets udgivelse, *Markusevangeliet. Filipperbrevet. Bibelen i prøveoversættelse* (2025), inklusive overskrifter, noter og den grafiske opsætning.

Begyndelsen på evangeliet

Lad os begynde med begyndelsen. For allerede inden vi kommer i gang med oversættelsen af selve kildeteksten, møder vi i den aktuelle prøveoversættelse af Markusevangeliet en såkaldt paratekst, som ikke er at finde i de manuskripter, der udgør grundlaget for det græske forlæg: nemlig overskriften til det første afsnit. *Novum Testamentum Graecum, Editio Critica Maior*, som er oversættelsens kildetekst, er uden inddeling i perikoper med overskrifter. Men eftersom en overskrift fungerer som en autoriseret guide for læsernes fortolkning af den følgende passage, giver det alligevel mening at forholde sig til disse i en drøftelse af oversættelsen.

Overskrifterne var en genremæssig innovation i bibeloversættelsen fra 1992, hvor de klassiske parafraser, der i 1948-oversættelsen havde indledt de enkelte kapitler, blev opløst og spredt ud over teksten. Til gengæld fik de et mere overskriftsagtigt præg, idet parafrasens korte beskrivelse af versenes indhold blev omsat i verbumfrie fraser. I PO36 har 92'eren overskrifter imidlertid fået sig en gennemgribende *make-over*. Den neutrale indholdsbestemmelse af tekstens første afsnit: "Johannes Døber i ørkenen" (DO92) er nu blevet til "Begyndelsen på evangeliet". Formodentlig er dette valg motiveret af den nominalsætning, der i det græske forlæg indleder evangeliet, og som med sin simple konstruktion af et subjekt og et prædikat ofte er blevet forstået som en form for overskrift (således Becker 2006, 112; Collins 2007, 130-132; Culpepper 2007, 40-41; Donahue & Harrington 2002, 59-60; Jensen 2019, 91 (note 31); Pilgaard 1988, 28). I prøveoversættelsen formaliseres denne forståelse ved, at det første vers gentages og løftes op over teksten. Umiddelbart kunne denne ændring, der end ikke berører den egentlige tekst, fremstå som en ubetydelig disposition, men ethvert kommentarværk til Markusevangeliet vil pege på de problemer, et sådant valg rejser. Spørgsmålet, som drøftes, er, hvad denne "begyndelse" egentlig henviser til. Er det den gammeltestamentlige profeti, der råbes i ørkenen, hvad enten denne måtte være at finde i Esajas' Bog eller hos Malakias? Er det Jesus' kosmiske opgør med dæmonernes herre, Satan, i ørkenen? Er det hans første offentlige fremtræden med forkyndelsen af, at Guds rige nu er rykket

nær (Mark 1,14-15)? Eller er det tiden i Galilæa (Mark 1-9)? Mulighederne er *legio*. Valget af, hvad der udgør ”begyndelsen”, bestemmes af, hvad fortolkeren betragter som Markusevangeliets hovedanliggende. I en dansk sammenhæng finder vi en lang tradition for at forstå *hele* Markusevangeliet med dets fortælling om Jesus’ jordiske virke, hans lidelse og død, som ”begyndelsen” – nemlig, begyndelsen til kirkens liv med den *korsfæstede* og *opstandne Herre, Kristus*, der jo er evangeliets virkningshistoriske fortsættelse (Pilgaard 1988, 27). Denne tradition udfordres imidlertid i Morten Hørning Jensens doktorafhandling, *The >Gospel< between Emperor and Temple in the Gospel of Mark. A Story of Epoch-Making Proximity to the Divine through Victory and Cult* (2023). Her argumenterer Jensen for, at introduktionen af evangeliet i overskriften (Mark 1,1) refererer til Jesus’ offentlige forkyndelse i Mark 1,14-15, hvorved der skabes en *inclusio*, der rammer ”begyndelsen” ind.

Måske de aktuelle oversættere med deres valg af blot at gentage et fragment af den første sætning i overskriften har ønsket at fastholde denne flertydighed. Men her melder sig en anden – i øvrigt: ganske nærliggende – mulighed. Således har *Bibelen 2020* valgt helt at droppe den første overskrift for i stedet at begynde direkte med den tekst, som vi har i det græske forlæg. Umiddelbart forekommer denne løsning at være mere åben over for de ovenfor skitserede valg- og fortolkningsmuligheder end den, som oversætterne har valgt, i og med konventionen jo foreskriver, at overskriften skal være repræsentativ for indholdet i det efterfølgende afsnit. I prøveoversættelsen bindes ”begyndelsen” dermed tæt til de gammeltestamentlige profetier i den apokalyptiske døber-profet, Johannes’ forkyndelse, hvilket i øvrigt også er den bærende pointe i Jensens afhandling – jf. titlen på den artikel, der foregriber afhandlingens tese: ”Atonement Theology in the Gospel of Mark as Isaianic Proximity to the Divine” (2019) – på bekostning af forbindelsen til dansk folkekirkelig tradition.

Jesus uddriver, Jesus helbreder, Jesus ... Jesus ... Jesus

Når det gælder de øvrige overskrifter i prøveoversættelsen, fristes man til at tro, at en journalistisk sprogvasker har været på spil og skældt ud over de substantiveringer, der kom til at præge 1992-oversættelsen, og forlangt en fuld helsætning med ligefrem ordstilling i overskrifterne (den fjerde bardun). Således er overskrifterne til de mange mirakelfortællinger blevet ændret fra "Helbredelsen af ..." til "Jesus helbreder ...". Dermed forskydes vægten i PO36 fra handlingen til aktøren, altså Jesus. Resultatet er, at de med fed typografi satte overskrifter – "Jesus *plus en handling*" – fanger blikket som rytmiske strofer lånt fra en moderne lovsangstradition. Måske er dette blot et spørgsmål om den kirkelige orienterings smag og behag. Men samtidig rummer overskrifterne en historiserende tendens, der let kan foranledige lægfolk til at tro, at de i teksten møder et vidnesbyrd om den *historiske* Jesus' virke og ikke den *jordiske* Jesus, for nu at anvende Geert Hallbäcks terminologi for Markus' dramatisering af sin teologi (Hallbäck 2010, 125-134). En sådan ét-til-ét-tilgang til historien har der siden Wredes opgør med liberalteologi i *Das Messiasgeheimnis* (1901) ikke været dækning for.

Eksegetisk set er problemet imidlertid større, fordi denne forståelse af Jesus' *agens* er forkert (den første bardun). Specifikt i Markus-evangeliet, altså i modsætning til de øvrige synoptiske evangelier, er det nemlig ikke Jesus, der handler, men Gud, som handler gennem sit udvalgte medium. Det drejer sig om at få de verbale modaliteter ret. Således *kan* Jesus ikke helbrede andet end nogle få personer i sin hjemby, fordi beboerne i Nazaret ikke anerkender ham som profet (Mark 6,5: καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ὀλίγοις ἁρρώστοις ἐπιθεῖς τὰς χειρὰς ἐθεράπευσεν). Gud holder derfor sin kraft tilbage. Af samme grund *kan* disciplene på grund af faderens vantro ikke helbrede drengen med epileptiske symptomer (Mark 9,23: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· τὸ εἰ δύνῃ, πάντα δυνάτῃ τῷ πιστεύοντι). Omvendt *vil* Jesus ikke helbrede den syrisk-fønikiske kvindes datter, men her griber Gud ind og helbreder pigen uden om Jesus for at demonstrere over for sin søn, at denne har misforstået sit kald. Udførelsen af den kommissionerede opgave kræver hans virke

også blandt hedninger *nu* og ikke en gang i en eskatologisk fremtid. Geert Hallbäck har i ”Teksten som transformator. En strukturel analyse af fortællingen om den syro-fønikiske kvinde, Mark 7,24-30” (2010, 23-38) beskrevet denne korrektion af Jesus. Ifølge min læsning trækker Gud til sidst helt sin kraft tilbage fra sin markianske søn (Buch-Hansen 2018). Når jøderne spotter Jesus med, at han bare kunne stige ned fra korset (Mark 15,29-32), så *kan* han vitterligt intet gøre, fordi han selv har mistet troen på, at Gud skulle være med ham. Tvivlen emmer i hans sidste ord: ”Min Gud, min Gud! Hvorfor har du forladt mig?” (Mark 15,34). Den ikoniske replik runger uændret gennem 1948-, 1992- og 2020-oversættelserne – og heldigvis også i PO36.

Oversættelsens pragmatik mellem græsk syntaks og danske ledsætninger

Inden vi helt forlader ”begyndelsen”, skal vi lige kigge på et par små, men signifikante ændringer i åbningsperikopen i forhold til tidligere bibeloversættelser. Det drejer sig om det vanskelige, men programatiske vers, Mark 1,4: ἐγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Verset er et godt eksempel på, hvorledes oversættelsesarbejdet udfordres, når syntaksen i de to sprog ikke tillader at kalkere målsprogoversættelsen ord-for-ord over kildeteksten. Det græske sprog forekommer *qua* sin grammatiske opbygning at være mere fortættet og betydnin-gen dermed mere kontekstafhængig, end tilfældet er i det danske sprog. Uden kendskab til forfatterens tanker og de første modtageres forståelse kan de græske tekster fremstå med en semantisk fleksibilitet, som måske har været intenderet af forfatteren, måske ikke. Som et eksempel på denne oversættelsespragmatiske problematik kan man pege på den udbredte brug i det græske sprog af substantiviske forbindelser, der bindes sammen ved hjælp af genitiv. Her kræver det en dynamisk oversættelsesstrategi, hvis en nutidig dansk sprog-tone skal rammes. Den semantiske fortætning må foldes ud gennem en redegørelse for forståelsen af *relationen* mellem de to substantiver. Typisk sker dette ved at aktivere et verbum, der gemmer sig i et af

substantiverne. Vi ser dette i *Bibelen 2020*, som netop opløser den sidste af de to genitiv-konstruktioner i verset i hele to hypotaktiske ledsætninger: ”Det skete, da Johannes Døberen tog ud i ørkenen og opfordrede folk til at ændre deres liv og blive døbt, så de kunne få tilgivet det [final ledsætning], de havde gjort forkert [relativ ledsætning].” Udfoldelsen af genitiverne kræver imidlertid en række fortolkningsmæssige valg.

En parallel problematik er knyttet til oversættelsen af de på græsk hyppige adverbelle led af frie prædikater og præpositionsforbindelser. Også disse led må skrives ud ved hjælp af adverbelle ledsætninger for at fungere på dansk. Spørgsmålet, som nu melder sig for oversætteren, handler om, hvordan den nødvendige ledsætning relaterer sig til *nexus*. Modificerer den hovedudsagnet kausativt, temporalt eller adversativt? Igen vakler den hårfine grænse mellem oversættelse og fortolkning. De her skitserede problematikker rejser spørgsmålet om, *i hvilken grad* man ønsker at bevare den semantiske fleksibilitet, som kildesproget fremtræder med for os, og i så fald, *hvordan* den skal formuleres, så sætningen stadig fungerer acceptabelt på målsproget. Som vi skal se i næste afsnit, får den nærmeste kontekst i Mark 1,4 – her valget mellem om Jesus skal ”prædike” eller ”forkynde”

– betydning for forståelsen af de fortættede led. Den rejste problematik angår således styrkeforholdet mellem opspændingen af den første bardun (forskningen) og den anden bardun (det danske sprog).

Forventningsfuld forkyndelse eller dommedagsprædiken

Lad os først kigge på de relevante oversættelser af Mark 1,4. I PO36 lyder passagen, som følger: ”Sådan stod Johannes Døber frem i ørkenen og forkyndte dåb til omvendelse og tilgivelse for synder.” De to autoriserede oversættelser fra det forrige århundrede er stort set identiske. DO92 har: ” – således trådte (DO48: ”fremtrådte”) Johannes Døber frem i ørkenen og prædikede omvendelsesdåb til syndernes forladelse.” Vi ser her, hvordan man, når det gælder de hidtidige

autoriserede oversættelser, har valgt at læne sig op ad kildesproget og bevare det komprimerede sprog. Når det gælder prøveoversættelsen til PO36, står vi imidlertid over for flere ændringer. Den første innovation, der pådrager sig opmærksomhed, er, at Johannes Døber i PO36 ikke længere ”prædiker”, men nu ”forkynder”. I en dansk kontekst har det at ”prædike” ifølge Den Danske Ordbog (Det Danske Sprog- og Litteraturselskab) konnotationer af en løftet pegefinger. Dette kommer også til udtryk i *Bibelen 2020*’s parafrasering af Døberens opfordring til sine tilhørere om ”at ændre deres liv”. Denne forandring af livsførelsen fremstår da som en *betingelse* for, at de synder, der altså nu bør høre fortiden til, vil blive ”vasket af” i den dåb, der skal forstås som en renselse. Således er det adverbielle præpositionsled εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν i *Bibelen 2020* blevet forstået som en modifikation af den handling, der gemmer sig i substantivet μετάνοια – altså det at vende sig bort fra det tidligere liv. At ”forkynde” har derimod positive konnotationer; der er noget godt i vente. Det gode består i PO36 af de to nu grammatisk sidestillede led ”dåb til omvendelse” og ”tilgivelse for synder”, som tilsammen udgør ”forkyndelsens” objekt og anliggende. Sideordningen betyder imidlertid, at det adverbielle εἰς opløses i *kopulaet*. Også det er en nyskabelse. Hvad ”dåb til omvendelse” konkret betyder, og hvad relationen mellem forkyndelsens to elementer i PO36 består i, forekommer dog uklart. For at forstå verset må den, der læser eller lytter, aktivere en relevant kontekst. Eftersom der er tale om en ”kirkebibel”, vil sammenstillingen nok blive tydet i lyset af det *løfte* om syndernes forladelse, som på Guds vegne netop tilsiges i dåbens og nadverens liturgiske tekster (den tredje bardun). Den insisteren på en ændring i personens habitus, som tydeligt udtrykkes i *Bibelen 2020*, træder dermed i baggrunden. Johannes Døber er i PO36’s version ikke længere en dommedagsprofet, men fremstår nu som en proto-protestant, der forkynder den ”nådige Gud”, Luther fandt. Problemet er bare, at Døberen her står med et løfte, der – som vi skal se i det følgende – ifølge centrale Markusforskere ikke lader sig indfri. Vi er stødt ind i fageksegesens største kontrovers, når det gælder Markusevangeliet, nemlig forståelsen af Jesus’ død. En relativt grundig redegørelse for fronterne i denne konflikt er nødvendig for at kunne vurdere de fortolkningsmuligheder, som PO36 giver sin læser (den første bardun)

og kan retfærdiggøres af det forhold, at det luthersk-protestantiske evangelium er i spil (den tredje bardun).

Pagtens blod eller sonoffers

Der er tale om en konflikt, som involverer Markusforskningens *grand old ladies*, Morna D. Hooker, Adela Yarbro Collins og Elizabeth Struthers Malbon. Skønt Sharyn Dowd og Elizabeth Struthers Malbon i deres fælles artikel "The Significance of Jesus' Death in Mark: Narrative Context and Authorial Audience" (2006) insisterer på, at korsdøden i Markusevangeliet teologisk set er mangetydig, afviser de kategorisk, at son- eller syndofferet skulle være en narrativt forankret tolkning. En sådan forståelse af Jesus' død kan være kommet til med de kirkefædre, der med deres *eisegese* har ladet traditionen omkring Herrens lidende tjener fra Es 52-53 erstatte den primære kontekst, som ifølge Dowd og Malbon altid bør være de narrative strukturer i Markusevangeliet. Som belæg for deres fortolkning støtter de sig bl.a. til Morna D. Hookers analyser i *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament* (1959). Dowd og Malbon peger her på en forståelse af Jesus' død som en fornyelse af den pagtslutning, vi præsenteres for i 2 Mos 24. Efter her at have "kundgjort alle Herrens ord og alle retsreglerne for folket" og fået folkets tilslutning til disse (2 Mos 24,3), befaler Moses israelitternes unge mænd at arrangere et måltidsoffer. Halvdel af blodet stænkes på alteret (2 Mos 24,6: verbet er προσχέω), mens den anden halvdel stænkes på folket (2 Mos 24,8: verbet er κατασκεδάσνυμι). Som en fortolkning af, hvad der her er foregået, siger Moses: "Dette er pagts blod, den pagt, Herren har sluttet med jer på grundlag af alle disse ord" (ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς περὶ πάντων τῶν λόγων τούτων). Oftringen af et dyr er blot en teknisk foranstaltning for, at det fællesmåltid, der skal forsegle aftalen mellem de to parter, Jahve og israelitterne, kan komme i værk. Dyrets blod, fedt og indvolde må afbrændes på Jahves bord, altså alteret, for at han som gud gennem røgen kan få sin andel af måltidet. Med indstiftelsen af nadveren i Markusevan-

liet alluderer Jesus ifølge Dowd og Malbon til Moses' ord i 2 Mos 24,8, når han i Mark 14,24 siger: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν (verbet er ἐκχέω). Variationen i anvendte verber for at stænke eller udgyde blodet spiller ingen rolle i Dowd og Malbons analyse. Med deres læsning er de imidlertid på kollisionskurs med de mange nytestamentlere, der ganske vist er opmærksomme på parallellen til pagtslutning i 2 Mos 24,8, men som derpå genfortolker Exodus-traditionen i lyset af Es 52-53 som et son- eller syndoffer (fx Collins 2007, 656-657; Culpepper 2007, 495; Pilgaard 1988, 203). Specifikt er Dowd og Malbons artikel i clinch med Adela Yarbro Collins artikel fra 1998 "Finding Meaning in the Death of Jesus." I 2009 kommer Collins med et modsvar til Dowd og Malbon, hvor hun fastholder og uddyber sin forståelse af Jesus' død i Markusevangeliet som et synd- eller sonoffer. Omdrejningspunktet i det nye argument er bestemmelserne i 3 Mos 4 for udførelsen af syndofferet, hvor det verbum, der anvendes i 3 Mos 4,7, når tyrens blod hældes ud over alterets fod, netop er det verbum som Markus bruger i nadverens indstiftelsesord, nemlig: ἐκχέω. Om fronterne i denne fortolkningskonflikt kan Morten Hørning Jensen sige, "it is clear that the trench lines have not moved much, if at all, over the decades when it comes to the question of atonement for sin" (Jensen 2019, 99). På trods den rolle, som Deuteroesajas spiller i Jensens artikler og afhandling, er han dog mest tilbøjelig til at lægge sine æg i Dowd og Malbons kurv. Han afviser dog ikke fortolkningen af Jesus' død som et sonoffer, men tilskriver dette sekundær betydning. Interessant i denne sammenhæng er også samtalen om Mark 14,24 mellem Hallbäck og Engberg-Pedersen, som faktisk lægger vægten på indgåelsen af en ny pagt *uden* inddragelse af Es 52-53 (2014, 213-214).

Mens DO92 oversætter Mark 14,24 med: "Dette er mit blod, pagtens blod, som *udgydes* for mange", har PO36: "Dette er mit blod, pagtens blod, som *ofres* for mange". Samtidig er den note, der i DO92 henviser til 2 Mos 24,8 fjernet. Ved at erstatte Jesus' "udgydelse" af pagtens blod med talen om, at Jesus "ofrer" sig for mange, kommer PO36 til at svække den intertekstuelle reference til pagtslutningen med dens måltidsfællesskab i 2 Mos 24,5 markant. Resultatet er, at sonofferet bliver den forståelse, lægfolk – men altså ifølge bl.a. Hoo-ker, Dowd og Malbon: fejlagtigt – kommer til at læse ind i teksten: i

Mark 1,4 såvel som Mark 14,24. Læses Mark 14,24 imidlertid i lyset af de begivenheder, der fortælles om i 2 Mos 24, bliver Jesus med sin død det måltid, der indstifter den nye pagt, som de, der tager del i måltidet, bliver *indspist* i. Denne forståelse forklarer den fremtrædende plads, måltidsfællesskaberne – fx de to bespisningsundere (Mark 6,30-44 og 8,1-10) – har i Markusevangeliet.

Ærindet her er *ikke* at vælge side i den eksegetiske skyttegravskrig, men at pege på DO92 som en oversættelse, der er i stand til at holde allusionerne til både 2 Mos 24,8 (pagtsofferet) og 3 Mos 4,7 (syndofferet) i spil. I øvrigt er det bemærkelsesværdigt, at den fremtrædende rolle, som mad og måltider har i Markusevangeliet, så godt som ingen rolle spiller i diskussionen om fortolkningen af Jesus' død. Det vil vi råde bod på i det næste afsnit.

Den *kosher*-observante Jesus

Jeg må indrømme, at det første, jeg gjorde, da jeg fik prøveoversættelsen i hånden, var at bladre om til Mark 7,1-23, hvor vi finder Jesus' lange tale om, hvordan man i menigheden skal omgås mad. Ifølge DO92 er emnet for samtalen "Spørgsmålet om rent og urent". Med afsæt i evangelistens replik i Mark 7,19, som i DO92 lyder: "Dermed erklærede han al mad for ren", er Jesus' diskussion med farisæerne blevet forstået som et generelt opgør med de jødiske spiseregler til fordel for en kristen sindelagsetik (Collins 2007, 356; Culpepper 2007, 236; Hallbäck og Engberg-Pedersen 2014, 104). Men i sin analyse af passagen i kapitlet "Jesus Kept Kosher", som indgår i bogen med den sigende titel *The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ* (2012), insisterer Daniel Boyarin på, at kosher-reglerne – altså hvad der er "tilladt", og hvad der "ikke-er-tilladt" for en jøde at spise – er en *default*-position, som ligger mellem linjerne i Jesus' lange tale. Emnet, der diskuteres, er meget mere specifikt: nemlig, hvordan man skal omgås den mad og de remedier, som indgår i de *rituelle* praksisser. Dette angår fx farisæernes rituelle afvaskninger. Vi ved fra den tidlige rabbinske litteratur, at netop dette spørgsmål har været – endog: vildt – omdiskuteret (Crossley 2020, 44-49). At drøftelserne i

Mark 7,1-23 sandsynligvis refererer til nadveren, har imidlertid været skjult, fordi tidligere oversættere har undladt at medtage de brød, som nævnes i det græske forlæg til Mark 7,2: καὶ ἰδόντες τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὅτι κοιναῖς χερσίν, τοῦτ' ἔστιν ἀνίπτοις, ἐσθίουσιν τοὺς ἄρτους. Ifølge Collins er referencen til brødene dog blot en henvisning til et helt almindeligt måltid, hvor brødet var en uundværlig bestanddel (Collins 2011, 344, note 29). Det er oversætterne af PO36 imidlertid ikke enige i. De har spændt forskningens bardun og ændret overskriften til stridssamtalen mellem Jesus og farisæerne til "Diskussion om *rituelle* spiseregler" (min kursiv). Ændringen befrier samtidig Jesus for en ellers uforståelig uhygiejnisk adfærd, hvor hænder ikke vaskes før et måltid.

Jeg har været særligt interesseret i at se, hvordan oversætterne ville håndtere de forskellige kategorier, som er blevet brugt til at skelne mellem tre forskellige socio-kulturelle traditioner i datidens jødedom (Wassen 2020). For det første opererede man med en distinktion mellem *rent* og *urent*. I Markusevangeliet anvendes begreberne καθάρος og ἀκάθαρτος specifikt om den person, der er slået med spedalskhed (Mark 1,40-45). Man skelnede også mellem *helligt* og *profant*, hvor begrebet κοινός, som netop anvendes i Mark 7,1-23, angår det hverdagslige, forstået som det, der ikke er indviet til Gud, men ellers uden negative konnotationer. Genstandene eller personen befinder sig bare i en tilstand, hvor man ikke kan nærme sig det hellige, før man har gennemgået en rituel renselse. Den diskussion, der udfoldes i Mark 7,1-23, synes derfor at have handlet om, hvilken sfære nadveren tilhørte, og dermed hvilke regler man skulle iagttage. Endelig har vi som det tredje en skelnen mellem *det tilladte* (altså kosher) og *det ikke-tilladte*, der er knyttet til maden, men som ifølge Boyarin netop *ikke* behandles i Markusevangeliet (således også Müller 2015). Spørgsmålet om nadverens rituelle stilling har det selvfølgelig været nødvendigt at afklare, inden der blev åbnet op for den mission blandt ikke-jøder, som den syrisk-fønikiske kvinde insisterer på bør ske nu (Mark 7,24-30). Drøftelsen i Mark 7 tillader jøderne at deltage som jøder og hedningerne som hedninger i det fælles måltid. Mens Markusevangeliet således forekommer at have helt styr på kategorierne, har tidligere oversættere mikset det hele op i en religionsvidenskabeligt set uskøn blanding. Gennem konsekvent at tale

om ”rituel renhed” har oversætterne af Mark 7,1-23 til PO36 gjort et for mig at se fornemt arbejde, som får placeret diskussionen, hvor den retligt hører hjemme.

Der er dog stadig en eksegetisk sten i skoen: dvs. et uløst problem i den her skitserede læsning. Således skifter den anvendte terminologi undervejs fra drøftelsen af det profane (κοινός) til Jesus’ renselse af al mad (Mark 7,19: καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα;). Den samme terminologiske glidning ses i øvrigt i Paulus’ adressering af de problemer, der er knyttet til måltidsfællesskabet i Roms menigheder, hvor modsætningsbegrebet til κοινός (Rom 14,14) bliver καθάρος (Rom 14,20). Måske skulle man derfor undlade at tale om rituel renhed i Mark 7,19. Idet mindste kunne man i en note gøre opmærksomt på, at der her anvendes en term fra en andet tradition.

De var bange, *for* ...

Vi begyndte med begyndelsen og runder nu af med et lille hjertesuk, når det gælder afslutningen af evangeliet. Som underviser på ”Teologisk Voksenuddannelse” er det en tilbagevendende kamp at overbevise deltagerne om, at der ikke er nogen fortælling om opstandelsen i Markusevangeliet. Det skyldes, at Mark 16,9-20 i DO92 er blevet trukket op i brødteksten. Nu lægger man i PO36 op til at gentage dette. Ganske vist gøres der i begge versioner i de ledsagende noter opmærksom på, at denne slutning, hvor læseren får lov at møde den opstandne Kristus, ikke findes i de ældste håndskrifter. Men de noter læser mange lægfolk ikke – og slet ikke, hvis de står som slutnoter, hvilket i PO36, måske af hensyn til læseflowets fjerde bardun, har erstattet DO92’s fodnoter. Her kunne man have ønsket, at udgiverne havde haft mod til at lade Markus være Markus gennem at forvise de senere tilføjelser til det noteapparat, hvor de retteligt hører hjemme. I så fald ville den moderne læser anno 2036 på kierkegaardsk vis blive kastet ud på de mange favne vand, hvor troen på opstandelsen må afgøres foran den tomme grav. Tænk, hvis man havde vovet en oversættelse, der var lige så brutal som det græske forlæg, der jo ender sprogligt usædvanligt med et γάρ (Mark 16,8). Dette kan læses som

en opfordring til sprogsnedkerne i Markusevangeliets oversættelsesteam til at byde ind med en formulering, der spejler kildetekstens vilde slutning.

Konklusion

Jeg har i denne drøftelse af Bibelselskabets prøveoversættelse af Markusevangeliet valgt at fokusere på konsekvenserne af den valgte oversættelsesstrategi på baggrund af forskningens aktuelle *state of the art*. Således har det været en af begrundelserne for behovet for en ny autoriseret oversættelse af Bibelen, at der siden arbejdet med 1992-oversættelsen er sket meget inden for den akademiske fageksege. Når det gælder forskningen i Det Nye Testamente, kunne man pege på introduktionen af de narrative læsninger, den hastige vækst i de socialhistoriske perspektiver samt tendensen til i stadig højere grad at forstå teksterne i deres jødiske kontekster. Jeg har således peget på, hvordan Mark 7,1-23 er bragt i overensstemmelse med aktuel forskning. Men jeg har med mine nedslagspunkter i oversættelsen også vist, hvordan opspændingen – set fra en nytestamentlers perspektiv – til tider fejler. Især forekommer de ”barduner”, der skal tage vare på den sproglige genkendelighed og på den teologiske og liturgiske tradition at være blevet spændt for hårdt op. Her bliver oversættelsen fanget i en hermeneutisk cirkel, hvor den forforståelse, som traditionen har skabt, kommer til at determinere, hvad der anses for ”en idiomatisk, forståelig og naturlig sprogdragt.” Resultatet er, at forståelsen af Jesus’ død forekommer – også sammenlignet med DO92 – at være blevet rettet ind efter et protestantisk paradigme. Det er derfor godt, at nærværende udgivelse alene er en invitation til en samtale om oversættelsen; for der er stadig meget, der kan – og bør – drøftes. Som denne anmeldelse forhåbentlig har vist, kræves der en faglig samtale på højeste eksegetiske niveau, hvis den foreliggende opgave skal løses. Og det tager tid. Lægfolk skal nok spille ind. Kompetente præster vil måske finde tid til at kommentere oversættelsen. Men man kan være nervøs for, om en åben invitation er tilstrækkelig

til at facilitere det *peer-review*, der er nødvendigt i al akademisk arbejde. Således også her.

Referenceliste

Bibeludgaver

Markusevangeliet og Filipperbrevet – Bibelen i prøveoversættelse.
København: Det Danske Bibelselskab 2025.

Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece. 28. redigerede udgave.
Münster: Deutsche Bibelgesellschaft 2014 (3. korrigierter Druck).

Bibelen (GT autoriseret 1931, NT autoriseret 1948). København: Det Danske Bibelselskab 1989.

Bibelen. Den Hellige Skrifts Kanoniske Bøger og Det Gamle Testaments Apokryfe Bøger (GT og NT autoriseret 1992, apokryferne autoriseret 1998). København: Det Danske Bibelselskab 1998.

Bibelen 2020. København: Det Danske Bibelselskab 2020.

Litteratur

Becker, Eve-Marie. 2006. *Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie.* WUNT 194. Tübingen: Mohr Siebeck.

Boyarín, Daniel. 2012. *The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ.* New York: The New Press.

Buch-Hansen, Gitte. 2018. "An Encounter that Changed the World: Jesus and The Syrophoenician Woman (Mark 7:24-30)." Unpublished paper. EABS & SBL International Meeting, Helsinki 2018.

Collins, Adela Yarbro. 2007. *Mark: A Commentary.* Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Augsburg Fortress.

- Collins, Adela Yarbro. 2009. "Mark's Interpretation of the Death of Jesus." *Journal of Biblical Literature* 128: 545-554.
- Collins, A. Yarbro. 1998. "Finding Meaning in the Death of Jesus." *The Journal of Religion* 78: 175-196.
- Crossley, James G. 2020. "Matthew and the Torah: Jesus as Legal Interpreter." I *Matthew within Judaism: Israel and the Nations in the First Gospel*, red. Anders Runesson & Daniel M. Gurtner, 29-52. Atlanta, Georgia: The Society of Biblical Literature.
- Culpepper, Alan R. 2007. *Mark*. Macon Georgia: Smith & Helwys Publishing.
- Donahue S.J., John R. og Daniel J. Harrington S.J. 2002. *The Gospel of Mark*. Sacra Pagina Series 2. Collegeville: The Liturgical Press.
- Dowd, Sharyn og Elizabeth Struthers Malbon. 2006. "The Significance of Jesus' Death in Mark: Narrative Context and Authorial Audience." *Journal of Biblical Literature* 125: 271-297.
- Hallbäck, Geert. 2010. *Om Markus. Analyser og fortolkninger*. Frederiksberg: Forlaget Anis.
- Hallbäck, Geert og Troels Engberg-Pedersen. 2014. *Det første evangelium. En samtale om Markusevangeliet*. Frederiksberg: Forlaget Anis.
- Hooker, Morna D. 1959. *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*. London: SPCK.
- Jensen, Morten Hørning. 2023. *The >Gospel< between Emperor and Temple in the Gospel of Mark. A Story of Epoch-Making Proximity to the Divine through Victory and Cult*. WUNT 505. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jensen, Morten Hørning. 2019. "Atonement Theology in the Gospel of Mark as Isaianic Proximity to the Divine." *Biblica* 100.1: 84-104.
- Müller, Mogens. 2015. "'Dermed erklærede han al slags mad for ren' (Mark 7,19). Til spørgsmålet om renhed og urenhed i Det Nye Testamente, eller: Er hedninger 'spiselige'?" I *Mad og drikke i bibelsk litteratur*, Forum for Bibelsk Eksegese 19, red. Finn Damgaard & Anne Katrine de Hemmer Gudme, 117-135. Frederiksberg: Forlaget Anis.
- Pilgaard, Aage. 1988. *Kommentar til Markusevangeliet*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

- Wassén, Cecilia. 2020. "Moral Impurity in the Gospel of Matthew." I *Matthew within Judaism: Israel and the Nations in the First Gospel*, red. Anders Runesson & Daniel M. Gurtner, 285-308. Atlanta: The Society of Biblical Literature.
- Wrede, D. W. 1901. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.