

trons Jesus utgör den helt klart en viktig, befriande och utmanande läsning.

Mikael Tellbe, Örebro teologiska högskola

MORTEN BECKMANN

*Jesus i översettelse: Kristologiske tekster i Bibelselskapets
översettelser 1959–2011*

Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2019, häftad, Open Access,
ISBN: 978-8-202-66424-4

Vem är egentligen Bibelns Jesus? Frågar man den norska exegeten Morten Beckmann blir svaret att det beror på vilken bibelöversättning man läser. Detta eftersom alla översättningar på ett eller annat sätt förmedlar en viss bild av vem Jesus är – eller, i teologiska termer, en viss *kristologi*. Den övergripande idén bakom studien är att översättaren kan välja att lägga sig mer eller mindre nära vad man kan kalla källtexternas kristologiska självförståelse. Att avlägsna sig från denna självförståelse innebär att översättaren istället för att utgå från texterna själva snarare utgår ifrån den kristna kyrkans bekännelse, som den kommer till uttryck i någon av de tre gammalkyrkliga symbola.

Boken är en reviderad utgåva av författarens avhandling vid Universitetet i Agder 2017, då under titeln *Bibelselskapets kristologi: Ideologi og oversettelse*. Precis som avhandlingen från 2017 är den reviderade utgåvan en synnerligen läsvärd, välskrivna och rentav spännande bok. Studiens frågeställning är: ”I hvilken grad er kirkens lære om Jesus reflektert i oversettelsesvalgene i kristologiske tekster i Bibelselskapets oversettelser 1959–2011? Hvilke hensyn og interesser har vært styrende for oversettelsesvalgene?” (12). Metodologiskt följer Beckmann tre olika översättningar som det norska Bibelsällskapet har varit huvudman för: ”Ungdomsöversättelsen” av Nya testamentet 1959, helbibeln 1978 (lätt reviderad 1985), samt den senaste översättningen från 2011 (”Bibel 2011”). Beckmann rekonstruerar översättningsprocessen för dessa tre översättningar med fokus på ett antal olika texter där kristologiska frågor av olika slag aktualiseras, till exempel huruvida Jesus var skapad eller

född, eller om Jesus var Guds son redan från begynnelsen eller blev insatt som sådan först vid sin uppståndelse från de döda. Texterna som behandlas är, i tur och ordning: Ords 8:22 (kap. 8); Kol 1:15, 18 (kap. 9); Upp 3:14 (kap. 10); Joh 8:42, 13:3, 16:27–30, 17:8 (kap. 11); Joh 1:14, 17; 3:16, 18; 1 Joh 4:9 (kap. 12); Rom 1:3–4 (kap. 13) och Rom 9:5 (kap. 14). För att rekonstruera Bibelsällskapets översättningsprocess för var och en av dessa texter använder sig Beckmann av Bibelsällskapets eget arkivmaterial som han har fått tillgång till. Detta material gör det möjligt att inte bara deducera en idé om vad som kan ha legat bakom olika översättningsval, utan att faktiskt följa processen fram till den färdiga översättningen. Materialet kompletteras med intervjuer med ett antal av de olika översättarna.

Beckmann konstaterar att principerna för såväl översättningen 1978/85 som Bibel 2011 stadgade att *filologi* och inte *teologi* skulle vara vägledande för översättningsarbetet. Medan översättningen 1978/85 var påverkad av Eugene A. Nidas översättningsteorier och följaktligen blev en utpräglad idiomatisk översättning, var målet för Bibel 2011 att ligga närmare källtexten och vara mer konkordant, således en stor skillnad mot det idiomatiska översättningsidealet från de tidigare decennierna. Beckmann finner att trots detta kan översättningen 1978/85 faktiskt sägas vara präglad av kyrklig teologi – och i än högre grad är detta fallet med Bibel 2011. Detta tycks dessutom komma från ett sent stadium av översättningsprocessen (se t.ex. 414), där Bibelsällskapets redaktionskommitté har reviderat översättningen för att man uppenbarligen varit missnöjd med hur översättarna på de lägre nivåerna har hanterat de kristologiska nyckeltexterna. Detta är intressant och överraskande, särskilt i jämförelse med den svenska kusinen Bibel 2000. Som jag själv har kunnat visa i min forskning kring Bibel 2000 låg de stora och avgörande besluten från de tidigare stegen av översättningsprocessen i allt väsentligt fast; Bibelkommissionens styrelse hade en mycket marginell betydelse för slutresultatet. Vad gäller den norska Bibel 2011 är alltså tendensen den rakt motsatta. Detta skedde dessutom *trots* att riktlinjerna stadgade att översättningen, som Beckmann uttrycker det,

skulle präglas av filologi och inte av dogmatik; att den skulle utgå från texternas egen tillkomstsituation och därmed äga vetenskaplig legitimitet (t.ex. 409–412).

Ett av studiens övergripande analysbegrepp är *ideologi*. Beckmann utgår ifrån översättningsvetarna Basil Hatim och Jeremy Munday som definierar ideologi som "the tacit assumptions, beliefs and value systems which are shared collectively by social groups" (13, n. 2). Beckmann anger tydligt att han använder begreppet ideologi "värdeneutralt" (15), som ett konstaterande av att en översättare alltid präglas av någon typ av ideologisk förförståelse. Huruvida översättarna i Bibelsällskapet själva på ett medvetet sätt drev någon ideologi i sitt sätt att översätta är alltså inte egentligen intressant (16). I studiens andra kapitel, om olika översättningstekniker, utvecklas ideologibegreppet med utgångspunkt från den amerikanske översättningsteoretikern Lawrence Venutis begrepp "foreignization" och "domestication". Detta är en vidareutveckling av Friedrich Schleiermachers idé om att en översättare antingen kan "tämja" texten genom att ta målspråket och målkulturen till utgångspunkt och därmed föra texten till läsaren – eller "främmandegöra" texten genom att ta källspråket och källkultur, det vill säga textens egen kontext, till utgångspunkt, och därmed föra läsaren till texten.

Denna dikotomi utgör en viktig tolkningsnyckel i Beckmanns studie, som själv är tydligt normativ i den bemärkelse att Beckmann uppenbarligen menar att "främmandegörandet" är den översättningsteknik som är att föredra. En sådan översättningsteknik respekterar nämligen källtexternas självförståelse. När till exempel Kol 1:15 diskuteras (kap. 8), konkluderar Beckmann att översättarnas val att i Bibel 2011 översätta denna vers, "[h]an er den usynlige Guds bilde, den førstefødte før alt det skapte", innebär att man tar den nicenska trosbekännelsens förförståelse som utgångspunkt, som ursprungligen formulerades för att bemöta den arianska ståndpunkten att Jesus var skapad och därmed inte kvalitativt skild från skapelsen. Därmed "främmandegörs" texten, betraktad utifrån sin uppkomstsituation (235). Detta är ett exempel på en "anakronistisk" översättning (235), där "text och teologi konkurrerar"

(252). Här, om inte förr, inställer sig dock den kritiska reflektionen om detta inte är att göra det lite väl enkelt för sig. Beckmann menar till exempel att en av bibelvetenskapens uppgifter är att komma *bortom* verkningshistorien (22), så att säga tillbaka till "begrynnelsen". Begreppet verkningshistoria lämnas här helt oproblematiserat. I den utgåva av avhandlingen som Beckmann disputerade på fanns en utförlig diskussion av detta begrepp utifrån Gadamer; som där påpekas menar Gadamer att det tolkande subjektet aldrig kan komma bortom verkningshistorien och att subjektet alltid är begränsat av sin horisont. När Gadamer nu är helt frånvarande går det inte riktigt att få något grepp om hur Beckmann använder begreppet *verkningshistoria*; i alla händelser skulle Gadamer knappast ha hållit med om att det går att komma bortom denna och att komma till en "ren" text som är helt obefläckad av – som fallet är med bibeltexterna – årtusenden av utläggning och reception. Här undrar jag om man inte rentav kan säga att Beckmanns egen användning av begreppet verkningshistoria är *anakronistisk*.

Vidare kan man fråga sig vad det egentligen är som är anakronistiskt i sammanhanget? Att låta receptionen av de texter man översätter vara med och aktivt forma en senare tids översättningar? I ett historiskt perspektiv måste ju dessutom de kristologiska stridigheterna på 300–400-talen sägas tillhöra texternas tidigaste verkningshistoria. I ett vidare perspektiv inställer sig därmed också frågan om vad som i sammanhanget egentligen menas med en *översättning*: Vilken text är det som ska översättas? Vilken källtext är det egentligen vi pratar om, och vad innebär ens begreppet *källtext* i sammanhanget? Är *ekvivalens* mellan källtext och målttext egentligen möjlig att uppnå i den mening som Beckmann verkar önska? Är det med andra ord egentligen relevant att, som Beckmann, göra en tydlig distinktion mellan "källa" och "kanon" (t.ex. 431)? Samtida översättningsvetenskaplig forskning lyfter i allt högre utsträckning fram översatta texter som texter i egen rätt, det vill säga att dessa inte endast betraktas i ljuset av "originalet". Lite ironiskt är det att hela Beckmanns studie, som så tydligt värjer sig mot den kyrkliga teologins tolkningsprimat, kan sägas bottna i en kraftigt biblicistisk idé om att

bibelöversättaren ska ligga så nära texten som det bara går. Som Johan Olof Wallin en gång uttryckte det: "[E]n bibelöversättning bör, så nära ske kan, återgiva Skriftens egna uttryck och framställa sig i den enkla storheten av dess ursprungliga lynne."

Precis i slutet av avhandlingen framträder, lite överraskande, en utpräglad normativ ecklesiologi vilken kopplas till ett visst översättningsideal (429–430): Det är viktigt att bibeltexterna förblir öppna, mångtydiga och tolkningsbara texter, så att de kan användas inom lutherska kyrkosamfund som är särskilda bejänta av sådana "öppna" översättningar. Den lutherska idén om den bemyndigade bibelläsaren görs med andra ord om intet om översättaren gör tolkningsarbetet åt läsaren. Därmed är Beckmann i en bemärkelse tillbaka på ruta ett: Det norska Bibelsällskapet var och är en kristen organisation, och det är kanske inte alldeles överraskande att en bibelöversättning med en sådan organisation som huvudman låter översättningen vara just *kristen* – i detta fallet genom att låta kristen receptionshistoria påverka översättningen. I en intervju som Beckmann gör med Anders Aschim, en av huvudpersonerna bakom Bibel 2011, säger denne: "Det vil ikke være veldig overraskende, for å si det sånn, om du finner tilbakeslag av nikkensk kristologi i en kirkelig bibelutgave" (182). Det är svårt att inte hålla med Aschim på denna punkt (att riktlinjerna från Bibelsällskapet sedan stadgade att sådan teologi *inte* skulle påverka översättningen är en annan sak). Beckmann avslutar sin studie med att konkludera att Bibeln "aldrig är något givet", eftersom den är "en kulturell produkt" (432). Helt riktigt. Frågan är om man då inte borde dra konsekvenserna av detta. Varför inte en kulturell produkt av de sammanhang där Bibeln genom tiderna har tolkats och traderats?

Sådana stora och historiskt övergripande frågor inställer sig vid läsningen av denna mycket välskrivna, genomarbetade och tankeväckande studie. Den utgör ett väsentligt bidrag till nordisk bibelöversättningsforskning (och jag kan bara tycka det är beklagligt att studien är helt utan referenser till undertecknads egen forskning kring den svenska kusinen Bibel 2000), men också till internationell forskning i bredare

bemärkelse. Jag hoppas att Beckmann får tid och möjlighet att arbeta om sin bok på engelska och då kanske särskilt fördjupa de översättningsvetenskapliga perspektiven. Då har den potential att nå en riktigt stor läsekrets, vilket den i allra högsta grad förtjänar.

Richard Pleijel

YITZHAK BERGER

Jonah in the Shadows of Eden

Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2016, hardcover,
158 pages, \$56.54, ISBN: 978-0-253-02129-8

This thought-provoking monograph is a fascinating mix of modern and rabbinic scholarship. It is on the one hand an up-to-date study of intertextuality and how the reading of the book of Jonah is enhanced by its multiple associations with other biblical passages, and on the other hand a work on the interlocking character of the Hebrew Scripture.

The book contains five chapters. Chapter 1 offers a brief outline of the thesis. Berger argues that Jonah, disturbed by God's two-fold response to the sins of humanity, seeks to escape this disturbing reality and flee to an Eden-like existence. Just when he thinks that he has found it (inside the fish), however, he realizes that he is not allowed entry. Instead, he is vomited out, forced to return to reality and to face the situation that provoked his moral indignation in the first place. Jonah himself is an ambiguous character that can be understood in two ways. On the one hand, he resists God's mercy because it challenges his sense of justice. On the other hand, he also resists God's calling because he does not wish to pronounce doom over Nineveh. Eden can likewise mean two things: A haven of perfect justice or a haven of bliss without suffering. In contrast, God's stance is that humanity must face the consequences of sin, but also know that forgiveness is a real option. To deny both is escapism. This message, born out of a dialogue between the book of Jonah and its intertexts and explicated through multiple thematic, lexical, and phonetic parallels, is according to Berger crafted and