

RED.: JOHANNE STUBBE TEGLBJÆRG KRISTENSEN, JESPER HØGENHAVEN, NILS ARNE PEDERSEN,
KASPER BRO LARSEN, ANNA VIND OG BO KRISTIAN HOLM

TEMA: BIBELOVERSÆTTELSE

Prøveoversættelsen af 1 Mosebog og Højsangen
Første skridt

Else Kragelund Holt

Prøveoversættelsen af Markusevangeliet
Afvigelse fra den græske grundtekst

Svend Fodgaard Jensen

Prøveoversættelsen af Markusevangeliet
Udfordringer

Gitte Buch-Hansen

Filipperbrevet i dansk prøveoversættelse
– en skandinavisk sammenligning

Jorunn Økland

Prøveoversættelsen af Filipperbrevet
Problemer

Troels Engberg-Pedersen

Havde den rige bonde en sjæl eller bare et liv?
Om oversættelsen af det græske ψυχή i Det Nye
Testamente

Mogens Müller

Dansk Teologisk Tidsskrift er et peer-reviewed tidsskrift, der er optaget på en række databaser som fx ATLA (American Theological Library Association).

Manuskripter, som ønskes optaget i Dansk Teologisk Tidsskrift, skal sendes i elektronisk form til lektor Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen (jst@teol.ku.dk), Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, Karen Blixens Plads 16, DK – 2300 København S.

Bøger til anmeldelse eller omtale sendes til Professor Kasper Bro Larsen, Afdeling for Teologi, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet, Jens Chr. Skous Vej 3, DK – 8000 Aarhus C

Dansk Teologisk Tidsskrift udgives i samarbejde mellem Det Teologiske Fakultet i København og Afdeling for Teologi på Aarhus Universitet.

Dansk Teologisk Tidsskrift udkommer som et gratis, digitalt tidsskrift. Nye og gamle numre kan findes både på Eksistensens hjemmeside og på Det Kongelige Biblioteks hjemmeside for tidsskrifter: <https://tidsskrift.dk/dtt>. Her findes også yderligere information om tidsskriftet samt retningslinjer for udarbejdelse af manuskripter.

ISSN 1902-3898

Tidsskriftet udgives med støtte fra:
FOF og Tænketanken Prospekt

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Professor Ola Sigurdson, Oslo

Professor Jan Dietrich, Bonn

Professor Johann Christian
Pöder, Rostock

Professor Steffie Schmidt,
Universität Osnabrück

Professor Marianne Bjelland
Kartzow, Oslo

Forord

Det er en fagteologisk, men også en kirke- og kulturhistorisk begivenhed, når der udgives en ny dansk bibeloversættelse med henblik på kongelig autorisation og brug i folkekirken. Dette temanummer af Dansk Teologisk Tidsskrift fejrer udgivelsen af de første prøveoversættelser – de første skridt på vejen, der leder frem til den bibel, som Bibelselskabet lægger frem ved reformationsjubilæet i 2036. Sidste gang skete det i 1992.

Prøveoversættelserne, der er Bibelselskabets foreløbige resultat og oplæg til offentlig debat, udkom i 2025 og dækker de første fire ud af 66 skrifter: Første Mosebog, Højsangen, Markusevangeliet og Filiperbrevet. Oversættelserne er foretaget af fageksegeter med historisk kompetence i teksterne på oldtidssprog sammen med eksperter i dansk sprog, tværkonfessionel teologi og kirkelig bibelbrug. I den forbindelse søger oversættelserne at balancere mellem originalsprogenes grundtekst, oversættelsestraditionen, kirkernes liturgiske bibelbrug og aktuel dansk sprogtone. Prøveoversættelserne har allerede fået stor omtale i den landsdækkende presse, men temanummeret her giver mulighed for at komme et spadestik dybere, først og fremmest ud fra en fageksegetisk synsvinkel.

Redaktionen af Dansk Teologisk Tidsskrift har til temanummeret inviteret en række bibelforskere fra ind- og udland til at diskutere oversættelserne, alle med indgående kendskab til grundspregene og erfaring med bibeloversættelse i anden sammenhæng. Hertil kommer også bidrag, som er tilkommet redaktionen på forfatterens eget initiativ – heraf nummerets vægt på diskussion af nytestamentlige skrifter.

I temanummerets første bidrag anmelder Else K. Holt (AU) prøveoversættelserne af Første Mosebog og Højsangen. Holt, der selv bidrog med flere oversættelser til den nudanske og målsprogsorienterede *Bibelen 2020*, diskuterer prøveoversættelsens forhold til kirkelig teologisk tradition og hilser bl.a. de paratekstuelle tekstmarkører i Højsangen velkommen.

To bidrag beskæftiger sig med prøveoversættelsen af Markusevangeliet. Svend Fodgaard Jensen (AU), kritiserer oversættelsen for at fjerne sig unødvendigt fra grundtekstens ordlyd. Dette søges påvist i en gennemgang af evangeliets første kapitel, hvor Fodgaard Jensen også fremlægger sit eget forslag til en alternativ oversættelse. Gitte Buch-Hansen (KU) stiller sig i sit bidrag kritisk over for de forudindtagede teologiske fortolkninger, som perikopeoverskrifterne i Mark vidner om; til gengæld er hun positiv over for oversættelsens bedre forståelse af jødiske renhedsregler i Mark 7. Endelig overvejer Buch-Hansen, om ikke det er på tide at følge Nestle-Alands tekstkritiske forståelse af den ældste Markusslutning (Mark 16,8) frem for den kirkelige traditions længere slutning.

To bidrag diskuterer prøveoversættelsen af Filipperbrevet. Jorunn Økland (Oslo Universitet) reflekterer over bibeloversættelse i en tid med nye digitale muligheder med kunstig intelligens. Ud fra sin erfaring med at lede det norske bibelselskabs arbejde i forbindelse med oversættelsesrevisionen *Bibel 2024* sammenligner hun prøveoversættelsen med den norske oversættelse, hvad angår de principper og valg, der ligger til grund for dem hver især. Troels Engberg-Pedersen (KU) uddyber den kritik af Filipperbrevsoversættelsen, som han også har fremført i Kristeligt Dagblad og Politiken, både med hensyn til de generelle arbejds-kriterier og de specifikke oversættelsesløsninger.

Endelig afrundes nummeret af Mogens Müller (KU), der diskuterer et klassisk oversættelsesproblem vedrørende brugen af *psykhē* (sjæl/liv) i Det Nye Testamente. I forbindelse med en eksegetisk analyse af lignelsen om den rige bonde i Lukasevangeliet 12,16-20(21) argumenterer Müller for en tilbagevenden til "sjæl" fra den forrige 1948-oversættelse.

Tag og læs. Der er endnu lang vej til målet. Men vejen til den autoriserede 2036-oversættelse består af fagligt kvalificerede offentlige debatter. Dansk Teologisk Tidsskrift vil med dette temanummer bidrage hertil.

Professor, ph.d. Kasper Bro Larsen, Aarhus Universitet

Prøveoversættelsen af 1 Mosebog og Højsangen

Første skridt

Af lektor emerita Else Kragelund Holt

Abstract: The recent sample translation of Genesis and Song of Songs is all over promising as a fresh proposal, though still grounded in ecclesial tradition. However, it is surprising that there is no indication of a discussion of the translation of Gen 1:1 ("In the beginning") which is important as compared to the connection to the Christian concept of *creatio ex nihilo*. Another important discussion missing is of the translation of *El Shaddai*, where the sample translation preserves "God Almighty", a translation dependent on the Greek *pantokrator*. Over all the translators have succeeded in retaining the poetic and erotic timbre of the Song of Songs.

Keywords: Sample Translation – Genesis – Song of Songs – God Almighty – Tradition – Slang – Poetry

Det er sin sag at anmelde prøveoversættelserne af Første Mosebog og Højsangen. Det er det, fordi der allerede her i skrivende stund, en måneds tid efter publiceringen, er kommet indtil flere udmærkede anmeldelser i de kirkeligt orienterede medier, der alle er enige om, at foreløbig tegner det temmelig godt. Og det gør det. Jeg er helt enig, og så kunne jeg jo bare stoppe her.

Hvorfor mon anmelderne er så enige? Aner man en lettelse blandt dem (der oftest er præster) over, at "vanviddet" fra *Bibelen 2020* nu er overstået? En tryghed ved, at vi er tilbage ved det kendte, bare i en nyere grammatisk form, hvor der er sparet på de omvendte ordstillinger og nogle få, umoderne ord er erstattet? Eller er det, fordi det faktisk er et godt og solidt stykke arbejde, der er gjort? Jeg tror, det

er begge dele. Og tak især for dét. I udgangspunktet kunne jeg godt have ønsket mig lidt større dristighed – men jeg indrømmer gerne, at jeg i den sammenhæng er påvirket af arbejdet med *Bibelen 2020* og glæden ved, hvordan den oversættelse åbnede for helt nye forståelsesrammer af kendte tekster, netop fordi den var så dristig.

Men for nu at vende tilbage til sagen – ser det ud til at lykkes for prøveoversætterne? Om målsætningen udtaler Bibelselskabet, hér citeret fra hjemmesiden, at:

En autoriseret bibeloversættelse, som vi arbejder hen imod, skal varetage en række hensyn, hvoraf fire skiller sig ud som særligt betydningsfulde: hensynet til grundsgene, til moderne dansk, til traditionen og til anvendelsen.

Relationen mellem de fire områder tænker vi som en frugtbar spænding, og det er i mødet mellem de overordnede hensyn, den gode, energiske og robuste oversættelse skal findes. Med et billede kan de fire hensyn siges at udspænde en trampolin, der giver afsæt og energi til udfoldelse. Det betyder, at oversættelsen kun lykkes, når sammenhængen mellem grundsgene, moderne dansk, tradition og anvendelse mødes på midten. Det er jo dér, man skal ramme, hvis man vil hoppe højt på en trampolin.

Er det dét, vi finder i prøveoversættelsen af Første Mosebog? Stort set, ja. De velkendte fortællinger i glider ubesværet afsted, og oversættelsen synes at egne sig udmærket til oplæsning, både i kirke og skole – det sidste må komme jo an på en prøve.

Tradition og fornyelse? Første Mosebog kapitel 1

Der er overordnet ikke den store forskel på 1992-oversættelsen af Første Mosebog og *Prøveoversættelsen (PO36)*. Der, hvor der skal træffes afgørende valg, har man stort set fulgt traditionen. Det gælder lige fra begyndelsen.

DO92	Bibelen2020	PO36
I begyndelsen skabte Gud himlen og jorden. Jorden var dengang tomhed og øde, der var mørke over urdybet, og Guds ånd svævede over vandene. Gud sagde: »Der skal være lys!« Og der blev lys.	I begyndelsen skabte Gud himlen og jorden. Dengang var alt rungende tomt, og der var buldrende mørkt over dybet. Men Gud lod sit åndedræt blæse over vandet. Han sagde: "Bliv lys!" og straks kom der lys.	I begyndelsen skabte Gud himlen og jorden. Jorden var formløs og tom. Der var mørke over Dybet, og Guds ånd svævede over vandene. Gud sagde "Der skal blive lys." Og der blev lys.

Den, der husker sin studietids hebraiskundervisning, husker måske også, at så enkelt er det bare ikke. Det hebraiske בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים er en ganske usædvanlig grammatisk form, der formentlig snarere burde oversættes med en tidsbisætning: "Da Gud begyndte at skabe...", fulgt af en tilstandssætning "jorden var dengang formløs og tom, og der var mørke over Dybet, men Guds ånd svævede over vandene – da sagde Gud: "Der skal være lys." Det er det forslag, som PO36 selv anfører i en note, men som man altså ikke har turdet følge, formentlig under henvisning til traditionen.

I 1985 turde man, da man udgav prøveoversættelsen af 1 Mos 1 – 2 Mos 15. Her oversatte man modigt, men i god overensstemmelse med grundteksten og den eksegetisk-religionshistoriske forskning:

I begyndelsen, da Gud skabte himmel og jord – jorden var dengang øde og tomhed, og der var mørke over urdybet, og Guds storm piskede hen over vandene – da sagde Gud: "Der skal være lys!" Og der blev lys.

Oversætter man således, kommer man trods forestillinger om *creatio continua* og *creatio ex vetere* i karambolage med den kristne forestilling om *creatio ex nihilo*, og måske er det netop derfor forsvundet som forslag i redaktionsprocessen. Men det var måske på tide at prøve igen. Der er gode, teologiske og formidlingsmæssige grunde til at anerkende, at begyndelsen ikke er ud af intet, men at det er Guds tilstedeværelse i verden, der er det afgørende: Guds skabelse af en verdensorden, der fremstilles gennem en billedfortælling om, hvordan Gud rydder op i kaos efter "big bang."

Også problemet i v. 2, som vakte megen tumult forud for DO92, nemlig hvordan *וַיְהִי אֱלֹהִים מְרַחֵם עַל-פְּנֵי הַמַּיִם* burde oversættes, har man valgt at nedtone til en note, der ikke engang er så tydelig som den tilsvarende note i DO92. Kaoskampen er end ikke antydet, idyllen hviler over skabelsen. Til gengæld er vi sparet for forenklingen fra *Bibelen2020*, hvor Guds ånd, *רוּחַ, rū'ah* (1,2) og åndedræt, *נְשָׁמַת הַיִּים* (fra 1 Mos 2,7) var oversat næsten enslydende som åndedrag.

Men er der andre muligheder? Den amerikanske gammeltestamentlige forsker William P. Brown oversætter:

(1:1) When God began to create the heavens and the earth,
(1:2) the earth was void and vacuum, and darkness was upon
the surface of the deep while the breath of God was hovering¹
over the surface of the waters (Brown 2010, 34).

Lad mig da i al fredsommelighed komme med et forslag til den kommission, der skal samle op på høringssvarene. Hvad med at oversætte 1 Mos 1,1-2:

I begyndelsen, da Gud skabte himlen og jorden – jorden var dengang totalt kaotisk, og der var mørke over urdybet, men Guds ånd svævede over vandene – da sagde Gud: ”Der skal være lys!” Og der blev lys.

En oversættelse, der vakte stor ståhej og megen modsigelse i *Bibelen2020*, har man til gengæld bevaret indholdsmæssigt, og tak for det. Det drejer sig om velsignelsen af mennesket i 1 Mos 1,28, der med en glimrende modernisering lyder:

Gud velsignede dem og sagde til dem: ”Vær frugtbare og bliv mange, spred jer over jorden og tag den i besiddelse. I skal råde over (וַיִּרְדּוּ) havets fisk, himlens fugle og alle dyr, der bevæger sig på jorden.”

Problemet er selvfølgelig, hvordan man oversætter *וַיִּרְדּוּ*. Det hebraiske verbum *rādā* (her i imperativ plur.) har gennem traditionen været oversat med varianter af ”herske,” men bliver her oversat med

¹ Brown ser Guds åndedræt svævende som en stor fugl på opstrømmen over det oprørte hav. ”Far from a gusty wind roiling the waters, the picture is that of God’s breath poised to be released in speech, beginning in v. 3” (Brown 2010, 253).

”råde over.”² Det er en rasende god idé. Sprogligt set er det en nedtoning af den undertrykkelse, som i vores tid ligger i ordet ”herske,” formidlingsmæssigt fortæller det læseren eller tilhøreren, hvad menneskets opgave er på jorden, nemlig at tage sig af den. Selv havde jeg foretrukket det endnu præcisere ”tage ansvar for” fra *Bibelen 2020*; det virker mere samtidigt end ”råde over,” og derfor måske også tættere på målsproget i 2036, hvem ved? Men dette er bedre end ingenting og vil forhåbentlig ikke give så megen ballade. Teologisk set er det i god overensstemmelse med den økoteologi, der ikke kun er forbeholdt rabiate woke-ister, men alle os, der godt kan se en sammenhæng mellem at underlægge sig jorden (jf. DO31) og klimakrisen.

Mand eller menneske?

I 1 Mos 2-4 dukker et problem op, som vel egentlig altid har været der, og som kan paralleliseres til overgangen i Joh 1 fra ”det” til ”han” om ordet/Ordet. Hvordan oversætter man אָדָם, ”mennesket” – formen er determineret – eller ”Adam”? Er mennesket kun en mand eller hvad? Problemet er naturligvis uløseligt, fordi man ikke kan gengive ordspillet på dansk (eller noget andet europæisk sprog), men må beslutte sig. Det gør PO36 bare ikke, men vælger klogt nok en dobbeltløsning. Første gang, problemet dukker op (kap. 2,7), oversættes: ”Gud Herren skabte mennesket af jord og blæste livsånde i dets næsebor, så mennesket, Adam, blev et levende væsen.” Der er indføjet en forklarende note: ”Det hebraiske ord for *mennesket* er det samme som Adam.” Selvom det selvfølgelig stadig kan lede til den misopfattelse, at kun mænd er rigtige mennesker, ligger den vel ikke lige for, og i betragtning af, at resten af fortællingen fastholder

² King James Version 1611: ”Be fruitful, and multiply, and replenish the earth, and subdue it: and have dominion over the fish of the sea...”; New Revised Standard Version 1989 ”Be fruitful and multiply, and fill the earth and subdue it; and have dominion over the fish of the sea...”; Lutherbibel 1545: ”Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und macht sie euch untertan, und herrschet über Fische im Meer...”; D01931: ”Bliv frugtbare og mangfoldige og gør eder til herre over den og hersk over havets fisk...”; D092: ”Bliv frugtbare og talrige, opfyld jorden, og underlæg jer den; hersk over havets fisk...”.

kønnetheden – Adam er manden, Eva hans kvinde – er denne salomoniske løsning vist at foretrække frem for at fremhæve en vanskelighed, der ikke længere er til stede. Kapitel 2-3 skaber jo vanskeligheder nok for den opmærksomme læser i forvejen.

Er Gud almægtig?

Lad mig forlade begyndelsen og vende mig til et andet tilfælde, hvor jeg undrer mig over oversætternes – eller måske snarere redaktionsgruppens? – manglende mod. Det ene er spørgsmålet om oversættelsen af gudsnævnet *El Shaddai* (1 Mos 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3; 49,25).³ I forlængelse af traditionen fra Septuaginta (παντοκράτωρ) og Vulgata (*deus omnipotens*) oversætter man ”Gud den Almægtige,” og forklarer i en note, at Gud flere gange fra 1 Mos 17,1 til 2 Mos 6,3 omtaler sig selv med det hebraiske navn *’el shaddaj*. Navnets egentlige betydning, som på ingen måde er filologisk afklaret, omtales ikke. Jeg ville dog tro, at et forslag i retning af ”Frugtbarhedens Gud” eller ”Bjergguden” har været på bordet under arbejdet. Måske er det et lidt vagt grundlag til at ændre på en langlivet tradition. Problemet er bare, at hvis der er noget, Gud ikke er i Genesis, er det *almægtig*. Det er måske en pointe i Job, hvor navnet bruges langt mere end i patriarkfortællingerne, men selv dér kan det diskuteres. Det ville have være interessant med en diskussion af forholdet mellem grundtekst og tradition, såvist som traditionen i sidste ende får dobbelt vægt, fordi den har præget vores danske sprog og teologi, og det derfor er mere end vanskeligt at lade kildesproget gen-påvirke målsproget, det danske bibelsprog.

³ *El Shaddai* er et gudsnavn, der kun anvendes de nævnte steder samt 2 Mos 6,3. I Rut samt nogle få andre steder og ganske særligt i Jobs bog i Det Gamle Testamente anvendes kun *Shaddai* = græsk παντοκράτωρ. Efter en guddommelig åbenbaring for Moses i 2 Mos 6,3 er det åbenbart blevet uaktuelt og erstattes af Jahve.

Kan man grine og have sex i Bibelen?

Lad mig til gengæld slå et slag for traditionen og ærbødigheden i Isak-fortællingerne. Den hebraiskkyndige véd, og læseren af noterne i vores oversættelser får at vide, at der er en tæt sammenhæng mellem navnet Isak og latter (se noterne til 1 Mos 21,6 og 9). Men min-sandten om ikke komitéen har besluttet sig for at oversætte alle disse latterord med det danske ”grine.” Hvorfor dog? Er ”le” og ”latter” gået helt af brug øst for Storebælt, hvor komitéen holder til? Værst slog det mig første gang, jeg stødte på det, i 1 Mos 17,17. Gud lover Abraham, at han vil velsigne Sara med en søn, ”så hun bliver mor til mange folkeslag. Konger skal nedstamme fra hende.” Teksten fortsætter: ”Abraham smed sig på jorden og grinede for sig selv.” Nuvel – den hebraiske tekst er heller ikke ligefrem sart – verbet לָצַח betyder i grundformen, der anvendes hér ”at falde,” så en enkel oversættelse ville være ”Abraham faldt om på jorden og lo.” I hvert fald for min fornemmelse er der for meget fladt sprog over ”smed sig og grinede.” Kan man læse det op i kirken? Og var det virkelig det, de gjorde? Oversættelsen ”grine” fortsætter. Slemt i mine ellers ikke sarte øren er det, at Sara griner i 1 Mos 18,10-15. Lad mig samle det sammen. Hele perikopen med guddommens besøg er præget af en høflig, men åbenhjertig tone, der ikke lægger op til, at værtsparret griner højlydt af gæsten. Nej, de ler. Men lad os se, hvordan det ser ud i 2036 – der er stadig håb for en høvisk tone.

Så er der hele spørgsmålet om sex – kan ordet virkelig anvendes i en bibeloversættelse til kirkeligt brug? Det kan diskuteres, men selv ville jeg stille mig på forsvarernes side. DO92 var ret forsigtig, parallelt med, at man f.eks. overvejede, om et så prosaisk ord som gravid kunne anvendes i en kirkebibel. Men det hebraiske ”gå ind til” og ”kende” er begge tekniske termer for at ”have samleje,” og så må en samtidig, nøgtern oversættelse være ”have sex.” Nu er det interessante imidlertid, at de tre steder, hvor udtrykket ”at have sex” anvendes, handler det om illegitim sex, nemlig i kap. 19, hvor det mændene fra Sodoma, der forlanger sex med Lots gæster, kap. 26, hvor Isak dumt udsætter kong Abimeleks folk for at tro, at Rebekka er en legitim sexpartner, hvad hun ikke er, og endelig i kap. 45, hvor

Potifars hustru anklager Josef for at ville have sex med hende. De fem andre steder, hvor der finder et samleje sted, bruges oversættelsen ”gå ind til.” Jeg har ikke tjekket, om der er tale om to forskellige hebraiske forlæg. Men i en oversættelse, der er konstruktivt koncordant, ikke stivsindet, burde det ikke være nødvendigt. Mere sex, tak.

Der er andre valg, der undrer, f.eks. at man vælger ordet ”hustru” frem for ”kone” – men det er måske mig, der er gammeldags, når jeg finder ”hustru” gammeldags? Gad vide, hvad det kommer til at hedde i 2036?

Duft, smag og metaforer i Højsangen

Som nævnt – alt i alt er der vældig meget godt i prøveoversættelsen af Første Mosebog. Nu følger de langt vanskeligere bøger, der ikke indeholder så meget fortælling, profetbøgerne og de poetiske bøger, og det bliver spændende at se, hvad der sker. Prøveoversættelsen af Højsangen tegner i hvert fald godt.

Højsangen – eller Sangenes sang af Salomon, som oversættelsen selv præsenterer sig i overskriften til kap. 1 – er en uhyre vanskelig tekst at oversætte. Den er fuld af metaforer, som er fremmede for vores kultur – en ged i Danmark er altså ikke silkeblød at se på som en palæstinensisk. Og selve det kyske, men dog så ukyske, spil mellem de to elskende og deres venner, der hepper i baggrunden, ligger langt fra klubbernes dunkende rytmer. Men det er lykkedes oversætterne og måske især de sproglige konsulenter at ramme en tone af undertrykt erotik. Prøvestenen på sådanne vanskeligheder findes efter mange oversætteres mening i *hans* beskrivelse af *hende* i 4,1-2:

Dit hår er som en gedeflok,
der bruser ned over Gileads bjerg.
Dine tænder er som en nyklippet fåreflok,
der stiger op fra badet,
hver og en med tvillinger,
ingen er uden lam.

Kan den danske læser se gedeflokken som en shampoo-reklame med bølgende, skinnende sort hår, og forstår vi, at de omtalte nyvaskede tvillingelam rummer den overraskende information, at denne palæstinensiske beduindatter har alle sine tænder endnu i 14-årsalderen, og de ikke engang er fulde af huller eller misfarvede? *Bibelen2020* var mere forklarende uden nogensinde at miste den poetiske styrke. Men det er måske for langt fra kildesproget? Det er virkelig et eksempel, der kan diskuteres.

Et andet valg, som jeg vil sætte spørgsmålstejn ved, er Højs 2,5 (med parallellen 5,2):

Styrk mig med rosinkager,
Forfrisk mig med æbler,
For jeg er svag af kærlighed.

Hvorfor det svage ”svag”? Hvorfor ikke ”for jeg er syg af kærlighed” som DO92? Er det ikke det, man siger? ”Hun var helt syg efter ham.”⁴ Eller er det mig, der ikke er med på noderne?

Der er andre af den slags valg, man kunne opholde sig ved, men ofte er det jo også et spørgsmål om smag og behag, og det gælder måske ganske særligt i poesi. I hvert fald er det lykkedes oversættergruppen at fremmane en hed duft og smag af ungdommelig erotisk længsel, der ovenikøbet overskrider, hvad anstændigheden, vagterne og familien tillader. At man så også har givet læseren den hjælp at vise, hvem der taler hvor til og om hvem, ved at indsætte *han*, *hun*, *Jerusalems døtre* og *hendes brødre* ved afsnit i teksten, er en voldsomt stor læsehjælp, for det tager ret megen opmærksomhed fra læsningen at finde ud af, hvem de talende er. Tak for det. Bevar det endelig.

Afslutning

Det er en vanskelig opgave, Bibelselskabet sender oversætterholdene ud på. Der er stadig 10 år til 2036, og sprogligt kan der ske meget. Men der er ikke noget at gøre ved det. Det kan ikke nytte, at der er 60 år mellem hver oversættelse, som der var mellem GT31 og DO92.

⁴ *Bibelen2020* foreslår: ”jeg er svimmel af kærlighed.”

Så klø bare på. Og lad os så få en åben drøftelse, der ikke skal trækkes ned af frygtsomhed for sprogets uddøen. Den danske præste- og teologstand kunne jo tage at gå foran i det høringsarbejde, som Bibelselskabet lægger op til. Det er jo i den brede, danske befolkning, at fornemmelsen for det levende sprog eksisterer. Hold studiekredse, send hørings svar. Hjælp oversætterne. Kun gennem samtidig formidling lever Bibelen, som den bør.

Litteratur

Brown, William P. 2010. *The Seven Pillars of Creation: The Bible, Science and the Ecology of Wonder*. Oxford: Oxford University Press.

Prøveoversættelsen 1985. *Da Gud skabte. Første Mosebog 1 til Anden Mosebog 15. Det Gamle Testamente i ny oversættelse*. København: Det Danske Bibelselskab.

Prøveoversættelsen af Markusevangeliet

Afvigelse fra den græske grundtekst

Af studielektor, cand.mag.

Svend Fodgaard Jensen, Århus Universitet

Abstract: In May 2025, the Danish Bible Society released a trial translation into Danish of the Gospel of Mark and other selected biblical texts. This article presents a philological and linguistic critique of the Gospel of Mark, chapter 1 of that translation. The analysis identifies significant deviations from the Greek source text with respect to linguistic fidelity, stylistic nuance, and contextual coherence. The translation frequently replaces the original's plain, vernacular narrative style with paraphrastic and interpretive renderings, thereby obscuring essential textual features such as the historical present, the recurrent use of καί, and the seemingly redundant participles λέγων/λέγοντες. Moreover, it introduces unwarranted lexical refinements—such as rendering λέγει as ἀπεκρίθη—and neglects rhetorical phenomena including anacoluthon (v. 4) and metonymic hyperbole (v. 5). Modern conceptual frameworks are at times imposed, while culturally embedded expressions, notably the Hebraism καὶ ἐγένετο (v. 9), are omitted. Collectively, these choices detach the narrative from its linguistic, cultural, and geographical milieu, and contravene the stated translation principles of the Danish Bible Society. The critique emphasizes the necessity of preserving textual authenticity and stylistic integrity as central criteria in contemporary biblical translation practice.

Keywords: The Gospel of Mark – Mark 1 – translation – the Danish 2036 Bible translation

Indledning

I maj 2025 publicerede Det Danske Bibelselskab en prøveoversættelse af Markusevangeliet og andre bibelske skrifter (PO36). Som svar på Bibelselskabets opfordring til faglig respons på det igangværende oversættelsesarbejde præsenteres nedenfor en række kritiske, filologiske og lingvistiske kommentarer til prøveoversættelsen af Markusevangeliet. Af pladshensyn fokuseres udelukkende på Markusevangeliets første kapitel. Artiklen indledes med en kort præsentation af Bibelselskabets oversættelsesprincipper, som den aktuelle oversættelse må bedømmes ud fra. Dernæst anføres – for hvert afsnit i Mark 1 – et synoptisk skema med henholdsvis den senest autoriserede oversættelse (DO92), den nye prøveoversættelse (PO36) og mit forslag til en bedre oversættelse, der i sig selv er en implicit kommentar til prøveoversættelsen og nøje prøver at følge Bibelselskabets principper. Der er med andre ord tale om en oversættelse, der er så tekstnær som muligt uden at gå på kompromis med Bibelselskabets øvrige principper for oversættelse. Til hvert afsnit i Mark 1 føjes i øvrigt mine sproglige noter, der kommenterer de valg, der er foretaget i oversættelserne. Af og til henvises også til ældre autoriserede oversættelser til sammenligning (DO07 og DO48). Afslutningsvis gives en samlet kritisk vurdering af Mark 1 ifølge PO36.

Ifølge de principper for DO36, som er godkendt af Bibelskabets bestyrelse, skal DO36 være en ny autoriseret bibeloversættelse, der ”indskriver sig i en århundredlang tradition for tekstnære oversættelser, der autoriseres til brug i folkekirken” (Bibelselskabet 2024). Samtidig skal den ”turde at gå nye veje” og forene det velkendte med det fornyende. Oversættelsen bygger på de nyeste tekstkritiske udgaver (NA28 for Det Nye Testaments vedkommende). Arbejdet med DO36 hviler på fire hovedhensyn: kildeteksten, dansk sprog, tradition og anvendelse. Den skal som nævnt være tekstnær og bevare ”tekstens åbenhed”, hvor den oprindelige betydning er mangetydig, samtidig med at stilen, rytmen og de litterære træk fra forfatterne bevares. Det danske sprog skal være idiomatisk, nutidigt og poetisk, med sans for rytme og klang. Traditionen skal respekteres gennem bevarelse af teologiske nøglebegreber og kendte ordvalg med stærk forankring.

DO36 skal kunne bruges bredt – i kirke, skole og hjem – og være både mundret og egnet til oplæsning (Bibelselskabet 2024).

Bibelselskabets principper stiller efter min mening store og gode sproglige krav til en tekstnær oversættelse. Sammenfattende kan man sige, at DO36 skal (1) være tekstnær og tro mod kildeteksten uden at parafrasere ”unødigt”, (2) bevare uklarhed og mangetydighed, hvor det findes, (3) respektere historisk, kulturel og litterær kontekst, (4) vise faglig præcision og teologisk indsigt, (5) bevare stil og genre, og (6) synliggøre bibelske citater og forbindelser. Som vi skal se i det følgende, lever prøveoversættelsen på en del punkter ikke op til hensigten.

Oversættelsen af evangeliet

Begyndelsen (Mark 1,1-8)

DO92	PO36	Alternativt forslag
1 Begyndelsen på evangeliet om Jesus Kristus, Guds søn. 2 Som der står skrevet hos profeten Esajas: Se, jeg sender min engel foran dig, han skal bane din vej. 3 Der er en, der råber i ørkenen: Ban Herrens vej, gør hans stier jævne! 4 – således trådte Johannes Døber frem i ørkenen og prædikede omvendelsesdåb til syndernes forladelse. 5 Og hele Judæa og alle Jerusalems indbyggere drog ud til	1 Begyndelsen på evangeliet om Jesus Kristus, Guds søn. 2 Sådan som der står skrevet hos profeten Esajas: ”Se, jeg sender min engel foran dig, han skal bane din vej. 3 Der lyder en brølende stemme i ørkenen: Ryd Herrens vej, ret hans stier ud.” 4 Sådan stod Johannes Døber frem i ørkenen og forkyndte dåb til omvendelse og tilgivelse for synder. 5 Og folk fra hele landsdelen Judæa og alle fra Jerusalem	1 Begyndelsen på evangeliet om Jesus Kristus, Guds søn. 2 Som der står skrevet hos profeten Esajas: Se, for dit ansigt sender jeg mit sendebud ud, som skal gøre din vej klar. 3 Der er en røst af en, der råber i ørkenen: I skal gøre Herrens vej klar, gøre hans stier jævne, 4 – sådan trådte Johannes frem og døbte i ørkenen og prædikede omvendelsesdåb til syndernes forladelse. 5 Og hele Judæa og alle

ham, og de blev døbt af ham i Jordanfloden, idet de bekendte deres synder. 6 Johannes gik klædt i kamelhår og havde et læderbælte om livet, og han levede af græshopper og vildhonning. 7 Og han prædikede: "Efter mig kommer han, som er stærkere end jeg, og jeg er ikke værdig til at bøje mig ned og løse hans skorem. 8 Jeg har døbt jer med vand, men han skal døbe jer med Helligånden."	rejste ud til ham og blev døbt af ham i Jordanfloden, mens de bekendte deres synder. 6 Johannes var klædt i en kappe af kameluld, havde et læderbælte om livet og spiste græshopper og honning fra vilde bier. 7 Han forkyndte: "Ham, der er stærkere end mig, kommer efter mig; hans sandalrem er jeg ikke værdig til at bøje mig ned og løsne. 8 Jeg har døbt jer med vand, men han skal døbe jer med Helligånden."	indbyggerne i Jerusalem kom strømmende ud til ham og lod sig døbe af ham i Jordanfloden, mens de bekendte deres synder. 6 Og Johannes var iført kamelhår og et læderbælte om sit liv og spiste græshopper og vild honning. 7 Og han prædikede og sagde: "Efter mig kommer en, der er stærkere end jeg, hvis sandalrem jeg ikke er god nok til at bøje mig ned og løse. 8 Jeg har døbt jer med vand, men han skal døbe jer med Helligånden."
---	---	---

Sproglige noter ad v. 2-4:

καθώς indleder her en komparativledsætning med verbet γέγραπται, der har hele citatet fra GT som subjekt. Hovedsætningen til καθώς-sætningen er hele v. 4. I v. 4 burde der have været et korrelat til konjunktionen καθώς f.eks. οὕτως, der betyder "sådan/på denne måde". Adverbiet οὕτως anvendes til enten at pege frem eller tilbage. I tilfældet her peger det tilbage, hvis det tænkes med i v. 4. Konjunktionen καθώς betyder "som/ligesom", men ikke "sådan som". Da der mangler et korrelat i v. 4, kan man se det som et eksempel på en anakoluti, der især bruges i talesprog, hvor man er mindre korrekt og striks med sit sprog og, hvor et lille adverbium som οὕτως nemt kan tænkes med, selv om det er elliptisk. Et lignende eksempel finder man i prologen til Platon, *Sokrates' forsvarstale* 17d-18a: ὥσπερ ... καὶ δὴ καὶ νῦν τοῦτο ὑμῶν δέομαι ..., hvor der som hos Markus må tænkes et οὕτως med som korrelat til komparativledsætningen, der ind-

ledes med konjunktionen ὥσπερ, der betyder det samme som καθώς. Da stilen hos Markus jo netop i høj grad er almindelig dagligdags talesprog, bør anakolutien også fremgå af en oversættelse, som den gør i DO92 og DO48. DO07 knytter komparativsætningen til v. 1. Det er selvfølgelig en mulighed, men en mindre sandsynlig mulighed.

ad v. 3:

φωνή βοῶντος: Participiet er her anvendt substantivisk uden bestemt artikel og er genitivisk underled til φωνή. Adjektivisk anvendelse af participiet ville hedde φωνή βοῶσα. I en tekstnær oversættelse bør participiet derfor oversættes substantivisk. DO92 oversætter ikke φωνή, men oversætter til gengæld participiet korrekt som et substantivisk anvendt participium. DO48 og DO07 har den mest tekstnære oversættelse, mens PO36 er den mindst tekstnære oversættelse. Verbet βοάω er et onomatopoietikon og er den lyd, der kommer fra en βοῦς (okse). Det er også den lyd, et menneske udsender, når det har brug for hjælp, jf. f.eks. Mark 15,34. Om det ligefrem kan oversættes med ”brøler” – som en løve f.eks. – bør nok overvejes. I den antikke litteratur kan man møde verbet βρυχάομαι om den lyd, der kommer fra en λέων (løve) og en ἐλέφας (elefant). Verbet kan ligeledes anvendes om et menneske. Også verbet βρυχάομαι er et onomatopoietikon. Ved at oversætte βοάω med ”brøler” i stedet for det mere almindelige ”råber” lægges der en fortolkende oversættelse ned over den græske tekst, der lukker den.

ad v. 4:

Det er værd at overveje – navnlig ved hensyntagen til de tekstkritiske problemer i verset – om βαπτίζων med eller uden bestemt artikel overhovedet er anvendt substantivisk. Syntaktisk giver det meget bedre mening at forstå begge participier i adjektivisk anvendelse som *participia coniuncta* til det explicitte subjekt Ἰωάννης, der desuden står uden bestemt artikel i modsætning til Ἡσαΐα i ἐν τῷ Ἡσαΐα i v. 2. Først efter præsentationen af Johannes i versene 4 og 5 er der en anaforisk anvendelse af den bestemte artikel foran Johannes i v. 6, hvor der står ὁ Ἰωάννης. DO07 bibeholder den bestemte artikel og forstår begge participier anvendt substantivisk. Hvad angår

βάπτισμα μετανοίας, er der ifølge BDR §165,1 tale om en *genitivus qualitatis* og ikke ”Der Genitiv des Zweckes und der Richtung” som i BDR §166. Genitiven kan derfor ikke oversættes med et præpositionsled. Det finale kommer derfor alene til udtryk i præpositionsledet εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. DO92 (og DO48) følger her BDR og forstår genitiven som en *genitivus qualitatis* i modsætning til PO36, der er mindre tekstnær.

ad v. 5:

ἐξεπορεύετο: Der er her anvendt imperfektum/præteritum, der angiver noget durativt og derved forstærker de hyperbolske subjekter πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμίται πάντες. Kun DO48 får det frem i oversættelsen. πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα er en hyperbel og et metonymisk udtryk. Det bør overvejes om det også kommer tydeligt frem i oversættelsen. Det gør det i DO92 (og DO07; DO48). ἐβαπτίζοντο er her en tolerativ anvendelse af medium/passiv jf. BDR §317 (”lod sig døbe”). Det fremgår dog ikke af oversættelsen. Kun DO48 oversætter verbet tolerativt.

ad v. 6:

καί: Som i mange andre vers er καί ikke med i PO36 – her både det første og det andet καί. Anvendelsen af καί er et bevidst valg af forfatteren og er en lille betydningsfuld brik i forfatterens folkelige, fornujelige og hebraisme-prægede fortællestil. Konjunktionen καί anvendt som καί *copulativum/narrativum* giver derfor god mening, og bør gengives på dansk, da evangeliet hos Markus jo netop er en folkelig fortælling, der ligesom Iliaden og Odysseen sikkert bygger på en mundtlig folkelig tradition før nedskrivning. I sin fortælleglæde udvider Markus sit καί *narrativum* med adverbiet εὐθύς til καὶ εὐθύς – ”og så” – f.eks. i versene 10, 12, 18, 20, 23, 28, 29 og 42. Heller ikke i disse vers kommer fortælleglæden hos Markus tydeligt frem i den danske prøveoversættelse. Det første καί er i øvrigt også udeladt i DO92 og DO48, men ikke i DO07, der derved kommer den mundtlige tradition nærmest.

ad v. 7:

ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου bliver oversat med "Ham, der er stærkere end mig, kommer efter mig;" bør rettes til umisforståeligt dansk. Ellers skal jeg komme efter jer! Det samme gælder oversættelsen af λῦσαι.

Jesus bliver døbt (Mark 1,9-11)

DO92	PO36	Alternativt forslag
9 I de dage skete det, at Jesus kom fra Nazaret i Galilæa og blev døbt af Johannes i Jordan. 10 Straks da han steg op af vandet, så han himlene flænges og Ånden dale ned over sig som en due. 11 Og der lød en røst fra himlene: "Du er min elskede søn, i dig har jeg fundet velbehag".	9 På den tid kom Jesus fra Nazaret i Galilæa og blev døbt i Jordanfloden af Johannes. 10 Straks Jesus steg op af vandet, så han himlen flænges og Ånden stige ned over sig som en due. 11 Og der lød en stemme fra himlen: "Du er min søn, den elskede, jeg glæder mig over dig".	9 Og det skete i de dage, at Jesus kom fra Nazaret i Galilæa og lod sig døbe af Johannes i Jordan. 10 Og straks, mens han steg op af vandet, så han himlene spaltes og Ånden komme ned over sig som en due. 11 Og en røst brød frem fra himlene: "Du er min elskede søn, i dig har jeg fundet glæde."

ad v. 9:

Καὶ ἐγένετο jf. Mark 2,15 og 2,23 er ikke oversat i PO36. Det bør overvejes, om det er et rigtigt valg. Det betyder, at ἐγένετο δέ heller ikke skal med i en oversættelse af Luk 2,1. Danske kirkegængere vil sikkert gøre indsigelse. καὶ ἐγένετο/ἐγένετο δέ er en hebraisme, som placerer fortællingen i en jødisk/kristen kontekst i Vestasien. For Lukas, der var græker og derfor ikke kender hebraismen καὶ ἐγένετο/ἐγένετο δέ fra en græsk kontekst og anvendelse, er der derfor tale om et bevidst valg, når han anvender idiomet både i sit evangelium og i Acta. καὶ ἐγένετο/ἐγένετο δέ anvendes af evangelisterne i deres folkelige fortællestil til at rette tilhørernes opmærksomhed på noget nyt og er en slags overskrift på et nyt afsnit. PO36 er ved udeladelse af Καὶ ἐγένετο og ved oversættelse af ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις med "på den tid" ikke en tekstnær oversættelse. I en dansk oversæt-

telse bør det desuden tydeligt fremgå, at ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας er en adverbial bestemmelse til verbet ἔρχεται og ikke en substantivisk bestemmelse til Ἰησοῦς. Det får man nemt frem i en oversættelse ved at bevare hebraismen som i DO92 (og DO07; DO48). Hvad angår ἐβαπτίσθη, må der også her – som i v. 5 – være tale om en tolerativ anvendelse af verbet (jf. BDR §314). Det bør overvejes, om det ikke bør fremgå af en tekstnær oversættelse.

ad v. 10-11

τοὺς οὐράνους er en hebraisme i pluralis ligesom ἐκ τῶν οὐρανῶν i v. 11. I modsætning til alle andre autoriserede oversættelser oversætter PO36 her med singularis og kommer derved i konflikt med egne principper i forhold til kildeteksten.

Fristelsen i Ørkenen (Mark 1,12)

DO92	PO36	Alternativt forslag
12 Straks efter drev Ånden ham ud i ørkenen. 13 Og i fyrre dage var han i ørkenen og blev fristet af Satan; han levede blandt de vilde dyr, og englene sørgede for ham.	12 Straks derefter drev Ånden ham ud i ørkenen. 13 Han var i ørkenen i 40 dage, hvor han blev fristet af Satan. Han levede blandt de vilde dyr, og englene tjente ham.	12 Og straks driver Ånden ham ud i ørkenen. 13 Og i 40 dage var han i ørkenen, mens han blev fristet af Satan, og han var sammen med de vilde dyr, og englene tog sig af ham.

ad v. 12:

Evangeliefortælleren Markus kunne have anvendt verbalformen ἐξέβαλεν (aorist) i stedet for ἐκβάλλει (præsens). Verbalformen ἐκβάλλει er et bevidst stilistisk valg, som Markus gør brug af for at aktualisere og dramatisere sin fortælling for tilhørerne. En oversættelse bør så vidt muligt afspejle og respektere forfatterens fortællestil. Det gælder også i versene 21, 30, 38, 40 og 41. Også her er der tale om en historisk/dramatisk præsens, som af stilistiske grunde anvendes i stedet for en aorist indikativ, hvor aspektet er punktuelt. I

v. 13 er aspektet durativt, hvorfor der ikke kan anvendes historisk præsens.

Jesus begynder at forkynde (Mark 1,14-15)

DO92	PO36	Alternativt forslag
14 Efter at Johannes var blevet sat i fængsel, kom Jesus til Galilæa og prædike-de Guds evangelium 15 og sagde: "Tiden er inde, Guds rige er kommet nær, omvend jer og tro på evangeliet!"	14 Efter Johannes var blevet arresteret, kom Jesus til Galilæa for at proklamere Guds evangelie: 15 "Tiden er inde, og Guds kongerige er nær. Omvend jer og hav tillid til evangeliet."	14 Men efter at Johannes var blevet udleveret, kom Jesus til Galilæa og prædikede evangeliet fra Gud 15 og sagde: "Tiden er inde, og Guds rige er nær. Omvend jer og tro på evangeliet!"

ad v. 14:

PO36 oversætter her κηρύσσων med "for at proklamere", mens ἐκήρυσσεν i v. 7 oversættes med "Han forkyndte", ligesom κηρύσσων i v. 4 gengives med "forkyndte". Så hvorfor skal verbet her oversættes med "proklamere"? Verbet "proklamere" er et fremmedord og lyder slet ikke dansk, hvorimod κηρύσσω, der betyder "bekendtgør"/"meddeler", for en græker er et velkendt ord fra det politiske hverdagsliv og er den handling, som en κήρυξ/herold foretager sig i en græsk πόλις/bystat, når han indkalder en ἐκκλησία/folkeforsamling. Med kristendommen får disse velkendte græske ord således et helt nyt betydningfuldt indhold. I τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ må genitiven være en *genitivus auctoris*, hvorfor den for læserens og betydningens skyld med fordel kan oversættes "fra Gud".

Jesus vælger de første disciple (Mark 1,16-20)

DO92	PO36	Alternativt forslag
16 Da Jesus gik langs Galilæas Sø, så han Simon og Andreas, Simons bror, i færd	16 Da Jesus gik langs Galilæas Sø, fik han øje på Simon og Andreas, Simons bror,	16 Og mens han gik langs med Galilæas sø, fik han øje på Simon og Simons bror

med at kaste net i søen; for de var fiskere. 17 Jesus sagde til dem: "Kom og følg mig, så vil jeg gøre jer til menneskefiskere." 18 Og de lod straks garnene være og fulgte ham. 19 Da han gik et stykke videre, så han Jakob, Zebedæus' søn, og hans bror Johannes i båden i færd med at ordne garnene. 20 Straks kaldte han på dem, og de lod deres far Zebedæus blive tilbage i båden sammen med daglejerne og fulgte ham.	der fiskede med kastenet. De var nemlig fiskere. 17 Jesus sagde til dem: "Kom, følg mig! Så vil jeg gøre jer til menneskefiskere." 18 Og straks forlod de nettene og fulgte med ham. 19 Da han var gået lidt videre, fik han øje på Jakob, Zebedæus' søn, og hans bror Johannes. De reparerede net i båden. 20 Straks kaldte han på dem, og de lod deres far Zebedæus blive tilbage i båden med løsarbejderne og fulgte efter ham.	Andreas, der var ved at kaste net i søen. De var nemlig fiskere. 17 Og Jesus sagde til dem: "Følg efter mig! Og så vil jeg gøre jer til menneskefiskere." 18 Og straks forlod de deres net og fulgte efter ham. 19 Og han gik lidt videre og fik øje på Zebedæus' søn Jakob og hans bror Johannes, som var ved at ordne deres net i båden. 20 Og straks kaldte han på dem. Og de forlod deres far Zebedæus i båden sammen med hans lejede folk og gik bort efter ham.
--	---	--

ad v. 16:

Fin oversættelse af εἶδεν til "fik øje på". I modsætning til DO92 får PO36 aspektet med i oversættelsen.

Jesus uddriver en dæmon i Kapernaum (Mark 1,21-28)

DO92	PO36	Alternativt forslag
21 Så kom de til Kapernaum. Da det blev sabbat, gik han straks ind i synagogen og underviste. 22 Og de blev slået af forundring over hans lære; for han lærte	21 De kom så til Kapernaum, og på sabbatten gik Jesus straks ind i synagogen og underviste. 22 Og folk blev overvældet af hans undervisning, for i modsætning til de	21 Og de kommer ind i Kapernaum. Og straks på sabbatten gik han ind i synagogen og underviste. 22 Og folk blev overvældet på grund af hans

dem som en, der har myndighed, og ikke som de skriftkloge. 23 Netop da var der i deres synagoge en mand med en uren ånd, og han skreg: 24 "Hvad har vi med dig at gøre, Jesus fra Nazaret! Er du kommet for at ødelægge os? Jeg ved, hvem du er: Guds hellige." 25 Men Jesus truede ad ånden og sagde: "Ti stille, og far ud af ham!" 26 Den urene ånd rev og sled i ham, gav et højt skrig fra sig og fór ud af ham. 27 De blev alle sammen så forfærdede, at de sagde i munden på hinanden: "Hvad er dette? En ny lære med myndighed! Selv de urene ånder befaler han over, og de adlyder ham!" 28 Og rygtet om ham kom straks ud overalt i hele Galilæa.	skriftlærde underviste han dem som én med myndighed. 23 I synagogen var der pludselig en mand med en uren ånd, der begyndte at skrige: 24 "Hvad vil du os, Jesus fra Nazaret? Er du kommet for at ødelægge os? Jeg ved, hvem du er: Guds hellige." Men Jesus skældte ånden ud og sagde: "Ti stille og forsvind fra ham!" 26 Det fik den urene ånd til at kaste manden rundt i kramper, og med et højt skrig forsvandt den ud af ham. 27 Det rystede dem alle, så de begyndte at diskutere med hinanden: "Hvad er det her? En ny undervisning med myndighed! Selv de urene ånder udsteder han ordrer til, og de adlyder ham!" 28 Og rygtet om ham spredtes straks overalt, tilmed i Galilæas naboområder.	undervisning. For han underviste dem som én med myndighed og ikke som deres skriftlærde. 23 Og straks var der i deres synagoge en mand med en uren ånd, og han råbte op 24 og sagde: "Hvad vil du os, Jesus fra Nazaret? Er du kommet for at ødelægge os? Dig ved jeg, hvem er: Guds hellige." 25 Og Jesus skældte ham ud og sagde: "Hold din mund og forsvind ud af ham!" 26 Og den urene ånd sled i ham og råbte med høj røst og forsvandt så ud af ham. 27 Og alle blev chokerede, så de diskuterede med hinanden og sagde: "Hvad er det her? En ny undervisning med myndighed! Selv de urene ånder befaler han over, og de adlyder ham." 28 Og rygtet om ham spredte sig straks overalt i hele egnen omkring Galilæa.
--	---	--

ad v. 21

Ved brug af både εις som pleonastisk præpositionspræfix i verbet εισπορεύονται og som præposition foran Καφαρναούμ tilkendegives tydeligt, at der er tale om bevægelse ind i en by. Det samme gælder Mark 2,1, hvor det heller ikke fremgår af oversættelsen. Det gør det til gengæld i oversættelsen af εις πόλιν εισελθεῖν i v. 45. PO36 over- ser også her forfatterens brug af historisk/dramatisk præsens.

ad v. 23:

PO36 oversætter ikke αὐτῶν i modsætning til de tidligere oversættelser. I stedet sættes synagogen i bestemt form på dansk. Det kan man godt gøre, men oversættelsen er så ikke tekstnær.

ad v. 24:

I sætningen οἶδά σε τίς εἶ er det personlige pronomen σύ trukket ud af den indirekte spørgesætning og gjort til objekt for verbet οἶδα i hovedsætningen, hvorfor nominativen σύ er blevet ændret til akkusativten σε. Der er altså her tale om prolepsis/foregriben, som anvendes for emfasens skyld. Det vil sige, at σε er emfatisk. Der står ikke οἶδα σὺ τίς εἶ men οἶδά σε τίς εἶ, som så kan oversættes ”dig ved jeg, hvem er”.¹ Mit forslag kommer her den græske tekst og dens stil nærmest (jf. også DO07). ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ kan sprogligt forstås som en vokativ, men er det sikkert ikke.

Jesus helbreder Simons svigermor og andre syge (Mark 1,29-34)

DO92	PODO	Alternativt forslag
29 Og straks de var kommet ud af synagogen, kom de ind i Simons og Andreas' hus sammen med Jakob og Johannes. 30 Simons svigermor lå med feber, og de fortalte straks Jesus	29 Så snart de var kommet ud af synagogen, gik de ind i Simon og Andreas' hus sammen med Jakob og Johannes. 30 Simons svigermor lå syg med feber, og det fortalte de Jesus med	29 Og straks da de var kommet ud af synagogen, gik de ind i Simons og Andreas' hus sammen med Jakob og Johannes. 30 Men Simons svigermor lå med feber, og straks

¹ Om prolepsis se BDR §476,1.

om hende. 31 Så gik han hen og tog hendes hånd og rejste hende op, og feberen forlod hende, og hun sørgede for dem. 32 Da det blev aften, og solen var gået ned, kom folk hen til ham bærende på alle de syge og besatte; 33 og hele byen var stimlet sammen ved døren. 34 Han helbredte mange, der led af forskellige sygdomme, og uddrev mange dæmoner; men han tillod ikke dæmonerne at sige noget, for de vidste, hvem han var.	det samme. 31 Han gik hen, tog hende i hånden og hjalp hende op at stå. Så forlod feberen hende, og hun lavede mad til dem. 32 Da det var blevet aften, og solen var gået ned, begyndte de at bære alle de syge og dæmonbesatte hen til ham, 33 mens hele byen var samlet ved døren. 34 Han helbredte mange, der led af forskellige slags sygdomme, og uddrev mange dæmoner. Men han tillod ikke dæmonerne at tale, for de vidste, hvem han var.	fortæller de ham om hende. 31 Og han gik hen, tog hendes hånd og rejste hende op. Og feberen forlod hende, og hun tog sig af dem. 32 Men da det blev aften og solen var gået ned, kom de bærende til ham med alle deres syge og dæmonbesatte. 33 Og hele byen havde forsamlet sig ved døren. 34 Og han helbredte mange, der led af forskellige sygdomme, og uddrev mange dæmoner, og han tillod ikke dæmonerne at tale. For de kendte ham.
---	--	--

ad v. 31:

PO36 oversætter $\delta\eta\kappa\acute{o}\nu\epsilon\iota$ med ”hun lavede mad”, og i en note hedder det: ”lavede mad kan også oversættes tjente” (Bibelselskabet 2025, 80). I en tekstnær oversættelse kan $\delta\eta\kappa\acute{o}\nu\epsilon\iota$ ikke oversættes ”hun lavede mad”. I v. 13 oversættes $\delta\eta\kappa\acute{o}\nu\omicron\upsilon\nu$ desuden med ”tjente”. Verbet $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\epsilon}\omega$ betyder ”tager mig af”/”drager omsorg for”, og det må det gøre både i v. 13 og v. 31.

Jesus forkynder i hele Galilæa (Mark 1,35-39)

DO92	PO36	Alternativt forslag
35 Ganske tidligt, mens det endnu var helt mørkt, stod Jesus op, og han gik bort og	35 Tidligt om morgenen, mens det stadig var helt mørkt, stod Jesus op og gik	35 Og meget tidligt, mens det endnu var nat, stod han op, gik ud og gik bort til et

ud til et øde sted og bad dér. 36 Simon og de andre skyndte sig efter ham, 37 og da de fandt ham, sagde de: "Alle leder efter dig." 38 Men han sagde til dem: "Lad os gå andre steder hen, til landsbyerne heromkring, så jeg også kan prædike dér; det er derfor, jeg er draget ud." 39 Så drog han rundt og prædikede i deres synagoger i hele Galilæa og uddrev dæmonerne.	ud til et øde sted for at bede. 36 Men Simon og de andre søgte intenst efter ham. 37 Da de fandt ham, udbrød de: "Alle leder efter dig!" 38 Jesus svarede dem: "Lad os tage videre til de nærmeste landsbyer, så jeg også kan forkynde der. Det er nemlig derfor, jeg er taget afsted." 39 Så gik han rundt i hele Galilæa for at forkynde i deres synagoger og uddrive dæmoner.	øde sted, og dér bad han. 36 Og Simon og de andre skyndte sig efter ham. 37 Og de fandt ham og siger til ham: "Alle leder efter dig". 38 Og han siger til dem: "Lad os gå et andet sted hen til de omkringliggende landsbyer, for at jeg også kan prædike dér. Derfor gik jeg nemlig ud." 39 Og han kom og prædikede i deres synagoger i hele Galilæa og uddrev dæmonerne.
---	--	--

ad v. 36:

Det bør overvejes, om κατεδίωξεν virkeligt kan oversættes "søgte intenst efter". Her kommer DO92 og tidligere oversættelser den græske tekst nærmest.

ad v. 38:

λέγει er en historisk/dramatisk præsens, som PO36 oversætter, som om der stod ἀπεκρίθη, og ser derved bort fra et bevidst valg af stil fra forfatterens side ved at ændre på tiden og forsøger desuden at forbedre den folkelige fortælling ved at oversætte verbet λέγει med "svarede". PO36 oversætter desuden ἵνα-sætningen som en konsekutiv-ledsætning. Det bør overvejes, om der ikke snarere er tale om en final-ledsætning, som den hypotaktiske konjunktion ἵνα oftest indleder i såvel koiné-græsk som i klassisk græsk. I stedet for ἵνα anvendes hos Markus konjunktionen ὥστε til at indlede en konsekutiv-ledsætning f.eks. i v. 27 og v. 45. Det følgende præpositionsled εἰς τοῦτο er et finalt udtryk, der viser tilbage til ἵνα-sætningen, gen-

optager den og fortæller, at den skal forstås finalt. Bauer 1988 fortolker ἵνα i v. 38 som en final-konjunktion.²

Jesus helbreder en spedalsk mand (Mark 1,40-45)

DO92	PO36	Alternativt forslag
40 Da kom der en spedalsk hen til Jesus; han faldt på knæ og bad ham og sagde: "Hvis du vil, kan du gøre mig ren." 41 Jesus ynkedes over ham, rakte hånden ud, rørte ved ham og sagde: "Jeg vil, blive ren!" 42 Og straks forlod spedalskheden ham, og han blev ren. 43 Jesus talte strengt til ham og sendte ham straks væk, 44 idet han sagde til ham: "Se til, at du ikke siger det til nogen; men gå hen og blive undersøgt af præsten, og bring de ofre for din renselse, som Moses har fastsat, som et vidnesbyrd for dem." 45 Men manden gik ud og gav sig ivrigt til at prædike ordet vidt og bredt, så Jesus ikke længere kunne gå åbenlyst ind i nogen by, men måtte blive	40 En spedalsk mand kom til Jesus for at bede om hjælp; han faldt på knæ og sagde: "Hvis du vil, kan du rense mig." 41 Jesus blev dybt bevæget, rakte hånden ud, greb fat i ham og sagde: "Ja, jeg vil. Bliv ren!" 42 Straks forlod spedalskheden ham, og han blev ren. 43 Jesus sendte ham med det samme afsted med en skarp advarsel: 44 "Sørg for ikke at sige noget til nogen. Gå i stedet hen og blive undersøgt af præsten. Bring så de ofre for din renselse, som Moseloven kræver. Det skal være et bevis for præsterne." 45 Men da manden gik, fortalte han løs og spredte budskabet vidt og bredt, så Jesus ikke længere frit kunne gå ind i byerne, men måtte opholde sig på	40 Og en spedalsk kommer til ham, beder ham og falder på knæ og siger til ham: "Hvis du vil, kan du rense mig." 41 Og han bliver dybt bevæget, rækker sin hånd ud, rører ved ham og siger: "Det vil jeg, blive ren!" 42 Og straks forsvandt spedalskheden fra ham, og han blev ren. 43 Og han talte strengt til ham og sendte ham straks væk. 44 Og han siger til ham: "Se til, at du slet ingen ting siger til nogen, men til vidnesbyrd for dem skal du gå hen og vise dig for præsten og for din renselse frembære, hvad Moses har påbudt." 45 Men han gik ud og begyndte ivrigt at prædike og sprede rygter, så han ikke længere ubemærket kunne gå ind i en by, men han var udenfor på øde

² Om ἵνα anvendt som en konsekutiv-konjunktion skal der i øvrigt henvises til Robertson 1914, 997-999 og 1002.

udenfor på øde steder. Alligevel blev folk ved med at komme til ham alle vegne fra.	øde steder. Alligevel kom folk til ham alle vegne fra.	steder. Og alligevel kom de til ham alle vegne fra.
--	--	---

ad v. 40:

λεπρός; betyder "en spedalsk". Der står ikke λεπρός ἀνὴρ/ἀνὴρ λεπρός. Ved at oversætte λεπρός med "en spedalsk mand" pålægges den græske tekst en nutidig forståelse af sygdom. Der er derfor her tale om en nutidig fortolkende oversættelse.

ad v. 41:

ἄπτομαι betyder her næppe "greb fat i", men "rører ved" som i DO92.

ad v. 44:

Det bør overvejes, om oversætteren ikke går ud over sin opgave ved i en fortolkende oversættelse at oversætte Μωϋσῆς med "Moseloven". "Det skal være et bevis for præsterne" lukker teksten og er en meget fri gengivelse af εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. Det personlige pronomen αὐτοῖς må her være brugt om folk i almindelighed og ikke kun om præsterne. DO92 og tidligere oversættelser kommer her den græske originaltekst nærmest.

ad v. 45:

ἐξελθὼν betyder ikke blot "gik", men "gik ud". ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ betyder ikke "fortalte han løs".³

Hvad angår φανερώς, er modsætningen hertil ἐν κρυπτῷ, jf. Joh 7,10. En mulig oversættelse af μήκετι ... φανερώς kunne derfor være "ikke længere ubemærket". εἰς πόλιν oversættes med pluralis i en ikke tekstnær oversættelse.

³ Se ad v. 14 til PO36s andre kritisable oversættelser af κηρύσσειν.

Konklusion

Prøveoversættelsen følger kun i begrænset omfang Bibelselskabets egne oversættelsesprincipper. Den afviger i betydelig grad fra den græske grundtekst. Oversættelsen benytter parafraser og fortolkende formuleringer, som lukker teksten og fjerner dens åbne karakter. Eksempler herpå ses i v. 31, hvor *δικώνει* gengives som ”hun lavede mad”, i v. 43, hvor *ἐμβριμησάμενος* oversættes med ”med en skarp advarsel”, og i v. 44, hvor *σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ* bliver til ”bliv undersøgt af præsten”, *ἃ προσέταξεν Μωϋσῆς* til ”som Moseloven kræver”, og *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* til ”Det skal være et bevis for præsterne”. Prøveoversættelsen respekterer ikke evangelistens folkelige og enkle fortællestil. Den historiske/dramatiske præsens, den hyp-pige anvendelse af *καί*, samt det tilsyneladende overflødige *λέγων/λέγοντες*, som er karakteristisk for stilen, er enten udeladt eller omformet. Vigtige retoriske og grammatiske træk i grundteksten overses. Dette gælder blandt andet anakolutien i v. 4 og den metonymiske hyperbol i v. 5, som ikke gengives i oversættelsen. Den bibelske fortælling mister sin geografiske og sproglige forankring, blandt andet ved udeladelsen af hebraismen *καὶ ἐγένετο* i v. 9, som er et vigtigt stilistisk og kulturelt element. Oversættelsen forsøger at ”forbedre” teksten ved at erstatte folkelige udtryk med mere formelle eller moderne alternativer. Eksempelvis oversættes det enkle *λέγει* som om der stod *ἀπεκρίθη*, hvilket ændrer den narrative tone. Oversættelsen påtvinger teksten en nutidig forståelsesramme. Eksempelvis oversættes *τοὺς οὐρανούς* i vers 10 med singularis, og *μετὰ τῶν μισθωτῶν* i vers 20 gengives som ”med løsarbejderne”, hvilket indfører moderne begreber, der ikke nødvendigvis svarer til den oprindelige kontekst. Der er enkelte steder grund til ros som f.eks. i v. 16, hvor PO36 er den første danske oversættelse, der får aspektet med i oversættelsen. Men overordnet set giver oversættelsen køb på Bibelselskabets eget princip om tekstnærhed i forhold til kildeteksten. Det kan derfor anbefales, at troskab mod grundteksten ikke blot betragtes som et princip, men som en kategori. Principper kan i visse tilfælde fraviges, mens kategorier bør opretholdes konsekvent. Sådan som Mark 1 fremstår i PO36, må man imidlertid konkludere, at der er

tale om et tilbageskridt i forhold til den senest autoriserede oversættelse (DO92).

Litteratur

- Bauer, Walter. 1988. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur*. 6. Aufl. Berlin: de Gruyter.
- Bibelselskabet. 1907. *Det nye testament – den reviderede oversættelse af 1907*. København: Bibelselskabet.
- . 1948. *Bibelen – den hellige skrifs kanoniske bøger*. København: Bibelselskabet.
- . 1992. *Bibelen – den hellige skrifs kanoniske bøger autoriseret af Hendes Majestæt Dronning Margrethe II*. København: Bibelselskabet.
- . 2024. "Principper for ny autoriseret oversættelse af Bibelen." <https://www.bibelselskabet.dk/sites/default/files/files/principper-do36.pdf>. København: Bibelselskabet.
- Bibelselskabet. 2025. *Markusevangeliet. Filipperbrevet. Bibelen i prøveoversættelse*. København: Bibelselskabet.
- Blass, Friedrich, Albert Debrunner og Friedrich Rehkopf = BDR. 1990. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. 17. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Robertson, A. T. 1914. *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*. New York: Hodder & Stroughton.

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's 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 ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας 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 målsprogsoversættelsen ord-for-ord over kildeteksten. Det græske sprog forekommer *qua* sin grammatiske opbygning at være mere fortættet og betydningen 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 sprogton 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 forkynnder 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 Markusevange-

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. Høcker, 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 καθάρως 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 γάπ (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 fageksegese. 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.

Filipperbrevet i dansk prøveoversettelse

– en skandinavisk sammenligning

*Af professor, dr. teol. Jorunn Økland,
Universitetet i Oslo*

Abstract: The current article is a response to, a review of, and a discussion of a preliminary translation of the Pauline Letter to the Philippians for the new, official Danish Bible translation to appear in final form in 2036. The article “compares notes” between the respective translation processes, contexts, results and principles of the Norwegian, revised Bible version *Bibel 2024* and the Danish *Bibelen 2036*, using the Pauline Letter to the Philippians as a case study. The article also reflects on the usefulness of printed Bibles and large, demanding Bible translation projects in an era when artificial intelligence can potentially keep a given translation constantly updated. The article was solicited by DTT. The author was/is Chair of the Translation Committee responsible for the Norwegian revision process resulting in The Norwegian Bible Society’s *Bibel 2024*.

Keywords: Bible – Philippians; Translation – Collective, Individual and AI – Comparative translation analysis – Philippians

Innledning – Bibeloversettelse på 2020-tallet

I de siste tider, med all slags AI og oversettelsesteknologi, kan manuell, forskningsbasert, filologisk bibeloversettelse utført av eksperter på bibel-litteratur, antikke og moderne språk, forekomme pragmatisk sett overflødig: Det er bare å kjøre originaltekstene gjennom Google Translate eller annet foretrukket oversettelsesverktøy. Straks har man tilgang til de gamle tekstene på hvilket moderne språk man

måtte ønske. Denne nye muligheten gjør at teksten kan holde tritt med den løpende språkutviklingen og framstå som ”ny” hver søndag. Rettere sagt: teksten *vil* alltid være ny hver søndag, etter lørdagskvel-dens oppdaterende AI-språkvask! Gitt denne situasjonen, hva er da poenget med fortsatt å holde seg med bibelselskaper som bruker store ressurser og lang tid på å forberede, produsere og gi ut nye oversettelser på papir mellom to permer – med mye sjeldnere, men fortsatt regelmessige, mellomrom?

Kanskje er det noen som fortsatt ønsker å lese fra en oversettelse som er gjennomtenkt, gjennomarbeidet, gjennomdiskutert og kvalitetssikret historisk og filologisk, og som ikke inneholder pinlige feil. Slike finnes dessverre fortsatt ofte i AI-produserte tekster og oversettelser.¹ Man kan saktens prøve å kjøre bibelteksten gjennom et AI-verktøy som har inkorporert hele oppslagsverk og ordbøker som for eksempel Liddell-Scott-Jones’ *Greek English Lexicon* (1968), Walter Bauer (2020), Koehler-Baumgärtner (1994-5) eller lignende, samt eksegetisk litteratur. Men feilkilden som kunstig intelligens kan utgjøre, vil nok reduseres på sikt. Det AI-oversettelser fortsatt vil mangle i overskuelig framtid, er adekvat forståelse av de mangfoldige, men likevel definerbare målgruppene en offisiell bibelutgave fra et nasjonalt bibelselskap henvender seg til – *i dag*, og ikke for over hundre år siden, da de nevnte oppslagsverkene først ble samlet, strukturert og utgitt. Altså trengs jevnlig nye oversettelser fra mennesker som forstår både grunntekstene og deres samtid, samt tiden oversetterne selv lever i – på en grundig måte.

Som leder av Det norske Bibelselskaps Oversettelsesutvalg loset jeg den norske bibel-revisjonen (som ble lansert i mars 2024²) gjennom Utvalget og andre styrende organer i og rundt Bibelselskapet. Bak den aktuelle danske prøveoversettelsen til Filipperbrevet (heretter forkortet: PO36), som jeg altså har fått i oppdrag å se på, står en oversettergruppe bestående av Martin Friis, Nicolai Techow og Ea Lindhardt Overgaard. Jeg vil i det følgende diskutere noen overordnede problemstillinger og noen konkrete detaljer og vers fra PO36 i

¹ Hvordan hittil profesjonelle oversettere opplever denne nye situasjonen, kan man lese om her i Dahl 2024. Dahl er også bibeloversetter, og diskuterer også oversettelse av Filipperbrevet i artikkelen (Dahl 2024).

² Det vil si *Bibel 2024*.

lys av hvordan vi i Norge arbeidet med de samme detaljene, versene og utfordringene.

Et par forbehold: Jeg er den første til å anerkjenne at i bibeloversettelse er det slik at "alt henger sammen med alt": Er det ønskelig å endre ett ord i ett vers, fører det gjerne med seg et ras av endringer – i verset, i hele det bibelske skriftet, eller i hele bibelutgaven. Videre krever det at andre steder der samme ord eller sammensetning forekommer, vurderes og eventuelt endres tilsvarende for å sikre konsistens i oversettelsen. Bak et tilforlatelig ønske om endring av oversettelsen av et enkelt ord eller formulering i et vers, gjemmer det seg altså en stor pakke av hensyn som oversetterne (men ikke nødvendigvis kritikerne) må ta konsekvensene av: konsistens i oversettelsen av enkeltord på grunnspråket – eller ikke; semantiske felt og deres bredde, dybde og presisjon, på grunnspråk og målspråk; betydningsnyanser, m.m. Derfor vil denne artikkelen – med ett unntak – kun diskutere noen få eksempler fra PO36; ikke for å fordømme oversettervalgene som om de skulle ha oppstått i et *Sola Scriptura*-aktig vakuum, som om det skulle være mulig å endre ett vers uten å se på den større helheten. Hensikten er å fokusere på og analysere oversettervalgene som kommer til uttrykk i PO36, og sette dem i relieff i forhold til diskusjonene og prosessene vi hadde i arbeidet med de samme vers/begreper/ord i den norske Bibel 2024. Undertegnede, som har fått mange henvendelser med sterke oversettelses-ønsker i forbindelse med lanseringen av den norske Bibel 2024, vet utmerket hvor grundig oversetterne enkeltvis og i gruppe må tenke gjennom konsekvensene selv i endringen av ett, lite, tilforlatelig ord i en prøve-oversettelse!

Derav følger et annet punkt: En (gjen-)oversatt bibel må også tilpasses brukergruppene og brukskonteksten til en viss grad, ettersom ulike grupper anvender og forstår språk på ulike måter. Både brukergrupper og -kontekst kan være noe ulike i Danmark og Norge: Danmark har beholdt båndene mellom kirke og stat, mens Det norske Bibelselskap ble bredt økumenisk etter at båndene mellom Den norske stat og dens -kirke ble fjernet etter forrige oversettelse, Bibel 2011.³ For oversettelsesarbeidet i det norske Bibelselskap har den nye

³ Den norske kirke ble eget rettssubjekt i 2017. Riktignok var Bibelselskapet i praksis økumenisk (blant ansatte og i kontaktnett) også før kirkens brudd

Sitz im Leben i forkant av Bibel 2024 betydd økt kompleksitet i utfordringen det er å møte ulike leseres forutsetninger og forventninger – som altså spriker mye mer enn før, ettersom oversettelsen ikke lenger skal innrettes spesifikt mot Den norske kirke, men imøtekomme et mye bredere økumenisk landskap. Samtidig skal oversettelsen utfordre med nye oversettelser og formuleringer der det er nødvendig ut fra ny filologisk eller historisk-kritisk kunnskap, eller ut fra endringer i talemåter på målspråket.⁴ Bibellesere forventer både språklig oppdatering, pedagogisk tilrettelegging og ny kunnskap; både å bli bekreftet i sin tro, men også utfordret – i en balanse som oppleves rett for dem. Her vil nok balansepunktet variere både mellom individer og deres ulike trossamfunn: Står dette virkelig i Bibelen? Er dette den mest saksvarende eller bokstavtro gjengivelse av grunnteksten? Alt dette er komplekse avveininger som ikke bør overlates til KI – eller enkeltpersoner.⁵ De krever sensitivitet, *Fingerspitzengefühl* – og evne til språklig pragmatikk: Oversettelsen skal jo helst gi mening også for andre enn oversetteren selv: derfor har de større, varige og bærekraftige oversettelser gjerne vært resultater av omfattende gruppearbeid, der skarpe meninger og analyser har blitt brynet mot hverandre over tid: Septuaginta, Vulgata, King James Bible, Revised og New Revised Standard Version – og nå sist: Dansk Bibel 2036.⁶ Det synes dessverre som at særlig protestanter med hang til sekterisme har en tendens til å glemme (eller ignorere?) dette faktum.

Ikke alt i den norske, publiserte Bibel 2024 ble slik Oversettelsesutvalget – eller Bibelselskapets ledelse – opprinnelig hadde foreslått eller ønsket. Men når det handler om en så omfattende boksamling som Bibelen, som er i bruk i så mange ulike miljøer, er en vellykket revisjon avhengig av bredt samspill og forhandling mellom overset-

med staten, og det tilstrebet en økumenisk tilnærming til bibeloversettelse. Men selve oversettelsesarbeidet var nok mest innrettet på å røkte skolevesenets, Den norske kirkes og det offentlige Norge for øvrig sin offisielle bibel.

⁴ Se videre diskusjon av slike språk-forhandlinger i Eggen m.fl. 2019. Se spesielt Økland 2019.

⁵ Et skrekkenes eksempel er Martin Luther: Han ble aldri ferdig, men redigerte på sitt Nytestamente kontinuerlig fra 1522 og fram til 1545, altså nesten fram til sin død i 1546.

⁶ Se en fortelling om slikt gruppearbeid i Nicholson 2003.

tere, bibel-eksperter, og ulike målgrupper av vanlige lesere. Til syvende og sist er oversettelsens hensikt at Bibelen skal kunne leses og forstås av dem som nettopp ikke kan grunnspråkene. Den ferdig oversatte bibelteksten er derfor et resultat av forhandlinger og kompromisser – noe en del protestanter har vanskelig for å svelge, og har hatt det siden William Tyndale: Kompromissløshet ligger på en måte i protestantismens DNA.

Dette svært interessante epistemologiske fenomenet skal jeg ikke dvele mer ved her. Men at en oversettelse skal gi mening for flere enn oversetteren selv, er en svært viktig del av hva vi i det hele tatt forstår med fenomenet "oversettelse" i det 20. og 21. århundre.⁷ Om filologene aldri så mye ønsker å benytte en målspråklig term med tilnærmet full semantisk overlapp med en term på grunnspråket, må vi bare erkjenne at målspråks-terminen kanskje sender ulike (eller ingen!) "signaler" til ulike (alders-)grupper. I Norge ble oversettelsen av δούλος, tjener eller slave, et eksempel på dette, noe som førte til stor diskusjon: den eldre generasjon forbandt "slave" kun med amerikansk slave-handel og slaveri på 17- og 1800-tallet,⁸ mens den yngre generasjon forbandt "slave" også med slaveri i vår tid, som heller ikke vi i Norden går fri fra.⁹ Den norske Bibel 2024 endte derfor opp med vekslende oversettelser av δούλος, avhengig av kontekst. Mer om dette senere.

Om Filipperbrevet er det generelt å si at i Norge gjorde oversetterne til Bibel 2024 få endringer i dette korte brevet. Det er ikke en tekst som legger opp til de store kontroversene. Vi hadde da heller ikke mye tid til rådighet, gitt de beklagelig stramme tidsrammene for hele Bibel 2024-prosjektet. At det danske oversettelsesprosjektet gis mer tid, vitner om seriøsitet og forståelse av alvoret i oppgaven.

⁷ Cf. Eco 2004. Som en anmelder av denne boken sa (Magdalena Ball i *Compulsive Reader*), "If you consider the complexity involved, it is a wonder that anyone is able to produce an adequate translation at all" (Ball 2004).

⁸ Et internett-søk på ordet "slave" i norske aviser i perioden høst 2023-vår 2024, vil synliggjøre dette.

⁹ Foruten de ofte omtalte husholds-slavene og trafficking-ofre: Ta gjerne "slavetesten" på <https://slaveryfootprint.org/> De fleste i en nordisk kontekst vil finne at deres levemåte forutsetter langt flere slaver rundt i verden, enn de vanligvis tenker over.

Jeg vil i det følgende diskutere et par eksempler på endringene i Bibel 2024, med spesielt henblikk på hva den danske PO36 har gjort med ord/vers/perikoper vi selv arbeidet med, samt undersøke PO36 valg noen andre steder der vi også vurderte endringer.

Case-studier

”Begrunde” evangeliet?

I kapittel 1, v. 7 taler Paulus om apologetikk: han snakker om ἀπολογία, rimelig oversatt ”forsvar”, dvs. av evangeliet, men også βεβαίωσις, som betyr ”stadfestelse”, ”bekreftelse”. På gresk brukes røttene substantivisk slik de her er gjengitt, men PO36 tar seg på den ene siden noen friheter når den oversetter substantivene med verbal-former: ”forsvarer og begrunder evangeliet.” På den annen side lyder det utvilsomt bedre på moderne dansk. Skandinaviske språk beveger seg antakelig i samme retning, noe som gjør at denne omskrivningen fra substantiv- til verbal-former lyder rimelig også i norske ører. Men i det teologisk meget tilforlatelige og enkle Filipperbrevet blir kanskje oversettelsen av substantivet βεβαίωσις med verbalformen ”begrunne” litt vel sterk. Å ”begrunne” evangeliet leder tankene mer hen til filosofer og teologiske ”apologeter” som vel kommer noe senere i den teologiske utviklingen? Likevel er det ikke helt unaturlig, ettersom også termen ἀπολογία faktisk dukker opp i samme setting. Men denne leser undres om det i oversettelsen kanskje er lest litt vel mye av den senere apologetikken inn i en av NTs tidligste tekster?¹⁰

Hva er ”falsk omskjæring”?

Neste eksempel jeg vil diskutere, er fenomenet ”falsk omskjæring.” For hva skulle det være? Filipperbrevets kapittel 3 inneholder konkrete formaninger. 3,2-3 lyder i PO36: ”Vær på vagt over for hundene, vær på vagt over for de onde arbeidere, vær på vagt over for den falske omskjæring. 3 For det er os, der har omskjæringen: Os, der tjener ved Guds Ånd og har vores stolthed i Kristus Jesus og ikke stoler

¹⁰ Se f.eks. Tertullians *Apologi* (Tertullian1931).

på det ydre.” (Fil 3,2: Βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας, βλέπετε τὴν κατατομήν. 3 ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, ...)

Originalteksten setter her opp et ordspill mellom ordene κατατομή og περιτομή, som Paulus framstiller som motsetninger. Språk-kompositorisk sett er dette en av Paulus’ mer elegante konstruksjoner. Περιτομή betyr ”omskjæring” og er oversatt ”omskæringen.” Men hva er κατατομή? Slår man opp i et leksikon som Liddell-Scott-Jones (1968), og starter med verbet κατατέμνω, som κατατομή er avledet av, står det det betyr å ”skjære i biter, skjære opp”, f.eks. kjøtt. Det sjeldnere brukte κατατομή, som er eget oppslagsord, refererer først og fremst til arkitektur og ”snitt” i stein, men en annen oversettelse som foreslås, er ”kjønnslemlestelse” (”mutilation” på engelsk), eller alternativt, ”å skjære ‘nedover’, skjære av”, altså kirurgi (s.v. κατατομή). Ut fra ordbokens fyldige oversikt over bruksmåter og oversettelsesalternativer, er det tydelig at det i Fil 3,2 handler om mennesker, ikke stein eller (dyre-)kjøtt til konsum. Da undrer denne leser seg svært over hvordan ”mutilation” (LSJ) eller ”kjønnslemlestelse” kan betegnes ganske diffust som ”falsk omskjæring” – og hvordan i all verden moderne danske lesere vil oppfatte det? Oversettelsen fjerner mye av det dramatiske i Paulus’ språkbruk. Det er slik eufemistisk språkbruk vi i den norske Bibel 2024 har forsøkt å korrigere. Der oversettes verset ”hold øye med dem som skamskjærer seg”. Det er heller ikke en helt presis oversettelse, ettersom den greke teksten i motsetning til norske ”seg” ikke indikerer hvem som står for skamskjæringen, dvs. om det er selvskading eller ikke. Likevel vil jeg mene at den er noe tydeligere enn PO36s variant.

Det er et utbredt mønster at moderne vestlige bibeloversettelser har tydd til omskrivninger i oversettelsene av genital-/sex-relatert terminologi. Slik sett skiller uttrykket ”falsk omskjæring” seg ikke ut fra vår rike bibeltradisjon av tilslørende omskrivninger. Disse oversettelsene har speilet kanskje en mer bluferdig kultur, og/eller man har tenkt at genitale og seksuelle temaer ikke passer seg i Bibelen, så ordene antas brukt i overført betydning eller tilsvarende, og oversettelsene blir ditto. Men i vår tid hvor det er mye vanligere med direkte tale om genitale temaer, blir det pinlige snudd på hodet: det pinlige

nå er å bruke eufemismer som ingen forstår, ut fra et ønske om å unngå å snakke "for direkte."¹¹

Når PO36 "kaller en slave for en slave", altså direkte oversetter δούλος med "slave", framstår oversettelsen av κατατομή med "falsk omskjæring" som unødvendig uklar, forvirrende og unnnvikende – i 2025. Ingen vet vel hva "falsk omskjærelse" skulle være, mens kjønnslemlestelse, kastrering ved snitt og mislykkede omskjæringer av jente- og gutte-barn er konkret. Det skrives i perioder mye om tematikken i media, slik at mange lesere vil ha en forestilling om hva det dreier seg om. "Falsk omskjæring" er intetsigende, og bagatellisierer det kirurgiske inngrepet det refereres til.

Konteksten her er at Paulus argumenterer for at "vi"-et, altså de som er i Kristus, allerede er ἡ περιτομή, altså (i) omskjærelsen, overfor Gud. De som setter sin tillit til omskjærelse ("i kjøttet", 3,3-4), på den fysiske kroppen, er altså ikke korrekt omskåret slik de selv er overbevist om, det kirurgiske inngrepet har tvert imot kjønnslemlestet dem! Selv om det der uttrykkes på en noe annen måte, er denne tenkemåten i Fil 3 helt i tråd med Gal 5, særlig v. 12 der Paulus også argumenterer med at kroppslig omskjærelse kan regnes som en form for kastrering.

Slave eller tjener?

Et stort tema i bibeloversettelser til en rekke språk for tiden, er hvordan man skal oversette det greske ordet δούλος. Dette var den mest generelle greske termen for "slave" i de gresktalende delene av

¹¹ En fylldig oversikt over ulike perioders oversettelses-preferanser i møte med bibeltekster som refererer til f.eks. likekjønnet seksualitet (eller som lesere/oversettere har *antatt* at gjør det), gis i Lings 2013. Da de første prøveoversettelsene til Bibel 2024 ble sluppet, brukte Kjell Arild Pollestad (som lanserte sin personlige bibeloversettelse rett før lanseringen av Bibel 2024) den nye, feminine kjønningen av Behemot i Jobs bok 40 *fra Bibel 2011* til å insinuere at Bibelselskapets neste trekk (Bibel 2024) ville være å introdusere "hen" som kjønnsnøytralt pronomen. Men det var aldri del av diskusjonen. Ved å generalisere ut fra Jobs bok og Behemot, anklaget han oversettelsene til Bibelselskapet videre for å være kjønnsforvirret og politisk korrekte ettersom "det er liten grunn til å tvile på at 'halen' er en eufemisme for en mer relevant kroppsdel i denne sammenheng." Konklusjonen var at prinsippet om inkluderende språk har gått amok i Bibelselskapet). Se Pollestad 2022 og tilsvaret fra Topland m.fl. 2022.

Romerriket på nytestamentlig tid. NT bruker i tillegg andre, mer spesialiserte termer for personer som verken eide seg selv eller egen arbeidskraft, men var eid av en annen, fri person.

Blant oversetterne i Norge kom temaet til uttrykk i et ønske om mer nøyaktighet og presisjon i oversettelsen av termer som betegnet distinkte, ulike posisjoner i det antikke sosiale hierarkiet – f.eks. mellom personer som ikke eier seg selv og personer som er frie, men påtar seg arbeid mot betaling eller livsopphold.¹² Viktig grunnlag for det norske Oversettelsesutvalgets arbeid med termer for slaveri var Anders Martinsens PhD-avhandling,¹³ men utvalget la ned mye arbeid i å undersøke slave/tjener-terminologien i NT også mer selvstendig: I Romerriket kunne frie tjenere ha slaver, og selv slaver kunne ha egne under-slaver (*servus vicarius* eller *peculium*).¹⁴ Da vi gikk gjennom alle forekomstene i NT, fant vi en gjennomført språklig distinksjon mellom δούλος eller andre termer for slaver, og tjenere (f.eks. ὑπηρέτης) som står i en annen persons tjeneste, mot betaling eller livsopphold. Tjenere er frie til å gå sin vei, f.eks. ”Den fortapte sønn” (Luk15,11-19). Det er vanskelig å finne eksplisitte eksempler på at de nytestamentlige forfattere, som alle levde under det romerske imperiums hegemoni og i dets semiotiske univers, brukte δούλος der det egentlig er snakk om frie (lønns)-arbeidere. I GTs skrifter derimot, som har blitt til over flere hundre, for ikke å si tusen, år, er det umulig å finne en enhetlig referent bak den *hebraiske* termen עֶבֶד fordi den refererer til sosiale roller uttrykt på så mange ulike språk fra så mange ulike kulturer og landområder og over en mye lengre tidsperiode. Da blir konsistens i distinksjonen mellom ord for ”tjener” og ”slave” umulig, og Bibel 2024 beholdt stort sett ”tjener” i GT. Tilsvarende de stedene i NT der det dreier seg om oversettelse til gresk av hebraisk עֶבֶד (f.eks. i GT-sitater eller -referanser), oversatte vi vanligvis ”tjener”, i tråd med hvordan hebraisk עֶבֶד i GT var oversatt. Det er nok fortsatt opprydningsarbeid å gjøre på denne fronten, men PO36 jeg fikk tilsendt, er et viktig skritt i riktig retning!

¹² F.eks. ”Sønnen som kom hjem” – overskriften på fortellingen i Lukas 15,11-31 i Bibel 2024.

¹³ Se Martinsen 2015. For en nyere diskusjon av oversettelse av slave/tjener-terminologi, se Martinsen og Stoutjesdijk 2025.

¹⁴ Se Heinrich Erman (1896). Erman refererer også til NT, men spesielt til Matt 20,27 som eksempel på *servus vicarius* (fotnote 1 p. 32).

”Tjener” hadde altså vært brukt som oversettelse av δούλος til norsk med den folkelige begrunnelsen at hebraisk עֶבֶד ble oversatt til gresk δούλος; עֶבֶד oversettes til ”tjener” på norsk, *ergo* må δούλος oversettes likt (man kunne selvsagt tenke seg at oversettelsen også pekte omvendt vei, at det også fantes slaver og ikke bare tjenere i antikkens hebreiske samfunn ...). Tradisjonelt har oversettelsene altså forutsatt at den sosiale organiseringen/stratifiseringen på tvers av 3 kontinenter over en periode på nærmere 1000 år (GT) – og i Romerriket over en periode på maximum 100 år (NT),¹⁵ er kompatible. Men Toraens strenge regulering av slavehold gjorde at det gamle Israel aldri nærmet seg Romerrikets slavevesen av industriell skala. Derav følger at det å gå via GT-hebraisk vanskelig kan begrunne at gresk δούλος i tekster skrevet originalt på gresk i romersk keisertid eksklusivt bør oversettes ”tjener.” NT ble til innenfor konteksten av det romerske imperium, notorisk for sin særdeles store andel slaver.¹⁶

I oversettelser av den ”positive” metaforiske bruken av slave-termer (som f.eks. Paulus’ bruk av termen som selv-karakterisering), valgte man før å oversette ”tjener”. Men det var å forskyve problemet: I neste runde ble det tydeligere at dette valget i oversettelser av δούλος-termen innførte en ytterligere distinksjon på skandinavisk mellom slave og tjener, som ikke tilsvarende de eksisterende distinksjonene mellom slave og tjener på grunnspråk (f.eks. δούλος vs. υπηρέτης). Det er denne distinksjonen internt i oversettelsen av δούλος, basert på subjektiv magefølelse og evt. teologi, dagens generasjon av bibeloversettere opplever som kunstig, inkonsistent og misvisende.

Termen δούλος, slave, forekommer bare 2 ganger i Filipperbrevet, begge ganger med helt klart positiv valør: Første gang er i brevets innledning: ”Paulus og Timoteus, Kristi Jesu tjenere/slaver, hilser alle de hellige i Kristus Jesus som bor i Filippi, og deres tilsynsmenn og diakoner” (Fil 1,1).

¹⁵ Jeg følger her Müller (2024), som daterer Apostlenes Gjerninger til 130-150 – kanskje enda senere.

¹⁶ Som med all tall-festing av Romerriket, er også slave-andelen umulig å tallfeste på sikkert vis. En som har prøvd, er Madden (1996).

Vi ser at Paulus åpner på standard paulinsk vis (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη, Fil 1,2), og betegner både seg selv og sin med-reisende partner Timotheus, for δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ (Fil 1,1), altså "Kristi Jesu slaver." Han bruker det som en hedersbetegnelse. Han hilser til "alle de hellige i Kristus Jesus som bor i Filippi, og deres tilsynsmenn og diakoner."

Likevel endte Bibel 2024 på "Paulus og Timoteus, Kristi Jesu tjenere..." i Fil 1,1.

Men i Fil 2,7, har også norsk Bibel 2024 oversatt "slave":

6 Han var i Guds skikkelse
og så det ikke som et rov
å være Gud lik,
7 men ga avkall på sitt eget,
tok på seg slaveskikkelse
og ble mennesker lik.
Da han sto fram som menneske...

I Filipperbrevet i Bibel 2024 er altså δοῦλος oversatt "tjener" en gang, og "slave" en gang. Det norske utvalget gikk opprinnelig inn for å oversette δοῦλος med "slave" mer konsistent. Konsistens i oversettelsen av denne og tilgrensende sosiale kategorier ville tydeliggjøre og utdype tekstenes teologiske poenger om både slaver og frie, og radikaliteten i at f.eks. Paulus omtaler seg selv som "Kristi slave". Når det ikke ble slik, trøstet vi oss med at revisjonen uansett ville legge til rette for nye skritt i retning av konsistens ved neste revisjon.

Siden både gammelgresk og latin inneholder et rikt, nyansert – og tydelig differensiert – vokabular for ulike nivåer av tjenerskap og slavestand, er det åpenbart at det ville vært overflødig og forvirrende å bruke δοῦλος også for å betegne tjenere og andre arbeidere som hadde frihet til å komme og gå. Språket hadde dedikerte termer for de ulike funksjonene. At den frie og privilegerte mann Paulus selv bruker slave-termer for å uttrykke sin relasjon til Kristus, er etter min mening roten til den moderne forvirringen.¹⁷ Jeg er ikke sikker på at Paulus bruker δοῦλος kun metaforisk på sin relasjon til Kristus, han kan også si ting som at "Kristi kjærlighet tvinger oss" (2 Kor

¹⁷ Det er selvsagt mange flere kompliserende faktorer også, som at disse tekstene har vært oversatt til ulike samfunn med svært ulik juridisk og sosial hierarkisk organisering – med hvert sitt vokabular.

5,14). Han *opplever seg som Kristi slave*, samtidig som han sier at Kristus setter fri.

Ettersom Filipperbrevet regnes som et relativt tidlig brev, må det poengteres hva Paulus gjør i formuleringen av det som ble gjenkjennelige åpningsfraser (med noen stilistiske og innholdsmessige nyanse-variasjoner) også i andre av hans brev. Han introduserer seg selv som slave. Motsetningen mellom κύριος og δούλος var like standard som motsetningen mellom "herre" og "slave" på skandinavisk. Videre: Paulus både beholdt, og videreutviklet eksisterende hilsefraseologi på henholdsvis gresk (χαῖρε) og hebraisk (שלום) ved å slå dem sammen i sine brev-innledninger – på fortsatt gjenkjennelige måter, som mange allerede har skrevet om.

Det norske Oversettelsesutvalget argumenterte i sitt forslag med at endringen fra "tjener" til "slave" i disse åpningssekvensene allerede var gjennomført med suksess i Bibelen 2020 på nudansk. Det overbeviste en del, men ikke alle. Den publiserte Bibel 2024 er derfor preget av et kompromiss som er uttrykt ved at Bibel 2024, på de stedene der det var aktuelt, ble utstyrt med en standard- note som sier "tjenere: kan også oversettes "slaver"". ¹⁸

PO36 har tilsvarende noter der δούλος er oversatt "slave" – bare omvendt vei, selvsagt: Fil 1,1 er oversatt "Paulus og Timotheus, Kristus Jesus' slaver". En asterisk etter "slaver" viser til en note (s. 85) som opplyser om at "slaver kan også oversettes tjenere, jf. Fil 2,7". I PO36 av Fil 2,7 finner vi så dette: "men gav afkald på sit privilegie, tog en slaves skikkelse på og fik lighed med mennesker; og da han var trådt frem som et menneske,..." Siden PO36 Fil 2,7 *også* har oversatt δούλος med "slave", er noten og henvisningen i 1,1 forvirrende, og reflekterer kanskje et tidligere stadium i oversettelsesarbeidet, da det kanskje stod "tjenere" i 2,7? Dette må i så fall rettes opp.

I Norge ble oversettelsen av δούλος en offentlig kontrovers i forbindelse med "høringsrunder" (prøveoversettelser) av utvalgte sekvenser som gikk lengre enn tidligere oversettelser i det å oversette δούλος med "slave". Det er interessant at de norske høringsrundene førte til endringer tilbake til "tjener" fra det foreslåtte "slave" i innledningene til Paulus-brevene – altså at det vekket anstøt at

¹⁸ Se tilsvarende vers på <https://bibel.no/nettbibelen/les/nb-2024/>, jf. Prøveoversettelsen s. 85.

Paulus (og hans eventuelle medarbeider(e)) skulle omtale seg som "slaver" på norsk – mens det å oversette δούλος med "slave" når det refererer til selveste Kristus Jesus (Fil 2,7) ikke vakte diskusjon. Det kan også ha med konteksten i Filipperbrevet å gjøre, der jo Kristi dype fornedrelse er en sentral del av det teologiske poenget, og nødvendig for at han etterpå opphøyes til det høyeste.

Avslutning: "The Content of the Form" (White 1987) – Kan en Bibeloversettelse overgå originalteksten i litterær kvalitet?

Den danske prøveoversettelsen av Filipperbrevet er i lys av den norske oversettelsen fra 2024 et lovende eksempel på at bibeloversettelsestrenden nå går ytterligere i retning av å kalle en spade for en spade og en slave for en slave. Men den sliter fortsatt med å kalle en penis for en penis. I antikke Middelhavssamfunn generelt, og det romerske imperiet spesielt, var det ikke likestilling som gjaldt: Følgelig hadde man lite språk knyttet til tanker om sosial likhet og utjevning, men særdeles utviklet, nyansert terminologi for sosiale hierarkier. Lesere lærer seg historisk bevissthet gjennom å konfronteres med hvordan bibelske skrifter ble skrevet i én tid, mens vi 2000 år senere lever i en annen.

En sterk forventning hos norske bibellesere etter den vellykkede oversettelsen av GT 2011 (NT 2011 var med noen få mindre endringer et opptrykk av NT 2005), var at Bibelen er og skal være en god, litterær tekst. Bakgrunnen for dette er at Bibelen har levd ikke bare i et særskilt religiøst/kirkelig rom, men gjennom mesteparten av sin virkningshistorie også i et u-sekularisert, kulturelt rom. Slik har europeisk litteratur og kunst gjennom århundrer hentet sin inspirasjon fra Bibelen, vært fulle av referanser til Bibelen, og tatt opp i seg ord, uttrykk og metaforer fra Bibelen, osv. Man kan vel si at Bibelens virkningshistorie har formet utviklingen av europeisk litterær kultur. Men så finner vi at dette i sin tur har skapt en litterær forventning til grunntekstene – som teologi-utdannede lesere vil vite er av svært varierende litterær kvalitet. Dette reiser et spørsmål om

hvorvidt det er ”riktig” å oversette Bibelen på en slik måte at den i dag gjerne også gjerne leses for sin litterære kvalitets skyld.

Det norske Oversettelsesutvalget har lenge hatt medlemmer som er målpråks-spesialister: lingvister, poeter, og skjønnlitterære oversettere og forfattere. Og det er her jeg som norsk bibeloversetter konfronteres med tvil i møte med den danske PO36 til Filipperbrevet: Den forekommer meg (foreløpig) som ganske flat og kjedelig som tekst betraktet, og jeg undres over hvorfor: Er det Filipperbrevets ”sanne ansikt” som her avdekkes etter århundrer av oversetteres *haute-couture*-språkdrakt?

Det kan hende, for oversettervalgene ord-for-ord ser for det aller meste forsvarlige ut, filologisk sett. Men er det nok for en Bibel i vår tid, når man på den ene siden kan mate grunnspråks-tekstene inn i AI-oversettelsesverktøy og få et rimelig målpråks-resultat – samtidig som trykte målpråks-utgaver har nøret opp under en kulturell forventning om at Bibelen skal være grunnsteinen i vår vestlige kulturelle/litterære kanon (Bloom 2011)? Har skandinavisk bibelkultur og kirkeliv i en postsekulær tid råd til å undergrave denne forventningen?

Den såkalte ”Filipperbrevs-hymnen” i Fil 2,6-11 har i PO36 fått en vellykket, verdig dansk form. Og ved første gangs lesning av PO36 som helhet tenkte jeg at det ikke var noe direkte ”feil” med den, men den ”gir” heller ingenting ekstra. Etterpå ble jeg i tvil om det egentlig heller var mine litterære forventninger til den unge Paulus (Filipperbrevet regnes som et relativt tidlig brev i Paulus-corpuset) som kanskje har vært litt -- oppskrudde? Jeg har ikke konkludert. Men jeg tviler på at teksten slik den framstår i PO36 vil inspirere vanlige, danske bibellesere. Så er det da også nettopp en prøveoversettelse. Enten PO36s flathet er et resultat av ekstrem trofasthet overfor stilnivå på grunnspråket eller skyldes kun foreløpig arbeid med selve oversettelsen (altså språklig gjengivelse av teksten på dansk), så bør det danske bibeloversettelsesprosjektet ha en grundig, overordnet diskusjon om hva slags stilnivå man skal legge seg på.

Litteratur

- Ball, Magdalena. 2004. "A review of Mouse or Rat by Umberto Eco." *Compulsive Reader* d. 31. Mars.
<https://compulsivereader.com/2004/03/31/a-review-of-mouse-or-rat-by-umberto-eco/> (sett 01.02.2026).
- Bauer, Walter. 2020. *Griechisch-Deutsches Wörterbuch: Zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. 5. utgave, reprint 2020. Berlin: De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783112313657>
- Bibel 2024. 2024. Oslo: Det norske Bibelselskap.
- Bibelen 2020. 2020. København: Det Danske Bibelselskab.
- Bibelen i prøveoversættelse. Markusevangeliet. Filipperbrevet. 2025. København: Bibelselskabet.
- Bloom, Harold. 2011. *The Shadow of a Great Rock: A Literary Appreciation of the King James Bible* (1st ed.). New Haven: Yale University Press.
- Dahl, Alva. 2024. "Underkastelse och Extremsport: En översättaresarbete i det gula trähuset." *Vagant. Skandinavisk tidsskrift for kritikk og essayistikk*. 09.03.
<https://www.vagant.no/en-oversattares-arbete-i-det-gula-trahuset/6> (sett 01.02.2026).
- Eco, Umberto. 2004. *Mouse or Rat? Translation as Negotiation*. London: Weidenfield & Nicholson (Orion).
- Eggen, Nora S., Nina Zandjani og Tor Ivar Østmoe (red.). 2019. *Gjenoversettelse av hellige tekster*. Oslo: Hermes Academic Publishing.
- Erman, Heinrich. 1896. *Servus vicarius. L'esclave de l'esclave romain*. Lausanne: F. Rouge.
- Koehler, Ludwig og Walter Baumgartner. 1994-5. *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament. The New Koehler-Baumgartner in English*. Leiden: Brill.
- Liddell, H. G., R. Scott, H.S. Jones. 1968. *A Greek-English Lexicon*. 9. utgave. Oxford: Clarendon Press. Tilgjengelig fra
<https://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=1>

- Lings, K. Renato. 2013. *Love Lost in Translation: Homosexuality and the Bible*. Bloomington: Trafford Publishing.
- Madden, John. 1996. "Slavery in the Roman Empire: Numbers and Origins." *Classics Ireland* 3: 109-128.
- Martinsen, Anders. 2015. *Men and Unmen in the Parables of Luke: Reception, Slavery, Masculinity*. Universitetet I Oslo: upublisert ph.d.-avhandling.
- Martinsen, Anders og Martin Stoutjesdijk. 2025. "Obscuring New Testament Slavery: A Study of the Translation History of Δουλος." *Journal of the Bible and Its Reception* 12/1: 23–56. <https://doi.org/10.1515/jbr-2024-0002>
- Müller, Mogens. 2024. *Tilløb til Bibelen 2036*. København: Eksistensen.
- Nicholson, Adam. 2003. *Power and Glory: Jacobean England and the Making of the King James Bible*. London: HarperCollins.
- Pollestad, Kjell Arild. 2022. "Bibelsk kjønnsforvirring." *Vårt Land* 17.08.2022.
- Tertullian. 1931. "Apology: De Spectaculis." I: *Tertullian, Minucius Felix*, overs. T. R. Glover og G. H. Rendall. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Topland, Anne Mari Schiager, Tina Dykesteen Nilsen, Jorunn Økland, og Terje Stordalen. 2022. "Kjønnsforvirring og annen forvirring." *Vårt Land* 29.08.2022, s. 17.
- White, Hayden v. 1987. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Økland, Jorunn. 2019. "Gjenoversettelse av hellige tekster: Teoretiske overveielser, verdiforhandlinger og politiske konsekvenser." I *Gjenoversettelse av hellige tekster*, red. Nora S. Eggen, Nina Zandjani & Tor Ivar Østmoe, 5-28. Oslo: Hermes Academic Publishing.
- Økland, Jorunn. I trykk. "Gud snakker engelsk, eller: Kristendommen som imperial ideologi." I *Imperienes tidsalder*, red. Jens E. Braarvig & Amund B. Haave. Oslo: Dreyer og Hermes.

Prøveoversættelsen af Filipperbrevet

Problemer

Af professor emeritus, dr.theol. et phil.

Troels Engberg-Pedersen, Københavns Universitet

Abstract: This article analyses a trial translation of Paul's Letter to the Philippians published by the Danish Bible Society in 2025 as a first step towards a new translation of the whole Bible, to be published in 2036. The article first presents as a criterium for a good translation of the Bible the principle that the translation should be as close as possible – in correct and good Danish – to the original text. This is not necessarily so but must be the rule for a translation to be “authorized” by His Majesty King Frederik X. Next the article discusses a number of places (Phil 1:1-2; 1:3-5; 1:8; 1:9-10) where the trial translation does not live up to the criterium. The article ends by arguing that the same holds for three crucial verses: 1:27 (πολιτεύεσθε), 2:12 (μετὰ φόβου καὶ τρόμου) and 3:2 (κατατομή). Throughout, the *New Revised Standard Version Updated Edition* is held up as a model.

Keywords: Philippians – trial translation – translation criteria – analysis

Det Danske Bibelselskab har i 2025 udsendt *Markusevangeliet og Paulus' brev til menigheden i Filippi i prøveoversættelse* som forberedelse til en endelig, samlet nyoversættelse af hele Bibelen, der skal udkomme i 2036 og erstatte den seneste autoriserede oversættelse fra 1992. I denne lille artikel vil jeg analysere prøveoversættelsen af Paulus' Filipperbrev. En sådan analyse forudsætter selvsagt en bestemt forståelse af, hvad der er kriteriet for en god bibeloversættelse. Jeg anfører først, hvilket kriterium jeg har lagt til grund uden særligt at argumentere for det. Senere vender jeg tilbage til dets status.

Målet for en god oversættelse til dansk af (i dette tilfælde) en tekst fra Det Nye Testamente må efter min mening være dette: at den skal være *en dækkende gengivelse på et korrekt, moderne dansk af en på oldgræsk skrevet, historisk tekst*.

1) "Dækkende": Hvad der står i grundteksten, skal også genfindes i oversættelsen. Ideelt set skal en græskkyndig kunne oversætte *tilbage* fra den danske oversættelse på en sådan måde, at man (i tilfældet Filipperbrevet) ender med Paulus' egen tekst!

2) "Et korrekt, moderne dansk": Men da grundteksten jo er en *historisk* tekst (se ndf.), må man i nogle tilfælde bevare nogle (på dansk) lidt gamle ord, der tidligere har været anvendt til formålet. Fx ordene "sjæl", "kød" o.l. De dertil svarende græske ord, ψυχή og σάρξ, rummer så mange konnotationer, at de ikke bare kan gengives med ét enkelt moderne ord.

3) "En historisk tekst": Det er af afgørende betydning, at den oversatte tekst bevarer grundteksten i dens historicitet. Det hermeneutiske arbejde, som kan være påkrævet for at overføre den historiske teksten til en moderne forståelsesramme, er vigtigt. Men *det er ikke selve oversættelsens opgave at gennemføre dette*, derimod er det en senere fortolkningsopgave, som netop forudsætter, at den oversatte tekst fremtræder i sin historiske forståelsesramme.

Alt dette kan forstås som udtryk for ét grundprincip, udfoldet i syv delprincipper:

Grundprincippet og delprincipper

Grundprincippet

Så tæt på det græske, som det er muligt på korrekt dansk. Dette princip skal sikre mod det værste af alt: betydningsstab. Når vi læser en tekst af fx Paulus (på enten græsk eller i oversættelse), er det jo, fordi vi gerne vil forstå, hvad *han* ville sige i den og den situation.

Delprincipper af grundprincippet

1. Undgå "parafrase". Parafrase er en slags omskrivning, som oversættere vælger for at klargøre, hvad de tror teksten betyder, så den læge læser med det samme kan forstå, hvad der menes. Parafrase som oversættelsesstrategi rummer imidlertid den oplagte risiko, at oversætteren lægger sig fast på én helt bestemt forståelse af teksten. Men selve teksten kan sagtens have flere betydningslag. Dem må oversættelsen så forsøge at bevare.
2. Gør i det hele taget ikke teksten lettere, end den selv er. Bevar fx nøglebegreber i det græske ("sjæl", "kødet" o.l.), som vi måske ikke bruger så meget, men som vi dog kender, og som afspejler den verden, teksten blev til i.
3. Undgå sprog, som er *specifikt* moderne. En god og korrekt oversættelse må gerne afspejle, at teksten ikke er ny.
4. Sørg for, at nøglebegreber bliver oversat på samme måde hele vejen igennem. Der må jo være en grund til, at Paulus selv har anvendt de samme termer. Ved at oversætte på samme måde giver man læseren mulighed for selv at efterspore, hvorfor Paulus har gjort det.
5. Undgå oversættelser, der tager det slående ud af teksten. Det slående er ofte betydningselementer, der afspejler tekstens historicitet. De må derfor i særlig grad bevares.
6. Undgå oversættelser, der er styret af den senere teologiske tradition. Paulus har altid været omstridt. Men det nytter ikke at oversætte sig ud af problemerne. Det ser man alt for mange eksempler på i den teologiske tradition.
7. Undersøg den nyeste videnskab hele vejen igennem. Dette princip ligger i direkte forlængelse af selve grundprincippet. For videnskabens anliggende er jo netop så vidt muligt at nå tilbage til tekstens oprindelige betydning.

Er det angivne kriterium nu uden videre udskifteligt med en række andre kriterier? Skal man fx også tage hensyn til "traditionen" og til "anvendelsen"? Det kan jeg ikke se. Man kan sagtens gengive Bibelen på et utal af måder, som imødekommer en række ønsker, og det skal ingen forhindre. Men denne nyoversættelse skal være en af

Hans Majestæt Kong Frederik X autoriseret oversættelse. Den må netop derfor skulle gengive *originalen så tæt på, som det overhovedet er muligt*, så at *alle* – med eller uden græskkundskaber – kan læse, hvad der faktisk står i Bibelen. Er dette princip ikke egentlig *selvindlysende*?

I det følgende vil jeg med eksempler fra prøveoversættelsen af Filipperbrevet analysere, hvordan man enten overholder grundprincippet (og derfor skal roses) eller forbyder sig mod princip 1-7 (og derfor må kritiseres). Jeg citerer gennemgående også oversættelserne i *New Revised Standard Version Updated Edition (NRSVue)*. Det er en fremragende gengivelse af grundteksten, som er langt bedre end noget, vi har på dansk. Formålet er at vise, at det *kan* lade sig gøre.

Filipperbrevet

Fil 1,1-2

Her er denne tekst i *NRSVue*:

¹Paul and Timothy, servants [Note: Gk *slaves*] of Christ Jesus,
To all the saints in Christ Jesus who are in Philippi, with the
bishops [Note: Or *overseers*] and deacons [Note: Or *helpers*]:
²Grace to you and peace from God our Father and the Lord Je-
sus Christ.

I denne gengivelse har man bevaret selve strukturen i Paulus' brev-hilsen: afsender, modtager, kolon – og selve hilsenen. Man bevarer også skiftet fra 3. person i 1,1 ("all the saints ... who are") til 2. person i 1,2 ("you").

Anderledes i DO92:

¹Fra Paulus og Timotheus, Kristi Jesu tjenere.
Til alle de hellige i Kristus Jesus, jer, der bor i Filippi, samt til-
synsmænd og menighedstjenere.
²Nåde være med jer og fred fra Gud, vor Fader, og Herren
Jesus Kristus!

Her skriver man simpelthen tre punktummer. Sammenhængen angives så ved et tilføjelse, indledende "Fra", der meget problematisk fjerner det indledende fokus (som i en fanfare!) på de to førstnævnte personer: Paulus og Timotheus. At Paulus' hilsen så *udtrykkes* i vers 2, er egentlig slet ikke klart. Og skiftet fra 3. til 2. person er allerede inkorporeret i vers 1 ("jer, der bor"). Her har man altså allerede fjernet sig fra den specifikke retorik i Paulus' egen tekst.

Og så PO36:

Hilsen

¹Paulus og Timotheus, Kristus Jesus' slaver [Note: *slaver* kan også oversættes *tjenere*, jf. Fil 2,7] hilser alle jer i Filippi, der er hellige i Kristus Jesus, og vi hilser også jeres menighedsledere og medhjælpere.

²Nåde være med jer og fred fra Gud, vores Far, og Herren Jesus Kristus!

Her begynder man med en metatekst, der slet ikke står i originalen ("Hilsen"). Det dybt problematiske "Fra" i 1992 har man nu fjernet (godt!), og "Kristi Jesu tjenere" er blevet til det korrekte "Kristus Jesus' slaver" (igen godt!). Derimod er notehenvisningen til Fil 2,7 meget problematisk. For hvorfor må *Jesus* ikke være en "slave" (som der jo faktisk står i 2,7)? Dårligt er det også, at DO92's "Fra/Til" nu er blevet til "hilser", som så gentages senere i verset, selv om det slet ikke findes i grundteksten i anden form end den dativ, som *NRSVue* og 1992 rigtigt oversatte ved "To" og "Til". Hvad mere er: 2. person i vers 2 er trukket op i vers 1 og endda udvidet med et "jeres", som heller ikke findes i grundteksten, sandsynligvis fordi Paulus' eget enkle "samt (tilsynsmænd)" i DO92 og "with (bishops)" i *NRSVue* nu er blevet udvidet til et helt "og vi hilser også", som heller ikke findes i originalen. Endelig er det uklart, hvilken funktion vers 2 overhovedet har. Siger Paulus bare "Nåde være med jer ..." sådan ud i luften?

Jamen kan man da ikke bare gøre, hvad man synes, i to sådanne indledende standardvers? Nej, det kan man faktisk ikke. Paulus skrev meget præcist, og det er da helt oplagt denne præcision, der skal gengives, hvis det overhovedet er muligt. At det *er* muligt, viser *NRSVue*.

Fil 1,3-5

Her er *NRSVue*:

³I thank my God for every remembrance of you, ⁴always in every one of my prayers for all of you, praying with joy ⁵for your partnership in the gospel ...

DO92 ligner meget. Men hvad siger PO36?

³Jeg takker min Gud, hver gang jeg ser jer for mig, ⁴og i alle mine bønner beder jeg altid med glæde for jer. ⁵Jeg takker jer for fællesskabet om evangeliets udbredelse ...

Til PO36: 1) "hver gang jeg ser jer for mig" – hvad menes?! Paulus selv "*mindes*" dem! 2) Man lader "fællesskabet om evangeliets udbredelse" være styret af det indledende "Jeg takker" – som man så gentager i vers 5, selv om det slet ikke står i originalen, hvor fællesskabet osv. er styret af "beder med glæde" i vers 4 (således også DO92). Dette er desværre en manifest fejl.¹ 3) Samtidig oversætter man originalens "for jer *alle*" bare med et "for jer" og opgiver dermed det retorisk raffinerede hos Paulus: "i *alle* mine bønner" plus "*altid*" plus "for jer *alle*". Alt dette er efter min mening udtryk for en frihed i forhold til grundteksten, som dels er forfejlet (det andet "Jeg takker"), dels er meningsløs ("jeg ser jer for mig"), dels er dårligere end Paulus selv ("for jer"). Men *NRSVue* har jo alt det rigtige!

Fil 1,8

PO36 oversætter ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ Ἰησοῦ "med Kristus Jesus' dybe omsorg". *NRSVue* siger rigtigt: "with the tender affection of Christ Jesus". Holloway taler om "the deepest affections" (69). Hvorfra får PO36 lige tanken om omsorg?

Fil 1,9-10

PO36: ⁹Og det beder jeg om: at jeres kærlighed må strømme mere og mere over, fyldt med indsigt og dømmekraft af enhver art. ¹⁰På den måde vil I kunne vurdere, ...

¹ Jf. fx Holloway 2017, 69.

DO92: ⁹Og det beder jeg om, at jeres kærlighed stadig må vokse og blive rig på indsigt og dømmekraft, ¹⁰så at I kan skønne,
...

Her er gengivelsen af første halvdel af vers 9 faktisk bedre i PO36 end i DO92 af den simple grund, at den er *tættere* på originalen (godt!). Men anden halvdel af verset er dårligere, fordi den parafraserer: "fyldt" står der ikke; ej heller "af enhver art" – som jo heller ikke giver god mening. I vers 10 er "vurdere" (PO36) mere moderne end "skønne" (DO92), men også præcist nok (godt!). Men hvorfor skal man uden særlig grund ændre på DO92's "så at I kan ...", som svarer nøje til originalen, til en helt ny begyndelse, der meget omstændeligt *fjerner* sig fra originalen?

PO36 fortsætter således: "så I kan være oprigtige og uskyldige på Kristus' dag".

DO92 siger: "og være renfærdige og uden anstød på Kristi dag".

Sådan nogle begreber (εὐλικρινεῖς og ἀπρόσκοποι) kræver den yderste opmærksomhed. DO92s "renfærdige" er lidt tvivlsomt, men "uden anstød" (DO92) er indholdsmæssigt rigtigt, blot er det ikke noget adjektiv. *NRSVue* ("pure and blameless") er lige i øjet. Derimod er PO36s "oprigtige og uskyldige" for snævert ("oprigtige"), og hvad der er allerværst: "uskyldige" udtrykker slet ikke selve grundideen om, at filipperne skal stå til ansvar over for Guds og Kristus' domstol "på Kristus' dag". Man kunne måske sige "uanstødelige"? Det ville være en både præcis og lidt "ældre klingende" gengivelse – hvad ἀπρόσκοποι uden tvivl også var. PO36s gengivelse derimod er forfjlet: Den fanger slet ikke, hvad originalen vil sige.

Det er desværre umuligt at fortsætte lige så detaljeret. Jeg nævner her afslutningsvis tre særlig slående steder senere i brevet, hvor den noget diffuse karakter af PO36 kommer tydeligt frem sammenlignet med den prægnante karakter af originalen.

Fil 1,27

NRSVue: ²⁷"Only, live your life in a manner worthy of the gospel of Christ ..."

DO92: ²⁷"Blot skal I føre et liv, som svarer til Kristi evangelium ..."

PO36: ²⁷"Mere end noget andet er det afgørende, at I lever jeres liv på en måde, der er værdig for evangeliet om Kristus."

Tre punkter. 1) Hvor får PO36 den lange, indledende sætning fra ("Mere – afgørende")? Både DO92 og *NRSVue* klarer sig fint med, hvad der faktisk står: Μόvov ... Og hvad *betyder* overhovedet PO36s tilføjelse? 2) PO36s "på en måde, der er værdig for" svarer hverken til *NRSVue*'s "in a manner worthy of" eller til det græske (ἀξιώς), der betyder noget med at "leve op til" (jf. DO92s "svarer til"). 3) Og så er der endelig dette: *Ingen* af de tre oversættelser har fanget, at Paulus ikke bare taler om at "leve" eller "føre" et liv, men noget meget mere præcist. Han siger, at filipperne skal πολιτεύεσθαι. Det peger frem mod omtalen i 3,20 af de Kristustroendes πολιτεύμα i himlene, deres "borgersamfund". I 1,27 bør man derfor sige fx "leve i samfund", "leve politisk i samfund" eller "leve jeres samfundsliv".²

Fil 2,12

NRSVue: ¹²Therefore, my beloved, just as you have always obeyed me, not only in my presence but much more now in my absence, work on your own salvation with fear and trembling ..."

DO92: "Derfor, mine kære, I, som altid har været lydige: Arbejd med frygt og bæven på jeres frelse, ikke blot som da jeg var til stede, men endnu mere nu i mit fravær."

PO36: "Derfor, mine elskede venner, ligesom I altid har været lydige i mit nærvær og er det endnu mere nu i mit fravær, skal I blive med at arbejde på jeres frelse med ærefrygt og ihærdighed."

Dette vers kræver den yderste grad af præcision i gengivelsen:

1) Siger Paulus, at filipperne *er* lydige nu i hans fravær? Eller siger han, at lydige, som de altid har været, *skal* de være det også nu, hvor han er fraværende? PO36 forstår det på den første måde. DO92 forstod det på den anden måde. *NRSVue* udtrykker det sådan, at det *kan*

² Bare "leve sammen" eller "i fællesskab" er ikke tilstrækkeligt, da Paulus har et andet greb for det: κοινωνία.

forstås på begge måder. Men DO92s måde må være den rigtige. Det giver meget lidt mening at lade Paulus sige, at filipperne ”altid har været lydige ... så meget mere nu i hans fravær”. Derimod giver det strålende mening at lade ham sige, at ligesom filipperne altid har været lydige, således *skal* de også være det ikke blot, som de var det i hans nærvær, men endnu meget mere nu i hans fravær – og at de i denne lydighed skal arbejde på deres frelse. Udtrykket καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε kvalificerer altså sætningens hovedverbum: κατεργάζεστε. Og PO36s oversættelse er direkte forfejlet.

2) Både DO92 og PO36 oversætter τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν med ”på jeres frelse”. Som *NRSVue* rigtigt ser, betyder det imidlertid noget andet: ”på jeres *egen* frelse”. Det har danskerne sikkert udeladt af misforståede protestantiske grunde. Men *NRSVue* har jo ret. Der *står* faktisk τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν.³

3) Så kommer den værste fejl, som næsten diskvalificerer hele denne oversættelse. *NRSVue* oversætter rigtigt μετὰ φόβου καὶ τρόμου ”with fear and trembling” og DO92 lige så rigtigt ”med frygt og bæven”. Faktisk er det jo nok lige præcis fra dette vers, at det danske udtryk ”med frygt og bæven” kommer! PO36 derimod siger ”med ærefrygt og ihærdighed”. Hvordan τρόμος kan blive til ”ihærdighed”, er et mysterium. Men værst er det, at man med PO36s oversættelse fuldstændig mister forbindelsen med Paulus’ tanke om, at filipperne skal arbejde på deres (egen) frelse i lyset af, at de på dommedag skal stå foran enten Kristus’ eller Guds *domstol*, jf. fx 2 Kor 5,10. Dette har ”2036” slet ikke fanget. Er det bare en enkelt svipser? Næppe. For også i 1,10 (jf. ovf.) blev ordet ἀπρόσκοποι ikke oversat sådan, at det handlede om dommedag, hvad det ellers helt eksplicit gør (jf. εἰς ἡμέραν Χριστοῦ).

Fil 3,2

NRSVue: ”²Beware of the dogs, beware of the evil workers, beware of those who mutilate the flesh [Gk *the mutilation*].”

DO92: ”²Vogt jer for hundene, vogt jer for de slette arbejdere, vogt jer for de skamskårne!”

³ Se også Holloway 2017, 130.

PO36: ”²Vær på vagt over for hundene, værd på vagt over for de onde arbejdere, vær på vagt over for den falske omskæring.”

Hvad mener Paulus, når han i stedet for ”περιτομή (omskærelse)” skriver ”κατατομή”? Mon ”en falsk omskæring”? Og hvad er det overhovedet? Nej, som *NRSVue næsten* får sagt, mener han dette: kastration, at *det hele* bliver skåret af!⁴ Sådan er det i virkeligheden med den jødiske omskærelse, hvis den ikke også rummer Kristustro! Så var DO92 dog meget nærmere.

Konklusion

Prøveoversættelsen af Filipperbrevet er ikke god nok. Ansvar herfor ligger ikke nødvendigvis hos de primære oversættere, som let kan være blevet afkoblet, efter at de har afleveret deres bud på en oversættelse. Ansvar må ligge i projektets højere luftlag, inklusiv chefredaktionen, hvor man ikke i tilstrækkelig grad har følt sig forpligtet over for det ene, centrale kriterium, jeg præsenterede i begyndelsen af denne artikel. Uden den forpligtelse må det hele nødvendigvis gå galt.

Litteratur

Det Danske Bibelselskab 1998. *Bibelen. Den Hellige Skrifts Kanoniske Bøger*. København: Bibelselskabet.

Markusevangeliet og Paulus' brev til menigheden i Filippi i prøveoversættelse. 2025. København: Bibelselskabet.

Holloway, Paul A. 2017. *Philippians. A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress.

New Revised Standard Version Updated Edition 2021. Citeret online fra Bible.com (2.3.2026).

⁴ Holloway (2017, 153, note 53), som også oversætter med ”the mutilation”, henviser med rette til Gal 5,12.

Havde den rige bonde en sjæl eller bare et liv?

Om oversættelsen af det græske ψυχή
i Det Nye Testamente

*Af professor emeritus Mogens Müller,
Københavns Universitet*

Abstract: Did the rich fool in the Gospel of Luke's parable have a soul or only a life? This question arises when the authorized Danish Bible from 1992 in the parable of the rich fool in Luke 12:16-21, unlike the authorized translation from 1948, renders all three occurrences of the Greek text's *psychē* without using the word "soul". Thus, in verse 20, God no longer demands the fool's soul of him, but only his life. Encouraged not least by the saying in Matt 10:28, where the soul certainly ranges higher than life, I ask if soul should not be reintroduced in a series of passages with *psychē*. Otherwise, I think that something very important is lost, because, in the New Testament, "soul" constitutes an irreplaceable element in anthropology, namely man's inward humanity, which – by the help of the Holy Spirit – is to build up the body of salvation. It was in his soul that the rich fool should have been rich toward God. This understanding is also invited for by the whole context in Luke 12 as well as other passages in the New Testament.

Keywords: Bible Translation – The Parable of the Rich Fool – Soul – Biblical Anthropology

Min far var i sin tid forstander på Diakonissehuset Sankt Lukas Stiftelsen i Hellerup, der dengang også var et velfungerende hospital. Det kristne indslag gav sig bl.a. til kende i, at der var malet skriftsteder over alle vigtigere døre. Daværende kirkeminister Bodil Koch spurgte engang drillende min far, om det var rigtigt, at der over

døren til operationsstuen stod de ord fra Matthæusevangeliet 10,28: ”Frygt ikke for dem, som dræber Legemet, men ikke kan dræbe Sjælen.” Det stod der selvfølgelig ikke.

Men dette sted i Matthæusevangeliet viser, at det er én ting at dø, noget andet at miste sin sjæl. Således fortsætter teksten da også med opfordringen: ”Frygt snarere for ham, der kan ødelægge baade Sjæl og Legeme i Helvede”. Teksten er her citeret efter 1948-oversættelsen (DO48), men efter byggeåret for hospitalet skulle det egentlig være 1907-oversættelsen (DO07): ”Og frygter ikke for dem, som slaa Lege-met ihjel, men ikke kunne slaa Sjælen ihjel; men frygter hellere for ham, som kan fordærve baade Sjæl og Legeme i Helvede”.

Hvorom alting er, forudsætter dette sted i Matthæusevangeliet utvetydigt, at dets forfatter skelner nøje mellem liv og sjæl. Og dette skriftord er da også et af de steder, hvor DO92 har bibeholdt ordet ”sjæl” i sin gengivelse af det græske ψυχή. Denne gengivelse har ellers en række steder måttet vige for en oversættelse med ”liv”. Men spørgsmålet er, om gengivelsen med ”liv” og lignende, for ikke at tale om en fuldstændig udeladelse af ordet, ikke en række steder afstedkommer et uheldigt betydningsstab.

Glosen ψυχή forekommer i Det Nye Testamente i alt 106 gange.¹ Mens en række steder næsten nødvendiggør en gengivelse med ”sjæl”, er der også adskillige forekomster, hvor bl.a. betydningen ”liv” synes at ligge nær. Mens DO48 i dette spørgsmål for evangeliernes vedkommende praktisk taget er identisk med DO07, udviser DO92 en tendens til oftere at gengive med ”liv”, derunder i Luk 12,19-20.² Mit

¹ Markusevangeliet har i alt 9 forekomster af ψυχή (3,4; 8,35 (bis).36.37; 10,45; 12,30.33; 14,34), Matthæusevangeliet 16 (2,20; 6,25 (bis); 10,28 (bis).39 (bis); 11,29; 12,18; 16,25 (bis).26 (bis); 20,28; 22,37; 26,38), Lukasevangeliet 15 (1,46; 2,35; 6,9; 9,24 (bis).56; 10,27; 12,19 (bis).20.22.23; 14,26; 17,33; 21,19) og Johannesevangeliet 10 (10,11.15.17.24; 12,25 (bis).27; 13,37.38; 15,13), mens Apostlenes Gerninger tegner sig 16 (2,27.31.41.43; 3,23; 4,32; 7,14; 14,2.22; 15,24.26; 20,10.24; 27,10.22.37). De resterende 40 forekomster fordeler sig med 13 i de paulinske breve, 6 i Hebræerbrevet, 2 i Jakobsbrevet, 8 i Petersbrevene, 3 i Johannesbrevene, 1 i Judasbrevet og 7 i Johannes' Åbenbaring. Med i betragtning for betydningen skal også tages de 6 forekomster af ”sjælelig” (ψυχικός) i 1 Kor 2,14; 15,44 (bis).46; Jak 3,15 og Jud 19. Optællingen følger Aland 1983.

² I DO07 gengives ψυχή med ”Liv” i Mark 3,4; 8,35 (bis); 10,45; [det tekstkritisk usikre ψυχή i 12,33 er udeladt], i Matt 2,20; 6,25 (bis); 10,39 (bis); 16,25 (bis); 20,28, i Luk 6,9; 9,24 (bis); 12,22.23; 14,26; 17,33, og i Joh 10,11.15.17; 12,25 (bis).37; 15,13, dvs. i Markusevangeliet 4 ud af 9 steder, i Matthæusevangeliet

spørgsmål er nu, om lignelsen om den rige bonde i Lukasevangeliet 12,16-20(21) er et eksempel på et egentligt betydningstab, hvis og når "sjæl" udskiftes med "liv".

Som udgangspunkt kan tjene en synoptisk sammenstilling af de autoriserede oversættelser fra henholdsvis 1948 og 1992.

DO48	DO92
Og han fortalte dem en lignelse: »Der var en rig mand; hans mark havde båret godt. Han tænkte ved sig selv: »Hvad skal jeg gøre? jeg har jo ikke plads til min høst.« Og så sagde han: »Sådan vil jeg gøre: jeg vil rive mine lader ned og bygge dem større, og dér vil jeg samle alt mit korn og mit gods; og jeg vil sige til min sjæl: Sjæl! du har meget gods liggende, nok for mange år; slå dig til ro, spis, drik og vær glad!« Men Gud sagde til ham: »Du dåre! i denne nat kræves din sjæl af dig; hvem skal så have det, du har samlet dig?« — Således går det den, som samler sig skatte, men ikke er rig hos Gud.«	Og han fortalte dem en lignelse: »Der var en rig mand, hvis mark havde givet godt. Han tænkte ved sig selv: Hvad skal jeg gøre? For jeg har ikke plads til min høst. Så sagde han: Sådan vil jeg gøre: Jeg river mine lader ned og bygger nogle, som er større, og dér vil jeg samle alt mit korn og alt mit gods. Og jeg vil sige til mig selv: Så, min ven, du har meget gods liggende, nok til mange år. Slå dig til ro, spis, drik og vær glad! Men Gud sagde til ham: Din tåbe, i nat kræves dit liv af dig. Hvem skal så have alt det, du har samlet? Sådan går det den, der samler sig skatte, men ikke er rig hos Gud.«

8 ud af 16 steder, i Lukasevangeliet 7 ud af 15 steder, og i Johannesevangeliet 6 ud af 10 steder. Af Apostlenes Gerningers 16 forekomster af $\psi\upsilon\chi\eta$ gengives 3 steder med "Liv" (15,26; 20,24; 27,10); det tekstkritiske 2,31 er udeladt, og $\psi\upsilon\chi\eta$ i 14,2 oversættes med "Sind". Mens DO48 kun i det tekstkritisk usikre Luk 9,55 til forskel fra DO07 ikke gengiver $\psi\upsilon\chi\eta$ med "Sjæl", men blot taler om "menneskene", står DO92 for en mere markant reduktion af brugen af "sjæl", idet glosen i forhold til tidligere er forsvundet fra Mark 8,36.37; Matt 12,18; 16,26 (bis); Luk 12,19(bis).20; 21,19 og Joh 10,24. I Apostlenes Gerninger gælder det samme 2,27.41.43; 3,23; 4,32 ("sind"); 7,14; 14,2 (1948: "Sind").22; 15,24; 20,10; 27,37. De 40 steder i det øvrige Nye Testamente er gengivelserne af $\psi\upsilon\chi\eta$ stærkt forskelligartede, men tendensen i DO92 i forhold til DO48 går også her i retning af en reduktion i forekomsten af "sjæl", idet antallet er faldet fra 26 til 22; et enkelt sted (Jud 15) er "sjæl" dog kommet til i 1992, hvor den ikke var der i 1948. Indimellem virker valget eller fravalget nærmest tilfældigt. To gange gengives det ligefrem "af hjertet" (Ef 6,6 og Kol 3,23).

Denne lignelse, der på dansk har fået titlen "Den rige bonde", henter "bonde" ud fra beskrivelsen af, hvordan hovedpersonen er blevet rig.³ I engelsk tradition hedder den "The Rich Fool" i en foregribelse af Guds tale til ham. Ved på denne måde at kalde hovedpersonen "tåbe" eller bedre "dåre", vækkes associationen til Sl 14,1, der i LXX (13,1) lyder: "Dåren siger i sit hjerte: 'Der er ingen Gud' (Εἶπεν ἄφρων ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ· Οὐκ ἔστιν θεός)".⁴ Så er stemningen sat! Den underforståede anklage lyder på gudløshed. Og heri adskiller lignelsen, som egentlig er en eksempelfortælling, sig fra skildringen af den for-gæves bjergsomhed i Siraks Bog 11,18-19, som der ellers forståeligt nok almindeligvis henvises til.

Som det ses, er alle de tre steder, hvor DO48 har "sjæl", gengivet uden denne gløse: I v. 19 med henholdsvis "til mig selv"⁵ og: "Så, min ven", i v. 20 med "dit liv". Forfatteren til Lukasevangeliet kunne ellers, hvis han havde villet, ligesom i v. 17 i v. 19 have anvendt et refleksivt pronomen "ved sig selv (ἐν ἑαυτῷ)", og han kender selvfølgelig også det græske ord for "liv" (ζωή; se v. 15). Sammenholdt med de øvrige tolv forekomster af ψυχή i Lukasevangeliet samt de i alt 16 i Apostlenes Gerninger, indbyder det ikke til i denne lignelse at fravige en ordret oversættelse af ψυχή med "sjæl".

Dette gælder så meget mere, som "sjæl" fastholder forestillingen om, at et menneske består af både et indre og et ydre menneske,⁶ hvor altså det indre – som det fremgik af Matthæus-stedet – udmærket kan "overleve", at det ydre slås ihjel. Så spørgsmålet er, om lignelsen virkelig blot vil være en i grunden banal advarsel mod bevidstløs gerrighed, og ikke en formaning om ikke at fylde sin sjæl med det, som ikke kan overleve døden.

³ Så vidt jeg kan se, er det først i DO07, at titlen "Lignelsen om den rige Bonde" optræder i indholdsoversigten til kapitlet.

⁴ Glosen ἄφρων optræder i Lukasskrifterne ellers kun i Luk 11,40.

⁵ Det har været foreslået at forstå τῇ ψυχῇ som en semitiserende omskrivning for det refleksive pronomen. Jf. Blass/Debrunner/Rehkopf 1990, § 283 noterne 6 og 8), hvor der dog ikke henvises til Luk 12,19, men til Luk 9,24-25. Men der er forskel på at sige noget til sig selv og på at tale til sit indre menneske ("bedre jeg" eller "værre jeg"?).

⁶ For det "indre menneske" (ὁ ἔσω ἄνθρωπος), se 2 Kor 4,16; Rom 7,22 samt Ef 3,16, for det "ydre menneske" (ὁ ἔξω ἄνθρωπος) 2 Kor 4,16; jf. 1 Thess 2,17. At 1992-oversættelsen her i Rom 7,22 gengiver med "inderst inde", er beklageligt.

For jordisk gods kan ikke veksles til rigdom hos Gud, og den hidtidige besidders død gør derfor dette gods hjemløst, dvs. betydningsløst. Således hedder det i en ordret oversættelse af v. 15 i begrundelsen for formaningen om at se til at tage sig i agt for al havesyge: "ikke i at have overflod er hans liv, i det, der er for ham."⁷ Her kunne der ikke lige så godt have stået "sjæl", for i dette udsagn gælder det netop det "liv (ἡ ζωή)", hvor sjælen endnu ikke er kommet ind i billedet. Det virker, som om oversættelserne af den vanskelige konstruktion indimellem er blevet farvet af forståelsen af "sjælen" i lignelsen. Det er fx tilfældet i DO1992 med dens "For et menneskes liv afhænger ikke af, hvad det ejer, selv om det har overflod." Der er forskel på – som det udfyldende gengives – at afhænge af og at være, (ἐστιν). Med "afhænger af" lægges der ikke op til nogen tale om en sjæl i det følgende. Derimod lægger den efterhængte præcisering "det, der er for ham (ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ)" op til det følgende, hvor der er tale om udbytte af jordbesiddelser.

For det er i umiddelbar forlængelse af denne formaning og dens begrundelse, at Lukasevangeliets Jesus fortæller sin lignelse om en rig mands mark, der har båret godt. Michael Goulder giver i *Luke – A New Paradigm* (1989) en detaljeret gennemgang af Lukasevangeliet med henblik på at vise, at dets forfatter ikke kun har sit forlæg i Markusevangeliet, men i høj grad desuden i Matthæusevangeliet. Herunder godtgør Goulder også dette eftertrykkeligt med henblik på Lukasevangeliets kapitel 12. Og denne afhængighed styrker formodningen om, at ordet "sjæl" her betyder meget mere end blot "liv". Kapitlets indledende tolv vers om at bekende uden frygt handler således om den afgørende forudsætning for at frelse sin sjæl. En synoptisk sammenligning viser – forudsat rigtigheden af den foreslåede afhængighedstese – hvordan forfatteren til Lukasevangeliet her på afgørende

⁷ Sætningen er notorisk besværlig og forekommer at være blevet det, fordi to ting skulle med. Se fx Evans 1990, 522: "The sentence is overloaded, perhaps through an attempt to combine two separate thoughts suggested by the following parable – (i) a man's life does not consist in superabundance, and (ii) a man's life does not consist in his possessions. *life* here is *zōē*. Generally in the NT this refers to spiritual or eternal life, and not man's physical existence, which is *psuchē*, as in v. 22." Fitzmyer (1985, 970), noterer: "Patristic allusions to this verse often recast it: 'Possessions are not life'."

punkter stærkt redigerende genskriver dele af Matthæusevangeliet kap. 10 samt 16,24-26.⁸

Sin vane tro indfører forfatteren sin lignelse med i vv. 13-15 også at angive dens *Sitz im Leben*.⁹ En mand fra folkeskaren beder Jesus sige til hans bror, at han skal skifte arven med ham. Jesus begynder med at stille ham spørgsmålet, hvem der har sat ham, Jesus, til dommer over eller ”skifter” (μεριστής, *hap. leg.*) mellem dem?¹⁰ Som det fremgår af marginalhenvisningerne, kalder ”dommer”-titlen her 2. Mosebog 2,14 med Moses i erindring (jf. ApG 7,27.35).¹¹ Hvorefter så følger formaningen mod havesyge (πλεονεξία), en glose der i evangelierne ellers kun optræder i Markusevangeliet 7,22, men rimer udmærket med Lukasevangeliets stærke forbehold – for nu at sige det mildt – mod rigdom.¹²

I stedet for umiddelbart at fortsætte med en genskrivning af Matthæusevangeliet 6,19-26, indfører forfatteren til Lukasevangeliet på dette sted altså sin lignelse (παράβολή), som både er meget ”lukansk”, blandt andet ved hovedpersonens indre dialog, og foregriber de følgende vers. Der er i det hele taget gode grunde til at antage, at lignelsen i dens nuværende skikkelse er skabt af forfatteren til

⁸ Se hertil Goulder 1989, 528-534.

⁹ Jf. således indledningerne til nogle de lignelser, der *som lignelser* forekommer væsentligt at være skabt af forfatteren selv til at illustrere en pointe, nemlig – foruden den her behandlede lignelse – 10,23-37 (”den barmhjertige samaritaner”); 16,19-31 (”den rige mand og Lazarus”) og 18,9-14 (”farisæeren og tolderen”). Forfatteren til Lukasevangeliet har et skarpt blik for farisæernes hykleriske gudsdyrkelse som dække for havesyge (se 11,39 og 16,14). De øvrige lignelser, som væsentligt er skabt af forfatteren selv, er 13,6-9 (”figentræet uden frugt”); 14,28-31 (”tårnbyggeren” og ”kongen, der vil drage i krig”); 15,8-10 (”den tabte drakme”); 15,11-31 (”de(n) fortabte søn(ner)”); 16,1-9 (”den utro godsforvalter”), hvor den umiddelbare morale ligesom ved den rige bonde falder umiddelbart i forlængelse af lignelsen, så det har voldt fortolkningen vanskeligheder at afgøre, om disse ord er en del af lignelsesfortællingen eller en kommentar.

¹⁰ Spørgsmålet minder om lignende ”beklagende spørgsmål” i Mark 8,12; 9,19 (hvor der også er tale om en mand af skaren); Matt 12,39; 17,17; Luk 9,41; 11,29.

¹¹ Goulder (1989, 536), peger som mulig baggrund også på 1 Kor 6, hvor Paulus bebrejder en broder for at gå i retten over for en broder: De vil ikke arve Guds rige, hvis de er griske (πλεονεκταί).

¹² Ordlyden lægger sig – næppe tilfældigt! – op ad den i Præd 2,24; 3,1-3.12-14; 8,15 i LXX’s skikkelse.

Lukasevangeliet,¹³ også selv om han kan have haft et forlæg i Markions Evangelium.¹⁴ Som Goulder skriver, henter forfatteren detaljerne i sin lignelse fra Matt 6,19-26. Først derefter følger den egentlige gengivelse af Matthæus-stedet i 12,22-34.¹⁵ Og først i lignelsen om den rige bonde optræder så den "sjæl", som forfatteren udelod i genskrivningen af Matt 10,28 i vv. 4-5, men som havde optrådt i 9,24 (jf. 6,9; 9,56) i genskrivningen af Matt 10,28 og Mark 8,35-37.¹⁶

Sjælen indføres nu som eksPLICIT samtalepartner i fortsættelsen af den indre dialog om, hvilke foranstaltninger den rige bonde vil træffe i anledning af sin gode høst. Hans sjæl bliver herunder til den instans i ham, der som et forhold til noget så at sige bliver værdibærende. Og her bliver den afgørende værdi for ham det gods, som han mener vil

¹³ Mens Goulder (1989, 537) ikke er i tvivl om, at lignelsen er skabt af forfatteren til Lukasevangeliet, mener Klein (2006, 443), at lignelsen "geht möglicherweise auf Jesus selbst zurück", en formodning der ikke optræder hos Wolter (2008, 446-451), ligesom Willert (2022, 432-435) vist forudsætter en lukansk oprindelse.

¹⁴ Ganske vist optræder det meste af Luk 12 – og derunder også lignelsen om den rige bonde – i rekonstruktioner af Markions *Evangelium*. Denne rekonstruktion sker på grundlag af Tertullian, *Mod Markion* 4. bog 28,11, hvor der rigtignok tales om lignelsen om den rige mand, men hvor hele den indre dialog mangler og kun v. 20 optræder i sin fulde ordlyd. Så har forfatteren til Lukasevangeliet – sådan som jeg mener – haft Markions *Evangelium* blandt de forgængere, som nævnes i Luk 1,1, så hindrer det ikke, at han selv har givet lignelsen den skikkelse, hvori vi møder den. For dette taler bl.a., at v. 21 ikke er bevidnet i Markions *Evangelium*. Ganske ligesom forfatteren til Thomasevangeliet vel på grundlag af Lukasevangeliet har formet sin udgave af lignelsen i overensstemmelse med sit forkyndelsessigte (se Thomas-evangeliet log. 63). For Lukasevangeliets afhængighed af Markions *Evangelium* har jeg argumenteret i Müller 2025, 56-72.

¹⁵ Se Goulder 1989, 535: "Now he takes the details from Mt. 6.19-26 to write his parable in 12.16-21, and then he gives the full original in 12.22-34." Og videre, 537: "So the theme of the parable comes in Mt. 16.25f., and its outline in Mt 6.19-26".

¹⁶ Hvor DO48 dog i en note anfører muligheden af i stedet for med "sjæl" at oversætte med "liv".

sikre ham at kunne spise, drikke og være glad i mange år.¹⁷ Men her gør han altså regning uden vært.

Betydningsfuld er formuleringen af, hvad Gud nu siger til den rige mand, åbenbart som et umiddelbart svar på hans egen dialog: "Du dåre, i denne nat skal de afkræve dig din sjæl. Alt det, som du har forberedt, hvem skal det være til?" Det hedder altså ikke blot: "I denne nat skal du dø" osv. Præsensformen i verbet (ἀπαιτοῦσιν, den velbevidnede læsemåde uden ἀπ-, dvs. αἰτοῦσιν, svækker betydningen lidt ved at fjerne "af"- i "afkræve") står med futurisk betydning, hvad der udtrykker vished om det, der skal ske. Og flertalsformen af verbet er for påfaldende til at være betydningsløs.¹⁸ Der må være tænkt på de engle, der i lignelsen om den rige mand og Lazarus (Luk 16,19-31: v. 22) bringer den døde Lazarus til Abrahams skød.¹⁹ Her hedder det ganske vist om den rige mand kun, at da han dør, bliver han begravet, men det må vel være de samme engle, der derefter

¹⁷ Wiefel (1988, 237) skriver i forbindelse med den rige mands samtale med sig selv, at her "wird die Seele (der innere Mensch) angeredet". Bovon (1996, 284) noterer: "Nach dem Monolog der VV 17-18 wendet er sich an seine ψυχή, seine 'Seele', die indessen nicht die Gesellschaft ist, die Gott für den Mann wünschte (Gen 2,28), sondern nur sein eigener Spiegel." I n. 83 tilføjer Bovon: "Für Lukas hat ψυχή denselben Sinn in V 19 wie in V 20. Das Wort bezeichnet das Innenleben des Menschen und damit zugleich diesen selbst, sofern er wirklich lebt und sich dieses Leben bewußt ist (vgl. 6,9; 9,24)." Wolter (2008, 437) skriver, at samtalen med sjælen ikke skal tjene til at gøre de ydre goder til "sjælegoder". "Die 'Seele' repräsentiert hier vielmehr synekdochisch sein eigenes Selbst. Sie wird zum Ansprechpartner des Reichen (...), weil er schon seit v. 17 ein Selbstgespräch führt und Lukas für das Selbstgespräch im Selbstgespräch den fiktiven Ansprechpartner wechseln muss."

¹⁸ Som når fx Creed (1953, 173 n. 20) lakonisk skriver: "Semitic impersonal plural, equivalent to a passive." Jf. Klostermann (1975, 137): "aramäische Vermeidung des Passivs, oder Umschreibung für 'Gott'". Man har især i de ældre kommentarer en fornemmelse af, at de forholder sig til en bagved liggende tekst, måske endda en lignelse, der går tilbage til Jesus selv, og ikke til et produkt af en langt senere græksproget evangelieforfatter.

¹⁹ Grundmann 1961, 258): "Der Ausdruck ἀπαιτοῦσιν dürfte nicht den Namen Gottes umschreiben, sondern das Aussprechen des Todesengels, der mit dem Satan identisch ist und in Gottes Auftrag handelt." Wiefel "forbedrer" i den nye udgave af denne kommentar i samme serie (Wiefel 1988, 237) ganske vist sin forgængers ord til: "Das ἀπαιτοῦσιν will nicht den Namen Gottes umschreiben, sondern den des Todesengels vermeiden." Stadig bliver pluralisformen dog ikke respekteret. Rigtigt Willert (2022, 435): "Bagved gemmer sig en forestilling om, at englene vil hente ham til dødsriget (jf. 16,22)."

bringer ham til pinestedet.²⁰ Døden og dommen er således sammenfaldende og et fremtidigt eskatologisk perspektiv med en dom ved Jesu genkomst som i Matt 24,31-46 kommer ikke til syne.

Med andre ord: Forfatteren til Lukasevangeliet formulerer her sit sidestykke til advarslen Matt 10,28b om, hvem tilhørerne "snarere" skal frygte, nemlig "ham, der er i stand til at lade både sjæl og legeme gå til grunde i helvede." Denne gerning har Gud dog naturligvis engle til. Og i den således opståede situation gavner den rige mands ophobede velstand i hvert fald ikke ham. Det valgte verbum (ἡτοίμασας) skal i sammenhængen gengives med "det, du har forberedt," og ikke som i de autoriserede oversættelser med "det, du har samlet", da verbet vil foregribe konfrontationen med Gud.²¹ For her gælder det, hvad hans sjæl skulle have været fuld af, når den blev krævet af ham.²² Den rige mand havde simpelt hen forberedt sig forkert.²³

²⁰ Bovon (1996, 286) dramatiserer: "Das Pronomen 'sie', in erschreckend unpersönlicher Form wie Agenten einer Geheimpolizei, bezeichnet die Engel des Todes."

²¹ "Samler" er ikke blandt de betydninger, som opregnes i Bauer (1988, s.v. ἑτοίμαζω). Her anbringes forekomsten i Luk 12,20 under "1. v. Sachen, d. in Bereitschaft gesetzt werden" og gengiver stedet "was du besorgt hast". Så gengivelsen "samler" forekommer at være bestemt af den konkrete genstand (afgrøden), hvor verbet øjensynlig vil åbne for den i forhold hertil lidt forskudte betydning: Det, du troede skulle til for at sikre din fremtid. Bovon (1996, 287) fremhæver i denne forbindelse momentet af ansvar: "Der Gott, der sich darin manifestiert, ist kein Tyrann oder ungerechter Richter, sondern der gute Gott der Schöpfung und der Vorsehung, der aus Ehrfurcht vor seinen Geschöpfen ein verantwortliches Leben im Dienst der anderen und zu seinem Ruhm von ihnen erwartet."

²² Med denne forståelse bliver der et motivfællesskab mellem lignelsen om den rige bonde og lignelsen om de ti brudepiger i Matt 25,1-13. For den manglende forberedelse hos de fem tåbelige viser sig ved deres død netop at bestå i, at de ikke har gjort gode gerninger, mens de var i live. Se hertil Müller 2020, 507-511.

²³ Jf. Willert (2022, 434): "I den konkrete situation består hans tåbelighed også i, at han bildte sig ind at kunne sikre sit liv med alt, hvad han lagde til side. I forhold til denne falske sikkerhed sker det modsatte." Niels Willert har også blik for, at den rige mand skildres som grundlæggende asocial: "Enetalen medvirker også til at fremhæve bondens isolerede tilværelse uden sociale fællesskaber." Jf. Wolter, *Das Lukasevangelium*, 450: "Wenn man die Erzählung vom dummen Reichen in v. 15-20 für sich liest, stellt sich die Frage, ob ihr Anliegen wirklich die Warnung vor der 'Habgier' (πλεονεξία) ist oder

At det virkelig er den rige mands sjæl og ikke blot hans liv, det hele gælder, bekræftes af moralen i v. 21: "Således med den, der samler sig rigdom og ikke er rig hos Gud." Den tekstkritiske bevidnelse for udeladelsen af v. 21 er for svag til at fortjene en alvorlig overvejelse. Og den ringe bevidnelse kan naturligvis ikke erstattes af en fornemmelse af, at den ikke stemmer med den rette forståelse af lignelsen.²⁴ Den udtrykker tværtimod den rette forståelse! Som situationen skildres, kommer den rige mand med en tom sjæl til Gud.

Manden skulle – selvfølgelig – have glædet sig over sin gode høst som en gudgiven mulighed for at gøre godt mod andre. Denne forståelse bekræftes af et sted som Luk 11,41, der konkluderer ordene i v. 40 om at rense den indre rovlyst og ondskab ud, med begrundelsen, at han, der skabte det ydre, også skabte det indre, hvorfor de skal give "det, der er indeni, som almisser, for så er alting rent for jer (πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην, καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστίν)". Den foreslåede tolkning støttes også af opfordringen i 12,33: "Sælg jeres ejendele og giv almisser (Πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην)."²⁵ Kun således optjener de en umistelig skat i himlen, dvs. hos Gud. Som det hedder: "For hvor jeres skat er, dér vil også jeres hjerte være" (v. 34).

Naturligvis er sandsynliggørelsen af det rigtige i at gengive med "sjæl" kumulativ. Men for denne gengivelse taler nu ikke alene de syv forekomster af ψυχή i Lukasevangeliet forud for lignelsen om den rige bonde, men også den umiddelbart følgende opfordring i vv. 22-23: "I skal ikke bekymre jer for sjælen, hvad I skal spise, ej heller for legemet, hvad I skal iføre jer. For sjælen er mere end føden og legemet mere end klædningen." Her oversætter ganske vist selv DO 1907 ψυχή med "Liv", en oversættelse, der går helt tilbage til Luthers

nicht vielmehr die Warnung vor einer falschen Einschätzung der Situation."

²⁴ Bovon (1996, 288) hævder ligesud: "Nach meiner Meinung ist v. 21 sekundär." Og Bovon fortsætter mht. v. 21b: "Vielleicht war es Lukas selber, der diesen zweiten Teil beifügten (καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν, "und sich nicht in Gott bereichert"."

²⁵ Af de i alt 14 forekomster af ἐλεημοσύνη i Det Nye Testamente optræder de 10 i Lukasskrifterne, nemlig, foruden de to ovenfor anførte steder, i ApG 3,2.3.10; 9,36; 10,2.4.31; 24,17. De sidste 4 i Matt 6,1-4. Det kunne fortælle, at vi er kommet hen i en tid, hvor almissen også er blevet en kristen "dyd".

Bibel, mens Vulgata har *anima*, den glose, hvormed også ψυχή i det foregående er oversat.²⁶

En gengivelse med "sjæl" kunne i givet fald bekræfte, at vi i Luk 12,22-23 står over for modstillingen sjæl-legeme. Men denne modstilling forsvinder ved oversættelsen i de to vers af ἡ ψυχή med "livet". Og det er ikke noget gyldigt argument, at gengivelsen med "liv" optræder i alle de foregående oversættelser og endda går helt tilbage til Luther, mens Vulgata også her har *anima*. Hvad nu hvis forfatteren til Lukaevangeliet mente, at hvad der nok kunne bekymre et menneske med hensyn til livet, det skulle ikke bekymre det med hensyn til sjælen? For sjælen er endnu mere end livet, hvis nødvendige behov rigtignok er føde og klæder.²⁷ Ganske ligesom det hed i fristelsesberetningen: "Mennesket skal ikke leve af brød alene" (Luk 4,4 = Matt 4,4 og 5 Mos 8,3, hvor vi også har tilføjelsen: "men af hvert ord, der udgår af Herrens mund").

Som anført ovenfor er der en række steder, hvor oversættelserne stadig gengiver ἡ ψυχή med "sjæl", så glosen er altså ikke gledet helt ud til fordel for omskrivninger. Det er fortrinsvis de steder, der i lig-

²⁶ Det skal retfærdighedsvis bemærkes, at en række kommentatorer bemærker, at glosen "liv" som alene en modsætning til "død" ikke udtømmer betydningen af ψυχή. Således Willert 2022, 437: "Umiddelbart dækker de to græske ord ψυχή (= liv) og σῶμα (= krop) det samme, men hvor det sidste omhandler det specifikt kropslige ved mennesket, der har behov for at spise og drikke og klæder, er det første ord mere omfattende i form af mennesket som en helhed af sjæleligt og kropsligt, hvormed det fremtræder som et levende væsen (jf. oversættelsen "liv")."

²⁷ Kan hende, at vi her også tilbydes en forståelsesmulighed for Grundtvigs vanskelige salmelinjer: "dog hvor bønder af hunger dø, finder den lille fugl et frø. O, Gud ske lov!" (*Den Danske Salmebog* 41,4). Jørgen Kjærgaard skriver i sin *Salmehåndbog II Salmekommentar* (Kjærgaard 2003, 46), at Grundtvigs tanke er klar nok. "Verset og hele salmen refererer til Matt 6,24-34, hvor Jesus skildrer Guds børns ubekymrede tillid til Guds magt og gode hensigt. Som blomsterne og fuglene får deres klædning og føde fra Gud uden selv at skulle arbejde den frem, således får Guds børn, hvad de behøver. Og skulle bønderne dø af hunger, så skal de dog leve for Gud, når de er blandt "de små, som for hans åsyn evig stå." (vers 6). Der kommer både blomst og fugl til kort." Referencen kunne dog lige så gerne være til parallellen til Matt 6,25-34 i Luk 12,22-31, hvad der så også forklarer indførelsen af de bønder, der må dø ligesom den rige bonde i den umiddelbart forudgående lignelse. Føde og klæde er rigtignok livsfornødenheder her på jorden, men sjælen hos den, der har samlet sig skatte i himlen, kan leve i troen på tilsagnet, at "når hans sol for dig går ned, arver du al hans herlighed" (vers 8).

hed med Matt 10,28 tvinger oversætterne til det, fordi liv og sjæl her stilles op over for hinanden og derfor ikke levner noget rigtigt valg, hvis de da ikke ønsker at vove sig ud i voldsomme omskrivninger. Men det betyder, at også de steder, hvor valget synes mere frit, er det stadig betænkeligt at fravælge glosen ”sjæl” som fx i lignelsen om den rige bonde.²⁸ For at miste sin sjæl, fordi den ikke rummede, hvad den burde, er, som det fremgår af Matt 10,28 (jf. Luk 12,4), en helt anderledes alvorlig sag end blot at miste sit liv.

Litteratur

- Aland, Kurt (red.) 1983. *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*. Berlin: de Gruyter bind I/2.
- Bauer, Walter. 1988. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6., völlig neu bearbeitete Auflage herausgegeben von Kurt Aland und Barbara Aland. Berlin: de Gruyter.
- Blass, Friedrich, Albert Debrunner. Bearbeitet von Friedrich Rehkopf. 1990. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 17. Auflage.
- Bovon, François. 1996. *Das Evangelium nach Lukas*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/2. Zürich: Benzinger Verlag/Düsseldorf: Neukirchener Verlag.
- Creed, John Martin. 1953. *The Gospel According to St. Luke*. London: Macmillan & Co. 1930, fourth edition.
- Evans, C.F. 1990. *Saint Luke*. TPI New Testament Commentaries. London: SCM Press.

²⁸ Det skal til slut også bemærkes, at de større nyere videnskabelige tyske kommentarer, nemlig Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 235, Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 272, Hans Klein, *Das Lukasevangelium*, s. 442, og Michael Wolter, *Das Lukasevangelium*, s. 444, alle gengiver ψυχή med ”Seele” i denne lignelse. Det gjaldt også Evans, *Saint Luke*, s. 520, men ikke Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, s. 970-971, der gengiver: ”Then I will say to myself, ”Friend, you have” etc., og hvor det i Guds tiltale gælder ”your life”. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, s. 256, valgte i v. 19 ”Seele”, i v. 20 ”Leben”, mens den endnu ældre Klostermann, *Das Lukasevangelium*, 136, havde ”Seele” alle tre gange.

- Fitzmyer, Joseph A. 1985. *The Gospel According to Luke*. The Anchor Bible 28A. New York: Doubleday.
- Goulder, Michael D. 1989. *Luke – A New Paradigm*. Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 20. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Grundmann, Walter. 1961. *Das Evangelium nach Lukas*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 3. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Kjærgaard, Jørgen. 2003. *Salmehåndbog II Salmekommentar*. København: Det kgl. Vajsenhus' Forlag.
- Klein, Hans 2006. *Das Lukasevangelium*. Kritisch-exegetischer Kommentar zum Neuen Testament I/3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Klostermann, Erich. 1975. *Das Lukasevangelium*. Handbuch zum Neuen Testament 5. Tübingen: Mohr (Siebeck) 1929, dritte Auflage.
- Müller, Mogens. 2020. *Kommentar til Matthæusevangeliet*. Dansk Kommentar til Det Nye Testamente 5. 2. reviderede udgave. København: Eksistensen.
- , 2025. *Kom Markions Evangelium før Lukasevangeliet? Polemiske fronter i tilblivelsen af evangelierne*. København: Forlaget Nordens Plads = Religionsvidenskabelig Skriftrække 3 (2024).
- Wiefel, Wolfgang. 1988. *Das Evangelium nach Lukas*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 3. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Willert, Niels. 2022. *Kommentar til Lukasevangeliet*. Dansk Kommentar til Det Nye Testamente 6. København: Eksistensen.
- Wolter, Michael. 2008. *Das Lukasevangelium*. Handbuch zum Neuen Testament 5. Tübingen: Mohr-Siebeck.