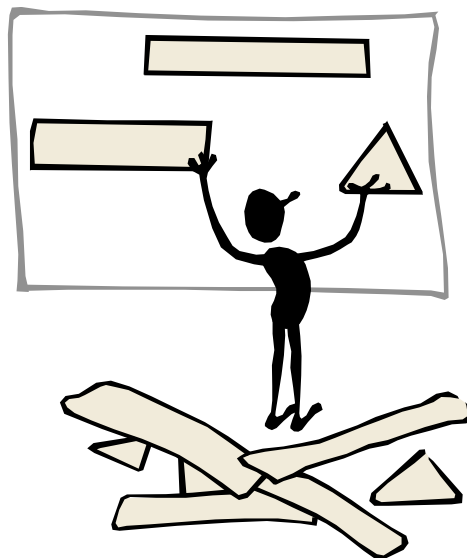


Torrey Seland

# Tekster og tolkninger

Arbeidshefte i bibeltolking



HØGSKULEN I VOLDA



MØREFORSKING  
VOLDA

<b>Forfatter</b>	Torrey Seland
<b>Ansvarleg utgjevar</b>	Høgskulen i Volda
<b>ISSN</b>	0805-8075
<b>Sats</b>	Torrey Seland
<b>Distribusjon</b>	<a href="http://www.hivolda.no/fou">http://www.hivolda.no/fou</a>

**Notatserien** er for ulike slag publikasjonar av mindre omfang, t.d. forprosjektnotat, foredrag, artikkelutkast o.a. Eit hovudføremål med serien er å stimulere til publisering og fagleg debatt i miljøet. Spreiinga går i hovudsak til fagmiljøet i Volda, til eksterne fagmiljø og personar som forfattar(ar) ønskjer kommentarar frå. Kvar forfattar er ansvarleg for sitt arbeid.

	3
I. Tekster og Tolkninger: litt forskningshistorie.....	5
A. Innledning.....	5
B. Riss av forskningshistorien.....	6
1. Urkirken og tidlig oldkirke.....	6
2. Oldkirken og middelalderen.....	9
3. Reformasjonstida og ortodoksien.....	10
4. Rasjonalismen og opplysningstida.....	12
5. Den historisk-kritiske metode: en skisse.....	13
a) Litterærkritikken.....	13
b) Formkritikken,.....	14
c) Tradisjonskritikken,.....	14
d) Redaksjonskritikken,.....	14
e) De litterære metoder.....	15
f) De sosialhistoriske metoder.....	15
g) Den saksorienterte eksegesi.....	16
II. Hovedtrekk i en aktuell metode.....	17
A. Bibeltekstene som litteratur: litterære aspekter.....	17
1. Tekstens oppbygning - inndeling av teksten.....	17
2. Tekst og kommunikasjonsstrategi.....	18
a) Berettende tekster.....	18
b) Poetiske tekster.....	20
c) Brevlitteratur.....	21
B. Litterær analyse med henblikk på Amos 5,18-20.....	22
1. Avgrensning av teksten.....	22
a) Fjernkontekst.....	22
b) Nærkontekst.....	23
c) Avgrensning av perikopen.....	23
d) Struktur/oppbygning av perikopen:.....	24
2. Form- og formtypebestemmelse.....	24
C. Tekstanalyse til Lukas evangeliet kap 1-2 med henblikk på 2,1-20 som perikope.....	24
1. Fjernkontekst.....	24
a) Lukas 1,1-2,52.....	24
b) Lukas 3,1-9,50.....	25
c) Lukas 9,51-19,27.....	25
d) Lukas 19,28-24,53.....	26
2. Tekstenheten 2,1-10: Avgrensning, oppbygning og form.....	28
a) Avgrensning.....	28
b) Oppbygning.....	28
c) Form/formtype.....	28
D. Bibeltekstene og samtidskonteksten: forfatter, kilder, tid/sted og hensikt.....	29
1. Forfatter og/eller kildekrift?.....	31
a) Forfatter.....	31
(1) Kilde?.....	31
b) Tid og sted.....	31
(1) Tid og sted for hending.....	32
(2) Tid og sted for nedskrivning.....	32
c) Adressat - kommunikasjonssituasjon.....	32
E. Eksemplene igjen.....	32
1. Amosteksten.....	32

	4
a) Forfatter/opphavsmann/kilde.....	32
b) Tid og sted.....	33
c) Tid og sted for nedskrivning.....	34
F. Detaljtolkning .....	34
1. Forutsetninger og hensikt.....	35
2. Arbeidsmåter .....	36
3. Redaksjonsanalyse: redaktøren/forfatterens bruk av sine kilder.....	36
4. Begrepsanalyse .....	37
a) Bibelteologisk horisont.....	37
b) Hermeneutisk refleksjon.....	38
G. Eksemplene igjen.....	39
1. Amosteksten.....	39
2. Luksteksten.....	42
H. Om å skrive bibelteologisk 'essay' (ekskurs) .....	51
1. Stoffsamling.....	52
2. Systematiser stoffet.....	52
3. Skriv ut.....	52
4. Eksempel: Menneskesønnen i Johannesevangeliet.....	52
I. Aktuell litteratur .....	56
1. Litteratur anført i teksten .....	56
2. Annen nyttig metodelitteratur.....	56
3. Nyttig informasjon på Internett .....	57

## I. Tekster og Tolkninger: litt forskningshistorie

### A. Innledning

Hvordan skal vi gå fram for å forstå Bibelen? Kan vi ikke bare ta tekstene som de står og lese dem slik? Er fortolkning - eksegesi<sup>1</sup> - nødvendig?

Den jevne bibelleser stiller ofte slike spørsmål til teologer og andre. Men allerede spørsmålet, og ikke minst den uenigheten som ofte ligger bak spørsmålet, viser at fortolkning er nødvendig og uunngåelig. De mange oversettelser viser også at fortolkning er nødvendig, for oversettelsene er jo ikke like, selv om de er fra samme grunntekst og til samme språk. Og uenighetene, bl.a. representert ved de mange forskjellige kirkesamfunn, viser også at tolkning er nødvendig.

Jo, fortolkning er nødvendig og uunngåelig. Ingen av oss leser egentlig de bibelske tekster uten å tolke dem. Vi leser alle Bibelen med "briller." Vi har alle med oss en rekke forestillinger som leder, stundom vill-leder, vår lesning. Vi er alle eksegeter.

Allerede det å lese er egentlig å tolke. Når vi leser, så prøver vi å få mening ut av tekstens tegn ved å sette dem inn i en referanseramme som gir mening: Vi setter dem - bevisst eller ubevisst- i samband med andre liknende fenomener, eventuelt andre tekster vi kjenner. Vi setter dem inn i en forståelsesramme. Også dette er å tolke.



Figur 1. Hvilke briller har du?

Vi tolker altså alltid når vi leser. Ved tolkning av de bibelske skrifter er en *bevisst* og begrunnet tolkning ekstra nødvendig. Det er jo så viktig stoff det dreier seg om! Det er også viktig å være seg dette tolkningsbehovet bevisst fordi de bibelske tekster jo er blitt til i en annen kultur enn vår.

De bibelske tekstene har opprinnelig en annen *referanseramme* enn vår. Ord, utsagn, verdier, normer og hendinger har ikke nødvendigvis den samme mening hos oss som de hadde den gang begivenhetene skjedde eller skriftene ble til. Vi har liknende forhold i vår egen hverdag: De mange kulturer som vi møter ved våre innvandrere, og de konflikter dette har ført til her til lands i senere år, viser at det er ikke alltid så lett å forstå hverandre over kulturgrensene. Vi bruker og tolker både ord, uttrykk og kroppsspråk forskjellig. Vi har forskjellig bakgrunn, og vi tolker dermed livet ulikt.

I forhold til bibeltekstene kommer det enda et forhold inn: tekstene stammer fra en annen *tid* enn vår. Tekstene er ikke bare blitt til i en annen, ofte fremmed kultur, men også i en annen tid. Tolkning er nødvendig.

Dernest har bibeltekstene en særlig verdi for oss. De representerer en kilde til kunnskap om Gud som ikke finnes andre steder. De representerer et budskap fra Ham til oss. Derfor er det viktig at vi anstrenger oss for å *forstå* Bibelens tekster. Bare da kan det bli slik at vi kan si: "Ditt ord er en lykt for min fot, og et lys for min sti" (Ps. 119,105).

<sup>1</sup> Eksegese, av gresk: ex-agogein, å trekke, dra, føre ut av. Eksegese er utlegning, (for)tolkning.

## B. Riss av forskningshistorien

De tolkningsmetoder som er anbefalt i dette heftet, og ellers i studiet, er av relativ ny dato. De stammer fra ca. de siste 200 år. Men behovet for eksegese, og for regler og metoder for eksegese, er mye eldre. Allerede i de bibelske skriftene møter vi fortolkninger. Vi møter forfattere som tolker hva andre har sagt før dem, f.eks. Paulus som tolker Det gamle Testamente (GT), og vi møter en Peter som beklager seg over at noen mistolker Paulus' skrifter.

2. Peters brev 3,16 sier om Paulus' skrifter:

"Det er noen ting der som er vanskelige å forstå, og de ukyndige og usikre fordreier dette; det samme gjør de også med de andre skriftene, og det blir til deres egen undergang."

Men vi møter også tolkninger allerede innen Det gamle og Det nye testamente. Den oppmerksomme leser av GT vil ha oppdaget at det er mye i Krønikebøkene som også står i Samuels- og Kongebøkene. Men samtidig er det mye som er ulikt. I virkeligheten har vi her å gjøre med to forskjellige historieverker. Forfatterne har ikke bare tolket historien ulikt, men også de felles tradisjoner og overleveringer. Trekk som utelatelse, tilføyelser og flytting av tekst/ begivenheter viser alle tilbake til at det står fortolkende personer bak tekstene.

Vi kan se dette også i profetskriftene. Dersom en sammenligner Jesaja 36-39 med 2. Kongebok 18-20 ser en at det dreier seg om samme historie, men tekstene er likevel ikke identiske. Det ligger tolkninger i begge tekstene.

Vi ser det kanskje enda klarere der profetene tar opp eldre tradisjoner, og korrigerer disse. I Amos 5 må profeten korrigere folkets forventninger om Herrens dag fra en lykke-teologi til en domsteologi: "Herrens dag er mørke og ikke lys" (Amos 5,18). Sml også Esekiel 18,2 og Jeremias 31,29f. Det finnes mange andre slike eksempler i GT.

Og den gamle greske oversettelsen av GT fra det 3.-2. årh. f. Kr., som kalles Septuaginta (forkortes ofte LXX), inneholder mange "oversettelser" som også er klare tolkninger.

Litt lenger frem mot Jesu tid kan vi gå til de skriftene som ble funnet ved Dødehavet fra 1947 og utover; Qumranskriftene. I tillegg til avskrifter av bibelske skrifter, ble det her også funnet mange andre skrifter. Blant disse er det noen som kan kalles bibelkommentarer; verker som utlegger skriftsteder fra GT. Og de tolkningene som kommer fram der, er tydelig preget av at forfatterne hadde et bestemt syn på disse skriftene, og at de brukte spesielle tolkningsregler.<sup>2</sup>

### 1. Urkirken og tidlig oldkirke

Vi møter altså en skrifttolkningsproblematikk allerede i Bibelen selv (jfr. Acta 9,26ff). Og denne har fulgt kirken siden. Skriften må alltid tolkes. Dette henger sammen med Skriftens egen form og tilblivelseshistorie, men er også betinget av vår egen historie. Vi møter ikke Bibelen uten en viss *for*-forståelse av hva dette er; vi er ikke uten meninger når vi leser. Vi er preget av vår egen historie, av vår egen bakgrunn, ja i vid forstand av vår egen kultur. Slik har det alltid vært, og derfor har alltid de som leser måtte tolke det de leser. Slik var det også i urkirken, dvs allerede fra det første århundre e. Kr. av. Vi skal her gi noen korte riss av hvordan dette har vært opp igjennom kirkens historie.

<sup>2</sup> Kort orientering om disse tolkningsmetodene kan en finne i J.-O.Henriksen (red.), *Tegn, tekst, og tolk. Hermeneutikk i fortid og nåtid* (Oslo 1992), jfr. 1. kapittel. Denne boka inneholder også en mer grundig framstilling av hele den perioden vi her skisserer, dvs fra 1. årh. e.Kr. og fram til vår tid.

Det nye testamente ble til i en *jødisk kontekst*. Så langt vi vet var alle de nytestamentlige forfattere jøder (unntak Lukas?). Og selv om flere av skriftene ble til utenfor Palestina, så ble de til i en kontekst som hadde sterk jødisk tilknytning. Ikke minst er denne tilknytning tydelig ved at de kristne brukte de såkalte gammeltestamentlige skrifter som basis og tilknytningspunkt for sin forkynnelse og undervisning. For å forstå de metoder, den skriftbruk og den skriftforståelse som vi møter i NT, er det derfor nødvendig å sette denne skriftsamlingen inn i den forståelsehorisont som datidens skrifttolkning springer ut av og viser til.

Jødernes hellige skrifter, det vi kaller *Det gamle testamente* (GT), var ikke bare forpliktende lov for alle deler av samfunnslivet, men også historiebok, salmebok og bønnebok. På grunn av sitt varierte bruksområde spilte GT dermed en avgjørende rolle som *grunnlag for den jødiske identitet* og utformingen av dens egenart. I disse skriftene fant jødene sin historie beskrevet i beretninger som ikke bare omfattet fortid, men også deres nåtid og framtid. Alt ble knyttet sammen av *et overordnet synspunkt på historien som Guds frelseshistorie*. Den Gud som hadde virket i historien før, var fortsatt virksom. Derfor ble skriftene gransket ikke bare med henblikk på deres fortid, men også deres nåtid og framtid. Historien gikk nemlig ikke i ring, slik grekerne tenkte, men den var fremadskridende, den var lineær, den fulgte en linje. Historien har et mål, og Gud er historiens Herre.

De nytestamentlige skriftene kan neppe leses uten at en ser at det er kommet noe nytt til som spiller en avgjørende rolle i dets tolkninger: *Kristus, den lovede Messias, er kommet*. Det gamle testamente tolkes i lys av denne hendelsen. GT ble lest, sitert og tolket i lys av Kristus-hendelsen.



De kristne begynte med Jesu egen forkynnelse, hans gjerninger og hans død og oppstandelse, og med dette som bakgrunn gikk de til Det gamle testamente. Der fant de ikke bare profetier som de mente var oppfylt i Kristus, men de fant også en historieførståelse og en symbolverden som gjorde det mulig å forstå Kristus som den avgjørende hendelse i historien. Denne hendelsen viste samtidig at de hadde en historie som det sanne Guds-folk. Men dette førte også til at de jødiske skriftene bare forble autoritative i den grad de kunne bli tolket og nytolket og satt i relasjon til Kristus-hendelsen. Men deres tolkninger er ikke alltid av en slik art at vi kan overta dem og de tolkningsmetoder som de første kristne brukte (jfr. Longenecker 1970/1975).

Ser vi bibeltolkningen i ur- og oldkirken i lys av den jødiske kontekst, kan vi se at det var særlig 5 innfallsvinkler, eller tolkningsmetoder, som de brukte: vi kan kalle det bokstavlig tolkning, pesjér tolkning, midrasj tolkning, allegorisk og typologisk tolkning.

Den *bokstavelige* er kanskje den mest opplagte for oss, men altså ikke den enerådende. Med bokstavlig tolkning menes her en anvendelse av tekstens ordlyd direkte inn i ens egen situasjon. I mange sammenhenger ble denne problematisk, og den kunne bli erstattet eller supplert med andre metoder. Vi ser også i dag, om vi tenker etter, at mange tolkninger som gir seg ut for å "ta det som det står i Bibelen" ikke er så "bokstavelige" likevel, men representerer andre typer tolkninger.

De tolkningene som kalles "*pesjér*" og "*midrasj*" er mer typisk jødiske, og representerer måter hvor man anvendte visse regler for tolkninger. Pesjér tolkninger er typiske for Dødehavsskriftene (Qumran). Disse bygger på at Skriften, f.eks. profetiene, fremtrer som "mysterier": dets forfattere skrev om det som skulle skje, men de visste ikke når eller hvordan. Dette har nå Gud åpenbart tolkerne i Qumran, særlig deres leder, og han tolker mysteriene. Mysteriene gis altså til en part, tolkningene til en annen. Midrasj tolkninger er mer typiske for de senere og mer sentrale jødiske skrifter. Midrasj er en metode som det er vanskelig å definere. De lærde jødiske tolkere satte opp bestemte tolkningsregler. Fokus er her ikke så mye den bokstavelige, ytre mening, men skriftens

indre, skjulte mening.

*Allegorisk*, eller *symbolsk* tolkning, er en annen tolkningsmåte som er kjent både fra greske, jødiske og kristne skrifter, og som hadde en vid utbredelse i det første århundre e.Kr. Allegori kommer av det greske "allegorein" som egentlig betyr "å si noe annet enn", det vil si å si noe annet enn det som teksten umiddelbart sier, si noe "billedlig." Vi bruker ofte symbolsk tolkning i vår hverdag uten at vi tenker nærmere over at det er det vi gjør.

Når vi leser våre trafikkskilt, så tolker vi symboler. Et kryss er = et veikryss. Vi tolker veiskiltets tegn symbolsk. Slik kan også ord viser utover seg selv, ha en "overført betydning, en billedlig mening.

Paulus bruker allegori som tolkningsnøkkel i Gal 4,22-31; 1 Kor 9,8-10; 10,1-4 og 2 Kor 3,7-18. Forøvrig er ikke allegori så framtreende i NT som hos andre samtidige

jødiske lærde som f.eks. Filon av Alexandria. I senere tid er allegori ofte blitt brukt i prekener, og både beretningen om den barmhjertige samaritan (Lukas 10,25ff), og om den bortkomne sønnen (Lukas 15,11ff) gis stundom allegoriske tolkninger fremdeles.

Men det er en annen tolkningstype som er mer brukt i NT, og som en faktisk kan si er typisk for kristen tolkning av GT, det er den *typologiske tolkning*. Her tolkes figurer og hendelser i GT som forbilder på figurer og hendelser i NT. Typologi kommer av det greske ord "*typos*" som betyr "type", "forbilde", eller "mønster". Typologi representerer ikke bare en sammenligning med det gamle, men en videreføring: det nye som er kommet til både overgår det foregående og opphever det. En kan også si det slik: "Allegorien søker en dypere mening i tekstene og er lite interessert i det historiske aspekt, mens typologien tar utgangspunkt nettopp i det historiske, i selve begivenhetene eller personene. Allegorien leter bak historien etter meningen, mens typologien ser etter den i historien" (Seland 1994).

Vi har typologiske tolkninger tydeliggjort i f. eks. Rom 5,12ff, og de ligger som et underliggende premiss i mange utlegninger i NT. Vi kan se det f.eks. i evangeliene hvor Jesus fremstilles som profet samtidig som han overgår den gamle pacts profeter (jfr. Matt 12,39f; 12,42; Mark 2,39f), og når han kalles vårt påskelam (1 kor 5,7) eller sammenlignes med slangen i ørkenen (Johs 3,14): Hebreerbrevet er særlig fylt av slike tolkninger når den nye pakt blir kontrastert med den gamle, når Jesus blir fremstilt som den store yppersteprest i kontrast til den gamle tids yppersteprest, og når hans offer skildres som et bedre offer enn det som tilhørte den gamle pakt.

I den senere oldkirke (som vi her regner som tiden etter at NT var ferdig, dvs fra og med begynnelsen av det 2. årh e. Kr.) ble mye av dette ført videre. Ettersom kirken ble mer og mer preget av sin gresk-romerske kontekst ved at kristendommen spredte seg utover i Romerriket, og ved at flertallet av de kristne ikke var jøder, ble de mer typisk jødiske tolkningsmåter som pesjér og midrasj mindre brukt. Det ble den bokstavelige tolkning, samt allegori og typologi som levde sterkest videre innen den kristne tolkningshistorien. Det vi her ser er at ettersom kultur og dermed kontekst endres, så endres også tolkningsmåtene. Problemene blir andre, og dermed forandres også spørsmålene til bibeltekstene. Vi ser dette tydelig allerede hos de kristne sentrale skribenter som vi kaller de apostoliske fedre og apologetene (jfr. art av Seland, i Henriksen 1994).

*De apostoliske fedre* er en samlebetegnelse som angir kirkeledere i slutten av det 1ste århundre og første del av det 2. årh; menn som Ignatius, Polykarp, Klemens, Hermas og Barnabas(brevet). Hos disse merker vi nok enda tydelig den jødiske kontekst, men deres tolkninger er preget av at de ikke lenger bare hadde GT å tolke, men også kristne tradisjoner og nytestamentlige skrifter. Vi ser også at de opererer med en størrelse som brukes som en målestokk for hva som er rett og galt, nemlig "evangeliet": dette får normerende funksjon for forståelsen av GT og for hva som er rette



trossannheter og kristelig liv. "Evangeliet" blir en tolkningsnøkkel. Men i disse skriftene finner vi igjen alle de tolkningsmåter som er nevnt ovenfor, som bokstavelig tolkning, pesjér, midrasj, allegori og typologi.

Barnabasbrevet skiller seg her litt ut. Det har tydelig en helt bestemt forståelse av den gammeltestamentlige pakt som styrer dets tolkninger av GT. For forfatteren er det jødiske fokus på loven og lovobservans en misforståelse av hele paktens intensjon. Budene var aldri ment å skulle tas bokstavelig, men skulle forstås som profetier om Kristus, og dels tolkes allegorisk.

*Apologetenes* skrifter vender seg mer utad til ikke-kristne lesere. *Apologi* betyr her forsvar, forsvarsskrift. Noen vil heller poengtere dem som "misjonsskrifter." Apologetene ville forklare aspekter ved kristendommen for sine lesere, rydde av veien det de så som misforståelser og dermed åpne troens vei. Sentrale navn her er *Justin Martyr*, *Melito*, *Ireneus* og *Tertullian*. Kristendommen blir forsøkt gjort aktuell ved å fremstilles som den egentlige filosofi. Og dette underbygges ved hjelp av "skriftbevis" og typologi. Kristendommens rasjonalitet blir på denne måten understreket. Den er forståelig om en bare vil nærme seg den på den rette måten, via de rette innfallsvinkler.

Littera gesta docet,  
quid credas allegoria,  
moralis quid agas,  
quo speras anagogia.

## 2. Oldkirken og middelalderen

Den perioden som dekkes av overskriften her strekker seg helt fram til og ut 1500 tallet, og vi kan her bare markere noen få sentrale aspekter som typiske for bibelsyn og bibelforskningen i denne perioden.

En kan si det slik at i hele denne perioden var det relativt udiskutabelt at det som nå ble kalt Det gamle og Det nye testamente var Guds ord og som sådan autoritativt for liv og lære. Kirken fastholdt både GT og NT som "sine" skrifter.

Typisk for denne perioden er det også at kirkeorganisasjonen ble bygd ut; en sterk hierarkisk struktur ble etablert med paven i Roma som den øverste kirkefyrste. Med denne utbyggingen fulgte etter hvert også en svekkelse av lekfolket: bibeltolkning, forkynnelse og lære ble en sak for spesialistene, dvs for presteskabet.

Bokstavelig, allegorisk og typologisk skrifttolkning er blant de metodene som var mest livskraftige i tida som fulgte etter apologetene. Tidlig i perioden ble det riktignok en viss strid mellom allegorisk og en mer bokstavelig innfallsvinkel; det utviklet seg en tid to "skoleretninger" hvorav den som fremhevet den allegoriske metode var knyttet til Aleksandria, og den som foretrakk en bokstavelig tolkning holdt til i Antiokia. Et sentralt spørsmål her var om Skriften hadde bare én mening, eller om den inneholdt flere. Det ble det siste standpunktet som ble det dominerende i denne perioden.

Men denne uenigheten førte ikke til at én metode ble fortrukket til fordel for andre. Det ble etter hvert utviklet flere metoder og innfallsvinkler, og de gamle ble videre utviklet og raffinert.

Av sentrale personer kan en her særlig nevne *Augustin* (354-430). Han skrev et stort verk *Om den kristne lære* som fikk stor betydning for bibelsynet og skrifttolkningen. Men høydepunktet i arbeidet middelalderen med hvordan Skriften skulle tolkes har vi i framkomsten av det metodeknippe som kalles *Quadriga- den firfoldige tolkningsmåte*.

I *Quadriga* taler en om 4 tolkningsmåter:

*sensus litteralis*; den bokstavelige tolkning gir det historiske grunnlaget for hva som er den rette

kristne tro, *sensus allegorica* har nær sammenheng med den gamle allegoriske tolkning; det er en billedlig tolkning. Hos noen kan den også komme nær den typologiske. *Sensus moralis* angir hvordan en skal leve; den angår altså primært etikken, *sensus anagogica* angår det himmelske, det fremtidige - det eskatologiske håp.

Skriften er altså den dype kilde til all kristelig tro og liv. Den er også så rik, at dens innhold må utlegges ved flere forskjellige tilnæringsmåter eller tolkningsmetoder. Men at dette ofte kunne resultere mer i "innleggelse" enn i utleggelse kan ikke benektes. Metoden kunne fungere så lenge den kristne virkelighetsforståelse var den dominerende for alle felt i samfunnslivet. Når den filosofiske og kulturelle basis ble svekket, og den katolske kirkelære ikke lenger var den selvfølgelige, fikk dette også konsekvenser for tolkningsmetodene. I vår sammenheng er Martin Luther en sentral person her.

### 3. Reformasjonstida og ortodoksien

Det som skapte den lutherske reformasjon var ikke så mye et nytt bibelsyn som (gjen)oppdagelsen av det paulinske evangelium om *rettferdiggjørelsen ved tro alene, uten gjerninger (Rom 1,16-17)*. Men denne oppdagelsen førte snart til forandringer både i bibelsyn og i eksegetiske metoder.

Martin Luther var egentlig bibeltolker; i vår tid ville han blitt kalt professor i Det gamle testamente. Hans undervisning var primært eksegetiske forelesninger (f.eks. over Salmene, men også mange NT skrifter, som f.eks. Galaterbrevet), selv om han også har skrevet mange andre forskjellige skrifter.

I motsetning til den katolske framheving av den kirkelige tradisjonsdanning og pavelige autoritet i tolkningsspørsmål satte Luther *Skriften alene* (*sola scriptura*). Bare Skriften skal foreskrive trossetninger, bare den gir hva vi skal tro.

Skriften er også *klar*; den er ikke vanskelig å forstå. Og om en kommer til noe som synes vanskelig, så er Skriften sin egen tolk. Det vanskelige må tolkes utfra det som er lettere å gripe.

Sentrum i Skriften blir for Luther Kristus, og med ham troen alene - nåden alene. Dette ble sterkt framhevet i motsetning til den katolske gjerningsrettferdighet som var bygget opp via tilliten til egne fortjenester ved gode gjerninger, avlat etc.

Sammen med dette hører også Luthers framheving av Skriftens budskap som *lov og evangelium*. Alt som i Skriften sier hva vi skal gjøre er lov, alt som sier hva Gud har gjort for oss for vår frelses skyld, er evangelium. Dette betyr ikke at Loven = GT, og evangeliet = NT. Men lov og evangelium finnes både i GT og i NT. De kan ikke skilles fra hverandre, men det må skjelnes mellom dem.

Luther kunne være kritisk til noen av skriftene i NT; særlig hadde han problemer med Jakobs brev og Johannes' Åpenbaring. Hans utgangspunkt for en slik vurdering var "om de forkynte Kristus" (*ob sie Christum treyben*).

Som ekseget - bibeltolker - framhevet Luther at en må bruke de eksegetiske hjelpemidler som er tilgjengelige: en rett forståelse krever kunnskap til Bibelens samtid, til logikk og grammatikk. Men han forkastet etter hvert quadriga; allegoriske tolkninger brukte han litt lenger, ikke minst i prekener, men etter hvert forsvinner også de. Luther framhevet isteden den bokstavelige meningen, og dermed den historiske, den historisk-grammatikalske. Men denne må også sees i lys av Guds

Martin Luther (1483-1546):

Scriptura sacra sui ipsius interpres

Christus Dominus ac Rex Scripturae

frelsheshistorie. Kristus er Bibelens kjerne, sentrum, og mål.

Reformasjonen medførte dermed forandringer både i bibelsyn og i tolkningsmåter / metoder. Men samtidig viser også reformasjonen at ingen tolkning drives i et vakuum. Også tolkerens kontekst er viktig.

Tida etter reformasjonen kalles oftest *ortodoksiens tid*; det er tida da den rette lære fastlegges i sentrale bekjennelseskifter både innen de katolske, lutherske og reformerte kirker. I tid omfatter dette siste del av 1500 tallet og omtrent ut 1600 tallet.

Den kalles innen lutherdommen også for *skolastikken* (schola=skole): dette bl.a. fordi lære og skoleaspektet ble sterkt fremhevet. Det gjaldt å være skolert i *den rette lære*.

I sammenheng med dette ble da også bibelsynet, og dermed bibeltolkningsmetodene, ofret stor oppmerksomhet.

Under reformasjonen var det ikke blitt utviklet noen *lære* om Skriften. I ortodoksien ble det lagt vekt på å også beskrive Skriftens tilblivelse og vesen i læremessige utsagn.

Mest kjent, og mest aktuell i vår sammenheng her er ortodoksiens lære om Skriftens *inspirasjon*. Uttrykket er tatt fra Skriften ( 2 Tim 3,16), uten at det der er sagt så mye om inspirasjonens hvordan og innhold.

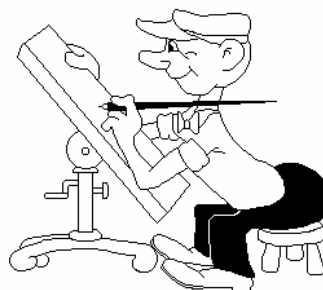
Ortodoksien hadde mange store teologer som gav forskjellige utforminger av inspirasjonen, men ortodoksiens *inspirasjonslære* kan beskrives slik: Gud er den som står som opphavsmann til Bibelen. De enkelte bibelske forfattere fikk av ham - ved Ånden - ikke bare impuls til å skrive (impulsus ad scribendum), men fikk også inngytt hva de skulle skrive om (suggestio rerum), og hvordan det skulle skrives, dvs. inngytelse av selve ordene (suggestio verborum).

Bibelens ord blir dermed uhyre viktige. Bibelen er Guds ord, og som sådant fullkommen: ufeilbarlig, klar og tilstrekkelig. Det kan derfor ikke være tale om *feil* eller motsigelser i Bibelen. Bibelen er "verbalinspirert" - ordinspirert.

Dette får selvsagt store konsekvenser for tolkningsmetodene. At Skriften må tolkes kan her ikke begrunnes i at Skriften som sådan ikke er klar, men i det forhold at vi som mennesker lever under syndefallet og ikke ser Skriftens klarhet. Dermed blir det også begrunnet at bare den gjenfødte kan tolke Skriften rett: bare den som ved den Hellige Ånd har fått opplatt sine øyne kan være rett ekseget.

Til tross for det berettigede i disse synspunkter kunne de her bli drevet for langt. Det faktum at heller ikke alle i denne tid tolket Skriften likt peker i denne retning, selv om de i utgangspunktet var enige i at Skriften var klar. Også ortodoksiens fortolkere var barn av sin tid og hadde sine kulturelle forutsetninger (som ikke minst var av filosofisk karakter).

Ortodoksiens teologi blir stundom beskrevet som skolemessig, tørr og stivbeint. Slike vurderinger er nok mye preget av synspunkter fra den tid som fulgte, pietismen, med dens sterke vektlegging på den enkeltes subjektive tilegnelse av evangeliet. Pietismen fikk ikke så mye å si for bibelforskningen som den tid som fulgte etter, den som kalles *rasjonalismen* eller *opplysningstida*. For her ble ikke bare bibelsynet satt under debatt, men hele kristendommens sannhetskrav.



impulsus ad scribendum

suggestio rerum

suggestio verborum

#### 4. Rasjonalismen og opplysningstida

1700-tallet blir ofte kalt for opplysningstiden. Rasjonalismen er også en betegnelse som blir brukt på den tenkemåte som her trengte seg fram med stor styrke. I denne perioden ble langt på vei de forutsetninger lagt som den dag i dag bestemmer både vår måte å tenke og tolke å bibeltekster på. Vi skal derfor kort markere noen av disse her.

Perioden kjennetegnes av en pluralisering, sektorisering og sekularisering. Med *pluralisering* menes her det forhold at den kirkelige verdens- og historieforståelse ikke lenger var den enerådende og selvfølgelige. Nye synspunkter kommer til, ikke minst gjennom de naturvitenskapelige oppdagelser som kom (jfr. Isaac Newton 1642-1727). Hittil hadde kulturen (den vestlige europeiske) vært enhetlig og relativt oversiktlig. Pluraliseringen forandrer dette; meningene blir mange, uoversiktlige, og dette blir vurdert som rett og uunngåelig.

Dette fikk store konsekvenser for kirkens og kristendommens plass i samfunnslivet. De kristne "sannheter" ble møtt med andre "sannheter"; teologien ble ikke lenger betraktet som "vitenskapens dronning", men som en av flere vitenskaper, og etter hvert ble også dens vitenskapelighet diskutert og problematisert.

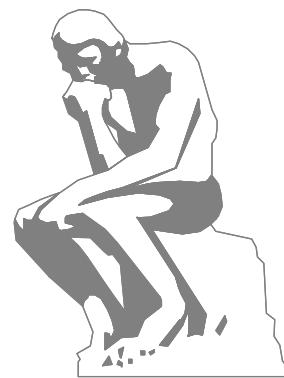
Fenomenet *sektorisering* hører nøye sammen med dette: samfunnet blir oppsplittet - sektorisert. De enkelte deler av samfunnet, de enkelte vitenskaper blir selvstendige og mindre avhengige av hverandre, særlig av teologien. Av dette følger igjen det som vi også kan kalle *sekularisering*: en løsriving fra teologiens helhetstolkning av tilværelsen. Etter hvert kommer også en sterkere oppsplitting av teologien: spørsmålet om rett og vrang lære blir problematisert.

Perioden har også fått betegnelsen *rasjonalismen* fordi det rasjonelle, det fornuftsmessige, etter hvert vektlegges så sterkt. "Fornuften er ikke lenger den instans som formes av og bestemmes av den bibelske åpenbaringen, men fremtrer som en selvstendig instans som kan kritisere og prøve de bibelske tekster på det grunnlag den selv finner det for godt. Den bibelske åpenbaring skal prinsipielt sett overensstemme med fornuften. Bare da kan den ha gyldighet for det moderne mennesket!" (Henriksen 1994).

Mennesket settes her i sentrum på en måte man ikke kjente til før: mennesket er fritt, fornuftig og moralsk. Fornuften må derfor også være fri, og ikke uten videre underlegges noen kirkelig autoritet. Frie meninger, og fri forskning. De omnibus dubitandum est.

Den økning i kunnskapsmengde som nå skjedd fikk altså konsekvenser også for bibelsyn og bibelforskning. Bibelens utsagn og forklaringer kunne ikke lenger tas som selvfølgelige. De måtte etterprøves, og sees i sammenheng med annen kunnskap. Dernest ble også selve de bibelske skriftene underkastet kritisk granskning. Det gjelder ikke lenger bare å gå til teksten, en må gå bak den for å kunne forstå den. Dogmatikken skal ikke lenger styre tolkningene, men historievitenskapen. Dermed settes bibelforskningen inn på et spor som, riktignok med en del modifiseringer underveis, fremdeles kjøres.

Det er ikke mulig å gi et saksvarende riss av bibelforskningens historie fra 1700 tallet og fram til i dag i denne sammenheng (se f.eks. Henriksen 1994). Vi begrenser oss til å markere noen sentrale posisjoner samt en kortfattet skisse av de mest sentrale innfallsvinkler som har vært sentrale i vårt århundre i det som noe misvisende kalles *den* historisk-kritiske metode. Deretter følger en beskrivelse av hvilke innfallsvinkler en bør bruke ved eksegese av de bibelske tekster i kristendomsstudiet.



De omnibus dubitandum est! Det kan stilles spørsmål ved alt!

Noe av det mest iøynefallende med den forskning som nå følger er kanskje det forhold at Bibelen skulle ikke bare studeres for å finne ut hva en skulle tro og hvordan en skulle leve; altså som veiledning for tro og liv. Men den skulle også studeres historisk; de begivenheter som Bibelen forteller om ble underkastet forskning, og det mer og mer etter prinsipper som gjaldt i historieforskningen forøvrig.

Disse to målsettinger kunne selvsagt kombineres: Bibelens historiske grunnlag måtte klarlegges først, deretter kunne en bruke Bibelen, og da særlig de deler som var historisk troverdige, som grunnlag for kirkens lære om tro og liv. Men de kan også skilles: Bibelen utforskes som historieberettende materiale uten tanke for hvilken bruk eller interesse Kirken eventuelt ville ha av forskningsresultatene.

I tiden som fulgte fikk vi da forskere som brukte historisk-kritisk forskning *mot* Kirken, mens andre ville bruke den *innen* Kirken. Dette er forhold som vi har den dag i dag. I vår sammenheng er vi interessert i hvordan allmenne synspunkter på hva som er historisk mulig er med på å styre forskningen.

Bibelforskningen har siden rasjonalismens tid stadig vært preget av to forhold: utviklingen innen historisk-kritisk forskning, og bevisstheten om at historiske undersøkelser aldri er *nøytrale* i den forstand at de viser oss *hva som egentlig skjedde*. Forskningen er preget av allmenne og historiefilosofiske forutsetninger. Den gir oss aldri helheten av fortiden, men bare tolkede biter. Derfor er all forskning, også bibelforskning, en stadig pågående prosess. "Nå ser vi som i et speil, i en gåte, da skal jeg forstå fullt ut. Nå forstår jeg stykkevis, da skal jeg forstå fullt ut" (1 Kor 13,12).

I neste avsnitt skal vi se nærmere på de elementer som inngår i det som oftest kalles *den historisk-kritiske metode*.

## 5. Den historisk-kritiske metode: en skisse.

Det metodeknippe vi har i dag ble til ved at man begynte å fokusere på *kildene* for de bibelske skriftene, deretter gikk en over til å studere deres *form* for å avdekke deres bruksområde - livssituasjon. En så deretter at tekstene ble ikke til i et vakuum, men var sammensatt av eldre materiale fra forskjellige kilder, dvs av forskjellige *tradisjoner*. Det ble også klart at de bibelske forfatterne hadde, selv om de skrev om det samme stoff, preget sitt stoff med sitt eget syn og teologiske "kjepphester" (jfr. evangelistene). Dette førte til at en ble opptatt av forfatternes aktiviteter som "*redaktører*" av tradisjoner.

Disse forskjellige synspunktene kom ikke alle fram på samme tid, men avløste, delvis supplerte hverandre. I dag ser vi at det kan være mye nyttig i flere av disse synspunktene, men at de ikke kan brukes ensidig og isolert fra hverandre. I tillegg har en nå også blitt mer oppmerksom på synspunkter fra samfunnsvitenskapene, og for antikkens retoriske mønstre.

### a) Litterærkritikken

representerer den fase i utviklingen av den historiske metode hvor en var primært opptatt av å finne en teksts *kilder*. Ved å granske dens enkelte deler mente en å kunne finne forskjellige "lag" i teksten, og ved bl.a. å sammenligne disse med hverandre, og med andre tekster, mente en å kunne sette disse i forhold til hverandre slik at en kunne se hvordan tekstene ble bygd opp av forskjellige kilder fra ulike tider. Dermed mente en også å kunne avdekke en teksts utviklingshistorie. Metoden er antagelig mest kjent hos oss gjennom den tradisjonelle hypotesen som har vært rådende ved forståelsen av Mosebøkenes historie, nemlig den såkalte fire-kilde hypotesen (J.E.D.P.) hvor den eldste kilde antas å stamme fra det 8.årh f. Kr. og den yngste fra eksilsk og ettereksilsk tid (5 årh.

f.Kr.). Men metoden har også vært mye brukt i studiet av de synoptiske evangeliene, dvs de tre første evangeliene i NT. Litterærkritikken hadde sitt høydepunkt i årene rett før og etter det forrige århundreskiftet, og var nok i en ikke liten grad preget av en utviklingshistorisk tankegang i kjølvannet etter C. Darwin's berømte bok om artenes utvikling (utgitt i 1859). Firekildeteorien er en sentral hypotese i Pentateuk forskningen, men er blitt utsatt for sterk kritikk i de senere år (jfr. Whybray 1987).

*b) Formkritikken,*

eller formhistorisk metode, fikk særlig vind i seilene i tida før og etter den 1ste verdenskrigen. Sentrale forskere innen GT forskningen var f.eks. H. Gunkel, innen NT forskningen M. Dibelius og R. Bultmann. Metoden har som forutsetning at et bestemt innhold ofte hører sammen med en bestemt form, at det er en sammenheng med hva som sies og hvordan det sies. Og form og innhold hører oftest hjemme i spesielle situasjoner. Det postuleres altså en sammenheng mellom innhold, form og situasjon. Kan en derfor f.eks. bestemme en teksts form mente en at en også kunne trekke slutninger med henblikk på dens situasjon, dens livsmiljø, om hvor den var blitt til og brukt. Dette siste aspekt er nå blitt noe nedtonet. Verdien av en teksts form fremheves nå ofte ved å karakterisere den ved hjelp av kategorier fra antikk retorikk og dermed ved å fokusere mer på dens kommunikasjonsstrategi enn på dens opphavssituasjon (jfr. Berger 1984 og 1987).

*c) Tradisjonskritikken,*

eller tradisjonshistorisk metode, representerer neste fase i forskningshistorien. Her ville en undersøke de enkelte teksters eller tekstdelers tradisjonshistorie. Denne kan konsentrere seg om det før-litterære stadiet, dvs. om tradisjonene/beretningene før deres skriftlige fiksering, om deres "overleveringshistorie." Men den kan også fokusere på tradisjoner i videre forstand, og får da mer karakter av stoff og motivhistorie (Albrektson/Ringgren 1969:137f). Tradisjonskritikken vil dermed undersøke om et ord, tema eller motiv har en forhistorie som kan ha betydning for formuleringen i den aktuelle tekst en studerer.

*d) Redaksjonskritikken,*

eller redaksjonshistorisk metode var svært populær på 1960 og -70 tallet. Her fokuserer en på det skriftlige produkt, på teksten slik den foreligger i et skrift, og dens forhold til andre tekster som beretter om det samme. En går her ut fra den forutsetning at der en forfatter har hatt flere kilder til samme hending eller utsagn kan hans egne teologiske/ideologiske standpunkter ha preget hans utvelgelse, innordning og utforming av det materiale han presenterer. Metoden er aktuell ved endel GT tekster, men er særlig blitt brukt ved studier av de synoptiske evangelier.

Disse metoder har, i deres mer rendyrkede form, alle blitt utsatt for sterk kritikk. Delvis har dette sin årsak i at forskere som brukte de samme metoder ikke ble enige om forskningsresultatene, og gevinsten ble liten, dels i at metodene ble så spesielle at de fjernet seg fra almen historisk forskning. Samtidig har det vist seg at også disse metodene bygger på ulike forutsetninger av forståelses-hermeneutisk art, og ikke kan isoleres fra disse.

Det nye i de siste ti-års debatt er imidlertid at kritikken ikke lenger bare kommer fra såkalt konservative kretser, men fra flere ulike hold. Denne nye situasjonen er ikke primært begrunnet i en mer utbredt skepsis til de historisk-kritiske metoders berettigelse, men mer i at de blir for ensidige.

Men ikke minst er kritikken grunnet i at det blir stadig sterkere fremhevet at en her fokuserer for sterkt på en teksts *tillblivelseshistorie* på bekostning av dens *funksjon* og *mening* i den aktuelle

kontekst den hører til i. Og det er etter hvert blitt klart for de fleste at en teksts *forhistorie* ikke nødvendigvis gir så mye hjelp til å forstå meningen til en tekst slik den foreligger i et bibelsk skrift. Fokus er dermed blitt flyttet fra tekstenes tilblivelseshistorie (deres *diakrone* relasjoner) til deres faktiske litterære og sosialhistoriske sammenhenger (deres *synkrone* relasjoner).

De metoder som i dag brukes innen bibelforskningen, og som supplerer og delvis erstatter de mer tradisjonelle historisk-kritiske metoder kan samles i tre grupper, nemlig litterære metoder, sosialhistoriske metoder, og saksorienterte metoder (Baasland 1991).

#### e) *De litterære metoder*

fokuserer primært tekstens litterære sammenheng, dens synkrone relasjoner. Tekstens forhistorie nedtones til fordel for dens nåtidige plass og funksjon i et skrift. Dermed forsøker en å ta et skrift på alvor som en egen meningsenhet. Etter en fase med stor vekt på de enkelte begreper, såkalte begrepsanalyser, fokuserer en nå sterkere på hele skrifter. En har beveget seg fra ordplan til setningsplan til hele skrifter. Interessant her blir tekstens ulike strukturer og nivåer. I en viss grad kan en si at dette var intensjonen også i mye redaksjonshistorisk forskning, men en går her likevel videre idet en ikke er så mye interessert i forfatterens eller redaktørens ideologiske inngrep i teksten som dens egen selvstendige struktur uavhengig av dens bakgrunn.

Men enhver tekst har tross alt en bakgrunn, og den har også en hensikt, den vil kommunisere noe. Tradisjonelt har dette blitt fokusert ved at en har lagt vekt på forfatterens intensjoner i lys av skriftets tilblivelseshistorie (hvorfor skrev han, og til hvem). Men det kan også belyses ved å legge vekt på hvilke tekstlige *strategier* teksten inneholder, og dernest på hvordan tekstene virker hos sine mottakere. For å klarlegge dette kan en bruke metoder som legger vekt på stilanalytiske, dvs. retoriske analyser, og dernest på selve mottakersituasjonen, dvs. leserens situasjon som leser (resepsjonsanalyse). En er her opptatt av hvordan leseren påvirkes av og reagerer på litterære trekk i skriftet. Denne interesse for slike "*leser-orienterte*" metoder ligger også bak den siste tids store interesse for den antikke retorikk og dens kategorier og strukturer. Tekstene kommuniserer også ved hjelp av deres form, bare at en her forsøker å bruke analytiske redskaper som går langt utover det den eldre formhistoriske forskning rådde over.

#### f) *De sosialhistoriske metoder*

tar på alvor det forhold at en tekst ikke blir til i et vakuum, men at den blir til i en bestemt historisk kontekst, er et preget av denne og selv bevitner denne. Ikke minst er dette tilfelle ved de bibelske skrifter som gir uttrykk for å berette om historiske begivenheter, enten det skjer i form av historieberetninger som Mosebøkene og evangeliene (jfr. Luk 1,1f), poetiske verker som Salmene eller de sterkt situasjonstilknyttede skrifter som f.eks. brevene i Det nye testamente.

Formhistorisk metode forsøkte i en viss grad å knytte tekster til bestemte situasjoner, til bestemte "livssituasjoner", men stundom kunne disse få for mye preg av å være konstruerte situasjoner uten klart hold i tekster. Et eksempel på dette har en i hvordan de såkalte hymniske avsnitt i NT (f.eks. Fil 2,6-11; Kol 1,15ff) ble karakterisert som hjemmehørende i *dåpssituasjoner*, og karakterisert som dåps- og/eller bekjennelsestekster. Form- og redaksjonshistorisk metode blir lett a-historiske i den forstand at de ikke er særlig interessert i hva som egentlig har hendt av det tekstene beretter om, men mer i hva forfatteren og/eller redaktøren vil ha fram og oppnå ved sin framstilling.

Nyere sosialhistoriske og andre samfunnsvitenskapelige metoder og innfallsvinkler vil ta sterkere tilknytning til de *historisk-sosiale forhold* som rådet i middelhavskulturene, og utnytte disse for å forstå det tekstene beretter om. Dette kan gjøres ved beskrive kulturene sosialhistorisk slik det

f.eks. gjøres i en del framstillinger om "dagligliv i Palestina på Jesu tid." Men etter hvert har de mer samfunnsfaglige innfallsvinklene blitt mer populære. På 1970-tallet var *sosiologiske* studier populære, men disse synes nå å bli avløst av de mer *sosial- eller kulturanthropologiske* metoder. Mens sosiologien i stor grad var preget av modeller og typer tatt fra vår "moderne" vestlige og industrielle samfunnsformer, knytter de sosialantropologiske studier sterkere til gammeldagse middelhavskulturer. Denne dreining i samfunnsfaglig retning har hatt flere gevinster for forskningen: for det første fremmer den bevisstheten om betydningen av å ha klart definerte og definerbare modeller som analyseredskaper. For det andre knytter den til kulturer som er mest mulig nær de bibelske tekstenes egne kulturer både med hensyn til art, tid og rom. For det tredje viser den også hvor sentrale de mer forståelseshermeneutiske posisjoner er for den historiske eksegese. De modeller en benytter er nemlig sterkt knyttet til mer vidtrekkende teorier om hvordan et samfunn fungerer. F.eks. vil en forskning som knytter til struktur-funksjonalistiske teorier se et samfunn som en organisme, og legge vekt på dets evne til likevekt. Forandringer kan her lett bli tolket som noe negativt. Likeledes vil en konflikt-orientert forskning som f. eks. den marxistiske lett legge for stor vekt på samfunnsforhold som tyder på klassekonflikter, og dette vil bli forstått som entydig positivt og progressivt.

#### g) *Den saksorienterte eksegese*

dreier seg ikke bare om å kunne klarlegge historiske, geografiske o.l. opplysninger i tekstene, men om å utlegge tekstens sak, dvs dens teologiske budskap og mening. Det dreier seg her i videre forstand om en *teologisk* eksegese av tekstens innhold. Den tradisjonshistoriske metode slik den ble skissert ovenfor som en undersøkelse av stoff og motivhistorie er her fortsatt av stor verdi. Men eksegesen sliter fortsatt med det problem at den så lenge har vært opptatt med tekstenes overleveringshistorie at arbeidet med den saksorienterte eksegese er blitt skadelidende. En teologisk eksegese må nødvendigvis ta hensyn til en *helbibelsk* kontekst der også Det gamle testamente får være med samtidig som en må ta på alvor at det også finnes andre tekster fra mellomtestamentlig tid og fra samtidig litteratur som kan kaste lys over forståelsen av den enkelte bibeltekst.

Den utvikling vi har hatt i dette århundre innen den mer saksorienterte eksegese demonstrerer også at her kommer forståelseshermeneutikken inn for fullt. Det er tydelig i f.eks. Bultmanns *eksistensielle interpretasjon*, og vi ser det samme innen den *frigjøringsteologiske* og *feministiske* eksegese.

Det er typisk for den metoddebatt som rår i dag at det ikke lenger finnes *en* entydig historisk-kritisk metode. Vi står overfor en *metodepluralisme* der flere metoder må spille sammen, der vi må nærme oss tekstene fra flere ulike innfallsvinkler. De bibelske tekster må studeres som tekst, dvs de må studeres som litteratur. Ulike litterære innfallsvinkler er i dag en stor utfordring for tolkning av de bibelske skriftene. Videre må en holde fast på at tekstene også har en tilknytning til historien. De taler ut fra historiske begivenheter og inn i historiske situasjoner. Samtidig peker de som tekster også utover seg selv, de vil kommunisere noe. Våre eksegetiske metoder vil måtte være opptatt av å rekonstruere de bibelske teksters mening i deres samtid. De må forstås innen deres egne symbolske univers. Dernest leses og anvendes inn i vår kontekst.



## II. Hovedtrekk i en aktuell metode

### Bibelen er litteratur

#### A. *Bibeltekstene som litteratur: litterære aspekter*

Bibeltekstene er litteratur. De kan dermed også studeres på samme måte som vi studerer all annen litteratur. Det betyr ikke at det er en tilstrekkelig metode, men det er en metode som er nyttig også her.

I dette avsnittet om bibeltekstene som litteratur er vi opptatt av hvordan vi skal beskrive, karakterisere og forstå tekstens sjanger som et første ledd for å kunne "gå inn i den" og forstå dens budskap. Vi skal få tak i hvordan vi kan *analysere* teksten, dens oppbygning (struktur), hvordan vi kan se på teksten som et kommunikasjonsmiddel, og prøve å avdekke og beskrive hvilke kommunikasjons-strategier teksten inneholder, dvs hvilke tekstlige midler forfatteren bruker for å si det han sier.

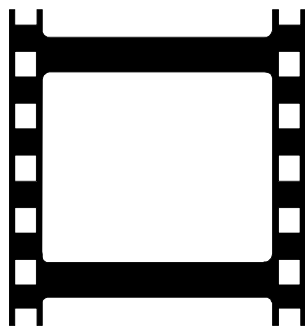
### Tekstens oppbygning

#### 1. Tekstens oppbygning - inndeling av teksten

Vi begynner med det skriftet som det avsnitt (= perikope) står i som skal tolkes. Vi ser på skriftets oppbygning og perikopens plassering i denne. Dernest snevrer vi inn fokus og ser på oppbygningen av selve perikopen, og forsøker å karakterisere dens form og eventuelle forntype (tekstart, sjanger).

Når vi inndeler et skrift, foretar vi en inndeling i 3 hoveddeler: fjern-kontekst, nær-kontekst, og selve perikopen.

### Hva er Fjernkontekst og Nærkontekst?



En perikope kan sammenlignes med et filmkutt. Det får mye av sin mening fra den sammenheng det har i filmen.

### Se teksteksempel fra Lukasevangeliet senere i heftet!

En perikopes *fjernkontekst* er hele det skrift den står i. *Nærkonteksten* er den tekstenhet som ikke kan inndeles mer uten at en berører selve den aktuelle perikope. Dermed står vi ved den perikope som skal være gjenstand for detaljtolkning.

En grovinndeling av de bibelske skrifter gis i de fleste kommentarer og innføringsbøker. Med utgangspunkt i en slik bør en lese igjennom skriftet (f.eks. Matteusevangeliet) for å se hvordan de enkelte hoveddelene kan deles videre ned. Dette gjøres ved å følge tankegangen fortløpende (men *ikke fortlesende*) utover, og se etter brudd, overganger og liknende i teksten som gir grunn til neddele den videre.

☞ **Eksempel:** Matteusevangeliet inndeles vanligvis i 1,1-4,11; 4,12-13,58; 14,1-20,34; 21,1-27,66; 28. Er vår perikope oppgitt til å være 4,1-11, så kan vi dele 1,1-4,11 videre inn slik: 1,1-17: Jesu ættetavle; 1,18-25 Jesu fødsel; 2,1-12 Jesus og vismennene; 2,13-23: Herodes og Jesus; 3,1-12: Johannes døperen; 3,13-17: Jesus blir døpt; 4,1-11: Jesu fristelse. Nærkonteksten her blir da 1,1-4,11. Den delen perikopen hører hjemme i bør studeres nærmere med henblikk på tankegang, argumentasjon og innhold. Se også eksemplet fra Lukas-evangeliet

En redegjørelse for en slik inndeling må selvsagt være grundigere enn en slik opplisting. Handlingsgangen beskrives ved at hoved-punktene markeres, og forfatterens fortellings-progresjon (story og plot) avdekkes.

Ved markering av nærkonteksten drøftes perikopens sammenheng/tilknytning til de umiddelbart foregående og påfølgende tekstenheter. Her

må det altså avklares i hvilken grad perikopen er en selvstendig enhet, eller om det er kunstig å sette grenser ved de vers som er oppgitt som grenser (f.eks. Matt 4,1-11). En skal ikke alltid ta de oppgitte grenser for de mest naturlige, men drøfte avgrensning ved å presentere de trekk i teksten som støtter/taler imot den oppgitte. Det er naturlig at en ser etter både formale og saklige, innholdsmessige kriterier.

Som en naturlig avslutning på denne del av tekstanalysen kommer en oversikt over selve perikopens oppbygning fra ledd til ledd. Hvordan er den bygd opp? Hva er dens tankegang, eller hvilken handlingsgang beretter den om? Er den enhetlig, eller har den spenninger eller forstyrrende gjentakelser eller brudd i tankegang? Dernest, hva er dens hovedfokus, og hva er dens høydepunkt?

Disse tekstanalytiske vurderinger har som forutsetning at våre bibelske skrifter har en bestemt oppbygning, og at de enkelte tekstavsnitt har en bestemt funksjon i denne struktur. Vi må altså lese oss inn i og avdekke skriftets komposisjon, hvordan det er bygd opp, og karakterisere perikopens plass og funksjon i denne komposisjon. I det følgende skal vi gå et skritt videre, og analysere oppbygningen mer med tanke på den *kommunikasjonsstrategi* "forfatteren" har valgt. Dette er et arbeid som vil arte seg litt forskjellig alt etter om det er en fortelling, et dikt (salme) eller et brev vi analyserer. I det følgende skal vi derfor beholde denne tredelingen: beretninger (fortellinger), poetisk litteratur og brevlitteratur. Hver enkelt har sine særdrag.

## 2. Tekst og kommunikasjonsstrategi

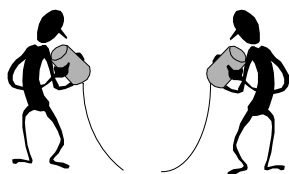
En tekst er et middel som kan brukes for å kommunisere noe mellom to eller flere parter. Det er en som har noe å si, dvs en avsender, han/hun har et budskap å bringe, og det velges en bestemt måte å frembringe dette på (et medium = middel, her en tekst). Og det forutsettes en mottakerside. Vi kan illustrere denne prosess slik

**Avsender > medium > mottaker**

I vår sammenheng er det bibelteksten som er mediet. Når vi ser teksten ut fra historiske problemstillinger er vi primært opptatt av sender og mottaker; i dette tekstanalytiske avsnittet hvor vi fokuserer på tekstens litterære aspekter konsentrerer vi oss om mediet.

Vi bør også her skille mellom ulike teksttyper. Med hensyn til tekstene i bibelen, vil vi her skille mellom *fortellende tekster*, *poetiske tekster* og *brevlitteratur*.

**Litt enkel teori om teksten som kommunikasjonsmiddel**



**Ulike teksttyper**

**Berettende tekster**

**Et verks "story" er dets kronologiske sammenkjeding av**

### a) *Berettende tekster*

En stor del av våre bibeltekster kan karakteriseres som beretninger eller fortellinger. Innen vårt pensum gjelder dette f.eks. Mosebøkene, deler av profetsskriftene, evangeliene og Apostlenes Gjerninger (=Acta).

En berettende tekst er en fortelling som gjengir en eller flere hendelser. Selve handlingsgangen i en slik beretning kalles i litteraturvitenskapelig språkbruk en *story*. Et verks "story" er dens kronologiske sammen-

<b>hendelser</b>	kjeding av hendelser. Men en slik beretning er oftest ikke preget av en bevisstløs sammenkjeding av begivenheter; de er organisert etter en sammenheng som knyttes til årsaksforhold.
<b>Teksten er en verden</b>	Å lese en slik tekst er egentlig å gå inn i en verden som vi stilles ovenfor, gitt oss av forfatteren. Vi lever oss uvegerlig mer og mer inn i denne verden etter hvert som vi leser. Vi tar standpunkt underveis (misliker eller liker det som skjer og/eller de personer som er med). Vi stilles overfor en verden som består av aktører og handlinger/ hendinger, vi møter ofte en forteller som taler til en tilhører (leser). Der er en story, og et plot.
<b>Tekstens verden er ikke identisk med virkeligheten</b>	ǎ <b>Tekst og virkelighet:</b> Den beretning vi leser må ikke forveksles med "virkeligheten". En tekst/beretning gir oss aldri et fullstendig bilde av virkeligheten, heller ikke de bibelske skrifter. Med de gir oss deler av den, tolkede deler. En beretning er å betrakte som en av flere måter å framstille (deler av) virkeligheten på. Vi får forfatterens beretning, vi får hans/hennes "story". Et eksempel på dette er Apostlenes Gjerninger. Det forteller oss ikke alt om de første kristnes forhold, heller ikke om alle områdene som evangeliet ble forkynt i i den perioden det omfatter. Vi hører f.eks. ingen ting om misjonsaktiviteten i øst og sør, og fra kapittel 13 av er Paulus hovedpersonen.
<i>"den under-liggende plan i en tekst som driver handlingen framover og som hvert enkelt ledds mening i helheten kan avledes av."</i>	Der det valgte medium er en skriftlig beretning, kan vi si at noe av avsenderens intensjon, hennes hensikt kommer fram ved tekstens <i>plot</i> . Et plot kan defineres som <i>"den underliggende plan i en tekst som driver handlingen framover og som hvert enkelt ledds mening i helheten kan avledes av."</i> Plot har altså med handlingsforløp i betydning av det forklarende handlingsforløp som går igjennom teksten. Et gammelt og godt eksempel på forskjellen mellom story og plot er følgende: "Først døde kongen, og deretter døde dronningen"; dette er "story." "Først døde kongen, så døde dronningen <i>av sorg</i> ;" dette er 'plot.' En beretnings plot kan ofte angis i dens begynnelse (jfr. innledningsordene i Lukas 1, 1f), eller ved dens avslutning (Johs 20,31), men først og fremst ved aktørenes handlinger, forfatterkommentarer underveis og selve hendingene i beretningen.
<b>Les Luk 1,1 og Johs. 20,31</b>	Tekstens "plot" er en av de <i>litterære strategier</i> som en forfatter bruker for å få fram sitt budskap på.
<b>Enhver forfatter bruker "litterære strategier."</b>	Strategien kommer også fram ved de stilformer forfatteren bruker, og ved hans uttrykksmåte (ordbruk, metaforer, slanguttrykk, hentydninger, etc), og ved direkte og indirekte kommentarer til leseren underveis.
<b>Ang forteller, se f.eks. uttrykket "til denne dag" i Genesis 12,6b; Deut. 2,22; 29,28; 34,6; Josva 6,25. Se også Matteus 1,17.22-23; 2,15b.</b>	Et sentralt ledd i en slik strategi er den måten forfatteren selv velger å tre fram på i en tekst. Det kan f.eks. resultere i at en forfatter velger å tre fram i teksten selv som en talene "jeg" person, eller ved at han lar en annen være denne "jeg" person. Det er heller ikke uvesentlig hvem denne "jeg"-person er (helten eller skurken?). Eller han kan la det framtre en <i>"forteller"</i> som bryter inn i handlingsgangen med forklarende bemerkninger. Slike fortellerbemerkinger har vi mange av i de bibelske beretninger.  En annen del av den litterære strategi er knyttet til de <i>aktører</i> som den litterære scene presenterer for oss og de <i>hendinger</i> som forfatteren gir

### **Finn selv flere i Matteusevangeliet!**

oss del i. I våre forsøk på å forstå teksten prøver vi ganske snart å finne trekk som kan hjelpe oss å plassere aktørene (helt eller skurk?). Og teksten er full av strategier som forfatteren bruker for å bestemme hva vi skal få greie på og når det skjer (f.eks. hvor tidlig lar evangelisten oss få vite at Judas var "skurken"?, jfr. Mark 3,19, og hvordan virker det på deg som leser?). Slik sett er vi prisgitt forfatterens strategier. Siden slike strategier også setter sitt preg på den enkelte tekstdeler (tekstbiter; perikope) er det viktig at vi ser den tekstbit vi skal tolke i lys av denne litterære sammenheng.

Det blir derfor viktig å nå fram til en helhetsforståelse av skriftet, å få en oversikt over "hva det dreier seg om," og utarbeide dette mer detaljert ved å gi en oversikt over hvordan skriftet er bygd opp, dvs dets komposisjon eller disposisjon. En sentral arbeidsoppgave blir her dermed å avdekke og beskrive den fremadskridende progresjon (plot) i skriftets fortelling (story) for dermed å klarlegge perikopens plass og rolle i denne (se nærmere om dette under avsnittet om tekstens oppbygning senere).

### **Poetiske tekster**

#### *b) Poetiske tekster*

Poetiske tekster har vi mange av i vår Bibel, ikke minst i Det gamle testamente. I vårt pensum dreier det seg først og fremst om Salmenes bok, og vi konsentrerer oss derfor om denne her.

### **Salmenes bok og visdomskriftene er poetisk litteratur.**

*Salmenes* bok har et særpreg som gjør at den skiller seg ganske mye ut fra f.eks. de ovenfor omtalte berettende tekster. Ikke bare skiller de enkelte salmene seg ut ved at de er bygd opp etter bestemte regler for hebraisk poesi, men hele skriftet *Salmenes bok* har ikke noen gjennomgående linje eller plot. Salmenes bok er nemlig egentlig sammensatt av 150 selvstendige salmer som er blitt satt samlet til en "bok" over et lengre tidsrom. Her er det ikke bare én forfatter på gang, men flere, og salmene kan deles inn i flere typer.

Konteksten til den enkelte salme blir her derfor ikke så viktig som salmens *type*. En litterær analyse av en gammeltestamentlig salme behøver derfor ikke være så opptatt av konteksten til den enkelte salme som av dens indre oppbygning og type. Vi gir her en kort skisse over de mest aktuelle salmetypene *hymne* og *klagesalme* og deres oppbygning.

#### **Hymner (for eksempel Salme 8 )**

Innledning: oppfordring til lovprisning  
 Hoveddel: lovprisning av JHWH og/eller hans gjerninger.  
 Avslutning: Oppfordring til lovprisning gjentas og/eller  
 Ønske eller bønneutsagn

#### **Klagesalmer (for eksempel Salme 22)**

Anrop, bønn om hjelp  
 Selvpresentasjon, og hva nøden består i  
 Tillitserklæring  
 Skildring av nøden

Bønnerop  
Løfte, f.eks. om takkoffer  
Bønnhøringserklæring  
Lovprisning

### c) *Brevlitteratur*

#### **Brevlitteraturen**

Ved brevlitteraturen er vi tilbake til en tekststart (sjanger) som har flere fellestrekk med berettende tekster. Brevene kan ha lengre berettende avsnitt, men samtidig er de ikke beretninger på samme måte som f.eks. evangeliene. I den grad brevene inneholder beretninger, forekommer disse oftest som ledd i en spesiell argumentasjon. Og her er vi ved noe av det typiske ved brevene: de taler til leseren på en mye mer direkte måte enn beretningene. Forfatteren argumenterer her mer direkte med leseren, han prøver å overbevise, veilede, irttesette, korrigere samtidig som han også kan innføre ny kunnskap, gi informasjon.

#### **Den litterære kontekst er her viktig**

Eksegese av tekster fra brevlitteraturen har det til felles med tolking av beretninger fra f.eks. Mosebøkene eller evangeliene at en oppgitt perikopes *kontekst* er viktig. I et brev er argumentasjonsoppbygningen oftest mye strammere enn i en beretning, dermed blir også konteksten uhyre viktig. Mye av det som er sagt ovenfor om beretninger gjelder derfor også for brevene selv om en her ikke legger slik vekt på handlingsgangen (og dermed på aktører-handlinger-plot) som på selve *argumentasjonsoppbygningen*.

#### **Breve argumenterer mer direkte**

Brev er altså en stilart som er mer direkte i sin påvirkningsform enn beretninger. Og den er mer preget av den offentlige tales form, av den *retorikk* som talere gjorde bruk av på denne tid (1. årh. e.Kr.). I tillegg er det jo i flere av de berettende skrifter i NT, ikke minst i Acta, mange taler som det går an å analysere etter et retorisk mønster. Det følgende angir komponenter til en slik analyse.

#### **Breve er preget av antikk retorikk**

I det flg skisserer jeg kort 3 retoriske typer, inndelt etter deres hensikt med hensyn til påvirkning. Deretter gis en skisse av en typisk måte å disponere en tale på i den gresk-romerske verden på Paulus' tid. Det blir lesernes oppgave å se hvordan dette passer på talene i Acta og på Paulusbrevne, og hvilken hjelp det gir til å forstå deres argumentative oppbygning.

#### **Rettstale**

##### **Genus dikanikon** - rettstalen

Denne hører primært hjemme i rettssalen, og har til hensikt å forsvare noe(n) overfor noen. Vi har mange taler i NT som hører hjemme her (jfr. Acta 24,2-8.10-21; 26,2-33), og mange mener at også Paulus' opplegg i Galaterbrevet er preget av denne genre. Det gjelder her særlig å overbevise tilhørerne ved hjelp av pro et contra argument.

#### **Hyldningstale**

##### **Genus epideikton** - hylningstalen

Denne har til hensikt å hylle en person, og er velkjent også hos oss bl.a. i festtaler (tale for damene!). Ang Paulus og hans lovprisning av Jesus, se Fil 2,6-11; Efes 1,3-12.

#### **Formaningstale**

##### **Genus symboleutikon** - formaningsstale

Denne hadde til hensikt å tilrå eller fraråde i en sak. Den kunne som tale finne sted som en politisk tale overfor folkeforsamlingen, men som type fikk den også andre "livssituasjoner". Selve arbeidet med å lage en tale ble også inndelt i forskjellige stadier (en forkynner i dag kan også ha godt nytte av disse punktene):

#### **Brevenes oppbygning**

Mer interessant er kanskje den oppbygning - disposisjon - som talene fikk, for denne møter vi også igjen i brevene. Det er her den argumentative

<b>likner ofte på oppbygningen til de antikke talene</b>	funksjon av de enkelte avsnitt kommer fram. Bortsett fra det første og siste ledd, kan rekkefølgen av leddene ofte veksle.
<b>Innledning</b>	<b>Exordium</b> – innledning
<b>Sml Rom 1,1ff 1 Kor 1,1ff</b>	I brevene møter vi ofte innledningsavsnittet disponert slik: angivelse av avsender (hilsen), angivelse av adressat, (hilsen), angivelse av takke- og forbønner.
<b>Se Gal 1,1ff</b>	<b>Propositio</b> – påstand som skal bevises/motbevises. Denne kommer tidlig i for eksempel Galaterbrevet
<b>Se Gal 3,1ff</b>	<b>Narratio</b> – berettende avsnitt som bakgrunn og/eller argument. Talene og brevene inneholder stundom berettende avsnitt. Disse har komposisjonsmessig funksjon som argument, særlig er dette tydelig ved selvbiografiske avsnitt som for eksempel Gal. 1,11ff.
<b>Se Rom 16</b>	<b>Argumentatio</b> er hovedargumentdelen. Her kommer hovedargumentene. Selve argumentdelen kan deles i flere underavsnitt: <b>probatio</b> inneholder de saklige bevisene og eller argumentene som appellerer til følelsene; <b>refutatio</b> inneholder gjendrivelse av motstandernes argumenter.
<b>Studer de to eksemplene i lys av hva som er sagt så langt i heftet.</b>	<b>Peroratio</b> – avslutning. Avslutningen besto ofte av en oppsummering av hovedargumentene, og en konklusjon. I de nytestamentlige brevene er denne delen ofte fylt av hilsener til leserne.  Det forventes ikke at studenter i et årsstudium har detaljkunnskap om disse retoriske trekkene. Men en kjennskap til den kan være til stor hjelp i arbeidet med å finne tankegangen i, og dermed å kunne disponere Paulusbrevene .  I det følgende gis to eksempler på litterær analyse. Den ene er tatt fra Amosboka, den andre fra Lukasevangeliet. Amosboka er en bok som er sammensatt av mange mindre løst sammensatte enheter, mens Lukasevangeliet består av mange større og mindre fortellinger som ofte har en kronologisk og/eller tematisk sammenheng. Nærkonteksten blir dermed mye viktigere ved en analyse av Lukasteksten enn av teksten fra Amosboka.

## **B. Litterær analyse med henblikk på Amos 5,18-20**

### **1. Avgrensning av teksten.**

#### **a) Fjernkontekst.**

**Her bestemmes fjernkonteksten**

Vår perikope hører hjemme i boken som har fått navn etter profeten Amos. Amosboken blir dermed det vi her kan kalle dens fjernkontekst. Amos boka er i utgangspunktet en berettende tekst. Men ved nærmere ettersyn viser det seg at den er ikke en sammenhengende beretning, men en samling av enkeltutsagn, profetier, som ofte ikke hører sammen

verken med hensyn til tema, tid eller formtype. Riktignok kan der finnes større og mindre samlinger av profetord (f.eks. kap. 3-6) men også disse består av mange enkeltutsagn. Amosboka er derfor litt vanskelig å inndele.

**Gi en oversikt over innholdet**

Amosboken kan grovinndeles slik:  
 kap. 1-2: Domsord mot Israels nabofolk, og mot Israel og Juda.  
 kap. 3-6: Doms- og formaningsord mot Israel.  
 kap. 7,1-9,10: Syner om Israels undergang.  
 kap. 9,10-15 : Frelsesprofeti.

**Gi en nærmere beskrivelse av det avsnittet perikopen hører hjemme i.**

Vår perikope hører hjemme i den 2. delen, kap 3-6: Doms og formaningsord mot Israel. Denne delen er svært sammensatt, og vanskelig å inndele, men følgende inndeling kan være funksjonell:  
 3,1-5,6: 3 utsagnsrekker innledet med "hør dette ord"  
 3,1-15: 1ste utsagnsrekke: 6 utsagn mot Israel (v.1-2;3-6; 8;9-11; 12;13-15)  
 4,1-13: 2 utsagnsrekke: 4 utsagn mot Israel (v.1-3;4-5;6-12;13)  
 5,1-6 : 3. utsagnsrekke  
 5,7-6,14: 3 "ve" utsagn (5,7-17;18-27;6,1-14)

Nærkonteksten kaller vi den tekst som er nærmest vår perikope, d.v.s. den tekst som omslutter perikopen og som ikke kan deles mer opp uten at selve perikopen blir berørt. Nærkonteksten blir her 5,18-27.

**Bestem hva som er nærkontekst, og gi en nærmere beskrivelse av denne**

*b) Nærkontekst.*  
 Nærkonteksten kan deles inn slik:  
 5,18-20: Ve-ord over Israels lengt etter Herrens dag  
 5,21-27: Utsagn om Herrens mishag over deres fester og kultiske ofringer

**Gi en begrunnelse for hvorfor det er naturlig å ta akkurat dette avsnittet som en perikope**

*c) Avgrensning av perikopen.*  
 Perikopen synes å skille seg ut som en naturlig enhet ut i fra følgende kriterier:

Fremre grense:

Perikopens første vers, v.18, skiller seg ut fra de foregående ved at der her er en overgang fra omtale til tiltale: i v.16-17 gis Herrens beskrivelse av hvordan lik-klagen skal lyde og sorgen rå, i v. 18 kommer en direkte tiltale til de som lengter etter Herrens dag innledet ved tiltalen "Ve dere som -".

Bakre grense:

Avslutningen av vår perikope er ikke fullt så klar. Kan ikke v.21f høre til det foregående som en begrunnelse for klagen i v.18f? Men selv om det skulle være slik, så er det her en overgang i nettopp dette at v.21f synes å ha en begrunnende funksjon. Dessuten så er der et skifte i tema: v.21f taler ikke om Herrens dag, men om Herrens mishag over Israels fester og ofringer.

**Drøft fremre og bakre grense**

Perikopen 5,18-20 kan derfor skilles ut som en del-enhet i teksten 5,18-27.

**Dernest er det nyttig å gi en skisse av selve tankegangen eller argumentasjonsgangen i perikopen**

**d) Struktur/oppbygning av perikopen:**

Perikopens første vers inneholder et ve-utsagn over de som lengter etter Herrens dag samt et nærmest retorisk spørsmål: Hva vil dere med Herrens dag. Dernest følger en sammenligning som skal vise hvor fåfengt det er for tilhørerne å vente på denne dagen. Til slutt kommer en konsta- terende beskrivelse av at Herrens dag er mørk, og ikke lys.

Perikopen kan dermed skisseres slik med hensyn til innholdsmessig struktur:

5,18: Ve utsagn over de som lengter etter Herrens dag.

5,19: En dobbel sammenligning ang. det fånyttets i deres lengt

5,20: Beskrivelse av Herrens dag.

**På basis av dette er det også stundom mulig å gi en nærmere bestemmelse av hva slags type tekst dette er**

**2. Form- og formtypebestemmelse.**

Enhver perikope har en form, den kan også bestå av flere formelementer. Finner vi flere avsnitt som har samme oppbygning/ form, kan vi kanskje tale om en egen formtype. Vi har allerede vært innom en viss karakterisering av perikopens form i og med at vi karakteriserte dens innledning som et ve-utsagn. Dette er en form som vi også finner i Amos 6,1 (og antagelig i 5,7). Se også Jesaja 1,4; 5,8.11.18-20; 10,1; 29,15 m.fl. Uttrykket innleder vanligvis en lik- eller dødsklage, jfr. 1 Kong. 13,30; Jer. 22,18. Dermed bruker Amos her en dramatisk stilform i sin klage over Israel: de klages over som om de allerede var døde, jfr. her 5,16-17 som beskriver nærmere den klagen som skal komme: "På alle plasser skal lik-klage lyde."

Perikopens neste ledd, v.19, har ikke form som en klage, men som en sammenligning, en slags lignelse. Dernest kommer en konkluderende beskrivelse av Herrens dag. Skjematisk kan dette angis slik:

v.18: lik-klage

v.19: sammenligning

v.20. konklusjon.

Perikopen som helhet har ikke noen identiske paralleller med hensyn til form, dvs perikopen som helhet hører ikke til noen fast formtype, det gjør bare v.18 som vi allerede har karakterisert som lik- eller dødsklage. Men kanskje kan vi karakterisere perikopen som helhet som *en profetisk lik-klage over Israel*. Sml. Jes. 1,4ff, 5,8ff.

**"en profetisk lik-klage over Israel"**

**Tekstanalysen til Lukas 1-2 må legge sterkere vekt på plottet i fortellingen**

**C. Tekstanalyse til Lukas evangeliet kap 1-2 med henblikk på 2,1-20 som perikope.**

**1. Fjernkontekst**

**a) Lukas 1,1-2,52**

Fortelleren, som vi også kan kalle Lukas, innleder sitt evangelium med å gi et kort innblikk i hvorfor han skriver sitt evangelieskrift: han gjør det for at Teofilus skal vite hvor pålitelig det er det han er opplært i (Luk 1,1-4).

Deretter følger en del som omhandler Døperen Johannes' og Jesus'

**Lukas tilkjennegir sin hensikt, og dermed noe av sitt plott**



fødsel og tidlige virke (kap 1,5-2,52), et avsnitt vi kan kalle barndomsfortellinger.

**Hvilken rolle spiller Johannes her?**

*b) Lukas 3,1-9,50*

Først i kapittel 3 står Johannes og Jesus offentlig fram (sml Matt 3,1ff; Mark 1,2ff). Fortelleren beretter om Johannes døpervirke ved Jordanelven som ender med at han kastes i fengsel av Herodes (3,1-20). Dermed er veien banet for Jesus. Jesu dåp berettes kort i 3,21-22 (sml de lengere beretningene i Matt 3,13-17; Mark 1,9-11), deretter bringer forfatteren Jesu ættetavle (3,23-38). 4,1-11 beretter om at Jesus blir fristet i ørkenen i 40 dager, deretter drar han tilbake til Galilea, lærer i synagogene og kommer til Nasaret 4,14f. Her holder han den første talen som Lukas bringer utdrag fra: Jesus leser fra Jes 61,1f og utlegger dette som oppfylt der og da. I de neste avsnittene fram til 9,50 møter vi Jesus i virke på forskjellige plasser i Galilea. Han forkynner bl.a. i Kapernaum (4,31ff), ved Genesaretsjøen. Noe av hans virke finner sted i byer eller steder som ikke er navngitt (f.eks. 5,12f; 6,1f; 7,11f). Hans store tale som i Matteusvarianten finner sted på et fjell (Matt 5-7), finner her sted på en slette (6,17-7,1), antagelig i nærheten av Kapernaum. I følge Matt 4,13 tok Jesus bolig i Kapernaum etter fristelsesepisoden. Lukas forteller ikke dette, mens Jesu virke i denne fase finner sted "i Jødeland" (4,44), ofte i nærheten av Kapernaum (jfr. også 4,23)

Jesu virke berettes via enkeltepisoder som ikke alltid knyttes sammen verken i rom eller i tid. Teologisk vurdert, derimot, dreier det seg om at Jesus lærer folket (4,15.31; 5,17), han underviste folket i synagogene (4,44; 6,6) han forkynte Guds ord (4,16f; 5,1). I fortellerens summarium i 8,1-3 slås det fast at Jesus drog "omkring i byer og landsbyer, og bar fram det glade budskap om Guds rike", jfr. 4,43 hvor Jesus sier "det er det jeg er utsendt for." Og i siste del av dette avsnittet sender han også ut de 12 disiplene for å forkynne budskapet om Guds rike (9,1ff, jfr. 6,12f) og gir dem makt over alle onde ånder og til å lege sykdommer.

Både forkynnelsen og undergjerningene står i Gudsrikeforkynnelsens tjeneste.

*c) Lukas 9,51-19,27*

9,51 representerer et vendepunkt: "Da det led mot den tid da Jesus skulle tas opp til himmelen, vendte han sitt ansikt mot Jerusalem for å dra dit opp." Fortelleren gir her leseren et glimt inn i hva som skulle skje med Jesus (tas opp til himmelen), og fra nå av og helt fram til 19,27 er Jesus "på vei til Jerusalem", jfr. 13,22; 17,11; 19,28. Sentralt i første del her står Jesu utsendelse av de 70 disipler, en utsendelse bare Lukas beretter om (10,1-20). Det markeres også sterkere her at det store mål for Jesu og disiplenes virke er Guds rike (9,60; 10,9; 11,2); Jesu demonutdrivelser presenteres som "bevis"

for at Guds rike "er kommet", ja, det er "midt i blant dem" (17,20), og liknelsene, som kommer i dette avsnitt (jfr. 10,25ff; 12,16f; 12,35f; 13,18f; 14,16f; 15,3f; 8f; 11ff; 16,1ff; 16,19ff; 18,1ff; 18ff), illustrerer trekk ved Guds rike (13,18f; 14,15f).

d) *Lukas 19,28-24,53*

Avsnittet 19,28-24,53 omhandler Jesu komme til Jerusalem, trekk fra hans forkynnelse der (19,45-21,38), hans siste påskemåltid med disiplene (22,1-38), hans lidelse, død (22,39-23,56), oppstandelse (24,1ff), og møte med disiplene (24,13-43), og avskjed med dem (23,44-52) hvor de gis i oppdrag å være vitner om den Guds frelsesgjerning som Gud har fullført ved ham. Deretter ble han tatt opp til himmelen (jfr. 9,51).

*Nærkontekst*

Vår perikope, 2,1-20 faller altså helt i begynnelsen av evangelieskriftet, i det avsnittet som vi ovenfor fant å kunne avgrense som 1,1-2,52. Dette omfatter beretninger om Johannes' og Jesu fødsel, og korte notiser om deres liv før de står offentlig fram. En analyse av de enkelte deler gir perspektiver på rollen til 2,1-20 og på dets innhold.

**Her bestemmes  
Lukas 1-2 som  
nærkonteksten**

**Det er naturlig å  
avdekke tankegangen  
i nærkonteksten mer  
detaljert enn  
fjernkonteksten**

a) I **1,1-5** gjør forfatteren rede for bakgrunn og hensikt med skriftet: der er mange som har skrevet før han, han har lest disse, og vil nå selv skrive en beretning "i sammenheng" for at Teofilus skal "forstå hvor pålitelig det er" som han er blitt undervist (katekisert) i. Det sies ikke noe mer om hvem Teofilus er. Men han var tydeligvis en som Lukas mente det var viktig var godt informert, og han dediserer også sin andre bok, Acta, til Teofilus.

Disse innledningsord gir også inntrykk av at Lukas er nøye med sin fremstilling, at han har en plan for hva han vil berette, der er et underliggende plot for hans beretning.

Lukas' intensjon om nøyaktighet kommer fram i hans gjentatte "dateringer" i denne delen (1,5-2,52, sml 3,1). Første beretning innledes med "På den tid Herodes var konge i Jødeland" (1,5). Deretter berettes det om en Sakarja som gjorde prestatetjeneste i Jerusalem. Fortelleren gir et innblikk i to sider ved Sakarja's og hans kones liv når han sier at "De var begge gudfryktige mennesker, som levde etter alle Herrens bud og forskrifter, og ingen hadde noe å utsette på dem. De var barnløse, for Elisabeth kunne ikke få barn; begge var nå oppe i årene" (1,6-7). Både deres relasjon til Gud (gudfryktige), og det sentrale aspekt ved deres sosiale posisjon i samfunnet (barnløse) markeres her. Det siste aspekt forsterkes ved poengteringen av at de nå var blitt gamle. Deres barnløshet synes fastlåst.

b) Men i **1,8-25** fortsetter fortelleren med å berette om en engel som viser seg for Sakarja i templet og gir løfte om et barn, en sønn, og avsnittet avsluttes med at Elisabeth, Sakarjas hustru, blir med barn, og hun lovpriser Herren fordi "nå har han sett til meg, og tatt bort min vanære blant menneskene" (1,25). Gud har grepet inn og skapt en lovprisningssituasjon.

c) I **1,26-38** opptrer igjen en engel, navngitt som Gabriel, sendt fra Gud til Nasaret i Galilea, til Maria: "en jomfru som var forlovet med Josef, en mann av Davids ætt" (1,27). Beretningen er bygd opp omtrent på samme måte som 1,8-25. Også Maria blir karakterisert (en jomfru, trolovet), begge deler understreker at hun enda ikke hadde født barn. Hennes forhold til Gud karakteriseres ved følgende utsagn av engelen: "du har funnet nåde hos Gud" (1,28). Og det barn hun skal fødes beskrives som "den høyestes sønn. Herren Gud skal gi han hans far Davids trone." Her angis direkte at han skal være den lovede frelserskikkelse, Davids sønn og Messias, Guds salvede (jfr. 2,26). Avsnittet avsluttes ikke med en lovprisning, den kommer først i 1,46ff.

**Karakteriseringer av aktørene er viktige**

d) I **1,39-56** knytter fortelleren de to kvinnene Elisabeth og Maria sammen etter at han i 1,36 har markert at de er slektninger. Maria besøker Elisabeth og blir hos henne i omkring 3 måneder (1,56). Elisabeth presenteres som en som kjenner til Marias svangerskap, og velsigner henne (1,42-45). Dette får Maria til å bryte ut i en lovprisning (senere kalt Magnificat) av Gud (1,46-55) som står som en utvidet parallell til Elisabeths lovprisning i 1,25. Avsnittet avsluttes med at Maria vender hjem (til Nasaret) rett før Elisabeth skal fø.

e) **1,57-79(80)** beretter om Elisabeths fødsel, omskjæring av gutten som ble født, og navngiving. I denne sammenheng får Sakarja igjen talens bruk som han mistet da han problematiserte engelens budskap, og også Sakarja bryter ut i lovprisning til Gud (1,67-79). Tilslutt gir fortelleren en kort rammeberetning om at "gutten vokste opp og ble sterk i sin ånd. Han holdt til i ødemarken like til den dag da han skulle stå fram for Israel." I denne bemerkning markerer fortelleren at engelens løfter om barnet oppfylles (jfr. 1,15f).

I alle disse beretningene er der to aspekter som særlig fremheves (og som utgjør en sentral del av Lukas' plot): Gud er i ferd med å oppfylle sine løfter for Israel (1,17f. 32f. 42f. 54. 68f. 70f. Dette igjen gjør at avsnittene er fylt av lovprisning (1,25; 1,46ff Magnificat; 1,68ff Benedictus). Dernest er fortellerens karakteriseringer av den enkelt aktører viktige, særlig hans beskrivelser av de barn som skal fødes. Både i beskrivelsene og i lovprisningsavsnittene skjer der en viss sammenligning av de to. Men i Sakarjas lovprisning markeres det sterkt at Johannes er en forløper, ikke frelseren selv. Dermed har forfatteren bygd opp en forventning overfor det som skal hende: to kvinner ble gravide; en har født, men en står igjen. Dermed er vi kommet fram til det som er vår perikope, angitt som **2,1-20**.

**Dette er en unaturlig lang tekst for en tolkning, men samtidig gir den et godt eksempel på en mindre fortelling og dens forhold til avsnittene foran og etter.**

f) Perikopa blir etterfulgt av to beretninger: **2,22-40** om Jesus som blir stilt fram i templet etter at Marias renselsestid er over, og en kort rammeberetning i 2,40 om at "gutten vokste og ble sterk, fylt av visdom, og Guds nåde var over ham" (jfr. 1,80 ang Johannes). Deretter følger **2,41-52** om Jesus som tolvåring i templet, avsluttet med en ny rammebemerkning om "Jesus gikk fram i alder og visdom og var til glede for Gud og mennesker" (jfr. 1,80 og 2,40). Også i denne del markeres det at Guds løfter er oppfylt/ oppfylles (2,25ff;

2,38). Og lovprisningen lyder i fra Simeon (2,28-32) og Anna (2,38) i templet.

Etter slik å ha skissert hovedinnholdet i perikopens nærkontekst, kan vi vende tilbake til selve perikopen.

**Oppbygningen av selve perikopen er viktig**

## **2. Tekstenheten 2,1-10: Avgrensning, oppbygning og form**

### *a) Avgrensning*

Perikopen innledes med en dateringsnotis (2,1-3) som klart skiller den fra det foregående (sml 1,5; 2,22; 3,1). Videre er det nå Maria og Josef (jfr. 1,27) som er de sentrale aktører (2,4ff).

Perikopen avsluttes i 2,20 med omtale av Jesu omskjærelse, 8 dager gammel. Han da fikk det navn som engelen hadde nevnt før han ble unnfanget (jfr. 1,31). I 2,21 kommer det en kort rammebemerkning, og i 2,22f bringes Jesus til templet etter at Marias renselsestid er over. 2,1-20 kan dermed skilles ut som en klar enhet. Vi fortsetter derfor med en gjennomgang av handlingsgangen i perikopen for å se om den kan deles ned ytterligere i naturlige enheter.

### *b) Oppbygning*

2,1-3: datering: Keiser Augustus og en folketelling iverksatt av landshøvding Kvirinius anføres som dateringsmarkører.

2,4-7: Josef og Maria må dra til Betlehem for å innskrives i manntall. Og mens de er der kommer tida da Maria skal føde sitt barn. Han blir født i en stall fordi det var ikke plass igjen i herberget.

2,8ff. Her skifter scenen. Fortelleren lar oss møte noen gjeterne som er på vakt om natten ute på markene. Plutselig kommer der en Herrens engel til dem med et budskap. Denne hending strekker seg fram til 2,14. Neste scene står i nær sammenheng med den foregående idet den er den umiddelbare foranledning til at gjeterne nå begir seg avsted til stallen hvor barnet er født, og hvor de forteller Maria og Josef hva som ble sagt til dem om barnet av englene (2,15-20).

### *c) Form/formtype*

Perikopen 2,1-20 kan karakteriseres som en **beretning eller fortelling**, som så igjen kan deles ned i mindre deler, hvorav flere av disse også kan kalles beretninger eller fortellinger.

**2,1-3** kan karakteriseres som en **dateringsnotis**. Vi har liknende notiser i 1,5 og 3,1. Oftest anføres først de sentrale personer som begivenhetene knyttes i tid til (1,5: "På den tid da Herodes var konge i Jødeland," 3,1 Det var i det femtende år av keiser Tiberius' regjeringstid, Pontius Pilatus var landshøvding i Judea, osv). Dernest anføres selve begivenhetene med innledende bemerkninger.

**2,4-7: Beretning om Jesu fødsel**

**2,8-16: Beretning om englenes besøk hos gjeterne: "englefani."**

**Kan der gis en bestemmelse av perikopens formtype?**

Denne er større enn den foregående og kan neddeles videre:

- 2,8: situasjonsbeskrivelse
- 2,9a-b: 1. englefani: Engelenes tilsynekomst
- 2,9c: gjeternes reaksjon
- 2,10: Budskap:
  - 2,10:Frykt ikke
- 2,12:Tegnmeddelelse
- 2,13: 2 englefani; en himmelsk hærske
- 2,14: budskap
- 2,15-16: gjeternes reaksjon

**2,17-20: Beretning om gjeternes besøk i stallen** Helheten kan altså bestemmes som *beretning*. Den sentrale del innen denne igjen som klartest kan karakteres som en egen formtype er 2,8-16: Englefani (angelofani). Denne er oppbygd i nær tilknytning til beretningene om Sakarja i 1,8-20 og 1,26-38 om Gabriels besøk hos Maria (jfr. situasjonsbeskrivelse, engelen viser seg, budskap, reaksjon, løfte/tegn). Disse igjen har formmessig sett paralleller i GT både i profetenes kallsberetninger (jfr. Jes 6,1ff og Jer 1,4f) og i beretningene om løfte om barn til Sara/Abraham (Genesis 18,1f) og til Hanna/Elkana (1 sam 1). Vi kan tale om en formtype.

**Tekstes historiske bakgrunn**

**D. Bibeltekstene og samtidskonteksten: forfatter, kilder, tid/sted og hensikt**

Det neste en kan se på er tekstens forhold til historien: hvem har skrevet teksten, til hvem, når, hvorfor ble den skrevet. Med andre ord: hva kan vi si om tekstens bakgrunn? Oftest er ikke de historiske spørsmål så aktuelle ved en poetisk tekst som ved en beretning eller et brev. Den siste innfallsvinkelen, som her egentlig også er den viktigste, går inn i selve teksten og forsøker å tolke - utlegge - dens meningsinnhold. Hva betyr egentlig tekstens ord? Hva er deres mening i den sammenheng de nå står i? Hva er meningen, budskapet, i ordene -setningen - avsnittet? Men denne kommer vi tilbake til senere

**Forfatter, kilder, tid/sted,- og hensikt**

Spørsmålet om bibeltekstenes forhold til historien er egentlig tosidig: for det første kan det dreie seg om å prøve holdbarheten – historisiteten - av det som berettes (gikk Jesus på vannet?); for det andre kan det angå historien bak et skrift: hvem har skrevet det, når, hvorfra, hvorfor og til hvem er her aktuelle spørsmål. Det er denne siste type spørsmål vi skal konsentrere oss om i dette avsnitt. Hva kan vi si om et skrifts tilblivelsessituasjon?

**En grunnleggende forutsetning**

En *grunnleggende forutsetning* her er at de bibelske tekstene har en konkret historisk bakgrunn, og at en klarlegging av denne hjelper oss å forstå deres innhold og mening. Hensikten blir altså å klarlegge den miljøhistoriske situasjon (kontekst) en tekst ble til i, og den situasjon den talte inn i. Vi går altså utover selve teksten/perikopen og forsøker å belyse denne ved å spørre etter dens opprinnelige bakgrunn, dvs tekstens

foranledning, dens forfatter/ opphavsmann/ kilde, dens tid og sted, og hvem den er skrevet til/for, og hvorfor

### á Litt ettertanke:

Er det egentlig så viktig å vite noe om en teksts bakgrunn? Kan vi ikke bare lese den i dens egen litterære kontekst uten å ta hensyn til *hvem, hvor, hvorfor, til hvem* og liknende spørsmål? Kan ikke teksten leses og forstås som en selvstendig enhet, uten å kjenne til dens bakgrunnshistorie?

**Husker du noe om "reader response" ("leserorientert") lesning fra VK-pensum?**

Egentlig er det en slik lesning mange kristne foretar når de leser "til egen oppbyggelse." De tar ikke hensyn til tekstens bakgrunn, men leser teksten som et budskap direkte til seg: "Hva vil Gud si meg i dag gjennom denne teksten?"

Denne lese måte har en viss parallell i den litterære tilnæringsmåte til tekstene som kalles for "reader response reading". Her spør man heller ikke etter hvem som har skrevet teksten, eller andre spørsmål som har med tekstens bakgrunn å gjøre. Tekstens mening blir til i det den blir lest: det er leseren selv og hans/hennes reaksjoner over for teksten som gir den dens mening. Vi har en liknende holdning uttrykt når f.eks. kunstmalerer ikke vil si hva deres bilder skal forestille, men bare sier: "Det er det *du* ser i bildet som er dets mening."

En slik lese måte blir lett ahistorisk, den løsriver seg ifra historien. I det følgende legger vi andre forutsetninger til grunn: De bibelske tekster er ikke blitt til i et vakuum, de er heller ikke skrevet for kun å gi litterære eller kunstneriske opplevelser, men for å bringe et budskap. De er blitt til på grunn av at noe er skjedd, og de vil bringe et budskap til noen fra noen om noe(n).

**Spørsmål om en tekst bakgrunn er faktisk ikke alltid relevant!**

Nå må det tilføyes at slike spørsmål som angår en teksts bakgrunn, adressat og hensikt ikke er like aktuelle ved alle tekster. De er høyst aktuelle ved f.eks. forståelsen av Paulus' brev, men de er ikke like aktuelle ved forståelsen av f.eks. de gammel-testamentlige salmer.

**Aktuelle spørsmål**

á **Aktuelle spørsmål i en slik undersøkelse kan være:** Hvorfor har vi denne tekst? Hva var det som førte til at den ble til? Kort sagt: hva er dens bakgrunn? Dernest: hvem ble den skrevet til? Hva vet vi om deres situasjon som mottakere? Dette fører over til spørsmål om hensikt: Hvilket kjennskap hadde forfatteren til leserne fra før av? Hvorfor skrev han til dem? Hva er det i deres situasjon som han særlig tar opp? Hva vet vi om deres situasjon fra andre kilder? Det dreier seg altså om forfatter, adressat og den sammenbindene hensikt.

**Ikke alle skrifter har bare én forfatter!**

Men ikke alle skrifter har bare én forfatter. De kan være satt sammen av biter fra flere kilder, og vi kjenner stundom lite til hvem som har satt sammen skriftet; han vi da kan kalle dets opphavsmann. Slike skrifter som ikke har én forfatter, men som stammer fra flere kilder, og kanskje satt sammen over tid, kan vi her kalle *tradisjonslitteratur* i motsetning til de som klart stammer fra én forfatter (f.eks. Romerbrevet). Disse sistnevnte kaller vi *forfatterlitteratur*.

**Vi kjenner ikke forfatteren til mange av salmene,- heller ikke til Mosebøkene**

á **Eksempel:** Flere av salmene er anonyme. Vi vet for eksempel heller ikke hvem som har skrevet Mosebøkene, Samuelsbøkene, Kongebøkene eller Krønikebøkene, eller Hebreerbrevet. I utgangspunktet var antagelig også de nytestamentlige

evangeliene anonyme. De navngir selv ikke forfatteren, og overskriftene er kommet til senere.

Det er også en stor forskjell på vår kunnskap om mottakerne av de nytestamentlige brev, og berettende skrifter som Mosebøkene eller evangeliene. Dermed kan vi si lite om adressatene til de sistnevnte skrifterne, og mindre om deres hensikt.

**Disposisjonen er ment som et rammeverk, et hjelpemiddel til å strukturere tankene og framstilling.**

Flere av de spørsmål som her reises kan det diskuteres om ikke like godt kunne tas opp i selve detaljeksegesen. Flere aktuelle trekk som må drøftes knytter ofte til konkrete ord og utsagn i selve teksten. På den annen side: dersom vi har som utgangspunkt at kunnskap om forfatter, adressat og hensikt er viktig for forståelsen av teksten vil det være naturlig å ha et slikt avsnitt før eksegese. Men det er lurt å legge vekt på at avsnittet ikke blir for utflytende. En utvidet drøfting av historiske saksopplysninger som gis i selve teksten (f.eks. ang. sted, tid, personer, ting), bør heller legges til eksegese.

## 1. Forfatter og/eller kildekrift?

### a) Forfatter

**Drøft spørsmålet om forfatter eller kildekrift.**

Vi har altså *minst* 3 muligheter når det gjelder forfatterspørsmålet: a) forfatteren kan være kjent og angitt, f.eks. Paulus; b) Forfatteren kan være anonym, f.eks. Hebreerbrevet; c) forfatteren kan være ukjent, og/eller skriftet stammer heller ikke fra en enkelt forfatter, men er blitt til over tid, sammensatt av flere kilder. Her vil det kanskje være mer aktuelt å kalle den som har satt sammen skriftet for *redaktør* enn forfatter? I et eget avsnitt om "*forfatter*" drøftes innledningsvis om det aktuelle skrift har en forfatter, eller om det er et stykke tradisjonslitteratur. Der forfatteren er angitt, f.eks. ved Paulus brev til Romerne, presenteres argumenter for og imot sannsynligheten av forfatterskapet. Dernest presenteres kort forfatterens situasjon ved det tidspunkt han skrev. Det har her ingen hensikt å ta med alt en måtte vite om f.eks. Paulus, men det som er relevant for problemstillingen "forfatter" av det aktuelle skrift (ang. Romerbrevet, se f.eks. Rom 1,8-15; 15,14-33).

### (1) Kilde?

**Ved tolkning av Mose-bøkene og evangeliene må du si noe om kilde spørsmålet!**

En av grunnene til at denne spørsmålstillingen er aktuell er det forhold at flere av de bibelske forfatterne selv angir at de har brukt kilder, jfr. f.eks. Luk 1,1f. Enkelte kan også ha brukt kilder selv om de ikke direkte sier det; det gjelder bl.a. alle evangeliene (jfr. "det synoptiske problem"). Dersom vi finner at teksten stammer fra en bestemt kilde, sier vi her litt om denne, dens egenart og betydning for forståelse av teksten. Problemstillingen er mest aktuell ved Mosebøkene (jfr. J.E.D.P.), og ved evangeliene (jfr. tokildehypotesen).

### b) Tid og sted

**Tid og sted**

Dersom vi kan si noe om forfatter, kan vi oftest også si noe om tid og sted for nedskrivning. I flere tilfeller kan det imidlertid være aktuelt å skille

imellom tid og sted for hending, og tid og sted for nedskrivning (innlemming i skrift), jfr. ved evangeliene som antagelig ble til ca. 30-40 år etter Jesu død.

**Hvor og når skjedde dette som det berettes om; kan vi si noe om det?**

(1) Tid og sted for hending

Dette er mest relevant ved tekster som beretter om hendinger. Ved poetiske tekster og brevttekster faller det bort. Dernest, om stedet er nevnt i selve perikopen, kan det være mer naturlig å ta det opp i eksegesen: i så tilfelle, vær kort her og vis til eksegesen.

**Når ble det skrevet ned?**

(2) Tid og sted for nedskrivning

Et skille mellom hending og nedskrivning er aktuelt ved de fleste GT tekstene fra Mosebøkene og profetskriftene; i NT er det mest aktuelt ved evangelietekstene.

**Til hvem og / eller hvorfor er det skrevet?**

c) *Adressat - kommunikasjonssituasjon*

Her er det ønskelig at det gis en kort drøfting/presentasjon av hvem teksten er sagt/skrevet til, og hvorfor. Vi spør her etter trekk i adressatenes livssituasjon som er aktuelle for å skjønne hvorfor forfatteren har skrevet akkurat det han skrevet til akkurat disse som skriftet er adressert til. Hvem skriver han for/til? I hvilken situasjon taler han inn i? Hva vil han oppnå? Ofte må vi bruke trekk fra selve skriftet for å finne ut både hvilken situasjon forfatteren er i, og hans forståelse av lesernes situasjon. Skriftets intensjon bør derfor søkes både hos avsender og hos adressat. Sammen utgjør de tekstens *kommunikasjonssituasjon*.

**Hva var forfatterens hensikt? Kan vi si noe om det utfra andre deler av hans skrift(er)?**

Forfatterspørsmålet er også aktuelt med hensyn til kommunikasjonssituasjonen: hvilken situasjon var forfatteren i da han skrev? Kan det ha påvirket skriftets innhold? Hvordan?

**E. Eksemplene igjen**

**Amosteksten**

**1. Amosteksten**

**Vi vet lite om hvem som har skrevet Amosboken**

a) *Forfatter/opphavsmann/kilde.*

Amosboken har fått navn etter profeten Amos, men det er lite i selve boken som angir eller krever at den må ha blitt skrevet i sin nåværende form av profeten Amos selv. Det er kanskje mer korrekt å karakterisere ham som opphavsmann til profetiene som en Herrens profet, men poengtere at boken kan ha kommet til senere.

Det er liten grunn til å betvile at Amos er mannen bak profetiene. Riktignok er der noen som mener at enkelte perikoper må stamme fra en senere tid, eller fra en annen profet, men det gjelder ikke vår perikope, og vi går derfor ikke nærmere inn på disse teorier her.

Dersom selve boken, imidlertid, var skrevet av Amos selv, ville det ha vært naturlig om den hadde vært mer preget av Jeg-former enn den nå er. "Jeg-utsagn" finnes bare i 7,1-9;8,1-3; og i 9,1-6. Ikke engang det biografiske avsnitt 7,10-17 er gitt i "jeg-form" tross for at det nå er



**Profetene hadde ofte disipler som samlet deres utsagn**

knyttet til 7,1-9 som er et jeg-avsnitt. Resten av boken består av mer eller mindre løst sammenknyttede profetier.

Det er ganske vanlig å tenke seg at profetene godt kan ha skrevet ned flere av deres profetier selv eller fått noen til å gjøre det. Jesaja ser ut til å ha hatt profetdisipler som tok vare på hans utsagn (jfr. Jes.8,16, se også 8,1 og 30,8), og Jeremias hadde en egen sekretær som hette Baruk (Jer. 36). Profetboken som så dann kan dermed ha blitt til over en lengere tid, og vi konsenterer oss derfor mer om profeten Amos selv og hans egen tid i det følgende.

**Hvordan beskrives Amos i teksten?**

Iflg. Amos 1,1 og 7,14 var Amos ikke opprinnelig profet, men en gjeter fra Tekoa, et sted noen få kilometer syd for Jerusalem: "Jeg er gjeter og dyrker morbærfiken, Men Herren tok meg bort fra saueflokken, og Herren sa til meg; Gå og vær profet for Israel, mitt folk" (7,14). Denne bestemmelsen er likevel ikke uproblematisk. Uttrykkene som er brukt her for "gjeter" er ikke entydige. I 1,1 sies det at han var "en av gjeterne fra Tekoa." Det kan bety at han tilhørte en bestemt gruppe eller laug. "I ugarittiske og akkadiske tekster brukes de tilsvarende begrepene om embetsmenn som vokter tempelhjordene. Kan hende var derfor Amos ingen vanlig gjeter. Templet i Jerusalem hadde store saue- og geiteflokker til bruk for ofrene. Det kan være slike flokker Amos tok seg av" (Mays, Amos s. 3-4). Mays mener at selve profetiene og den form de har fått røper at Amos ikke var en enkel, ulært gjeter, men en sauealer av ikke liten status. "Sheepbreeder probably means an owner in charge of other sheperds, a substantial and respected man of his community. In style and quality his speech is that of a man gifted in the oral arts of his culture" (Mays). Det er vanskelig å felle en entydig konklusjon her; dertil er uttrykkenes mening for usikre. Det står i hvert fall fast at Amos hadde bakgrunn som gjeter av en eller annen slag.

Men uansett bakgrunn, så står det også fast at han virket som profet i Nordriket, i Israel, fordi Herren hadde tatt ham ut fra hans tidlige virke, og satt ham til profet. Hvordan og når dette skjedde, sies der ikke mer om, men andre utsagn i boken viser at hans profetkall var noe som lå over ham nærmest som en tvang. Herren hadde gitt ham et kall, og en marsjordre (7,15: Gå og vær profet-), han gav ham syner (7,1f;8,1f;9,1f), og profetord: "Når løven brøler, hvem må ikke da bli redd? Når Herren Gud har talt, hvem må ikke da profetere?" Amos 3,8 jfr. 9,11, sml. Jer. 20,7.

**b) Tid og sted**

**Tid og sted for hendinger ikke nødvendigvis det samme som for nedskrivning.**

Amosboken inneholder, iflg. 1,1, "ord som Amos...fikk i syner om Israel. Det var på den tid da Ussia var konge i Juda, og Jeroboam, sønn av Joasj, var konge i Israel, to år før jordskjelvet." Dette var en vanlig måte å datere begivenheter på, og gir oss god hjelp et stykke på vei for å fastsette når og hvor Amos brakte disse profetiene.

Ussia, også kalt Asarja, var konge i Juda i 783-737(742?) f. Kr. Hans virke, men ikke Amos, er også omtalt i 2 Kong 15,1-7, sml 2 Krøn. 26,1-23. I Ussias tid hadde Sør-riket en storhetstid. Ussia utvidet grensene og styrket sine områder ved å bygge festningsverker og modernisere, der var økonomisk framgang.

I Nord-riket var Jeroboam konge i 786-746 f.Kr., jfr. 2 Kong. 14,23-29. Også han vant tilbake landområder som hadde til hørt Israel (2 Kong. 14,25), og styrket dermed også Nord-riket. Forholdet mellom sør og Nord-riket var godt, og begge hadde økonomiske oppgangstider. Men rikdommen ble skjev fordelt, de rike ble rikere, og de fattige fattigere, og rett gudsdyrkelse hadde trange kår. Dette kommer fram i mange av Amos profetier. Han forkynte mot den sosiale urett (2,6f;4,1ff;6,1ff;8,4f) mot forvrengning av retten på tinget (5,7ff;8,4ff), mot deres utukt (2,7b;6,6f), og mot deres avgudsdyrkelse (4,4f;5,5f;7,8f).

Amos var altså profet mens Ussia og Jeroboam regjerte. Dersom dette skal forstås slik at det skjedde mens de var konger samtidig, må det ha skjedd i perioden 783-746. Videre dateres det som to år før jordskjelvet (1,1). Dette jordskjelv omtales også i Sak 14,5, og må ha vært stort, men noen nærmere datering gis ikke. Men angivelsen "to år før -" tyder på at Amos' virke har vært ganske kort, kanskje ca. ett år. Hammershaimb tidfester det til "årene omkring 750" (Hammershaimb s. 9). Rian derimot mener at siden der er profetier mot noen av nabofolkene som Jeroboam innlemmet i Israel kan Amos ha virket som profet i en noe lengre periode (Rian 30). Amos periode i Nord-riket ser i hvert fall ut til å ha tatt en brå slutt ved at han ble fordrevet derifra, jfr. 7,12-13.

De fleste profetiene er rettet mot Nord-riket; det er derfor også vanlig at man stedfester Amos' virke til Nord-riket Israel. I hvert fall beretter 7,10ff at Amos profeterte i Nord-riket, og at dette førte til motstand mot ham der.

### c) *Tid og sted for nedskrivning.*

**"vanskelig å si..."**

Det er vanskelig å si noe bestemt om tid og sted for nedskrivning av Amosboka som helhet. Når det gjelder denne spesielle perikopen, kan den godt ha blitt skrevet ned ganske tett innpå den tid den ble brakt fram i. Men spørsmålet om når tida boka ble ferdig i den form vi nå har, er usikkert. Men det er et poeng at boka antagelig er sammensatt av profetier fra ulike tidspunkt.

Adressatene for de fleste av Amos profetier er dermed folket i Nord-riket (unntak er profetiene i 1,2-2,5). Noe nærmere er det ikke mulig å beskrive dem, dersom det ikke er angitt i profetien selv, som f.eks. ved uttrykket "Ve dere som-" eller "- dere som -". I vår perikope er adressatene angitt som "dere som lengter etter Herrens dag", jfr. eksegeseen. Hensikten ligger nok i tekstenes budskap; advarslene viser Herrens vilje og folkets skjebne.

## F. *Detaljtolkning*

**Tolkning av detaljene i teksten**

I de foregående avsnitt har vi gjort rede for to innfallsvinkler til teksten: en litterær, dens litterære oppbygning og kontekst, og en som spør etter tekstens forhold til samtidshistorien, dvs dens opphavs-situasjon, Dette

er gjort ut fra den forutsetning at også slike forhold er av betydning for å forstå selve teksten. Vi får et klarere bilde av den plass perikopen har i skriftet som helhet, og rammene omkring teksten.

**Bakgrunns-  
beskrivelse er ikke  
eksegese, bare  
innledningen!**

Men disse delene er *ikke* selve eksegesen; de skal gi bakgrunnstoff for det vi her kaller detaljtolkning: eksegese av de enkelte ord og uttrykk i teksten.

**Hva mener vi  
egentlig med det?**

### 1. Forutsetninger og hensikt

I de følgende avsnitt skal vi søke å klarlegge hvordan vi best mulig kan få tak i hva som sies i teksten når vi går ned på setnings- og ordnivå. I denne prosess må en trekke inn, utnytte og videre utbygge de informasjonen en har skaffet fram i de foregående avsnitt. De er de opplysninger vi der har brakt fram som skal gi oss den primære horisont for våre tolkninger, ikke den horisont vi lever i i 1990-årene. Vi knytter til det foregående for å finne ut mest mulig om hvordan teksten var *ment*, - og hvordan den kunne bli forstått av adressatene på den tid den ble til.

**Hva er så eksegese?**

Hva er så detaljtolkning/eksegese? I detaljtolkningen er vi, som ordet sier, opptatt av detaljene i teksten, i det som der antydes, beskrives eller berettes om. Vi er opptatt av hva de enkelte ord betyr. Vi er opptatt av hva de ordene betyr som brukes for å beskrive de historiske hendinger som det berettes om, og/eller de teologiske utsagn som presenteres.

Et ord er som et kar, det kan ha et vidt forskjellig meningsinnhold fra tekst til tekst. Noen sier at et ord er som et tomt kar, som fylles ved at det settes i en spesiell sammenheng, kontekst. Andre sier at et ord har et vidt betydningspotensiale, men at disse blir *aktualisert* i den konkrete kontekst det står i.

**Konteksten gir  
ordene mening**

Ordene får altså sin aktuelle betydning fra den sammenheng de står i; og denne sammenheng er både litterær og sosial. Litterært gis den i og med det skrift det står i, f.eks. i Lukasevangeliet. Sosialt gis den ved det samfunn det brukes i. I vår sammenheng er det altså de bibelske skriftene som gir den litterære sammenheng, og kulturen i århundrene før og fram til og med 1. årh etter Kr. som gir den sosiale forståelseskontekst.

De bibelske tekster bringer budskap om Gud. Men de er menneskelige ord i den forstand at de hører til i et menneskelig språk (GT = hebraisk – debar, NT = gresk - λογος). Og de er ord som har en plass i menneskers historie. Ordenes mening kan også forandres underveis. Det er derfor viktig at vi prøver å holde det klart for oss hvilken forståelseshorisont vi bruker når vi tolker ord. Vi må se dem både i deres litterære, skriftlige sammenheng, og i den sosiale, historiske kontekst.

<b>Konkretisering av arbeidsmåter:</b>	<p><b>2. Arbeidsmåter</b></p> <p>I utgangspunktet må en ha det klart for seg at en tekst kan leses og forstås ut fra flere forskjellige innfallsvinkler. Ikke alle gir like mye til forståelsen, derfor må de sees sammen. De innfallsvinkler som presenteres i det følgende er ikke alle like aktuelle ved alle tekster; deres nytteverdi bør vurderes ved hver enkelt tekst.</p> <p>Noen av disse metoder kan virke litt forvirrende på et grunnivå som et årsstudium, men mist ikke motet. Det er ikke så vanskelig som det ser ut til! Ikke alle metodene er like aktuelle, men i tillempet form bør de være kjent og kunne vurderes med hensyn til nytteverdi ved de forskjellige tekster i Bibelen.</p> <p>De tre mest aktuelle innfallsvinkler vi her skal trekke fram kan vi med fagspråkets terminologi kalle <i>redaksjonsanalyse</i>, <i>begrepsanalyse</i> og <i>bibelteologisk horisont</i>. De representerer ikke nødvendigvis tre avsnitt i en eksegese- disposisjon, men tre mulige synsvinkler som må vurderes ved hver enkelt tekst. Vi skisserer dem her i den rekkefølge de er mest aktuelle å bruke.</p>
<b>Redaksjonsanalyse, begrepsanalyse og bibelteologisk horisont</b>	
<b>Hva er så redaksjonsanalyse?</b>	<p><b>3. Redaksjonsanalyse: redaktøren/forfatterens bruk av sine kilder</b></p> <p>De redaksjonsanalytiske vurderinger går ut i fra den <u>forutsetning</u> at der en forfatter har brukt en eller flere kilder kan hans egne teologiske/ideologiske standpunkt ha preget hans <i>utvelgelse</i>, <i>innordning</i> og <i>utforming</i> av det materiale han tar med.</p> <p>Denne metode er mest aktuell ved eksegese av de synoptiske evangeliene (f.eks. om hvordan Matteus og Lukas har brukt Markus eller Q som kilde).</p> <p>Redaksjonsanalysens <u>mål</u> er å avdekke de eventuelle forandringer (tillegg/ fratrekk) som er kommet til teksten på dens skriftlige stadium og som stammer fra redaktørens egen bearbeiding av teksten, og å vurdere den betydning disse har for forståelsen av tekstens mening i dens nåværende form. For å oppdage de teologiske/ideologiske særtrekk ved disse forandringer og deres funksjon må en vite mest mulig om redaktørens teologiske/ideologiske syn. Dette vinnes ved å se på skriftet som helhet (f.eks. Lukasevangeliet), og ikke minst ved dets særstoff.</p>
<b>Forutsetninger:</b>	
<b>Mål:</b>	
<b>Eksempel:</b>	<p>Ǻ Eksempel: Se hvordan forholdet er mellom Matteus', Markus' og Lukas' fremstilling av Jesu dåp. Matt 3,13-17; Mark 1,9-11 og Luk 3,21-22. (Evangeliesynopse s.13f)</p>
<b>Sammenlign tekstene som forteller om det samme i lys av kildespørsmålet</b>	<p>Sentrale arbeidstrekk her er å sammenligne de tekster som beretter om samme hending/utsagn. Med utgangspunkt i kildehypotesen om at Markus er eldst, og at Matteus og Lukas begge har brukt både Markus og en annen felleskilde (som kalles Q), kan en spørre om kjerne og tillegg kan skilles ut. Her vil en kunne dra nytte av en god tekstanalyse. Variasjoner og særtrekk markeres og drøftes. Er de forklarende,</p>

utfyllende eller innskrenkende, og hvilken betydning får de for meningen? Med andre ord: kan vi finne noe i teksten som ikke er «opprinnelig», men som stammer fra forfatterens tilføyelser?

#### 4. Begrepsanalyse

**Begrepsanalyse, = analyse av innholdet i de viktige ordene i teksten**

Begrepsanalysen er, sammen med neste del, den mest sentrale del av eksegesen. Begge representerer innfallsvinkler som *alltid* hører med i en fullverdig eksegesis. Vi kaller den *begrepsanalyse* fordi vi her tar for oss de sentrale ord og begreper i teksten, og utlegger hvordan de er brukt og hva de betyr i den sammenheng de står i.

En tekst inneholder mange slags ord. Vi må her legge vekt på de ord som gir oss opplysninger om realia (tid, sted, person, skikk, etc), og ikke minst på de teologiske termer (nåde, frelse, liv, fortapelse, soning etc etc).

☞ En bør forklare de realopplysninger som er nødvendige for å forstå selve teksten og de hendinger som berettes: historiske og geografiske angivelser forklares, likeledes henspillinger på datidens skikk og bruk, ordninger og institusjoner av sosial, kulturell, religiøs og politisk art

**Tekstenes mening den-gang-da kan belyses fra ulike innfallsvinkler.**

Videre utlegges teologiske ord og begreper, deres bakgrunn og mening i teksten. Her vil en ha god nytte av de forståelsesrammer en har utarbeidet i tekstanalysen.

Detaljekseseen kjennetegnes dermed av at en prøver å ta i bruk det en måtte ha av innsikter både av leksikalsk, historisk, sosial-historisk, teologisk og stundom endog av sosiologisk og sosialantropologisk art.

**Husk bibelordbok er viktig her!**

De ord som forklares kan godt skilles ut ved hjelp av understreking. Men det er viktig å legge vekt på at fremstillingen ikke blir som en ordbok. De enkelte ord hører hjemme i en bestemt setning som har en helt bestemt funksjon i perikopen. Et ord kan stundom ha flere betydningsmuligheter, men det er sammenhengen (setningen, verset, perikopen, skriftet, og til slutt hele den historiske kultur) som viser hvilken som blir aktualisert. Knytt derfor det hele sammen ved å gi sammenfatninger av hvert enkelt vers. Få sammenheng i eksegesen. La det bli mening i det! Bruk korte sammenfatninger underveis, nøst opp og markér sammenhengene. God bibelkunnskap, og trening i å bruke bibelordbøkene er her viktig.

**La ikke eksegesen bli som en ordbok. Du skal ikke lage ordliste, men forklare. Utdype innholdet i teksten!**

##### a) *Bibelteologisk horisont*

**Ved bibelteologisk horisont ser vi utover teksten til andre steder i samme tekst, til tekster av samme forfatter, eller av andre som skriver om det samme til**

Med bibelteologisk horisont menes her det større perspektiv som GT som helhet gir for en GT-tekst, og som GT og NT gir for en NT-tekst. Legg merke til at en GT-tekst skal primært forstås innen sin egen ramme, mens for NT's vedkommende trekker en inn både GT og NT. Dette fordi at da GT's skrifter ble til fantes jo ikke NT, mens GT er en sentral bakgrunn for alle NTs skrifter.

☞ Et element av tradisjonshistorie kan her komme inn. Med *tradisjonshistorie* forstår vi det at et ord, tema eller motiv kan ha

**omtrent den samme tid.**

**Et ord kan ha vært brukt før; har det forandret mening?**

en forhistorie som kan ha betydning for formuleringene i den aktuelle tekst vi studerer. Perikopens overensstemmelse med eller avvik i forhold til anvendt tradisjon signaliserer til leseren om forfatterens standpunkt overfor tradisjonen og antyder hvordan han mener et begrep/en tekst skal forstås. Vi må her se om det er kontinuitet eller ikke, og begrunne/forklare eventuelle avvik. Ved nytestamentlige tekster kommer særlig GT inn som en viktig tradisjonsbakgrunn, men også mellomtestamentlige tekster er aktuelle (f.eks. apokryfene). NT's forfattere brukte f.eks. GT for å tilrettelegge deres forståelse av Kristus-hendelsen, men de var stundom friere overfor tradisjonen enn vi kunne vente.

Men *bibelteologisk horisont* ser ikke bare bakover, men også til siden og framover innen GTs eller NTs rammer. Både GT og NT er blitt til over lengre tid: GTs skrifter omfatter en tid fra det eldste til det yngste på ca. 6-700 år, mens NT ble til innen en ramme på ca. 40-50 år. I den grad vi leter etter den bibelteologiske horisont til siden eller framover, kan vi tale om en *virkningshistorisk* horisont. En tekst kan ha hatt virkningshistorisk betydning for innholdet i et annet.

á **Eksempel:** Galaterbrevet ble til før Romerbrevet. Men begge brev har flere tema felles (sml Gal 3-4 og Rom 4), men med ulike aksentueringer (framhevninger, poengteringer). Hvordan kan dette forklares; hva kan Galaterbrevet brukes som horisont for tolkning av Romerbrevet? Samme problemstilling gjelder ved forholdet mellom Krønikebøkene og Kongebøkene, og ved 5. Moseboks forhold til 1.-4. Mosebok.

**Glem ikke den inndeling du fant i innledningen når du skriver eksegese.**

Disposisjon og klar framstilling er viktig! Bruk den innholdsmessige og formale oppbygning som ble arbeidet fram i tekstanalysen, og gjengi det vers som skal eksegeres. Krysshenvisninger er viktige! Utlegningene bør mest mulig underbygges med henvisninger til parallellsteder i samme skrift, dernest til andre skrifter av samme forfatter, dernest til andre skrifter av samme type, og så til GT eller NT forøvrig. Bruk av henvisningene i Bibelutgavene er her gode hjelpemidler sammen med Bibelordbøkene.

**Hvordan kan teksten brukes i dag? Hva har den å si oss i vår situasjon?**

#### b) *Hermeneutisk refleksjon*

Den samlede eksegese avsluttes ved at det gis en sammenfatning av tekstens innhold og budskap.

Først gis det en sammenfatning av budskapet slik det kan ha blitt forstått den gang det ble brakt fram. Dette er altså en sammenfatning av budskapet "den gang da" og sammenfatter budskapet i lys av forfatter og mottakersituasjon.

Dernest gis en sammenfatning av tekstens vedvarende betydning for lesere i dag, dens "aktuelle" budskap nå. Dette siste kan gjøres på flere måter. Det mest effektive er at en tenker seg teksten brukt og sammenfattet inn i en bestemt situasjon. Slike situasjoner kan angis som

ramme, og teksten sammenfattes.

## **G. Eksemplene igjen**

**Vi ser videre på Amosteksten**

### **1. Amosteksten**

#### **V. 18: Lik-klage: ve-ord over dem som lengter etter Herrens dag:**

**Gjengi gjerne verset du skal tolke**

*"Ve dere som lengter etter Herrens dag!  
Hva vil dere med Herrens dag?  
Den er mørke og ikke lys."*

**Understrek ordet du skal tolke**

"The message of Amos was: Next time the fire!...The end has come for my people." (Mays s.1) Hovedtonen i Amos' budskap synes å ha vært dom over folket. Og i 722 f. Kr. var det også slutt med Nord-riket: Israelsriket ble erobret, og folket ført bort. Jfr. 2 Kong. 17,1-23. Og riket reiste seg aldri igjen.

I v. 20 synes Amos å gå i rette med folkets forventninger til "Herrens dag". Han roper "ve-" over dem som venter på den, og synes å korrigere deres oppfatninger av den.

"Ve-"

Ve rop er egentlig et sørge og lik-klage rop. Jfr. 1 Kong. 13,30; Jer. 22,18 og 34,5. Ve-rop over levende personer finnes bare hos profetene, ellers ble ve-rop ropt over de døde. Men profetene kjente Herrens vilje på forhånd, og proklamerte denne og dens alvor for folket bl.a. i form av ve-rop. I en slik sammenheng får de dermed også preg av advarsel og trussel.

"Ve dere som lengter etter -,"

Amos' rop angår ikke forestillingene om Herrens Dag (=HD) generelt, eller at de kjenner til den eller regner med den. Men det at de lengter etter den, og ser den som en god dag. Med andre ord; han mener at de ikke har noen rett til å lengte etter den, og at den ikke vil bringe lykke til dem slik de tror og regner med.

Men hvilke forestillinger hadde de om HD? Hva skulle den bringe?

Amos 5,18 er den eldste tekst i GT som beretter om en slik dag, og en slik forventning. Senere møter vi den flere ganger hos profetene. Ut i fra Amos 5,18 er det tydelig at folket har sett på den som en lys dag, dvs. som en positiv dag, en lykkelig begivenhet for dem. Utover det er det vanskelig å beskrive den ytterligere bare ved hjelp av teksten i 5,18. Vi må derfor se på dens mulige tradisjonshistorie for å avdekke dens innhold. For det er tydelig at det var en kjent og gjengs forestilling og forventning på Amos' tid, den hadde allerede en historie selv om vi ikke har den omtalt i eldre kilder.

**Her skriver jeg nok mer enn hva en kan kreve av en student i et årsstudium i KRL,**

Der finnes flere teorier om bakgrunnen for denne term /forestilling. En eldre gikk ut på at HD var en forestilling som israelittene hadde tatt over fra nabofolkene, en slags mytologisk forestilling om en dag da guddommen skulle gripe inn. Dette standpunkt er typisk for den såkalte religionshistoriske forskerretning, som søkte etter bakgrunn

## men det er tatt med som eksempel!

eller årsaksforklaringer på israelittiske fenomener i deres omverden. Synspunktet er nå forlatt fordi en ikke lenger finner slike eskatologiske forestillinger blant Israels nabofolk, og dermed heller søker innad i Israels egen historie.

En annen teori som har hatt større oppslutning er den såkalte "kulthistoriske" forklaring, knyttet til nordmannens S. Mowinckels forskningsarbeider. Han så forestillingene om HD som knyttet til en årlig jødisk tronstigningsfest hvor man feiret at Herren tok sete på tronen igjen, en begivenhet som skulle sikre folk liv, lykke og velferd. Ettersom disse forventninger ble skuffet, skjedde der en eskatologisering av forventningene; de ble skjøvet ut i framtida, en gang skulle der komme en HD. Også denne teori står svakt i dag, bl.a. fordi at Mowinckels teori om en slik tronstigningsfest er blitt mindre sannsynlig (den er ikke direkte bevitnet i GT), og fordi Amos' tid ikke var preget av nedgangstider som skulle sannsynliggjøre en slik eskatologisering, men av velstand og oppgangstider.

En tredje tilretteleggelse av den tradisjonshistoriske bakgrunn til HD knytter den til hellig-krig tradisjonene i Israel, og ser både dens bakgrunn og mye av dens innhold her. G. von Rad<sup>3</sup> viser til at mange av profetenes omtaler av HD er fulle av uttrykk og skildringer som vi ellers møter i beretningene om Israels hellig-kriger (jfr. Dommerboka). Ang. andre profeters omtale av HD, se spesielt Jes. 13; 34; Esek 30,1f; Esek 7 og Joel 2,1-11. Han mener derfor at vi må søke bakgrunnen for HD i slike tradisjoner. Dette mener han så kan kaste lys over hvilke forestillinger som knyttet seg til HD på Amos' tid: den var uttrykk for Herrens inngrep for Israel og mot deres fiender, noe som ville føre til dom over hedningefolkene og frelse for Israel. "Ut fra tradisjonene om Jahves hjelp og direkte inngripen i kritiske situasjoner i folkets historie, har det vokst fram en forvisning om at Jahve en dag skal knuse alle Israels fiender og bringe folket fred og lykke." (Rian s. 52)

For Amos, derimot, var HD ikke en slik lykkedag. Fra å være en dag hvor man ventet Herrens dom over "de andre" peker Amos på at de selv ikke skal unnsnippe dommen. Avsnittet må sees i lys av andre avsnitt i Amos boken hvor Amos korrigerer folkets oppfatninger/forventninger (jfr. 3,2 ang. utvelgelsen og 9,7 ang. Israels særstilling overfor Herren), og hans domsforkynnelse for øvrig. Folket kan ikke bare leve i synd, og stole på Herren. Offer og syndig liv går ikke sammen, høytid og urett er uforenlige i Herrens øyne. Jfr. 2,6-8; 5,4-7.14-15 og 21-24. HD vil derfor bringe en dom også over deres syndige liv, de har ingen garanti om frikjennelse.

I den videre forkynnelse om HD hos profetene er dette også tydelig: Herrens dag skal riktignok bli en dom over motstanderne av Guds folk (jfr. Jes. 13; 34; 22,5f; 34,8ff;), men folket selv må ikke lulle seg inn i falsk forvisning om de ikke kan komme under dommen: "Herren, Allhærs Gud, har fastsatt en dag til dom over alt som er stort og stolt,..."(Jes. 2,12), "Se, dagen er kommet, nå kommer turen til deg" (Esek. 7,10, sml. Sef. 1,7f.14-18; Sak 14,1.

HD er videre ikke begrenset til en dag primært, den angir ikke en kalenderdag, men en hendelse, et inngrep av Herren selv. HD er derfor ikke en engangshending, der har vært Herrens dag'er før (Esek. 13,5; 34,12), der skal komme flere, og der skal komme en siste HD, en eskatologisk HD. Til dette siste, se spesielt Jes. 2,2; Mika 4,1f; Sak. 14,1. Her er vekten på Herren som frelser.

Vi kan derfor oppsummere dette slik:

<sup>3</sup>. Denne tolkning er særlig knyttet til GT tolkeren Gerhard von Rad, f.eks. hans *Old Testament Theology*, Edinburgh 1965, vol. II, s.119-125.



**Husk å sammenfatte hva du har funnet ut om teksten, da unngår du lettere ordlistestil!**

Amos må korrigere sine tilhøreres forventninger om HD. Den bringer ikke dom over de andre og automatisk frelse for Israel. Herren krever rett liv også av dem. HD skal nok komme, men den bringer dom over all urett. I den videre profetiske forkynnelse om HD blir dette enda tydeligere. HD, er videre ikke en dag, men en hending, og det er en hending som frambringes på grunn av folkets synd, men den iverksettes av Herren selv. Den er hans dag, den representerer hans komme til dom.

**Gjengi så neste vers, og tolk det**

"Den er mørke, og ikke lys."  
Her presiserer Amos videre hvordan HD er, jfr. også v.20. "Mørke" og "lys" er i GT ofte billedlige uttrykk for ulykke resp. Lykke. Se Jes 9,1; 45,7;59,9; Salme 21,7; Jer. 13,16 m.m.fl. Dette aspekt utvikles så videre i de følgende to vers.

### **v.19: En dobbel sammenligning:**

*"Det er som når en mann vil flykte fra løven  
- og møter en bjørn;  
og kommer han hjem og støtter hånden til veggen,  
blir han bitt av en orm."*

Dette vers er som en sammenligning, nærmest en kort eksempel-lignelse som angir det fåfengte for Israel i å vente, lengte etter HD. Det er som å gå fra vondt til verre.

#### Løve og bjørn

var kjent i Israel på denne tid, de kunne angripe både mennesker og dyr: Dom. 14,5ff; 1 Sam 17,34f; Sal. 10,9;104,21; 1 Sam 17,34f; 2 Kong 2,34 Klagesang 3,10.

#### Slanger

var også velkjente, og der fantes flere sorter. Fork 10,8: den som river en mur, kan bli bitt av en orm, jfr. Jer 8,17. Ordspr. 23,32, sml. hendingen som er beskrevet i 4 Mos 21,1-9. Husene på Amos tid var mørke, slik at det kunne være vanskelig å se eventuelle slanger.

Amos anvender her, som også ellers, hendelser og bilder fra dagliglivet for å få fram sitt budskap, sml. 2,13; 3,3-6.12; 6,12 ;9,9. Ved å knytte til kjente fenomener, fikk han anskueliggjort sitt budskap.

Å vente på HD, ville for Israel altså bli det motsatte av redning, dommen ville tilslutt nå også dem.

**Dette verset har jeg tidligere kalt en "konklusjon" derfor markerer jeg det også her.**

### **v.20: Konklusjon: beskrivelse av Herrens Dag:**

*"Ja, mørk er Herrens dag, ikke lys,  
stummende mørk og uten lysskjær."*

Ang. "mørke" og "lys", se til v. 18. Ordet for "lysskjær" kan også nyttes i forbindelse med Herrens tilsynekomst, jfr. Salme 18,3; Jes. 4,5; Hab. 3,4.<sup>4</sup> Dette understreker at HD bringes av Herren selv, ja at den bringer

<sup>4</sup>Rian, *Så sier Herren*, s. 53.

ham; det er en "dag" da Herren selv griper inn med sin dømmende og frelsende gjerning. Slik Herren tidligere virket i deres hellige kriger, slik er det han som er i aktivitet på HD, han kommer: Jes 2,12f; 13,4-5;34,2ff; Jer. 51,25.36ff. Esek. 7,26.28.30.

**Hva var tekstens budskap den-gang-da?**

### **Hermeneutisk refleksjon**

#### **1) Historisk budskap.**

Amos talte til et folk som levde i urett på flere plan; der var sosial urett i skjev fordeling av godene, de undertrykte de fattige på tinget og mange levde i overflødig luksus. Videre lot de urett og gudsdyrkelse leve side om side; deres gudsdyrkelse fikk ikke noen etiske konsekvenser for deres dagligliv. Midt i dette hadde de også forventninger om at der skulle komme en Herrens Dag, som, selv om det stundom kunne se mørkt ut, skulle bringe lys, helse og frelse til dem som Guds folk.

Amos irettesetter deres holdning, og deres syn på HD. Den bringer ikke lykke til dem, men ulykke. Tro og liv kan ikke skilles. Å være Guds folk, gir et eget ansvar (jfr. 3,2). "Next time the fire!"

**og i dag?**

#### **2) Aktuelt budskap.**

Forventningene om Herrens dag levde videre. Etter at både Nord-riket og Sør-riket var tatt av deres fiender, men også etter at folket i sør hadde fått lov til å vende tilbake (det fikk aldri Nord-riket), levde forventningene om en HD, og da primært om en HD som skulle gi oppreisning og frelse.

Disse forestillinger møter vi også i NT, men da etter å ha gjennomgått en viss forandring. Vi møter i NT uttrykk som "vår Herre Jesu Kristi dag" (1 Kor 1,8; Fil 1,10; 2 Kor 1,14), "Jesu Kristi dag" (Fil 1,6), "Kristi dag" (Fil 2,16), "Guds dag" (2 Pet 3,12). Ikke minst viktig er uttrykket "Herrens dag" (1 Kor 5,5; 1 Tess. 5,2; 2 Pet. 3,10; 2 Tess 2,2). Det er her tydelig at "Herrens dag" er det samme som "Jesu Kristi dag". I NT er forventningene om en HD knyttet til Jesus Kristus, det er han som kommer, det er han som kommer igjen. Videre finner vi de samme forestillinger knyttet til HD her; den er en dag til dom over de som lever i urett og synd, men en dag til frelse for de som lever i et rett forhold til Herren Jesus Kristus.

Lest slik i lys av NT får GT's budskap om HD mening og betydning også for oss. Der er linjer som ikke brytes; det er en dag som kan bringe både dom og frelse, men linjene brytes i dette at domsgrunnlaget knyttes til forholdet til Jesus Kristus. Kristne er kalt til å leve i forventning om Jesu gjenkomst, men også til å være forberedt på hans komme (jfr. Matt 25,1-13; 1 Tess 5,2).

**Lukasteksten er velkjent, men ikke lettere å tolke...**

## **2. Lukasteksten**

### **2,1-3: Dateringsnotis**

*1,1: Det skjedde i de dager at det gikk ut befaling fra keiser Augustus om at hele verden skulle innskriveres i manntall. 1,2 Denne første innskrivning ble holdt mens Kvirinius var*

*landshøvding i Syria. 1,3 Og alle drog av sted for å la seg innskrive, hver til sin by.*

#### "Det skjedde i de dager"

Lukas har en liknende uttrykksmåte i 1,39: "noen dager senere," og i 1,5 ("på den tid da"). Utrykket peker bakover, men på hva? Det kan ikke peke tilbake på det umiddelbart foregående, på 1,80, det ville bety at Jesus ble født etter at Johannes var voksen. I flg 1,26 var Johannes bare 6 mnd eldre enn Jesus.

Utrykket peker lengre tilbake, og knytter vel til dateringsnotisen i 1,5.26 og 56, dvs til Herodes (den Stores) tid (jfr. senere ang. folketellingen).

#### det gikk ut befaling fra keiser Augustus

Augustus, betyr eg. den opphøyede, og var et navn den romerske keiser Octavian fikk av senatet noen år før Jesu fødsel. Han døde i år 14 e.Kr.

Befalingen gikk ut på "*at hele verden skulle innskrives i manntall*": I Lukas fremstilling angår nok "hele verden" det daværende romerske rike, og vi kjenner ikke til noen slik befaling fra keiser Augustus i fra andre kilder, og de fleste mener at der neppe har vært noen slik folketelling som omfattet "hele verden". Lukas tekst må forståes langs andre linjer.

#### manntall, innskriving

En folketelling, hvor hensikten var å få en oversikt som romerne kunne bruke i deres skattleggingspolitikk. Lukas nevner folketellingen også i Acta 5,37.

I flg 2 Sam 24 holdt David engang en folketelling, men i 2 Sam 24,10 er denne folketellingen beskrevet som synd: i 1 krøn 21 er det Satan som egger David til å holde folketelling.

Vi vet ikke noe særlig om at Israel holdt interne folketellinger på Jesu tid; denne var pålagt dem av romerne. Historikeren Josephus forteller at Kvirinius satte i verk en folketelling i år 6 AD, og at mange i folket reagerte imot den. Der var endog de som startet en opprørsbevegelse som varte i mange år, de såkalte sikarierne, med utgangspunkt i denne folketellingen. Deres ankepunkt var at det å la seg innrullere i romernes folketelling var synd; de skulle ikke ha keiseren til Herre, bare Gud.

Men ikke alle så det tydeligvis slik, og Josef dro i hvert fall til Betlehem for å la seg registrere der.

#### **Ja, hvem var for eksempel Kvirinius?**

#### Kvirinius var landshøvding i Syria.

Romerriket var inndelt i flere provinser, som så kunne inndeles i mindre deler igjen. Dess lengre ned, dess lavere grad hadde de romerske embetsmenn. Kvirinius var landshøvding i Syria, hvorav Palestina var en del.

Ser vi på kart bak i Bibelen, så ser vi der at Palestina igjen var delt i

flere deler. Det kan være nyttig å ha noen historiske facts klare her: Herodes den Store, som omtales i 1,5, og i Matt 3 (barnemordet) var konge og både Judea og Galilea med mer i år 37 - 4 f.kr. Ved hans død ble riket delt mellom hans barn:

Herodes Antipas (4-39) fikk Galilea og Perea (det var han s. bl.a. drepte Johannes døperen, Luk 3). Philip (4-34) fikk Iturea og Trakonitis, og Herodes Arkelaus fikk Judea. Dette holdt han fra 4 f.kr. til 6 e. kr. Da ble Judea satt under direkte romersk styre ved at det fikk en romersk embetsmann (landshøvding, jr. Pontius Pilatus 26-36) over seg. Vi møter også en 3dje Herodes i NT, nemlig Herodes Agrippa, som regjerte i Herodes den store gamle rike i 41-44 e. Kr. (jfr. Acta 25,13ff; 25,13f; 26,2f

I følge de andre historiske kilder vi har til disposisjon, var Kvirinius landshøvding i år 6-9 e. Kr, og sto da altså over disse andre herskerne i Palestina.

**Teologisk:** Denne datering er viktig for Lukas: Med denne har han plassert Jesus inn i verdenshistorien. Verdens herskere blir statister i dette drama, ja ikke bare det. Med sin befaling om folketelling blir Augustus og Kvirinius indirekte medvirkere til at Guds løfter blir oppfylt: Jesus Messias blir født i Betlehem, jfr. Mika 5,1f

**Når jeg her skiller mellom teologisk og historisk, så er det fordi at det er viktig å klarlegge hva Lukas vil si teologisk, også selv om den historiske bakgrunn er uklar.**

#### **Historisk vurdert**

er imidlertid 2,1-3 problematisk. Ifølge Luk 3,1 sto døperen fram i Keiser Tiberius 15 år, dvs ca 26/27 e.Kr. Jesus sto også fram på den samme tid, jfr. 3,23, og han var da omtrent tretti år. Altså må han ha blitt født minst 3-4 år før år 0. Og dersom han ble født mens Herodes den store var konge, må det ha skjedd før år 4 f.0. Men etter alle de kilder vi har, og de omfatter både inskripsjoner og historikeren Josefus, så var Kvirinius landshøvding i Syria i år 6-9 e. år 0. Opplysningene i 2,1 og 3,1.23 lar seg derfor vanskelig forene, og av disse er det primært 2,1ff vi kan kontrollere.

Problemet dreier seg primært om dette:

- a) Kvirinius var landshøvding ca. 10 år etter Herodes den store var død,
- b) Vi kjenner til at der var en folketelling under Kvirinius, men denne fant sted i år 6 AD.

#### **Løsningsforsøkene**

**Slik må eksegetene argumentere; men som eksempel her går det litt utover pensum til et årsstudium; men kanskje du skal gå videre i et helt bachelorløp?**

er svært mange, men ingen har kommet helt til rette med problemet. Marshall (Marshall 1978:104) sier i sin store kommentar at "-the problem can hardly be solved without the discovery of fresh evidence."

Mange av tolkningsforsøkene opererer med ukjente faktorer: f.eks. denne: en mindre lokal folketelling av Herodes skal ha blitt forvekslet med den Kvirinius gjennomførte, men vi kjenner ingen slik folketelling under Herodes, eller denne: At Kvirinius hadde vært landshøvding en gang før 6-9 og at han da også hadde gjennomført en folketelling.

Den enkleste tolkning er nok å regne med at Lukas her er litt

feilinformert, enten via sine kilder, eller fra opplysninger han selv har satt sammen.

- 1) Er Jesus født på Herodes tid, er han født før år 4 før 0.
- 2) Kvirinius folketelling kan dermed ikke knyttes til Jesu fødsel. Lukas må ha kjent til denne, jfr. Acta 5,26f, men plasserer den feil i tid.

Dette synspunkt synes å bli støttet av Acta 5,36 ff, for der plasserer Lukas opprøreren Teudas før folketellingen, mens ifølge Josefus utførligere beskrivelse kom Teudas først på 40 tallet.

Vi må altså la problemet forbli et problem, og ta med i betraktningen at Lukas nok hadde begrenset adgang på historiske kilder, og hans "feil", - dersom det er det, grunner mer i feilinformasjon en forfalskning.

#### 4-7: Josef og Maria drar til Betlehem og Jesus blir født der

*2,4 Josef drog da fra byen Nasaret i Galilea opp til Judea, til Davids by Betlehem, siden han var av Davids hus og ætt, v5 for å la seg innskrive sammen med Maria, sin trolovede, som ventet barn. v6 Og mens de var der, kom tiden da hun skulle føde, v7 og hun fødte sin sønn, den førstefødte, svøpte ham og la ham i en krybbe. For det var ikke plass til dem i herberget.*

#### Josef

**De enkelte personene som nevnes i teksten er særlig viktige. Ikke ta det for gitt at leseren kjenner dem.**

er kjent for leseren ifra 1,27 der han blir presentert som Marias forlovede, og karakterisert som en "mann av Davids ætt." Her får vi nå greie på hvorfor det der var viktig å presentere hans avstamning: på grunn av denne må Josef dra til Betlehem, og dermed blir Jesus født i Betlehem, og med Josef som (ste)far blir han regnet som av Davids ætt, jfr. også ættetavla i 3,23ff.

I Matteusevangeliet sies der først ingenting om hvor Maria og Josef bodde, men det presenteres som selvsagt/velkjent at Jesus ble født i Betlehem (jfr. 2,1). Først etter at de har vært i Egypt sies det at Josef og Maria bosatte seg i Nasaret, og dette begrunnes med at "slik skulle det bli oppfylt som profetene hadde sagt, at han (Jesus) skulle kalles en nasareer 2,23.

**Stedsnavn må også forklares**

#### Byen Nasaret

var en liten landsby i Galilea. Det er ikke mye vi vet om byen utover det som evangeliene forteller. Der er blitt foretatt utgravninger, og disse antyder en relativ liten landsby: forskere bedømmer folketallet til å ha vært et eller annet sted mellom 50 og 400 innbyggere. Det skinner også igjennom i f.eks, Johs 1,46 at Nasaret var en uanselig lite sted ("Kan det komme noe godt ifra Nasaret?")

Men Maria og Josef skal dra til Betlehem, Davids by.

I GT er "Davids by" betegnelse på Jerusalem (jfr. 2 kg 9,28 mm), i evangeliene er Davids by ubetinget Betlehem. Nevnt 54 ganger i Bibelen, men bare 8 ganger i NT (Matt 2,1.5.6.8.16 Luk 2,4.15 Joh 7,42. Betlehem var Davids barndomsby (1 Sam 16), og ifølge Mika

5,1f skulle frelserkongen - Messias- komme herfra. Jfr. Matt 2,8; Johs 7,42. Og nå drar altså Josef og Maria dit.

Betlehem var ca. 7 km fra Jerusalem og ca. 145 km fra Nasaret. En reise fra Nasaret til Betlehem er antatt å ha tatt ca. 3 dager.

At Josef og Maria drar dit på grunn av folketellingen er - historisk sett- litt underlig. Det var ikke romersk skikk at folk skulle registreres på det sted hvor de stammet fra. Romerne var for praktiske til å foreslå noe slikt. Men vi har kilder som bevitner folketellinger hvor folk med eiendom i et annet distrikt enn der de bodde, måtte dra til dette sted (Marshall 101). Vi må her kanskje anta at Josef hadde eiendommer i Betlehem. At kvinnen også måtte dra med var heller ikke uvanlig. I Syria måtte kvinner mellom 12 og 65 år betale skatt.

At Maria reiser sammen med Josef antyder at de allerede var "flyttet sammen" for å bruke et moderne uttrykk. Matteus sier da også uttrykkelig at Josef fikk beskjed om å ta Maria til seg, men at "han levde ikke sammen med henne før hun hadde født sin sønn" Matt 1,24-25.

Mens de altså var der, var tiden kommet for Maria. Og hun fødte sin sønn, den førstefødte, svøpte han og la ham i en krybbe.

Bemerkningen om at han ble svøpt og lagt i en krybbe er viktig for leseren, for den kommer igjen i 2,12 i engelens budskap til hyrdene om hva de skal ha til tegn på at de finner det rette barnet. Lukas er nøyaktig med å anføre dette her, ellers ville det hatt mindre mening i 2,12.

At barnet var Marias førstefødte, markerer selvfølgelig at hun ikke hadde født barn før, men kan også ses i sammenheng med at evangeliene beretter at Maria - senere - fikk flere barn. i 8,19 møter vi Jesu brødre, hos Mark 6,3 også søstre. Den katolske lære om Marias evige jomfrudom er dermed i dobbelforstand en legende. Katolske forskere har da også problemer med Luk 8,19 og Mark 6,3. Jesu fødested er ikke nærmere beskrevet, våre julesanger og legender har derimot utbrodert dette. Men så mye er sagt at Jesus ble ikke født i en vanlig menneskebolig, men måtte ta til takke med lokaler som vanligvis var forbeholdt dyrene. På den annen side var ikke avstanden mellom menneske og dyrebolig nødvendigvis så stor verken i avstand eller kvalitet.

NO85 sier at der var *ikke plass til dem i herberget*. Noen forskere har betvilt at der var noe "herberge" i Betlehem.

Grunntekstens ord er heller ikke det vanlige for herberge, men angir heller noe som vi kunne oversette med "gjesterom".

### 8-15: Gjeternes englevisjon på markene.

**Fortelleren viser oss en annen scene også**

2,8: *Det var noen gjetere der i nærheten som var ute og holdt nattvakt over sauene sine. v9 Med ett stod en Herrens engel foran dem,*

*og Herrens herlighet lyste om dem. De ble meget forferdet. v10 Men engelen sa til dem: "Frykt ikke! Jeg kommer med bud til dere om en stor glede, en glede for hele folket: I dag er det født dere en frelser i Davids by; han er Kristus, Herren. Og dette skal dere ha til tegn: Dere skal finne et barn som er svøpt og ligger i en krybbe."*

*v13 Med ett var engelen omgitt av en himmelsk hærske, som lovpriste Gud og sang:*

*v14 "ære være Gud i det høyeste*

*og fred på jorden*

*blant mennesker som har Guds velbehag!"*

*v15 Da englene hadde forlatt dem og vendt tilbake til himmelen, sa gjeterne til hverandre: "La oss gå inn til Betlehem for å se dette som har hendt, og som Herren har kunngjort oss."*

I disse versene forlater fortelleren Maria og Josef og barnet en stund, og fører leseren utpå markene utenfor Betlehem, til noen gjeter som holdt nattevakt over sauene sine. I senere rabbiniske skrifter er gjeter skildret som en marginal gruppe som ble sett ned på. Men disse tekster er sene, og i NT som i Bibelen forøvrig er gjeter en funksjon og betegnelse som kan brukes både om Gud, Jesus, og de første menighetsledere. Jfr. Salme 23;/Johs 11/ Acta 20,28; Ef 4,11. Dette hadde neppe vært mulig dersom hyrde var slik en negativ betegnelse. Men de hørte til de fattigere blant folket, og det passer derfor inn i Lukas plot at det er nettopp de som får høre det glade budskap (evangeliet) først.

**Hva/hvem er  
"Herrens engel"?**

I det flg opptrer der en Herrens engel som i 1,5ff og 1,26ff, og beretningen er i det hele tatt oppbygd på en måte som har store likheter med visjonene til Sakarja og Maria: der er en hilsen, et budskap, der gis et tegn/løfte, og gjeterens reaksjon skildres. Det eneste ledd som mangler er protesten: Her var det ikke rom protest. I Herrens herlighets nærhet forstummer protesten.

"Herrens engel" møter vi først i Genesis 16,7 (Hagar), jfr. også 22,11ff (offringen av Isak); Exod 3,2 (tornebusken); Num 22,22f (Bileam). I NT, jfr. Matt 1,20.24; 2,13; 2,19;28,2; Luk 1,11.; Joh 5,4; Acta 5,19. Den opptrer særlig ved viktige frelseshistoriske begivenheter. "Engel" betyr egentlig bare "budbærer", at det er herrens engel angir derfor hvem budbæreren kommer ifra og hører til.

**Herrens "herlighet"**

Engelens fremtreden medfører videre at "Herrens herlighet lyste om dem."

I GT er Gud skildret som en som bor i herlighet og glans (Jfr. Jes 6; Esek 1. Slik også i NT: 9,29; Acta 12,7. Ofte beskrevet som en lysglans, som både skremmer og tiltrekker på samme tid. Det er tegnet på Herrens nærhet, og følger hans åpenbaringer, jfr. Exod 33. Glansen - herligheten følger også Jesus som menneskesønnen Luk 21,27.

Der Guds herlighet åpenbares, der kan der også opptre frykt, jfr. Abraham (Gen 15,1; Moses Exod 3; Jesaja Jes 6). Slik også her: de ble meget forferdet. Men engelens hilsen her er den samme som til

Sakarja og Maria: "Frykt ikke". Se også Matt 17,7 (på fjellet), Matt 28,5.10 (etter oppstandelsen); Åpenb 1,17.

Her er det derimot ikke sted for frykt, men for glede. "Jeg kommer med bud til dere om en stor glede"; ordrett: "jeg evangeliserer dere en stor glede." Og dette er en glede "for hele folket". "For hele folket" vil i jødisk kontekst primært si det jødiske folk. Uttrykket er typisk for Lukas (3,21;7,29; 8,47; 9,13; 18,43; 19,48 m.fl.). Men i dette avsnittet vil noen fortolkere også se en åpning mot folkeslagene, særlig de som mener at Lukas former englenes budskap etter de keiserlige budskap som varslet en keisersønns fødsel, jfr. nedenfor.

Gledesbudskapet angir nemlig at der er født en gutt, en frelser, som er Kristus, Herren. Lukas fyller her på med teologisk innholdstunge uttrykk:

**"frelse"?**

frelser

"Frelser" er et ord som vi ofte bruker på en måte som tar det for gitt at alle vet hva det betyr. Vi er så inne i kristelig jargon, de fleste av oss, at vi tenker ikke alltid over det. Men kanskje vi får problemer dersom vi skal definere det. Hva betyr frelse/frelser. Hva betydde det for gjeterne - for Lukas - for leserne. Her får vi et eksempel på hvor viktig konteksten er både for forfatter og lesere.

**"Frelser" er et kjent ord, men hva betyr det?**

La oss først se på hvordan Lukas bruker ordet: "frelser" brukes bare en gang til i Luk evang., nemlig i Marias lovsang i 1,46 ff: "Min sjel lovpriser Herren, og min Ånd fryder seg, over Gud, min Frelser." Her er det Gud som karakteriseres som Frelser. Dette er i samsvar med GT, for der beskrives Gud ofte som frelser: se f.eks. 2 Sam 22,47; Salm 24,5;25,2 du er min frelser; Jes 43,3 for jeg er Herren, din Gud, din frelser. Gud er her den som griper inn og redder folket fra forskjellig slags fare: han frir og frelser den rettferdige fra de onde Salm 7,40; han lar de undertrykte få sin rett Salme 103,6. han er frelseren, som frir folket fra utlendigheten Jes 43,3.

Vi ser her at betegnelsen Gud som frelser, både ved verb og substantiv, angir Guds inngripen for å redde folket fra deres timelige nød, fra urettferdighet, fra undertrykkelse, fra sykdom, fra utlendighet. Den sosiale nød dominerer, og dermed en tilsvarende forståelse av frelsen. Det er dette som også er hovedinnholdet i engelens budskap til Maria: Du skal bli med barn, og føde en sønn, og du skal gi ham navnet Jesus. Jesus betyr jo Herren frelser/Herrens frelse. Og den påfølgende karakterisering av barnet knytter ham til løftene til David (2 Sam 7,14 om kommende hersker på hans trone som er Guds sønn.

Vi tenker ofte mer *åndelig*; frelse er frelse fra synd, frelsen har med det evige live, å bli berget inn i det evige liv hos Gud. Dette spiller med også i GT, jfr. f.eks. Jes 59,1f: *Se, Herrens hånd er ikke så kort at han ikke kan frelse, og hans øre er ikke døvt så han ikke kan høre. v2 Nei, det er deres misgjerninger som skiller mellom dere og deres Gud.* Men slår du f.eks. opp i en databibel, og finner du ingen steder hvor ordet synd står sammen med frelse/r/etc i GT. Dette er



ikke tilfeldig. I GT finner Guds frelse primært sted i denne verden. Den består i hans inngripen og omsorg i dette livet, i deres hverdag, og ikke minst i deres liv og eksistens som folk.

Vender vi så tilbake til Marias lovsang, så vil vi se at dette er horisonten også der: se spes. v. 51ff: "Han gjorde storverk med sin arm, han spredte dem som gikk med hovmodstanker, og støtte herskere ned fra tronen, men de små opphøyte ham. Han mettet de sultne med gode gaver, men sendte de rike tomhendt bort: Jfr Sakarja, Luk 1,71: om å frelse oss fra våre fiender." Når Simon får se Jesus i templet (Luk 2,29 ff, så lovpriser han Gud: med mine egne øyne har jeg sett din frelse, som du har beredt i alle folks påsyn, et lys til åpenbaring for hedningene, og til ære for ditt folk Israel." Og om Anna står det; "hun talte om barnet til alle som ventet på frelse for *Jerusalem*."

Hyrdenes forståelseshorisont ville derfor primært være denne: er dette barnet som er født en frelser, så er han en som skal redde og fri folket ut i fra den sosiale og politiske nød som det nå er i; det er frelse for landet - Jerusalem og for folket, og det er frelse bl.a fra romerne. Og Lukas er tro mot denne horisont. Han gjør ikke noe for å problematisere eller supplere den.

Men det er ikke noen grunn til å tro at ikke Lukas også utmerket vet at i lys av Jesu forkynnelse, og også senere kristen forståelse, så er frelsen også noe som har med den enkeltes gudsforhold å gjøre, og som har med den enkeltes forhold til synd i betydningene det som skiller fra gud, å gjøre. Dette kommer klart fram i f.eks. Luk 19,10: Menneskesønnen er kommet for å oppsøke det som var forlatt, og frelse det. Jfr. her i det hele tatt Lukas opptatthet av Jesus som den som tar seg av en enkelte. Acta 2,21: Hver den som påkaller Herrens navns, skal bli frelst. jfr. 15,11;16,30.31. Men i denne sammenhengen, kap 2, er det den gammeltestamentlige - jødiske forståelseshorisont vi må ta hensyn til. Gjeterne gikk til Betlehem for å se den nye frelserkongen. Sml. her Matt 2, hvor Herodes vil ta livet av den nye kongesønnen som er født.

Denne forståelsen ligger også til grunn for deres forståelse av uttrykket Kristus. Kristus, eg. den salvede er i GT uttrykk for en som er salvet av Gud enten det var konge, prest eller profet. Men fremfor alt blir det betegnelsen for kongen, og etter hvert for den kongeskikkelse, frelserkonge som skal komme.

Messias tittelen er ikke brukt direkte slik i GT, men den brukes slik i mellomtestamentlig litteratur slik at når vi kommer til NT, så er dette en velkjent og selvfølgelig forståelse av uttrykket Kristus - Messias. At barnet her knyttes til de gammeltestamentlige løfter om frelserkongen kommer også fram ved at det her også presiseres at "idag er det født dere en frelser *i Davids by*."

#### Herren – kyrios

I GT er dette en betegnelse som vi ofte finner på Gud, ikke minst fordi jødene leste Herre hver gang til kom til Gudsnavnet JAHWE. I Luk 1,9 og 15 bruker da også Lukas uttrykket Herren om Gud. Men i 2,11 angir det Jesus.

Lukasevangeliet er det evangelium som oftest bruker tittelen Herren om Jesus (11 x, mot bare 1 gang i Mt og Mrk.: Luk7,13.19; 10,1.41; 11,39; 13,15;14,63; 17,5m.fl.) Slik er det også i Acta, og stundom er det faktisk litt usikkert om det der menes Gud eller Jesus. Men bruken i Acta er først og fremst preget av det samme forhold som vi finner hos Paulus: det er den oppstandne Jesus som er herre. jfr. Acta 2,36: Så skal da hele Israel vite: Denne Jesus som dere korsfestet, har Gud gjort både til Herre og Messias." At Jesus også er Herre, er et typisk trekk i det bilde Lukas tegner for oss av Jesus.

Jesus beskrives her altså med begreper som har godt fotfeste i GT. Men vi må her også ta en videre kontekst med, en kontekst som gir enda en dimensjon til engelens budskap. Nemlig den gresk-romerske kontekst og denne kulturs dyrkelse av keiseren. Keiseren ble nemlig sett på og beskrevet som guddommelig, han kunne tilbes og æres som en gud. Og det viktige i vår sammenheng er at flere av de termer som brukes her ble også brukt i sammenheng med keiserdyrkelsen. De var sentrale i det vi kan kalle datidens keiserideologi. Dette gjelder bl.a. ordet evangelium: det betyr godt budskap, men det ble ofte brukt i forbindelse med meldinger fra keiseren/hoffet: f.eks. ved en ny keisersønns fødsel, ved en keisers seier i et slag. Videre ble termene *frelser* og *Herre* også brukt om keiseren, ikke minst for å understreke hans guddommelighet.

I v. 10-11 og delvis også i v.14 har vi en proklamasjon som både i form og delvis i ordbruk ligner svært på slike keisermeldinger. Dersom Lukas har vært seg dette bevisst, så har han formet budskapet om Jesus som en motmelding til meldingene fra det keiserlige hoff i Roma. Det er Jesus som er den egentlige frelser og Herre: Nå er han kommet, nå er han født. Vi vet at senere ble nettopp keiserideologien et problem for de fleste kristne: skulle de bøye seg for keiserstatuene og bekjenne og tilbe keiseren som Herre - kyrios. Paulus bevitner dette problem, se 1 kor 12,3. Det kunne være grunn for Lukas til å fremheve dette når han utpå 60-70-80 tallet gjorde ferdig sitt evangelium.

v.12.

Her gir engelen gjeterne det tegn som var forberedt i v. 7: de skal finne et barn som er svøpt og ligger i en krybbe. Men dette etterfølges så av en ny englevisjon: en himmelsk hærske lovpriser Gud. Gud er omgitt av himmelske herskare: jfr. Salm 103,20-21.

*"ære være Gud i det høyeste,  
og fred på jorden,  
blant mennesker som har Guds velbehag."*

I bibelsk sammenheng kommer fred - sjalom / nær ordet frelse. Begge er sosiale uttrykk, begge utvirkes av Gud, jfr. Salme 29,11; og frelserkongen som skulle komme skulle være en fredsfyrste: Messias komme og fredstilstander hører tett sammen i de gammeltestamentlige profetier; jfr. f.eks. Jes 9 og 11.

Det siste uttrykket i englenes lovsang er blitt oversatt noe forskjellig: nå: "blant mennesker som har Guds velbehag"

NO 1930:"i mennesker hans velbehag"

NO 1985:"i mennesker Guds velbehag."

Utsagnet knyttes til fred, dvs angir hvem som får fred. Oversettelsen av 1985 er mer restriktiv enn de andre, omfatter ikke nødvendigvis alle, men de mennesker som har Guds velbehag.

Forskjellene går tilbake til det forhold at den greske teksten er litt tvetydig, og kan oversettes på begge måter alt etter hvordan man forstår de greske ordformene. Det er nå blitt mer og mer vanlig å oversette slik NO85 gjør (jfr. RSV "among men with whom he is pleased.") Der kommer altså inn her en Guds folk horisont. Det er ikke slik som det stundom lyder i julesanger og prekener at freden er å forstå som noe som gis ukvalifisert til alle. Freden er kommet til de som lar seg konstituere som Guds folk, til de som stiller seg inn under Guds velvilje ved å ta imot hans sønn. Budskap fra Gud krever en reaksjon, slik gjeterne gikk til barnet. Budskapet skal drive til ham som er Herre, fredsfyrsten.

#### 2,16-20: Gjeterne reaksjon: inn til Betlehem

*16 Og de skyndte seg av sted og fant Maria og Josef og det lille barnet som lå i krybben. v17 Da de fikk se ham, fortalte de alt som var blitt sagt dem om dette barnet. v18 Alle som hørte på, undret seg over det gjeterne fortalte. v19 Men Maria gjemte alt dette i sitt hjerte og grunnet på det. v20 Gjeterne drog tilbake, mens de priste og lovet Gud for det de hadde hørt og sett; alt var slik som det var blitt sagt dem.*

Her står ingenting om hvor gjeterne gikk, men de fant barnet slik som det var blitt lovt dem. Og de fortalte hva de hadde hørt og sett. Maria gjemte ordene i sitt hjerte. Er hun en av Lukas kilder? Og også denne beretningen avsluttes med lovsang. Finnes der egentlig noen annen avslutning som passer?

**Hermeneutisk utblikk; her får du tenke igjennom selv hva du vil si om dette ,- på basis av eksegesen!**

#### **Hermeneutisk utblikk:**

Oppgave: skriv selv hvordan du ville bruke denne teksten i undervisning eller forkynnelse.

**Noen eksamensoppgaver kan ha form av et 'essay', noe som før ofte ble kalt "ekskurs", andre kan være sammensatt av flere småspørsmål.**

#### **H. Om å skrive bibelteologisk 'essay' (ekskurs)**

Et bibelteologisk 'essay' forutsetter at en skal skissere de store linjer. Det er ikke sted for tolkning av detaljer, men for å sammenfatte og redegjøre for de bibelteologiske linjer i et teologisk tema, eller et historisk riss av en tidsperiode eller hendingsforløp.

De sentrale arbeidsmåter ved skriving av slike essays kan deles i 3 avgjørende faser:

**Aktuelle arbeidsmåter:**

**Samle stoffet**

### 1. **Stoffsamling.**

Dersom ekskurset gjelder et teologisk tema, så tenk først igjennom hvilke ord du tror det er aktuelt å beskrive dette tema ved. Kontroller så denne liste (forkort eller utvid) ved lesning av sentrale tekster og bruk av bibelordbok. Skaff deg en oversikt over tekstmaterialet.

á Er f.eks. temaet "Dåpen i NT" kan det være aktuelt å se etter skriftsteder som inneholder ordene dåp, døpe, bad, bade, tvette, vaske, vann, neddykke, neddykking, rense, begrave. Kan du finne flere?

Er temaet av historisk art, f.eks. de sosialhistoriske forhold på profeten Amos' tid, blir det aktuelt å utnytte din kunnskap om dette fra kongeboekene og fra Amosboka selv. Men også her kan bibelordboka være nyttig. Husk her også boka *Navn i Bibelen*.

**Ordne stoffet**

### 2. **Systematiser stoffet**

En gjennomgående svakhet med mange besvarelser er at skriveren røper at hun ikke har oversikt over stoffet, disposisjon mangler. Legg vekt på å samle tekstmaterialet i grupper. Se etter sammenhenger og linjer. Få helhet over framstillingen ved å utforme det på grunnlag av materialet en har samlet og gi det en fremadskridende disposisjon. Del gjerne emnet opp i hoved- og underemner.

Ved ekskurs over tema i GT kan det være aktuelt å vurdere om en skal ordne stoffet tematisk, eller om en skal fremstille det etter en historisk linje. Ved NT tema er oftest den tematiske løsning den mest aktuelle. Men historiske perspektiver kan være nyttige her også.

á **Eksempel:** I en oppgave som angår en beskrivelse av *Gud som skaper i GT* kan denne løses både tematisk eller historisk. Tematisk ved at en deler emnet inn i flere underemner, historisk ved at en tar de eldste skriftdeler først, og ender opp med de yngste.

**Skriv det ut i en ordnet framstilling**

### 3. **Skriv ut**

Ved utskrivning er det særlig to farer en bør passe seg for: La det ikke bli en opplisting av tekstene, men fordyp deg heller ikke for mye i enkeltvers og detaljeksegetiske særtrekk. Legg vekt på å få en jevn helhet, få sammenheng og progresjon i framstillingen.

**Eksempel:**

**Gi gjerne uttrykk for din forståelse av oppgaven**

### 4. **Eksempel: Menneskesønnen i Johannesevangeliet**

#### **Innledning**

Jeg forstår oppgaven slik at jeg skal gi en framstilling av hvordan uttrykket Menneskesønnen (=MS) brukes i Johannes-evangeliet. Ettersom det viser seg at dette uttrykket kun brukes om Jesus blir det å vise hvordan Jesus beskrives som Menneskesønnen i Johannes-evangeliet. Jeg vil anvende flg. opplegg: 1. Oversikt av materialet; 2.

Aktuelt bakgrunnsmateriale; 3. Fremstilling av hovedlinjene av Johannes-evangeliets fremstilling av Jesus som Menneskesønnen.

### 1. Oversikt over materialet

**Gi for eksempel en oversikt over det tekstmaterialet som er relevant**

Uttrykket Menneskesønnen er brukt i Johs 1,51; 3,13f; 5,27; 6,53.62; 8,28; 12,23.34; 13,31. I disse versene finnes uttrykket i alt 13 ganger. I alle sammenhengene er det Jesus selv som bruker uttrykket. Ingen bruker det om ham eller til ham. Det ser også ut til at Jesus bruker uttrykket som en betegnelse på seg selv, selv om dette er omdiskutert innen forskningen: i Johs 6,53 sier Jesus: "Hvis dere ikke spiser Menneskesønnens legeme og drikker hans blod, har dere ikke livet i dere. Men den som spiser mitt legeme og drikker mitt blod...." Her det tydelig at Jesus taler om seg selv. Vi vil derfor i det følgende gå ut ifra at alle stedene handler om Jesus, men vil se etter hvordan han beskrives som Menneskesønnen. Hva f.eks sies om ham; f.eks. hvordan er han, hva gjør han/skal gjøre; hva er hans oppgaver?

### 2. Aktuelt bakgrunnsmateriale

**Finns det noen sentral bakgrunn for det du skal skrive om – slik som her – så beskriv den.**

Uttrykket Menneskesønnen har en bakgrunn i det Gamle Testamente (GT), i mellomtestamentlig litteratur og i de synoptiske evangeliene. I GT brukes den kun i Dan 7,13-14 hvor det tales om en som ser ut som en menneskesønn som ble ført fram for Gud, og som fikk overgitt "herredømme, ære og riker... og hans rike går aldri til grunne."

Dernest er han også omtalt i 1 Henoks bok 37-71 og i 4 Esra 13. I disse stedene beskrives han som en variant av Messiaskikkelsen, han har messianske oppgaver, han skal frelse folket, utrydde fiendene, holde dom; han er også beskrevet som pre-eksistent hos Gud; han tas opp i herlighet etter sitt virke på jord.

I de synoptiske evangeliene er også Menneskesønnen et uttrykk som bare brukes av Jesus, og han synes der å beskrive 3 sider ved sitt virke: a) utsagn med referanse til Jesu liv og gjerning på jorden; hans fullmakt og ringhet; b) utsagn med referanse til Jesu lidelse, død og oppstandelse; c) utsagn med referanse til menneskesønnens komme ved tidenes ende

(eskatologisk)

### 3. Hovedlinjene i Johannes-evangeliets fremstilling

**Gi så en fremstilling av tema**

1) Der synes å være en viss forvirring hos tilhørerne ang MS:i 9,35 må den blindfødte spørre Jesus hvem MS er, og i 12,34 er det tydelig at Jesu tilhørere ikke umiddelbart 'senser' hvem denne MS er: "Vi har hørt at det står i Loven at Messias skal leve for alltid, hvordan kan du da si at Menneskesønnen skal bli løftet opp? Hvem er denne Menneskesønnen?"

2) Sammenlikner vi med synoptikerne, så passer ikke deres 3 delte skjema helt heller: vi finner ingen utsagn som taler direkte om hans lidelse og død slik synoptikerne gjør, heller ikke om hans eskatologiske komme i sky til dom slik som hos synoptikerne.

Johannesutsagnene har et eget særpreg.

3) *Johannes-evangeliets særpreg ang. MS:*

a) MS' oppstigning/nedstigning

1,51: jeg sier dere: Dere skal se himmelen åpnet og Guds engler stige

opp og stige ned over Menneskesønnen." 3:13: Ingen annen er steget opp til himmelen enn han som er steget ned fra himmelen; det er Menneskesønnen." Denne "oppstigning" og "nedstigning" finns bare her i Johannesevangeliet. Johs 1,51 synes å minne om Jakobs syn i flg GT (Gen 28); her er det altså Jesus som englene stiger opp og ned over. Men det betyr i hvert fall at himmelen skal bli åpnet over Jesus: Jesus blir et nytt Betel hvor Gud kan finnes, jfr. her også Johs 1,18.

I 3,13 er det Jesus som er den som stiger ned og opp, og han skal bli løftet opp. Jesus er steget ned fra himmelen, det er Menneskesønnen. Dette er et stedet hos Johs som minner mest om Dan 7,14.

Mange ser i 3,13 også en viss motsetning til Moses som steg opp på og ned fra Sinai-fjellet (Exod. 19,20f; 24,1ff), jfr. Johs 1,17; Moses gav bare loven, Jesus kom med nåden og Sannheten. Jesus er dermed mye større enn Moses or Jesus steg ikke opp på et fjell, men til himmelen.

b) MS's opphøyelse/herliggjørelse: 3,14; 8,28;12,34;13,31

Menneskesønnen skal løftes opp a la slangen i ørkenen (Num 21,8f).

Det er neppe grunn til å tvile på at det her tenkes på Jesu korsfestelse. Men denne oppløfting på korset beskrives også som en herliggjørelse: Menneskesønnen skal bli forherliget (12,23; jfr.

13,31). Johs spiller her også på en tvetydighet i uttrykket løfte

opp/opphøye, og dermed får han fram korsets betydning for Jesus.

Hans herlighet demonstreres i det som andre ser som en fornedrelse.

Muligens er her også en hentydning til Herrens Tjener i Jesajaboka,

jfr, Jes 52,13: "Se min tjener skal ha fremgang, han skal stige, løftes

og opphøyes", jfr også Johs 12,32f. Med andre ord, til hans død som en lidende stedfortredende soner i Jes 52,13-53,12.

**c) MS' død 6,52ff.**

I Mark 10,45 omtales Menneskesønnens død som en løsepenge for de mange, at han gir sitt liv for utløsning. Dette utsagn finnes ikke hos Johs. I stedet taler han om Jesu død som en opphøyelse, og i Johs 6 knyttes tolkningen av Jesu brødunder til Jesus som livets brød (6,35), og da dette ser ut til å ha skapt forargelse blant tilhørerne, presiseres det til at Jesus sier: "Jeg er det levende brød som er kommet ned ifra himmelen." Jesus som livets brød parallelliseres her med mannaen som Israel fikk i ørkenen (Johs 6,32f.49f; Exod 16). Og dernest )Johs 6,53ff: v53 Jesus sa da til dem: "Sannelig, sannelig, jeg sier dere: " Hvis dere ikke spiser Menneskesønnens legeme og drikker hans blod, har dere ikke livet i dere. v54 Men den som spiser mitt legeme og drikker mitt blod, har evig liv, og jeg skal reise ham opp på den siste dag." For mitt legeme er den sanne mat, og mitt legeme den sanne drikk."

Det sies ikke direkte i teksten, men for en leser som leste dette etter Jesu død og oppstandelse, måtte slike utsagn minne ham eller henne om nattverden. Brødunderet blir her i Johannes evangeliet til en utleggelse av nattverd måltidet. Dermed så taler det også om Jesu død og dens betydning: "Den som spiser dette brød skal leve i all evighet" (6,58).

**I noen tilfeller kan det være aktuelt å kommentere noen tekster nærmere**

De johanneiske MS-utsagn har derfor et eget særpreg sammenlignet med de synoptiske. På den ene side er der visse likheter, men de fleste synoptiske uttrykksmåter mangler. På den annen side beskrives den johanneiske Menneskesønnen ved hjelp av termer og begreper som er typiske for dette skrift: dette gjelder spes. om Menneskesønnens forherligelse/herlighet, om hans pre-eksistens, dvs nedstigning til jord. Også de utsagn som handle om Menneskesønnens død er preget av dette.

**Husk sammenfatning til slutt!** **Sammenfatning**

Menneskesønnen i Johannesevangeliet beskrives som en skikkelse som er kommet ned fra himmelen, men også steget opp igjen. Han har altså en særlig åpenbaringsfunksjon; i Jesus møter en åpent himmel, ved ham har vi adgang til Faderen (1,18; 8,23f)

Han skal også som Menneskesønnen løftes opp som slangen i ørkenen, dette er samtidig også en opphøyelse, dvs en herliggjørelse. Men det viser også at han har en stedfortredende funksjon. Dette kommer også fram i tolkningen av brød underet i Johs 6. må sees i sammenheng med andre trekk i hans teologi, spes. hans dualisme mellom denne verden og den der oppe/den kommende.

Johannes evangeliet synes å anvende tradisjoner om MS, men han presenterer Jesus som MS på en måte som synes å være mer preget av den helhetsteologi han selv representerer enn den som kommer fram i de synoptiske tradisjoner om MS.

## **I. Aktuell litteratur**

### **1. Litteratur anført i teksten**

Albrektsson, B og H. Ringren, *En bok om Gamla testamente* (Lund; 1970,1989)

Berger, Klaus, *Formgeschichte des Neuen Testaments* (Heidelberg; Quelle & Meyer, 1984)

Berger, Klaus, *Exegese des Neuen Testaments: neue Wege vom text zur Auslegung* (Heidelberg; Quelle & Meyer, 1991)

Baasland, Ernst, *Ordet Fanger. Bibelen og vår tid* (Oslo; Universitetsforlaget, 1991)

Hammershaimb, E. *Amos* (København, 1967)

Henriksen, Jan-Olav, red., *Tegn, Tekst og Tolk. Teologisk Hermeneutikk i fortid og nåtid* (Oslo; Universitetsforlaget, 1994)

Longenecker, R.N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids; Eerdmans, 1974)

Marshall, I.H. *The Gospel of Luke* (NIGTC; Exeter; Paternoster Press, 1978)

Mays, J.L. *Amos: A Commentary* (OTL, London; SCM Press, 1969)

Michelsen, L.M. *Rop til Herren* (Bergen, NLA, 1991)

Rad, Gerhard von, *Old Testament Theology* (Edinburgh; T & T Clark, 1965)

Rian, Dagfinn, *Så sier Herren* (Trondheim, 1977)

Whybray, R.N., *The Making of the Pentateuch: A methodological Study* (Sheffield; JSOT Press, 1987)

### **2. Annen nyttig metodelitteratur**

Fee, Gordon D. *New Testament Exegesis: A Handbook for Students and Pastors* (Louisville; Westminster Press, 2002)

Fohrer, G. *Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik* (Heidelberg; Quelle & Meyer, 1983-)

Gorman, Michael J. *Elements of Biblical Exegesis* (Peabody,



Hendrickson, 2001)

Malina, Bruce J. *Windows on the World of Jesus* (Peabody; Westminster Press, 1993)

Olsson, Birger, red., *Kristna tolkningar av Gamla Testamentet* (Stockholm, Verbum, 1997)

Osborne, Grant R. *The Hermeneutical Spiral. A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove; Inter Varsity press, 1991)

Robbins, V.K., *Exploring the Texture of texts. A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation* (Valley Forge, Pa; Trinity Press International, 1996)

Schneiders, Sandra M., *The Revelatory text. Interpreting the New testament as Sacred Scripture* (Collegeville, Mi; The Liturgical Press, 1999)

### 3. Nyttig informasjon på Internett

Old Testament Gateway (<http://www.otgateway.com/>)

*Itanach*. Resources for Academic Study  
<http://itanakh.org/>

Bøhmisch, F. *Bibelwissenschaft*  
<http://www.animabit.de/bibel/frame.htm>

Goodacre, Mark. *New Testament Gateway*  
(<http://www.ntgateway.com>)

NT Gateway Weblog  
<http://www.ntgateway.com/weblog/>

Seland, Torrey, *Resource Pages for Biblical Studies*  
(<http://www.torreys.org/bible>)