

## **«Gjestebudet»**

Et eksegetisk arbeid og en resepsjonshistorie av lignelsen om det store  
gjestebudet Lukas 14,15-24

Isabell Skagen

### **Veileder**

Førstelektor Vemund Blomkvist

Teol 4902

Fordypningsoppgave i Teologi, Universitetet i Oslo, [60p vår 2015]

Det teologiske fakultet

## **Forord**

Å studere teologi er å studere et mangfold av faglige disipliner med bidrag fra teologer, filosofer og andre spesialister som har skrevet seg inn i en tradisjon som mer enn 2000 tusen år lang. En tradisjon også jeg nå har fått lov å gi et bittelite bidrag tilvære med på å skrive inn i historien.

En stor takk til gode mennesker og samfunnet, som har vært med å bidra til at arbeidet med denne fordypningsoppgaven kunne gjennomføres. Jeg er uendelig takknemlig overfor familien min som har fulgt meg og stått i studiene sammen med meg gjennom alle disse årene. Min ærverdige veileder Vemund Blomkvist, som har veiledet meg tegn for tegn i oppgaven gjennom hele semesteret og sommeren. Min studievenn og uvurderlige støtte, Daniel Sverre Engar Andersen, som virkelig trodde på meg!

**Tusen takk!**

## KAPITTEL 1: INTRODUKSJON

### 1.1: Introduksjon

I denne fordypningsoppgaven ønsker jeg og formidle innholdet på en slik måte at den skal kunne leses og være forståelig for folk også uten betydelig formell teologisk utdanning. Jeg ønsker å bidra til å vekke interesse for studier av bibelfag og de ulike teologiske fagdisipliner. Likevel vil det være en fordel med en viss kjennskap til teologiens tradisjoner, særlig i metode og eksegesi. Delen som omfatter resepsjonshistorien skal være mulig å følge for alle. Det vil gi større utbytte dersom leseren har kjennskap til tenkningen til de ulike teologene. Jeg har derfor skrevet korte sammenfatninger om den relevante teologien til hver enkelt teolog for å hjelpe leseren med dette.

### 1.2: Kort presentasjon av Lukasevangeliet:

Lukasevangeliet er det tredje evangelium i Det nye testamentet. Evangeliet skiller seg ut ved og ha et særpreg som ikke er like tydelig hos Markus og Matteus, det særegne fokuset på fattigdom. Strukturen i evangeliet er basert på reisen til Jerusalem, og temaet om lidelsen, døden og oppstandelsen som er evangeliets hovedanliggende.

Lukasevangeliet er særegent fordi forfatteren betoner Jesus Kristus som en som kritiserer samfunnets elite og refser deres holdninger. Evangeliet betoner Jesus Kristus og disiplene som retter mye fokus mot de fattige, lamme, blinde og de utstøtte samfunnsgruppene. Tollere og andre syndere som de fromme holder seg for gode til, men ikke Jesus, som går inn i måltidsfellesskap med disse.

### 1.3: Presentasjon av problemstillingen

Hvordan kan lignelsen om det store gjestebudet tolkes i dag med bakgrunn i eksegesen av teksten og dens resepsjonshistorie?

Oppgaven er delt opp i tre hoveddeler:

Del I vil introdusere hvilke metoder jeg skal bruke i eksegesen. Metodedelen vil gi en beskrivelse av den diakrone metoden. Denne metoden er en samlebetegnelse for fire metoder:

1. Den historisk-kritiske
2. Den redaksjonskritiske
3. Den formkritiske metoden
4. Den tekstkritiske

Deretter vil jeg gi en beskrivelse av narrativ analyse med vekt på karakteranalyse.

Del II er en eksegesi av lignelsen om det store gjestebudet. Jeg vil bruke metodene jeg introduserte i del I. Her vil jeg sette fokus på blant annet karakterene og aktørene (herren, slaven, bonden, etc.) . Disse vil kunne avdekke den historiske og sosiale konteksten teksten har blitt til i. Denne delen av oppgaven vil hovedsaklig handle om å avdekke tekstens historiske mening. Med historisk mening mener jeg her det som refereres til som forfatterens intensjon og slik som tekstens første lesere forstod den.

Del III av oppgaven er lignelsens resepsjonshistorie. Jeg kan naturligvis ikke dekke hele resepsjonshistorien til lignelsen om det store gjestebudet. Jeg begynner denne delen med å argumentere for at en tekst sin resepsjonshistorie er en del av tekstens mening, og derfor at en tekst sin mening ikke kan reduseres til det vi kommer fram til gjennom en eksegetisk analyse av teksten. Jeg begrunner dette med tanker fra Hans Georg Gadamer sin hermeneutiske teori.

Jeg har valgt med ut tre teologer fra ulike tider. Jeg skal se på hvordan Augustin av Hippo, Hildegard fra Bingen og Martin Luther har tolket lignelsen. Med disse tre teologene får jeg et eksempel på hvordan teksten har blitt lest og tolket i antikken, middelalderen og reformasjonen. Jeg har valgt Hildegard av Bingen som representant for middelalderen, siden hun også vil ha både et kvinnelig og et monastisk perspektiv på lignelsen. Når jeg ser på hvordan disse teologene har tolket bibelteksten, er det deres prekener over denne lignelsen jeg analyserer.

Til slutt i oppgaven vil jeg komme med min egen tolkning av lignelsen. Denne tolkningen søker inspirasjon i både det eksegetiske og i lignelsens resepsjonshistorie.

## KAPITTEL 2: METODE

### 2.1: Introduksjon

I dette kapitlet følger det en introduksjon og beskrivelse av metoden jeg skal bruke i fordypningsoppgaven.

### 2.2: Historisk-kritisk metode

Den historisk-kritiske metode er tradisjonelt opptatt av å beskrive historiske hendelser på basis av et kritisk kildestudium.

Den historisk-kritiske metode er preget av rasjonalistisk og vitenskapspositivistisk tenkemåte (Weren 1998: 120). Det jeg er mest interessert i vedrørende den historisk-kritiske metode er frukten den bar i form av kunnskap om den verden tekstene skaper, det vil si deres narrative verden. Den historisk-kritiske metode har produsert store mengder kunnskap om tekstenes historiske og sosiale kontekst.

Through such the realities we have begun to anchor the Gospels more firmly in their in historical context (Weren 1998: 120).

Når jeg skal arbeide historisk-kritisk i denne fordypningsoppgaven, er jeg hovedsaklig opptatt av å forankre Lukasevangeliet i dets historiske og sosiale kontekst. Om hendelsene og historiene i Lukasevangeliet er historiske eller ikke, er ikke et mål for arbeidet med denne fordypningsoppgaven. For meg er denne metoden viktig først og fremst for å plassere og dermed forstå teksten jeg skal eksegere bedre ved å plassere dem i deres *historiske og sosiale kontekst*.

### 2.3: Formkritikk

Formkritikk er studiet av tradisjonslitteratur der tradisjonslitteratur behandles som sammensatt av en rekke mindre enheter. Formkritikken vil beskrive disse enhetene og deres utvikling og på grunnlag av studier av enkelttekster.

Formkritikken skiller mellom tre aspekter: Form, innhold og Sitz im Leben, som er en teknisk term som beskriver en historisk og sosial setting eller konteksten som et litterært verk har oppstått og eksistert i. Formkritikken skiller mellom flere litterære former som har visse karakteristikk, stil og kultur. En av formkritikkens oppgave er å forsøke å rekonstruere formen eller teksten tilbake til sin opprinnelighet, der den forsøker å gjengi noe av konteksten den oppstod i før den ble skrevet inn i evangeliene. Men tekstene er også påvirket av de kulturelle og sosiale omgivelsene teksten oppstår i (Weren 1998: 131).

En lignelse er en kort tekst i en større sammenheng. En lignelse kunne også virke provoserende. Her blir også Sitz im Leben en aktuell del av formkritikken. For å kunne forstå hvorfor lignelsen kunne virke både provoserende og konvensjonell, må vi kunne forstå tilhørernes kontekst. Mye av det som er ukonvensjonelt og konvensjonelt bestemmes av samfunnets sosiale normer.

Et eksempel på det er lignelsen om den barmhjertige samaritan (Luk 10, 25-37).

Samaritanerne var et folk som på Jesu tid ikke var særlig godt likt. Samaritanerne var ikke godt likt på grunn av at de avviste Jerusalem som senter for Jahves tilstedeværelse (Green 1995: 89) (Joh 4, 20). Lignelsen i sin tid må ha virket provoserende på tilhørerne som var tilstede. En lignelse er ikke bokstavelig ment, målet med lignelsen er å få tilhørerne til å tenke over situasjonen sin, for å sette i gang en tankeprosess. Tankeprosessen kan variere fra tilhører til tilhører avhengig av bakgrunn og eventuelt deres sosiale bakgrunn.

## **2.4: Redaksjonskritikk**

Redaksjonskritikk er studiet av teksten basert på tanken at det går an å skille mellom tradisjon (kilden) og redaksjon, i dette tilfellet Lukas-forfatteren. På basis av dette skillet forsøker redaksjonskritikken å identifisere redaksjonens interesserer. Det vil si hva redaktøren var særlig opptatt av.

### **2.4.1 Det synoptiske problem:**

Det synoptiske problem er utgangspunktet for redaksjonskritikken. Problemet oppstår når man blir klar over at Markus, Matteus og Lukas på en eller måte må være avhengige av hverandre: Hvordan skal man oppfatte denne avhengigheten?

### 2.4.2 To-kilde hypotesen:

Forskerne er enige om at der er Markus som ble skrevet ned først, så Matteus, deretter Lukas. Språket i evangeliene er ulikt, Markus sitt språk er langt mindre sofistisert enn i Matteus og særlig Lukas (Shillington 1997: 17). Både Matteus og Lukas brukte Markus som kilde, men begge skrev uavhengige av hverandre. Materialet i Matt og Luk samstemmer i stor grad, og de to evangeliene har mye likt.

Det viser seg at forfatterne kan ha en kilde nummer to, fordi lignelsene eller Jesus-ordenen settes inn i forskjellige kontekster. Bergprekenen (Matt) og Sletteprekenen (Luk) er et eksempel på dette. På grunnlag av dette er det en god grunn til å tro at dette må komme fra en samling med Jesus-ord og lignelser uten noen narrativ struktur, som for eksempel den samme sjanger som i Thomasevangeliet representerer.

Patterson uttrykker det som at Q-kilden må ha manglet en plantegning for hvor disse Jesus-ordene og lignelsene hørte hjemme i Jesu liv (Shillington 1997: 20). Ut i fra dette ble grunnlaget for tokildehypotesen dannet, men denne andre kilden forble en hypotetisk kilde, kalt Q. Q står for det tyske ordet «*Quelle*», som betyr kilde. Denne kilden ble da teoretisk gjenkonstruert ved å trekke ut fra Matteusevangeliet og Lukasevangeliet Jesus-ord og lignelser som de hadde felles, men som da ikke finnes i Markusevangeliet.

### 2.4.3: Redaksjonskritikk og kontekst

Vi har nå sett at Matteus og Lukas har materiale fra Q. Denne kilden mangler narrativ struktur, og derfor er dette materialet ikke opprinnelig plassert på det vi kan kalle en «tidslinje» i Jesu liv. Dette betyr at Q-kilden ikke har satt Jesus-ordene inn i en narrativ kontekst. Noe som også betyr at utsagnenes tolkning ikke er informert av noen narrativ kontekst, dersom utsagn står i en narrativ kontekst vil dets mening begrenses av denne konteksten. Det er heller ikke sannsynlig at Matteus og Lukas har plassert materialet fra Q tilfeldig rundt i sine narrativer.

En måte å bedrive redaksjonskritikk på blir derfor å sammenligne kontekstene som Matteus og Lukas plasserer dette materialet fra Q inn i. Det vil kunne avsløre hva forfatterne ønsker å

si med det plasserte materialet de bruker, utover den mening som allerede eksisterer i dette materialet dersom det ble lest isolert i Q uten noen narrativ kontekst.

Lukas og Matteus kan plassere en felles lignelse i forskjellig kontekst på en måte som forandrer eller utdyper lignelsens betydning. At en lignelse står der den står, påvirker også tolkningen av de forutgående og de følgende tekstene i evangeliet. Et eksempel på dette er «lignelsen om pundene» Luk 19,12-27 og «lignelsen om talentene» Matt 25,14-30.

Lignelsene er ikke helt identiske med hverandre. I denne sammenhengen er ikke dette fullt så viktig. Det som derimot er viktig er at Lukas og Matt plasserer lignelsen i ulike kontekster.

Matteus plasserer lignelsen etter Jesu ankomst i Jerusalem (Matt 21) og forut for domstalen (Matt 25, 31-46). Ser vi på hvordan Lukas plasserer lignelsen om pundene, plasserer Lukas lignelsen rett forut for Jesu ankomst i Jerusalem (Luk 19, 28) og rett etter historien om Sakkeus (Luk 19, 1-10). Dette er to svært ulike kontekster og tolkningen av både lignelsen selv og forutgående og følgende tekster kan dermed være forskjellige.

## **2.5: Narrativanalyse med vekt på karakterer**

Film – og litteraturkritikeren Seymour Chatman presenterer en analyse av hvilke kriterier som utgjør en karakter i en narrativ historie. Han presenterer tre kriterier: 1) Det biologiske 2) Identitet eller navngiving. 3) Grad av viktighet karakterene har for plottet i historien.

Chatman problematiserer alle tre kriteriene. 1) Det biologiske kriteriet problematiserer Chatman ved å henvise til for eksempel antropomorfe (med menneskelignende figur/adferd) dyrekarakterer som man finner i fabler eller en robot i en sciencefiction-film. «The Terminator» for eksempel er jo en helt sentral karakter i Terminator-filmene uten å være en biologisk karakter, eller HAL 9000 i 2001: A Space Odyssey er et enda bedre eksempel, da han ikke har noen menneskelig kropp.

Chatman problematiserer også det andre kriteriet. At noen i en historie har et navn eller en definert identitet betyr ikke nødvendigvis at de er en karakter i historien/plottet. Det kan være navngitte karakterer som er så lite sentrale for plottet i en historie at de bedre forstås som en del av bakgrunnen.



Til slutt kommer det tredje kriteriet om grad, som omhandler hvilken grad av viktighet karakterene har for plottet i historien. Chatman problematiserer dette kriteriet ved å vise til at et objekt, et objekt som da ikke er biologisk eller engang antropomorft (menneskelignende figur eller menneskelignende adferd), faktisk kan spille en helt sentral rolle i et plott.

Men vi ville naturligvis ikke kalt et slikt objekt en karakter fordi det er helt dødt. Eksempelet Chatman bruker her er såkalte «MacGuffins»: Et moderne eksempel er Sauron sin ring i Ringenes Herre av J. R. R. Tolkien. Hele historien dreier jo rundt ringen som objekt, men den er jo likevel ikke det vi kan definere som karakter.

Konklusjonen ifølge Chatman, blir da at ingen av disse kriteriene alene er tilfredsstillende for å definere en karakter (Chatman 1978: 141). Slik han ser det, kan kriteriene ikke stå alene eller for seg selv.

Chatman foreslår da at en vurdering av hvorvidt noe er en karakter, må vurderes på grunnlag av alle tre kriteriene. Hvorvidt noen er en karakter eller ikke blir derfor ikke et spørsmål om «enten/eller». Spørsmålet om noen er en karakter blir for ham et spørsmål om gradering:

Characterhood, in this view, would be a question of degree: a human being who is named, present and important is more likely to be a character (be he ever so minor) than an object that is named, present, and important, or a human being who is named, present, but unimportant, or whatever (Chatman 1978: 141)

Vi kan her bruke et eksempel fra Lukasevangeliet for å illustrere Chatman sin diskusjon:

I Luk 7, 1-10 forlater Jesus sletten og byen han var i og går inn i Kapernaum. I denne historien kan vi se på noen eksempler som kan telle som kandidater, slik Chatman beskriver.

1. Jesus
2. Offiseren
3. Hans tjener
4. Noen av de eldste
5. Vennene av offiseren

I denne historien er det ingen tvil om at både både Jesus og offiseren fyller disse kriteriene. Begge er biologiske (1), Jesus er identifisert med navn, mens offiseren ikke har noen konkret navn, men han er identifisert. Begge karakterene er helt sentrale for plottet. De samme kriteriene gjelder også for tjeneren. Biologisk, identifisert og også sentral for plottet, men her er karakteren relativt passiv, vi får ingen beskrivelse av ham. Han sier ikke noe eller handler eksplisitt i historien, han er et objekt for helbredelsen.

De eldste som kommer til Jesus og vennene av offiseren er grupper, «*existents*». Disse blir påvirket av plot-signifikant handling. Det er absolutt tilfelle med de nevnte gruppene. De blir påvirket av Jesus og offiserens roller i historien og responderer implisitt på den. De oppfyller også det biologiske kriteriet, men de er jo «masse med folk», og som sådan blir de kanskje noe utydelige i historien.

Likevel er de identifisert, men disse er identifiserte som grupper, eller kanskje sosiale/sosio-økonomiske klasser som er den mer presise beskrivelse av disse. Deres sentralitet i historiens kjernehendelse er kanskje den viktigste begrunnelsen for at de er karakterer, ifølge Chatman sine kriterier.

Importance to the plot might seem to be the most fruitful criterion. We can define it as the degree to which the existent takes or is affected by plot-significant action (that is, performs or is affected by a kernel event (Chatman 1978: 141).

Chatman bruker begrepet «*kernel event*», jeg oversetter begrepet til norsk som «kjernehendelse». En kjernehendelse er en hendelse i historien som ikke kan fjernes. Den er koblet sammen med flere kjernehendelser i fortellingen, disse hendelsene utgjør skjelettet i fortellingen. Dette skjelettet er essensen i fortellingen, ingen av disse kjernehendelsene kan fjernes eller forandres uten å forandre eller ødelegge essensen av fortellingen (Chatman 1978: 53). I tillegg består en fortelling av «satellitter», som utfyller skjelettet som er dannet av kjernehendelse(n)e. Disse satellittene kan forandres eller fjernes uten at kjernehendelsen blir borte (Chatman 1978: 54).

Hvis vi fortsetter med samme eksempel så er kjernehendelsene i historien om at Jesus helbreder offiserens tjener: en offiser har en tjener som er så syk at det står om livet (Luk 7, 2) offiseren sender de eldste til Jesus for å kalle ham til hans hjem (v.3), offiseren sender sine

venner til å møte Jesus (v. 6), tjeneren blir frisk (v. 10). Eksempler på satellitter i historien er: vv. 4-5: Det er de eldste som møter Jesus og ber ham innstendig om å redde offiserens tjener. De forteller Jesus om en som elsker folket [...], og det er han som har bygd synagogen for oss.» og v. 9: Her vender Jesus seg til folkemengden som følger ham på reisen til Jerusalem (mine ord) og taler direkte til folkene.

De blir påvirket av Jesus og offiserens roller i historien og responderer implisitt på den. De oppfyller også det biologiske kriteriet, men de er en folkemengde og derfor blir de kanskje litt utydelige i historien.

De er allikevel identifisert. Men disse er identifiserte som grupper, eller kanskje sosiale/sosio-økonomiske klasser er den mer presise beskrivelse av disse, bedre enn som grupper. Deres sentralitet i historiens kjernehendelse er kanskje den viktigste begrunnelsen for at de er karakterer ifølge Chatman sine kriterier.

Importance to the plot might seem to be the most fruitful criterion. We can define it as the degree to which the existent takes or is affected by plot-significant action (that is, performs or is affected by a kernel event (Chatman 1978: 140).

## 2.6: Filologi

Slik jeg ønsker å bruke filologi i min fordypningsoppgave vil det være nært knyttet opp mot redaksjonshistorie. Det vil være en form for redaksjonshistorie fordi ordene i teksten er forandret i forhold til den opprinnelige kilden. Ordene kan være redigert enten på grunn av ønsket om å formidle noe mer eller noe annet enn det forfatteren av den opprinnelige kilden. Det kan også være en form for språklig berikelse og variasjon, dersom Lukas bruker forskjellige begreper med relativt like betydninger.

Eksempler på dette kan være et adjektiv: fattig.

Luk 21,2 (Den fattige enken som gir gave til tempelet)

Rike – fattig enke.

τινα χήραν (enken) **πενιχρὰν** (fattig)

- 21.3 ἡ χήρα (enke) αὕτη ἡ **πτωχή** (fattig)  
21.4 overflod - fattigdom  
περισσεύοντος - ὑστερήματος

Denne historien har Luk antakeligvis hentet fra Markusevangeliet, men i Markusevangeliet bukes bare **πτωχή**. Hvorfor bruker Lukas både **πτωχή** og **πενιχρὰν** som adjektiv (fattig) i sine vers? Den «signifikante» forskjellen kan rett og slett være noe så enkelt som en variasjon fra Lukas sin side.

## 2.7: Tekstkritisk metode

Tekstkritisk metode handler om å se på hvilke skriftvarianter som finnes av et bestemt skriftsted. Det finnes omlag fem tusen greske håndskrifter av varierende omfang av Det nye testamentet (Gerhardsson 1969:107). Variantene består av mer eller mindre komplette tekster, som består av alt fra papyrusfragmenter med utdrag fra et enkelt kapittel i Johannesevangeliet (p52) til omfattende kodekser som omfatter store deler av de kanoniske tekstene, som for eksempel Codex Vaticanus som omfatter store deler av Septuaginta og Det nye testamentet (Gerhardsson 1969: 110-111).

Når en arbeider tekstkritisk, forholder en seg til tekstkritiske prinsipper. Disse deles opp i ytre og indre tekstkritiske prinsipper (Gerhardsson 1969: 124). Målet med disse prinsippene er å fjerne feil som har oppstått i overleveringen. Samt å finne fram til tekstens mest opprinnelige form ved å sammenligne de forskjellige variantene og bearbeide dem med disse prinsippene. Et viktig ytre prinsipp går ut på at en leseart bør kunne støttes av så mange gamle tekstvarianter som mulig. Da spesielt fra den utgående 100-tallets tekst, den aleksandrinske teksten og frittstående håndskrifter (Gerhardsson 1969: 124-125).

De indre prinsipper for tekstkritikk komplementerer de ytre prinsipper. De komplementerer hverandre fordi de ytre prinsippene for tekstkritikk går på tekstvariantens historiske opprinnelse. Det er ikke nødvendigvis slik at en tekstvariant som kommer fra en tidlig kilde er en mer opprinnelig variant enn en som kommer fra en senere kilde. Tekstvariantene må også

vrderes i forhold til hvordan de er i seg selv, og sammenlignes med hverandre basert på dette også. Det indre prinsippet går da ut på på bedømme tekstene som de er i seg selv, ikke basert på hvor og når de kommer fra.

Et par eksempler på slike prinsipper er at kortere varianter antageligvis er mer opprinnelige enn de lengre variantene. Det er mer sannsynlig at en avskriver forlenger enn tekst enn at han forkorter den (Gerhardsson 1969: 125). Det er også sannsynlig at den mest lettfattelige varianten av en tekst er mer opprinnelig enn en mer komplisert og omfattende variant, da det er mer sannsynlig at en avskriver kompliserer teksten enn at han forenkler den (Gerhardsson 1969: 125).

Oppsummert kan en si at den tekstkritiske metode går ut på å vurdere tekstvarianter og lesemåter av bestemte skriftsteder opp i mot hverandre. Hensikten er å finne fram til tekstens opprinnelige eller tidligste form. Dette gjøres både ved at tekstkritikeren vurderer det historiske opphavet til tekstvariantenes kilde, dette komplementeres ved at tekstvariantene vurderes opp i mot hverandre i forhold til deres innhold ved hjelp av prinsipper som jeg har nevnt eksempler på ovenfor.

## **2.8: Allegorisk og historisk lesning av lignelser**

Det er i hovedsak to måter å lese lignelser på. Det er den allegoriske lesning og den historiske, eller bokstavelig/konkrete, lesningen. Den allegoriske lesningen av lignelse betyr enkelt at en leser lignelsen på en måte der meningen blir løftet opp fra den konkrete, bokstavelig og historiske betydningen av lignelsen. Lignelsens betydning kan da bli løftet til å snakke om overordnede temaer, som for eksempel frelseshistorie eller den åndelige utvikling.

En allegorisk lesning av en av Jesu lignelser kan da løftes ut av den umiddelbare betydning, og sees på som en historie som omfatter og beskriver fremtidige hendelser eller en indre utvikling. En allegorisk lesning trenger ikke nødvendigvis å påføres teksten utenifra. En allegorisk lesning kan ligge nærmest det den respektive evangelieforfatteren selv ønsker å formidle med lignelsen slik han plasserer den i sin overlevering. Det kan, som vi skal se nedenfor, være nærliggende å forstå en lignelse som en allegori for frelseshistorie i lys av senere begivenheter som forfatteren beskriver.

Den bokstavelige, konkrete og historiske lesning forsøker å lese og forstå lignelsens bokstavelige betydning. Her kan en for eksempel forsøke å forstå lignelsen i lys av den historiske Jesus sin forkynnelse. Altså den betydning lignelsen kan ha hatt for hans umiddelbare tilhørere i deres umiddelbare historiske og sosiale kontekst, influert av Jesu egen forkynnelse.

## 2.9: Resepsjonshistorie

Et viktig spørsmål i denne oppgaven er hvordan vi kan forstå forholdet mellom en kritisk eksegetisk lesning og en resepsjonshistorisk lesning av en tekst. I dette kapittelet skal jeg derfor gjøre rede for noen metodiske antagelser og forholdet mellom en resepsjonshistorisk og kritisk eksegetisk lesning av en tekst. Dette vil basere seg på hermeneutikk, og da spesielt Hans-Georg Gadamer sin hermeneutiske teori.

Den tyske filosofen Hans-Georg Gadamer (1900 - 2002) stiller spørsmålet: «Hvordan er forståelse mulig?». Hermeneutikkens oppgave er å klargjøre hvilke betingelser som ligger til grunn for hvordan vi forstår noe (Evans 2014: 2). Gadamer introduserer begrepet *Wirkungsgeschichte* (virkningshistorie) Dette er ikke en metode ifølge Gadamer, men et prinsipp som virker universelt i enhver forståelse og tolkning av en tekst (Evans 2014: 2).

For Gadamer er møtet mellom en leser og en tekst en form for dialog. Forståelsen (*Verstehen*) er det vi oppnår gjennom en dialog mellom to parter. En slik dialog går gjennom en form for forhandlingsprosess der vi gradvis kommer fram til en forståelse (*Verständigung*) (Evans 2014: 3). Enhver form for forståelse innebærer en grad av fordommer (*Vorurteile*). Dette gjelder alle ting, ikke bare en tekst. For det er ikke slik at vi nøytralt bedømmer et objekt uten noen antagelser, vi forholder oss ikke som passive observatører. Vi har nemlig alltid med oss erindringen om alt vi selv har erfart, og alt vi har lest og hørt.

Vi kunne tenke oss at observatørens subjektive interesse forsvinner når den historiske distansen blir større, og teksten tilhører en fjern fortid. Dette er imidlertid ikke tilfelle sier Gadamer, for vi har med oss fordommer også i når vi møter gamle tekster.

Det Evans sier, er at heller enn å tenke at en objektiv forståelse av teksten blir mulig når den historiske distansen er blitt så stor at enhver subjektiv interesse hos observatøren har

forsvunnet, må vi heller bevisstgjøres på våre egne fordommer slik at teksten, som en annens mening, kan komme til ordet (Evans 2014: 4).

Gadamer introduserer tanken om en 'horisont' (*Horizont*). Horisonten består av våre fordommer og representerer de antagelser som det ikke er mulig å se forbi eller bakenfor. Dette betyr at vi ikke kan bevege oss utenfor våre antagelser eller se bakenfor disse. Da hadde det blitt en motsigelse å kalle det for fordommer. Vår forståelseshorisont er i konstant forandring og dannes i møtet med fortiden og vår forståelse av tradisjonen vi står i (Evans 2014: 5).

Møtet mellom vår horisont og tekstens historiske horisont leder til en sammensmelting av horisonter (*Horizontverschmelzung*). Dette må ikke misforstås som at det handler om dannelsen av en enkelt horisont, men heller at det handler om en erfaring av spenningen mellom leser og tekst (Evans 2014: 5).

En slik forståelseshorisont betyr at min lesning og forfatterens møter hverandre, og det oppstår en spenning mellom dem som igjen leder til en forandring av min forståelseshorisont. Det er i denne spenningen mitt bidrag til tekstens mening oppstår:

The understanding of a text has not begun at all as long as the text remains mute...When it does...begin to speak...it does not simply speak its word, always the same in lifeless rigidity, but gives ever new answers to the person who questions it and poses ever new questions to him who answers it. To understand a text is to understand oneself in a kind of dialogue. (Gadamer sitert etter Evans, 2014: 6)

At lesningen og forståelsen av en tekst er en dialog, innebærer at det blir vanskelig å tenke seg at vi som lesere kan oppdage hva forfatteren selv virkelig mente. Dette blir vanskelig fordi man da må anta at leseren er en nøytral observatør som har samme forståelseshorisont som forfatteren selv.

Konsekvensen av dette for Gadamer er at en tekst må forstås som et svar til et virkelig spørsmål, fra leserens perspektiv. Det er dette som er dialogen Gadamer snakker om. Dette leder oss til et begrep som er helt sentralt når vi skal se på resepsjonshistorien til en tekst. Begrepet er tekstens 'anvendelse' (*Anwendung*), som igjen betyr at enhver forståelse alltid

innebærer at teksten som skal forstås anvendes på tolkerens nåværende situasjon. Denne situasjonen er alltid historisk (Evans 2014: 6).

Det betyr at når vi skal se på resepsjonshistorie, må vi også forsøke å forstå forståelseshorisonten til leseren vi ønsker å se på. En slik lese måte innebærer at når vi skal se på teologers lesning av en spesifikk bibelsk tekst, må vi forsøke å forstå *deres* lesning av teksten i forhold til deres teologiske antagelser og deres egne historiske situasjon.

Vi må også derfor være oppmerksomme på at vårt forsøk på å forstå disse teologenes fortolkning og historiske situasjon også er et hermeneutisk problem, siden disse teologene står i en helt annen kontekst og tid enn det vi i dag gjør. Altså hvordan lignelsen om det store gjestebudet i Lukasevangeliet forstås av henholdsvis Augustin av Hippo, Hildegard fra Bingen og Martin Luther.



### KAPITTEL 3: EKSEGESE

Vers Luk	Lukas 14	Lukas 14	Thomas 64	Matteus 22	Vers Matt
15	<p>Ἀκούσας δὲ τις τῶν συνανακειμένων ταῦτα εἶπεν αὐτῷ· μακάριος ὅστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.</p>	<p>Da en av gjestene hørte dette, sa han til ham; velsignet er den som skal spise brød i Gudsriket.</p>		<p>Igjen talte Jesus til dem i lignelser:</p>	1
16	<p>Ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπός τις ἐποίει δείπνον μέγα, καὶ ἐκάλεσεν πολλοὺς</p>	<p>Men da sa han til ham; en mann lagde et stort måltid, og inviterte mange.</p>	<p>Jesus sa, "En person skulle få gjester.</p>	<p>Himmelriket kan sammenlignes med en konge som skulle holde bryllup for sønnen sin.</p>	2
17	<p>καὶ ἀπέστειλεν τὸν δούλον αὐτοῦ τῇ ὥρᾳ τοῦ δείπνου εἰπεῖν τοῖς κεκλημένοις· ἔρχεσθε, ὅτι ἤδη ἔτοιμά ἐστιν.</p>	<p>Og ved middagstiden sendte han slaven sin for å invitere; Kom, for nå er det klart!</p>	<p>Da han hadde forberedt middagen, sendte han sin slave for å invitere gjestene. Min herre inviterer deg.'</p>	<p>Han sendte tjenerne sine til de innbudte og ba dem komme til bryllupet. Men de ville ikke komme.</p>	3
18	<p>καὶ ἦρξαντο ἀπὸ μιᾶς πάντες παραιτεῖσθαι. ὁ πρῶτος εἶπεν αὐτῷ· ἀγρὸν ἠγόρασα καὶ ἔχω ἀνάγκην ἐξελθὼν ιδεῖν αὐτόν· ἐρωτῶ σε, ἔχε με παρητημένον.</p>	<p>Men de startet alle å unnskyldte seg. Den første sa til ham [slaven]; jeg har kjøpt jord og jeg har behov for å gå og se på den [jorden]. Vær så snill, ha meg unnskyldt.</p>	<p>Denne sa, 'Noen handelsmenn skylder meg penger; de kommer til meg i kveld. Jeg må gå og gi dem instruksjoner. Vennligst ha meg unnskyldt fra middagen.'</p>	<p>Da sendte han andre tjenere ut som skulle si til de innbudte: 'Festmåltidet har jeg gjort i stand, oksene og gjøkalvene er slaktet, og alt er ferdig. Kom til bryllupet!'</p>	4

19	καὶ ἕτερος εἶπεν· ζεύγη βοῶν ἠγόρασα πέντε καὶ πορεύομαι δοκιμάσαι αὐτά· ἐρωτῶ σε, ἔχε με παρητημένον	Og den andre sa; jeg har kjøpt fem okser, la meg gå å undersøke dem [oksene] vær du så snill du må ha meg unnskyldt.	Slaven gikk til en annen og sa til ham, 'Min herre har invitert deg.' Denne sa til slaven, 'Jeg har kjøpt et hus, og jeg er blitt bedt bort for en dag. Jeg har ikke tid.'	Men de brydde seg ikke om det; en gikk til sin åker og en annen til sin forretning.	5
20	καὶ ἕτερος εἶπεν· γυναῖκα ἔγημα καὶ διὰ τοῦτο οὐ δύναμαι ἐλθεῖν.	Og neste sa; jeg giftet meg med min kone. Derfor kan jeg ikke komme.	Slaven gikk til en annen og sa til ham, 'Min herre inviterer deg.' Denne sa til slaven, 'Min venn skal gifte seg, og jeg skal gjøre i stand måltidet. Jeg kan ikke komme. Vennligst ha meg unnskyldt fra middagen.'	Resten av dem la hånd på tjenerne, mishandlet dem og slo dem i hjel.	6
21	καὶ παραγενόμενος ὁ δούλος ἀπήγγειλεν τῷ κυρίῳ αὐτοῦ ταῦτα. τότε ὀργισθεὶς ὁ οἰκοδεσπότης εἶπεν τῷ δούλῳ αὐτοῦ· ἔξελθε ταχέως εἰς τὰς πλατείας καὶ ῥύμας τῆς πόλεως καὶ τοὺς πτωχοὺς καὶ ἀναπίρους καὶ τυφλοὺς καὶ χωλοὺς εἰσάγαγε ὧδε.	Så kom slaven og rapporterte til Herren sin om disse tingene. Da sa herren sint til slaven sin, fort deg ut i byens gater og smug og be hit de fattige, krøplinger, blinde og lamme.	Slaven gikk til en annen og sa til ham, 'Min herre inviterer deg.' Denne sa til slaven, 'Jeg har kjøpt en eiendom, og jeg er skal hente leien. Jeg kan ikke komme. Vennligst ha meg unnskyldt.'	Da ble kongen sint og sendte ut troppene sine, som drepte disse morderne og brente byen deres	7

22	καὶ εἶπεν ὁ δοῦλος· κύριε, γέγονεν ὁ ἐπέταξας, καὶ ἔτι τόπος ἐστίν.	Og slaven sa; det du har sagt er gjort. Og fremdeles er det ledig plass [i huset].	Slaven gikk tilbake og sa til sin herre, 'De du inviterte til middag har bedt om å holdes unnskyldt.	Så sa han til tjenerne: 'Alt er ferdig til bryllupet, men de innbudte var ikke verdige.	8
23	καὶ εἶπεν ὁ κύριος πρὸς τὸν δοῦλον· ἔξελθε εἰς τὰς ὁδοὺς καὶ φραγμοὺς καὶ ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος·	Og Herren sa til slaven; ut i veiene og hekkene og overbevis alle om å komme, og fyll huset mitt.	'Herren sa til slaven sin, 'Gå ut på gatene og ta med hit alle du finner til å spise middag.'	Gå derfor ut på veikryssene og innby til bryllupet alle dere finner.'	9
24	λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς τῶν ἀνδρῶν ἐκεῖνων τῶν κεκλημένων γεύσεται μου τοῦ δείπνου.	For ingen menn som er invitert som er invitert skal få smake mitt måltid.	Kjøpere og handelsmenn [skal] ikke komme inn i min Faders boliger."	Og tjenerne gikk ut på veiene og samlet alle de kunne finne, både onde og gode, og bryllupssalen ble full av gjester.	10
				Men da kongen kom inn for å hilse på gjestene, fikk han øye på en som ikke hadde på seg bryllupsklær	11
				Han spurte ham: 'Min venn, hvordan er du kommet hit inn uten bryllupsklær?' Men han tidde.	12
				Da sa kongen til tjenerne: 'Bind ham på hender og føtter og kast ham ut i mørket utenfor, der de gråter og skjærer tenner.'	13
				For mange er kalt, men få er utvalgt	14

Synopsen er basert på følgende oversettelser. Den greske teksten er fra Novum Testamentum Graece av Nestle-Aland. Den norske oversettelsen av Lukas 14, 15-24 er min egen oversettelse. Den norske oversettelsen av Matteus 22, 1-10 er fra Bibelselskapets sin norske oversettelse fra 2005/2011. Thomasevangeliet er oversatt til norsk av Einar Thomassen.

### **3.1: Sammenfatning av Det store gjestebudet og dets umiddelbare (nær) kontekst:**

Lignelsen om det store gjestebudet (Luk 14,14-24) er den andre av to lignelser Jesus forteller i et selskap der han er invitert til måltid hos en fariseer. Kapitlet starter slik: «En gang var Jesus innbudt til å spise hos en fariseer som var medlem av Rådet. Det var sabbat og alle holdt øye med ham.» (14,1) I selskapet skal Jesus helbrede en mann med vann i kroppen og han skal fortelle to lignelser.

Det at Jesus skal utføre en helbredelse på selve sabbaten er den egentlige årsaken til at Jesus forteller begge lignelsene til gjestene i selskapet. Men før Jesus helbreder mannen (v.3) rådfører han seg med de lovkyndige og fariseerne. Ingen av de spurte svarer Jesus, og etter at mannen er blitt frisk lar Jesus ham gå avsted. Som svar på helbredelsen sammenligner han denne hendelsen med en ulykke: Om noe skulle ha skjedd med en av deres sønner eller husdyr, hvis de hadde falt i brønnen «[...] ville han ikke da straks trekke dem opp, selv om det er sabbat?» (v.5) Men de lærde gir fortsatt ikke noe svar.

I selskapet legger Jesus merke til hvordan gjestene selv velger stolplasseringen (v.7). Han forteller den første lignelsen om beskjedenhet og gjestfrihet: «For hver den som setter seg selv høyt, skal settes lavt, og den som setter seg selv lavt, skal settes høyt.» (v.11). Etter å ha fortalt lignelsen henvender Jesus seg til verten, og gir ham mer formanings enn et råd: «Nei, når du skal holde selskap, så innby de fattige og uføre, lamme og blinde» (v.14). Det er slik lykken skal komme, ifølge Jesus-ordene. For disse kan ikke gi noe tilbake, og dermed blir du ikke skyldig slik du blir om du ber de likesinnede, formaner Jesus mannen. Lønnen får mannen når de rettferdige står opp fra de døde.

Disse ordene får en gjest som er tilstede til å utbryte: «Salig er den som får sitte til bords i Guds rike.» (v.15) Det er her Jesus svarer med lignelsen om det store gjestebudet.

For denne oppgaven er det viktig å se på de begreper som er sentrale og omfatter de fattige, blinde, lamme og de uføre og hvilke betydning de har sett fra Lukas-forfatterens perspektiv. For å avdekke den sosiale og historiske konteksten evangeliet ble skrevet i, er det den historisk-kritiske metoden jeg bruker her.

Det eksegetiske blikket krever å ligge så nær opp til den opprinnelige teksten som mulig, og jeg skal derfor jobbe med både den greske teksten og den norske bibeloversettelsen. For å eksegere lignelsen om det store gjestebudet må jeg gå inn i Lukasevangeliet sin helhetlige tematikk, og se på sentrale temaer. Eksegesen av lignelsen om det store gjestebudet forutsetter tematikken i hele evangeliet og må ta hensyn til Lukas-forfatterens historisk-sosiale kontekst.

La oss derfor se nærmere på Lukas 4, 16-30, Jesu preken i synagogen i Nasaret, som er utgangspunktet for å forstå hans oppdrag ifølge Lukasevangeliet (Green 1995: 76). I denne prekenen er det et gjennomgående tema om «å sette fri» og «løslatelse», begge er oversettelser av ἄφεσις.

Det andre temaet er Jesus selv, han som skal bringe denne løslatelsen (Green 1995: 77). Høydepunktet i prekenen er at det skal ropes ut et nådens år fra Herren (Luk 4, 19). Tanken om et «nådens år fra Herren» er basert på lovskriftene i Leviticus, et bud om at hvert femtiende år skulle eiendom returneres til de opprinnelige eierne, gjeld skulle kanselleres og de jødene som hadde solgt seg selv til slaveri for å nedbetale gjeld skulle settes fri:

Luke, then has presented Jesus' opening address at Nazareth as an announcement of the final Jubilee, the new era of salvation, the breaking-in of God's kingdom.» (Green 1995: 78).

Dette er da programtalen (Kingsbury 1991: 44) for hva som skal skje når Gudsriket skal komme, og det kommer med Jesus.

Det første Jesus er satt til å forkynne er «et godt budskap for de fattige» (Luk 4,18). Et sentral spørsmål i denne oppgaven er å avdekke hva dette begrepet (πτωχός) omfatter, og hva det betyr i Lukasevangeliet. Det kan virke åpenbart hva begrepet fattig refererer til, det er et begrep som vi kjenner til og vet hva refererer til i dag. Faren med å ta med vår moderne forståelse av å være fattig inn i vår tolkning av Lukasevangeliet er at det lett kan bli

anakronistisk.

I Lukasevangeliet er begrepet sjeldent brukt for seg selv, men står listet opp sammen med andre karakteristikker. De andre begrepene som «fattig» står sammen med er begreper som betegner ulike *defekter*. Disse defektene er begreper som går igjen i andre skrifter, som for eksempel Dødehavsrullene. I disse skriftene er dette begreper som betegner de som er diskvalifisert fra prestatjeneste, fra menigheten i det hele tatt eller fra å kunne delta i den siste eskatologiske kamp (Green 1995: 80-81).

I perikopen som omfatter det store gjestebudet, inngår begrepet fattig i en slik liste, der står det to ganger listet opp sammen med tre andre begreper: uføre (ἀνάπειρος), lamme (χωλός) og blinde (τυφλός) (Luk 14,13; 21). Forskjellen fra Dødehavsrullene er at i Lukasevangeliet er ikke dette tilstander eller defekter som diskvalifiserer en fra menigheten eller fra Gudsriket, det er tvert i mot disse gruppene som er de gudsriket faktisk kommer til. Green bemerker at «fattig» ofte er det første begrepet som står når slike begreper listes opp i Lukasevangeliet og derfor sier han:

In each case «poor» stands at the head of the list, except in 7:22 where it appears in the final, emphatic position. «Poor» thus interprets and is amplified by the others.

Apparently, Luke is concerned above all with a category of people ordinarily defined above all by their dishonorable status, their exclusion. (Green 1995: 80-81).

«Fattig» som begrep omfatter derfor disse andre defektene. Å være «fattig» er derfor ikke bare en økonomisk status; det å lide av tilstander eller defekter som ekskluderer en fra fellesskapet er også en form for å være «fattig» ifølge Lukasevangeliet. «Fattig» blir derfor et omfattende begrep i Lukasevangeliet, et begrep som omfatter flere ulike typer personer, økonomisk fattige, blinde, lamme, syke, gråtende osv., og derfor blir begrepet altomfattende i en global betydning (Kingsbury 1991: 45).

Når en av gjestene utbryter at «*Salig er den som får sitte til bords i Guds rike.*» (Luk 14,15) svarer Jesus ved å fortelle lignelsen om det store gjestebudet. Denne lignelsen omhandler derfor hvem som faktisk skal sitte til bords i Guds rike. Hvem som skal sitte i Guds rike er de *fattige, lamme, uføre og blinde* (Luk 14, 21) og *folk* (Luk 14, 23).

Lukasevangeliet finner det sted en reversering av det en finner i samtidige tekster som forsøker å svare på dette spørsmålet. I de tekstene, som for eksempel i Dødehavsrullene som jeg har henvist til, er de gruppene som inviteres til det store gjestebudet grupper som ekskluderes fra menigheten, fra prestatjeneste eller fra de nærstående eskatologiske hendelsene.

I Lukasevangeliet er det nettopp disse utstøtte gruppene som inviteres inn i gudsriket. En nærmere forståelse av hvem disse gruppene var, og hvorfor de var utstøtt er derfor nødvendig for å forstå Jesu oppdrag i Lukas-forfatterens perspektiv.

Det store gjestebudet er en lignelse som både omhandler hvem som skal sitte til bords i Guds rike og lignelsen fremstiller Guds rike som bordfelleskap. På bakgrunn av dette bør jeg også beskrive betydningen av bordfelleskap i Lukas-forfatterens historisk-sosiale kontekst.

Når jeg skal definere disse gruppene som faller inn under fattigdomsbegrepet ( πτωχός) i Lukasevangeliet, vil jeg begrense meg til de gruppene som nevnes i lignelsen om det store gjestebudet, nemlig de fattige, de blinde, de lamme og de uføre. Jeg vil her se på deres plass i samfunnet, hvem de var, og hvordan andre relaterte til dem. Disse fire gruppene, der «fattig» er det begrepet som omfatter de andre inn under seg, er alle marginaliserte grupper.

At de er marginaliserte betyr at de ikke hadde mulighet til å delta fullt ut i det sosiale samspillet, men de var heller ikke fullstendig avvist (Green 1995: 84). De var altså marginaliserte i den forstand at de eksisterte og levde på utkanten av samfunnet og at de ikke kunne delta i samfunnet, men de var heller ikke helt avvist. Disse gruppene, som Jesus hadde kontakt med og spiste med, blir definert som syndere av Jesu motstandere (Luk 7, 34; 39; 15,2).

Synsbegrepet i Lukasevangeliet er knyttet opp mot det å være innenfor og utenfor en gruppe. Gruppen er en størrelse som er assosiert med spesifikk adferd og oppførsel (Green 1995: 85). Synderne er de som står utenfor: en synder er en som er ekskludert (Green 1995: 85). Synd sees da derfor ikke bare som en moralsk, men også som en sosial kategori (Patterson 1998: 80). Dette vil sees i sammenheng med Lukasevangeliets forståelse av tilgivelse og helbredelse.

Jeg har allerede vist til at Jesus i sin preken i synagogen i Nasaret taler om et oppdrag som handler om løslatelse og frigivelse ( ἄφεσις) (Luk 4,18-19). Jesu tilgivelse og helbredelse må forstås i sammenheng med Lukasevangeliets syndsforståelse. Tilgivelse og helbredelse i Lukasevangeliet har både en åndelig og sosial dimensjon.

Syndstilgivelsen og helbredelsen blir derfor en form for tilbakeføring til fellesskapet. Synden fungerer som en barriere til fellesskapet, en barriere som gjennom tilgivelse og helbredelse blir fjernet. Slik blir den tilgitte og helbredede tatt inn i fellesskapet igjen (Green 1995: 79). De er nå ikke lenger outsiders.

Tilgivelsen og helbredelsen har også en åndelig dimensjon. Det åndelige og sosiale kan ikke lett atskilles i den kulturen der disse historiene finner sted. Frigjørelse for Lukas betyr at en blir gjort hel, der en blir frigjort fra både diabolske og sosiale lenker slik at en blir akseptert (Green 1995: 79).

At Jesus i lignelsen om det store gjestebudet ikke bare inkluderer de fattige, de blinde, de lamme og de uføre, men inkluderer dem ovenfor dem fremfor de som først ble invitert, gjør at Jesus implisitt re-introduserer disse gruppene inn i fellesskapet referert til som Guds rike. De som i for eksempel Dødehavsrullene ekskluderes fra fellesskapet er nettopp de som tilbakeføres i fellesskapet i vår lignelse.

Lignelsen omhandler et gjestebud, og derfor er bordfellesskapet viktig. Bordfellesskapet og deling av måltid er en viktig sosial konvensjon i Lukasevangeliets historisk-sosiale kontekst. Jeg vil derfor kort beskrive signifikansen av bordfellesskap i denne konteksten.

In the ancient Mediterranean world, mealtime was a social event whose significance far outdistanced the need to satisfy one's hunger. To welcome people at the table had become tantamount to extending to them intimacy, solidarity, acceptance; table companions were treated as though they were of one's extended family. Sharing food encoded messages about hierarchy, inclusion, boundaries and crossing boundaries. Who ate with whom, where one sat in relation to whom at the table – such questions as these were charged with social meaning in the time of Jesus and Luke. As a consequence, to refuse table fellowship with people was to ostracize them, to treat them as outsiders. (Green 1995: 87)



Bordfellesskapet speiler derfor innenfor- og utenfortanken i den sosiale konteksten. En har bordfellesskap med de som tilhører samme gruppe som en selv. Det å invitere til, eller respondere på en invitasjon til bordfellesskap var det samme som å anerkjenne at en tilhørte samme gruppe eller hadde samme hierarkiske posisjon i samfunnet.

Når Jesus forteller lignelsen er det en måte å fortelle om hvordan denne tilbakeføringen til samfunnet fant sted. Slik ble de utstøtte tatt tilbake til fellesskapet de var utstøtt fra. Tanken om at «alle» deler et måltid uavhengig av sin hierarkiske posisjon viser Lukas-forfatterens perspektiv på de utstøtte i sin samtid.

Når invitasjonene er sendt ut og respondert på, oppstår det også et spørsmål om en slags maktstruktur blant gjestene der de som er høyest ansett får æresplasser rundt bordet. Jesus utfordrer også denne konvensjonen (vv.7-11) da han forteller den første av de to lignelsene i kapittel 14.

### **3.2: Narrativ analyse med vekt på karakterer:**

I dette delkapittelet vil jeg gjøre en narrativ analyse med vekt på karakter. Jeg vil se på hva som utgjør henholdsvis kjernehendelser og satellitter i Det store gjestebudet. Deretter vil jeg se på hvem som er karakterer i lignelsen. Til dette arbeidet vil jeg bruke på bakgrunn av Seymour Chatman sin teori.

#### **3.2.1: Kjernehendelser og satellitter**

I vår historie er disse kjernehendelsene 1) invitasjon nummer 1. Mannen som har invitert til gjestebud, denne mannen har invitert mange til sitt hjem (Luk 14, 16). 2) Tjeneren som går ut og møter de inviterte for å kalle dem til måltid. (v. 17) 3) Avslagene fra gjestene som er invitert ( vv. 18-20) 4) Tjeneren kommer tilbake og bringer budskapet om avslagene (vv. 21) . 5) Hus-herren reagerer med sinne og sender på ny tjeneren ut, invitasjon nummer to, med beskjed om å hente inn de fattige og uføre, og blinde og lamme (v. 21). 6) Tjeneren kommer tilbake (v. 22). 7) Ny invitasjon, nummer tre, nå ber hus-herren om hente de som er på veiene og stiene (v. 23). 8) Avslutning: ingen av de som først ble invitert skal få delta på hus-herrers festmåltid.

I tillegg til kjernehendelsene er det de såkalte satellitter i lignelsen som kan forandres eller fjernes. Gjestene som er invitert til gjestebudet, den ene som hadde kjøpt jordstykke, den andre som hadde kjøpt okser og den tredje som er nygift, alle disse tre gjestenes unnskyldninger (vv.18-20) kan forandres uten at dette påvirker historiens essens. Allikevel er det ikke klart at de kan forandres til hva som helst eller fjernes totalt uten at dette påvirker noe av essensen i historien.

To av unnskyldningene er assosiert med jordbruk, og derfor omfatter de en verden som Lukas-forfatterens lesere ville kjent seg igjen i. Dersom disse da forandres til noe som ikke er relatert til jordbruk, ville dette kanskje påvirke historien i den forstand at den kan bli vanskeligere for Lukas sine samtidige lesere å relatere seg til. Her antar jeg at det ikke er et absolutt skille mellom kjernehendelse og satellitter, men snarere at det er et spørsmål om gradering.

En annen hendelse i lignelsen som kan være en satellitt er der det fortelles at herren blir sint når tjeneren returnerer med nyhetene om at de inviterte hadde avslått invitasjonen (v.21). At herren blir sint når han får denne nyheten er ikke unikt for Lukasevangeliet, kongen i lignelsen om Kongesønnens bryllup (Matt 22, 1-14) reagerer også med sinne. I Det store gjestebudet i Thomasevangeliet (64) derimot, reagerer ikke herren med sinne.

Spørsmålet blir da hvorvidt denne hendelsen der herren blir sint er en satellitthendelse, som kan fjernes uten at historien forandres essensielt. Når herren ber tjeneren gå ut for andre gang for å invitere inn de fattige, blinde, lamme og uføre, ber han tjeneren om å gå ut på byens gater og torg (Luk 14, 21).

Her blir spørsmålet om detaljen om at tjeneren skal spesifikt gå ut på byens gater og torg har noen essensiell betydning for historien. Jeg vil si at dette er en satellitthendelse, da herren umiddelbart spesifiserer hvem tjeneren skal invitere. Derfor tjener ikke de spesifikke lokasjonene noen rolle som steder som identifiserer for leseren hvem det er herren ønsker å invitere.

Dette er ikke tilfelle når tjeneren returnerer for andre gang, og herren ber han gå ut for tredje gang, der han skal gå ut på veiene og stiene (v. 23). Her er jeg mer i tvil om at dette er en ren

satellitthendelse. Grunnen er at de herren ber tjeneren invitere ikke er spesifisert, de er bare identifisert som «folk». I den greske teksten er det ikke noe ord som kan direkte oversettes som folk. Dette betyr at ordren om at tjeneren skal gå ut på veiene og stiene kan hjelpe leseren å få noen ideer om hvem som inviteres her:

Without the modifier «of the city» as in the previous command, we picture these people in more rural regions. The term phragmos properly denotes a fence or hedge (as in Mark 12:1; Matt 21:33; Eph 2:14), thus the frequent translation «hedgerows». The servant is literally sent out to fetch the «street people» without discrimination.  
(Johnson 1991: 229)

Den geografiske lokasjonen tjeneren blir beordret om å dra til for å hente inn «folk» hjelper derfor leseren å identifisere dette folket som gatefolk.

### **3.2.2: Karakterer**

I lignelsen er det elleve karakterer som ifølge Chatman sine kriterier utgjør det vi kan kalle karakterer i en narrativ historie. Alle elleve karakterene oppfyller det biologiske kriteriet. Det vi kan notere her er at ingen av karakterene er navngitte karakterer.

- 1) Mannen som ville holde gjestebudet.
- 2) De mange som han innbyr.
- 3) Tjeneren.
- 4) Mannen som hadde kjøpt jordstykke.
- 5) Mannen som hadde kjøpt fem par okser.
- 6) Mannen som hadde giftet seg.
- 7) De fattige.
- 8) Uføre.
- 9) Blinde.
- 10) Lamme.
- 11) «folkene.»

Lignelsen starter med mannen som skal holde et gjestebud, og i dette gjestebudet vil han invitere mange til sitt hus. I denne historien er det ingen tvil om at alle de elleve karakterer

oppfyller det biologiske kriteriet. Jeg vil hevde at samtlige er sentrale for plottet bortsett fra de siste, «folk», som jeg skal komme tilbake til litt senere.

Mannen og tjeneren er hovedkarakterene i historien, begge disse er de aktive gjennom hele handlingen. Karakterene som vi hører om som de «mange» defineres når husherren sender tjeneren avsted for kalle inn de innbudte (Luk 14,17). Før dette virker de «mange» lite sentrale for plottet i historien, og kan oppfattes som en del av bakgrunnen.

De mange som står bak de tre avslagene på invitasjonen er knyttet opp mot en av kjernehendelsene i historien. Karakterene er det Chatman kaller «*existents*»; de utgjør den gruppen som blir påvirket av plot-signifikant handling. Husherren og tjeneren blir påvirket av deres respons til invitasjon til gjestebudet.

De fire gruppene, de fattige, de blinde, de lamme og de uføre er sentrale karakterer i historien. De er sentrale karakterer ved at de er biologiske, de er identifiserte og de er sentrale i forhold til en kjernehendelse i lignelsen. De er biologiske i kraft av at de er grupper med mennesker. De er identifiserte ved at de er navngitt som gruppe: De fattige, de blinde, de lamme og de uføre. De er imidlertid karakterer som grupper, ikke som enkeltindivider. De er sentrale i historien ved at de er sentrale i forhold til kjernehendelsen i lignelsen der herren beordrer tjeneren om å dra ut igjen for å hente de inn (v. 21). Disse gruppene responderer implisitt på invitasjonen fra husherren, dette får leseren vite indirekte ved at tjeneren sier at han har gjort som herren sa og at det fortsatt er plass igjen (v. 22).

Spørsmålet er om folkene som inviteres når herren ber tjeneren gå ut for tredje gang (v. 23) er karakterer. Dette kan betviles ved at de ikke er direkte identifisert i teksten, som jeg har nevnt ovenfor er det ikke noe gresk ord bak det som er oversatt som «folk». Det kan allikevel argumenteres for at de er identifisert indirekte i lignelsen.

Når jeg ovenfor diskuterte hvorvidt hendelsen der tjeneren blir bedt om å dra ut på veiene og stiene (v. 23) utgjør en satellitt eller en kjernehendelse i lignelsen, argumenterte jeg da for at den geografiske lokasjonen tjeneren blir beordret om å dra til for å ta inn disse folkene er med på å identifisere for leseren hvem disse folkene måtte være. Dette argumentet kan overføres til diskusjonen om hvorvidt folkene er en karakter i lignelsen. Dersom de blir identifisert gjennom lokasjonen de befinner seg på, er de jo faktisk identifisert som en karakter og er

dermed mer konkrete enn det generelle begrepet «folk» tilsier.

### 3.3: Redaksjonskritikk

I dette kapittelet skal jeg anvende redaksjonskritikken på lignelsen om det store gjestebudet. Redaksjonskritikk handler, som vi har sett, om å forstå hvordan Lukas-forfatteren har brukt lignelsen i sitt verk. Sammenligner vi med hvordan denne lignelsen ser ut i andre tekster, kan vi bedre fortolke teksten slik den fremstår i Lukasevangeliet.

Slik vil det hjelpe oss med å tolke teksten, fordi vi kan da avdekke hvordan Lukas-forfatteren bruker lignelsen på en unik måte ved å sette den inn i en særegen kontekst og ved å redigere den. En analyse av dette vil kunne fortelle oss mer om hva Lukas-forfatteren ønsker å si oss. Dette er basert på forutsetningen om at måten forfatteren av evangeliet bruker teksten på ikke er en ren tilfeldighet. Når en tekst redigeres, er det fordi redaktøren ønsker å formidle noe med redigeringen han/hun gjør.

Lignelsen om det store gjestebudet er ikke særstoff i Lukasevangeliet. Vi finner varianter av denne lignelsen både i Matteusevangeliet (Matt 22, 1-14) og i det ikke-kanoniske Thomasevangeliet (Thomasevangeliet 64). I Thomasevangeliet har ikke lignelsen noen umiddelbar *narrativ* kontekst. Dette er fordi Thomasevangeliet er en samling med Jesus-ord uten noen narrativ struktur. I Matteusevangeliet, derimot, inngår lignelsen i en narrativ struktur, og nærkonteksten som lignelsen inngår i hos Matteus er svært forskjellig fra den hos Lukas.

Lignelsen om det store gjestebudet i Lukasevangeliet (Luk 14,15-24) er svært forskjellig fra lignelsen om kongesønnens bryllup i Matteusevangeliet (Matt 22,1-14). At de er så forskjellige har ført til diskusjoner om hvordan disse to lignelsene er relatert til hverandre og hvordan Thomasevangeliets versjon forholder seg til dem (Fitzmyer 1985: 1050). Det er ikke enighet innad i forskningshistorien hvorvidt kongesønnens bryllup og det store gjestebudet er to distinkte lignelser, eller om de er to mer uavhengige lignelser med samme tema.

Et sentralt og viktig spørsmål når det gjelder redaksjonskritikken relatert til lignelsen om det store gjestebudet er: Hvordan konstruerer vi forholdet mellom de forskjellige versjonene i de

tre evangeliene; hvem bruker hvem som kilde? For å kunne gi et bilde av overleveringen må vi se på de tre variantene i detalj og se hvilke forskjeller og likheter det er mellom dem.

Poenget i *Thomasevangeliets* lignelse er enkelt: De som ble invitert til måltidet og som avslo invitasjonen vil ikke få plass ved bordet under Faderens gjestebud. Deres plasser vil være okkupert av andre som ble tatt inn i stedet. Fitzmyer argumenterer for at mens det vanligvis er lite sammenheng fra Jesus-ord (*logion*) til Jesus-ord i Thomasevangeliet, så er lignelsen om gjestebudet et unntak. Thomasevangeliet 63 er historien om den rike tåpen (Luk 12,16-21). Fitzmyer argumenter at i kraft av at de to lignelsene er så nær hverandre, er poenget deres å advare de rike (Fitzmyer 1985: 1050). De som takker nei til invitasjonen er nettopp de rike.

Er de inviterte gjestene i Thomasevangeliet utelukkende de rike? I så fall forsterker dette Fitzmyer sitt argument (det handler om fordringer hos handelsmenn, kjøpt et hus, gifte seg, gjøre i stand festen, kjøpt bondegård, innkreve leie). Dette argumentet blir forsterket av avslutningen på lignelsen i Thomasevangeliet: «*kjøpmenn og kremmere skal ikke komme inn der min Far bor.*» (Johnson 1991: 231)

Når herren sender ut sin tjener for å invitere (mange tjenere i Matteus) er det i Lukas og Thomas individuelle unnskyldninger (tre i Lukas og fire i Thomas). I Matteus blir den første invitasjonen avvist med et generelt «*Men de ville ikke komme*» (Matt 22,3). Så sender kongen i Matteus ut andre tjenere til dem, disse tjenerne blir drept og noen av de de inviterte «*gikk til sin åker*» og «*gikk til sin forretning*» (v.5). Avslutningen på lignelsen i Lukas (v.14,24) ligner i veldig grove trekk på Thomas, mens i Matteus er det helt forskjellig når det gjelder hva som skjer med de som først ble invitert. Forskjellen er hvem de er og dermed hvorfor de avslår invitasjonen.

Basert på dette så argumenterer Fitzmyer for at den formen vi finner i Thomasevangeliet er tidligere enn den vi finner hos Lukas og at Thomasevangeliet her er nærmere det Jesus selv muligens sa (Fitzmyer, 1985: 1051).

Forskjellene og likhetene mellom variantene av det store gjestebudet i Lukasevangeliet, gjestebudet i Thomasevangeliet og kongesønnens bryllup i Matteusevangeliet blir viktige når vi skal diskutere spørsmålet om kilden for den opprinnelige lignelsen. Med den opprinnelige lignelsen mener jeg da den opprinnelige formen på lignelsen i Q, som har fungert som kilde

for en eller flere av de tre evangeliene. Hvorvidt den opprinnelige lignelsen kan knyttes tilbake til den historiske Jesus eller ikke blir et annet spørsmål, et spørsmål som jeg ikke skal ta opp til diskusjon i denne oppgaven.

Alle tre lignelsene omhandler et måltid der de opprinnelige inviterte gjestene takker nei til invitasjonen. Bortsett fra dette er det fundamentale forskjeller i de tre variantene av lignelsen. Matteusevangeliet sin lignelse om kongesønnens bryllup er den varianten som skiller seg mest ut. I den varianten er også måltidsformen annerledes enn den er i Lukas- og Thomasevangeliet. I Matteusevangeliet er måltidet en bryllupsmiddag (γάμος) som en konge holder, mens i Thomas- og Lukasevangeliet er det et vanlig gjestebud (δεῖπνον) (Swartley 1997: 179).

Variantene som finnes i Thomasevangeliet og Lukasevangeliet ligner hverandre på mange måter. Både Lukasevangeliet og Thomasevangeliet går rett på selve historien i lignelsen, mens Matteusevangeliet har en kort introduksjon (Fitzmyer 1985: 1051). Matteusevangeliet introduserer lignelsen med «*Himmelriket kan lignedes med en konge som skulle holde bryllup for sønnen sin.*» Thomasevangeliet og Lukasevangeliet går mer direkte på fortellingen i lignelsen med: «*En mann skulle ha gjester.*» (Thomasevangeliet 64) og «*Det var en mann som ville holde et stort gjestebud, og han innbød mange*» (Luk 14,16).

Disse forskjellige åpningene på lignelsene avslører også en annen forskjell mellom Matteusevangeliet i forhold til variantene i Lukasevangeliet og Thomasevangeliet. I Matteusevangeliet er det en konge (ἄνθρωπος βασιλεῖς) som inviterer til måltid, et måltid for sin sønn. I Lukasevangeliet og Thomasevangeliet er det en mann (ἄνθρωπος) som innbyr til gjestebud.

I Lukasevangeliet kan unnskyldningene, eller avslagene hos de som først er invitert vise til 5. Mosebok 20,5-7.

Det er en tydelig parallell mellom grunnene til mennene om unnslippe å delta i hellig krig (5. Mosebok 20,5) og unnskyldningene eller avslagene (Luk 14, 18-20) i gjestebudet. Swartley hevder at det går et ekko i unnskyldningene i lignelsen til grunnene vi hører om i teksten i Moseboken, der mennene kunne slippe å dra ut i den hellige krigen hvis de hadde årsaker som: 1) at de bygde hus 2) at de eide og plantet en vingård eller 3) at de var forlovet med en

kvinne (Swartley 1997: 185).

Fitzmyer argumenterer for at når det gjelder *formen* på fortellingen, så ligner Thomasevangeliet mer på Matteus enn på Lukas. Herren/kongen ganske enkelt sender ut tjeneren for å hente inn de fra gaten. Hos Lukas blir tjenerne sendt ut to ganger til, først en gang for å hente inn de fattige, lamme, blinde og uføre (v. 21), deretter ut for å få inn folket fra gaten (v. 23). Basert på dette så argumenterer Fitzmyer for at den *formen* vi finner i Thomasevangeliet er tidligere enn den vi finner hos Lukas.

På grunnlag av forholdene mellom lignelsesformen i Lukasevangeliet, Matteusevangeliet og Thomasevangeliet sier Fitzmyer:

I prefer to think that both the Matthean and Lucan forms are derived in the main from «Q» (see p.78). The bulk of the Lucan form (vv.16-21) corresponds sufficiently to Matt 22:2-10 to warrant this, as many other commentators have noted (Fitzmyer 1985: 1052).

Fitzmyer argumenterer dermed for at Luk 14, 16-21 og Matt 22, 2-10 begge nært speiler lignelsens originale struktur og innhold, så lenge vi ser bort fra Matteusevangeliets fortolkende innledning.

Fitzmyer merker seg at Luk 14, 16-23 utgjør en sammenhengende tekstenhet, men at det allikevel bare er vv.16-21 som antakeligvis representerer lignelsens originale form (Fitzmyer, 1985: 1052). Selv i tekstenheten vv.16-21 er det en lukansk redaksjon og den forekommer i v.21b. v.21b er den delen av det store gjestebudet der tjeneren får beskjed om å bringe inn de fire gruppene: de fattige, de blinde, de lamme og de uføre.

Denne delen av lignelsen finnes ikke hos hverken hos Matteus eller Thomas, disse gruppene er ikke nevnt i det hele tatt, og i de andre variantene av lignelsen går tjeneren (tjenerne) bare ut to ganger: Første gang for å få avslag (Matt 22,3; Luk 14, 17; Thomasevangeliet 64) og andre gang for å gå ut på gatene for å by inn alle som vil komme inn, slik at festsalen eller huset kan bli fylt (Matt 22, 9; Luk 14, 23; Thomasevangeliet 64). Disse fire gruppene i Lukasevangeliet blir da grunnlaget for at tjeneren blir sendt ut totalt tre ganger i løpet av lignelsen, hvor en av gangene er for å spesifikt ta inn disse fire gruppene (Luk 14, 21).



Det er god grunn til å tro at dette er et redaksjonelt tillegg i forhold til den originale formen på lignelsen fra Q, da disse gruppene reflekterer Lukasevangeliets fokus på de fattige.

Fitzmyer argumenterer for at de tre avslagene på invitasjonene og grunnene for de i Lukasevangeliet (Luk 14, 18-20) er en del av lignelsens opprinnelige form slik den har framstått i Q (Fitzmyer 1985: 1052). Her er det altså Thomas og Matteus som har redigert, dersom Fitzmyer har rett. Matteus har redigert den opprinnelige lignelsen ved å redusere de tre unnskyldningene til ett enkelt samleavslag: «*Men de ville ikke komme*» (Matt 22, 3), men han legger på to implisitte grunner ved å si «*Men de brydde seg ikke om det og gikk sin vei, en til sin åker og en til sin forretning*» (Matt 22, 5). Dette er vel å merke når kongen sender ut nye tjenere, ikke når den første tjeneren går ut.

Thomas kan også redigert denne delen av lignelsen. Han har antageligvis redigert den ved å forandre antall inviterte til fire, og dermed antall unnskyldninger til fire. Thomas har også redigert disse unnskyldningene, eller i hvert fall tre av dem, på en måte som reflekterer Thomasevangeliets tematiske interesse.

Han har redigert unnskyldningene slik at tre av de handler om penger: Mannen som har «*fordringer med handelsmenn*», mannen som har «*kjøpt et hus*» og en mann som «*har kjøpt bondegård, og som er på vei for å kreve inn leien*» (Thomasevangeliet 64). Dette henger tematisk sammen med avslutningen på lignelsen i Thomasevangeliet: «*Kjøpmenn og kremmere skal ikke komme inn der min Far bor*» (Thomasevangeliet 64).

Dette øker sannsynligheten for grunnen til at unnskyldningene er annerledes i Thomasevangeliet, sammenlignet med Lukasevangeliet, er fordi de bedre reflekterer lignelsens budskap i Thomasevangeliet.

Fitzmyer argumenterer for at det finnes andre redaksjoner i Lukasevangeliets og Matteusevangeliets varianter av lignelsen om det store gjestebudet og kongesønnens bryllup i forhold til Q. Dette argumentet er basert på at Fitzmyer har en allegorisk tolkning av de to lignelsene slik de framstår i Matteusevangeliet og Lukasevangeliet. Fitzmyer forstår lignelsene som allegorier for frelseshistorien. Han mener at denne allegoriske dimensjonen av lignelsen ikke fantes i Q.

Dette baserer han på at allegoriseringene i variantene av lignelsen i Matteusevangeliet og Lukasevangeliet er såpass forskjellige at det er lite sannsynlig at de har opphav i noen felles allegorisk dimensjon i den opprinnelige formen av lignelsen (Fitzmyer1985: 1052).

Avslutningsvis vil jeg se på hvorvidt Lukas-forfatteren har foretatt noen redaksjoner i forhold til 14, 22-23. Fitzmyer argumenterer for at dette er tilfellet, han sier at vv. 22-23 er en lukansk redaksjon, eller ren lukansk komposisjon som er lagt til lignelsen (Fitzmyer 1985: 1052). Her er jeg ikke helt enig med Fitzmyer.

Jeg ser at 14,22 er unikt for Lukasevangeliet, da det er en følge fra en annen redaksjon i Lukasevangeliets variant, der tjeneren går ut en ekstra gang for å ta inn de fattige, de blinde, de uføre og de lamme før han blir bedt om å gå ut for å ta inn folk fra «*veiene og stiene*» (v.23).

Jeg er ikke så sikker på at v.23 nødvendigvis er en redaksjon i Lukas, i hvert fall ikke en fullstendig redaksjon i form av et tillegg. Grunnen til at jeg uenig er fordi jeg ser mulige paralleller til v. 23 i henholdsvis Matt 22, 9: «*Gå derfor ut på veikryssene, og innby til bryllupet alle dere treffer*» og i Thomasevangeliets ord: «*Herren sa til tjeneren: Gå ut på veiene, ta med deg dem du finner og la dem komme i selskapet*» (Thomasevangeliet 64).

Slik jeg ser det, er den eventuelle lukanske redaksjonen her at han bruker «*veiene og stiene*» (ὁδοὺς καὶ φραγμοὺς), mens Matteusevangeliet bruker «*veikryssene*» (διεξόδους τῶν ὁδῶν), og Thomasevangeliet bruker «*veiene*» (antagligvis en koptisk ekvivalent til ὁδος). Det unike i Lukas 14, 23 er da at Lukas-forfatteren har lagt til φραγμός («*stiene*»). Som jeg har nevnt kapittel i 3.2 kan dette tillegget i Lukas bety at Lukas-forfatteren ser for seg at tjeneren bokstavelig talt skal hente inn gatefolket (Johnson 1991: 229).

Hvis denne tolkningen stemmer, vil denne redaksjonen være ganske så signifikant, i og med at den indirekte identifiserer en spesifikk gruppe som skal tas inn til gjestebudet i lignelsen. For Fitzmyer forstås identiteten til dette folket som kalles inn til slutt som et bilde på hedningene, han leser altså lignelsen allegorisk i lys av Apostlenes gjerninger:

This allegorization of the original parable (see J. Jeremias, Parables, 64) fits into a

Lucan motif which finds even more explicit expression elsewhere in his writings e.g. in Acts 13:46: «It was necessary that the word of God be addressed to you first (i.e. Jews and God-fearers in the synagogue of Antioch in Psidia). Since you reject it and consider yourselves not worthy of eternal life, we are now turning to the Gentiles» See further Acts 18:6; 3:26; 28:23-28. Indeed the servant is told to «make people come in» (i.e. Compel them with persuasion to do so) so that the house of the kingdom will eventually be filled. (Fitzmyer 1985: 1053)

Fitzmyer antar altså at den opprinnelige lignelsen stammer fra Q, og at Matteus, Lukas og Thomas har foretatt hver sine unike redaksjoner av denne opprinnelige lignelsen. Videre har Fitzmyer argumentert for at den opprinnelige lignelsen ikke har inneholdt noen allegorisk dimensjon av frelseshistorie, men at dette er lagt til av evangelistene.

Fitzmyer sin lesning av det store gjestebudet er sterkt påvirket av tanken om å lese lignelsen som en allegori for frelseshistorie, han argumenterer for at lignelsen peker framover i Lukas-forfatterens verk, da spesielt til hendelsene i Apostlenes gjerninger. Han tolker at v.23 som et vers som peker mot inntaket av *hedningene* inn i Guds rike.

En annen måte å se det på er at både Thomasevangeliet og Q utgjør en kilde for Lukasevangeliet og Matteusevangeliet. Det er argumenter som taler for og i mot dette:

Even though the Gospel of Thomas appears less encumbered with obvious concerns of the later church (providing warrant for judgment upon the Jews and their city of Jerusalem, and empowering the church in its Gentile mission). But Thomas joins this parable to that of the rich fool (cf. Luke 12:16-20), and thus manifests a redactional hand to show Jesus' critique of business and riches as hindrances to the demands of the kingdom. (Swartley 1997: 180)

Dersom Thomasevangeliet har vært en kilde for Lukasevangeliet, blir det uklart hvorfor Lukas-forfatteren ville ha skrevet om avslutningen på lignelsen (Luk 14, 24). Lukasevangeliet sin avslutning har ikke det tematiske særpreget sammenlignet med avslutningen i Thomasevangeliet, som spesifiserer at kjøpmenn og handelsmenn (de rike) ikke skal sitte til bords i Fars rike.

Avslutningen i Thomasevangeliet rører ved en tematikk som Lukas-forfatteren også er opptatt av, og slik blir det vanskelig å forstå hvorfor Lukas-forfatteren ville ha redigert til det uspesifikke (Swartley 1997: 180).

Dersom Fitzmyer sin tolkning av lignelsen som helhet er riktig, blir det allikevel mulig å forestille seg at Lukas-forfatteren kunne ha redigert slutten i Thomasevangeliet hvis han brukte det som kilde. Grunnen er at avslutningen på lignelsen slik den står i Lukasevangeliet tjener et overordnet frelseshistorisk mål som blir mer viktig enn den eksplisitte kritikken av rikdom vi finner i Thomasevangeliet.

Det frelseshistoriske målet da forstått som inkluderingen av hedningene på bekostning av den jødiske *elite*. Det kan derfor ikke utelukkes at Lukas-forfatteren kan ha brukt Thomasevangeliet som kilde, men at Lukas-forfatteren har redigert avslutningen for å styrke kirkens misjon til hedningene.

Det er allikevel i hvert fall et annet problem med denne hypotesen, som jeg har vært inne på over. Fitzmyer argumenterer for at Lukasevangeliet sin variant med de tre unnskyldningene speiler lignelsens opprinnelige form og Thomasevangeliets fire unnskyldninger er en redaksjon.

### **3.5: Formkritikk**

I dette kapittelet skal jeg se på hvordan formkritikken kan brukes til å eksegere lignelsen om det store gjestebudet i Lukasevangeliet. Denne delen av eksegesen går ut på å avdekke hva slags historier og hva slags tekster lignelsene er, og dermed se hvordan denne innsikten kan hjelpe oss med å forstå innholdet i lignelsen. Formkritikken skiller seg fra redaksjonskritikken i at formkritikken søker å forstå *formen* til lignelsene, og deres funksjon når de ble fortalt i sin originale kontekst. Dette kan gjøres på flere nivåer.

Vi kan snakke om lignelsene slik de fungerte i Jesu kontekst, og vi kan snakke om hvordan de fungerte i evangelistens kontekst. Når det gjelder å skille disse fra hverandre, er redaksjonskritikken behjelpelig, da den hjelper oss med å avdekke lignelsenes originale form ved å studere hvordan en lignelse har blitt redigert av evangelistene.

I kapittel 3.4 henviste jeg til Fitzmyer som antok at lignelsens sin originale form må ha ligget ganske nær Luk 14, 16-21a. Det er dette jeg vil ta utgangspunkt i når jeg beskriver lignelsens mulige opprinnelige funksjon som lignelse i Jesu forkynnelse. Lignelsen slik den står i sin helhet (vv.16-24) blir grunnlaget for å beskrive lignelsens funksjon i Lukas-forfatterens kontekst.

Når jeg ser på lignelsen slik den kan ha fungert i kontekst av Jesu forkynnelse må jeg også se bort i fra den nærliggende konteksten som Lukas-forfatteren har plassert den inn i, da dette antageligvis reflekterer forfatterens intensjoner, og ikke lignelsens originale kontekst.

Tradisjonelt sett var lignelsene forstått som allegorier. Denne forståelsen ble utfordret av Adolf Jülicher. Jülicher hevdet at lignelsene som historier ikke refererte til noen virkelighet utenfor seg selv (McKnight 1971: 51). For Jülicher ble det viktig å forstå Jesu lignelser som historier som hadde en mer umiddelbar betydning enn den overførte allegoriske betydningen, de var uttrykk for mer generelle religiøse sannheter. C.H. Dodd videreutviklet Jülicher og hevdet at lignelsene måtte forstås som noe mer enn slike generelle religiøse sannheter.

Deres betydning måtte belyses av den faktiske situasjonen som Jesus befant seg i og underviste i. For Dodd var det Jesu forkynnelse av Gudsriket som utgjorde temaet i Jesu forkynnelse, og dermed må dette også forstås som tematikken for lignelsene (McKnight 1971: 52-53). Slik forstått blir lignelsene et uttrykk for Gudsrikets tilstedeværelse (McKnight 1971: 53).

Anvender jeg dette perspektivet og disse prinsippene på lignelsen om det store gjestebudet, vil det ha en innflytelse på hvordan lignelsen kan forstås. I kapittelet der jeg så på lignelsen i forhold til redaksjonskritikk så jeg på at Fitzmyer hadde en hovedsakelig hadde allegorisk forståelse av lignelsene, der det store gjestebudet ble forstått som en allegori for frelseshistorien slik den fortelles i sin helhet i Lukasevangeliet og Apostlenes gjerninger.

Jülicher og Dodd argumenterer implisitt for en annen tolkning av det store gjestebudet gjennom sin forståelse av lignelsenes funksjon. For dem så handler det mer om å forstå Jesu situasjon og tematikk som forutsetning for tolkningen av lignelsen, mens Fitzmyer tenker mer hvordan Lukas-forfatteren gjennom sin redaksjon bruker lignelsen til å fortelle en helhetlig historie, der gjestebudet da blir en allegori for frelseshistorien i dette helhetlige verket.

Dersom jeg skal anvende perspektivet til Dodd på det store gjestebudet, vil det potensielt gi en annen tolkning av lignelsen. Dersom jeg leser lignelsen som en historie fra Jesus, som ønsker å formidle Gudsrikets tilstedeværelse, kan jeg ikke lese lignelsen som en allegori, slik Fitzmyer gjør. Da blir frelseshistorien en tolkning av historien etter Jesus fra Lukas-forfatterens perspektiv.

Dersom vi ser på lignelsen som den står i sin helhet i Lukasevangeliet, kan vi snakke om lignelsens funksjon som lignelse i Lukas-forfatterens kontekst. Det blir da nærliggende å se lignelsen i kontekst med hele evangeliet og Apostlenes gjerninger, og Fitzmyer sin allegoriske lesning av lignelsen som en allegori som peker fram i mot frelseshistorien slik den framstår i Lukasevangeliet og Apostlenes gjerninger blir igjen plausibel.

Lignelser som form har også en funksjon som provoserende fortellinger. Hvordan lignelsen om det store gjestebudet provoserer avhenger av hvorvidt vi ser på lignelsen i sin originale form eller slik Lukas-forfatteren presenterer den. Den originale formen på lignelsen som antageligvis stammer fra muntlig tradisjon og Q er avgrenset til Luk 14, 16-21a. Avgrenset slik provoserer lignelsen på en unik måte. Den provoserer som fortelling ved at den viser at Gudsrikets komme blir avvist av den religiøse eliten i Jesu samtid. Lignelsens budskap og således måten den provoserer på blir da relativt enkel.

Dersom vi ser på lignelsen slik den er i sin fulle form i Lukasevangeliet, provoserer den som en fortelling som inngår i en større kontekst. Her inngår den som en lignelse i et større fortellerverk og belyses av dette. Den inngår i hele den historien som blir fortalt i Lukasevangeliet og Apostlenes gjerninger. Lignelsen blir da en historie som først og fremst er provokativ ved at den blir en mer allegorisk fortelling der hedningfolket blir tatt inn i Gudsriket fremfor den jødisk-religiøse eliten. Samtidig som de utstøtte jødene kommer inn, blir eliten avvist.

Dette følger da Fitzmyer sin tolkning av lignelsen. Det er også mulig å tenke seg en mellomposisjon, hvis vi følger Johnson sin tolkning av v.23, da blir ikke lignelsen, slik den er i sin helhet i Lukasevangeliet, provoserende ved at den forteller om hedningenes inngang i Gudsriket. Da blir den provoserende ved at den sier ikke bare at de fattige, blinde, lamme og uføre skulle tas inn fremfor de religiøse elitene, men selv gatefolkene skulle tas inn fremfor

dem.

I lignelsen om det store gjestebudet har Lukas ingen tolkende innledning slik Matteus i lignelsen om kongesønnens bryllup. I Matt 22, 2 er den tolkende innledningen: «*Himmelriket kan sammenlignes med en konge som skulle holde bryllup for sønnen sin*». Denne innledningen forteller oss at dette er en lignelse som handler om og beskriver himmelriket. I Lukasevangeliet begynner lignelsen rett på med Luk 14,16: «*Men Jesus sa til ham: det var en mann som ville hold et stort gjestebud, og han innbød mange*».

### 3.6: Tekstkritikk

I dette kapittelet skal jeg anvende den tekstkritiske metode på det store gjestebudet (Luk 14, 16-24). Jeg vil bruke noteapparatet i Novum Testamentum Graece av Nestle-Aland til å gjøre rede for de forskjellige tekstvariantene vi finner i denne perikopen. Jeg vil forholde meg til de viktigste variantene, de variantene som har direkte innflytelse på lignelsens betydning.

I v.22 finner vi i håndskriftene D, c og e at κύριε er fjernet. Oversettelsen blir da «det er gjort som du sa» i stedet for «Herre, det er gjort som du sa». Ifølge de indre kriteriene for tekstkritikk er varianten vi finner i håndskriftene D, c og e mer opprinnelig. Dette er på grunn av det er mer sannsynlig at en skriver legger til noe i teksten enn at vedkommende fjerner noe. Allikevel er det lite belegg for å hevde at disse håndskriftene nødvendigvis representerer en mer opprinnelig variant, fordi varianten bare er å finne i disse tre håndskriftene.

Det er derfor ikke lett å konkludere noe om hvilken form som er mest opprinnelig. De indre kriteriene for tekstkritikk tilsier at varianten der κύριε er fjernet er mer opprinnelig, men de ytre kriteriene for tekstkritikk om bevitnelse, gjør oss oppmerksom på at denne varianten kun finnes i håndskriftene D, c og e.

En av de viktigste variantene finner vi i v.23 i lignelsen. Her finner vi en erstatning av et sentralt verb, en erstatning som forandrer lignelsens betydning vesentlig. Verbet ἀνάγκασον fra ἀνάγκη som er oversatt som «å nøde» gir inntrykk av at de som er invitert inn til slutt skal nærmest skal tvinges inn til gjestebudet. I papyrus 45 finner vi en annen variant av lignelsen der dette verbet er byttet ut med verbet ποιήσον, som kan oversettes som «å sørge for» eller «å gjøre».

Denne forandringen kan ha blitt gjort i et forsøk på å harmonisere lignelsen mer med lignelsen om kongesønnens bryllup i Matteusevangeliet (Matt 22, 1-14). I v.9 i Matteusevangeliet finner vi nemlig verbet καλέσατε fra καλέω som betyr «å kalle», noe som betyr at det er snakk om en invitasjon og ikke tvangsinnkalling.

I v.24 finnes det en langt lenger variant i manuskript gruppen f13, der det legges til πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί: «For mange er kalt, men få er utvalgt». Dette kan oppfattes som en kommentar til lignelsen. Det samsvarer med ordene i Matt 22, 14. Vi finner også den samme kommentaren innskutt i Matt 20, 16 i f13.

I Codex Sinaiticus i v.24 er også ordet ἀνδρῶν byttet ut med ἀνθρώπων. Betydningen av v.24 blir da forandret fra at «ingen av mennene som...» til «ingen av menneskene som...».

### **3.7: Syntese av eksegesen**

Jeg har nå eksegetert lignelsen om det store gjestebudet. Der jeg har anvendt de forskjellige eksegetiske metodene på perikopen, noe som har gitt en hel rekke av forskjellige mulige perspektiver på teksten og et par forskjellige tolkningsmuligheter.

Jeg har sett på den historisk-sosiale konteksten til Lukas-forfatteren, noe som gir oss noen viktige tolkningsnøkler for lignelsen. Spesielt viktig er synet på bordfellesskap i den jødiske og gresk-romerske konteksten. Betydningen av bordfellesskapet i den gresk-romerske verden blir viktig uansett hvilken tolkning en ellers gjør av lignelsen. Bordfellesskapet speiler innenfor- og utenfortanken i det gresk-romerske samfunnet. Bordfellesskapet anerkjenner at man tilhører den samme sosiale gruppen en er invitert til.

En kan se dette sammen med Lukas-forfatteren sitt spesifikke fokus på de fattige. De fattige er da forstått som et vidt begrep som omfatter flere utstøtte grupper. De fattige i det store gjestebudet omfatter de andre gruppene som disse er nevnt sammen med i lignelsen, nemlig de blinde, de uføre og de lamme.

At Lukas-forfatteren refererer til disse gruppene som de som skal inkluderes, gjennom en lignelse om at de skal inviteres til gjestebud, står i sterk kontrast til hva vi finner i samtidige



religiøse tekster. Et eksempel på dette er Dødehavsrullene der disse gruppene er de som skal utstøtes fra fellesskapet.

Gjennom den redaksjonskritiske og formkritiske metode, er det særlig to ulike måter jeg har sett på for å tolke lignelsen om det store gjestebudet.

Den ene måten å tolke lignelsen på er den allegoriske tolkningen, som her i hovedsak representert av Joseph Fitzmyer. Hans lese måte er å lese lignelsen i lys av hele Lukas-forfatterens verk, altså Lukasevangeliet og Apostlenes gjerninger som en helhetlig tekst. Fitzmyer tolker derfor det store gjestebudet allegorisk, det vil si han tenker at de inviterte som husherren inviterer inn i sitt hjem, etter de første som avslo, er hedningene. Det blir da en tolkning som først og fremst tar utgangspunkt i lignelsen slik Lukas-forfatteren bruker den.

Den andre måten å tolke det store gjestebudet på er det som kan betegnes som en historisk tolkning, denne er hovedsakelig basert på den formkritiske metode. Denne metoden eller tolkningen tar for seg lignelsens form. Først og fremst ser den på dens mulige funksjon i den historiske Jesus sin forkynnelse av det kommende gudsriket. Formkritikken viser oss at dette kan være en måte å se hvordan lignelsen har inngått i den historiske Jesus sitt virke, ikke slik den inngår i Lukas-forfatterens miljø, slik Fitzmyer tolker det.

Spørsmålet blir da hvorvidt de forskjellige lese måtene av lignelsen utelukker hverandre. Det er også mulig å tenke seg at man kan forstå lignelsen på en slik måte at den formidler begge betydningene, både den allegoriske og den historiske tolkningen. En slik forståelse eller en dobbelbetydning av lignelsen tar da utgangspunkt i lignelsen slik den inngår i Lukas-forfatterens verk. Det vil si forfatterens kontekst, ikke slik lignelsen kan ha blitt brukt i den historiske Jesus sin forkynnelse. Slik kan lignelsen forstås at den handler om inkludering av de fattige – de utstøtte.

Den redaksjonskritiske metode viser at Lukas har lagt stor vekt på innkallingen av de utstøtte. Han har endret en enkel innkalling til en dobbel. Og tekstkritikken viser oss at Lukas-forfatteren har introdusert verbet *ἀνάγκασον*, som de andre versjonene av lignelsen ikke har. Tekstvarianter i v.23 med verbet *ποίησον* viste at man i ettertid hadde problemer med formuleringen “å nøde” eller “tvinge”. Men samtidig kan den bokstavelige betydningen gi en pekepinn frem mot hendelsene i Apostlenes gjerninger der hedningene er inkludert i

Gudsrikets bordfelleskap.

At jeg velger å ta utgangspunkt i lignelsen om det store gjestebudet slik den er brukt av Lukas-forfatteren, har en viktig forbindelse til den allegoriske lesemåten. Fitzmyers allegoriske lesemåte er viktig fordi den er avhengig av at den ser lignelsen som en del av hele Lukas-forfatterens verk. Det er en umulig oppgave å kunne forstå lignelsen på en slik måte der man skal tolke lignelsen som en del av den historiske Jesus sin forkynnelse, og samtidig utelukke konteksten lignelsen har inngått i.

Karakteranalysen har også gitt oss viktig informasjon som gir oss mer innsikt i hva som kan ha vært Lukas-forfatterens budskap og intensjon med lignelsen og Lukasevangeliet generelt. Karakterene i det store gjestebudet har noen fellestrekk med karakterer vi finner i andre tekster i Lukasevangeliet.

Vi har sett at de fattige, de uføre, de blinde og de lamme utgjør karakterer i det store gjestebudet. Vi har også sett at disse karakterene først og fremst er karakterer som blir handlet med, men som i seg selv er inaktive og mangler karakteristikk utover de betegnende navnene deres.

Dette er noe som er typisk for Lukasevangeliet generelt. Karakterene som faller inn under den overordnede gruppen fattige i Lukasevangeliet er generelt passive karakterer som mangler videre karakteristikk. Vi ser dette i for eksempel lignelsen om den rike mannen og Lasarus (Luk 16, 19-31), historien om den fattige enken (Luk 21, 1-4) og historien om kvinnen som fikk syndene tilgitt (Luk 7, 36-50). I alle disse historiene er det ikke de fattige karakterene som er de aktive og handlende karakterene.

I lignelsen om den rike mannen og Lasarus er Lasarus en karakter, men han er ikke en aktiv og handlende karakter. Det er den rike mannen og Abraham som er de aktive karakterene som samtaler og handler. I historien om den fattige enken er den fattige enken relativt i bakgrunnen, selv om hun riktignok handler ved at hun legger pengene i tempelkisten. Det primære er Jesus sin kommentar rundt denne hendelsen og enkens rolle i historien er at hun er den som er omtalt som en kontrast til de rike.

Kvinnen som fikk syndene tilgitt er også en primært omtalt karakter i historien, selv om hun

både gråter og kysser og tørker føttene til Jesus med håret sitt, er det Jesus og Simon sin samtale *om* henne som er mest sentral. Dette kan settes i kontrast med lignelsen om den rike bonden (Luk 12, 13-21). Den rike bonden er en karakter som handler, og vi har adgang til hans tanker og dermed motivasjonen bak handlingene hans. Dette er ikke tilfellet med enken og kvinnene som fikk syndene tilgitt.

I historiene og lignelsene der de fattige karakterene forekommer, er det sjelden at de er aktørene i historien, det er i så fall minimalt, og som leser får vi ikke vite noe om deres tanker og motiver. Ut i fra dette kan vi gjøre oss opp noen meninger om Lukas-forfatterens målgruppe og intensjoner. Det blir nærliggende å tenke at disse historiene og lignelsene i Lukasevangeliet er skrevet og myntet på de rike troende i en menighet med en betydelig mengde fattige troende. Det er nærliggende å tenke dette fordi vi i historiene og lignelsene har tilgang til de rike og privilegertes handlinger, tanker og motivasjoner, som da er gjenstand for implisitt eller eksplisitt kritikk.

Meningen her er da at de rike i menigheten skal identifisere seg med disse karakterene hvis de neglisjerer de fattige i menigheten sin. Vi kan tenke at dersom evangeliet hadde vært skrevet med de fattige som målgruppe, ville det vært mer naturlig om vi som lesere fikk tilgang til de fattige karakterenes tanker, handlinger, motivasjoner og refleksjoner, slik at de fattige lettere kunne identifisere seg med dem egen sin situasjon og at evangeliet som sådan ville ha virket oppbyggelig og motiverende også for dem.

## KAPITTEL 4: RESEPSJONSHISTORIE

### 4.1: Introduksjon

Denne oppgaven består av en historisk-kritisk eksegesi av en tekst samt en analyse av utvalgte resepsjoner av samme tekst. Et spørsmål som da melder seg er hvordan vi skal tenke oss forholdet mellom en historisk-kritisk eksegetisk lesning av en tekst og en resepsjonshistorisk lesning. Med resepsjonshistorisk lesning mener jeg studiet av hvordan teksten er blitt lest og mottatt.

Er det da slik at det er den historisk-kritiske eksegesen som gir oss tekstens egentlige mening, og at senere lesninger av teksten i større grad reflekterer bare lesernes egne synspunkter gjennom deres tolkning av teksten og dermed ikke tekstens egentlige betydning? Det vil si at en ser på eksegesen som det som avdekker tekstens mening, mens senere lesning kun blir et uttrykk for mening leseren selv påtvinger teksten.

Som vi har sett Gadamer's hermeneutiske teori svarer nei på dette spørsmålet. Gadamer mener at vi ikke kan begrense en tekst sin mening til hva den opprinnelige forfatteren mente med teksten, eller til forståelseshorisonten til den leseren som teksten opprinnelig var adressert til:

Every age has to understand transmitted text in its own way, for the text belongs to the whole tradition whose content interests the age and in which it seeks to understand itself. The real meaning of a text, as it speaks to the interpreter, does not depend on the contingencies of the author and his original audience. It certainly is not identical with them, for it is always co-determined also by the historical situation of the interpreter and hence by the totality of the objective course of history (Gadamer sitert etter Evans 2014: 26).

Basert på en slik hermeneutisk metode er ikke tekstens betydning utelukkende å finne i en historisk-kritisk eksegesi av teksten der man forsøker å finne forfatterens opprinnelige mening, og/eller den opprinnelige adresserte leserens forståelse av den. Tekstens betydning er alltid medbestemt av tolkerens historiske situasjon, og gjennom det delvis bestemt av hele historiens gang. En tekst sin betydning er altså noe som i hvert tilfelle delvis bestemmes gjennom dens resepsjon gjennom historiens gang. En tekst sin mening blir avdekket i møtet

med nye lesere som står i nye historiske situasjoner.

Er så historisk-kritisk eksegesi noe som skal skilles fra resepsjonshistorie? Robert Evans mener at et slikt skarpt skille ikke kan begrunnes ved hjelp av Gadamer og Jauss sin hermeneutikk (Evans 2014: 33). Evans ønsker heller å se på den historisk-kritiske eksegesi som en del av resepsjonshistorien. Det er ikke slik at den historisk-kritiske eksegesi er et gitt faktum som virkningshistorien skal legges til. Eksegeten kan ikke komme utenom det at han hører og leser teksten i *sin* historiske situasjon (Evans 2014:33). For også eksegeten befinner seg i en historisk situasjon, det finnes ingen nøytral leser.

Gadamer utvikler tanken om *Okkasionalität* sitt argument. Hans tanke er nyttig for oss når vi her skal prøve å begrunne en form for kontinuitet mellom den historisk-kritiske eksegesen og resepsjonshistorien. Det Gadamer mener med konseptet *Okkasionalität*, er at en tekst sin mening bestemmes av anledningen den var ment for (Evans 2014:35). Dette kan se ut som en motsigelse av det som er sagt ovenfor.

Det kan derfor være på sin plass å utdype hva Gadamer mener med begrepet *Okkasionalität*. For det kan ikke brått være slik at han hevder at en tekst sin betydning er bestemt av den opprinnelige forfatterens mening, og de adresserte tilhørernes forståelseshorisont. Gadamer mener derfor ikke at en tekst sin mening er uttømt i den mening som den opprinnelige forfatteren hadde, og i dens resepsjon blant de adresserte tilhørerne.

For Gadamer sitt poeng er at de historiske omstendighetene rundt en tekst sitt opphav forblir en del av dens vedvarende betydning (Evans 2014: 36):

It experiences a continued determination of its meaning from the «occasion» of its coming-to-presentation. (Gadamer sitert etter Evans 2014:36)

Det Evans sier her, er at Gadamers sitt begrep må forstås slik at en tekst bærer med seg sitt historiske opphav gjennom hele historien, men at dette ikke viser tekstens hele mening. Teksten får gradvis ny mening i møtet med nye lesere i forskjellige historiske situasjoner. Tekstens mening involverer derfor både den historisk-kritiske lesningen av teksten samt dens resepsjonshistorie. Den historisk-kritiske eksegesen er det som viser oss tekstens *Okkasionalität* (tekstens opphav), mens tekstens resepsjonshistorie viser oss *mer* av tekstens

mening.

Vi kan derfor si at det er nyttig å både se på en tekst med historisk-kritisk blikk samt å se på dens resepsjonshistorie. Der eksegesen viser oss tekstens opphav (*Okkasionalität*), viser resepsjonshistorien mer av tekstens utvidede mening. Dette må ikke misforstås slik at opphavet til teksten er dens fulle mening og at resepsjonshistorien er noe som kommer som et tillegg. Begge deler tilsammen utgjør tekstens fulle mening i den fasen av historien som fortolkeren befinner seg i.

Nedenfor skal jeg se på lignelsen om det store gjestebudet sin resepsjonshistorie. For dette formålet har jeg valgt ut tre teologer fra ulike tidsepoker. Jeg har valgt ut Augustin av Hippo, Hildegard fra Bingen og Martin Luther. I tillegg vil jeg trekke inn Karen Blixen sin novelle «Babettes gjestebud» slik at den resepsjonshistoriske lesningen av gjestebudet ikke bare begrenser seg til teologers lesning av teksten. For å gjøre dette vil jeg kort beskrive hver enkelt teolog sin tenkning og deres respektive historiske situasjoner. Dette må gjøres for å kaste lys over deres historiske forståelse av teksten, deres forståelseshorisont.

I denne oppgaven bruker jeg tekster skrevet på flere språk. Ikke alle har vært tilgjengelig i norsk oversettelse. Noen ganger har jeg valgt å basere meg på en engelsk oversettelse som jeg selv har gjengitt på norsk. Dette er tilfellet med tekstene av Augustin og Hildegard fra Bingen. Jeg er klar over at en slik fremgangsmåte kan være problematisk. Jeg tror imidlertid ikke meningsinnholdet har blitt forskjøvet i vesentlig grad.

#### **4.2: Augustin av Hippo**

Augustin av Hippo (354-430) kan med rette kalles den vestlige teologiens far. Han er en teolog og tenker, og hans tanker om teologi har hatt en enorm innflytelse på den vestlige kirken og det vestlige samfunnet generelt. Augustin er en autoritet i hele Den katolske kirke sin historie, han har også påvirket de protestantiske kirkesamfunnene sterkt.

I dette kapittelet skal jeg hovedsakelig gjøre rede for Augustin sitt menneskesyn. Jeg vil da spesielt se på hans syn på forholdet mellom kropp og sjel, og hvordan dette relateres til forholdet mellom dyder og laster. Grunnen til at jeg velger å fokusere på akkurat denne delen av Augustin sin filosofi og teologi, er at dyder og laster er et sentralt tema i hans tolkning av

lignelsen om det store gjestebudet i den prekenen jeg skal gå gjennom.

#### **4.2.2: Forholdet mellom kropp og sjel hos Augustin**

Forholdet mellom kropp og sjel er et komplekst tema i Augustin sin filosofi. Augustin prøver på mange måter å balansere det platonske synet på forholdet mellom kropp og sjel med det bibelske synet, der kropp, sjel og ånd er en svært tett forbundet enhet, og ikke forskjellige substanser. Det første som må klargjøres her er hva som skiller kropp og sjel, ifølge Augustin. Hva er det sjelelige og hva er det kroppslige?

Når Augustin skal definere hva sjelen er, så er han sterkt påvirket av den platonske filosofien. I den platonske filosofien er sjelen en immateriell substans, det vil si den har ikke noe med rom og utstrekning å gjøre. Det er essensielt for Augustins måte å tenke om forholdet mellom kropp og sjel, det å kunne gjøre rede for hvor enhetlig erfaringen vår er. Når en *del* av kroppen vår blir skadet, så kjenner vi det (Rist 1994: 96).

Dette vil si at sjelen er det som forener vår erfaring; det er ikke slik at smerter i deler av kroppen tilsvarer deler i sjelen. Et eksempel: Dersom jeg har vondt i hånden min, så blir den smerten en del av min totale erfaring av virkeligheten. For Augustin så er det sjelen som gjør at denne foreningen av erfaringer er mulig. All erfaring fra de forskjellige kroppsdelene og sansene forenes til en sammenhengende erfaring.

Sjelens kapasitet til å forene erfaring kommer fra det faktum at sjelen er immateriell. Sjelen har ikke noe med rom og utstrekning å gjøre. De erfaringene i kroppen vår som er utstrakt i et rom blir forenet i sjelen, som da ikke er utstrakt i rom. Dette blir en slags uendelig fokusering eller konsentrasjon av rommelige adskilte erfaringer til et punkt – sjelen, for å si det mer billedlig.

Det er denne enhetlige erfaringen, fra forskjellige deler av kroppen, som blir vanskelig å forklare for Augustin dersom det ikke er en sjel som tar i mot og forener erfaringer til en enhetlig erfaring.

Det andre som definerer hva sjelen er for Augustin, er at den er det som tenker, og den er senteret for viljen og intensjonene. Augustin tenker at dette ikke kan utføres av deler av kroppen eller av kroppen som helhet. Grunnen til dette er at kroppen ikke har viljen og

intensjonene slik som sjelen kan tenke seg frem til. Eksempelet Augustin bruker er at det var Sokrates som bestemte at han skulle være i fengsel, det var ikke hans armer, ben eller noen annen kroppsdel som bestemte dette (Rist 1994: 96).

I tillegg til å erfare enhetlig må vi også handle og tenke enhetlig. Sjelen forener alle våre erfaringer til en enhetlig erfaring, og den dirigerer kroppen og dens deler enhetlig med en vilje og intensjon. Basert på Augustins identifisering av sjelen, kan vi her tenke oss at sjelens funksjon, ifølge ham, er forenende. Sjelen forener erfaringer vi mottar fra kroppsdelene våre og verden gjennom våre sanser, og sjelen gjør oss videre i stand til å handle enhetlig gjennom tanke og vilje.

Kropp og sjel er derfor to separate substanser for Augustin. Det vil si at sjelen ikke er en del av kroppen, og kroppen er ikke en del av sjelen. Kroppen krever plass og kan komme i kontakt med andre objekter som også krever plass. Han tenker at sjelen er tilstede i vår kropp, men den trenger ikke å være det, for sjelen kan «leve» sammen med ikke-kroppslige objekter. Sannhetene som er tilgjengelige for sjelen er ikke knyttet til kroppslige uttrykk (Rist 1994: 97).

Hvordan kropp og sjel da henger sammen som en enhet, ifølge Augustin, blir da et viktig spørsmål. Dette er også et spørsmål som for Augustin er nært relatert til hvordan han tenker om mennesket før syndefallet. Dermed får vi også spørsmålet om hvordan forholdet mellom kropp og sjel ble påvirket av syndefallet, og spørsmålet om den moralske tilstanden til kroppen og sjelen. Er vår kroppslighet et resultat av syndefallet?

Da vil vi få et menneskesyn som ligger nærmere den manikeiske enn den kristne religionen, der kroppsligheten og den materielle virkeligheten er noe sjelen 'faller ned til'. Det manikeiske menneskesynet står for en rendyrket dualisme. Det er en form for dualisme som forstår både kropp og materie som størrelser. Disse størrelsene står som en motsetning til Gud, og holder sjelen fengslet (Lohse 1985: 108). Det er en utvikling i Augustin sin tenkning tenker når det gjelder hans syn på hvordan mennesket opprinnelig var.

Tidlig i sin karriere mente Augustin at mennesket var skapt med en åndelig kropp. Senere i sin karriere vendte han mot dette synet, og mente at selv oppstandelseslegemet også måtte være kjødelig (Rist 1994: 98-99).



I Augustin sitt menneskesyn er derfor mennesket to substanser som er blandet sammen. Med 'blandet' sammen mener han at mennesket er kropp og sjel som to substanser, men at disse utgjør en enhet som kropp og sjel (Rist 1994: 99-100).

Selv om sjel og kropp er blandet som en enhet i mennesket, er sjel og kropp allikevel ordnet i et hierarkisk forhold, der sjelen ses på som overordnet det kroppslige og det som styrer kroppen. Her er det derfor viktig å understreke at når Augustin snakker om at kroppen er underordnet sjelen, snakker han om Adam slik han var før syndefallet (Rist 1994: 101).

Mennesket før syndefallet var altså slik at kroppen var fullstendig underlagt sjelen, men det er ikke tilfellet etter syndefallet. Idealet er at sjelen skal herske over kroppen og det kjødelige, men at dette ikke lenger er tilfellet, ifølge Augustin, etter syndefallet.

Sjelens lyst til å styre kroppen er naturlig, men i syndefallet er det også en fare assosiert ved denne lysten. Faren er at sjelens fiksering på kroppen går i mot sjelens riktige orientering mot Gud (Rist 1994: 102). Sjelen må derfor styre kroppen i henhold til dens rette orientering i forhold til Gud, og dermed underlegge seg i forhold til Gud.

#### **4.2.3: Det syndige mennesket i Augustin**

Jeg har nå sett på hvordan Augustin tenker seg forholdet mellom sjel og kropp i mennesket. Jeg har hovedsakelig forholdt meg til hvordan Augustin har tenkt seg dette forholdet mellom sjel og kropp i mennesket slik det var før syndefallet og slik det igjen skal bli etter oppstandelsen. Spørsmålet blir da hvordan dette forholdet mellom sjel og kropp er i mennesket som er under synden, i følge Augustin.

For Augustin er syndens natur tosidig. På den ene siden er stoltheten, og på den andre siden begjær (*concupiscentia*). Adams stolthet ledet ham til å ville bli mer enn situasjonen tillot. Han ville ikke bare knytte seg fast til Gud, han ville også følge begjæret i sitt eget hjerte. Resultatet av dette var syndefallet, og gjennom dette tapte Adam hjelpen fra den gudommelige nåde. Gjennom stoltheten, følte Augustin, så hadde mennesket ødelagt sin viljes konstitusjon. Augustin så Adam som forfaderen til hele menneskeheten, og ødeleggelsen av konstitusjonen til menneskets opprinnelige vilje er noe som som ble overført til alle Adams

etterkommere (Lohse 1985: 112).

Disse to sidene ved syndens natur henger tett sammen. Menneskets stolthet er kjernen til menneskets begjær, og Augustin sier at stoltheten er syndens begynnelse (Rist 1994: 102). Dette leder til et komplekst teologisk spørsmål om hvorvidt mennesket ble skapt syndig, i form av potensiale til synd, eller om det ble skapt feilfritt. Dette er problematisk siden Augustin hevder at menneskets stolthet er roten til synden og en synd i seg selv.

Hvordan kan man for eksempel hevde at mennesket var skapt feilfritt hvis mennesket ødela sin vilje gjennom stolthet? Betyr ikke dette at mennesket gjennom å ha kapasitet til å være stolt allerede i det minste hadde synden som et potensiale i seg? Denne problematikken skal jeg ikke løse her, men det er viktig å være klar over problemene i denne syndsforståelsen.

Synd for Augustin handler derfor ikke hovedsaklig om enkelte ugjerninger eller lovbrudd. Slike enkeltsynder er snarere en konsekvens av en dypere syndig tilstand i mennesket. Synd for Augustin er den feilorientering mennesket har etter Adam sitt fall. Denne feilorientering kan ikke mennesket selv fri seg fra (Lohse 1985: 114).

Denne forståelsen av syndens natur hos Augustin leder til hans forståelse av nåde og frelse. Hvis mennesket ikke kan fri seg selv fra dets syndige sjelelige disposisjon, følger det at frigjørelsen må komme utenifra. Dette leder Augustin til å hevde at frelsen kommer gjennom nåde. Nåden kommer som en gave fra Gud, en gave mennesket selv ikke kan fortjene.

Det er altså bare Gud som kan frigjøre et menneske fra synden. Dette leder til Augustin sin predestinasjonslære og at det i forhold til nåde ikke finnes noen viljens frihet (Lohse 1985: 115). Gud frigjør mennesket fra dets synd av nåde som ren gave som mennesket ikke kan gjøre seg fortjent til.

#### **4.2.4: Augustin sin preken**

Augustin sin preken over lignelsen om det store gjestebudet er hovedsakelig en allegorisk tolkning av lignelsen. Dette kan vi se spesielt i hans tolkning av hvem de inviterte er til måltidet, og unnskyldningene til de som avslår invitasjonen. Med allegorisk mener jeg at

lignelsen forstås åndelig, slik at både invitasjonen og unnskyldningene gjelder alle mennesker til alle tider.

I evangeliet har vi blitt kalt til et måltid; ja, det er heller andre som har blitt kalt, vi har ikke blitt kalt, men ledet; selv tvunget. (Augustin: 937).

Augustin sier at alle er blitt kalt til måltidet, men med en gang så kvalifiserer han dette. Det er andre som har blitt kalt, «vi» har snarere blitt ledet eller tvunget. Hvem er de andre som ble kalt, ifølge Augustin?

Hvem andre er de som ble invitert, enn de som ble invitert av profetene som ble sendt før? Når? I gamle tider, helt siden profetene ble sendt, inviterte de til Kristus sitt måltid. De ble sendt til Israels folk. [...] Men de som tok i mot dem som inviterte dem, avslo måltidet. [...] De leste profetene og drepte Kristus. (Augustin: 937).

De andre som ble kalt inn til måltidet var Israels folk. De var blitt kalt inn til det store gjestebudet helt siden profetenes tid. Augustin hevder så at de som ble kalt inn slik, avslo innbydelsen. Det Augustin ser på som det endelige avslaget på denne invitasjonen er at det var Israels folk som drepte Kristus.

Augustin henspiller på at lignelsen om det store gjestebudet sier at de siste som skal fylle opp Herrens gjestebud skal nødes inn til gjestebudet (Luk 14, 23). Augustin strekker i sin tolkning definisjonen av «å nøde» til det «å tvinge». Herren skal ikke bare iherdig insistere på at vi skal komme inn, han skal tvinge oss inn til måltidet. Slik forstår Augustin nødingen:

Hedningene kom fra veiene og stiene: La kjetterne komme fra hekkene, her skal de finne fred. For de som lager hekker, er målet å lage splittelser. La de bli trukket vekk fra hekkene, la de bli plukket opp blant tornene. De har satt seg fast i hekken, de er ikke villig til å bli tvunget. La oss komme inn, av vår egen gode vilje, sier de. Dette er ikke Herrens ordre, «tving dem,» sa han, «til å komme inn.» La tvungen bli funnet på utsiden, la viljen reises innenfra. (Augustin: 942)

Her ser vi ut i fra prekenens avslutning at Augustin sin forståelse av nøde-begrepet virkelig handler om at en skal tvinges inn til måltidet. For Augustin er de som skal tvinges inn de

hedningene som tror, og føyer seg inn under kirkens lære. Han setter da de som skal tvinges inn til måltidet opp som en kontrast mot de som ønsker å komme inn til måltidet av sin egen gode vilje.

Augustin bemerker at det ikke er dette Herren befaler. Herren vil at hedningene skal tvinges inn. De som ønsker å komme inn til måltidet av egen vilje er for Augustin et bilde på kjetterne. Kjetterne lar seg ikke plukke opp og tvinges inn, de har satt seg fast i tornene i den hekken av splittelse de selv har satt opp. Kjetterne vil la seg styre av sin egen vilje i stedet for å bli ledet utenifra.

Det er nærliggende her å tenke at det å bli ledet utenifra spiller både på å la seg lede av Gud direkte, og Gud slik hans vilje kommer til uttrykk gjennom kirkens autoritet. Dette blir nærliggende fordi kjetterne, som har latt seg styre av sin egen vilje, da settes opp som kontrast til de som tvinges inn. Kjetterne er jo de som avviker fra kirkens lære og autoritet.

Den mest sentrale delen av Augustin sin preken om lignelsen er det han sier om unnskyldningene. Før vi ser på hver enkelt unnskyldning må det her nevnes at Augustin har en allegorisk forståelse av dem:

Og hvordan unnskyldte de seg? Det var tre unnskyldninger: «En sa: Jeg har kjøpt en gård og må gå ut og se på den. Vær så vennlig ha meg unnskyldt. En annen sa: Jeg har kjøpt fem par okser og skal ut og prøve dem. Vær så vennlig ha meg unnskyldt. Og en tredje sa: jeg har giftet meg, ha meg unnskyldt, jeg kan ikke komme». Antar vi ikke at dette er unnskyldninger som hindrer alle mennesker som avslår å komme til dette måltidet? (Augustin: 937)

Augustin stiller spørsmålet om hvordan de inviterte unnskylder seg. Siden han da har en allegorisk forståelse av disse, må vi se på hva han mener er essensen i hver enkelt unnskyldning.

I kjøpet av gården, er den dominerende ånd markert; derfor blir stoltheten irettesatt. Fordi mennesker gleder seg over å ha en gård, ha den i sin hånd, å eie den, å ha mennesker på den og under dem, å ha herredømme. (Augustin: 937-938).

I den første unnskyldningen viser Augustin til det han kaller den «dominerende ånd». Her vil jeg være vår med å tolke hans begrep om ånd i et moderne spirituelt lys. For Augustin handler dette om en spesifikk syndig disposisjon av den menneskelige sjel. Det er den disposisjonen i sjelen som vil eie og dominere både mennesket og ting. Augustin definerer dette som å søke glede i egen makt.

Denne gleden over å dominere identifiserer han som synden til det første mennesket, for det første mennesket ønsket å ha herredømme, men at ingen skulle ha herredømme over han (Augustin: 938) Denne «dominerende ånd» er for Augustin rotfestet i stoltheten:

Da han oppdaget stoltheten, ville han ikke komme (Augustin: 938)

Etter dette ser Augustin på den andre unnskyldningen, mannen med de fem par oksene:

De fem par oksene er kroppens sanser. Det er fem sanser i denne kroppen, som alle vet; og de som ikke tenker over det, vil uten tvil se det når de blir minnet om det. Det er derfor det er fem sanser i kroppen. I øynene er synet, hørselen i ørene, lukten i nesen, smaken i munnen, og følelsen i alle lemmene. Vi oppfatter svart og hvitt, og ting i alle farger lys og mørke, med synet. [...] De er fem, og de er par. At de er par, er lettest å se i tilfellet med de tre første sansene. Det er to øyne, to ører, to nesebor; se tre par! [...]. (Augustin: 938)

Augustin mener at det ikke er noen tilfeldighet at lignelsen taler om *fem par* med okser (Augustin: 938). De representerer de fem sansene i kroppen, alle disse sansene er organisert dualistisk. Synssansen for eksempel, er gjennom øyet og ser både svart og hvitt, lys og mørke. De fem sansene brukt som unnskyldning, representerer de menneskene som er orientert mot det verdslige.

Menneskene som er orientert mot det verdslige er de som ikke tror på noe de ikke kan oppfatte gjennom kroppens fem sanser. Disse tror på bare det de selv erfarer (Augustin: 938).

Dette leder Augustin til å sette opp nok en motsetning; mellom de som bare vil erfare med sansene og de som erfarer gjennom tro. For Augustin er troen overordnet. I prekenen viser han til historien om apostelen Thomas som ble hindret av at han ikke ville tro på oppstandelsen dersom han ikke fikk se den oppstandne, og ikke bare det, men også til og med berøre hans

sår. Deretter siterer Augustin Joh 20, 29b: *Salig er de som ikke ser, og likevel tror.*

Augustin reflekterer så over hvorvidt om det var noen fordel for de som fulgte Jesus, og bevitnet han med sine sanser. Har de noen fordel fremfor senere kristne som bare kan relatere til Kristus kun gjennom tro? Augustin argumenterer for at å relatere med tro er det beste, spesielt slik vi relaterer til Kristus i nattverden med troen. Han gjør dette ved å sammenligne apostelen Paulus og Judas Iskariot, Judas var jo tilstede under innstiftelsen av nattverden:

Paulus var ikke der og han trodde, Judas var der og han svek. Hvor mange er det ikke som også nå er ved dette måltid, som heller ikke så dette bordet, som ikke så med sine øyne, eller smakte med sin munn det brødet som Herren tok i sine hender, likevel er det det samme som forberedes, hvor mange er det ikke også nå ved dette samme måltidet som «*spiser og drikker seg til doms?*» (1 Kor 11, 29) (Augustin: 939)

Paulus trodde, selv om han ikke var tilstede ved innstiftelsen av nattverden. Judas Iskariot var tilstede, men svek Kristus selv om han var der. Det å erfare Herren, måltidet, gjennom kroppens sanser er derfor ingen fordel, ifølge Augustin. Når en så deltar i måltidet må man gjøre det med tro, det er det som er avgjørende. Den som ikke gjør det med tro: *spiser og drikker seg selv til doms.*

Til slutt skal jeg se på hva Augustin ser i den tredje unnskyldningen:

«*Og en tredje sier, jeg har giftet meg.*» Dette er kjødets nytelse, som er til hindring for mange [...] «Det er ingen lykke for en mann, hvis han ikke har kjødets nytelse.» Dette er de som apostelen klandrer, og nemlig de som sier: «La oss spise og drikke, for i morgen dør vi!» (1 Kor 15, 32).[...] Han som taler slik: «*jeg har giftet meg*», binder seg selv til kjødet, plasserer sin glede i kjødets nytelse, unnskylder seg selv fra måltidet; la han sørge godt for at han ikke dør av indre sult! (Augustin: 940)

Denne unnskyldningen representerer for Augustin de menneskene som finner gleden i kjødets nytelse. Denne unnskyldningen handler om å ta seg en kone, og derfor nytelsen relatert til dette. Unnskyldningen kan også forstås slik at den refererer til alle former for nytelse der kroppen tilfredsstilles.

Derfor siterer Augustin Paulus der Paulus bruker ordene: «*la oss spise og drikke, for i morgen dør vi!*» (1 Kor 15, 32). Dette handler om mat og drikke. Faren med en slik unnskyldning, er at den fokuserer på mennesket her og nå og ikke på evigheten. Augustin advarer så om at de som har slike tendenser må passe på å ikke dø av en indre sult. Selv om de altså tilfredsstiller sin kroppslige sult, og gjennom det oppnår kjødets nytelse, står de i fare for å sulte i sitt indre.

### **4.3: Hildegard fra Bingen**

Hildegard fra Bingen ble født i Bermersheim vor Höhe 1098 og døde i Bingen 1179.

Hildegard sine teologiske refleksjoner plasserte henne blant samfunnets elite. Pave Benedikt XVI utnevnte henne til poshumt til *doctor ecclesiae*, som betyr kirkens lærer. Hun ble også kanonisert til helgen (Bowie og Davies 1997: 28). Det følgende baserer seg i hovedsak i Bowies og Davies bok, «*Hildegard av Bingen. Hennes liv. Hennes tekster*» samt Aksel Haanings «*Den kristne mystikk*». Hennes tanker og refleksjoner omfattet mye mer enn kirkens lære, hvor hun var svært klar på at veien til den guddommelige rikdom lå i vårt eget menneskelige vesen.

Hildegards interesser strakk seg utover teologien. Hun var svært opptatt av naturvitenskapen; planter, dyr og stener. Hun var også opptatt av medisinske studier, og så på mennesket som en del av naturen. Dette kan kalles et økologisk verdenssyn. I hennes tale er kropp og sjel nært knyttet sammen.

#### **4.3.2: Hildegard fra Bingen sin teologi**

Veien til Gud ligger i vårt eget vesen, sier Hildegard fra Bingen (Bowie og Davies 1997: 41). Dette er et typisk mystisk utsagn fra Hildegard. Den visjonære mystikken er et sentralt perspektiv i Hildegard sin teologi. Det å skue innover, det kontemplative liv refererer i det kristne liv til den indre erkjennelsesvei og beskriver det indre liv. Det hadde sitt opphav i klostrene der mennesket ble forstått som *nexus Dei mundi*, «bindepunktet» mellom Gud og verden.

Mennesket skulle være bindepunkt mellom det synlige og det usynlige der disse virkelighetsnivåene kunne møtes i mennesket. Hildegard mener at mennesket er et

mikrokosmos av verdens makrokosmos. Mennesket er Guds fullendte skapelse (Bowie og Davies 1997: 43). Hildegard så på menneskesjelen som noe som fukter jorden og gir den liv.

Hvordan kan vi skille mellom religion og mystikk? Og er det det egentlig noe skille mellom religionen og mystikken? Begrepet religion er i seg selv vanskelig å definere. Religionen fokuserer ofte på Gud der det guddommelige er det høyeste og gode. Arven etter den klassiske greske gudsforståelsen er filosofien der drømmen om det gode, det åndelige, det vakre og det ordnede kosmos – det formålsbestemte er gjennomgående (Haaning 2011: 16).

Mystikkens kjennetegn og tradisjon er at den ikke vil settes inn i noen bås. I mystikkens filosofi er lengselen etter Gud knyttet til menneskets natur. Mennesket ønsker å knytte seg til å knytte seg, eller forene seg med Gud (Haaning, 2011: 18). Isaac Bashevis Singer (1902-1991) sier:

«Mystikken og religionen er ikke to adskilte tenkemåter. De har samme grunnlaget i menneskets sjel – en følelse av at verden ikke blot eksisterer ved et tilfelle eller på grunn av en blind kraft, og at menneskets ånd og legeme er nært knyttet til skapelsen og Skaperen. Om der er en forskjell mellom disse, består den i at religionen er nesten helt og holdent helt avhengig av åpenbaringer [...]. Religionen har aldri tilhørt et enkelt menneske. Den henvender seg til en gruppe. [...]. Religiøse ledere tiltvang seg ofte ære for deres tro ved hjelp av sverdet. Slik kom religionen i ettertid til å bli et rutinepreget og sosialt system. Men mystikken er på et individuelt plan. Og den sanne mystikken har alltid tilhørt et enkelt menneske eller en mindre gruppe. [...]. Jo mere vellykket en religion er, jo større innflytelse den har, jo fjernere er den fra sin mystiske opprinnelse. Dogmer og magi erstatter åndelige opplevelser. [...]. Mystikk og skepsis er ikke motsetninger» (Singer sitert etter Haaning, 2011: 19-20).

Ifølge Singer, er religion og mystikk derfor to måter å forholde seg til Gud på. Mens religionen fokuserer på dogmer og riter, og henvender seg til grupper, er det enkeltindividet som er i fokus innenfor mystikken, der målet er foreningen av Gud og mennesket. Både religionen og mystikken er enige om at verden ikke eksisterer ved en ren tilfeldighet, og at menneskets sjel og legeme er nært knyttet til Skaperen og skapelsen.

Mystikken er et allmennreligiøst fenomen. Det er heller ikke i kristen tradisjon særegent for



Det nye testamentet, det finnes også i Det gamle testamentet der vi finner tallrike eksempler på det som kan leses som mystiske tekster som for eksempel Moses og den brennende busken. Av evangeliene er det særlig Johannesevangeliet og temaene om lys og mørke, om ånden og Parakleten samt de mange gåtefulle Jesus-ordene som inspirerer til mystikk (Haaning 2011: 19-21). I Hildegards teologiske verk *Scivias* er det lyset som er den guddommelige inspirasjonen, og lyset er åpenbaringen (Bowie og Davies 1997: 38).

Religionen karakteriseres da av at den er systematisert i form av formelle læresetninger, systemer og riter. Vi kan lese om den kristne dogmatikk i lærebøker gjennom hele den kristne teologiens historie og grunnlaget ble fastsatt i løpet av de første fire til fem århundrer. Dette ble vedtatt på synoder og konsiler i fellesskap.

Derimot er mystikken, slik Isaac Bashevis Singer uttrykker det, noe motsatt. Mystikkens særegenhet er at den alltid er ledsaget av en opplevelse og den er av et personlig preg. Det handler om enkeltmennesket, dets personlige erfaringer og dets opplevelser. Enkeltmennesket søker etter å dele disse med andre i et fellesskap. Spørsmålet som da ofte dukker opp, er: Hvordan - og ikke minst hvem avgjør om disse erfaringene og opplevelsene faktisk er ekte? (Haaning 2011: 23).

Ordet mystikk er et moderne fenomen. Mystikerne bruker sjelden beskrivelsen mystikere om seg selv. Det er kun en ekstern definisjon (Hanning 2011: 24). Imidlertid har man lenge kjent til fenomenet mystikk og hva det beskriver. I Det nye testamentet er det det greske ordet *mysterion*, senere oversatt til *res arcana* eller *secretum*, som betyr hemmelig eller hemmelighetsfull. Det kan vi lese om hos apostelen Paulus som sier at «*Ånden som taler om hemmeligheter*» (1 Kor 13, 2 og 14, 2) (Haaning 2011: 24)

I middelalderens kristne tradisjon ble mystikken en del av *vita contemplativa*, altså det kontemplative liv. Ordet *contemplatio* som kommer fra det latinske ordet for beskuelse, betraktning og iakttagelse. Dette betyr nødvendigvis ikke noe som omhandler det indre (Haaning 2011: 24). I middelalderen kom *contemplatio* til å fungere som uttrykk for det å skue innover. Det ble oppfattet som en motsetning til *vita activa* som betyr det aktive liv (Hanning 2011: 24).

### 4.3.3: Hildegard fra Bingen og den monastiske eksegesen

Hildegard fra Bingen var ikke bare en teolog, hun var også nonne. Som nonne var hun en del av middelalderens monastiske verden. Den monastiske verden var preget av en del særegne konvensjoner for prekener. Jeg vil her gjøre kort rede for disse særegne konvensjonene. Dette gjør jeg for at leseren skal kunne følge med når jeg analyserer prekenen om det store gjestebudet som Hildegard fra Bingen holdt. Her finner vi nemlig noen konvensjoner som skiller seg klart fra det vi ser i de andre prekenene jeg analyserer i denne oppgaven.

Det mest generelle en kan si om prekenene som kommer fra en monastisk kontekst er at de ofte legger svært stor vekt på den åndelige meningen i teksten de preker over, den meningen som ikke er bokstavelig og historisk. Det er den allegoriske, tropologiske og anagogiske betydningen som er sentral. (Kienzle 2011: 8). Disse tre åndelige meningsdimensjonene, sammen med den historiske og bokstavelige betydningen, utgjør det som kalles skriftens firfoldige mening (*sensus quadroplex*).

Den allegoriske mening er den meningen i teksten som omfatter åndelige eller kirkelige forhold her og nå. Den tropologiske betydningen av en tekst, er det den foreskriver oss for vår moral. Den anagogiske betydningen av en tekst sier noe om den himmelske virkelighet vil skal føres fram eller opp til (Dokka 2000: 31). Dette kan illustreres med en eksempeltekst som Matt 20, 17 ff: «*Se vi drar opp til Jerusalem*».

Den historiske meningen er den bokstavelige fortellingen om Jesus og disiplene som reiste opp til Jerusalem. Den tropologiske betydningen (vår moral) er det den sier om menneskets etterfølgelse av Jesus, selv om det leder til lidelse og død. Den allegoriske betydningen (den åndelige) er at det også finnes et hellig sted, en kirke, der en på åndelig måte kan få del i Jesu Kristi lidelse. Den anagogiske betydningen er at teksten forteller oss om menneskets oppstigelse til «den evige stad» (Dokka 2000: 32).

Et viktig mål med eksegesen og lesningen av skriften ble å omdanne den gamle loven og testamentet om til en ny åndelig forståelse (*spiritalis intellectus*) gjennom åndelig forståelse (*spiritalis interpretatio*) (Kienzle 2011: 10). En måte å gjøre dette på var å lese det gamle med en typologisk metode, med et tropologisk mål. Det vil si at en fant «typer» i det gamle testamentet som peker fram mot det nye, i det håp om å avdekke en moralsk mening (Kienzle

2011: 8). Åndeliggjøringen av Skriften for å gjøre skriftens betydning hovedsaklig moralsk, er derfor noe en kan finne i mange prekener som stammer nettopp fra en monastisk kontekst.

De monastiske prekenene bar også preg av at de var holdt av abbeder og abbedisser. Disse hadde et overordnet ansvar for at munkene og nonnene overholdt St.Benedikt av Nursia sin regel for det monastiske liv. Den monastiske regelen sier at abbeden eller abbedissen er ansvarlig for frelsen til sjelene han eller hun er leder for i klostrene. Følgen av dette er at vi kan føle tilstedeværelsen av deres stemme og medfølgende ansvar i deres prekener. (Kienzle 2011: 17-18)

Denne stemmen er ikke nødvendigvis bare forkynnerens egen stemme direkte. Det var ikke uvanlig at forkynneren antok stemmen til sentrale og autoritære personer fra skriften, som Gud, Jesus og Adam (Kienzle 2011: 28-28).

#### **4.3.4: Hildegard fra Bingen sin preken**

I Hildegard fra Bingen sin preken over Luk 14,16-24 er prekenen svært preget av hennes bakgrunn og liv i monastisk kontekst. Hildegard har en spesiell skrivestil. Noen ganger taler hun selv som kommentator, andre ganger taler hun gjennom de bibelske karakterene. Når jeg siterer fra prekenen her vil jeg følge Kienzle sine vurderinger av når Hildegard taler gjennom forskjellige karakterer (Kienzle 2011: 28). Jeg vil føre dette som «...» i mine sitater fra prekenen. I mine sitater vil jeg skrive i parentes hvilke vers Hildegard kommenterer underveis.

Hildegard bruker måltidet som et bilde på verden, og de som er invitert er ifølge Hildegard de som er født av Adam. Mannen som inviterer til gjestebud er Adam, og gjestebudet betegner (Kienzle 2011:159n1) verden, de mange som er invitert er Adams etterkommere:

Åpenbart, Adam tilegnet seg denne falne verden som på ett tidspunkt skal ende og som dette gjestebudet betegner; «mange» er de som er født fra Adam (Luk 14, 16). (Hildegard fra Bingen sitert i Kienzle 2011: 158-159)

Hva er det Adam inviterer de mange til? Det er menneskeheten som er invitert til å dyrke verden og meningen er at de skal komme og vise iver, ønske og arbeide plante og passe

akkurat som Adam selv arbeidet, plantet og passet. Hildegard viser til Adam som mennesket som var gitt skapelsen til å dyrke og arbeide i (1 Mos 2, 15). På denne måten er Adams etterkommere formanet til å arbeide, dyrke og passe verden. Hildegard minner oss på at alle ting var lydige mot Adam med grønnheten og fordelene av deres frukter, fordi han var den første som Gud hadde underordnet dem til (1 Mos 1, 28b-30).

Her kan vi ane at Hildegard kanskje formidler et dobbelt budskap, både det bokstavelige og det anagogiske. Den anagogiske betydningen i det hun sier her blir da muligens at skapelsens grønnhet og frukter blir bilder på den indre sjelelige utvikling en oppnår gjennom lydighet mot Gud og klosterlivets krav. Hildegard sammenlignet ofte sjelen direkte med fuktigheten som gir jorden liv: «Sjelen er kroppens grønne livskraft. Som kroppen vokser og utvikles takket være sjelen, blir jorden fruktbar av fuktighet. Og sjelen er kroppens fuktighet og derfor fukter den kroppen så den ikke tørker ut, akkurat som regnet vanner jorden» (Hildegard sitert i Bowie og Davies 1997: 44).

Det er ikke bare Adam som formaner hans etterkommere men også skapelsen selv (Kienzle 2011:159n2):

«Tingene som er nødvendig for dere, vil du finne i oss og derfor være lydige med oss akkurat som vi er lydige mot vår Skaper.» (Luk 14, 17). (Hildegard sitert i Kienzle 2011:159).

Her taler Hildegard gjennom skapelsen som karakter (Kienzle 2011: 28). Hvorfor antar hun stemmen til skapelsen? Og hva er det hun faktisk sier her? Hildegard oppfordrer sterkt til lydighet, den viktigste dyd i det monastiske liv. At det er Hildegard som taler gjennom skapelsen som karakter betyr at Hildegard kaller til lydighet til henne som abedisse. Hun lover at de tingene man trenger eller som er nødvendig, er å finne i henne som abedisse. Nonnene blir oppfordret til å være lydige mot Hildegard akkurat som hun er lydige mot Skaperen.

Deretter begynner Hildegard på unnskyldningene i lignelsen:

«Helt fra begynnelsen av deres virke så har mennesker unnskyldt seg fra lydighet med det resultat at de ikke adlød Gud i den tilstand de var skapt, som andre skapninger gjorde, som forblir i deres egen tilstand (Luk 14,18a). (Hildegard sitert i Kienzle

2011:159).

Den monastiske klosterlivet er preget av en streng orden, og Hildegard oppfordrer hele veien til lydighet i sin tale. Dette er en tropologisk tolkning av lignelsen, hun oppfordrer altså til moralsk etterfølgelse. Men hva er det de inviterte så unnskylder seg fra? Mennesket har vendt seg bort fra den tilstand de har blitt skapt til. Hildegard mener her at unnskyldningene fra de mange er unnskyldninger for å være ulydige mot Gud. Resultatet av menneskets ulydighet er at det har overtrådt den tilstanden de var skapt til. Mennesket har dermed overtrådt sin egen natur med sin ulydighet, ifølge Hildegard.

Som kontrast til mennesket og dets ulydighet, viser hun til resten av skapelsen som er lydlig mot Gud ved å forbli i den tilstand de ble skapt. Her ser vi igjen viktigheten av lydighet for Hildegard, for henne er mennesket skapt til å være lydlig. Dette er et menneskesyn som reflekterer hennes monastiske tilhørighet. Denne lydigheten er da delvis definert som å kjenne sin plass i skapelsen, og menneskets plass er å underordne seg Gud i lydighet.

Den første som vel vitende gjorde motstridende handlinger sa til skapelsen: «Jeg har anskaffet meg makt, jeg har tilegnet meg det gjennom svette og hardt arbeid, og jeg kan ikke avstå. Jeg arbeider, så jeg kan vurdere hva jeg kan gjøre.» Selv om de sukker med et sukk og stønn, uansett gjør de feil, fordi resten av skapelsen viser lydighet mot Gud. (Luk 14,18b) (Hildegard sitert i Kienzle 2011:159).

Menneskets fall, ifølge Hildegard, består i at det har tilegnet seg selv makt. Mennesket har tatt makten i sine egne hender. Det tilegner seg denne makten gjennom hardt arbeid og egeninnsats, og det ikke kan avstå fra å gjøre dette. Tanken om at mennesket ikke kan avstå fra makten det har tilegnet seg kan høres ut som en referanse til menneskets iboende syndige natur, nemlig arvesynden. Arbeidet leder til videre synd og er galt selv om arbeidet er hardt, fordi det ikke er gjort i lydighet. Den syndige naturen består i at mennesket har grepet makten for seg selv i stedet for å leve i lydighet mot Gud.

Kan dette være en eksempeltekst på Hildegards selvgranskning? Her setter hun seg selv inn i prekenen og identifiserer seg som det syndige menneske som har tilegnet seg makt. Hildegard skiller seg ikke fullstendig fra sine tilhørere, slik det kunne virke ovenfor når hun talte med skapelsen som karakter.

Det hun gjør her er å utdype lydighetsbegrepet Paulus sine ord til korinterne. Det at hun identifiserer seg som en syndig karakter i prekenen understreker prinsippet om at tilhørerne kun skal være lydige mot henne i den grad hun selv er lydige mot Gud. Dette er et ideal som stammer fra apostelen Paulus (1 Kor 11,1). Der Hildegard taler gjennom skapelsen som personifisert karakter minner hun om Paulus' ord til korinterne, der Paulus sier, ha meg til forbilde slik jeg har Kristus til forbilde!

Deretter sa de med sin kunnskap, de som etablerte verdslig lærdom: «Jeg har tilegnet offerritualene med de fem sansene». Med dette begynte de disse tingene ut i fra stolthet, som om *de* visste og ikke Gud etablerte alle disse tingene selv. De talte bønnfallende og fryktfullt, men fortsatt med motstand (Luk 14,19). (Hildegard sitert i Kienzle 2011:159).

Hildegard taler strengt, nærmest nedlatende, om han som hadde kjøpt seg de fem par oksene. Han ba seg unnskyldt på grunn av det harde arbeidet som kaller ham, slik at han ikke kunne si ja til invitasjonen til det gode måltidet. Her viser Hildegard til menneskene som de som orienterer seg i verden i henhold til de fem sansene og gjennom stolthet. De har etablert sine egne offerritualer i det hun kaller verdslig lærdom. Det vil si at deres offerritualer til syvende og sist er verdslige og ikke gudommelige. Disse menneskene fremstår som gudfryktige og bønnfallende, men Hildegard ser det slik at de egentlig gjør dette i motstand til Gud.

Her tar Hildegard utgangspunkt i en sentral tanke i kristen tradisjon, nemlig tanken om stolthet, der tanken om stoltheten har blitt forstått som roten til menneskets syndige natur. Mennesket gjennomfører offerritualer og religiøs adferd på en måte som er rotfestet i deres egen stolthet og orientering mot det verdslige. Orienteringen mot det verdslige er representert av de fem sansene. De bedriver egentlig ikke tilbedelse av Gud, de bedriver snarere motstand mot Gud.

Han som har kjøpt de fem oksene i lignelsen forstås derfor allegorisk av Hildegard som et bilde på mennesket som lever etter de fem sansene. Han er mennesket som er orientert mot det verdslige og ikke det gudommelige, en adferd som er rotfestet i menneskets stolthet og dermed syndige natur.

Hun beskylder han som unnskylder for å støtte seg til en sekulær disiplin, det verdslige, hvor

det er mennesket selv som tilegner seg kunnskapen gjennom sin stolthet.

For Hildegard kommer den virkelige kunnskapen og skapelsen fra Gud. Stoltheten for Hildegard utelukker ikke muligheten til å velge. For Hildegard kan mennesket velge om de vil samarbeide med Guds godhet eller trosse ham og motarbeide den guddommelige ordningen (Bowie og Davis 1997: 43). Hildegards tolkning av avslåingen av invitasjonen er at den er gjort av fri vilje.

«Med for mye frihet ble jeg tiltrukket gjennom kjødelig begjær til å få barn. Dette er nok for oss. Jeg er ikke i stand til å gjøre slike små ting og å kultivere som elementene og andre skapninger gjør og kultiverer, men la skapelsen tjene oss slik den ønsker.» Og disse ber ikke om å bli unnskyldt, fordi de blir sett på som om de forøker skapelsen. (Luk 14, 20). (Hildegard sitert i Kienzle 2011: 160).

Den siste inviterte, mannen som har en kone han tar seg ikke tid med å unnskyldte seg. Her kommenterer Hildegard den tilsynelatende uoverstemmelsen i teksten: Den tredje inviterte ber ikke om unnskyldning (Kienzle 2011: 160n4). Han oppgir bare grunnen – at han har en kone: «Derfor kan jeg ikke komme.» Hildegard selv som lever sitt liv i kloster viser liten forståelse for denne mannen. Hun vil nødvendigvis bevege seg mot det kjødelige begjæret. For Hildegard er denne tredje invitasjonen et bilde på en med for mye frihet, som derfor velger å følge sitt kjødelige begjær og få barn. Her er det nærliggende å tenke at frihet her betyr frihet uten lydighet, siden lydigheten som dyd er ett viktig tema i denne prekenen.

At det å få barn og ta seg en kone sees på som kjødelig begjær viser oss ganske tydelig at dette er en preken fra en monastisk kontekst, og derfor er sølibat for Hildegard lydighet. Igjen ser vi at Hildegard også setter menneskets ulydighet opp som kontrast til resten av skapelsen:

På den andre siden så behandler skapelsen mennesket anderledes enn det Adam gjorde. Adam syndet i dårskap, men hans etterkommere med kløktighet. De viste at mennesket nektet å beholde sin egen tilstand. Derfor er det skrevet: Vil alle folkeslag klage over seg selv? (Luk 14, 21a) (Hildegard sitert i Kienzle 2011: 160).

Spørsmålet er hvordan Hildegard oppfatter det som skjer etter alle unnskyldningene. Hun gjør et poeng av at Adam syndet i dårskap, der han som første synder handlet i uvitenhet.

Hans etterkommere derimot, mener Hildegard har fortsatt å synde gjennom kløktighet. Etterkommerne er utspekulerte i måten de synder på. Dette ser vi basert på Hildegard sine tolkninger av de tre avslagene de inviterte kommer med. Dette er spesielt for de menneskene som mannen som har kjøpt fem par okser representerer.

Disse menneskene er de som er orientert mot det verdslige og har innstiftet sine egne offerritualer. De oppfører seg som om de var gudfryktige og bønnfallende mennesker, men i virkeligheten tjener de, ifølge Hildegard, bare sin egen stolthet. De lever i motstand til Gud i stedet for i lydighet.

Det er dette Hildegard mener med at mennesket nekter å beholde sin egen tilstand. Mennesket var opprinnelig skapt til lydighet mot Gud, men gjennom stoltheten brøt det lydigheten mot Gud og tilegnet seg kraft på egen hånd. Nå sukker og svetter de med hardt arbeid og tiltrekkes så av kjødelige begjær for å forplante seg, i stedet for å leve i lydighet mot Gud. De ønsker heller det enn å la skapelsen som skulle leve i lydighet mot mennesket bringe disse godene til dem.

Her må det understrekes at Hildegard tenkte at mennesket opprinnelig skulle forplante seg uten samleie i paradiset (Bowie og Davies 1997: 64). Resultatet er at når mennesket brøt sin lydighet mot Gud og tok makten i egne hender, endte de med å måtte arbeide og slite for sine goder. Og derfor måtte mennesket forplante seg gjennom seksualiteten som innebærer kjødelig begjær. I alt dette fortsatte så mennesket å synde og utførte sin synd med kløktighet. Dette står i motsetning til det livet som leves i lydighet mot Gud, slik som klosterlivet innebærer, siden denne prekenens tilhørere var nonnene under Hildegard sin åndelige ledelse.

Adam, redd og skjelvende fordi han forutså disse fremtidige tingene i ånden og så selv at verden ikke ville gjøre noen fremgang og blomstre med hans etterkommere, som med seg selv, 'sa' til skapelsen: «Plant og blomstre i jordens sirkel, i trærne i skogen, i øde, uttørkede, ubeboelige, og forlatte steder 'og bring' dem inn til sirkelen hvor menneske kan se og bruke dem, slik at alle folk kan komme og se hva som er brukbart for dem i disse tingene, slik at de fortsatt kan være verdig noe.» (Luk 14, 21b) (Hildegard sitert i Kienzle 2011: 160).

Igjen er det Hildegard som taler gjennom Adam som taler til sine etterkommere. Adam ser



frem i tiden gjennom ånden og han ser konsekvensene av syndefallet for sine etterkommere. Hildegard utvider i denne kommentaren sin forståelse av syndens virkninger, fra å handle hovedsakelig om menneskehetens indre til det kosmiske. Når Hildegard her taler gjennom Adam, og han ser konsekvensene av synden i fremtiden, ser han at jordens sirkel er fylt av tørke og er forlatt. Skapelsen er blitt øde som en konsekvens av Adam og hans etterkommere sin synd. Dermed ser vi at Hildegard tenker at synden har en ødeleggende virkning også utenfor menneskehetens indre.

Jeg tenker at Hildegards tale har to betydninger. For på den ene siden ønsker hun å påpeke at synden har en konkret kosmisk virkning; synden har påvirket skaperverket i negativ forstand. På den andre siden ser vi samtidig en anagogisk betydning i det hun sier her. Ovenfor har vi sett at Hildegard brukte skaperverkets grønnet og dets frukter som bilder på sjelens tilstand *før* Adams synd. Mens her ser vi at skaperverkets tørke og forlatthet er et bilde på sjelens tilstand *etter* Adams synd.

Hildegards bud til sine tilhørere er at de skal plante og blomstre i jordens sirkel slik at den igjen kan bli fruktbar og bebodd. Budet må forstås hovedsakelig anagogisk; det er sjelen som skal gjenopprettes. Det er også nærliggende å tenke at gjenoprettelsen av sjelen vil ha en motsatt virkning av Adams synd. Akkurat som Adam og hans etterkommere sine synder fikk negative kosmiske konsekvenser, så tenker Hildegard her at gjenoprettelsen av menneskehetens sjel til slutt vil lede til kosmisk gjenoprettelse.

Skapelsen 'sa' i lydighet: 'Jeg må tjene deg; det har blitt ordnet, som de bygger opp ditt begjær. Jorden eier 'fremdeles' kraften den brakte frem, når den vil bli gjort hard og satt under arbeid, bringer den frem vin, fordi jorden før syndefloden var skjør og sart, men etter syndefloden ble den hard og fast' (Luk 14, 22). (Hildegard sitert i Kienzle 2011: 160).

Hildegard fortsetter å tolke lignelsen hovedsakelig tropologisk, men også anagogisk. Her taler Hildegard gjennom skapelsen som personifisert karakter, skapelsen svarer Adam. Hun sier at skapelsen skal tjene Adam, for det har blitt ordnet. Den tropologiske og anagogiske betydningen, altså at det her menes hva teksten sier om etterfølgelsen og det indre sjellivet, ligger hovedsakelig i talen om at jorden fremdeles har kraften den brakte frem. Selv om jorden har blitt hard og fast etter syndefloden, så er den i besittelse av denne kraften.

Jordens kraft er da tilgjengelig dersom den gjøres hard og settes under arbeid. Jorden blir her et bilde på sjelen. Det er sjelen som må gjøres hard og settes under arbeid, og bare slik kan den igjen bringe fram vin. Vinen er det ypperste bildet på jordens fruktbarhet. Grunnen til at sjelen nå må forherdes og settes under arbeid er at den har blitt hard og fast etter syndefloden. Synden har gjort det slik at sjelen som en gang var skjør og sart har blitt hard og fast.

Dette kan være en oppfordring fra Hildegard til hennes tilhørere om at de må underkaste seg den monastiske disiplin for å igjen bringe frem sjelens frukter, her representert som vin. At Hildegard kaller tilhørerne til å underkaste seg den monastiske disiplinen, blir en tropologisk lesning av teksten. Sjelens frukt som mål, representert som vin, blir da den anagogiske betydningen.

Adam ´sa ´til Skapelsen:« Gå ut til tjeneste til enhver sirkel og omfang av menneskehetens handlinger og binde planter. Bind jorden fast så den åpner seg så den kan spire overalt med grønnhet og frukt, og selv med styrke av den mest styrkefulle sevje, nemlig vin. For vinranken er mer plante enn treet er, og som planten er den både plantet i jorden og ernært, så den fullstendige forståelsens skjød kan bli fylt slik jeg forstår i verden» (Luk14, 23) (Hildegard sitert i Kienzle 2011: 161).

Jeg hevder til alle skapninger ´at ingenting´ av den mannlige styrken som dveler med skapningene vil berøre verden, med en type berøring på en måte slik at skapelsen ville ha adlydt dem slik den har adlydt meg og vil bringe dem lethøstet frukt som den gjorde for meg. For jeg overtrådte i dårskap, men de i opprør (Luk 14,24) (Hildegard sitert i Kienzle 2011: 161).

I kommentarene til de to siste versene i lignelsen om det store gjestebudet, kommer Hildegard med en siste oppfordring. Dette er en tropologisk lesning av teksten. Hun oppfordrer tilhørerne til å binde jorden fast slik at den åpner seg så den igjen kan spire overalt med grønnhet og frukt. Slik vi har sett tidligere i prekenen er jorden bilde på sjelen og grønnheten, og frukten var beskrivelser av jorden, og dermed sjelen før syndefallet. At hun ber tilhørerne om å binde sjelen fast, er muligens nok en oppfordring til lydighet og underkastelse til Hildegard som abedissee og den monastiske disiplinen.

Vinranken er et annet bilde på sjelen som Hildegard bruker her. Hun gjør et poeng ut av at sjelen er som en plante og ikke et tre. Her kommer hennes kompetanse som botaniker frem (Bowie og Davies 1997: 7). Hildegard produserte store mengder med botanisk litteratur. Hennes erfaring var at planter var lettere å domestisere enn trær. Hildegard ser da på sjelen som noe som kan temmes gjennom den monastiske disiplinen og lydigheten hun selv strevde etter å leve under.

Hildegard har tolket lignelsen om det store gjestebudet på den måten at mannen som inviterer til gjestebud er Adam. Adam har sett og skjønt konsekvensen av sin ulydighet mot Gud. Nå vil han gjøre bot til Gud og invitere sine etterkommere slik at de kan gjenopprette det som ødelagt ved hans synd. Han vil invitere dem tilbake til den opprinnelige paradisiske tilstanden jorden og menneskene var i før syndefallet. Hun tolker de tre avslagene på invitasjonen som enkelte menneskers nei til denne invitasjonen, og deres unnskyldninger er bilder på forskjellige typer synd. Måten en sier ja til invitasjonen på er å disiplinere sitt indre og leve et liv i lydighet og disiplin.

Gjennom Adams tolker Hildegard disse unnskyldningene som en form for synd som er annerledes enn hans egen. Adams synd hadde for Hildegard hadde rot i dårskap, mens de som fortsatt ønsker å leve i synd og sier nei til invitasjonen til gjenopprettelse, gjør dette i aktivt og mer bevisst opprør mot Gud.

#### **4.4: Martin Luther (1483-1546)**

Martin Luther ble født i Sachsen i 1483 og døde i 1546. I Norge har Luther vært mest kjent som garantisten for landets nedarvede kirkesystem, der kirken har hatt og fortsatt har en sterk tilknytning til staten og en dominerende posisjon i samfunnet (Rasmussen 2004: 8). Luther var imidlertid også en kompromissløs kritiker som gikk løs på et kirkesystem som ifølge ham hadde altfor sterke bånd til paven og den verdslige makt.

Vi skal holde oss til Luther som teolog, og kaste et blikk på hans konsekvente og skarpe kritikk av paven i Roma. Nå var det heller ikke slik at kirken i Rom var uvant med uenigheter rundt viktige teologiske spørsmål. Det som var særegent for Luther var hans frontalangrep på pavens autoritet. I 1520 er bannbulletrusselen mot Luther et faktum og han lyses i bann av det pavelige kanselli (Rasmussen 2004: 12). Luther svarer med kommentaren «Mot Antikrists

fryktelige bulle».

I opprøret brenner han den omfattende *Corpus iuris canonici*, samlingen av kirkelige rettsbestemmelser som for Luther fremstod som intet annet enn falske lover som forpliktet de troende til en rekke unødvendige regler. Et røveri av den kristne frihet fra de troende i Kristi navn begått av paven og kirkemakten, ifølge Luther.

Tanken bak Luthers opprør mot pavemakten og kirkemakten var at ingen, selv ikke paven, hadde monopol på å tolke Bibelen. Den skulle være åpen for alle (Rasmussen 2004: 16). Til dette hørte det med en grundig og faglig oversettelse til folkespråket. Så kunne de troende selv vurdere om kirkemaktens tolkninger av teksten var rimelige.

Viktig for Luther var at skiftet av autoriet ikke skulle oppfattes som en invitasjon til en religiøs subjektivitet. Det som skulle styre tolkningen var Skriftens ytre ord, ikke den enkeltes skrifttolkning (Rasmussen 2004: 16). Bibelen var først og fremst for Luther én, ikke mangfoldig, slik han beskyldte paven og kirkemakten for å tolke den. Skriftens ord var det eneste som virkelig traff enkeltmennesket, og bare slik kunne også Skriftens egne ord brukes som et effektivt våpen i pavestriden (Rasmussen 2004: 17).

#### **4.4.2: Martin Luther sin teologi**

I Luthers oppdagelse av evangeliet skiller han sterkt mellom lov og evangelium. Han mener at loven og evangeliet har to forskjellige roller, og dermed ulike betydninger i Skriften (Kolb 2014:169). Dette har sammenheng med Luthers forståelse av evangeliet som er Guds gave, mens loven er der mennesket kommer til kort, fordi mennesket selv er ikke i stand til å følge loven. Likevel er Luthers syn på loven ikke bare negativt: I disputasjonen i Heidelberg 1518 skriver Luther følgende i tese 1:

«Loven i seg selv er god. Guds lov er den mest helsebringende leveregel i verden som finnes [...]». (Luther sitert i Rasmusen 2004: 69).

For Luther er loven det beste som finnes for mennesket. Det er den fullkomne regel. Følger man loven som en leveregel, bringer den med seg god helse. I tillegg så Luther på loven som Guds plan for det gode menneskeliv (Kolb 2014: 173).

Hva er så problemet med loven ifølge Luther? Problemet har sin rot i arvesynden. Etter syndefallet har den frie vilje evnen til det gode i prinsipiell forstand, men i aktuell forstand bare til det onde (Luther i Rasmussen 2004: 75), hva dette betyr dette finner man i tese 13. Den frie vilje er ikke i stand til noe annet enn til å synde. I bok 2 mot Julian:

«Dere kaller viljen fri, men den er trellbundet» (Luther sitert i Rasmussen 2004: 74).

Hva betyr så alt dette? Det betyr at problemet er i menneskets syndige natur og i Loven selv. Dette får konsekvenser for Loven, der Loven blir underlagt synden, og blir en *dødens lov* og en *syndens lov* (Rom 8, 2).

Når det gjelder gjerninger som er vakre utvendig, det vil si beundringsverdige, så påpeker Luther at motivet bak disse handlingene likevel er sannsynligvis urene. Det er motivasjonen bak handlingene som blir problemet. Motivasjonen blir ikke det gode i seg selv, men motivet blir snarere hva man selv kan oppnå gjennom å gjøre vakre gjerninger. Derfor blir motivet bak gjerningene viktigere enn gjerningene i seg selv, og det er dette Gud gransker ifølge Luther, når Gud *gransker nyrer og hjerter* (Sal 7, 10). (Luther i Rasmussen 2004: 70), det er altså det indre mennesket som ligger bak dets handlinger. Problemet er at Loven er underlagt synden, og at de gjerningene Loven pålegger blir fordervet gjennom menneskets syndige indre motivasjoner. Konsekvensen blir da at Loven snarere leder mennesket mot mer synd og blir dødens lov, altså en lov som leder til død i stedet for liv.

Hvorfor blir Loven gitt til mennesket da? I tillegg til at Loven, som Luther sier, er god i seg selv og er den mest helsebringende leveregelen, avdekker den også synden. Her kan det være på sin plass å minne om at for Luther har Bibelen en sann mening, og den anså han var av åndelig art. Den forstod man først når man så Bibelens hovedanliggende – nemlig historien om Kristus.

Skriftens *scopus* er, kan Luther si, at mennesker skal bli rettferdiggjort av nåde, for Kristi skyld og ved tro. Det er dette han forstår med å «forkynne Kristus» (Dokka 2000: 47). Dette er særlig gjenstand i Det nye testamentet, men også Det gamle testamentet fokuserer på Kristus i profetisk forstand. (Rasmussen 2004: 17).

Og hvordan avdekker Loven synden? Syndefallet kom før Loven. Spørsmålet er så hva

hensikten med Loven er? I Tese 16 og 17 omtaler Luther lovens funksjon som det som avdekker menneskets synd, og som bringer oss til syndserkjennelsen. Gjennom selvgranskning viser Loven mennesket at det er syndig, og at det er avhengig av nåden:

For grunnen til at vi lærer på denne måten, er at loven skal gjøre oss kjent med synden, slik at vi ut fra syndserkjennelsen kan be om og få nåde [...] Loven forneder og ydmyker; nåden opphøyer (Luther sitert i Rasmussen 2004: 76).

Altså er Loven sin funksjon at den er den leveregel som står i kontrast til menneskets egentlige adferd, og dermed gjør kjennskap til Loven det mulig for mennesket å erkjenne sin synd. Dette er utgangspunktet for nåden: Lengselen etter nåde oppstår samtidig med at syndserkjennelsen vokser fram (Luther i Rasmussen 2004: 76).

Loven har også en rolle for den troende som underkastet seg nåden. Loven er da ikke en leveregel en må følge for å oppnå frelse, men Loven blir snarere en veileder for hva som er rett og godt. Dette henger sammen med at Loven i seg selv er god, og som sådan guddommelig. Grunnen til at Loven kan kalles «dødens lov» og «syndens lov» er ikke noe ved Loven selv, men snarere at menneskets syndige natur gjør den til det. Når mennesket står under nåden og gjennom det har oppnådd frelsen, står det igjen fritt til å søke visdom og rettledning i Loven. Det viktige er at når mennesket står under nåden, så står det fritt til å gjøre det gode. Det er viktig å understreke at det da ikke er mennesket selv som handler, men Gud som virker gjennom det, så mennesket ikke kan skryte av sine gjerninger:

Den som derimot er blitt tilintetgjort gjennom lidelser, virker ikke lenger selv, men vet at det er Gud som virker og utfører i ham [...] det roser seg ikke dersom Gud virker, og mister ikke motet dersom det ikke virker i det» (Luther sitert i Rasmussen 2004: 79).

Hva er Lovens rolle etter rettferdiggjørelsen? Lovens rolle etter rettferdiggjørelsen gjennom tro og nåde er relatert til det ytre mennesket, som Luther skriver om i sin traktat «Om den kristne frihet» (Rasmussen 2004: 292). Det indre mennesket er rettferdiggjort ved tro, og er som sådan fritt. Det ytre mennesket derimot er slave og tjener under alle, og er avhengig av gjerninger (Rasmussen 2004: 279). Det er ikke avhengig av gjerninger for rettferdiggjørelse, de skal være til for å være til glede for Gud og vår neste (Luther i Rasmussen 2004: 296). Lovens rolle blir da at den blir en kilde for hva som er godt og rett. Som vi har sett så er

Loven i seg selv god, det er bare når lovgjeringene legges til grunn for rettferdiggjørelsen at den blir kilde til synd.

Nå som jeg har sett på forholdet mellom lov og evangelium i Luther sin teologi, så er det et spørsmål som melder seg. Dersom menneskets frie vilje er så bundet av synden (arvesynden) at den ikke lenger er i stand til å gjøre det gode i aktuell forstand, er da menneskets vilje i stand til å tro? Eller er også troen og syndserkjennelsen noe som er gitt oss fra Gud? Forut for rettferdiggjørelsen så må mennesket se sin synd og forstå at det kommer til kort for å kunne sette sin lit til Guds nåde gjennom tro. Men dette forutsetter at man selv ser problemet, eller innrømmer sin synd. Hvis man ikke har syndserkjennelsen, står man i fare for å tro at man kan rettferdiggjøre seg selv gjennom egne gjerninger – dette er avgudsdyrkelsen Luther snakker om: det at du ser på deg selv som din egen frelser.

Dette blir spørsmålet om predestinasjon: Er noen av oss da valgt ut til frelsen av Gud? For dersom troen og rettferdiggjørelsen med den er en gave fra Gud, og vi vet jo at ikke alle mennesker tror, må vi tenke at Gud har valgt ut noen til tro mens andre forblir i sin syndige tilstand. Før jeg går inn på dette spørsmålet om predestinasjonen, skal jeg se på Martin Luther sin antropologi og hans forståelse av den menneskelige vilje.

Som vi har sett så deler Luther mennesket opp i det indre (troen) og det ytre mennesket (Loven), som svarer henholdsvis til ånd og kjøtt. Dette skal ikke forstås som en distinksjon innad i en person, men snarere som en distinksjon som definerer hele personen i dens forhold til Gud. Basert på dette identifiserer Luther, det indre mennesket som stedet for menneskets relasjon til Gud (Slenczka 2014: 215-216).

Det mennesket som snarere fester sin lit til noe som helst annet, og dermed gjør dette til en avgud, er de som lever etter 'kjøttet'. (Slenczka 2014: 216). Dette er noe som følger fra Martin Luther sin gudsforståelse i hans store katekisme:

Å ha en gud er altså ikke noe annet enn å stole og tro på ham av hele sitt hjerte. Som jeg ofte har sagt: Det som skaper både Gud og avgud, er hjertets tillit og tro, og bare den (Luther sitert i Lønning og Rasmussen 1982: 245).

Konsekvensen av dette er at for Luther så knyttes syndstanken spesielt til avgudsdyrkelse som

den største synden, som all synd stammer fra.

Grunnen til at tro frelser er for Luther at tro betyr at man må 'grunne' seg selv i Gud, og dette blir kriteriet for å skille et syndig og syndfritt liv fra hverandre (Slenczka 2014: 216). Alle mennesker er som sådan bestemt av hva det relaterer seg til. Det er enten relatert til Gud gjennom tro og dermed rettferdig og fritt, eller så er det relatert til noe annet som det tror kan bringe det til ro men som da skuffer, og blir en avgud (Slenczka 2014: 216-217).

Mennesket er ifølge Luther best beskrevet av teologien. Filosofien gjenkjenner, gjennom Aristoteles sine fire årsaker, kun menneskets *causa materialis* (kropp) og til en viss grad *causa formalis* (sjel). Den gjenkjenner ikke *causa efficiens* (Gud) og *causa finalis* (det evige liv); disse kan kun gjenkjennes gjennom teologien (Slenczka 2014: 217). *Causa efficiens* og *causa finalis* i denne sammenhengen henger sammen med at Luther ser at mennesket er «i kilden, som er Gud. Hans forståelse av mennesket, også den filosofiske, er knyttet opp mot frelseshistorien noe som fører til at han tenker at alle de menneskelige egenskapene, selv fornuften, er underordnet synden (Slenczka 2014: 217-218).

Følgen av dette er at Luther, gjennom å stå i tradisjonen fra Augustin, går i mot Pelagius, som hevdet at fornuften var i stand til å gjøre godt, og med det hadde muligheten til å oppnå frelse. Luther støtter seg til på Rom 3, 28: «*hominem iustificari fide*», mennesket blir rettferdiggjort ved tro, og dette blir sentralt for hans sin forståelse av mennesket (Slenczka 2014: 218).

Dette leder Luther til å understreke at rettferdiggjørelsen ikke er en menneskelig aktivitet, de menneskelige egenskaper er jo som vi har sett underlagt synden. Mennesket blir rettferdiggjort. Mennesket i dette liv blir da et passivt potensiale for å bli formet av rettferdiggjørelsen fra Gud til det framtidige liv der gudsbildet deres har blitt gjenopprettet (Slenczka 2014: 218).

Spørsmålet om predestinasjon er spørsmålet om hvorvidt Gud frelser mennesket uten at mennesket selv gjør noe som helst. Hvis dette er tilfelle, blir menneskets frelse helt og holdent avhengig av Guds handling. Alternativet er at frelsen av mennesket er *delvis* avhengig av en handling hos mennesket selv, som for eksempel syndserkjennelse, tro og anger.

Begge disse mulighetene kan problematiseres. Hvis et menneske ikke er predestinert og derfor



ikke kan oppnå syndsforlatelsen og rettferdiggjørelsen, i hvilken grad kan mennesket da holdes ansvarlig for noe det selv ikke var i stand til å gjøre? På den andre siden, hvis frelsen av mennesket er avhengig av en handling fra menneskets side, så setter det tanken om frelse av nåde i fare, og frelsen blir et spørsmål om menneskelig ytelse, ved at troen blir en gjerning (Slenczka 2014: 227-228).

Vi kan tydelig se at Luther sitt syn på mennesket og predestinasjon henger tett sammen. Hvis mennesket og dets egenskaper er underlagt synden, og rettferdiggjørelsen blir noe man mottar fra Gud, blir tanken at de som er rettferdiggjort ble det fordi disse var utvalgt til å bli det. Her blir det blir vanskelig å forstå hvorfor noen ikke tror når troen er noe man mottar, hvis man ikke samtidig tenker at bare noen er utvalgt til å tro. Slik kan vi se at Luther sitt menneskesyn og hans tanker om de troende som utvalgte henger sammen.

På annen søndag etter trefoldighet i året holder Luther prekenen om det store gjestebudet Luk 14, 16-24.

#### **4.4.3: Martin Luther sin preken**

I Luthers preken over lignelsen om det store gjestebudet i Luk 14,16-24 setter han lignelsen inn i en større kontekst. Han leser prekenen i lys av hele kapittel 14, som forteller om at Jesus er invitert til selskap hos en rik fariseer. Luther skriver om hvordan dette selskapet forløper seg: han forteller om Jesus sin helbredelse av mannen med vann i kroppen, og videre om hvorfor Jesus henspiller på ordspråket om gjestene som ville sette seg øverst ved bordet (Ordsp 25, 6-7) (vv. 7-11). Deretter kommer han med rådet til verten om hvorledes han skal be til neste måltid.

Gjesten i dette selskapet, som Jesus er innbudt til, responderer på det Jesus sier og gjør: «*Salig er den som får sitte til bords i Guds rike.*» (v. 15). Denne karakteren er en sentral karakter i Luther sin tolkning av lignelsen. Karakteren som responderer, er hos Luther en representant for de tre i lignelsen som unnskylder seg og avslår invitasjonen. Hva vil det si å svare «ja», ifølge Luther? Med lignelsen svarer Jesus gjesten, men i Luther sin tolkning av lignelsen så tillegger han Jesus noe mer enn det som Jesus sier i selve bibelteksten:

Så svarer Kristus ham og sier: Ja jeg vil si deg hvor salig du og dine like er. Det var et menneske som gjorde en stor nattverd [...]. (Luther 1968: 363)

Luther tillegger Jesus ordene: Ja, jeg vil deg hvor salig du og dine like er. Dette er, som vi skal se, et tillegg som sier oss noe om Luther sin forståelse av lignelsen. Luther forstår denne gjesten som et eksempel på en form for hellighet som Luther ønsker å ta avstand fra, noe som er et gjennomgående tema i hele hans preken over denne teksten.

Lignelsen om det store gjestebudet forstås derfor av Luther som et svar til denne karakteren. Måten Luther parafraserer Jesus sitt svar på gir oss derfor allerede en viktig tolkningsnøkkel for å forstå Luther sin lesning av lignelsen. Hans lesning av lignelsen er en måte for ham å vise oss hva salighet virkelig er i kontrast til den salighet som gjesten representerer.

Det er mange som innbys til gjestebudet, men invitasjonen er til et spesielt utvalgt folk:

De mange som innbys til dette måltid, er jødene og hele Israels folk, som fra Abrahams tid fortrinnsvis var innbudt ved profetene. For sæden ble forjettet Abraham; ved ham skulle velsignelsen komme. Dette måltid ble først forkynt ham, som stamfar for dette folk [...]; Han har innbudt ofte nok. Da nå tiden kom at man skulle gå til bords, det vil si: da vår Herre Kristus skulle fødes og lide og igjen stå opp fra de døde, da gikk tjenerne ut. Det var døperen Johannes og apostlene, og de *sa ja til de budne*, til Israels folk: Kjære folk, hittil er dere innbudt, nå er det tid å komme, kom nå; for nå blir det anrettet. Deres Herre Jesus Kristus, deres Messias er allerede født, død og oppstanden. Bli derfor ikke lenge borte, kom til bords, spis og vær glade. Ta med glede mot denne forjettede skatt, som etter forjettelsen har frelst dere fra forbannelsen og gjort dere salige. Dette budskap er først fremst forkynt for de øverste av folket, de som satt i geistlig og verdslig regimente. Men hva gjorde de? (Luther 1968: 363-364)

De mange innbudte til mannens store gjestebud forbinder Luther med 1 Mos 15, 4-6; 17, 1-5 der Abraham slutter pakten med Gud og blir lovet et stort folk. Luther forstår det slik at første innbydelse skjer i og med at Abraham slutter pakten med Gud i 1 Mos 17. Luther påpeker at Herren gjentatte ganger har innbudt til måltid gjennom profetene, før det store gjestebudet.

Luther forstår det store gjestebudet som et måltid som starter med Kristi fødsel og blir fullendt i hans død og oppstandelse. Det er et hendelsesforløp som Israel sitt folk har blitt invitert til lenge og mange ganger. Når Kristus ble født, er det døperen Johannes og apostlene som igjen inviterer til gjestebudet, og dermed er de representert av tjeneren i lignelsen.

I åndelig forstand er vår Herre Jesus Kristus, selv vår nattverd. Den himmelske Fader er *den rike mann* og *husbonde*. Han har tilberedt en *nattverd*, og latt sin Sønn Jesus Kristus bli menneske, født av en jomfru, har latt Ham lide, drepe og mishandle. Likesom man tilbereder en rett, avliver en høne og steker den, således har den himmelske Fader av brennende kjærlighet latt sin kjære Sønn drepe, korsfeste og steke, som det rette påskelam, skulle ofres for verdens synder. Kristus selv er den rette mat som skal settes fram for hele verden, både jøder og hedninger. (Luther 1968: 367)

Det er altså ikke bare en invitasjon som har gått ut i fortid gjennom henholdsvis profetene og deretter døperen Johannes og apostlene. Luther har en allegorisk forståelse av hva gjestebudets måltid er, det er et måltid som det hele tiden inviteres til. Det er en allegorisk lesning fordi det gir den troende i nåtiden åndelig tilgang til det som har skjedd:

Det er en evig mat og evig drikk [...] Det gjelder ikke bare ett menneske, men den hele vide verden, selv om den var ti ganger større enn den er. (Luther 1968: 363)

Slik tolker Luther gjestebudet til nattverdsmåltidet. Dette gjestebudet ble ifølge Luther først gitt for de øverste av folket slik Luther forstår det, både de geistlige og de verdslige (Luther 1968: 364). Luther tolker derfor de tre første inviterte i lignelsen som bilder på de øverste klassene i det jødiske samfunn; de lærde, de vise og de fra høy ætt. De første inviterte, er derfor både de som tilhører Israels hus og de fornemste blant dem. (Luther 1968: 364).

De tre inviterte, som representerer de øverste klassene i Israel, avslår invitasjonen. Etter at disse avslår invitasjonen, så er det de andre, mindre velstående blant det jødiske folket, som inviteres inn. Det er de fattiges tur. Til forsvar for disse støtter Luther seg til Paulus sin visdom, 1 Kor 1,26-28 der Paulus skriver om at de uten makt og de som ikke kom fra høy ætt har blitt kalt av Gud for å gjøre de vise til skamme (Luther 1968: 365). Luther forlenger altså her Paulus sitt budskap, ved å si at også Gud gjorde dette innad i Israel før han så kalte inn hedningene som er de Paulus skriver om.

Så langt angår dette evangelium bare jødene. For Han taler om halte og krøplinger som er på stadens streder og gater. Nå sender Han også ut sin tjener på landeveiene, og befaler ham å be gjester hvor han finner dem, også fattige ved gjerdene. (Luther 1968: 365).

Til nå har det hellige evangelium bare angått de utvalgte - det jødiske folk. Luther bruker førsteperson flertall «oss» når han om omtaler hedningene som det uvitende og avgudsdyrkende folk – som verken vet hvem Gud, eller hvem «vi» selv er (Luther 1968: 365). «Gå ut på veiene og ved gjerdene og nød dem til å gå inn, for at mitt hus kan bli fullt.» (Luk 14, 23).

Han mener derfor av den grunn at tjeneren blir sendt ut på landeveiene og langs gjerdene der røverne er, og bruker landeveisrøveren som bilde på djevelens spillerom (Luther 1968: 365).

Hvorfor sier Luther alt dette i prekenen? Er det kjærlighet til nesten? Han begrunner sin tolkning i med at Gudsriket er for *alle*, og at det er dette evangeliets hovedbudskap.

Gå dit, sier han, og nød dem til å gå inn. Verden står alltid i mot evangeliet, og kan ikke tåle denne lære. Likevel vil Herren ha sitt hus fullt av gjester. (Luther 1968: 365).

Luther tolker Herrens ønske om å fylle huset som en oppgave som skal utføres med evangeliet, selv om evangeliet er en visdom som verden står i mot. Det er for menneskets skyld at Gud lar verden stå selv om Han ikke må. Luther påpeker at Herren Kristus hadde hatt god grunn til å gjøre ende verden fordi den er full av synd. Allikevel så opprettholder Gud verden, ifølge Luther, fordi Han trenger flere gjester til sitt gjestebud, og på grunn av de utvalgte (Luther 1968: 365).

Luther tillegger Gud en allmakt som går utover kjærlighetens grenser. En allmakt definert av kjærlighet. For Han har gjort det slik til tross for at Han har allmakten til å kunne gjøre det omvendte (Luther 1968: 365). Sett fra Luthers ståsted inviterer Gud til gjestebudet fordi Han trenger enda flere gjester. Disse gjestene er nå blitt de store herrer, hedningene som ligger ved gjerdene (Luther 1968: 365).

Hvordan skal hedningene svare på invitasjonen, etter avslagene, lurer Luther. Evangeliets

forkynnelse er beviset og bekreftelsen for de som har tatt i mot frelsen i dåpen – det er disse som tilhører nattverden (Luther 1968: 365). Hedningene ligger langs gjerdene og landeveien. Det er de som skal *nødes* inn. Her er det også klart at Luther forstår begreper som fattig og blind billedlig, hedningene som ligger langs gjerdene og landeveien omtales av Luther som fattige og blinde (Luther 1968: 365). Dette må nok forstås i den forstand at Luther forstod hedningene som et folk uten gudstjeneste, et folk som ikke visste hva Gud var og derfor var avgudsdyrkere (Luther 1968: 365). Det er i den forstand at de er fattige og blinde.

At noen skal *nødes* inn til noe kan høres ut som at en skal tvinges inn til noe. Luther bruker store deler av prekenen på å klargjøre hva som ligger i dette begrepet om å nøde.

For Luther er fordømmelsen fra Herren en motsatt vei fra himmelriket til helvete – veien fra liv til død (Matt 25,41 Luk 13,27). De som ikke står under nåden gjennom tro, står under Guds vrede. Mennesket skal på en måte skremmes til å velge seg bort fra fordømmelsen og velge dåpen, veien til nattverden og himmelriket. Luther tolker nødingen som en del av fordømmelsen av mennesket som velger bort Herrens invitasjon. Her er det mye teologisk tematikk å reflektere over og som ligger bakenfor: For Luther er dåpen et helt sentralt startpunkt for å forstå denne nødingen:

*Den som tror og blir døpt skal bli salig, men den som ikke tror, skal fordømmes* (Mark 16,16) (Luther 1968: 365).

Dåpen er første steg som stiller mennesket under nåden i stedet for vreden, og er derfor det som leder mennesket til det Luther forstår som det store gjestebudet, nemlig himmelriket. Dette hadde ikke vært like problematisk dersom vi snakket om voksendåp, men vi må her ta med at Luther var en sterk forsvarer av at selv spedbarn skulle døpes. Her blir spørsmålet om et barn kan tro viktig. Dette er et spørsmål som Luther tar opp sin store katekisme: Kan barn tro og dermed bli rett døpt? (Luther i Lønning og Rasmussen 1982: 323).

Luther mener at barnedåpen er rettferdiggjort ved at mange av de som ble døpt som barn har Gud gjort hellige og gitt sin hellige ånd (Luther i Lønning og Rasmussen 1982: 323). Dette henger sammen med at Luther mener at dåpen sin kraft kommer utelukkende fra Gud, og at den derfor ikke er avhengig av menneskers tro.

Det er ikke menneskers tro som skaper dåpen, den bare mottar dåpen (Luther sitert i Lønning og Rasmussen 1982: 324).

Det er ikke helt klart om Luther sin argumentasjon går opp her. Han er bare villig til å si at *mange* av de som ble døpt som barn har blitt gjort hellige, men ikke alle. Det er derfor ikke lett å forstå hva som kan ha gått galt med de som ble døpt som barn, men som ikke har blitt gjort hellige. De er ikke hellige i den forstand at de ikke tror. Denne problemet skal jeg ikke løse her, eller vurdere, men det er viktig å være klar over det.

Det andre som er helt sentralt i nødingen inn av folk er syndserkjennelsen. Det er sentralt for Luther at nåden er det som først søkes når våre hjerter er sønderknuste og forskrekket. Dette skjer gjennom vårt møte med forkynnelsen (Luther 1968: 365). At en skal nødes inn til Herrens gjestebud, betyr i denne forstand at en skal nødes til å erkjenne sin synd slik at en kan be Gud om nåde:

Det er en del av denne nødingen som gjør en forskrekket for Guds vrede og begjærer nåde og hjelp av ham. Når nå dette er skjedd ved ordets prediken og hjertene således er sønderknust og forskrekket, vil Gud deretter ha prediket så: Kjære menneske, fortvil ikke fordi du er en stor synder og har en skrekkelig dom over deg. Gå hen, la deg døpe og hør evangeliet. Der får du høre at Jesus Kristus er død og har gjort fyldest for dine synder. Tror du det, så er du sikret mot Guds vrede og den evige død, og du skal da med glede nyte denne nattverd (Luther 1968: 365).

Hedningenes mulighet til å komme inn til gjestebudet omtalt som nattverden, blir altså denne nødingen.

Invitasjonen ble møtt med unnskyldninger og avslag, av de fornemste blant jødene. Så ble de som stod lavt i jødernes samfunn har blitt invitert inn. Det er først da hedningene blir representert som «vi» invitasjonen (Luther 1968: 364-365).

Det er ifølge Luther ikke en hvilken som helst invitasjon. Dette er invitasjonen for det syndige menneske – hedningene representerer det syndige og gudløse mennesket. Om man tar i mot invitasjonen er det et «ja» til dåpen og evangeliet. Slik får hedningene tilgangen til nattverden og dermed himmelriket, som betyr og står for evig liv og salighet (Luther 1968: 365). Det er

når mennesket har blitt møtt med skremsel om hvilken elendighet og nød det står overfor at det først kan forstå hvilken invitasjon det har fått.

Sett deg ved denne rike husbondens bord og spis; for det er mange bord ledige, og mat er det i overflod. Denne mat er å la seg døpe og tro at den Herre Kristus har betalt for deg. Du kan ikke frelses ved noe annet middel. Således opphøres vreden, og bare nåde og barmhjertighet skinner i stedet fra himmelen. Ja, du får syndenes forlatelse og det evige liv. (Luther 1968: 366).

Sentralt i dette utsagnet er at de inviterte blir bedt om å sette seg ved bordet i det store gjestebudet, og maten som settes fram for gjestene er å la seg døpe, og tro at Herren Kristus har betalt for deg. Luther understreker at måltidet forstått slik er den eneste vei til frelse, man kan ikke frelses ved noe annet middel. Dette er et svært gjenkjennelig motiv i Luther sin teologi. Motivet er forholdet mellom tro og gjerninger, nemlig at for Luther så kommer frelsen gjennom troen alene. Dette minner om kommentaren Luther har om gjesten som sa til Jesus: «*Salig er den som eter brød i Guds rike*». Han er en representant for gjerningstroen for Luther.

[...] men dere blir ikke bare borte og lar Herren i huset sitte alene med sitt store måltid, men dere vil endog unnskyld dere og være rene. Det er en dobbelt synd. Først forakter dere evangeliet, og så vil dere også ha ord for å ha gjort rett og være hellige, fromme og kloke. Derfor er synden så stor. (Luther 1968: 364)

Her ser vi at gjesten representerer gjerningstroen ved å si nei til den frie invitasjonen fra Herren med det han sier, ifølge Luther. Allikevel ønsker gjesten å fremstå som hellig når han sier det han sier. Som vi har sett ovenfor er Luther sin tolkning av lignelsen at den på mange måter er et svar til denne gjesten fra Kristus. Luther setter da med sin preken over lignelsen opp en kontrast til det han oppfatter som denne gjesten sin forståelse av hellighet.

Gjesten er som vi også har sett en representant for de fornemste blant jødene, og han er derfor de som unnskylder seg fra invitasjonen. At han avslår den frie invitasjonen til gjestebudet der måltidet er å bli døpt og tro at Kristus har betalt for deg. Allikevel ønsker gjesten å framstå som hellig og ren. Denne gjesten vil altså, ifølge Luther, fremstå som hellig og ren basert på egen innsats. Luther skriver at både jøder og kristne er å regne som fattige, elendige og

krøplinger, og slik er de én enkelt kirke. De som da avslår invitasjonen blir stående under Guds vrede og de vil, ifølge Luther, bli fordømt for sin vantro. (Luther 1968: 366).

Vår Herre spør ikke om de er vise, rike og hellige. Selv om de er sikre og mener at de har ingen nød, så skal de nok få erfare at den dom som Herren her feller, ikke skal slå feil, når han sier: «*De skal ikke smake min nattverd*». (Luther 1968: 366)

Dette gjør i stedet for å bli erklært hellige ved å akseptere invitasjonen til gjestebudet og det måltidet som tilbys, som Kristus har betalt for. Det er dette Luther omtaler som den dobbelte synd (Luther 1968: 364). Den dobbelte synd er altså at gjesten både avslår invitasjonen og vil ha seg unnskyldt. At gjesten vil ha seg unnskyldt, representerer for Luther at han ønsker å fremstå som hellig samtidig når han ikke er det. Den eneste veien til hellighet for Luther er gjennom dåpen og troen på at Kristus har betalt for deg (Luther 1968: 366).

Slik forklarer Luther hva nødingen egentlig betyr. Den tjener til at de fortapte og fordømte skal få evig liv og få den muligheten som først var forbeholdt det utvalgte folket gjennom Abrahams sæd. Luther er over seg for hvilken kjærlighet Gud viser hedningene – som er «vi», og han støtter seg til middelalderteologen Johannes Tauler, som siterer han i sin preken:

Han er mer begjærlig etter å gi og hjelpe oss enn vi er eller kan være etter å ta imot og be. Han fordrer ikke mer av oss enn at vi skal lukke opp hjertene våre og ta i mot Hans nåde. (Luther 1968: 366).

Luther bruker Tauler til å begrunne at Gud ikke ønsker at noen skal støtes ut eller gå fortapt. Den eneste måten å gå fortapt på, ifølge Luther, er dersom en motsetter seg nødingen fra Gud (Luther 1968: 366). Gud, ifølge Luther, ønsker ikke at noen skal utstøtes fra gjestebudet, men samtidig sier han at det er mulig å motsette seg nødingen fra Gud. Troen og dermed inntreden inn under Guds nåde kommer etter syndserkjennelsen. Dette Luther forstår som i hvert fall en del av nødingen. Måten å gå tapt på, ifølge Luther, er å motsette seg syndserkjennelsen.

Det er dette som er problemet med gjesten tidligere i historien for Luther. Han motsetter seg nødingen ved at han ikke vil erkjenne at han er skyldig og dermed blir invitert på nåde, en invitasjon betalt av Kristus. En kan her argumentere for at Luther fraviker noe fra sin egen teologi, i hvert fall slik den har blitt forstått i ettertiden: At Luther i denne prekenen gir



mennesket en egen rolle i å motta nåden ved selv å lukke opp sine hjerter, vitner om at hans preken er preget av ett litt mer optimistisk menneskesyn enn det som typisk er assosiert med Luther. Som vi har sett ovenfor tenkes det tradisjonelt at alle de menneskelige egenskaper var underlagt synden i den grad at en slik åpning av ens eget hjerte ville vitne for et optimistisk syn.

Et viktig tema i Luther sin preken er hva det vil si å spise dette måltidet som en er invitert til. For Luther spiser man måltidet ved å tro:

For det kalles å *ete* og *drikke* når man tror på den Herre Kristus, som metter oss og gjør oss sterke og evig glade. (Luther 1968: 363)

Det Luther gjør her i sin preken er å definere innholdet i troen. Hva er substansen i det måltidet den troende deltar i gjennom sin tro? Når Luther definerer dette kan vi observere en mystisk side ved hans teologi:

Min tro viser meg at Han har lidd for meg, og at Han til min salighet er korsfestet, død, fart til helvete og oppstått fra de døde. Og om jeg enn ikke føler noe av dette, men bedrøvelse synes å ville ta overhånd i meg, så skal den dog ikke vinne seier; for det er evig trøst, glede og fred i Kristus. Han er tilbudt og gitt meg ordet. I troen har jeg grepet Ham, og på det forlater jeg meg. Og om enn døden og ormene fortærer meg, så skal jeg likevel stå opp igjen og leve, likesom Kristus er oppstått og lever. (Luther 1968: 369)

En sentral tanke i mystikken er tanken om personlig deltagelse i det hellige, der den troende på en eller flere måter blir personlig identifisert med det gudommelige. Her snakker Luther om at den troende deltar i Kristus og på slik måte er identifisert med ham i de viktige hendelsene i Kristus sitt liv.

Gjennom ordet og troen er den troende identifisert med Kristus i den forstand at selv om det fører til bedrøvelse og død, så skal den troende stå opp igjen og leve slik Kristus gjorde det.

Det er på en måte en identifikasjon mellom Kristus og den troende gjennom troen. Luther forsikrer i sin preken at selv om den troende er blitt angrepet av sykdom, bedrøvelse, synd

eller egen ondskap, så er Kristus det motsatte av dette (Luther 1968: 369). Den mest sentrale delen av det som kan kalles mystisk deltagelse og identifikasjon er her at den troende identifiseres med Kristus som rettferdighet, hellighet og liv:

Som han nå er rettferdig, hellig og levende, så er også jeg rettferdig, hellig og levende. [...] For Han er min og jeg er Hans. (Luther 1968: 369)

Et siste tema som jeg skal se på i Luther sin preken, er hvordan han forstår innholdet i unnskyldningene fra de tre inviterte. Her skiller Luther seg fra sine forgjengere, Augustin og Hildegard. Luther tolker ikke åkrer, okser og koner allegorisk. For ham representerer åkeren, de fem par oksene og konen *virkelig* det å ha en åker, okser og kone:

Det er i seg selv ikke noe galt, og heller ikke forbudt av Gud å ha timelig gods, å kjøpe åkrer og okser, eller å ta en hustru til ekte. For man må ha kone og barn når Gud gir oss dem. En må spise og drikke og derfor må en ha kuer, og okser, åkrer og marker osv. Skaden er ikke at man har okser og åkrer, kone og barn, dette kunne man gjerne ha når man bare ikke foraktet denne nattverd, men det beklagelige er at de ikke vil komme til denne nattverd. De hang så fast ved sine okser, åkrer og hustruer at de foraktet og forsømt nattverden av den grunn. (Luther 1968: 369)

Denne tolkningen av unnskyldningene er ganske forståelig dersom vi husker på hva Luther tenkte som teolog. Luther hadde et positivt syn på det verdslige liv, og var kritisk til påtvunget sølibat og det monastiske liv. For ham var det å gifte seg og få barn en god ting selv om det ikke var like fullkomment som et liv i sølibat. Det viktige for Luther er at sølibatet må være en gudommelig gave, det skal ikke være et menneskelig prestasjon. Familielivet for Luther er ikke en potensiell distraksjon fra Guds ord, det er det viktigste stedet der vi å erfarer og utøver evangeliet (Strohl 2014: 373).

## KAPITTEL 5: MIN TOLKNING

### 5.1: Teologi også for andre enn teologer?

Jeg vil nå i denne oppgavens siste kapittel gi en egen tolkning av lignelsen til dette har jeg blitt inspirert av Karen Blixens novelle Babettes gjestebud. Bakgrunnen for dette valget er at jeg vil vektlegge at teologi også berører andre enn bare teologer. Denne novellen av Blixen har åpnebare bibelske allusjoner til lignelsen for oppgaven min.

Forfatteren Karen Blixens filmatiserte novelle «Babettes gjestebud», handler om et kystfolk som bor i Berlevåg langt nord i Norge. Novellen har fire sentrale karakterer: søstrene Martine og Phillippa (døpt henholdsvis etter Martin Luther og Philip Melancthon), husholdersken Babette og General Löwenhielm. Phillippa er Martinas yngre søster.

Handlingen i novellen er som følger:

En dag kommer husholdersken Babette til kystfolket med båt fra Paris. I hånden har hun et brev som hun overleverer til familien hun skal bo hos: Søstrene Martine, Philippa og Prosten, som er deres far. Historien i novellen strekker seg over tjueåtte år. Babette har i sitt tidligere liv i Paris vært kokk på en svært ærverdig restaurant. En dag får Babette et brev i posten – det første gang på 14 år siden hun kom til Berlevåg. I brevet står det at hun har vunnet i et lotteri, og premiesummen er på 10 000 franc. Det er en stor sum for søstrene som ser det som en dyd å leve i nøkternhet. Som takk for at familien tok i mot henne vil hun gi en gave til familien. Denne gaven er et stort gjestebud hvor kystfolket blir invitert. General Löwenhielm kommer også, sist gang han var på besøk hos søstrene var han en ung mann. Husholdersken Babettes bruker alle pengene hun vant i lotteriet på gjestebudet. Novellen slutter med at det gjestebudet holdes og først etter dette forteller Babette sin livshistorie.

Disse fire karakterene i Babettes gjestebud knytter Karen Blixen til flere bibelske allusjoner og de har flere likhetstrekk med karakterer i lignelsen om det store gjestebudet i Luk 14, 16-26. og den større rammeforetellingen i evangeliet. Jeg mener at General Löwenhielm kan identifiseres med gjesten i Lukas 14, 15. Etter gjestebudet, eller måltidet, idet Generalen skal gå ut døren sier han til den eldste søsteren:

«Hver kveld vil jeg sette meg til middagsbordet med Dem, akkurat som i kveld, om ikke i kjødet, som er uten betydning, men i ånden. For i kveld har jeg lært at i denne skjønne verden er alt mulig, kjære søster». (Blixen 1977: 125)

Karen Blixen sin tolkning av gjesten minner om den tolkningen Luther har av gjesten i lignelsen i Lukasevangeliet. Her får Generalen sin nåde, ved å innrømme sin synd og ta i mot ånden. Til Babettes måltid er gjestene tolv til bords, slik de var under innstiftelsen av nattverden (Blixen 1977: 114).

Babette er en nykomling fra en helt annen verden – Paris. Hun kommer til byen langt oppe i nord, og blir tatt i mot med skepsis av byens lokalbefolkning. Likevel virker hennes tilstedeværelse virker å ha en merkelig kraft og styrkende legdom i både suppespannene og matkurvene (Blixen 1977: 106). Slik, med skepsis ble også Jesus ble tatt i mot av den jødiske eliten på veien til Jerusalem, og Jesus var også en som var assosiert med helbredelse. Han helbreder også en i selskapet der han forteller lignelsen om det store gjestebud (Luk 14, 4).

Karen Blixen har et stort hjerte for kunsten. Det kan virke som om Blixen takker Gud for den i sin novelle om Babettes gjestebud. Når den ene av søstrene sier at Babette blir fattig resten av livet etter å brukt alle pengene sine som hun har vunnet for feire søstrenes gamle far, svarer Babette:

Nei, jeg blir aldri fattig. [...] En stor kunstner er aldri fattig, Mesdames. Vi store kunstnere har fått noe dere andre ikke aner noe om, Mesdames. (Blixen 1977: 128)

Babette finner rikdom i noe større enn henne selv, kunstens åndelige kraft. Dette kan sammenlignes med Luther som finner rikdommen i Kristus:

«[...] Er jeg hungrig, fattig og bedrøvet: Kristus er mett, rik og rik full av trøst. [...] Likesom hunger, fattigdom og bedrøvelse ikke skader Ham, så skader de heller ikke meg. (Luther 1968: 368-369).

Blixens novelle er et eksempel på at Bibelen inspirerer også utenfor teologenes felt. Blixen berører og treffer leserne på en annen måte enn det som skjer gjennom lesning av bibelteksten og prekener om lignelsen om det store gjestebudet.

## 5.2: Min tolkning

Det eksegetiske perspektiv avdekker det historiske, forfatterens intensjon og de første tilhørernes forståelse av teksten – det i tekstens mening som hele veien blir med når vi gjennom historien prøver å forstå bibelteksten. Jeg har i det eksegetiske arbeidet kanskje avdekket Lukas-forfatteren sin mening med teksten. Underveis ble det mer og mer tydelig for meg at evangelieforfatteren kan ha ment noe mer enn at Lukasevangeliet bare skulle handle om de marginaliserte gruppen i det jødiske samfunnet i antikken. Det er nemlig et slikt inntrykk jeg har fått inntrykk av i kommentarer av Joel Green og Luke Timothy Johnson.

Jeg ble først utfordret av Joseph Fitzmyer sin tolkning av lignelsen. Hans allegoriske tolkning av den siste invitasjonen i lignelsen i lys av Apostlenes gjerninger åpnet en ny meningsdimensjon i teksten for meg. Her tolkes lignelsen om den verdensomfattende kristne misjonen. Jeg sympatiserer mer med hans forståelse av lignelsen enn med den mer reduksjonistiske tolkningen i lys av formkritikken. Med dette tenker jeg på tolkningen som en del av den historiske Jesus sin forkynnelse, representert av Adolf Jülicher og C. H. Dodd.

Videre ble jeg sterkt inspirert av resepsjonshistorien i den siste delen av oppgaven, der jeg brukte tre betydningsfulle teologer fra ulike tidsepoker: Aurelius Augustin av Hippo, Hildegard fra Bingen og Martin Luther. Alle disse har med sin visdom, lære og liv formidlet evangeliet på en slik måte som har ført til at vi i dag står i en arv og tradisjon vi bør respektere.

Jeg mener vi bør respektere deres overleveringer fordi de representerer kirkens kontinuitet, som vi som en del av den verdensvide kirke i dag bør forholde oss til. Dersom vi ikke gjør dette, kan vi stå i fare for å miste en totusen år gammel tradisjon, og ende opp med tolkninger som bare reflekterer vår egen tid og våre egne interesser.

Hvis vår forståelse bare reflekterer vår egen tid og egne interesser, kan vi risikere at teksten mister sin evne til å utfordre oss. En mulig konsekvens av dette er at tekstene blir sekundære og at kirken blir et spillerom utelukkende for en kontekstuell tolkning. Med dette mener jeg ikke at vi skal forholde oss ukritisk til tradisjonen. Vi skal fortsatt la oss utfordre av teksten og kritisere den, men vi skal ta med oss deres resepsjonshistorie som en del av tekstens betydning, og som kirkens vitne, som kan utfordre oss og samtidig berike vår lesning i dag.

Lukasevangeliet sin åndelige dimensjon, som er tilgjengelig for oss gjennom den allegoriske lesning, er et grunnlag for videreføring av kirkens tradisjon. Den allegoriske lesningen av tekstene er en tidløs lesning som har potensiale til å nå alle mennesker til alle tider uavhengig av politisk ståsted. Dersom vi utelukkende fokuserer på en kontekstuell eller historisk lesning ser jeg noen faremomenter.

En kontekstuell lesning står i fare for å skape ulike lesninger av teksten for ulike grupper, slik at de ulike tolkningene reflekterer deres ulike interesser. Den historiske lesningen står i fare for å redusere teksten til en mening som ikke angår oss lenger, fordi det er et budskap adressert til tilhørere i en tid og i en kontekst vi ikke kan identifisere oss med. Jeg må understreke at jeg ikke ønsker å utelukke hverken kontekstuelle eller historiske lesninger av teksten, de må inngå i tekstens totale meningsinnhold.

Det jeg ønsker å argumentere for er at tekstens resepsjonshistorie og den tradisjonen den representerer bør være noe man for eksempel i en kontekstuell lesning av teksten i dag bør reflektere over. Jeg med Gadamer mener at tekstens resepsjonshistorie er en del av tekstens mening.

Den allegoriske, tropologiske og anagogiske lesningen vi finner i resepsjonshistorien har bragt med seg viktig sjelelig og psykologisk innsikt. Augustin, Hildegard og Luther har alle latt seg inspirere av teksten til å formidle viktige innsikter og kunnskap gjennom sin tolkning av den. Denne kunnskapen og innsikten og dens grunnlag i deres tolkning av teksten, er noe vi bør ta med oss i vår lesning av teksten i dag.

At for eksempel Augustin tolker de tre unnskyldningene i teksten som ulike problematiske disposisjoner i sjelen formidler viktig åndelig visdom og psykologisk innsikt, gjør vi lurt i å kritisk reflektere over i dag. Det samme gjelder Hildegard sin tropologiske og allegoriske lesning, særlig hennes tanker om at sjelens indre tilstand reflekteres i hele skapelsens tilstand.

Dette er en viktig innsikt som kan inspirere til en økologisk tankegang der vi ser sammenhenger mellom våre holdninger og hvordan vi behandler skapelsen.

Martin Luther er den teologen som står nærmest min egen kirkelige tradisjon. Hans tolkning av lignelsen er sterkt påvirket av hans teologi, da tenker jeg spesielt på forholdet mellom tro

og gjerninger. Det er særlig hans tolkning av gjesten i Luk 14, 15 som er unik for ham.

Gjesten er en allegorisk representant for gjerningstroen. Luther stod også i en tradisjon, hans negative syn på gjerningstro blir straks lettere å forstå hvis vi har Augustin sin psykologi i bakhodet. For Augustin var stoltheten helt i sentrum av menneskets syndige disposisjon; ursynden begynte for Augustin i stolthet.

For Luther er nettopp stoltheten problemet med gjerningstroen. Problemet for Luther er at den som støtter seg til egne gjerninger, støtter seg til syvende og sist på sin egen stolthet og ønsket om å ta makten i egne hender og gjerningstroen blir derfor snarere en synd. Derfor blir rettferdigheten gjennom tro så viktig for Luther: Først når den kommer utenfra gjennom tro utelukker den menneskets stolthet som motivasjon. Luther både tolker og videreutvikler Augustin, som igjen utviklet innsikter fra apostelen Paulus.

Det som er særegent for Luther er hans frelseteologi. Luther sin forståelse av rettferdiggjørelse for ham er det at du blir erklært rettferdig av nåde gjennom tro. Dette er den store formelen. Denne tanken henger muligens sammen med Augustin sin forståelse av stoltheten som ursynden. Problemet med gjerningstroen er stoltheten, dette fordi gjerningene gjøres for egen del, enten for å fremstå hellig overfor andre eller for å oppnå noe for sin egen del.

Luther sin forståelse er at man erklæres rettferdig uten å fortjene det, altså av nåde. Først da, mener Luther, er man frigjort til å gjøre gode gjerninger, fordi stoltheten ikke lenger har noen selvisk motivasjon for å gjøre dem.

Motivasjonen er da frigjort til å gjøre gode gjerninger for den neste, siden vi ikke lenger har noe behov for å oppnå noe med dem. Er man erklært rettferdig av Gud gjennom tro, er man fri til bli motivert av kjærlighet til sin neste og til Gud når man gjør sine gjerninger.

Hvordan kan vi bruke Luther sin rettferdighetslære om troen fremfor gjerninger i dag? Jeg kan tenke meg at vi kan ta den med oss inn i kirken i dag og debattene som foregår der. Hva baserer vi vår tro på? Kan vi finne igjen ting som minner om gjerningstro inne i kirken? Og hvorfor gjerninger?

Kirken sin plass i samfunnet betyr mye for troende. Det er viktig at denne plassen skal være et sted der folk søker troen i fellesskap i nattverden, og den grunnleggende bekjennelsen om og troen på Kristi død og oppstandelse. Gjerninger for troende kan i dag være og også få enkeltindividet som står utenfor til å komme inn og føle seg verdifullt i fellesskapet. Det må være et fellesskap der alle mennesker uavhengig av politisk ståsted kan finne fred, forenet av noe mer overordnet enn politiske ståsted.

En kirke som er åpen også for de som undrer, tviler og er kritisk til kirken, men som kan finne nettopp fellesskapet i et overordnet åndelig perspektiv i Jesus Kristus og Skriften.

Vi står rotfestet i en stor og lang teologisk arv som er overlevert fra våre forgjengere. Det krever at vi er ansvarlige tolkere. Dette betyr at vi selv står i en lang tradisjon med overleveringer. Ved å ha respekt, ydmykhet og bevissthet når det gjelder tekstenes resepsjonshistorie kan vi gjennom eksegetisk arbeid kan vi tale med bibeltekstene. Hvordan taler teksten til oss i dag fra en helt annen kontekst enn den vi i dag tar for gitt?

Verken Augustin eller Luther er de «fattige» hovedtema i lignelsen om det store gjestebudet. Augustin har en allegorisk tolkning der han snakker om allegoriske disposisjoner om sjelen. For Luther sin tolkning er gjestens innstilling sentral. For meg har dette fremstått som en mer rimelige tolkninger enn det Joel Green og Luke Timothy Johnson har. Det som forener Augustin med Luther er fokuset på det indre mennesket. Dette samsvarer også med hovedtendensen i Hildegards lesning av lignelsen.

Jeg mener vi må ta utgangspunkt i både tekstenes historiske kontekst gjennom eksegesen samtidig som vi rådfører oss med kirkens tradisjon ved å se på hvordan det kirkelige fellesskap har tatt i mot teksten til forskjellige tider. Da kan vi lære av dem som representerer tradisjonen vi står i, og lære hvordan de uttrykte sin visdom og innsikt gjennom å bli inspirert av tekstene.



## BIBLIOGRAFI

### Kildetekster

*Novum Testamentum Graece*, ed. Nestle-Aland, 26. utg (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979).

*Bibelen* (Oslo: Bibelselskapet 2011).

*Apokryfe Evangelier*. Oversatt av Einar Thomassen (Oslo: De Norske Bokklubbene 2001).

Augustin, Sermon on the Mount; Harmony of the Gospels; Homilies on the Gospels  
<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf106.pdf> (sist tilgjengelig 14/6-2015).

Luther, Martin, *Predikener, Over alle Søn- og Helligdagers Evangelier* (Det Evangelisk Lutherske Kirkesamfunn: Oslo 1968).

Hildegard of Bingen: *Homilies on the Gospels*, overs. Beverly Mayne Kienzle, Collegville, Minnesota: The Liturgical Press 2011.

Blixen, Karen, *Babettes Gjestebud og Andre Historier* (Oslo: Den Norske Bokklubben 1977).

### Sekundærlitteratur

Bowie, Fiona og Oliver Davies, Hildegard av Bingen: *Hennes Liv – Hennes Verk* (Stockholm: Stockholm 1997).

Chatman, Seymour 1978 *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film* (Ithaca, New York: Cornell University Press).

Dokka, Trond Skard 2000 *Som i Begynnelsen. Innføring i Kristen Tro og Tanke* (Oslo: Gyldendal Akademisk).

Evans, Robert 2014 *Reception History, Tradition and Biblical Interpretation: Gadamer and Jauss in Current Practice* (London: Bloomsbury, London).

Fitzmyer, Joseph A. 1985 *The Gospel According to Luke X-XXIV* (The Anchor Bible 28a; Garden City, New York: Doubleday).

Gerhardsson, Birger 1969 *En Bok om Nya Testamentet* (Malmø: Gleerup).

Green, Joel B. 1995 *The Theology of the Gospel of Luke* (Cambridge: Cambridge University Press).

Haaning, Aksel, 2011 *Den Kristne Mystik* (København: Forlaget Vandkunsten)

Johnson, Luke Timothy 1991 *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina Series 3; Collegeville, Minnesota: Liturgical Press).

Kingsbury, Jack Dean 1991 *Conflict in Luke: Jesusm Authorities, Disciples* (Minneapolis: Fortress).

- Kolb, Robert; Irene Dingel; L'ubomir Batka 2014, *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology* (Oxford: Oxford University Press).
- Kolb, Robert, 2014 «Luther's Hermeneutics of Distinctions: Law and Gospel, Two Kinds of Righteousness, Two Realms, Freedom and Bondage», i Kolb/Dingel/Batka 2014:168-184.
- Lohse, Bernard 1985 *A Short History of Christian Doctrine* (Philadelphia, Pennsylvania: Fortress).
- Lønning, Inge og Tarald Rasmussen 1982, *Martin Luther Verker i utvalg 5* (Oslo: Gyldendal).
- McKnight, Edgar V. 1971 *What is Form Criticism?* (Philadelphia, Pennsylvania: Fortress).
- Patterson, Stephen J. 1998 *The God of Jesus: The Historical Jesus & The Search for Meaning* (Harrisburg, Pennsylvania).
- Rasmussen, Tarald 2004 *Luthers Reformasjon: Hovedtekster 1517-1520* (Oslo: Pax).
- Rist, John M. 1994 *Augustine: Ancient Thought Baptized* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Shillington, George V. 1997 *Jesus and His Parables: Interpreting the Parables of Jesus Today* (Edinburgh: T&T Clark).
- Slenczka, Notger 2014 «Luther's Anthropology» i Kolb/Dingel/Batka 2014: 212-232.
- Strohl, Jane E. 2014 «The Framework for Christian Living: Luther on Marriage, Sexuality, and the Family» i Kolb/Dingel/Batka 2014: 370-382.
- Swartley, Willard M. 1997 «Unexpected Banquet People (Luke 14:16-24)», i Shillington 1997: 177-190.
- Weren, Wim 1998 *Windows on Jesus* (London: SCM Press).