



Opgave i TM2510

Bacheloropgave

Af Kasper Andreas Bergholt

Godkendt opgaveordlyd:

Hvilken rolle spiller eksodus-traditionen i Luk 1-2, og hvordan bidrager en afklaring heraf til en helhedsforståelse af teologien i Luk-ApG?

Fjellhaug International University College

Høst 2021



Eksodus-motiver i Luk 1-2

1 Indledning

I kølvandet på Richard Hays' *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* fra 1989 har begrebet intertekstualitet vundet indpas i arbejdet med de bibelske tekster, så det i dag er et meget populært redskab til især at beskrive forholdet mellem GT- og NT-tekster.¹ Sideløbende med denne udvikling er NT-forskere særligt fra og med 1950'erne i stadig større grad blevet opmærksom på, at den måde, hvorpå nogle gammeltestamentlige skriftprofeter kan tale om en slags ny eksodus, kan have relevans for at forstå NT og i særlig grad evangelierne.²

Det lukanske dobbeltværk (Luk-ApG) er interessant i relation til begge disse forskningstendenser: For det første er Lukas' narrative teknik kendetegnet ved allusioner og subtile referencer til mange forskellige tekster og teksttraditioner fra GT og kan derfor forstås ved hjælp af begrebet intertekstualitet. Ved at anvende denne teknik forsøger Lukas tilsyneladende at indlejre sin fortælling i Israels skrifttradition.³ For det andet beskriver Lukas som den eneste evangelist eksplicit Jesu gerning i Jerusalem som en *ἐξοδος* (Luk 9,31).⁴

Særligt denne eksplicitte anvendelse af ordet *ἐξοδος* har ført til forskellige behandlinger af eksodus-motivet i Luk-ApG.⁵ De fleste af disse begynder dog med Esajas-citatet i Luk 3, Jesu fristelse i ørkenen og programtale i Nazaret (Luk 4) eller anvendelsen af *ἐξοδος* i Luk 9.⁶ Men hvis det er tilfældet, at eksodus-motiverne spiller en rolle senere i Luk-ApG, hvilken rolle spiller de så i Luk 1-2 (barndomsberetningerne), der generelt er gennemvædet af GT-motiver? Det vil vi i denne opgave undersøge med udgangspunkt i begrebet intertekstualitet. Spørgsmålene er altså, (1) hvad begrebet intertekstualitet dækker over, og hvordan det 'fungerer', (2) hvilken rolle eksodus-motiverne spiller i Luk 1-2, og (3) hvad den teologiske betydning af eksodus er i Luk-ApG.

¹ Yoon 2013, 58-59.

² Smith 2016, 207, der også gennemgår relevante forskningsbidrag (210-35).

³ Hays 2016, 193.

⁴ *Εξοδος* kan, udover at være en reference til israelitternes udgang fra Egypten, i sammenhængen også være en eufemisme for at dø (således fx i Vids 3,2; 7,6; TestNaft 1,1; 2 Pet 1,15). I verset forinden har Lukas dog introduceret Moses, så den første betydning må holdes for at være den væsentligste.

⁵ Smith 2016, 226-33.

⁶ En vigtig undtagelse er Kerstin Schiffner (2008), der også behandler passager fra Luk 1-2. David Pao (2000) går i den modsatte retning og fokuserer stort set kun på Apostlenes Gerninger. Flere, fx Kenneth Litwak (2005, 66-111), behandler GT-motiver i Luk 1-2, men uden et særligt fokus på eksodus-motiver.



2 Problemformulering

Hvilken rolle spiller eksodus-traditionen i Luk 1-2, og hvordan bidrager en afklaring heraf til en helhedsforståelse af teologien i Luk-ApG?

3 Materiale

I analysen vil vi fokusere på Luk 1-2, der parallelt med barndomsberetningerne hos Matthæus (Matt 1-2), Markusprologen (Mark 1,1-13) og Johannesprologen (Joh 1,1-18) har en vis hermeneutisk signifikans i forhold til resten af narrativet og introducerer Jesus som Israels Messias.⁷ I praksis og primært af hensyn til opgavens omfang begrænser vi os yderligere og betragter Marias lovsang (Luk 1,46-55), Zakarias' lovsang (1,68-79) og beretningen om Simeon og Anna, herunder Simeons lovsang (2,25-38). Vi går ikke ind i kildekritiske diskussioner om ophavet til Luk 1-2, men forholder os kun til den foreliggende tekst. Selvom vi kun fokuserer på Luk 1-2, forudsætter vi det lukanske dobbeltværks litterære og teologiske enhed og kalder forfatteren Lukas uden at forholde os nærmere til hans identitet.⁸

Med termen 'eksodus-traditionen' forstås både (1) fortællingen om israeliternes befrielse fra Egypten med henblik på pagtsslutningen på Sinaj og den efterfølgende bosættelse i landet, altså Ex 1-Jos 24,⁹ og (2) de bibelske tekster, der reflekterer over og anvender motiver fra den oprindelige eksodus, eksempelvis Sl 68; 105-106 og Es 40-66.¹⁰ Eksodus-motiverne anvendes også i tekster uden for den bibelske eksodus-tradition, men af hensyn til opgavens omfang og fordi vi ikke med sikkerhed ved, hvilke af disse ekstrakanoniske tekster Lukas kan have haft adgang til, lader vi dem stort set ude af betragtning.¹¹

Vi kan heller ikke med sikkerhed afgøre, nøjagtig hvilke udgaver af GT, Lukas og hans modtagere har haft adgang til. I det følgende anvendes både den græske (LXX) og den hebraiske udgave af GT (MT) vel vidende, at de moderne udgivelser ikke nødvendigvis svarer til de antikke, og at der formentlig ikke kun var én udgave af GT på Lukas' tid, hverken på hebraisk eller græsk.¹² Kapitler i LXX anføres i skarpe parenteser, hvor de måtte afvige fra MT.¹³

⁷ Jf. i øvrigt afsnit 6.2.

⁸ Jf. Litwak 2005, 35-47.

⁹ Til denne afgrænsning af eksodus-fortællingen se Schiffner 2008, 19-20.

¹⁰ Daniel Smith (2016, 208-9) redegør for, at der trods uenighed om motivets omfang, stort set er konsensus i Esajas-forskningen om, at termen 'ny/anden eksodus' kan anvendes til at beskrive Esajas' visioner om hjemkomsten fra eksilet.

¹¹ Jf. Litwak 2005, 4-6.

¹² Litwak 2005, 6-7.

¹³ Forkortelser af moderne standardværker følger *Society of Biblical Literature's* praksis.



4 Opgavens opbygning

For at besvare problemformuleringen under hensyntagen til de i indledningen anførte spørgsmål vil vi først redegøre for begrebet intertekstualitet og den terminologi, der ofte anvendes sammen med en intertekstuel metode (afsnit 5). Dette danner grundlag for den efterfølgende analyse (afsnit 6), som indledes med en anvendelse af Hays' metode på forholdet mellem Luk-ApG og eksodus-traditionen samt en redegørelse for barndomsberetningernes hermeneutiske signifikans, hvorefter vi vender os mod det egentlige tekstarbejde. I slutningen af analysen forholder vi os kritisk til analysens resultater, herunder spørgsmålet om forfatterintention og modtagerreception, hvilket leder til, at vi i afsnit 7 træder endnu et skridt tilbage og diskuterer/vurderer Lukas' generelle anvendelse af eksodus-motiver i barndomsberetningerne. Derefter vil vi tegne nogle skitser til en teologisk helhedsforståelse af Luk-ApG (afsnit 8), på hvilken baggrund opgaven kan konkluderes (afsnit 9).

5 Teori og metode

5.1 Intertekstualitet

Begrebet intertekstualitet blev første gang anvendt i slutningen af 1960'erne af den franske litterat, Julia Kristeva.¹⁴ Hos Kristeva og siden i litteraturkritikken anvendes begrebet til at flytte en teksts mening fra forfatterens intention til den mening, der opstår, når teksten læses. En tekst er ifølge Kristeva et produkt af alle andre tekster,¹⁵ og tekstens mening opstår da i det forhold, der er mellem den givne tekst og alle andre tekster, læseren har til rådighed.¹⁶ Denne intertekstuelle tilgang er altså en synkron tilgang, der ikke er optaget af kronologien mellem teksterne,¹⁷ og som derfor heller ikke spørger, hvilke intertekstuelle forbindelser *forfatteren* måtte have lavet, men kun hvilke forbindelser, der opstår hos *læseren*.¹⁸

Begrebet intertekstualitet er altså i sin oprindelige form et postmoderne og poststrukturalistisk begreb,¹⁹ og det har ført til kritik af dets anvendelse i teologien. David Yoon mener eksempelvis ikke, at begrebet kan bruges uafhængigt af den ideologi, der oprindeligt lå bag, og som stadig ligger bag begrebets anvendelse i nutidig litteraturvidenskab.²⁰ Kenneth Litwak redegør for en alternativ og

¹⁴ Yoon 2013, 59-60. Både David Yoon (2013, 61-68) og Bryan Estelle (2018, 327-35) gennemgår den historiske udvikling.

¹⁵ 'Tekster' forstås her bredest muligt, dvs. også om kulturen.

¹⁶ Litwak 2005, 48-50.

¹⁷ Schiffner 2008, 40.

¹⁸ Yoon 2013, 66-67.

¹⁹ Emadi 2015, 10.

²⁰ Yoon 2013, 68-74.



mere diakron og forfatter-orienteret forståelse af intertekstualitet, som særligt trækker på litteraturkritikeren John Hollanders arbejde og betegner den måde, hvorpå én tekst kan fortolke en anden tekst ved at alludere til den.²¹ Litwak anfører, at når begrebet intertekstualitet anvendes i teologien, er det oftest som en kombination af Kristevas synkrone og Hollanders diakrone tilgang.²²

Blandt de teologer, der arbejder intertekstuelt, er Richard Hays formentlig den mest toneangivende, og vi vil i denne opgave tage udgangspunkt i hans forståelse af intertekstualitet, der netop trækker på Hollanders forståelse og terminologi.²³ Ifølge Hays må spørgsmålet om, hvor en teksts mening opstår, holdes i en 'kreativ spænding' mellem de forfatter-orienterede og de læser-orienterede svar.²⁴ Han anerkender altså det umulige i en rent forfatter-orienteret tilgang, hvor fortolkningsopgaven kun handler om at finde frem til forfatterens intention, men fastholder samtidig det for teologien ufrugtbare i en rent læser-orienteret tilgang, hvor forfatterens intention ingen rolle spiller.²⁵ Ifølge Hays er der "an authentic analogy – though not a simple identity – between what the text meant and what it means".²⁶ En intertekstuel reference kan med andre ord være tilsigtet af forfatteren, men det er også muligt, at den først opstår hos læseren, og det spændingsfelt er fortolkeren nødsaget til at arbejde i.²⁷

Hays definerer intertekstualitet som "the imbedding of fragments of an earlier text within a later one",²⁸ hvilket i det konkrete arbejde med bibeltekster handler om den måde, hvorpå GT-tekster indlejres og fremkaldes i NT. Hays begrænser altså referencematerialet til Israels helligskrifter.²⁹ Ifølge Hays kan den intertekstuelle fremkaldelse ske på flere forskellige måder, forstået som et spektrum

²¹ Litwak 2005, 51-53. Litwak fremhæver desuden en række metodologiske problemer ved Kristevas forståelse af intertekstualitet, fx at Kristevas forståelse er så bred, at den kun kan anvendes ved at afgrænse den mængde af tekster, man undersøger, men at man netop ved at foretage den afgrænsning forbyder sig mod essensen i Kristevas forståelse af intertekstualitet (50-51).

²² Litwak 2005, 53-55.

²³ Hays 1989, 14-21.

²⁴ Hays 1989, 26-27.

²⁵ Jf. Moyise 2009, 32: "In their extreme form, neither historical criticism [dvs. en rent forfatter-orienteret tilgang, red.] nor theories of intertextuality [en rent læser-orienteret tilgang] are suited to the task of studying the use of Scripture in the New Testament. But used together, they are able to complement one another". Moyise skriver videre, at det intertekstuelle arbejde har brug for historisk-kritiske begrænsninger "in order to contain the otherwise infinite number of possible influences", mens det intertekstuelle arbejde samtidig "acts as a reminder that meaning is not an isolated phenomenon" (32). Jf. også Estelle 2018, 336-43.

²⁶ Hays 1989, 27. Stefan Alkier (2009, 9-11) forsøger tilsvarende at opløse spændingen mellem det diakrone og det synkrone ved at gå semiotisk til tekstarbejdet, fordi en tekst derved både må forstås ud fra et produktions-orienteret, et receptions-orienteret og et eksperimentelt perspektiv, dvs. et fokus på forfatterens intention, de første modtageres forståelse og nutidige læsers forståelse. Disse tre perspektiver udelukker ifølge Alkier ikke hinanden.

²⁷ Hays 1989, 27, 33.

²⁸ Hays 1989, 14.

²⁹ Hays 1989, 15-16.



mellem citater, allusioner og ekkoer. Jo længere væk fra citaterne man bevæger sig, desto sværere bliver det at afgøre, om forbindelsen eksisterer og eventuelt er intenderet af forfatteren.³⁰

5.2 Terminologi

Hays skelner efter eget udsagn ikke nødvendigvis systematisk mellem allusioner og ekkoer, undtagen på den måde, at allusioner er mere tydelige end ekkoer, og at ekkoer ikke nødvendigvis er intenderede af forfatteren.³¹ David Shaw kritiserer Hays for at være inkonsistent i denne forbindelse og anbefaler i stedet Brian Abascianos terminologi.³²

Abascianos skelner mellem en bred og en snæver forståelse af allusioner: I bred forstand betegner en allusion enhver intentionel henvisning til noget forudgående, eksempelvis tekster, personer eller begivenheder. Inden for denne mængde af allusioner findes flere delmængder, nemlig (1) citater, der gengiver forudgående *tekster*, og som yderligere kan specificeres som formelle, uformelle, direkte og/eller løse, (2) allusioner i snæver forstand, der uformelt, men dog intentionelt, refererer til forudgående materiale uden at citere samt (3) ekkoer, hvor fortolkeren må forholde sig neutralt til spørgsmålet om forfatterintention.³³ Abasciano anfører ligesom Hays, at definitionerne ikke må være for rigide, og mener desuden, at "the danger of distortion from too much precision is greater than the danger of distortion through ambiguity".³⁴ Desuden advarer han mod a priori at antage, at citater er mere signifikante end allusioner i snæver forstand.³⁵ Selvom Abascianos tydelige differentiering er ønskelig, er den dog for rigid til at kunne opretholdes i praksis, ikke mindst fordi den lille forskel mellem ekkoer og (de svageste) allusioner i de fleste tilfælde overlader fortolkeren til at foretage et subjektivt gæt. I denne opgave vil vi derfor med Hays tale om allusioner og ekkoer i flæng som to punkter på et spektrum, hvor allusioner dog er tydeligere end ekkoer.

Udover ekko-terminologien har Hays også introduceret begrebet 'metalepsis'/'transumption' fra Hollander. Det er ifølge Hays en litterær teknik, hvor forfatteren kun citerer et stykke af en tekst og lader det være op til læseren/tilhøreren at genkalde sig tekstens fulde sammenhæng for at forstå pointen med ekkoet.³⁶ Paul Foster har rettet en kritik mod netop denne tilgang – eller rettere mod den

³⁰ Hays 1989, 23.

³¹ Hays 1989, 29. En vigtig pointe i den forbindelse er, at budskabet i en tekst almindeligvis vil være fuldt forståelig også for de læsere, der ikke kan høre et intenderet ekko (Hays 2016, 10).

³² Shaw 2013, 241-43, der også evaluerer andre forslag.

³³ Abasciano 2005, 16-17.

³⁴ Abasciano 2005, 15-16.

³⁵ Abasciano 2005, 17.

³⁶ Hays 2016, 11.



måde, metalepsis-begrebet og Hays' metode³⁷ er blevet anvendt på i nogle studier. Foster påpeger, at begreber og formuleringer kan løsrives fra deres oprindelige kontekst og eksistere uafhængigt af denne, så når en forfatter anvender et givent motiv, henter vedkommende det ikke nødvendigvis fra dets oprindelige litterære kontekst. Kriteriet for at afgøre, hvornår forfatteren anvender et begreb direkte fra dets oprindelige kontekst, er ifølge Foster, om forfatteren "demonstrates other points of contact with the background text".³⁸ Foster maner altså til besindighed og fornuftighed, hvilket netop er formålet med de kriterier, Hays opstiller (jf. afsnit 5.3). Fosters kritik forudsætter dog, at en allusion kun er gyldig, hvis fortolkeren kan udpege det eksakte tekstforlæg, og hvis forfatteren har hentet motivet direkte fra dette. Det er dog ikke en nødvendighed. Motiver (fx eksodus-motiver) overleveret i en kulturel bevidsthed kan have samme vægt som de skriftligt overleverede.³⁹

5.3 Kriterier

Foster har uden tvivl ret i, at "there needs to be a way of excluding the more fanciful suggestions",⁴⁰ men mener ikke, Hays' tilgang magter dette.⁴¹ Bemærkelsesværdigt nok nævner han ikke de kriterier, Hays opstiller, og som netop er redskaber til både at kvalificere og afgrænse allusionerne/ekkoerne. Kriterierne er nødvendige, fordi tilstedeværelsen af allusioner og ekkoer ikke kan bevises. Evnen til at på- og afvise ekkoer er "a skill, a reader competence, inculcated by reading communities", i dette tilfælde det fortolkningsfællesskab, der har de bibelske skrifter som sin kanon.⁴²

Hays' syv kriterier er:⁴³ (1) Tilgængelighed: Har forfatteren og modtagerne haft adgang til den formodede kilde? (2) Lydstyrke: Hvor insisterende er allusionen? Hvilke ord anvendes begge steder? Hvor prægnant er forlægget og anvendelsen?⁴⁴ (3) Gentagelse: Hvor ofte trækker forfatteren på samme passage/tekst? (4) Tematisk sammenhæng: Hvor godt passer allusionen ind i sammenhæ-

³⁷ Hays er selv tilbageholdende med at tale om, at han anvender en specifik 'metode'; i stedet taler han om en "sensitivity" og "the discipline of tuning our ears to the internal resonances of the biblical text" (1989, 21).

³⁸ Foster 2015, 99.

³⁹ Jf. Estelle 2018, 334, 350n102. Som vi skal se i afsnit 6.1, har Lukas helt tydeligt kendt til eksodus-traditionen og 'demonstrates other points of contact' med den.

⁴⁰ Foster 2015, 109.

⁴¹ Foster 2015, 104.

⁴² Hays 2005, 30.

⁴³ Jf. Hays 1989, 29-32; 2005, 34-45.

⁴⁴ Hvor Hays primært har fokus på den fraseologiske lydstyrke, understreger Robert Brawley med rette, at "allusions may also replicate the form, genre, setting, and plot of their precursor" (1995, 13). Litwak (2005, 64-65) mener ikke, et enkelt ord er nok til at alludere, men Hays (2005, 36-37) gør ganske rigtigt opmærksom på, at selv ganske få ord sagt i den rette sammenhæng kan etablere intertekstuelle forbindelser – i en moderne, dansk kontekst fx ord som 'krybbe', 'herberg' og 'og det skete' (jf. Hays 2016, 411n27).



gen? (5) Historisk sandsynlighed: Kunne forfatteren i sin historiske kontekst have intenderet den påståede betydning, og kunne de første modtagere have forstået det? Er der andre samtidige, der har lavet lignende læsninger? (6) Fortolkningshistorie: Er der andre fortolkere, som har hørt samme ekkoer/allusioner? (7) Tilfredsstillelse: Hjælper denne allusion med at forstå forfatterens budskab i øvrigt?

Disse kriterier er ikke ubestridelige,⁴⁵ men repræsenterer én mulig måde at kontrollere fantasien på, og især kriterium 1, 5 og 6 kan hjælpe i forhold til Fosters indvending. I afsnit 6.1 vil vi anvende dem på forholdet mellem Lukasevangeliet og eksodus-traditionen. Formålet med denne metode eller tilgang er altså ikke at identificere alle ekkoer/allusioner og deres eksakte kilder, men at lytte os ind på et pulsslag i Lukas' narrativ.⁴⁶

6 Analyse

6.1 Lukas og eksodus

I dette afsnit vil vi applicere Hays' kriterier på forholdet mellem Luk-ApG og eksodus-traditionen for at etablere det fundament, selve analysen hviler på. Kriterierne er egentlig tiltænkt anvendelse på hvert enkelt formodet ekko, men en sådan undersøgelse er for mekanisk og for omfattende. Derfor anvender vi her kriterierne på det overordnede forhold mellem Lukas' skrifter og eksodus-traditionen.

6.1.1 Tilgængelighed

Der er ingen tvivl om, at Lukas har kendt til eksodus-traditionen: I Luk 9,30-31 nævner Lukas eksempelvis Μωϋσῆς og ἔξοδος, og i ApG 7,17-45; 13,17-19 nævnes eksodus-begivenheden eksplicit.⁴⁷ Denne uformidlede henvisning til eksodus-traditionen indikerer, at Lukas har forventet, at hans (implicitte) læsere har kendt til traditionen.⁴⁸ Desuden kan Lukas både citere og anvende motiver fra Esajas' Bog (fx ift. ikke-jødernes indlemmelse: Luk 2,32; 3,6; ApG 13,47), hvilket antyder, at han og hans implicitte læsere har kendt til Esajas' Bog og 'ny eksodus'-motiverne dér.⁴⁹

⁴⁵ Shaw (2013, 236-41) gennemgår receptionen af Hays' kriterier og påpeger bl.a. en mulig blind vinkel ift. allusioner til ekstrakanoniske tekster (237). Hays kalder selv disse kriterier for "rules of thumb" (1989, 29).

⁴⁶ Jf. n37.

⁴⁷ Hertil kommer de steder, hvor Lukas bruger Μωϋσῆς i betydningen '(Mose)loven' (fx 20,28; 24,27 jf. 24,44). I Luk 20,37 refererer han til Ex 3, men denne perikope er synoptisk fællesstof.

⁴⁸ "We know tantalizingly little about how much intimacy with the Septuagint we might expect of a largely Gentile church in the second half of the first century CE. But we do know [...] that the authors of books that eventually made up our New Testament, not the least of which were Luke and Paul, write *as if* their audiences could hear such echoes" (Green 1994, 84; original kursivering).

⁴⁹ Pao 2000, 29-36.



6.1.2 Lydstyrke

Eksodus-begivenheden står meget centralt i Israels skrifter, historie og bevidsthed som ”die zentrale Befreiungserfahrung Israels”.⁵⁰ I Luk 9,28-36 spiller eksodus-motiver en vigtig rolle, og den eksplícítte anvendelse af ἔξοδος er påfaldende.⁵¹ I Luk 1-2 er allusionerne til eksodus-traditionen hverken de eneste eller de mest tydelige, men som vi skal se herunder, spiller de trods alt en vigtig rolle.

6.1.3 Gentagelse

Ovenfor er givet flere eksempler på, at Lukas aktivt anvender eksodus-traditionen, endda i forbindelse med transfigurationen (9,38-36), der spiller en væsentlig rolle i Lukasevangeliets struktur umiddelbart forud for rejsen til Jerusalem. Kerstin Schiffner forsøger at påvise eksodus som en dybdestruktur i Luk-ApG,⁵² og hun påpeger mange interessante paralleller. Hun overfortolker dog formentlig også enkelte passager, eksempelvis når hun vil se Marias irrettesættelse af Jesus i Luk 2,48; 8,19-21 parallelt med Mirjams og Arons oprør mod Moses i Num 12.⁵³ I den følgende analyse skal vi se, at Lukas flere gange alluderer til de samme tekster fra eksodus-traditionen, og i den forbindelse er dette kriterium vigtigt, idet hver allusion øger sandsynligheden for de øvrige.

6.1.4 Tematisk sammenhæng

Lukas beskriver selv sit skrift som en beretning περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων (1,1). Den passive form kan fortolkes som en *passivum divinum*, og narrativet må således forstås inden for en teocentrisk ramme som et eksempel på Guds indgriben i Lukas’ verden. Hvis eksodus som nævnt ovenfor er det grundlæggende paradigme i GT for Guds indgriben, korresponderer anvendelsen af eksodus-motiver med Lukas’ rammesætning af sit narrativ.⁵⁴

6.1.5 Historisk sandsynlighed

Som nævnt ovenfor har både Lukas og hans (implicíte) læsere med al sandsynlighed kendt til eksodus-traditionen. Schiffner giver eksempler på, at både tidligere og senere antikke tekster (ny)fortolker eksodus-traditionen,⁵⁵ og både Matthæus- og Markusevangeliet indeholder andre eksodus-motiver

⁵⁰ Schiffner 2008, 20 (original kursivering). Vi vender tilbage til dette i afsnit 7.

⁵¹ Green 1997, 377-79.

⁵² Schiffner 2008, især 395-410, sml. Pao 2000 for ApG’s vedkommende.

⁵³ Schiffner 2008, 293-95. Schiffner har desuden en langt mere synkron definition af intertekstualitet end den, vi anvender her (36-40).

⁵⁴ Jf. Green 1994, 83

⁵⁵ Jub 46-49, LAB 9-24 og Ant. 2.9.1-4.8.49 (Schiffner 2008, 131-216).



end Lukasevangeliet.⁵⁶ Det er altså historisk sandsynligt, at Lukas kan have lavet allusioner til eksodus-traditionen.

6.1.6 Fortolkningshistorie

Samlæsninger af eksodus-traditionen og evangelierne er efter alt at dømme et forholdsvis moderne projekt, ligesom termen 'ny eksodus' er en moderne konception.⁵⁷ Det betyder dog ikke, at læsningerne nødvendigvis er forkerte, ligesom dette kriterium ikke bør anvendes negativt.⁵⁸

6.1.7 Tilfredsstillelse

Spørgsmålet om, hvorvidt eksodus-motiverne hjælper læserne med at forstå Lukas' budskab og fortælling om Jesus, behandles i afsnit 8.

Ud fra Hays' kriterier må det altså regnes for historisk (kriterium 1, 5 og 6), litterært (2, 3 og 7) og tematisk (4 samt 7) sandsynligt, at Lukas har anvendt eksodus-traditionen i sit narrativ. På den baggrund vender vi os nu mod Luk 1-2 for at undersøge eksodus-motiverne dér.

6.2 Barndomsberetningernes hermeneutiske signifikans

Luk 1-2 rammesætter ifølge Joel Green Lukas' fortælling som en teocentrisk fortælling, fordi der etableres korrespondens mellem det, Gud gør i Lukas' fortælling, og det, han har gjort i Israels fortid. Den egentlige begyndelse på Lukas' fortælling er derfor ikke Luk 1-2, men GT,⁵⁹ og det, der sker i Lukas' fortælling, kan altså ikke forstås uafhængigt af det, der tidligere er sket.⁶⁰ På samme måde understreger Hays, at Lukas skaber "a narrative world thick with scriptural memory",⁶¹ hvor Luk 1-2 og Luk 24 står som "signposts", der peger på Skrifternes opfyldelse i Jesus.⁶²

Litwak kvalificerer denne forståelse ved at bruge begrebet *framing in discourse* om den funktion, Luk 1-2 (begyndelsen) sammen med Luk 24 og ApG 1-2 (midten) samt ApG 28 (afslutningen) udfylder i Luk-ApG. Gennem sine referencer til GT og sin læsning af disse vil Lukas etablere nogle

⁵⁶ Jf. Smith 2016, 220-26, der generelt gennemgår 'ny eksodus'-motivets anvendelse i NT-forskningen.

⁵⁷ Smith 2016, 208.

⁵⁸ Hays 1989, 31.

⁵⁹ Green 1994, 62-67.

⁶⁰ Green 1994, 82.

⁶¹ Hays 2016, 193-94.

⁶² Hays 2016, 193.



bestemte forventninger hos læserne, hvorudfra fortællingen om Jesus må forstås. Barndomsberetningerne har altså en hermeneutisk funktion i forhold til resten af Lukas' skrift.⁶³

De traditioner, Lukas i barndomsberetningerne primært trækker på, er foruden (ny) eksodus-traditionen særligt Abrahams-traditionen (Gen 11-21)⁶⁴ samt Samuels- og Davids-traditionen (1-2 Sam).⁶⁵ Alle tre traditioner er konstitutive for Israels folk, og i det følgende vil vi som nævnt fokusere på Lukas' anvendelse af eksodus-traditionen.⁶⁶

6.3 Eksodus i Luk 1-2

6.3.1 *Marias lovsang (1,46-55)*

(1) Marias lovsang udviser flere strukturelle ligheder med sejrssangen i Ex 15,1-18:⁶⁷ (a) Begge sange indledes med sangerens/sangernes ophøjelse af Herren og derefter en begrundelse (ᾄσωμεν ... γὰρ/כִּי ... הַשִּׁירָה, Ex 15,1; μεγαλύνει ... ἡγαλλίασεν ... ὅτι, Luk 1,46-48).⁶⁸ (b) Begge sange indledes med en personlig sektion, der munder ud i en kvalificering af Herrens navn (Ex 15,1-3; Luk 1,46-49). (c) Begge sange beskriver derefter en kollektiv frelseserfaring fra fortiden (Ex 15,4-17; Luk 1,51-55)⁶⁹ og slutter med en proklamation af Herrens uendelige troskab mod Israel (Ex 15,18; Luk 1,55). Marias lovsang kan tillige forstås parallelt med Mirjams lovsang i Ex 15,21: Mirjams lovsang har samme struktur som nævnt ovenfor, og desuden må det bemærkes, at Maria og Mirjam på hebraisk er samme navn (מִרְיָם).⁷⁰ I begge situationer har vi altså en מְרִיָּם, der lovpriser Gud for hans frelsesgerning.

⁶³ Litwak 2005, 55-57.

⁶⁴ Jf. Green 1994.

⁶⁵ Jf. Grohmann 2009; Pao og Schnabel 2007, 256.

⁶⁶ Vi vender tilbage til disse øvrige traditioner i afsnit 7.

⁶⁷ Schiffner 2008, 287-90; Bailey 1979, 33.

⁶⁸ Ligheden er tydeligst i MT, hvor verbet er singularis.

⁶⁹ Marias lovsang må forstås proleptisk som en foregribelse af den frelse, der først indfries senere (Schiffner 2008, 288, 396).

⁷⁰ Schiffner (2008, 259-78) redegør for både navnets etymologi og forekomst i kildematerialet. Desuden er det værd at bemærke, at מִרְיָם/Ελισαβεθ/Ελισαβετ er navnet på både Zakarias' (Luk 1,5) og Arons hustru (Ex 6,23; Schiffner 2008, 221).



(2) At Gud befrier de undertrykte (v47-48a.54a), er selve forudsætningen for eksodus (Ex 3,7.16; Deut 26,7).⁷¹ Motivet findes også i 1 Sam 2,1-10 og Sl 113[112], der indbyrdes udviser store indholdsmæssige ligheder.⁷² Sl 113 er den første *Hallel*-salme og bedes således før det jødiske påskemåltid, hvorved både salmen og dens motiver forbindes med eksodus gennem påskemåltidets årlige aktualisering.⁷³ Omtalen af τῆς δούλης αὐτοῦ i Luk 1,48a og Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ i v54a er et muligt ekko af Sl 113[112],1 (הַיְיָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ/παῖδες) og dermed af eksodus-begivenheden.⁷⁴

(3) Både i eksodus-begivenheden og i Luk 1,48a.52-53 er det tydeligt, at Guds frelseshandling indbefatter ”socio-political reversal”:⁷⁵ De ringe og undertrykte (Israel i slaveriet hhv. de ringe og sultende) bliver befriet, og de mægtige (egypterne og Farao hhv. de mægtige og rige) bliver omstyrtet (jf. Sl 105[104],8-9.26-45; 113[112],7-9; 1 Sam 2,6-9).⁷⁶ Denne omvendning sker, fordi Herren har ’handlet styrke’ med sin arm (ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ, Luk 1,51a). Betoninger af Herrens mægtige/løftede arm forbindes ofte med eksodus (Ex 6,6; Deut 4,34 jf. Es 40,10; 51,5.9; 53,1; Sl 44[43],4).⁷⁷

(4) Herrens blik for de ydmygede forbindes med hans hellige navn (καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ, v49b) ved en tydelig allusion til Es 57,15 (יְהוָה שׁוֹכֵן),⁷⁸ hvor konteksten rummer et centralt eksodusmotiv, nemlig den forhindringsløse udgang for Guds folk (57,14 jf. fx 52,11-12).⁷⁹ Allusionen til Es 57 sandsynliggøres yderligere ved den parallel, der er dels mellem Es 57,14 og Luk 1,76, dels mellem Es 57,14 og Es 40,3-5; sidstnævnte tekst citeres i Luk 3,4-6.

(5) Også beskrivelsen af Herrens gerninger med konstruktionen ποιέω+μεγάλα med Gud som subjekt og μεγάλα anvendt substantivisk (v49a) kan være en allusion til eksodus-traditionen (Deut 10,21;

⁷¹ Schiffner 2008, 233-34. I det hele taget er det en grunderfaring for Israel, at Gud udvalgte og redede dem, skønt de intet var (Deut 7,7-8).

⁷² Grohmann 2009, 123-31, der også understreger (133), at selvom NT-forskningen især har fokuseret på lighederne mellem Marias og Hannas lovsange, må Sl 113 ikke lades ude af billedet. Allusionerne til 1 Sam 2 understreger især de davidiske undertoner i Luk 1-2 (fx 1,32-33; 2,11), som vi ikke her vil beskæftige os synderligt med, jf. dog slutningen af afsnit 6.3.2.

⁷³ Grohmann 2009, 131-32; Hays 2016, 197-98.

⁷⁴ Grohmann 2009, 132.

⁷⁵ Green 1997, 59.

⁷⁶ Jf. Green 1997, 103. Ringheden (ταπείνωσις) skal næppe forstås om Marias status som gravid uden for ægteskab, men om ”the humiliation of the oppressed people of God” (Pao og Schnabel 2007, 261; jf. fx Deut 26,7; 1 Sam 9,16; 1 Makk 3,51; 4 Ezra 9,45). Jf. i øvrigt afsnit 8.

⁷⁷ Nolland 2000, 71.

⁷⁸ Konstruktionen i Luk 1,49b svarer til en ordret oversættelse af den hebraiske tekst, mens formuleringen i LXX er lidt anderledes: ἅγιος ἐν ἁγίοις ὄνομα αὐτοῦ.

⁷⁹ Et lignende udtryk anvendes i Visd 10,20, hvor sejrssangen i Ex 15 beskrives som en lovsang til Herrens hellige navn (Pao og Schnabel 2007, 261). Jf. også Sl 111[110],9.



Sl 106[105],21; 136[135],4).⁸⁰ Når der i GT tales om de store gerninger, Herren har gjort, handler det i udgangspunktet om eksodus,⁸¹ og i den forstand er eksodus paradigmet på Herrens indgriben og frelse.

(6) I v54a beskrives Israel som den tjener (παῖς), Gud har hjulpet (ἀντιλαμβάνω), og en tilsvarende formulering findes i Es 41,8-9, hvor visionen om en ny eksodus (udfrielse fra et fjernt land) forbindes med Guds løfter til Abraham ligesom i Luk 1,54-55.⁸² Samme forbindelse mellem løftet til Abraham og eksodus findes i Mika 7,20 (jf. 7,15), der også kan ligge bag formuleringen i Luk 1,55, ligesom den kan ligge bag v73 (se dertil herunder). Bevæggrunden for Guds indgriben er hans ἔλεος (v50.54-55), altså hans pagtstroskab (ἡπίτης, jf. fx Sl 98[97],1-3; Mika 7,20) og hans ihukommelse af pagten med Abraham (Ex 2,24).⁸³

(7) Eftersom Herrens indgreb er til frelse for de undertrykte, er det også til dom for undertrykkerne og modstanderne (v51-53). Dette motiv findes også i flere af de eksodus-tekster, vi allerede har nævnt: I Ex 15,4-12 besynges egypternes undergang (jf. fx Sl 136[135],10-22), og i 15,14-16 beskrives de øvrige folkeslag som angste og afmægtige (jf. fx Sl 68[67],2-3; Mika 7,16-17). Referencerne til modstanderne i Luk 1,54 er dog forholdsvis diffuse,⁸⁴ og det får Kenneth Bailey til at overveje, om der mangler et halvvers: Bailey opdeler sangen i to kiasmer (v46b-49 og v50-55) og observerer, at linjerne i anden del konsekvent er dobbelte, undtagen altså v54. Det kiastiske modstykke er v51, der først nævner Guds mægtige frelsesgerninger (v51a) og derefter hans dom over de hovmodige (v51b). I v54a nævnes derimod kun Guds omsorg for Israel, inden v54b vender tilbage til temaet fra v50. I v51 omtales både modtagerne af frelsen såvel som modstanderne i generelle vendinger, men i v54a specificeres modtagerne som Israel. Derfor springer det ifølge Bailey i øjnene, at Guds modstandere ikke også specificeres på samme måde, som det som nævnt er tilfældet flere steder i GT.⁸⁵ Hvis Bailey har ret, er her altså et eksempel på en slags dialektisk metalepsis, ganske som i Esajas-citatet i Luk 4,18-19, hvor en udeladelse af et motiv fra GT skaber en fortolkningsmæssig spænding. Denne spænding foregriber Luk 2,32 (se herunder).⁸⁶

⁸⁰ Denne konstruktion anvendes i LXX kun disse steder og i Job 5,9; 9,10; 37,5. Det hebraiske מִצְרָיִם anvendes tilsvarende kun i Deut 7,19; 10,21; 29,2, alle steder om eksodus.

⁸¹ Litwak 2005, 107.

⁸² Pao og Schnabel 2007, 262. Παῖς og ἀντιλαμβάνω anvendes i LXX kun sammen i Es 41,8-9 (jf. Nolland 2000, 73).

⁸³ Schiffner 2008, 235-36.

⁸⁴ Fx anvendes der ikke bestemte artikler i v51-54 (Nolland 2000, 71).

⁸⁵ Bailey 1979, 33-34.

⁸⁶ Hays (2016, 226-28) nævner også den mulighed, at ἀνταπόδοσις i Es 61,2 skal forstås positivt ('belønning' jf. Kol 3,24). I begge tilfælde opstår der dog en metaleptisk spænding, idet læseren på nuværende tidspunkt efterlades uafklaret ift., hvorfor dette tema udelades.



Samlet set er Marias lovsang en lovprisning af Israels Gud, fordi han har grebet ind til fordel for de undertrykte, marginaliserede og ydmygede for at ophøje dem og i samme ombæring støde de selv-ophøjede fra deres trone. Gennem allusioner/ekkoer til GT understreger Lukas, at det ikke er første gang, Gud har handlet på den måde; tværtimod står hans aktuelle indgreb i direkte forlængelse af paradigme-fortællingen: eksodus.

6.3.2 Zakarias' lovsang (1,68-79)

(1) Zakarias' lovsang indledes med en typisk lovprisning af Israels Gud (v68a, jf. fx 1 Kong 1,48; 8,15; Sl 41[40],14 m.fl.).⁸⁷ Trods det store sproglige overlap med disse tekster må det overvejes, om vi også skal høre et ekko af Ex 18,10.⁸⁸ Dette ekko styrkes betragteligt af v68b, for *ἐπισκέπτομαι* er både et nøgleord i Zakarias' lovsang (v68b.78b), i forbindelse med eksodus (Ex 3,16; 4,31) og i bøn-
nen/forventningen om en ny eksodus (Sl 80[79],15; 106[105],4).⁸⁹ Guds 'besøg' er hans opmærksomme omsorg og indgriben *med henblik på* forløsning (*λύτρωσις*), tydeligst eksemplificeret i eksodus (Ex 3,16-17 jf. fx Deut 9,26).⁹⁰

(2) I v71.74a uddybes denne indgriben yderligere: Gud har frelst sit folk fra deres fjender. Den formulering er muligvis et ekko af Sl 106[105],10, hvilket bestyrkes af de allerede nævnte ekkoer fra denne salme (jf. kriterium 3).⁹¹ Sl 106[105] er en genfortælling af eksodus-begivenheden (v6-33) og folkets senere skæbne i landet og eksilet (v34-39 hhv. v40-46), som munder ud i en bøn om, at Gud igen vil udføre en art eksodus (v47). Hvis denne kontekst metaleptisk ligger bag indledningen på Zakarias' lovsang, kan sangen forstås som et svar på bøn-
nen fra Sl 106[105],47 om Israels genoprettelse og fornyede tilbedelse af deres Gud (jf. Luk 1,74-75).⁹²

(3) Guds indgriben beskrives videre som det, at han har husket på (*μνησκόμαι*) sin pagt med patriarkerne og, ved at handle i overensstemmelse med den, udvist pagtstroskab (*ἔλεος*, v72-73.78a jf. v54). (a) Kombinationen af *μνησκόμαι* og *διαθήκη* anvendes i LXX ofte i forbindelse med eksodus (Ex 2,24; 6,5, Lev 26,45; Sl 105[104],8-9; 111[110],5). (b) Som nævnt ovenfor kan lovprisningen af Gud for hans ihukommelse af pagten alludere til Mika 7,20, hvor konteksten ikke bare er eksodus (v15-17), men også syndsforladelse (v18-19, jf. Luk 1,77). Den bedende i Mika 7 beder altså

⁸⁷ Nolland 2000, 85.

⁸⁸ Således Maluf 2009, 60.

⁸⁹ Hays 2016, 257-58.

⁹⁰ Green 1997, 116.

⁹¹ Nolland 2000, 87.

⁹² Doksolgionen i Sl 106[105],48, der dog ikke kan dateres præcist, indledes desuden på samme måde som Luk 1,68.



om Herrens pagtsmotiverede indgriben til frelse for det syndige folk ganske som ved eksodus, hvor ved løfterne til Abraham blev opfyldt. I Zakarias' lovsang lovprises Gud for at have opfyldt den bøn. Abrahampagten er altså fundamentet for eksodus, idet Guds ihukommelse af denne resulterede i eksodus.⁹³

(4) Udfrielsen kvalificeres som en udfrielse til at tjene (v74b-75), hvilket også er tilfældet i forbindelse med eksodus (Ex 3,12; 7,16) og indtagelsen af landet (Jos 24,14). Samme motiv findes i Sl 105[104], ifølge hvilken pagten med Abraham ikke kun handlede om landet (v11), men også sigtede på folkets liv i lydighed (v44-45). Eksodus konstituerede altså gudsfolket og bestemte deres deraf følgende levemåde som en guds-tjeneste.⁹⁴ Zakarias' ord om en fornyet ihukommelse af Abrahampagten, altså en fornyet eksodus, må således forstås som en fornyelse eller rekonstituering af gudsfolket.⁹⁵

(5) Johannes præsenteres i v76 som den skikkelse fra Es 40,3, der skal berede (ἐτοιμάζω) vejen foran Herren (jf. Luk 3,4-6). Denne beskrivelse er tillige en tydelig allusion til Elias-skikkelsen fra Mal 3,1.23-24 (jf. Luk 1,17), hvis komme knyttes sammen med Israels genoprettelse efter eksilet.⁹⁶ Ligesom slaveriet i Egypten blev løst ved Herrens ihukommelse af sin pagt og udfrielse af sit folk, sådan må eksilet og folkets efterfølgende undertrykkelse i landet under fremmede overherrer løses ved en ny eksodus.⁹⁷

(6) Konsekvensen af Guds frelse er, at ἀνατολή ἐξ ὕψους vil besøge folket (v78b). Ἀνατολή kan betyde 'solopgang', men bruges i LXX også til at oversætte נִצָּח, 'spire' (fx Jer 23,5; Zak 3,8; 6,12), og begge betydningsnuancer bør fastholdes her.⁹⁸ (a) Betydningen 'solopgang' underbygges af kvalificeringerne ἐξ ὕψους og ἐπιφάναι (v79a) og alluderer til fx Num 24,17, hvor en stjerne 'står op'

⁹³ Maluf 2009, 64: "It is not so much [...] the oath and promise to Abraham itself [...] that is recalled in vv. 72-74a as it is *the remembrance of this promise* that motivated God's saving intervention at the time of the exodus" (original kursivering).

⁹⁴ Green 1997, 117. Jf. den paradigmatiske funktion, eksodus har i etiske (fx Ex 22,20; 23,9; Deut 10,19) og ceremonielle spørgsmål (fx Deut 5,15; 16,12).

⁹⁵ At der ikke er tale om en *erstatning* af gudsfolket, er tydeligt, bl.a. fordi det fornyede folk stadig har Abraham til far (1,73). I 2,32 antydes det, som senere bliver et egentligt tema for Lukas, nemlig hedningernes indlemmelse i det ene gudsfolk.

⁹⁶ Bauckham 2010, 336. I Luk 1,76 og Mal 3,1 skal Elias-skikkelsen gå foran Gud Herren. I løbet af Lukas' narrativ bliver det dog tydeligt, at Johannes i praksis forbereder vejen for Jesus (Luk 7,24-30), som Lukas også kan prædikere κύριος (fx 7,19; 10,1; Hays 2016, 247-49).

⁹⁷ Bauckham 2010, 337-43.

⁹⁸ Således Hays 2016, 230-31, der også bemærker navnesammenfaldet mellem profeten og Johannes' far. De to betydningsnuancer udelukker ikke nødvendigvis hinanden, jf. Åb 22,16 (Green 1997, 119).



(ἀνατέλλω; MT: 777) fra Jakob. (b) Verbet ἀνατέλλω (MT: 777) bruges i betydningen 'spire frem' i Es 43,19, hvor det nye, der spirer frem, er en ny eksodus, der overgår den fortidige (v16-18).⁹⁹

(7) Uanset hvordan ἀνατολή oversættes (jf. desuden herunder), betegner det Guds frelse for τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις (v79a). Netop denne formulering bruges kun ét sted i LXX, nemlig i Sl 107[106],10¹⁰⁰ om oplevelsen af at sidde i fangenskab og blive befriet af Herren (v14). På baggrund af lys/mørke-metaforene i konteksten må vi også høre et ekko af Es 9,1, hvor σκότος og σκιά θανάτου bruges parallelt (jf. herunder).

Udover disse eksodusmotiver vil vi også kort nævne enkelte davidiske allusioner i Zakarias' lovsang, uden hvilke teksten dårligt kan forstås: (1) Guds frelsende indgriben beskrives som 'frelsens horn' oprejst i Davids hus (v69). Ligesom eksodus var en virkeliggørelse af løftet til Abraham, sådan var Davidsdynastiet en konsekvens af eksodus, og den nye eksodus, Lukas her antyder, vil betyde en genoprettelse af kongedømmet (jf. fx Sl 132[131],17; Es 11,10-26).¹⁰¹ (2) Ἀνατολή (v78b) bruges i Jer 23,5; Zak 3,8; 6,12 som en messiansk titel (777) for den kommende Davidskonge, og i lyset af det følgende narrativ, hvor Jesus beskrives netop som χριστός (fx Luk 2,11.26), må vi også høre dette betydningslag i Zakarias' lovsang. (3) Hvis v79a rummer et ekko af Es 9,1, må lyset for folket i mørket forstås som det davidiske dynastis genetablering og sejrsgang ved Messias (jf. v2-6).¹⁰²

Overordnet set er Zakarias' lovsang en lovprisning af Israels Gud, fordi han i overensstemmelse med sin pagtstroskab har grebet ind i sit folks håbløse situation og befriet dem fra deres undertrykkere, så folket kan tjene ham. Denne befrielseshandling beskrives analogt med eksodus som brændpunktet mellem løfterne til Abraham og genoprettelsen af det davidiske dynasti.¹⁰³

6.3.3 Simeon og Anna (2,25-38)

(1) Simeon venter på Israels παράκλησις (v25). Dette prægnante ord alluderer til de esajanske beskrivelser af Herrens eskatologiske genoprettelse af sit folk (fx Es 40,1; 49,13; 51,3.12),¹⁰⁴ der associeres

⁹⁹ At den nye eksodus overgår den forrige, ses også i flere af de nævnte Esajas-tekster, hvor Guds fremtidige frelseshandling ikke bare beskrives som en ny eksodus, men også som en remodellering af skaberværket, ja, en ny skabelse (fx 43,19; 51,3.9b.13.15.16b). Også den oprindelige eksodus kan beskrives som en genskabelse (ἄνωθεν διατυπώω) af skaberværket (Visd 19,6-7).

¹⁰⁰ Καθημένους ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου. Lignende formuleringer findes i Job 3,5; 28,3.

¹⁰¹ Maluf 2009, 60-61; Bauckham 2010, 337-38; Green 1997, 116-17.

¹⁰² Jf. allusionen til Es 9,6 i Luk 1,32-33.

¹⁰³ Dette udfoldes nærmere i afsnit 7.

¹⁰⁴ Nolland 2000, 118.



med eksodus (fx Es 49,9-12; 51,9-11). Parallelt med Simeon står Anna,¹⁰⁵ der forbindes med forventningen om Jerusalems λύτρωσις (v38; jf. 1,68). Tilsammen alluderer Simeons og Annas forventninger tydeligt til Es 52,9b: מְלִצְוֹתַי לְאַחַד הָעָם יִהְיֶה. ¹⁰⁶ Digtet i Es 52,7-10 er en storslået beskrivelse af, hvordan Herren vender tilbage til Zion efter at have løskøbt sit folk fra dets 'slaveri' (dvs. eksil; v2.4.11-12).

(2) Betoningen af, at Guds 'frelses-måde' eller 'frelses-redskab' (σωτήριον)¹⁰⁷ kan ses (ὁράω, v30), må være en allusion til Es 40,3-5 (der citeres direkte i Luk 3,4-6), hvor det hedder, at Guds σωτήριον skal ses af alle mennesker. Denne allusion styrkes af ἐτοιμάζω, der optræder i både Luk 2,30 og Es 40,3 (jf. Luk 1,76).¹⁰⁸ Derudover kan formuleringen alludere til Es 52,10 (jf. ovenfor).¹⁰⁹ Σωτήριον i neutrum kan desuden være et ekko af Es 51,5a, hvor Guds σωτήριον beskrives som et frembrydende lys (φῶς, jf. herunder), der både går ud til folkeslagene (v4.5b) og resulterer i en ny eksodus for Israel (v9-11). Ud fra den narrative rammesætning af lovsangen er det tydeligt, at Guds frelses-måde eller -redskab er 'Herrens salvende', som identificeres med Jesus (Luk 2,26 jf. v11).

(3) Den frelse, Gud har ladet Simeon se, er både for Israel og alle andre folkeslag (v31-32). Frelsen beskrives som et lys (φῶς) og en herlighed (δόξα, v32), hvilket kan være et ekko af Es 60,1, hvor også folkeslagene omvendelse betones (v3-16). At talen om 'lys' for folkeslagene ikke kun handler om offentliggørelse, men om inddragelse og indlemmelse, er tydeligt ud fra lys-metaforikken i 1,78-79: Dem, lyset åbenbares for, ledes ud af mørket og ind på fredens vej (jf. i øvrigt ApG 13,47; 26,23).¹¹⁰ I denne forbindelse må det også nævnes, at allusionen til Es 52,9 i Luk 2,38 metaleptisk inddrager Es 52,10 om forkyndelsen for folkeslagene.¹¹¹ Målet for Israels nye eksodus er således ikke bare folkets genetablering, men også folkeslagene omvendelse til Israels Gud (jf. fx Es 42,6; 49,6).¹¹²

Præsentationen af Simeon og Anna indlejrer tillige med Simeons lovsang på en særlig måde det lukanske narrativ i de esajanske visioner om en ny eksodus for Israel og understreger i tråd med disse visioner, at Guds frelseshandling også får positive konsekvenser for folkeslagene rundt om Israel.

¹⁰⁵ Der er i øvrigt navnesammenfald med Hanna (חַנָּה/Ἀννα) fra 1 Sam 1-2, som udviser en lignende hengivenhed (jf. afsnit 6.3.1).

¹⁰⁶ Hays 2016, 217-18. LXX bruger en anden terminologi (ἐλεέω og ῥύομαι), dog med samme semantik.

¹⁰⁷ Således L&N, 21.29, samt BDAG, s.v. "σωτήριος".

¹⁰⁸ Hays 2016, 217.

¹⁰⁹ Nolland 2000, 120, der også nævner Bar 4,24, hvor Israels nabolande skal se (ὁράω) frelsen (σωτηρία), dvs. Israels hjemkomst fra eksilet.

¹¹⁰ Green 1997, 148.

¹¹¹ Hays 2016, 218.

¹¹² Bauckham 2010, 344.



6.4 Overordnede og kritiske betragtninger

Gennem allusioner til og ekkoer af centrale tekster fra eksodus-traditionen rammesætter Lukas sit narrativ som et befrielsesnarrativ, der analogt med den første eksodus handler om Guds magtfulde indgriben i historiens gang for at opnå forløsning for sit folk, men som samtidig også overgår den oprindelige eksodus og opfylder de profetiske visioner om en ny eksodus.

Et naturligt spørgsmål er på nuværende tidspunkt, om Lukas har intenderet alle de allusioner/ekkoer, vi har redegjort for ovenfor, og om hans modtagere har kunnet afkode dem.¹¹³ I første omgang vil vi forholde os til det produktionsorienterede perspektiv, altså spørgsmålet om forfatterintention.

I den forbindelse må vi for det første medgive, at det for flere af de nævnte ekkoer gælder, at lydstyrken (det sproglige overlap) er lav, hvorfor det er svært at afgøre, om alle ekkoerne er intenderede. Der er dog også flere tydelige eksodus-motiver, eksempelvis beskrivelsen af Herrens arm (1,51a), ποιέω+μεγάλα-konstruktionen (1,49a), anvendelsen af ἐπισκέπτομαι (1,68.78) og betoningen af Guds ihukommelse af sin pagt (1,72-73), med allusioner til centrale eksodus-tekster som Ex 3; 6; 15; Sl 80[79]; 105[104]; 106[105]; 113[112]; Es 40; 51; 52. Disse tydelige allusioner indikerer, at det blandt de mange allusioner til GT i Luk 1-2 også var Lukas' intention at inddrage eksodus-traditionen. Som Schiffner ganske rigtigt gør opmærksom på, væver de svage og de tydelige allusioner tilsammen "eine Art Netz [...], dessen viele Fäden so miteinander verwoben sind, dass es tragfähig wird".¹¹⁴ Det betyder, at hvis de tydelige allusioner er tydelige nok til at opretholde det intertekstuelle net, så brister nettet ikke, selvom en enkelt af de tyndere tråde forsvinder – i dette tilfælde: hvis et eller flere af de svageste ekkoer ikke skulle være intenderet af Lukas.

For det andet må vi konstatere, at det i flere tilfælde er svært at udpege, *nøjagtig* hvilke tekster Lukas har haft i tankerne, men at det tilsyneladende heller ikke har været i Lukas' interesse i alle tilfælde at alludere til specifikke tekster.¹¹⁵ Snarere er det Lukas' intention at alludere til en grundlæggende forståelse af Israels Gud som eksodus' Gud, der endnu engang har vist, at han holder sine pagter og involverer sig i verden til frelse for sit folk – og alle andre folkeslag.¹¹⁶

¹¹³ Vi forholder os ikke her til det eksperimentelle perspektiv på intertekstualitet (jf. n26), altså intertekstuelle forbindelser opstået hos den nutidige læser. Ud fra dette perspektiv ugyldiggøres forbindelserne mellem Luk 1-2 og eksodus-traditionen ikke per definition, hvis det viser sig, at Lukas ikke havde intenderet dem. De nutidige intertekstuelle læsninger må dog begrænses af historiske rammer, dvs. betinges af, at forfatteren i det mindste har antydnet forbindelsen; ellers udvandes meningsbegrebet til det meningsløse (således Moyise 2009, 32, jf. n25).

¹¹⁴ Schiffner 2008, 219.

¹¹⁵ Jf. Hays 2016, 193.

¹¹⁶ Jf. Jackson 2021, 107.



Det fører os til det receptionsorienterede spørgsmål om modtagernes afkodning af Lukas' intention. Det korte svar på, om modtagerne har kunnet høre de ekkoer, Lukas intenderede, er: Det ved vi ikke. Men som nævnt ovenfor (6.1.1) var GT de første menigheders helligskrifter, og Lukas' implicite læsere har tilsyneladende været godt kendt i disse skrifter og har derfor kunnet høre ekkoerne. Dog skal vi næppe forestille os, at alle (implicite såvel som reelle) tilhørere har fanget alle allusioner første gang, ligesom læsere heller ikke i dag nødvendigvis forstår alle pointer i en tekst ved første gennemlæsning, eller at alle tilhørere har hørt alle ekkoer uden at få hjælp af nogle, der var bedre kendt med de bibelske skrifter. Samtidig må vi antage, at de første modtagere i kraft af deres forudsatte kendskab til Israels helligskrifter formentlig har kunnet høre de fleste ekkoer uden at kortlægge dem ét for ét, ligesom vi i forlængelse af net-metaforen ovenfor må gå ud fra, at de har forstået den overordnede pointe, selvom de missede et ekko hist og pist.¹¹⁷ De har formentlig i Lukas' indledning kunnet høre, at han (blandt andet) ville skrive sig ind i eksodus-traditionen og beskrive Gud som eksodus' Gud.

7 Diskussion og vurdering

I det foregående har vi argumenteret for, at der i Luk 1-2 er intertekstuelle referencer til eksodus-traditionen, og at de, selvom de ikke alle er tydelige, alligevel samlet set er *betydelige*. Spørgsmålet er nu, om der er noget signifikant ved Lukas' anvendelse af disse motiver i forhold til hans anvendelse af andre motiver fra GT. Eftersom vi ikke har undersøgt de andre GT-motiver til bunds, kan vi naturligvis ikke gå i dybden med dette spørgsmål, men vi kan dog fremsætte nogle overordnede betragtninger.

Først vil vi opholde os ved det faktum, at Lukas netop også laver referencer til andre centrale GT-traditioner, især Abrahams-traditionen og Samuels- og Davids-traditionen.¹¹⁸ Selvom disse forskellige traditioner naturligvis er internt forbundne i kraft af deres indlejring i samme historie, kan de hverken i GT eller hos Lukas reduceres til ét og det samme.¹¹⁹ Lukas er altså tilsyneladende interesseret i af anvende eksodus-traditionen parallelt med andre GT-traditioner. Det betyder, at en begrænset undersøgelse som denne har en indbygget risiko for at få slagside og i hvert fald ikke kan stå alene.

¹¹⁷ Jf. Green 1994, 85, hvor emnet er ekkoer af Abrahams-traditionen i Luk 1-2.

¹¹⁸ Jf. afsnit 6.2 samt Pao og Schnabel 2007, 257-75. Til Abrahams-traditionen se fx Luk 1,7 jf. Gen 16,1-18,15; Luk 1,37 jf. Gen 18,14. Til Samuels- og Davids-traditionen se udover det allerede nævnte (6.3.2) fx Luk 1,32-33 jf. 2 Sam 7,8-16; Luk 1,51-53 jf. 1 Sam 2,4-9; Luk 1,75 jf. 1 Kong 9,4; Luk 2,11 jf. Mika 5,1-2. I Luk 1,17.76 henvises desuden til Elias-traditionen (1 Kong 17-2 Kong 2 samt Mal 3,23-24).

¹¹⁹ Litwak (2005, 31) advarer kraftigt mod dette.



Der er med andre ord mere at sige, end at Lukas anvender eksodus-motiver, ligesom nye perspektiver kan dukke op, hvis man undersøger forholdet mellem hans anvendelse af eksodus-traditionen og hans anvendelse af andre GT-traditioner. Inden vi forholder os nærmere til det, må det også nævnes, at vi på tilsvarende måde har begrænset os til kun at kigge på Luk 1-2 vel vidende, at disse kapitler kun er indledningen til Lukas' narrativ og dermed ikke kan forudsættes at udtrykke hele Lukas' teologi. Vi er dog gået ud fra, at Luk 1-2 netop qua indledning til Luk-ApG rammesætter narrativet i en bestemt diskurs, hvorudfra resten af narrativet må forstås.¹²⁰ Det betyder, at denne undersøgelses resultater må prøves på resten af Lukas' narrativ, hvilket vi vil forsøge i afsnit 8.

Dernæst må vi træde endnu et skridt tilbage og spørge, om eksodus har en særlig plads i GT. Vi har allerede været inde på ovenfor (6.1.2), at eksodus er den centrale befrielseshandling i GT, og derfor er det naturligt, at den også bliver paradigmet for visionerne om en ny befrielse, som særligt findes hos Esajas. I denne forbindelse er det også en relevant pointe, at eksodus ikke kun handler om udgangen fra Egypten, men dybest set om konstitueringen af Guds folk (jf. fx Ex 6,6-7; 20,2) og deres bosættelse i landet (fx Ex 6,8). I den forstand er eksodus brændpunktet mellem Abraham og David, altså mellem løfterne om landet og folket på den ene side og oprettelsen af kongedømmet som udtryk for folkets konsolidering i landet på den anden side. Derfor hører forventningen om en ny eksodus også naturligt sammen med forventningen om dels hjemkomsten fra eksilet og 'generobringen' af landet, dels genoprettelsen af det davidiske dynasti.¹²¹ Den nye eksodus vil således ligesom den første eksodus have konstitutiv betydning for Israel. Det er derfor næppe forkert at forstå eksodus-traditionen som en af de mest fundamentale traditioner i GT, hvis ikke *den* mest fundamentale.

Det betyder dog ikke med nødvendighed, at eksodus-motivet har forrang i Luk 1-2. Men hvis det alligevel er tilfældet, skyldes det Lukas' overordnede hermeneutiske tilgang til GT: I lyset af de mange allusioner til GT er det tydeligt, at Lukas vil fortælle noget om Israels historie, nemlig at hans fortælling står i umiddelbar forlængelse af denne, og at hans fortælling tilmed repræsenterer opfyldelsen af denne.¹²² Lukas er altså interesseret i at genfortælle Israels historie i lyset af Jesus, som han bekender som Israels Messias.¹²³ I en sådan omfattende genfortælling kan eksodus naturligvis ikke

¹²⁰ Jf. afsnit 6.2.

¹²¹ Bauckham 2010, 337. Michael Fuller (2006, 13–101) viser, hvordan denne forventning om genoprettelse kunne forstås meget forskelligt på det andet tempels tid, fx som diaspora-jødernes hjemkomst (Tob, Sir, 2 Makk), som oprettelsen af et 'sandt Israel' inden for Israel (CD, 1 Enok 85-90; 4 Ezra) eller som menneskehedens forenede valfart mod Israels Gud (Filon).

¹²² Green 1994, 83.

¹²³ Hays 2016, 353. Jf. Luk 24,13-49, hvor Jesus som Israels Messias både præsenteres som Israels forløsning (v21 jf. 2,25.38) og opfyldelsen af hele GT's vidnesbyrd (v27.44-47).



udelades, og det er også forventeligt, at eksodus-motiverne vil indtage en central plads. Når Lukas' fortælling ovenikøbet handler om Guds frelsesgerning, er det oplagt at forstå den i forlængelse af GT's store frelseserfaring, eksodus.

Det leder os til en sidste betragtning, nemlig at Lukas ikke bare gentager eksodus-motiverne i samme betydning (epiforisk), men også fortolker og altererer dem (diaforisk anvendelse).¹²⁴ Derved opstår et synergetisk forhold mellem eksodus i GT og hos Lukas med det resultat, at den, der har hørt Lukas' allusioner til eksodus, vil tage denne indsigt med i sine efterfølgende læsninger af eksodus-traditionen og genlæsninger af Lukas' skrifter. På den måde opstår der et ekkorum i og mellem teksterne, hvor begge parter beriger hinanden.¹²⁵ Det betyder, at Lukas ikke forestiller sig, at den oprindelige eksodus eller Esajas' profetier skal kopieres én til én, for han er i lyset af sin bekendelse til Jesus som Israels Messias kommet til en revideret erkendelse af, hvordan eksodus kan se ud. Det betyder også, at læseren af Lukas' skrifter ikke må forvente at finde en stringent overføring af eksodus-motivet (*mutatis mutandis*), men snarere bør gå med Lukas ind i hans skrift-univers og lytte til hans fortælling om, at den Gud, der handlede i fortidens eksodus-begivenhed, er på færde igen.

8 Helhedslæsning af Luk-ApG

I lyset af eksodus-motiverne i Luk 1-2 vil vi i dette afsnit forsøge at skitsere en teologisk helhedsforståelse af Luk-ApG med henblik på det teologiske indhold i Lukas' forståelse af eksodus. To centrale spørgsmål i den forbindelse er, hvorvidt eksodus skal forstås nationalistisk eller apokalyptisk, og hvilke konsekvenser det får for de ikke-jødiske folkeslag.

Efter barndomsberetningerne begynder Lukas' narrativ i ødemarken (3,2),¹²⁶ hvorudfra Johannes ved at citere Es 40,3-5 initierer en ny eksodus.¹²⁷ Det afgørende i denne eksodus er folkets erkendelse

¹²⁴ Jf. Brawley 1995, 8-10. Noget tilsvarende er i øvrigt tilfældet i forholdet mellem den oprindelige eksodus og den esajanske nye eksodus: Ved den første eksodus anlagde Gud en vej i havet (בְּיָם דָּרָךְ, Es 43,16), men ved den nye skal der anlægges en vej i ørkenen (בְּמִדְבָּר דָּרָךְ, 43,19), og mens den første eksodus foregik i hast (בְּהֶזְזוֹן, Ex 12,11; Deut 16,3), skal det modsatte kendetegne den nye eksodus (לֹא בְהֶזְזוֹן, Es 52,12).

¹²⁵ Hays kalder dette for "*retrospective reinterpretation* of Israel's traditions and of the earliest stories about Jesus, in dialogue with one another, and in light of the events of the cross and resurrection" og "a process of *reading backwards* in light of new revelatory events" (2016, 4-5; original kursivering). Jf. Brawley 1995, 9: "The interplay between the precursor and the successor forms a new figuration that [...] alters the interpreter's perspective and hence also the range of understanding. Thus, [...] the figurative interplay between precursor and successor cannot be replaced without a loss of effect".

¹²⁶ Ἐρημὸς/מִדְבָּר bruges både i Es 40,3 og i tekster fra det andet tempels tid ofte som metafor for eksil, dvs. om den tilstand, en ny eksodus skal forløse (Fuller 2006, 211-19).

¹²⁷ Lukas har muligvis struktureret sit evangelie-skrift med en eksodus-lignende bevægelse fra ødemarken (3,1-4,13) over Galilæa (4,14-9,50) med retning mod (9,51-19,27) samt ankomst og virke i Jerusalem (19,28-24,53). Apostlenes Gerninger udviser på samme måde en eksodus-lignende bevægelse fra Jerusalem mod Rom.



af, at de er under dom, og deres deraf følgende omvendelse og syndsforladelse (3,3.7-9 jf. 1,77). Senere i narrativet bliver det tydeligt, at den κύριος, Johannes bereder vejen for, og som derfor er anføreren i eksodus, er Jesus (jf. fx 7,18-27).¹²⁸

Umiddelbart efter Jesu dåb bliver det tydeligt, at eksodus ifølge Lukas *ikke* handler om Israels nationale genrejsning, men i stedet må forstås apokalyptisk: Modstanden og undertrykkelsen kommer ikke fra folkeslagene, men fra Djævelen/Satan (fx 4,1-13.33-41 jf. 10,17-20; 11,14-23; 13,16; ApG 10,38).¹²⁹ Det har i hvert fald to konsekvenser: (1) Eksodus må forstås parallelt med den ἄφεσις, Jesus proklamerer i Nazarets synagoge (4,18). Den har reelle sociopolitiske konsekvenser (fx 5,12-16; 6,20-26; 7,21-22 jf. 1,48a.52-53), ligesom Guds besøgelse tilsvarende har konkrete nedslag (7,11-16 jf. 1,68.78), men er samtidig dybest set en befrielse fra Satans herredømme (ApG 10,38) og dermed også tilgivelse (ἄφεσις) for synd (ApG 26,18 jf. Luk 1,77; 24,47).¹³⁰ (2) Den metaleptiske udeladelse af hævn-motivet fra Es 61,2 (Luk 4,18-19)¹³¹ og Jesu fremhævelse af Elias' og Elisas ekstra-israelitiske virke (4,23-27) understreger det, som blev foregrebet i 1,51-53; 2,31-32, og som bliver endnu tydeligere i det følgende, nemlig at eksodus ikke samtidig betyder folkeslagenes undergang, men inkluderer en rekonstituering af tolvstammefolket (6,12-16) og folkeslagenes indlemmelse i dette (ApG 13,46-47; 15,14-18; 28,28).¹³²

Siden får vi at vide, at denne eksodus har sit omdrejningspunkt i Jerusalem (9,31). Igen ser vi de samme to perspektiver: (1) I Jerusalem finder befrielsen fra Satans herredømme endegyldigt sted, men ikke uden modstand og tilsyneladende nederlag (22,3-6.31-34). Læseren ved dog, at hvis Satan er οἱ ισχυροί (11,21), er Jesus (ὁ) ισχυρότερος (3,16; 11,22), og Satans nederlag er allerede foregrebet (10,17-20 jf. 1,52).¹³³ Begivenhederne i Jerusalem er i Lukas' narrativ Jesu død, opstandelse, himmelfart og sendelse af Ånden (Luk 22-ApG 2).¹³⁴ (2) Fra Jerusalem skal der derefter initieres en centrifugal, eksodus-lignende bevægelse, hvor ordet om ἄφεσις fra Satan og synd går ud til alle folkeslag (Luk 24,47; ApG 1,8) i overensstemmelse med de esajanske visioner (Luk 2,32; ApG 13,47;

¹²⁸ Hays 2016, 247-49.

¹²⁹ Fuller 2006, 229-36.

¹³⁰ Garrett 1990, 661-62. At de konkrete udtryk er reelle (dvs. at 4,18-19 ikke skal forstås metaforisk), kan bl.a. ses derved, at indarbejdelsen af Es 58,6 i citatet fra Es 61,1-2 metaleptisk inddrager påbuddene om social retfærdighed fra konteksten i Es 58, der i øvrigt selv trækker på eksodus-tekster (Ex 13,21-22; 14,19-20; Hays 2016, 225-26).

¹³¹ Jf. slutningen af afsnit 6.3.1.

¹³² Fuller 2006, 237-45.

¹³³ Garrett 1990, 667-69.

¹³⁴ At sendelsen af Ånden skal forstås i sammenhæng med de forrige begivenheder, ses derved, at disciplene skal blive i Jerusalem og først være vidner *efter* modtagelsen af Ånden (ApG 1,3-8).



jf. Es 42,6; 49,6; 51,4-5).¹³⁵ Eftersom Lukas' eksodus ikke er nationalistisk, flyttes fokus samtidig fra det historiske og geografiske Jerusalem, der ikke kendte sin *καὶ πόλις τῆς ἐπισκοπῆς* (19,44 jf. 1,68.78), og derfor går mod sin ødelæggelse (*ἐρήμωσις*, 21,5-28), til forsamlingen af jøder og ikke-jøder, der tror på Jesus (ApG 26,18).

Opsummerende kan vi altså sige, at hvor den første eksodus ifølge Lukas skete med henblik på folkets tilbedelse *i landet* som opfyldelse af Abrahamsløftet (ApG 7,6-7 jf. Luk 1,70-75),¹³⁶ opfyldes den nye eksodus ultimativt i de Jesus-troende jøder og ikke-jødernes forenede tilbedelse af Israels Gud (ApG 13,47; 15,16-18). Guds barmhjertighed retter sig mod 'dem, der frygter ham', uanset hvilket folk de kommer fra (ApG 10,35 jf. Luk 1,50a). Eksodus har altså sociale konsekvenser, nemlig grundlæggelsen af et fællesskab. Både jøder og ikke-jøder har taget del i eksodus, idet de er vendt om (*ἐπιστρέφω*, ApG 26,18 jf. Luk 1,16) til Israels Gud; derved har de modtaget *ἄφεσις* fra både Satans herredømme (*ἐξουσία*) og deres synder, og de har alle del i samme arv (*κληρος*), hvilket må forstås som frelsen og frelses-måden, Messias (*σωτήριον*, ApG 28,28, jf. Luk 2,30-31). De er blevet 'frelst fra deres fjende' (Luk 1,71), så de nu kan 'tjene Gud uden frygt' (1,74), hvorved Gud har vist sig at være trofast mod sine pagter (1,72-73). Marias ophøjelse af Herren for hans storværk (1,46-55) bliver altså alle folkeslags lovsang (ApG 10,34-35; 15,14).

9 Konklusion

I denne opgave har vi undersøgt forekomsten af intertekstuelle referencer (ekkoer og allusioner) til eksodus-traditionen i Marias lovsang (Luk 1,46-55), Zakarias' lovsang (1,68-79) og beretningen om Simeon og Anna (2,25-38). Til indledning etablerede vi den historiske, tematiske og litterære sandsynlighed for, at Lukas har intenderet ekkoer og allusioner til eksodus-traditionen i Luk-ApG, og desuden den hermeneutiske signifikans, Luk 1-2 har i forhold til at forstå det lukanske narrativ. Dernæst undersøgte vi eksodus-motiver i de nævnte tekster og drøftede forholdet mellem eksodus-traditionen og andre GT-traditioner både hos Lukas og i GT, inden vi skitserede en helhedslæsning af Luk-ApG med særligt fokus på Lukas' teologiske forståelse af eksodus. På den baggrund kan følgende konkluderes:

(1) Lukas alluderer flere steder i Luk 1-2 til eksodus-traditionen og til en grundlæggende forståelse af Israels Gud som eksodus' Gud, der (a) på grund af sit navn (dvs. inderste væsen) og sin pagtstro-skab og (b) ved hjælp af sin stærke arm, sit oprejste 'frelsens horn' og sin 'frelsens-måde', Messias,

¹³⁵ Jf. afsnit 6.3.3.

¹³⁶ Garrett 1990, 660-61.



(c) griber ind til fordel for sin tjener og sit folk, Israel, der undertrykkes og sidder i mørke, og denne gang også for alle andre folkeslag, (d) for at omstyrte undertrykkerne/undertrykkeren og løskøbe, befri, trøste og rekonstituere sit folk, så de kan tilbede ham. Derved rammesætter Lukas sin fortælling som en fortælling om, at Israels Gud har grebet ind i verdenshistorien på en måde, der minder om hans indgriben ved den oprindelige eksodus fra Egypten. Det vigtigste i den forbindelse er ikke, nøjagtig hvilke tekster Lukas har haft i tankerne, men den grundlæggende forståelse af Israels Gud, han alluderer til. Desuden er Lukas i sin anvendelse af eksodus-motiverne ikke fokuseret på stringent at overføre eksodus-fortællingen, så den (*mutatis mutandis*) passer én til én på Jesus-begivenheden. I stedet anvender han motiverne diaforisk, altså med en indlejret alteration og fortolkning.

(2) Den rekonstituering, eksodus ifølge Lukas resulterer i, er ud fra en helhedslæsning af Luk-ApG dels *social*, idet den kommer til udtryk i oprettelsen af et fællesskab mellem jøder og ikke-jøder forenet i tilbedelse af Israels Gud, dels *royal*, idet det davidiske dynasti genoprettes med indsættelsen af Jesus som Israels salvede konge. Den af Jesus anførte eksodus bliver altså, parallelt med den oprindelige eksodus, brændpunktet mellem Abraham og David. Men samtidig er perspektivet også langt bredere hos Lukas, og her bliver den diaforiske anvendelse af eksodus-motivet særligt tydelig: Løfterne til Abraham handler ikke kun om folket og landet, men om *alle folkeslag*, og nyheden om indsættelsen af den davidiske konge skal ikke bare gå ud til hele Israel, men til *verdens ende*. Denne universalisering skyldes Lukas' overordnede forståelse af, at eksodus ikke er nationalistisk, men apokalyptisk: Eksodus er et udtryk for befrielse fra Djævelens herredømme, herunder syndens konsekvenser, og de ikke-jødiske folkeslag er derfor ikke længere per definition modstandere eller fjender af Guds folk. Tværtimod kan de tage del i den nye eksodus, der sker med henblik på at bekende Jesus som Messias og 'tjene ham uden frygt', og dermed også blive en del af Guds rekonstituerede folk. Eksodus-motivet, som introduceres i Luk 1-2, er altså en frugtbar nøgle til at forstå det teologiske hovedanliggende i Luk-ApG.



10 Litteratur

- Abasciano, Brian J. 2005. *Paul's Use of the Old Testament in Romans 9:1–9: An Intertextual and Theological Exegesis*. Library of New Testament Studies 301. London: T&T Clark.
- Alkier, Stefan. 2009. "Intertextuality and the Semiotics of Biblical Texts". I *Reading the Bible Intertextually*, redigeret af Richard B. Hays, Stefan Alkier og Leroy Andrew Huizenga, 3-21. Waco, TX: Baylor University Press.
- Bailey, Kenneth E. 1979. "The Song of Mary: Vision of a New Exodus (Luke 1:46–55)". *Theological Review* 2 (1): 29-35.
- Bauckham, Richard. 2010. "The Restoration of Israel in Luke-Acts". I *The Jewish World around the New Testament*, 325-70. Grand Rapids: Baker Academic.
- Brawley, Robert L. 1995. *Text to Text Pours Forth Speech: Voices of Scripture in Luke-Acts*. Indiana Studies in Biblical Literature. Bloomington: Indiana University Press.
- Danker Frederick W., Walter Bauer, William F. Arndt, og F. Wilbur Gingrich, red. 2000. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3. udg. Chicago: University of Chicago Press.
- Emadi, Samuel. 2015. "Intertextuality in New Testament Scholarship: Significance, Criteria, and the Art of Intertextual Reading". *Currents in Biblical Research* 14 (1): 8-23.
- Estelle, Bryan D. 2018. *Echoes of Exodus: Tracing a Biblical Motif*. Downers Grove, IL: IVP Academic.
- Foster, Paul. 2015. "Echoes without Resonance: Critiquing Certain Aspects of Recent Scholarly Trends in the Study of the Jewish Scriptures in the New Testament". *Journal for the Study of the New Testament* 38 (1): 96-111.
- Fuller, Michael E. 2006. *The Restoration of Israel: Israel's Re-gathering and the Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke-Acts*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 138. Berlin: de Gruyter.
- Garrett, Susan R. 1990. "Exodus from Bondage: Luke 9:31 and Acts 12:1–24". *Catholic Biblical Quarterly* 52 (4): 656-80.
- Green, Joel B. 1994. "The Problem of a Beginning: Israel's Scriptures in Luke 1–2". *Bulletin for Biblical Research* 4: 61-85.
- . 1997. *The Gospel of Luke*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans.
- Grohmann, Marianne. 2009. "Psalm 113 and the Song of Hannah (1 Samuel 2:1–10): A Paradigm for Intertextual Reading?" I *Reading the Bible Intertextually*, redigeret af Richard B. Hays, Stefan Alkier og Leroy Andrew Huizenga, 119-35. Waco, TX: Baylor University Press.
- Hays, Richard B. 1989. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press.
- . 2005. "'Who Has Believed Our Message?' Paul's Reading of Isaiah". I *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, 25-49. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2016. *Echoes of Scripture in the Gospels*. Waco, TX: Baylor University Press.
- Jackson, Justin. 2021. "The God who Acts: Luke's Presentation of God". *Journal of the Evangelical Theological Society* 64 (1): 95-107.



- Litwak, Kenneth Duncan. 2005. *Echoes of Scripture in Luke–Acts: Telling the History of God’s People Intertextually*. Journal for the Study of the New Testament 282. London: T&T Clark.
- Louw Johannes P., og Eugene A. Nida, red. 1989. *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*. 2. udg. New York: United Bible Societies.
- Maluf, Leonard J. 2009. ”Zechariah’s ’Benedictus’ (Luke 1:68–79): A New Look at a Familiar Text”. I *New Perspectives on the Nativity*, redigeret af Jeremy Corley, 47-66. London: Bloomsbury.
- Moyise, Steve. 2009. ”Intertextuality and Historical Approaches to the Use of Scripture in the New Testament”. I *Reading the Bible Intertextually*, redigeret af Richard B. Hays, Stefan Alkier og Leroy Andrew Huizenga, 23-32. Waco, TX: Baylor University Press.
- Nolland, John. 2000. *Luke 1–9:20*. Word Biblical Commentary 35A. Nashville: Nelson.
- Pao, David W. 2000. *Acts and the Isaianic New Exodus*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/130. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pao, David W., og Eckhard J. Schnabel. 2007. ”Luke”. I *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, redigeret af G. K. Beale og D. A. Carson, 251-414. Grand Rapids: Baker Academic.
- Schiffner, Kerstin. 2008. *Lukas liest Exodus: Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 9. Folge, Heft 12 (Der ganzen Sammlung Heft 172). Stuttgart: Kohlhammer.
- Shaw, David A. 2013. ”Converted Imaginations? The Reception of Richard Hays’s Intertextual Method”. *Currents in Biblical Research* 11 (2): 234-45.
- Smith, Daniel Lynwood. 2016. ”The Uses of ’New Exodus’ in New Testament Scholarship: Preparing a Way through the Wilderness”. *Currents in Biblical Research* 14 (2): 207-43.
- Yoon, David I. 2013. ”The Ideological Inception of Intertextuality and Its Dissonance in Current Biblical Studies”. *Currents in Biblical Research* 12 (1): 58-76.