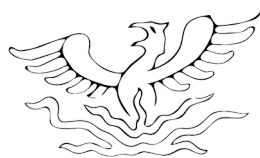


TIDSSKRIFTET FØNIX

Hvad står der i Bibelen – og står det der stadig?

MOGENS MÜLLER
professor emeritus, dr.theol.

FØNIX ÅRG. 2022, s. 60–77



Dette værk er licenseret under en Creative Commons-licens
CC BY-NC-ND 2.5 DK

www.foenix1976.dk

ISSN 2446-175X

Hvad står der i Bibelen – og står det der stadig?

Nogle overvejelser om forholdet mellem ”grundtekst” og tradition og om revision contra ny oversættelse

Det følgende er affødt af forbløffelsen over i *Bibelen 2020* at læse følgende i Judasbrevet v. 5:

I vidste det godt engang, men nu vil jeg minde jer om, hvordan det gik med det jødiske folk. Først reddede Jesus dem ud af Egypten, men bagefter udslettede han alle dem, der ikke stolede på ham.

I alle tidligere autoriserede oversættelser står der ”Herren” (*Den nye Aftale* har ”Gud”). Men i *Bibelen 2020* bliver det altså Jesus, der udstyres med de to roller som ørkengenerationens både redningsmand og udrydder. Ændringen skyldes, at vi i dansk oversættelsestradition åbenbart slavisk følger den sidste udgave af Nestle-Alands *Novum Testamentum Graece*, der siden 26. udgave fra 1979, som 1992-oversættelsen af Det Nye Testamente bygger på, er kommet ikke bare i en 27. udgave (1992), men i 2012 også i en 28. udgave, og det er i denne, udgiverne nu har valgt læsemåden med Jesus i stedet Herren. Det kan der åbenbart argumenteres tekstkritisk for, selv om tidligere udgivere havde karakteriseret det som en skrivefejl. I hvert fald lever valget af Jesus i stedet for Herren op til at være ”den vanskeligere læsemåde” (*lectio difficilior*), som er et af tekstkritikkens grundlæggende kriterier.

Alt det får den intetanende læser af *Bibelen 2020* dog ikke at vide, da denne udgave ingen noter har. Årsagen oplyses kun i kolofonen, hvor der står, at ”revisionen i 2019 [nemlig af oversættelsen i *Den Nye Aftale*, der byggede på 27. udgave] har inddraget ændringer fra den 28. udgave.” For mig rejser det spørgsmålet om forholdet mellem den tradition, der er opbygget gennem de hidtidige bibeloversættelser, og de eventuelle ”fornyelser”, som en ny oversættelse på grundlag af teksternes grundprog kan afstedkomme. Hvor radikale forandringer er det her rimeligt at foretage?

Hvor stor magt skal der overlades til oversætterne? Skal en traditionel forståelse bare uden videre kunne kastes over bord? For selv om ændringen i gengivelsen af Judasbrevet vers 5 ikke i sig selv giver en uforståelig tekst, mener jeg, at det er uforståeligt, at man har valgt den.

Nyoversættelse eller revision

”Til forsvar for reviderede bibeloversættelser”. Sådan lyder overskriften på en artikel i *Det danske Bibelselskabs årbog 1966*. Forfatteren var en af mine første lærere i Ny Testamente, Bent Noack (1915-2004). At Noack siden blev en af hovedkræfterne bag Ny Testamente-delen af den bibeloversættelse, der blev autoriseret i 1992, hører med til billedet. Ligesom at udgiverne af årbogen udstyrede artiklen med en manchete, der oplyser, dels at Noack var blevet opfordret til at skrive den, dels at synspunkterne i den selvfølgelig stod for professorens egen regning, dels endelig at de ikke i alle henseender følger de internationalt anerkendte meninger. De er dog ”en overvejelse værd, og vi siger professoren tak for arbejdet.”

Bent Noack slår i sin artikel fast, at en bibeloversættelse i princippet altid må ske fra det sprog, teksterne oprindeligt er skrevet på, og ikke på grundlag af en anden oversættelse. Her var dog den første autoriserede danske bibeloversættelse – Christian den 3.s fra 1550 – foretaget på grundlag af Luthers tyske (1534). Man overtog herfra ikke alene Luther-Bibelens anbringelse af Det Gamle Testaments Apokryfer i et særligt afsnit mellem de to testamenter, men desuden Luthers værdibestemte anbringelse af Hebræerbrevet, Jakobbrevet og Judasbrevet umiddelbart foran Johannes’ Åbenbaring, som således også her kom til at stå til sidst, om end på nye betingelser. I sin første oversættelse af Det Nye Testamente, det såkaldte *September-testamente* fra 1522, havde Luther ligefrem ladet de fire skrifter stå uden for nummer, men det opgav reformatoren altså i det, der blev Luther-Bibelen. Jeg vil vende tilbage til Noacks artikel nedenfor.

Christian den 3.s Bibel udsendtes med få ændringer siden også i 1589 (altså året efter denne konges død) som Frederik den 2.s og i 1632 som Christian den 4.s Bibel. Ud over sin funktion som kirkebibel er den et vigtigt dokument i dansk sproghistorie ved grundlæggende at have formet det danske bibelsprog. Denne såkaldte ”kongebibel” oplevede i optryk og i billigere udstyrede udgaver først sit sidste oplag i 1802. Det skete i skikkelse af den firebinds såkaldte *Huus- og Reyse-Bibel*, der udkom første gang i 1690. Først da blev den endeligt ”udkonkurreret” af den første danske bibeloversættelse fra grundsprogene fra 1607. Den blev udarbejdet af biskop Hans Poulsen Resen (1561-1638), for i en revision foretaget af hans sviger-

søn, Hans Svane (1606-1668), som den såkaldte *Resen-Svaningske Bibel* at overleve i stadig nye revisioner, for Det Gamle Testaments vedkommende helt frem til 1871, for Det Nye til 1907. I disse bibeloversættelser optræder Det Nye Testaments skrifter i samme rækkefølge som den, vi kender i dag.

Den autoriserede danske bibeloversættelse har altså haft en lang historie i skikkelse af stadige revisioner, hvor gengivelsen – som det hed – var ”med Flid eftersete og rettede efter Grundteksten”. Det var derfor et brud med en århundredlang tradition, da man med 1931-oversættelsen af Det Gamle Testamente og 1948-oversættelsen af Det Nye så at sige begyndte forfra ved at lægge henholdsvis den hebraiske og den græske tekst direkte til grund for arbejdet. I mellemtiden havde historisk kritik og stærkt øget viden om de bibelske skrifers indfældethed i oldtidens religiøse verden skabt forudsætningen for en religionshistorisk orienteret oversættelse af Det Gamle Testamente, der blev udgivet i 1910. Hovedkraften bag var Frants Buhl (1850-1932), der på det tidspunkt var professor i semitisk filologi. Den blev et vigtigt forarbejde til 1931-oversættelsen. En tilsvarende ny oversættelse af Det Nye Testamente blev autoriseret i 1948.

1948-oversættelsen blev allerede i sin skikkelse af *Prøveoversættelsen* fra 1942 af ikke mindst Johannes Munck stærkt kritiseret for at bryde for meget med traditionen. Det skete i to artikler i *Dansk Teologisk Tidsskrift*.¹ I den første, ”Folkesprog og Bibelsprog i det Nye Testamente” fra 1944 var det en hovedsag at påvise, at folkene bag den nye oversættelse havde ladet sig forføre af Adolf Deissmanns tese, at Det Nye Testamente var skrevet på folkesprog. Det var fundet omkring århundredskiftet af et kolossalt papyrusmateriale med ikke-litterære tekster, der havde givet forskningen indblik i antikkens dagligsprog i århundrederne omkring vor tidsregnings begyndelse, og antagelsen var nu, at sproget i Det Nye Testamente netop afspejlede et sådant ikke-litterært sprog, der afspejlede ”folkelig Tale, saaledes som den i hine Dage lød i hver Mands Mund” (s. 69), selv om det selvfølgelig sker i forskellig grad. Ifølge Munck ”er Deissmanns Opfattelse af det Ny Testaments Sprog som folkeligt Talesprog videnskabelig uholdbar” (s. 73).

Ifølge Munck var det såkaldte folkesprog

fælles for alle, ogsaa Litteraten talte det til daglig og gjorde bemærkelsesværdige Fejl, naar han satte sig til Skrivebordet for at komponere Litteratur. Og ’Folkesproget’ benyttes til

1 Se Johannes Munck, ”Folkesprog og Bibelsprog i det Nye Testamente”, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 7 (1944), s. 65-84, og ”Teologiske Randbemærkninger til Prøveoversættelsen”, 10 (1947), s. 129-146.

Tankeudveksling og Filosoferen. Man tør slet ikke tænke paa den sproglige Genialitet, der tilkommer Apostlen Paulus, hvis han som den første anvendte Datidens Folkesprog til Tænkning. Netop de paulinske Breve er Beviset for, at det, man fejlagtigt kalder for Folkesprog, allerede længe havde været benyttet til aandelig Sysse, saaledes at ikke bare Paulus, men ogsaa hans Læsere kunde have Glæde af det som Middel for Tankeudveksling (s. 75).

Munck kan drage den konklusion af sin gennemgang af de forskellige nyttestamentlige skrifers sprog,

at noget saa ejendommeligt som de nyttestamentlige Skrifter kun kan opstaa, naar den Opgave at skrive et Evangelium eller et apostolisk Brev melder sig. Derfor er Forudsætningen for disse Opgaver til Stede i Samtiden: det ulitterære Sprog, der kan bruges som Skriftsprog, visse Stilformer baade paa jødisk og hellenistisk Grund, men intet andet Sted finder saa disparate Elementer sammen som i den kristne Kirke, hvor Evangeliets Forkyndelse i skreven Form gør det nødvendigt, at det jævne Sprog skrives i en høj Stil, og hvor nutidige Begivenheder berettes i den overleverede Bibelstil [...] Det nye og overraskende er det Indhold, de nyttestamentlige Forfattere vil udtrykke paa Fællessproget, og der kommer man ikke uden om, at det Ny Testamente trods alle ukendte Forgængere er en sproglig Bedrift af høj Rang. Det nye Indhold havde hverken været udtrykt paa Fællessproget eller i Litteratursproget, men der forelaa baade paa Græsk og i Septuagintas semitisk prægede Oversættelse Raamateriale, som kunde anvendes. Det, som skulde udtrykkes, var ikke en udformet Dogmatik, som Kirken først tager fat paa at skabe ved Udgangen af det andet Aarhundrede, men alligevel et bestemt Budskab, som det krævede Kamp at faa udtrykt paa Fællessproget (s. 80).

I den anden artikel, ”Teologiske Randbemærkninger til Prøveoversættelsen” fra 1947 retter Munck især sin kritiske opmærksomhed mod teologiske tendenser i prøveoversættelsen. Det skal der her ikke gås i enkeltheder med. Det skal blot nævnes, at Munck i prøveoversættelsen ser en fortsættelse af en tendens til at overskære forbindelsen mellem Det Gamle og Det Nye Testamente, ”saaledes at den overleverede kirkelige Opfattelse af de to Testamenter som Dele af en Helhed er blevet fornægtet” (s. 132).

Et andet klagepunkt gælder, at prøveoversættelsen har et dårligt sprog og en for stor ordrigdom, hvor Munck mener at kunne konstatere ”en Tilvækst paa 12.000 Ord. De fleste af dem kan undværes” (s. 143). Århus-fakultetet bearbejdede ligefrem med Munck i spidsen hele prøveoversæt-

telsen og udsendte den i et maskinskrevet manuskript på 392 sider med angivelser af de ændringer, som man ønskede foretaget, og som i høj grad ville føre teksten tilbage til 1907-revisionen. Munck påpeger i sin artikel også det urigtige i Bibelselskabets ”skarpe Adskillelse mellem Oversættelse og Revision” og hævder,

at PO [*Prøveoversættelsen*] ikke saa meget er en ny Oversættelse som en Revision af den autoriserede Oversættelse. En Revision er nemlig et lige saa stort Arbejde som en Oversættelse, ogsaa den gaar tilbage til den græske Tekst, og dens sprogfornyende Evne er i Reglen ikke mindre end PO's (s. 145).

1907-revisionen betegnedes således et stort fremskridt i forhold til 1819-revisionen og vender nogle steder tilmed tilbage til en sprogform, ”der genfindes i Kristian den Tredjes Bibel med dens naturlige og jævne Sprog [...] Det, vi derfor har Brug for, er en lempelig Revision af Teksten fra 1907, ikke et Forsøg paa en ny Resen” (s. 145-146).

En blivende pointe af Johannes Muncks artikler er, at det var en misforståelse, når folkene bag den oversættelse, der blev autoriseret i 1948, mente, at der i Det Nye Testaments skrifter var tale om folkesprog og ikke om et sprog, der så at sige blev skabt til lejligheden i forlængelse af Septuaginta og bestemt af den forkyndelse og teologi, som de ville give mund og mæle. Dette forhold taler rigtig nok for at foretrække en revision frem for en principielt ny oversættelse, der falder ud af den sproglige tradition, der er dannet af selve dens indhold.

Bent Noack, der havde ”gået i skole” hos Munck, følger i dennes fodspor, når han i sin artikel hævder, at sporene fra Resens ny-oversættelse burde have skræmt fra at forsøge sig med ”en frisk oversættelse fra grund-sprogene”. For:

Trods forsøg på at skaffe Resen æresoprejsning må det dog erkendes, at hans værk var forfejlet, og det var først forskellige revisioner, først og fremmest i 1819, 1871 og 1907, som gjorde den brugelig. [...] En revision med mere hensyntagen til den hævdvundne ordlyd kunne også have gjort det i 1931 og 1948 – naturligvis med skyldigt brug af grundteksten til rettelse og forbedring af den ene eller anden formulering.²

2 Bent Noack, ”Til forsvar for reviderede bibeloversættelser”, *Det danske Bibelselskabs årbog 1966*, s. 15-25: s. 23 og 24.

Nu er med de to ny-oversættelser ”skaden sket”, men det bør ikke gentages, og det, der skal revideres, er med andre ord de to testamenter i den gældende oversættelse. For trods alle fremskridt er der trængt en del forældede ord og vendinger ind i 1931-oversættelsen, der ”sværmer for gammel-dags og nordiske ord, som for manges vedkommende er gået ud af dagligt sprog og aldrig har haft hjemmel i dansk bibelstil” (s. 25). For Det Nye Testaments vedkommende skal gengivelsen gøres mere fyndig og renses for overflødige ord, og mange steder bør ordlyden føres tilbage til 1907-revisionen.

1992-Bibelen blev dog trods Noacks advarsler i lighed med sine forgængere fra 1931 og 1948 en ny oversættelse. Det denne gang nye var, at man, efter at arbejdet med en ny oversættelse af Det Gamle Testamente allerede var godt i gang, besluttede, at det skulle ledsages af en ny oversættelse af Det Nye Testamente. Derved blev der for første gang siden 1607 tale om en samlet ny bibeloversættelse direkte fra grundsprøgene. En ny oversættelse af Det Gamle Testaments Apokryfer fulgte dog først i 1998. Den omstændighed, at oversættelserne af de to dele af Bibelen skulle autoriseres samtidig, medførte naturligvis en vis koordinering og harmonisering, hvis grænser for første gang i dansk bibeloversættelsestradition tydeliggjorde skellet mellem Det Gamle Testamente, som forfatterne til Det Nye Testamente havde kendt og brugt, nemlig Septuaginta, og Det Gamle Testamente, hvor oversættelsen hviler på Biblia Hebraica.

Traditionens betydning

Blandt de mange momenter, der må tages hensyn til ved en bibeloversættelse, indtager traditionen en vigtig plads. Selvfølgelig er Bibelen i et bestemt perspektiv en i grunden umage samling af kilder til den antikke jødedom og den tidligste kristendom. I den egenskab kan og skal de to dele af Bibelen naturligvis undersøges og eventuelt oversættes enkeltvis og på deres egne vilkår.

Bodil Ejrnæs har skildret,³ hvordan det, som en af hovedmændene bag 1871-revisionen af Det Gamle Testamente, Christian Kalkar, beskrev som en ”eksegetisk samvittighed”, der ikke længere tillod ham ”at lade det gamle blive stående”, betød indførelsen af en sontring mellem en videnskabelig og en kirkelig oversættelse. Her gælder det om at finde et balancepunkt, hvor – som Bodil Ejrnæs formulerer det – det kirkelige respekteres ved, at

3 Se hertil Bodil Ejrnæs, ”Det gamle Testamente som en del af den kristne kanon i oversættelserne af 1931 og 1992”, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 57 (1994), s. 161-176.

oversættelsen ”er blevet til i bevidstheden om og under hensyntagen til, at Det gamle Testamente er en del af *kirkens bibel*, både hvad angår dets sprog, dets indhold og dets anvendelse” (s. 167). Her blev 1931-oversættelsen så at sige en slags kirkeliggørelse af Buhls oversættelse fra 1910. Denne medbestemmelsesret for videnskabelig eksegesi vandt yderligere terræn i arbejdet med det, der blev til 1992-oversættelsen, hvor begrebet ”kirkelighed” var fraværende ”i helt bogstavelig forstand et langt stykke ind i 92-oversættelsens tilblivelseshistorie” (s. 173). Det blev der så forsøgt at råde bod på gennem nedsættelsen af en kirkeligt set bredt sammensat revisionskomite, der – med kommissoriets ord – ”skulle drøfte og træffe beslutning om oversættelsen af de steder i Bibelen, som spiller en afgørende teologisk rolle i den kirkelige tradition, herunder steder i Det gamle Testamente, som er citeret i Det nye Testamente.” Det blev dog i første række kontinuiteten i sprogbrugen, der herved blev tilgodeset, mens det i teologisk henseende – igen med Bodil Ejrnæs’ ord – må konstateres, at 1992-oversættelsen sammenlignet med 1931-oversættelsen har ”fjernet sig endnu et stykke fra hidtidig tradition” (s. 174).

Men traditionen, hvori Bibelen har fået sit eget liv og sin egen historie *som samlet skrift*, kan ikke bare lades ude af betragtning i den fortsatte reception. Vi befinder os i dag ved det foreløbig seneste punkt i den historie, som udgøres af fortolkningerne op gennem tiden. Disse fortolkninger er på deres side blevet til i et tæt samspil med kirkens og teologiens historie, ja er faktisk en uhyre vigtig del af denne historie. Så bibelfortolkning såvel som oversættelsen af Bibelen *som kirkebibel* befinder sig i et spændingsfelt mellem den grundlæggende tekst som kirke- og teologihistoriens stadige udgangspunkt og den kirke- og teologihistoriske receptionshistorie, som vi i denne sammenhæng er bestemt af. Jeg ser i denne forbindelse bort fra den ellers afgørende indsigt, der ligger i Grundtvigs kirkelige anskuelse (den såkaldte ”mageløse opdagelse”), nemlig at det var den tidlige kirke, der producerede, samlede og afgrænsede sit Nye Testamente, ikke denne skriftsamling, der skabte en kristen menighed.

Det rejser spørgsmålet, om man kan komme med en såkaldt ”grundtekst” og kræve dens betydning respekteret over for en ordlyd, der for længst har vundet fodfæste og respekt i menighederne? Hvad er her bestemmende for, hvad der er Bibel? Det var i den forbindelse, Bent Noack hævdede, ”at kravet om, en ny dansk bibeloversættelse skal være en oversættelse fra grundprogene, er forfejlet” (s. 16). Dette krav har i andre sammenhænge sin videnskabelige ret, men det respekterer ikke Bibelen som menighedens bog. For i den kontekst er ”en bibeloversættelse ikke en oversættelse, men en Bibel. Sprogligt er det en forkert bestemmelse, som også strider mod simpel logik. Men sagligt er sætningen rigtig” (s. 18). For: ”Kir-

kens Bibel er ikke grundteksten eller grundteksterne, men en oversættelse” (s. 18). Og det forholder sig således, at ”enhver ordentlig oversættelse er en Bibel” (s. 19).

Derfor er Bibelen ikke en entydig størrelse, men tager også skikkelse efter nye historiske og geografiske kontekster. Det var allerede tilfældet med den græske oversættelse af Det Gamle Testamente, der på sine steder adskiller sig temmelig meget fra den hebraiske tekst. Men det gør den ikke ringere. Men den første bibeloversættelse til et nyt sprog adskiller sig her fra alle andre oversættelser ved at skabe en særlig sprogbrug, sådan som det skete med Christian den 3.s Bibel i 1550.

Dermed er der skabt noget, der vel ikke er uforanderligt, men som har krav på en grundlæggende respekt, som gør, at en revision må foretrækkes frem for en ny oversættelse fra grundsproget. For i mellemtiden er den foreliggende oversættelse blevet læserens og kirkegængerens Bibel. Der er dermed skabt en historie, der ikke uden videre kan retoucheres væk. For

Bibelen er ikke en bog først og fremmest til videnskabelig brug. Det gælder ikke om at komme tilbage til det alleroprindeligste; dermed ville man blot gøre Bibelen til en arkæologisk mærkværdighed, og dermed til noget andet end den var for de første slægtled af kristne. Det er galt nok, at vi har Det gamle Testamente oversat fra hebraisk; vi burde snarere havde det oversat fra græsk, for det var den tekst de ældre kristne slægtled brugte, og den der blev oversat fra til andre oldtidssprog. Men det lader sig nok ikke ændre; skaden er sket. Men der har i de seneste slægtled været for lidt respekt for de første bibeloversættelser til de forskellige sprog, for lidt erkendelse af, at de med historiens ret ikke blot er oversættelser, men virkelige Bibler (s. 23).

Andre momenter, der kunne fordre hensyn ved en bibeloversættelse eller -revision, er de mange forskellige udslag, som teksterne har givet sig i teologi, fromhedsliv og de forskellige kunstarter. Som eksempel fremdrager jeg her især den danske salmetradition, som er en af de – om ikke ligefrem den – fornemste i verden. Den enkelte salmedigter bruger her selvfølgelig sin tids bibeloversættelse og indbygger derved en tidsbestemt-hed i sit salmesprog, som kan blive fremmedgjort ved nye bibeloversættelser. Der kan ikke herske tvivl om, at Christian den 7.s Bibel (1740) her har fået et nærmest udødeligt mindesmærke igennem Grundtvigs salmedigtning, selv om hans salmer undertiden også kan afspejle andre oversæt-

telsestraditioner som for eksempel Septuaginta.⁴ Man kan også i den bildende kunst finde adskillige eksempler på en bestemt bibellæsning eller ligefrem på fejllæsning som i tilfældet med de horn, som Moses ofte er udrustet med på grund af den latinske Vulgatas forkerte oversættelse i 2 Mos 34,29.30.35 af ”stråleglans” med ”horn” (*cornuta*). Nævnes kan endelig også den ordsprogsvisdom, som Bibelen har affødt, men som nye bibeloversættelser mange gange gør det vanskeligt umiddelbart at identificere. I øvrigt optræder der i 1992-Bibelen faktisk takket være Bent Noack også et eksempel på en påvirkning på gengivelsen fra litteraturen. Således refererer Jesus’ ”god morgen” i Matt 28,9 til de kvinder, der på vej væk fra den tomme grav møder ham som den opstandne, til, hvordan kejseren i H.C. Andersens eventyr ”Nattergalen” hilser de tjenere, der om morgenen kommer ind i hans sovegemak i forventningen om, at han er død.⁵

Et pudsigt eksempel på en særlig dansk tradition er gengivelsen af 1 Pet 3,21, hvor det i en typologisk tolkning af det vand, som Noa og hans familie blev frelst gennem, hedder: ”Det vand er et billede på den dåb, som nu frelser jer; ikke en fjernelse af legemets smuds, men en god samvittigheds pagt med Gud, ved Jesu Kristi opstandelse.” I en note er anført: ”Anden mulig oversættelse: en bøn til Gud om en god samvittighed.” En tilsvarende note findes i 1948-oversættelsen, mens det i 1907-oversættelsen, der ligeledes taler om ”en god Samvittigheds Pagt”, i noten ligefrem hedder: ”her skulde maaske rettere oversættes: en Henvendelse til Gud om en god Samvittighed (nemlig ved Syndernes Forladelse).” Det græske ord for ”pagt” (διαθήκη) optræder ikke i teksten. Det gør derimod en glose (ἐπερώτημα), der kun forekommer denne ene gang i Det Nye Testamente og betyder ”spørgsmål”, derunder også ”bøn”. Men gengivelsen ”pagt”, der går tilbage til Luther-bibelen (”der Bund eines guten Gewissens”), vakte så stærk genklang i grundtvigske kredse, at den blev lyst i kuld og køn, også selv om man i 1907 havde en mening om, at det ”skulde maaske rettere oversættes”, nemlig altså med ”Henvendelse”. Faktisk er ”pagten” i mellemtiden i Luther-bibelen erstattet af udsagnsordet ”beder”.⁶

4 Se hertil Christian Thodberg, ”Grundtvig og Gammel Testamente – den danske Bibel eller Septuaginta?” *Grundvig Studier* 49 (1998), s. 61-80.

5 Se Bent Noack, ”’Regnskab over givet og modtaget’. Nogle ord om vekselvirkningen mellem bibeloversættelse og anden brug af sproget”, *Fønix* 11 (1987 særnummer; Festskrift til Bertil Wiberg), s. 135-142, hvor der desuden henvises til, at Jacob Christian Lindberg også skrev ”God Morgen!” i sin *Det Ny Testaments Hellige Skrifter oversatte efter den først trykte Udgave af den græske Grundtext* (Kjøbenhavn: Iversen 1856).

6 N. Clausen-Bagge, ”*Eperotæma*” (1 Pet. 3,21), Andelsbogtrykkeriet Odense 1942, er et helhjertet forsvar for oversættelsen ”pagt”.

Tekstkritikkens rolle

Udgangspunktet for denne artikel var imidlertid et tvivlsomt tekstkritisk valg. Den beroligende anbefaling på titelbladet i de gamle revisioner: ”med Flid eftersete og rettede efter Grundtexten” røber ikke, at grundteksten ikke er en til alle tider uforanderlig størrelse. Her er traditionen imidlertid forskellig for henholdsvis Det Gamle og Det Nye Testaments vedkommende. For vores oversættelser af Det Gamle Testamente bygger alle på et enkelt, middelalderligt håndskrift, *Codex Leningradiensis* fra 1008, der også ligger til grund for den første trykte hebraiske Bibel fra 1488. For Det Nye Testaments vedkommende var det fra begyndelsen en blandingstekst og ikke et enkelt håndskrift, der blev lagt til grund. Det gælder således det første trykte Nye Testamente, som Erasmus af Rotterdam udgav i 1516. Det hvilede på den såkaldte tekstkritik, hvor man sammenlignede de forskellige tilgængelige håndskrifter med hinanden i et forsøg på at skabe den sandsynligvis mest oprindelige tekst. Så den tekst, som man gennem tiderne har lagt til grund for oversættelserne eller revisionerne, har for Det Nye Testaments vedkommende aldrig før eksisteret i netop den foreliggende skikkelse. Og de ændringer, der har kunnet finde sted i kraft af nye valg med hensyn til, hvad der regnes for den mest oprindelige tekst, har hen ad vejen ført til adskillige små og enkelte store ændringer i bibelteksterne.

Et klassisk tekstkritisk spørgsmål er det såkaldte ”johannæiske komma” (*comma johanneum*), der tydeligvis er en senere – den er tidligst bevidnet ca. 380 e.Kr. – dogmatisk bestemt udvidelse af 1 Joh 5,7-8, således at teksten lyder (med tilføjelserne sat i kursiv): ”Der er tre vidner *på jorden*, nemlig Ånden og vandet og blodet, og de tre er ét; og *der er tre vidner i Himlen*, nemlig Faderen og Ordet og Ånden, og *de tre er ét i Kristus Jesus*.” Denne tilføjelse optræder ikke i nyere bibeloversættelser end ikke i en note, men er delvist medtaget i den Resen-Svaningske Bibel, idet den dog er forsvundet i 1907-revisionen.

Det er til gengæld ikke tilfældet i noget, som kritisk forskning har måttet bestemme som en harmoniserende tilføjelse til den oprindelige tekst til Luk 22,17-20⁷, hvor den velbevidnede såkaldte ”langtekst” i dag lyder:

Så tog han et bæger, takkede og sagde: ”Tag dette og del det imellem jer. For jeg siger jer: Fra nu af skal jeg aldrig mere drikke af vintræets frugt, før Guds rige kommer.” Og han tog

7 Martin Rese, ”Zur Problematik von Kurz- und Langtext in Luk. Xxii.17ff”, *New Testament Studies* 22 (1976), s. 15-31, forsvarer kortteksten, mens Niels Willert, *Kommentar til Lukasevangeliet*, København: Eksistensen 2022, s. 644-645, hævder den lange tekst som den sandsynligst oprindelige.

brød, takkede og brød det, gav dem det og sagde: ”Dette er mit legeme, som gives for jer. Gør dette til ihukommelse af mig!”
Ligeså tog han bægeret efter måltidet og sagde: ”Dette bæger er den nye pagt ved mit blod, som udgydes for jer.”

Den slet ikke så velbevidnede ”korttekst” mangler de kursiverede ord i vv. 19-20. Det er dog langt lettere at forestille sig, at den korte tekst skyldes den oprindelige forfatters forkortelse af teksten i Markusevangeliet (og evt. Matthæusevangeliet), som omskabte en beretning om indstiftelsen af nadveren til en fortælling om Jesus’ sidste måltid inden lidelse og død. En sådan forståelse støttes også af den umiddelbare kontekst. Denne ”genskrivning” er så blevet udvisket igen af en eller flere senere afskrivere, også under indtryk af Paulus’ nadverindstiftelsesberetning i 1 Kor 11,23-26, så der blev tale om en *ny pagt*, hvad der hverken er i Mark 14,22-25 eller i Matt 26,26-28. Ved etableringen af den græske tekst, som vores oversættelse hviler på, var der i udgiverkomiteen faktisk kun et snævert flertal for trods alt at beholde ”langteksten”. Den har altså overlevet i kraft af en stærk tradition.

Også andre tekstkritisk såkaldte usikre steder kan anføres. Bedst kendt er vel den ”Uægte Markuslutning” (Mark 16,9-20), der i hvert fald allerede i 1907-oversættelsen blev forsynet med en note om, at disse vers manglede i de ældste håndskrifter. Af denne tilføjede slutning indgår vv. 16-20 som evangelielæsning Kristi himmelfartsdag efter 1. tekstrække. I øvrigt findes der også en kortere afslutning, der i 1948-oversættelsen optrådte som et alternativt v. 9, men som i 1992-oversættelsen er forvist til en note.

Perikopen om helbredelsen af drengen med den urene ånd optræder i Markusevangeliets skikkelse (Mark 9,14-29) efter 2. tekstrække som evangelielæsning 2. søndag i fasten, formodentlig på grund af dens afslutningsord: ”Den slags kan ikke drives ud ved noget, uden ved bøn og faste”. Sådan hed det nemlig endnu i 1948-oversættelsen, dog med en note om, at ordene ”og faste” mangler i de ældste håndskrifter. Det kunne kirkegængeren ikke umiddelbart vide, og i 1992-oversættelsen er ordene ”og faste” forvist til en note. Dermed er i hvert fald en del af begrundelsen for valget af netop denne tekst til denne søndag forsvundet.

Til gengæld er den ikke særligt godt bevidnede afrunding på Fadervor: ”For dit er riget og magten og æren i evighed! Amen!” bibeholdt i teksten, dog med en note om, at den først er bevidnet i senere håndskrifter. I Nestle-Aland-tekststudgaven er den helt og holdent forvist til noteapparatet. Også her har traditionen sejret i vores Bibel. Det samme gælder ordene i Lukas-evangeliets beretning om Jesus på Oliebjerget, der, skønt han trøstes af en engel, sveder blod. Denne tilføjelse i forhold til Markus- og Matthæusevan-

geliet er så tekstkritisk usikker, at den i Nestle-Aland er sat i en dobbelt kantet parentes (Luk 22,43-44).⁸ Overskriften i 1992-oversættelsen: ”Jesus i Getsemane” henter dette stednavn fra de andre evangelier, da det hverken forekommer i Johannesevangeliet eller Lukasskrifterne. Disse vers var således næppe en del af det oprindelige Lukasevangelium.

En særlig problematik hæfter sig ved Apostlenes Gerninger, hvor en hel teksttradition, den såkaldt ”vestlige”, har en tekst, der er ca. 10 procent længere end den østlige, såkaldte alexandrinske, som vores oversættelse bygger på. Der er gennemgående tale om tilføjelser, der vil tjene til en større anskuelighed og livlighed i fremstillingen, ikke om substantielle ændringer.

Nævnes skal selvfølgelig også fortællingen i Joh 7,53-8,11 om kvinden grebet i ægteskabsbrud, som ikke optræder på dette sted i Johannesevangeliet i de ældste håndskrifter, men som i nogle senere håndskrifter er anbragt efter Joh 7,36 eller 7,44 eller 21,25 – eller efter Luk 21,38. Dette er bemærket i en note i 1992-Bibelen.

I en note i samme bibeludgave anføres, at Rom 16,24 kun findes i senere håndskrifter, mens Rom 16,25-27, der af de færreste regnes for en oprindelig del af Romerbrevet og derfor i den græske tekststudgave er forsynet med en skarp parentes, uden videre optræder som en del af teksten. I enkelte håndskrifter, derunder den vigtige Papyrus 46, optræder versene endda efter 15,33.

Eksemplernes række er meget længere, men jeg vil runde af med et eksempel på en ikke uvæsentlig ændring i den græske tekst imellem 1948- og 1992-oversættelsen, der afspejler sig i de to oversættelser. Det er i Matthæusevangeliets lignelse om de to sønner (Matt 21,28-32) i brødrenes forskellige reaktioner på deres fars befaling om at gå hen og arbejde i vingården. Her svarede den første søn i 1948-oversættelsen ”ja, herre!” men gik ikke derhen, mens den anden svarede: ”Nej, jeg vil ikke”, men bagefter fortrød og gik derhen. Det skal givetvis forstås allegorisk om henholdsvis repræsentanten for det udvalgte folk, der siger ja, men ikke ’gør’ Loven, og ikke-jøden, der først siger nej, men siden fortryder og kommer efter det. I 1992-oversættelsen byttes der om, så vi får den fortælleteknisk mere logiske rækkefølge, hvor den første siger nej, men fortryder, mens den anden så bliver ja-sigeren, der ikke følger op på sit svar. Selvfølgelig medfører det en ændring i svaret på spørgsmålet om, hvem af de to der gjorde deres fars vilje (v. 31), hvor det nu i stedet for den sidste bliver den første.⁹ Selv om

8 Også her forsvarer Niels Willert i sin *Kommentar til Lukasevangeliet*, s. 656 note 55, den længere tekst.

9 Jf. Hertil Mogens Müller, *Kommentar til Matthæusevangeliet*, 2. udgave, København: Eksistensen 2020, s. 441-443.

1992-versionen vel ikke udelukker den frelseshistoriske mening, som forfatteren har haft med sin lignelse, bliver den mere utydelig, ved at repræsentanten for det udvalgte folk først kommer ind på andenpladsen. At der så også er tekstvidner, der lader det være ja-sigeren, der udnævnes til at have gjort sin fars vilje, selv om han ikke fulgte op på sit svar, viser, hvor forvirrende tekstoverleveringen er for denne lignelses vedkommende.

Oversættelsernes betydning

Bibelen er for kristne ikke en grundtekst på ét eller flere fremmede sprog, men – som Bent Noack fremhævede det – en oversættelse til den enkeltes modersmål. Sådan begyndte det også. De tidligste generationer af kristne, som vi kender til, levede med en græsk oversættelse som deres Bibel. For kirkens første Bibel var en græsk udgave af de hebraiske bøger, som i den antikke jødedom i århundrederne omkring vor tidsregnings begyndelse med Mosebøgerne i spidsen var i gang med at få status som helligskrift. Det ældste vidnesbyrd om en samling med det omfang, som vi kender fra vores Gamle Testamente, er fra slutningen af 100-tallet. Det stammer fra et brev af biskop Meliton fra Sardes, der omkring 180 e.Kr. ligefrem foretog en rejse til det hellige land for at få klarhed om spørgsmålet. I hans opregning mangler kun Esthers Bog.

Det var naturligvis af uvurderlig betydning for den tidligste kirke, at jødedommens hellige bøger allerede var blevet oversat til græsk i tidsrummet ca. 260 til ca. 100 f.Kr. Det var sket, fordi de fleste jøder på det tidspunkt levede uden for Palæstina, og at mange af dem i mellemtiden, ikke mindst i Egypten, havde fået græsk som deres nye modersmål. I denne græsktalende jødedom fik den gamle græske oversættelse hurtigt status som en udgave, der var ligeværdig med den hebraiske originaltekst. Den blev tidligt kaldt ”De Halvfjerds” på grund af en jødisk legendeagtig fortælling om, at Mosebøgerne var blevet oversat i Alexandria af 72 ældre, jødiske lærde, indbudt dertil af den egyptiske konge, Ptolemæus 2. Filadelfos (285-246 f.Kr.). De 72’s oversættelse blev hurtigt for nemheds skyld rundet ned til ”De Halvfjerds” eller på latin Septuaginta.¹⁰

For de skrifter, der i slutningen af 100-tallet forelå i en samling, der i det store og hele allerede da havde samme omfang som vores Nye Testamente, var sagen enkel. De er alle græske originalskrifter, og selv om der tidligt opstod en overlevering om, at Matthæusevangeliet oprindeligt var skrevet

¹⁰ Se hertil Mogens Müller, *Den glemte Bibel. Septuaginta. Den førkristne græske oversættelse af jødedommens hellige skrifter*, København: Vandkunsten 2021.

på hebraisk, har det ikke noget på sig. Så den særlige kristne Bibel, der består dels af den antikke jødedomms hellige bøger, dels af en samling af de tidligste kristne skrifter, var således en græsk Bibel. Vi kender den dog først som ”helbibel”, dvs. samlet i én bog, fra 300-tallet, hvor kirkens nye stilling som først anerkendt, siden som rigets religion blandt andet førte til fabrikationen af et stort antal græske pragtbibler, hvoraf enkelte har overlevet til denne dag.

Periodens dominerende politiske magt var dog Romerriget, og det betød, at latin, ikke mindst i dette riges vestlige dele, var et fremherskende sprog. Dog blev latin først i løbet af 300-tallet gudstjenestesprog i rigets hovedby. Men allerede længe før var størstedelen af de bibelske skrifter oversat til latin. Det skete dog vel at mærke for jødedommens hellige bøger på grundlag af Septuaginta, som nærmest fra begyndelsen havde vundet status som autoritativ bibeltekst.

De gamle latinske bibeloversættelser havde dog ofte ikke den kvalitet, som efterhånden krævedes, også fordi Bibelen nu nåede ud til langt videre kredse, efterhånden som befolkningerne gik over til kirken. Derfor besluttede biskoppen i Rom i 380'erne at lade den lærde Hieronymus oversætte/revidere evangelierne til et acceptabelt latin, og denne lærde fortsatte så med de øvrige skrifter i Det Nye Testamente og siden med Det Gamle Testamente. Det var under arbejdet med denne del af Bibelen, at Hieronymus kom til den overbevisning, at det var bedre at oversætte Det Gamle Testamente direkte fra den hebraiske tekst frem for at oversætte en oversættelse.

For os i dag kan det forekomme at være en selvfølgelig beslutning således at gå til det, der for Hieronymus var originalteksten for denne del af Bibelen. Men dermed skabte han i virkeligheden en ny Bibel for Det Gamle Testaments vedkommende. Hieronymus kunne henvise til den store usikkerhed, der var forbundet med overleveringen af den græske oversættelse af Det Gamle Testamente. For da den tidligt viste sig ikke altid at være en ordret, én-til-én-oversættelse af den overleverede hebraiske tekst, havde det allerede før vor tidsregnings begyndelse fremkaldt revisioner, der skulle bringe det græske i overensstemmelse med det hebraiske. Denne bestræbelse blev fra engang i 100-tallet yderligere fremskyndet af de kristnes brug af Septuaginta, der ikke sjældent hentede sine pointer i den græske ordlyd, hvor den adskilte sig mere eller mindre tydeligt fra den hebraiske. Denne kristne brug skulle de senere jødiske revisioner af den græske bibeltekst, der er forbundet med navnene Akvila, Symmakus og Theodotion, netop tjene til at udelukke. For eksempel stod der i det berømte udsagn i Esajas' Bog (Es 7,14) i den hebraiske tekst ikke ”jomfru”, men ”ung kvinde”,

hvorfor udsagnet ikke kunne benyttes til at underbygge forkyndelsen af en ubesmittet undfangelse og deraf følgende jomfrufødsel, som det sker i Matthæusevangeliet (Matt 1,23).

Derfor reagerede Hieronymus' nærmest samtidige, Augustin i Nordafrika, også voldsomt mod dennes forehavende. Det var fortrinligt, at Hieronymus ville revidere de forskellige gamle latinske oversættelser, så de fik en sproglig ensartethed og et mere acceptabelt niveau. Men som de hidtidige latinske oversættelser var foretaget på grundlag af Septuaginta, skulle Hieronymus også holde sig til denne tekst, som havde vundet hævd i kirken fra apostlenes dage og fremefter. Der var her opbygget en forståelsestradition, som Hieronymus ikke skulle kortslutte ved at vælge den hebraiske tekst – den hebraiske sandhed (*Hebraica veritas*), som han kaldte den. Augustin véd endda at kunne fortælle om tumultlignende tilstande i menigheden i Oea (i dag Tripolis i Libyen), fordi biskoppen dér havde valgt at læse teksten til Jonas' Bog 4 i Hieronymus' oversættelse, hvor den plante, der traditionelt var blevet benævnt "græskar", af Hieronymus blev gengivet "vedbend".¹¹

Med modsætningsforholdet mellem Hieronymus og Augustin i spørgsmålet om, hvad der er kirkens bibeltekst, er den spænding, der kan opstå mellem formodet grundtekst og receptionshistoriens betydning, iscenesat. Helt frem til og med 1931-oversættelsen havde hensynet til at få Bibelens to dele til at hænge sammen i forlængelse af både den latinske kirkebibel, Vulgata, og luthersk oversættelsestradition i en række tilfælde ladet Septuagintas ordlyd i citater fra Det Gamle Testamente i Det Nye Testamente få indflydelse på gengivelsen. Og selv om man kan forestille sig meget, er der vel ingen ved deres fulde fem, der vil mene, at Septuaginta-citaterne i Det Nye Testamente skal rettes til, så de kommer i overensstemmelse med den hebraiske bibeltekst.

På den anden side kan man selvfølgelig ikke sige, at man oversætter teksten i Biblia Hebraica, hvis man tillader undtagelser dér, hvor det så går ud over sammenhængen mellem Bibelens to dele. I det perspektiv er det helt naturligt, at folkene bag 1992-oversættelsen af Det Gamle Testamente valgte side, så det, der i 1931 var blevet oplyst i en note til Es 7,14 om ord-

11 Se Augustin, *Epistula* 71,5. Brevet er fra 403. Det er dog først i Hieronymus' reaktion i hans afhandlingslange *Epistula* 11,22, at vi får navnene på de to planter. Hele brevvekslingen mellem Augustin og Hieronymus findes i øvrigt i svensk oversættelse af Bengt Ellenberger, "En brevväxling om Bibeln" med Inledning af Stefan Borgehammar, i Svenskt patristiskt bibliotek. Band III *Ur kyrkofädernes brev*, Skellefteå: Artos 2001, s. 183-279.

lyden i den hebraiske tekst, nu rykkede op i teksten, mens Septuagintas gengivelse er rykket ned i noten som en retfærdiggørelse af ordlyden af citatet i Matt 1,23.

Kirkens første Bibel, den græske Septuaginta, blev således i hvert fald i princippet af Hieronymus sat til side til fordel for den hebraiske tekst. Hieronymus kunne i modsætning til Augustin ikke arbejde med to Gamle Testamenter, nemlig et jødisk og et "kristent". Så hvor bibelreceptionen i den græske Septuaginta blev en mellemstation i den tidligste kristendoms videreførelse af de hellige bøger, som man delte med jødedommen, dér medførte Hieronymus' valg af den såkaldte "hebraiske sandhed", at Septuaginta blev en "glemt Bibel" og et *missing link* i receptionshistorien. Men spændingen mellem de to bibeldele kommer man aldrig af med, fordi forfatterne bag skrifterne i Det Nye Testamente altså betragtede og benyttede den gamle græske oversættelse som en fuldgyldig bibeltekst – måske uden at være klare over, at den på mange punkter, derunder enkelte væsentlige, adskilte sig fra ordlyden i den hebraiske tekst.

Som bekendt kan ingen helhjertet tjene to herrer. Hieronymus lukkede med sit valg af "den hebraiske sandhed" en ny faktor ind i kirkens bibelreception, nemlig spørgsmålet om, hvad der angiveligt var ordlyden i den oprindelige tekst. At det ikke kun var den græske ordlyd i Septuaginta, der kunne være stor usikkerhed om på grund af en forviklet overleveringshistorie, men at det samme om end i en meget mindre grad også gjaldt den hebraiske bibeltekst, har næppe strejft Hieronymus.

På Luthers tid var der dog en begyndende fornemmelse for, at også den hebraiske tekst kunne være tvivlsom, men det opvejedes rigeligt af renaissancehumanismens *ad fontes*-tankegang, der gjorde det til en selvfølge, at Det Gamle Testamente skulle oversættes fra om ikke grundteksten, så i hvert fald grundsproget.

I oplysningstiden måtte den kirkelige reception af Det Gamle Testamente vinke farvel til legitimiteten i og troværdigheden af sine grundlæggende fortolkningsstrategier, nemlig den allegoriske og den typologiske/figurale samt det såkaldte skriftbevis. Således forvandlede en historisk kritik for øjnene af den videnskabelige eksegese Det Gamle Testamente til kilder til det gamle Israels og den antikke jødedoms religionshistorie. Denne følgevirkning har igennem årene gjort sig stadig mere gældende og det ikke bare i eksegesen, men desuden i oversættelserne, hvor de to bibeldele altså er kommet på stadig større afstand af hinanden. Det er selvfølgelig også en del af bibelreceptionen i et land, hvor videnskabelig bibelforskning og -fortolkning ligefrem er blevet gjort til en del af uddannelsen af folkekirkens præster, der følgerlig foregår på – endda konfessionsløse – universiteter.

Slutning

Man kan med Noack mene, at skaden er sket. Men det må betyde, at årsagerne til denne skade samt dens konsekvenser også skal have plads i den fortsatte receptionshistorie. Således må skaden bl.a. skal gøres god igen derved, at man lader ”den glemte Bibel”, Septuaginta, genindtage sin plads i receptionshistorien, ikke mindst for at fastholde, at der her blev foretaget et valg, der som alle valg bygger på præmisser, hvis holdbarhed til stadighed må kunne diskuteres og efterprøves.

Der er mange hensyn at tilgodese i en autoriseret oversættelse, derunder at der er tale om en kirkebibel, som skal fungere i gudstjenesten og derfor også må indarbejde i hvert fald dele af den historie, som Bibelen selv har været med til at skabe i det såkaldte fromhedsliv, derunder altså ikke mindst salmedigtningen. Noack kunne i sin artikel hævde, at ”hvis man laver en ny oversættelse for at vinde tilhængere for kristendommen eller vække sovende kristne, så render man efter lygtemænd” (s. 17). Det er nok et af de synspunkter, som bibelselskabet mente måtte stå på professorens egen regning; i hvert fald følger det næppe ”de internationalt anerkendte meninger”.

Men én gang oversat til et sprog som for eksempel dansk kan ingen oversættelse begynde forfra, så at sige på bar bund. Der kan justeres og revideres, men det må ske i respekt for den tradition, som har den første oversættelse som sit udgangspunkt. Det ligger der også i det, når Noack hævder, ”at kravet om, at en ny dansk bibeloversættelse skal være en oversættelse fra grundsprogene, er forfejlet. Det bygger efter mit skøn på en misforståelse af, hvad Bibelen er, og hvad en bibeloversættelse er” (s. 16). For det er først og fremmest menighedens bog.

På den måde bliver ”Bibel” endelig den overskrift, der holder oversættelserne af de enkelte skrifter sammen i forlængelse af den hensigt, som ligger bag Bibelen som skriftsamling. Bibelen er således én bog, selv om den består af to skriftsamlinger, hvor Det Nye Testamente vil være nøglen til den rette forståelse af Det Gamle Testamente. I samme øjeblik dette for tegn fjernes, er Det Gamle Testamente ikke længere Det Gamle Testamente, men den antikke jødedomms samling af sine hellige skrifter.

Det er ikke en historisk-kritisk videnskab, derunder tekstkritisk forskning, der skal have det sidste ord, når det gælder spørgsmålet om, hvordan kirkens Bibel skal se ud. Enhver ny udgave, der er beregnet til brug i kirkens gudstjeneste, skal ikke først og fremmest føre læseren eller den lyttende tilbage i historien, men i erkendelse af altid også at være tolkende reception efter bedste evne formidle det særlige sproglige univers, som forfatterne til skrifterne i

Det Nye Testamente skabte i forlængelse af jødedommens hellige skrifter, fortrinsvis i Septuagintas skikkelse. Derfor er det en grøft, man falder i, hvis man vil lade det såkaldte nutidssprog bestemme, hvad der kan stå i Bibelen, eller - for lige at knytte forbindelsen tilbage til denne artikels udgangspunkt - lade en mere eller mindre mekanisk tekstkritik afgøre Bibelens tekst. Det er ikke altid en skam efter at være gået tre skridt frem at gå to tilbage. Det er tankevækkende, at den Luther-Bibel, der går tilbage til 1534, og som gennem årene har oplevet flere revisioner, i den udgave, der udkom i Luther-året 2017, i adskillige tilfælde genoptog oprindelige formuleringer.¹²

12 Martin Karrer, "Die Revision der Lutherübersetzung zum Reformationsjubiläum", *Kerygma und Dogma* 62 (2016), s. 212-235.