

EXODUS-MOTIVER I LUK 1-2

BA i teologi og bibelunderviser i Israelsmissionen, Kasper A. Bergholt

1. Indledning

Siden Richard B. Hays' *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (1989) har begrebet intertekstualitet vundet indpas i bibelforskningen, så det i dag er et meget populært redskab til især at beskrive forholdet mellem GT- og NT-tekster (Yoon 2013, 58-59).¹ Sideløbende er NT-forskere fra og med 1950'erne i stadig større grad blevet opmærksomme på, at især Esajas' udsagn om en ny exodus kan have relevans for at forstå NT, særligt evangelierne (Smith 2016).

Det lukanske dobbeltværk (Luk-ApG) er relevant i begge forbindelser: (1) Lukas' narrative teknik kan med sine allusioner og subtile referencer til GT forstås ved hjælp af begrebet intertekstualitet. (2) Som den eneste evangelist beskriver Lukas eksplicit Jesu gerning i Jerusalem som en exodus (Luk 9,31). De fleste behandlinger af exodus-motivet i Luk-ApG begynder dog med Luk 3, 4 eller 9.

I denne artikel vil vi med udgangspunkt i begrebet intertekstualitet under-

søge, hvordan exodus-traditionen anvendes i de poetiske tekster i Luk 1-2, og dernæst overveje, hvordan en afklaring heraf kan hjælpe til en helhedsforståelse af teologien i Luk-ApG.

Med 'exodus-traditionen' forstås (1) fortællingen om exodus fra Egypten med henblik på pagtsslutningen på Sinaj og den efterfølgende bosættelse i landet (Ex 1-Jos 24) og (2) de bibelske tekster, der reflekterer over og anvender motiver fra exodus-fortællingen (fx Sl 68; 105-106 og Es 40-66).²

2. Intertekstualitet

Begrebet intertekstualitet er oprindeligt et poststrukturalistisk begreb fra den franske litterat Julia Kristeva i slutningen af 1960'erne (Emadi 2015, 10). Ud fra en synkron forståelse af forholdet mellem tekster anvendes begrebet stadig i moderne litteraturvidenskab til at flytte fokus fra den mening, forfatteren måtte have lagt i teksten, til den mening, der opstår, når teksten læses. Det har ført til en kritik

af begrebets anvendelse i teologien (Yoon 2013, 66-74). Begrebet kan dog også med udgangspunkt i den engelske litterat John Hollander anvendes i en mere diakron og forfatter-orienteret betydning om den måde, hvorpå én tekst kan fortolke en anden ved at alludere til den.

I teologien er en kombination af disse to tilgange meget frugtbar (Litwak 2005, 51-55). Den kombination foretager Hays, når han definerer intertekstualitet som "the imbedding of fragments of an earlier text within a later one« (1989, 14). Han anerkender det umulige i en rent forfatter-orienteret tilgang, hvor fortolkningen kun handler om forfatterintentionen, men fastholder samtidig det for teologien ufrugtbare i en rent læser-orienteret tilgang, hvor forfatterens intention ingen rolle spiller (1989, 26-27). 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.

Den intertekstuelle 'fremkaldelse' af tidligere tekster kan ifølge Hays variere i lydstyrke og må forstås som et spektrum 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 (Hays 1989, 23). Udover ekko-terminologien har Hays også introduceret begrebet 'metalepsis' fra Hollander til at beskrive den litterære teknik, hvor forfatteren kun citerer et stykke af en tekst og lader det være op til læseren at genkalde sig tekstens fulde

sammenhæng for at forstå pointen med ekkoet (Hays 2016, 11).

Hays anvender syv kriterier for at kvalificere og afgrænse allusionerne/ekkoerne: Tilgængelighed, lydstyrke (sprogligt overlap samt forlæggets prægnans), gentagelse, tematisk sammenhæng, historisk sandsynlighed, fortolkningshistorie og tilfredsstillelse (1989, 29-32). Disse kriterier er ikke ubestridelige (Shaw 2013, 236-41), men en eller anden form for kriterier er nødvendige, fordi evnen til at på- og afvise ekkoer er "a skill, a reader competence, inculcated by reading communities" (Hays 2005, 30). Der er altså ikke tale om en specifik metode, men om en »discipline of tuning our ears to the internal resonances of the biblical text« (Hays 1989, 21). Ekkoer kan kort sagt ikke bevises, men må høres.

3. Exodus i Luk 1-2

Vi vil ikke her anvende Hays' kriterier ét for ét (se Bergholt 2022a, 85-87), men blot regne det for sandsynligt, at Lukas og hans implicite læsere har kendt exodus-traditionen.

Luk 1-2 har parallelt med barndomsberetningerne hos Matthæus (Matt 1-2), Markusprologen (Mark 1,1-13) og Johannesprologen (Joh 1,1-18) hermeneutisk signifikans i forhold til resten af narrativet (Litwak 2005, 55-57). Her rammesættes fortællingen som en teocentrisk fortælling, der i en vis forstand har sin egentlige begyndelse i GT (Green 1994, 62-67). Lukas alluderer i den forbindelse til flere prægnante GT-traditioner, herunder exodus-traditionen.

I det følgende vil vi kort se på tre centrale tekster fra Luk 1-2 og derefter overveje perspektiverne i Lukas' forståelse af exodus.

3.1 Marias lovsang (1,46-55)

Når Gud beskrives som den, der ser til de ringeagtede og befrier de undertrykte (v47-48a.54a), trækker det på en grunderfaring for Israel og selve forudsætningen for exodus (Ex 3,7.16; Deut 7,7-8; 26,7 jf. 1 Sam 2,1-10; Sl 113; Schiffner 2008, 233-34). Både ved exodus og i Luk 1,48a.51-53 er det tydeligt, at Guds indgriben har reelle sociopolitiske konsekvenser: befrielse af de undertrykte og omstyrkelse af de mægtige (jf. Sl 105,8-9.26-45; 113,7-9; 1 Sam 2,6-9; Green 1997, 59, 103). Det skyldes, at Gud har 'handlet styrke' med sin arm (1,51a), hvilket ofte betones ifm. exodus (fx Ex 6,6; Deut 4,34; Es 40,10; Sl 44,4; Nolland 2000, 71). At Guds frelsesindgreb også er et indgreb til dom over undertrykkerne, betones i flere centrale exodus-tekster (Ex 15,4-12.14-16; Sl 68,2-3; 136,10-22; Mika 7,16-17). Konstruktionen '(at gøre) store ting' (v49a) bruges både i LXX og i MT særligt om exodus (Bergholt 2022a, 89-90), og paradigmet på Guds indgreb til frelse er altså exodus (Litwak 2005, 107).

Som bevæggrund for Guds indgriben fremhæves hans troskab (ἔλεος, v50.54-55, jf. ῥῶν, Sl 98,1-3; Mika 7,20) mod Abrahamspagten (jf. Ex 2,24; Schiffner 2008, 235-36). Den får Gud til at 'tage sig af (ἀντιλαμβάνω) sin tjener (παῖς)' (v54a), hvilket er en tydelig allusion til Es 41,8-9, hvor visionen om en ny exodus forbindes med Abrahamsløfterne ligesom i Luk

1,54-55 og fx Mika 7,20 (Pao og Schnabel 2007, 262; jf. Bergholt 2022a, 90 n82).

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 op-høje dem og i samme ombæring støde de selvophøjede fra deres trone. Gennem allusioner til og ekkoer af 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: exodus.

3.2 Zakarias' lovsang (1,68-79)

Et nøgleord i Zakarias' lovsang er 'besøge' (ἐπισκέπτομαι, v68b.78b). Samme ord spiller en vigtig rolle i exodus-traditionen (Ex 3,16; 4,31; Sl 80,15; 106,4; Hays 2016, 257-58) og betegner Guds opmærksomme omsorg og indgriben med henblik på forløsning (λύτρωσις; Ex 3,16-17; Deut 9,26; Green 1997, 116). Guds indgriben kvalificeres yderligere ved et ekko af Sl 106,10 som hans frelse af folket fra deres fjender (v71.74a). Hvis hele Sl 106 metaleptisk inddrages, kan Zakarias' lovsang forstås som et svar på bønnen fra Sl 106,47 om Israels genoprettelse og fornyede tilbudelse (Bergholt 2022a, 91).

Guds indgriben beskrives videre som hans trofaste ihukommelse af pagten med patriarkerne (v72-73.78a), hvilket også ofte fremhæves ifm. exodus (fx Ex 2,24; 6,5; Sl 105,8-9; Mika 7,15-20). Det er altså ikke bare pagten i sig selv, der er i fokus, men Guds *ihukommelse* af pagten (Maluf 2009, 64). Abrahamspagten er fundamentet for exodus, idet Guds ihukommelse af denne resulterede i exodus.

Udfrielsen sker med henblik på tjeneste (v74b-75). På samme måde konstituerede exodus gudsfolket og bestemte deres levemåde (jf. fx Ex 3,12; 7,16; 22,20; Deut 5,15; Jos 24,14 jf. Sl 105,11.44-45; Green 1997, 117). Guds fornyede ihukommelse af pagten og den deraf følgende nye exodus må altså forstås som en rekonstituering af gudsfolket (jf. 2,32).

Lovsangen alluderer desuden kraftigt til Davids-traditionen (fx v69). Ligesom exodus virkeliggjorde Abrahamsløftet, var oprettelsen af Davidsdynastiet også en konsekvens af exodus, og den nye exodus vil ifølge Lukas betyde en genoprettelse af kongedømmet (jf. fx Sl 132,17; Es 11,10-26; Maluf 2009, 60-61). Dette vil ske ved indsættelsen af en ny salvet konge (χριστός; jf. Luk 2,11.26). I det lys må vi også høre en allusion til den messianske titel 'Spire' (Ἀνατολή/πῦρ; Zak 3,8; 6,12), når det i v78b hedder, at 'solopgangen/spiren (ἀνατολή) fra det høje' som konsekvens af Guds frelse vil besøge folket (se hertil Bergholt 2022a, 92-93).

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 forbindes med løfterne til Abraham og genoprettelsen af det davidiske dynasti.

3.3 Simeon og Anna (2,25-38)

At Simeon venter på Israels trøst (παράκλησις; v25), alluderer til Esajas' beskrivelser af Guds eskatologiske genoprettelse af sit folk (fx Es 49,13; 51,3.12) i

en ny exodus (49,9-12; 51,9-11). Anna forbindes med forventningen om Jerusalems forløsning (λύτρωσις; v38), og tilsammen alluderer disse forventninger tydeligt til exodus-forventningen i fx Es 52,7-10 (Hays 2016, 217-18).

I Jesus har Simeon set Guds 'frelsesmåde' eller 'frelses-redskab' (σωτήριον; v30), hvilket bl.a. alluderer til Es 51, hvor Guds σωτήριον beskrives som et frembrydende lys (v5a; jf. herunder), der både går ud til folkeslagene (v4.5b) og resulterer i en ny exodus for Israel (v9-11). Guds frelse er altså både for Israel og folkeslagene (Luk 2,31-32), og målet for Israels nye exodus er således ikke bare folkets genetablering, men også folkeslagenes omvendelse til Israels Gud (jf. fx Es 42,6; 49,6; Bauckham 2010, 344).

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

Med ekkoer af centrale exodus-tekster rammesætter Lukas altså sit narrativ som et befrielsesnarrativ, der analogt med den første exodus handler om Guds magtfulde indgriben i historiens gang for at opnå forløsning for sit folk, men som samtidig overgår den oprindelige exodus og opfylder profeternes visioner om en ny exodus.

4. Diskussion

Et naturligt spørgsmål er nu, om Lukas har intenderet alle disse allusioner/ekkoer, og om hans modtagere har kunnet afkode dem. Til det første spørgsmål må

vi svare ja, for selvom det sproglige overlapp ikke altid er stort, alluderer Lukas til centrale exodus-tekster, og han gør det hyppigt. De svage og de tydelige allusioner væver således tilsammen et net, hvis sammenvævede tråde sikrer, at nettet ikke brister, selvom en enkelt af de tyndere tråde forsvinder (Schiffner 2008, 219). Desuden må vi formode, at det ikke har været Lukas' intention blot at alludere til specifikke tekster, men til en grundlæggende forståelse af Israels Gud som exodus' Gud, der endnu en gang er på færde (Hays 2016, 193; Jackson 2021, 107).

På spørgsmålet om modtagerreception må vi svare mere tøvende. Vi ved ikke, om Lukas' modtagere har kunnet høre de intenderede ekkoer, men vi ved, at GT var de første menigheders helligskrifter, og at Lukas' implicite læsere tilsyneladende har været godt kendt i disse skrifter. Vi skal dog næppe forstille os, at alle (implicitte såvel som reelle) tilhørere har hørt alle ekkoer første gang (hvilket heller ikke er tilfældet i moderne tekstlæsning), eller at alle har hørt alle ekkoer uden at få hjælp af nogle, der var bedre kendt med GT end dem selv (hvilket heller ikke er tilfældet i dag; jf. Green 1994, 84-85).

Lukas' allusioner til exodus-traditionen er ikke altid tydelige, men de er alligevel betydelige. Som nævnt er exodus den centrale befrielseshandling i GT (Schiffner 2008, 20) og bliver dermed også paradigmet for visionerne om en ny befrielse. Desuden handler exodus ikke kun om udgangen fra Egypten, men dybest set om konstitueringen af Guds folk og deres bosættelse i landet (fx Ex 6,6-8). Derfor er exodus brændpunktet

mellem løfterne til Abraham og oprettelsen af det davidiske kongedømme, og forventningen om en ny exodus står i et lignende konstitutivt brændpunkt mellem 'generobringen' af landet og genoprettelsen af kongedømmet (Bauckham 2010, 337). Derfor er det næppe forkert at forstå exodus-traditionen som en af de mest fundamentale traditioner i GT, hvis ikke *den* mest fundamentale. Når Lukas' fortælling er en frelses-fortælling, og han tilmed introducerer den som opfyldelsen af Israels historie (Green 1994, 83; Hays 2016, 353), er det derfor oplagt at forstå den i forlængelse af exodus-traditionen.

Men Lukas gentager ikke bare exodus-motiverne i deres oprindelige betydning (epiforisk); han fortolker og altererer dem (diaforisk anvendelse). Derved opstår et ekkorum i og mellem teksterne, hvor begge tekstsamlinger beriger hinanden (jf. Brawley 1995, 8-10). Der sker en »retrospective reinterpretation« (Hays 2016, 4). Det betyder, at Lukas ikke forestiller sig en minutøs kopiering af den oprindelige exodus, for han er i lyset af bekendelsen til Jesus som Messias kommet til en revideret erkendelse af, hvordan exodus kan se ud. Det betyder også, at læseren af Lukas' skrifter ikke må forvente at finde en stringent overføring af exodus-motivet, men snarere bør gå med Lukas ind i hans skrift-univers og lytte til hans fortælling om, at den Gud, der handlede i fortidens exodus-begivenhed, er på færde igen.

5. Exodus i Luk-ApG

På baggrund af den hermeneutiske signifikans Luk 1-2 har ift. resten af narrativet, vil vi her forsøge at skitsere en teologisk

helhedsforståelse af Luk-ApG med henblik på Lukas' forståelse af exodus.

Den første streng i Lukas' forståelse af exodus er spørgsmålet om, hvorvidt exodus skal forstås nationalistisk eller apokalyptisk.³ I Lukas' narrativ bliver det tydeligt, at det ikke er folkeslagene, der undertrykker Israel, men Satan (fx 4,1-13.33-41; 10,17-20; 11,14-23; 13,16; ApG 10,38; jf. Fuller 2006, 229-36). Det betyder, at exodus må forstås parallelt med den befrielse (ἄφεσις), Jesus proklamerer (4,18). Denne befrielse har reelle sociopolitiske konsekvenser (fx 5,12-15 jf. 1,48a.52-53 og 7,11-16 jf. 1,68.78), men er samtidig dybest set en befrielse fra Satans herredømme (ApG 10,38) og dermed tilgivelse (ἄφεσις) for synd (ApG 26,18 jf. Luk 1,77; 24,47; Garrett 1990, 661-62). Denne befrielse/tilgivelse finder endegyldigt sted ved begivenhederne i Jerusalem (jf. 9,31), dvs. ved Jesu død, opstandelse, himmelfart/tronbestigelse og sendelse af Ånden. Befrielsen sikres ikke uden modstand og tilsyneladende nederlag (22,3-6.31-34), men læseren kender allerede magtforholdet mellem Satan og Jesus (11,21-22), ligesom Satans nederlag er foregrebet både i 10,17-20 og i 1,52 (Garrett 1990, 667-69). At exodus ikke er nationalistisk, bliver også tydeligt forud for Jesu himmelfart. Disciplene spørger, om Jesus nu vil »genoprette Riget for Israel« (nationalistisk; ApG 1,6), hvilket han afviser med henvisning til Faderens fastsatte, men skjulte plan (apokalyptisk; 1,7). Den apokalyptiske forståelse står dog ikke alene, for i samme åndedrag sender Jesus disciplene ud til »jordens ende«

(1,8). Exodus er altså ifølge Lukas *internationalistisk*.

Det leder os til den anden streng i Lukas' forståelse af exodus, nemlig spørgsmålet om, hvad dette får at konsekvenser for folkeslagene. Fordi det ikke er folkeslagene, men Satan, der undertrykker, resulterer exodus ikke samtidig i folkeslagenes undergang, men derimod i deres indlemmelse i det rekonstituerede tolvstammefolk (ApG 13,46-47; 15,14-18; 28,28 jf. Luk 1,51-53; 2,31-32; 4,16-30; Fuller 2006, 237-45). Derfor kan der fra Jerusalem initieres en centrifugal, exodus-lignende bevægelse, hvor ordet om befrielse/tilgivelse (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; jf. Es 42,6; 49,6; 51,4-5). Samtidig flyttes fokus fra det historiske Jerusalem, der ikke kendte sin besøgstid (19,44 jf. 1,68.78), til forsamlingen af jøder og ikke-jøder, der tror på Jesus (ApG 26,18), dvs. bekender ham som Israels Messias og alles Herre (2,36; 10,36 jf. Luk 1,78; 2,11).

Hvor den første exodus opfyldtes i folkets tilbedelse i landet (ApG 7,6-7 jf. Luk 1,70-75), opfyldes den nye exodus i de Jesus-troende jøder og ikke-jødernes forenede tilbedelse af Israels Gud (ApG 15,14-18). Derved bliver Lukas' forståelse af Abrahamsløftet tydelig: Løftet handlede i sidste ende ikke om landet, men om velsignelse af alle folkeslag (1 Mos 12,1-3). Både den oprindelige og den nye exodus har sociale konsekvenser, idet der konstitueres et fællesskab. I Luk-ApG består exodus-fællesskabet af de jøder og ikke-jøder, der er vendt om til Israels Gud og derved både er

blevet befriet fra Satans herredømme og har modtaget tilgivelse for deres synder. De har del i samme lod/arv (ApG 26,18 jf. Luk 1,16), hvilket må forstås som frelsen og frelses-måden, Messias (σωτήριον, ApG 28,28, jf. Luk 2,30-31). Både jøderne og ikke-jøderne er blevet 'frelst fra deres fjende' (Luk 1,71), så de nu kan 'tjene Gud uden frygt' (1,74). Derved har Gud vist sig at være trofast mod sine pagter (1,72-73), og Marias ophøjelse af Herren for hans storværk (1,46-55) bliver alle folkeslags lovsang (ApG 10,34-35; 15,14).

6. Konklusion

I denne artikel har vi undersøgt forekomsten af intertekstuelle referencer (ekkoer/allusioner) til exodus-traditionen i lovsangene i Luk 1-2. Dernæst drøftede vi spørgsmålene om forfatterintention og modtagerreception, ligesom vi kort overvejede, hvordan Lukas anvender exodus-traditionen. Til slut skitserede vi en helhedslæsning af Luk-ApG med fokus på Lukas' teologiske forståelse af exodus. På den baggrund kan følgende konkluderes:

Lukas alluderer flere steder i Luk 1-2 til exodus-traditionen og til en grundlæggende forståelse af Israels Gud som exodus' Gud. 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 exodus 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 exodus-motiverne ikke fokuseret på stringent

at overføre exodus-fortællingen, så den (*mutatis mutandis*) passer én til én på Jesus-begivenheden. I stedet anvender han motiverne diaforisk, altså med en indbygget alteration og fortolkning.

Den rekonstituering, exodus 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, og dels *royal*, idet det davidiske dynasti genoprettes med indsættelsen af Jesus som Israels salvede konge. Den af Jesus anførte exodus bliver altså, parallelt med den oprindelige exodus, brændpunktet mellem Abraham og David. Samtidig er perspektivet også langt bredere hos Lukas: Løfterne til Abraham handler om *alle folkeslag*, og nyheden om indsættelsen af den davidiske konge skal gå ud til *verdens ende*. Denne universalisering/internationalisering skyldes Lukas' overordnede apokalyptiske forståelse af exodus som en befrielse fra Satans herredømme, herunder syndens konsekvenser. De ikke-jødiske folkeslag er derfor ikke længere modstandere eller fjender af Guds folk. Tværtimod kan de tage del i den nye exodus, 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. Exodus-motivet, som introduceres i Luk 1-2, er altså en frugtbar nøgle til at forstå det teologiske hovedanliggende i Luk-ApG.

7. Perspektiver

I al korthed vil vi her overveje nogle konkrete perspektiver ved Lukas' forståelse af exodus, som den er introduceret ovenfor.

De Jesus-troende fællesskaber er som exodus-fællesskaber kaldede til at fortælle om Guds mægtige gerninger og hans frelsesindgreb i denne verden ved Jesus Messias. Guds indgriben til frelse har ifølge Lukas konkrete, sociopolitiske konsekvenser: De mægtige skal omstyrtes, og de ringe skal ophøjes (Luk 1,51-53); de blinde får synet tilbage, de udstødte bliver reintegrerede i samfundet, og de døde bliver levende igen (fx 4,31-41; 6,6-11; 7,11-17; 7,18-23). Med andre ord: Jesu programklæring (4,18-19 med citat af Es 61,1-2 og 58,6) skal ikke kun forstås åndeligt, men også konkret. Det bliver også tydeligt, hvis konteksten i Es 58 metaleptisk medinddrages i Jesu programklæring: Her er fokus på den sociale retfærdighed, som Guds folk skal udvirke i samfundet (Hays 2016, 225-26). At Jesus er stærkere end Satan og derfor har magt til at løse det, der før var bundet, har altså *konkrete* nedslag i den *fysiske* og *synlige* verden (fx 13,10-17). Det exodus-budskab, Lukas forestiller sig, at de Jesus-troende menigheder forkynder og udlever, er altså bredt,

uden at det af den grund bliver udvandet. Det har sociale konsekvenser, uden at det ophæver de åndelige konsekvenser. Det er ikke et nulsumsspil, men et holistisk evangelium, fordi Guds indgriben er holistisk.

Med udgangspunkt i Luk-ApG må det derfor også overvejes, om ikke de Jesus-troende fællesskaber til enhver tid har til opgave at engagere sig i offentlige arenaer. Hvis fortællingen om Jesus er fortællingen om, at exodus' Gud definitivt har grebet ind i den virkelige verden og har vendt op og ned på reelle magtstrukturer ved at indsætte Jesus som Messias, så har kirken af i dag en vigtig stemme i vor tids samtale om økonomisk ulighed, magtmisbrug, krænkelser og strukturel racisme. Kirken bør som et exodus-fællesskab til enhver tid forkynde budskabet om en Gud, der står på de svages side, ophøjer de ringe og styrter de mægtige ned fra deres selvvalgte troner. Hvis kirken vender det blinde øje til den ene eller anden form for magtmisbrug, bliver den irrelevant, men står nok så vigtigt også i fare for at distancere sig fra den Gud, der ifølge Lukas stod bag både exodus- og Jesus-begivenheden.⁴

Noter

1. Artiklen bygger på min bacheloropgave (Bergholt 2022a), hvor teoriafsnittet er længere og analysen mere udfoldet.
2. Alle skrifthenvisninger er til den Masoretiske Tekst (MT), også hvor Septuaginta (LXX) måtte afvige i inddelingen.
3. En god introduktion til forskellige forståelser af Israels genoprettelse på det andet tempels tid gives i Fuller 2006.
4. Disse emner har jeg behandlet grundigere i Bergholt 2022b, især 209-65.

8. Bibliografi

- Bauckham, Richard. 2010. »The Restoration of Israel in Luke-Acts«. I *The Jewish World around the New Testament*, 325-70. Grand Rapids: Baker Academic.
- Bergholt, Kasper A. 2022a. "Eksodus-traditionen hos Lukas". Bacheloropgave udgivet i *eMissio* 7: 78-103. <http://emissio.net/index.php/emissio/article/view/172> (set den 4. feb. 2022).
- . 2022b. *Den salvede: Historiske og teologiske perspektiver på Jesus som Israels Messias*. Aarhus: Semper.
- 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.
- Emadi, Samuel. 2015. "Intertextuality in New Testament Scholarship: Significance, Criteria, and the Art of Intertextual Reading". *Currents in Biblical Research* 14 (1): 8-23.
- 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 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.
- 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: 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.
- 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.
- Nolland, John. 2000. *Luke 1-9:20*. Word Biblical Commentary 35A. Nashville, TN: Nelson.
- 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 Befreiungsgeschich-*

te im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 9/12 (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.

Forfatter

Kasper A. Bergholt

kasper-bergholt@hotmail.com