

En tematisk lesning av Lukas med fokus på maskulinitet: Mot en teologisk hermeneutikk.



Gaute Granlund

Veileder: Dr. Theol Marianne Bjelland Kartzow

Spesialoppgave i teologi våren 2010

Det teologiske fakultet

Universitetet i Oslo

Forord

”I begynnelsen fødte Gud en tone. Tonen var tynn og skjør som et nyfødt menneskebarn, eller som det første lyset om morgenen. Gud sa: Jeg vil forme toner i mitt bilde, tone skal frambringe en flerstemt sang om meg og gjennom dem skal verden skapes. Jeg vil også føde mennesker til å ta tonen i sin munn. Og hver gang mennesket former en tone skal det kalles en hellig handling. Se! Jeg er med dere alle dager. Tonene taler om meg. La tonene tale om meg!”

Disse ordene skrev jeg en søvnløs natt for noen år siden. Og jeg liker tanken på at Gud føder toner, men også ord. Mine ord er nok bare menneskelige. Å skrive spesialoppgave har vært litt som en fødsel. Ideen ble plantet med dyp kjærlighet. Svangerskapet var langt og tidvis krevende. Og fødselen ble smertefull. Nå har jeg født en tekst, som høyst sannsynlig vil samle støv på biblioteket på TF. Men en gang skal selv støvet tale!

Først vil jeg takke min kunnskapsrike og fantastiske veileder, Marianne. Det har det vært en stor ære å ha deg som veileder. Jeg vil også takke kollokviegruppa, Katrine og Daniel. Jeg har nok snyltet litt på dere, men det er jeg glad for at jeg har fått lov til. Takk til Stine, for gode samtaler gjennom alle år. Takk også til Anders, du er klok og kunnskapsrik. Til slutt vil jeg takke mine foreldre.

Forord.....	2
1. Innledning og problempresentasjon.	5
1.1 Hvorfor jobbe med maskulinitet?	6
1.2 Meg om meg. En stemme kommer alltid fra et sted	8
1.3 Et kjønnskritisk perspektiv.....	9
1.4 Tekstens tre verdener	9
3. Verden i teksten. Lukas sin konstruksjon av maskulinitet.....	15
3.1 Hvorfor Lukas og maskulinitet?.....	15
3.2 Tre perikoper som innblikk i Lukas konstruksjon av maskulinitet	16
3.3 Lukas 2:41-52 Jesus som tolvåring i tempelet.....	17
3.4 Lukas 19:45-48 Jesus rydder tempelet.....	20
3.5 Lukas 22:39- 23:43. Jesu lidelse og død.	22
3.5.1 Jesus i Getsemane	22
3.5.2 Forhør av Jesus	23
3.5.3 Korsfestelse	24
4 Verden foran teksten. Tekst og fortolkning- Tekst som åpne og lukkede tegnsystemer. Mot en teologisk hermeneutikk.....	26
4.1 Strukturalisme	26
4.2 Poststrukturalisme	28
4.3 Dekonstruksjon.....	29
4.4 Karl Barths hermeneutikk.....	30
4.5 Gadammers hermeneutikk: virkningshistorie, tradisjon og autoritet.....	31
4.6 Samtale mellom Habermas og Gadamer, hermeneutikk som kritisk prosjekt	32
4.7 Strukturalisme, poststrukturalisme og dekonstruksjon som teologisk- hermeneutiske verktøy.....	33
4.8 Karl Barths hermeneutikk som teologisk- hermeneutisk metode	36
4.9 Likheter i Barth og Gadammers hermeneutikk, og Habermas sin ideologikritikk som korrektiv ..	36
4.10 Mot en teologisk hermeneutikk	37

5. Avslutning.....	38
6. Bibliografi.....	40

1. Innledning og problempresentasjon.

”The history of classical antiquity is a history of men, though it is never studied that way. We have been taught to see it as the history of Western civilization, not simply as a history, one of many strands of a broader classical past, what makes us what we are today. The aim of this book is to question the deep-set assumption that men’s history speaks and has always spoken for all of us¹”.

Dette sitatet av Lin Foxhall legger grunnlag for det jeg vil prøve å gjøre i denne spesialoppgaven. Foxhall problematiserer hvordan antikken har blitt studert. Antikken har blitt studert som *Historien* mener hun, og ikke en av mange historier som legger grunnlag for det vestlige samfunn. Hun problematiserer også hvordan antikken som tidsepoke aldri har blitt studert som ”mannens tidsalder”. Jeg vil prøve å levere et bidrag til dette i den følgende spesialoppgaven. Jeg har en grunnleggende tanke om at antikken som tidsalder er interessant å studere med et maskulinitetsperspektiv. Men jeg er ikke bare interessert i antikken. Min interesse ligger i å kombinere ulike fagfelt. Jeg har lest forskning på antikkens syn på maskulinitet og finner det særs interessant. Som teolog har jeg lyst å lese Lukas i lys av den kunnskapen. Men jeg vil ikke stanse i Lukas, men vil bruke de nye perspektivene til å arbeide hermeneutisk. En teologisk hermeneutikk må etter mitt syn ta inn over seg at det finnes sentrale diskurser som preger vår lesning. Det spennende med maskulinitetsstudier er at det er ganske nylig blitt en relevant samtalepartner for bibelforskerne. Følgelig skal jeg gjøre dette i denne oppgaven:

I oppgavens første del vil jeg gjøre rede for hvorfor jeg tenker det er viktig å jobbe med maskulinitet. Jeg vil skissere min lesemetode, før jeg vil redegjøre for oppgavens problemstilling. I oppgavens andre kapittel vil jeg se på hvordan maskulinitet konstrueres i den gresk-romerske antikken. Videre vil jeg i kapittel tre gjennom en tematisk lesning av Lukas, se på hvordan et maskulinitetsperspektiv kan bidra med nye perspektiver, gjennom lesningen av tre perikoper. I kapittel fire vil jeg se på ulike hermeneutiske måter å forholde seg til tekst på. Her vil jeg gjennomgå noe litteraturteori, og deretter bruke teoretikere til å belyse hermeneutiske prosjekter, som igjen skal si noe om hva slags teologisk hermeneutikk jeg ønsker og finner sakssvarende.

¹ Foxhall, L. *When men were men* (1998), s 1.

1.1 Hvorfor jobbe med maskulinitet?

Min interesse for maskulinitet og teologi ble vekket da jeg var utvekslingsstudent i Pietermaritzburg, Sør Afrika høsten 2008. På University of KwaZulu- Natal og School of Religion and Theology tok jeg et fag som het ”Issues of Gender and Masculinity”, og det åpnet et nytt landskap. Gjennom hele mitt teologistudium på Universitetet i Oslo har kjønnsperspektiver vært viktige analyseverktøy. Kjønnsperspektiver har dannet utgangspunkt for kritisk og konstruktivt arbeid med teologien. Men stort sett har kjønnsperspektivet vært ensbetydende med et kvinneperspektiv, et feministisk teologisk perspektiv. Jeg vil ikke kritisere feministteologiens innflytelse på mitt fakultet. Men hvis kjønnsperspektivet begrenser seg til et kvinneperspektiv, bidrar det til å segmentere en del holdninger om kjønn. Tanken om at maskulinitet er noe naturlig og normativt, mens det feminine er kulturelt og betinget, kan være en grunn til at maskulinitet har vært et oversett fagfelt innenfor teologien. Her vil jeg sitere hva Colleen M. Conway skriver i innledningen til hennes bok ”Behold the man”:

Although some feminist scholars have been suspicious of a move that seemingly puts men at the centre once more, the absence of an analysis of masculinity as a constructed category reinforces the notion that masculinity is a natural, normative, or essential mode of being- a category immune to deconstruction. This study is founded on the conviction that gender categories are deeply embedded and entangled in the symbolic systems of any culture. It also assumes that such symbolic systems are open to analysis, critique and deconstruction”²

Man kan jo også påpeke at den feministiske bølgen innenfor teologien har vært del av en større politisk kamp for kvinners rettigheter, og dermed er del av et større idehistorisk bilde. Slik jeg ser det er fagfeltet maskulinitet vokst fram i forlengelsen av og som en kritisk samtalepartner med feminismen. Feminismen som frihetskamp har handlet om å synliggjøre kvinner som subjekter, og påtale og arbeide mot patriarkatet. Men feminismen har også påtalt den dikotomiske kjønnsforståelse som reduserer kjønn til biologi, og biologiserer det som viser seg å være kulturelt betinget. Og her kommer arbeidet med maskulinitet inn. Fruktene av feminismen kan vi høste med å engasjere oss i feltet maskulinitet. Og denne frukten høstes ved hjelp av mistenksomhetens hermeneutikk. Stephen Moore skriver i sitt innledningskapittel:

² C. M. Conway. Behold the man (2008), s 9.

*“What does masculinity have to do with biblical studies? Almost nothing- and nearly everything: almost nothing until relatively recently, when studies specifically analyzing the construction of masculinity in biblical and cognate text began to appear; but nearly everything throughout most of the history of critical biblical scholarship, when men, and men alone, almost without exception, constituted the rank and file of the discipline. Masculinity was, at once, everywhere and nowhere in the discipline, so ubiquitous as to the ordinary invisible, and possessed, too, of the omnipresence confers”.*³

Og der åpner det seg et stort og komplekst landskap. Både i fortid og nåtid finnes det tydelige og mer subtile beskrivelser av hva en mann er, og ikke minst hva en mann skal være. Og her ligger min interesse. Hva slags forståelse av maskulinitet er det som har formet tekstene som vokste ut av den tidlige kristendom? Både Foxhall og Moore peker på det som fortøner seg så åpenbart at det tenderer til pinelig å skrive det i en akademisk oppgave, men det må nevnes. Studiet av Det nye testamentet har vært, og i stor grad fortsetter å være, en studie av menn, utført av menn.

Kristendommen vokste fram i en kultur hvis syn på maskulinitet har bidratt til å forme den kristne kirke gjennom Det nye testamentet. Gjennom å undersøke antikkens gresk-romerske forståelse av kjønn kan vi bedre forstå NT og den kulturen NT sprang ut av. Og ikke minst står vi bedre rustet til å forstå hvordan vår egen tids forståelse av maskulinitet influerer vårt syn på hva det er å være mann. For jeg tenker at det er fortsatt sånn at maskulinitet i stor grad blir tatt for gitt. Og selv om maskulinitet alltid finner sted, i ulike former, må det poengteres og usettes for forskningens kritiske blikk.

For oss som teologer og bibellesere er det viktig å understreke hvordan vi jobber hermeneutisk. En postmoderne holdning til Bibelen har endret fundamentalt vår forståelse av tekstene. Fra å tenke at bibeltekstene gjengav den historiske virkeligheten, blir det viktige å se på hvordan bibeltekstene er med på å forme sin egen virkelighet. Det nye testamentets syn på maskulinitet er formet av et syn på maskulinitet, og ikke minst, tekstene som bidrar til å forme hvordan vi tenker om maskulinitet. Det nye testamentets tekster er viktige fordi de har bidratt til å forme det som har blitt grunnleggende syn på kjønn i den kristne kirke. Conway skriver:

³ S. D. Moore and J.C. Anderson (edit) *New Testament masculinities* (2003), s 1.

“This leads to two hermeneutical points that are important for the approach taken here. First, a fundamental premise of my approach concerns the complex reciprocal relationship between text and context. Rather than assuming that literary texts reflect the historical reality, I follow literary critics in considering how text take part in the construction of reality, both in the past and the present. Texts help to shape the context of which they are part. This means that the New Testament writings are both shaped by and helped shape cultural expression of masculinity, divinity, power, and authority”⁴

1.2 Meg om meg. En stemme kommer alltid fra et sted

Jeg har latt meg inspirere av Stine Kiil Saga, som i sin spesialoppgave redegjorde for sin egen epistemologiske posisjon⁵. Hun skriver:

”As a white, young, privileged theological trained female from Norway, I am fully aware that my context influences the choices I make, the questions I ask and my perspectives”⁶.

En stemme kommer alltid fra et sted. Jeg har som sagt studert ved The school of Religion and Theology ved Universitetet i KwaZulu-Natal. De to oppholdene jeg har hatt i Pietermaritzburg, Sør Afrika, har inspirert meg til å “gjøre teologi”. Stine Kiil Saga skriver interessant og viktig om det å gjøre teologi i innledningen til hennes spesialoppgave⁷. Dette blir for meg en viktig metodisk klargjøring. Det å gjøre teologi forutsetter at det aldri finnes en “ren teologi”, men at all teologi fødes ut av erfaringer og en spesifikk kontekst. Jeg er en hvit ung mann fra middelklassen, hvis teologiske prosjekt kan spores tilbake til mine erfaringer og min kontekst. Hvis jeg skal kalle meg noe, så vil jeg kalle meg frigjøringssteolog. Frigjøringssteologiens ethos at de fattige skal ha epistemologisk forrang i fortolkningen av Bibelen. Dette kan være vanskelig å forholde seg til. Jeg er da ikke fattig i sosio-økonomisk forstand. Hvordan kan jeg da lese Bibelen? Er det overhodet mulig for ”ikke særlig marginaliserte middelklassekids” å lese Bibelen, eller å gjøre teologi?

⁴ Ibid s 7.

⁵ Stine Kiil Saga. Theology for dogs, s 8.

⁶ Ibid s 8.

⁷ Ibid s 7.

Mitt poeng med å ha med dette punktet er at refleksjonen over min egen posisjon som fortolker er viktig. Spørsmålene jeg stiller blir aldri født i et vakuum. For meg er spørsmål noe av det viktigste vi menneskene deler sammen. Og de spørsmålene jeg ervervet meg gjennom et akademisk studium, vil jeg også stille til flere enn støvet på biblioteket.

1.3 Et kjønnskritisk perspektiv

Et begrep som kommer til å florere i denne oppgaven er begrepet ”kjønn”. På norsk, som på mange måter er et fattig språk, har vi ingen måter å skille mellom det biologiske kjønn og det sosialt konstruerte kjønn. De engelske termene ”sex” og ”gender” kan bidra til å uttrykke forskjellene mellom det kjønn som er biologisk forankret og det kjønn som er sosialt konstruert og kulturelt betinget⁸. Jeg vil bruke Stichele og Penner’s definisjon av begrepet. Stichele og Penner skriver:

”With respect to the use of term gender, we understand ”gender to be a distinct but congenial category to the related concepts of sex and sexuality- it is most definitely not to be framed as an isolated phenomenon. Thus, we define “gender” as referring to the performative aspect of being a “man” or a “woman”, the cultural role models one adopts to act as one of the other”⁹.

Stichele og Penner er interessert i hvordan tekst og ulike strukturer interagerer i en gitt kontekst, og det er viktig for å forstå deres kjønnskritiske tilnærming.

1.4 Tekstens tre verdener

Jeg vil i følgende avsnitt kort skissere en lesestrategi som kan være sakssvarende i en oppgave om maskulinitet i Lukas, for å fange kompleksiteten ved å lese en tekst fra antikken. Denne lesemåten finner jeg i Stichele og Penner’s ”*Contextualizing gender in early christian writings*”. Stichele og Penner skisserer opp en teksts tre verdener.

Verden foran teksten er vår verden. Den verden vi som teologer og bibellesere befinner oss i. En tekst fra antikken vil derfor ha en lang fortolkning, eller resepsjonshistorie, som står

⁸ For mer om dette se T. Moi Hva er en kvinne. Det må også sies at denne todelingen er også blitt kritisert og utfordret.

⁹ C. V. Stichele og T. Penner. *Contextualizing gender in early christian discourse* (2009), s 4.

mellom oss og teksten. Denne fortolkningshistorien, og også hele vår kultur, kan være med å legge føringer på vår bruk av teksten¹⁰.

Den andre verdenen som Stichele og Penner nevner er *verden bak teksten*. Denne verdenen reflekterer den sosio-historiske virkeligheten en tekst er blitt formet i. For å være i stand til å gripe denne verdenen må en skaffe seg kunnskap om tiden teksten har blitt til i, om dens forfatter(e) og dens tilhørere¹¹.

Den tredje verdenen som Stichele og Penner nevner er *verden i teksten*. I teksten skapes det en egen verden, og en litterær tilnærming kan undersøke hvordan teksten former sin egen litterære virkelighet. Her kan undersøkelse av f. eks sjanger, form, plot, personer eller retorikk være nyttig.

Penner og Stichele har denne måten å lese antikke tekster fra David L. Barr. Han strukturere sin lesning på denne måten jeg har skissert ovenfor, og hans anliggende er å forstå hva tekstene har betydd for dens tilhørere, i hvert fall komme så nær en sosio-kulturell og historisk kontekst man kan komme¹². Stichele og Penners prosjekt er noe annerledes, og derfor vil de strukturere sin lesning på en annen måte. For dem er det mest sakssvarende å starte lesningen i *verdenen bak teksten*. Så beveger de seg til *verdenen i teksten*. Og til slutt konsentrerer de seg om *verdenen foran teksten*¹³. Denne distinksjonen av måten å lese de forskjellige verdenene på sier noe om hva som er forskjellen på Barr og Penner/Sticheles måte å lese på. De sistnevnte forskere er mest interesserte i hvordan de ulike verdenene forholder seg til hverandre, og hvordan de går over i hverandre i lesningen av en tekst.

Med det jeg har sagt om hvorfor det er viktig å jobbe med maskulinitet, og om tekstens tre verdener, kommer jeg til problemstillingen. Jeg vil bruke lesemetoden skissert i 1.2 til å strukturere oppgaven.

- Verden bak Lukas: Hva er maskulinitet i den gresk-romerske antikken?

¹⁰ Ibid s 194.

¹¹ Ibid s 194

¹² Ibid s 195.

¹³ Ibid s 195.

- Verden i Lukas: Hvordan leser vi Lukas med et fokus på maskulinitet?
- Verden foran Lukas. Gjennom å redegjøre for ulike hermeneutiske lesemåter. Hvordan kan vi utvikle en teologisk hermeneutikk?

2. Verden bak teksten. Gresk-romersk maskulinitet i antikken

I dette kapitlet skal jeg se på ulike aspekter når det gjelder maskulinitet i den gresk-romerske antikken. Spørsmålet til dette kapitlet er *hvordan konstrueres maskulinitet i den gresk-romerske antikke verden*. Forståelsen av maskulinitet vil kunne bidra til å kaste lys over Lukas evangelium, et skrift som er formet i og av den verdenen.

Antikkens verden var en hierarkisk verden. Et menneske sto over et dyr. En mann sto over en kvinne. Og i den greske verden og den romerske verden, var alle andre enn grekere og romere barbarer. For å forstå den gresk-romerske antikken, må en forstå hierarkiet som var premissleverandør for livet i denne verdenen¹⁴. En naturlig inngang i dette hierarkiet kan være å se på den menneskelige kroppen som utgangspunkt for hierarkiske strukturer. Det er naturlig å tenke seg at en mannlig kropp i antikken ville være simultant med maskulinitet, og en kvinnelig kropp i antikken ville være simultant med femininet. Men på samme måte som (post) moderne kjønnsforskning har utfordret den stereotype forståelsen av biologisk kjønn og kjønnsidentitet, har forskerne oppdaget lignende kompleksitet i den antikke forståelsen av kjønn¹⁵. Conway skriver:

*“What has become increasingly clear is that ancient masculinity was constituted more by the shape of one’s life than by the shape of one’s body. In fact, as we will eventually show, it is actually incorporeity that was viewed as the ultimate in masculine achievement”*¹⁶

En nøkkel til å forstå antikkens syn på maskulinitet, som Conway støtter seg på, er tanken om hegemonisk maskulinitet. Tanken om hegemonisk maskulinitet ble først utviklet i sosiologien. Men Conway hevder at det også er en god måte å forstå antikkens syn på maskulinitet.

¹⁴ C. M. Conway. Behold the man (2008), s 15.

¹⁵ Ibid s 16.

¹⁶ Ibid s 16.

Begrepet hegemonisk maskulinitet kan defineres som en form for maskulinitet som er dominerende, og hvis andre maskuliniteter er underordnet. Og poenget med begrepet er å forstå hvordan den hegemoniske maskuliniteten legitimerer og reproducerer dens dominans¹⁷. Conway mener at en slik forståelse av hegemonisk maskulinitet korresponderer godt med studie av maskulinitet i gresk-romersk antikk¹⁸.

Romersk lovgiving krevde at alle nyfødte ble klassifisert som enten gutt eller jente. Ikke overraskende ble en slik klassifisering gjort ved å se på barnets kjønnsorgan. Dette sier noe om at den biologiske mannlighet var viktig, men på samme måte ingen garanti for at gutten ville bli betraktet som maskulin når han ble voksen¹⁹ Og slaver var av natur ikke maskuline. Antikkens kjønnsstankegang var både hierarkisk og glidende. Selv om et barn ble klassifisert som biologisk mann så var muligheten til stede for å miste sin maskulinitet som voksen. Den mannlige kroppen manglet stabilitet²⁰. Og et av trekkene ved antikk kjønnsforståelse var at det mannlige var det feminine overlegent. Aristoteles forstår det mannlige som mer perfekt enn det kvinnelige. En annen forklaring på hvorfor det mannlige er det kvinnelige overlegent er fordi det mannlige har et overskudd av varme, noe kvinnen ikke har. Dette i følge Galen, en lege i det 2. århundre B.C²¹. Den kjente jødiske filosofen Philon uttrykker antikkens kjønnsforståelse ettertrykkelig:

”Maleness is associated with completion and perfection. ”Female” is a non category apart from its definition as imperfect male”²².

Dette synet på kjønn er viktig for å forstå synet på maskulinitet. Det mannlige og kvinnelige var en kategori. Thomas Laqueur skriver i sin bok ”Making sex” at tokjønnsmodellen slik vi kjenner den, er en relativt ny konstruksjon. Fra antikken til middelalderen ble ikke kvinner og menns kjønnsorganer sett på som forskjellige, men som ulike utgaver av samme organ²³. Og

¹⁷ Ibid s 9.

¹⁸ Ibid s 10.

¹⁹ Ibid s 16.

²⁰ Ibid s 17.

²¹ Ibid s 17.

²² Ibid s 18.

²³ Thomas Laqueur. Making sex (1992), 42.

som Toril Moi skriver det i sin bok "Hva er en kvinne" ble " *anatomiske ulikheter framstilt som hierarkiske og ikke som komplimentære*"²⁴. Derfor var faren for å gli inn i det feminine overhengende for den antikke mannen. Og det var det viktig for den antikke mann å sørge for at han hele tiden ble sett på som en "mannemann", som står i skarp kontrast til en "kvinnemann"²⁵. Derfor ble det utviklet en egen vitenskap i antikken for å studere en persons karakter, og dette ble gjort ved å studere de ytre uttrykkene. Denne forståelsen bygget på at det biologiske mannlige kunne bedra når det kom til å uttrykke maskulinitet, men med denne antikke vitenskapen som undersøkte kroppslige uttrykk, kalt fysiogomi, kunne avsløre den virkelige kjønnsidentiteten til en mann²⁶.

I Romersk lovgivning ble denne måten å forstå kjønn inkorporert. Det var det sosiale mer enn det biologiske som bestemte ens maskuline status. For en voksen mann var det om å gjøre og ikke opptre som den passive part, eller med andre ord, den kvinnelige part. Hvis en voksen mann ble oppfattet som å være den passive part, kunne dette føre til at han mistet sine mannlige privilegier. Dette var også en måte å beskytte den frie mannen fra å bli utsatt for fysisk vold og penetrasjon, da dette var ulovelig å utsette frie menn for. Derfor ble menn som sto i fare for å bli utsatt for penetrering, på grunn av sosial status eller egen vilje, sett på som umenn.

Og dette med kropp, den mannlige kroppen er viktig. Stephen M. Whitehead skriver:

*"It is a world where masculine bodily performance is primarily, and often violently, expressed as occupation, control, objectification and subjugation (of others bodies) competition (against other bodies) and willingness to expose, to risk and danger, one own body".*²⁷

Kanskje er det det at det maskulinitetens grenser som kan hjelpe oss å forstå antikken. Maskulinitetens grenser var essensielle for å forså det antikke kjønnshierarkiet. Og grensene var viktige for å skille mellom de virkelige menn, og de som ikke hadde muligheten til å få

²⁴ Toril Moi. Hva er en kvinne (2002), s 12.

²⁵ C. M. Conway. Behold the man (2008), s 18.

²⁶ Ibid s 19.

²⁷ Stephen M. Whitehead. Men and masculinities; Key themes and New Directions. Cambridge /Malden 2002, s 190.

denne posisjonen. Grupper som ikke hadde tilgang på mannemannens status var f.eks slaver, kvinner, ikke-romere, kvinner og barn²⁸

Som nevnt ovenfor var det essensielt for en mann å være den aktive part, den som handler, i forhold til seksuell praksis. Hele den antikke sfære definerte det mannlige som den aktive, dette være seg den filosofiske sfære, eller den sosiale sfære. Aristoteles forsto det mannlige som mer gudelikt pga dets aktive del av skapelsen. Og Philo definerte det mannlige som aktivt og rasjonelt, mens det kvinnelige forsto han som passivt og moderlig²⁹. Det å være den aktive part betydde også at man dominerte over den passive part. Dette var viktig for å uttrykke maskulinitet i den gresk-romerske eliten, men seksuell makt var ikke den eneste måten å uttrykke maskulinitet på³⁰.

Det fantes dyder som definerte ens mulighet til å bli betraktet som en ”vir”, en mannemann. Disse dydene var egenskaper som av filosofene ble definert til selvkontroll, visdom, rettferd og mot³¹. Conway skriver at fokuset på selvkontroll gjør analysen av gresk-romersk maskulinitet mer kompleks. Gresk-romersk maskulinitet må ikke reduseres til diskursen om aktivitet versus passivitet. Conway mener at fra det første århundre og utover så er evnen til selvkontroll det som definerer gresk-romersk maskulinitet, og at det utkonkurrerer inndelingen i den aktive versus den passive³².

Noe jeg finner fascinerende og helt motsatt av vår tankegang er at menn som ble sett på som feminine ble sett på som potensielt mer promiskuøse. Det å være promiskuøs, eller å ha mange seksualpartnere, ble sett på som mangel av selvkontroll. I romersk tankegang var feminine menn mer interessert i sex, av alle typer, enn de menn som ble sett på som mer maskuline³³. Maskuline menn skulle også unngå sinne, lyst, luksus, gjerrighet osv. Dette var alle egenskaper som ble assosiert med det kvinnelige. Disse egenskapene gjorde menn bløte

²⁸ Myles McDonnell. Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic. Cambridge 2006, s 159-180.

²⁹ C. M. Conway. Behold the man (2008), 22.

³⁰ Ibid s 22.

³¹ Ibid s 23.

³² Ibid s 25.

³³ Ibid s 25.

og passive, altså det som ble regnet som kvinnelig.³⁴ Mot og spesielt mot i stridigheter var en maskulin dyd. Selvmord ble også i enkelte tilfeller tilskrevet virkelig maskulinitet. Det å ta sitt liv for andre, og å bære smerte ble også tilskrevet skikkelige menn. For å oppsummere litt. Vi ser her at den gresk-romerske antikkens forståelse av maskulinitet (og femininet) tilhørte en diskurs hvis mål var å skille de ut de virkelige menn fra de umannlige menn³⁵. Ord som blir definerende for denne diskursen er hierarki, status og praksis.

3. Verden i teksten. Lukas sin konstruksjon av maskulinitet

3.1 *Hvorfor Lukas og maskulinitet?*

Jeg har valgt å konsentrere meg om Lukas evangelium, med en tanke om at Lukas sitt narrative univers kan gi et spennende innblikk en maskulin verden. Jeg siterer Lin Foxhall i mitt åpningskapittel der hun kritiserer hvordan antikken har blitt studert som en tidsepoke som snakker for og til oss alle. Og Coway hevder i sitatet under at Lukas sin verden gir en særegen mulighet til å se på maskuline strukturer i den romerske verden.

“With Luke-Acts, we enter a narrative world that is completely at home within the masculine power structure of the Roman Empire. Almost anywhere we turn in this world, we find those elements that were necessary for the construction of the ideal man in the Roman world. The

³⁴ Ibid s 26.

³⁵ Ibid s 30.

*heroes that we encounter in this world- Jesus, Stephen, Peter, Paul- are portrayed as educated, articulate, reasonable, self-controlled, pious men, fully capable of holding their own in the upper echelons of the masculine world of the Roman Empire”.*³⁶

Lukas evangelium er åpenbart en rik og kompleks tekst. Jeg tror at en annerledes lesning av Lukas kan bidra til å fremheve kompleksiteten i teksten, og å bidra til å stille at flere spørsmål blir formet.

Selv om Jesus bare var en snekkersønn fra Nasaret, tilskrives han sterke maskuline trekk i Lukas, og han blir beskrevet som en mektig mann. Videre skal jeg se på kompleksiteten når det gjelder forfatteren av Lukas og hvordan han danner bilder av Jesus.

3.2 Tre perikoper som innblikk i Lukas konstruksjon av maskulinitet

Videre skal jeg lese Lukas evangelium tematisk med fokus på hvordan maskulinitet konstrueres. Jeg vil ikke bedrive detaljert tekstlesning, men min lesning blir en tematisk lesning av tre ulike deler av evangeliet.

- Den første teksten jeg vil lese er fortellingen om Jesus som tolvåring i tempelet, Luk. 2:42-52.

- Det andre tekstutdraget jeg vil lese omhandler Jesus sin rydding av tempelet, hentet fra Luk. 19: 45-48.

- Det tredje tekstutdraget jeg vil tematisere er litt lengre utdrag som omhandler Jesu lidelse og død. Jeg vil lese fra Luk. 22:39-22:46 og 23:1-23:49.

Men før jeg går inn i min tematiske lesning av Lukas ønsker jeg å skissere hvorfor jeg har valgt de tre perikopene. Da jeg skulle velge perikoper var det viktig for meg å finne perikoper som kunne danne en bred forståelse av maskulinitet i Lukas. Tekster som både bekreftet og gir litt motstand i forhold til å tenke Lukas sin konstruksjon av maskulinitet.

Den første perikopen, som populært kalles Jesus som tolvåring i tempelet, har jeg valgt av flere årsaker. For det første er det bare forfatteren av Lukas av de synoptiske evangelistene som tilsynelatende kjenner til denne fortellingen. Det gir perikopen en særstilling, og et sær

³⁶ C. M. Conway. Behold the man (2008), s 127.

interessant bilde inn i Lukas sin narrative verden. Som jeg sier under er dette et bilde som fylles ut i et apokryft evangelium og følgelig har det ikke hatt samme status for forskerens interesse. Her må det nevnes at Reidar Aasgaard har bidratt med et viktig arbeide i forhold til hans bok om det apokryfe Thomas barndomsevangelium. Reidar Aasgaard er opptatt av Jesus sin maskulinitet og hvordan det perspektivet kan være interessant i forhold til å undersøke dette apokryfe evangeliet.

Jeg har også valgt den første perikopen fordi den er en fortelling i grenseland. Jesus som tolvåring i tempelet er fortellingen om et barn som både bekreftes som barn, og samtidig gis en veldig maskulin status. Perikopen gir mange muligheter for å snakke om maskulinitet og hvordan maskulinitet forholder seg til andre størrelser som f.eks alder og klasse.

Den andre perikopen som jeg har valgt å lese er Jesus sin rydding av tempelet. Denne perikopen har jeg valgt fordi den bringer med seg mange spennende perspektiver i forhold til Jesus sin maskulinitet. Plasseringen i evangeliet er viktig, da Jesus befinner seg i Jerusalem, som er sentrum for de mest dramatiske scenene i evangeliet. Fortellingen er på vei mot et klimaks. Hvor fortellingen finner sted er også viktig, da tempelet er sentrum for den jødiske kulten. Jerusalem er også stedet hvor den Romerske okkupasjonsmakten har sitt sentrum i Palestina, og følgelig er mye Romersk maskulinitetsmakt i Jerusalem. Midt i dette sentrum for konstruksjon av maskulinitet er det forfatteren av Lukas plasserer Jesus, og derfor lesning av denne perikopen.

Den tredje lesningen min av Lukas er ikke av en perikope, men deler av forfatteren av Lukas sin versjon av Jesus sin lidelse og død. Min magesfølelse var at historien om Jesu lidelse og død må ha vært svært vanskelig for en antikk tilhører. Derfor ønsker jeg å peke på ulike momenter med den delen av Lukas som kan gi et blikk inn i antikk forståelse av maskulinitet. Lidelsesfortellingen er helt avgjørende i den senere fortolkning av kristen tro, og følgelig svært interessant å undersøke.

3.3 Lukas 2:41-52 Jesus som tolvåring i tempelet

Lukas sin fortelling om Jesus som tolvåring i tempelet bringer med seg mange interessante momenter når det gjelder en diskurs om maskulinitet i antikken. Fortellingen om Jesus som tolvåring i tempelet er en fortelling hvor både hans barnestatus bekreftes, samtidig som han har en autoritet som ikke tradisjonelt tilskrives barnet i antikken. "Pais" er det greske ordet som brukes om Jesus, og det oversettes med barn. Legevitenskapens far, Hippokrates, deler

menneskelivet i åtte stadier, hvor *pais* brukes om et barn fra syv til fjorten³⁷. L.T.Johnson skriver at forfatteren av Lukas sin intensjon ved å bruke denne alderen på Jesus var muligens å markere hans inngang i det å ta del i et voksent religiøst liv³⁸. Og for så vidt er det en plausibel måte å lese denne perikopen på. Perikopen står for meg som en åpenbar inngang i Jesu religiøse virke. Samtidig overser denne lesningen Jesus sin aktive rolle i tempelet. Han er ikke bare en passiv tilskuer til de lærdes samtaler i tempelet, men han er en aktiv deltaker. Hans aktive rolle gjør at det blir feil å tenke at dette markerer inngangen hans i et voksent religiøst liv uten å betone det særegne i fortellingen. Dette var ikke det vanlige religiøse livet for en jødisk gutt. Her befinner Jesus seg i tempelet "*blant lærerne*", og forfatteren av Lukas betoner eksplisitt at "*alle de som hørte ham, undret seg over hans forstand og over de svar han gav*"³⁹. Barnet Jesus inntar altså en lærerrolle. En rolle reservert for eldre jødiske menn av høy klasse. Og det som er slående for meg er hvordan barnet Jesus inntar en veldig maskulin rolle, noe som også Aasgaard poengterer. Han bryter helt med sin barnestatus, og inntar en svært maskulin posisjon. L.T.Johnson bemerker noe som også er veldig interessant I forhold til maskuliniteten til barnet Jesus i denne perikopen. L.T.Johnson bemerket at uttrykket "*blant lærerne*" er en tittel som forfatteren av Lukas bruker om Jesus en rekke ganger⁴⁰. Når Johnson viser i sin kommentar så mange referanser til Jesus blant lærere, tenker jeg at forfatteren av Lukas sitt mål er å synliggjøre at Jesus sin utøvelse av maskulinitet, ved å være blant de lærde som lærd. Dette er et tydelig bilde på den voksne Jesus i Lukas, men Lukas bruker det også når han skriver om Jesus som barn. Følgelig er denne perikopen med på å danne et bilde av ikke bare et barn som er i ferd med å ta skrittet inn i et religiøst liv, men også et barn som tar skrittet inn i et maskulint liv. Så denne fortellingen handler egentlig ikke om Jesus som barn, men Jesus som gutt. Denne fortellingen kan i høyeste grad leses som en bekreftelse av og en forberedelse til Jesus sin framtidige virke som en maskulin person. I fortellingen til forfatteren av Lukas trer Jesus fram som en autonom person. Og med tanke på at barnets status i antikken ikke kan karakteriseres som særlig autonomt gjør det denne fortellingen interessant.

³⁷ O.M.Bakke. When children became people. The birth of childhood in early Christianity (2005), s 1.

³⁸ L.T.Johnson Sacra Pagina Volume 3 The gospel of Luke (1991), s 58.

³⁹ Lukas 2:47.

⁴⁰ L.T.Johnson Sacra Pagina Volume 3 The gospel of Luke (1991), s 59.

I L.T. Johnsons fortolkning av denne perikopen bringer inn et aspekt jeg synes er interessant. Johnson skriver:

“The story of Jesus youth is unparalleled in the canonical Gospels, although it forms the conclusion of the apocryphal infancy Gospel of Thomas. A Hellenistic reader of biographies would not, however, be surprised at an account concerning the heros youth that gave a glimpse of his future significance”⁴¹.

Det er spennende at Lukas er det eneste av de synoptiske evangeliene som har med denne fortellingen om Jesus som tolv åring i tempelet. Dette tenker jeg korresponderer godt med Conways forståelse av Lukas evangeliet. Conway skriver at forfatteren av Lukas er opptatt av å konstruere ideelle maskulinitet i den romerske verden⁴². Følgelig er også barndomsfortellinger viktig for å si noe om en maskulinitet som bare skal vokse seg sterkere og sterkere. Fortellingens formål er å skape et frampek og samtidig konstruere en allerede maskulin identitet hos hovedpersonen, i denne teksten Jesus. Som Johnson skriver i sin fortolkning korresponderer forfatteren av Lukas sin barndomsfortelling med det apokryfe evangeliet Thomas barndomsevangelium, i den forstand at begge skriftene tar for seg Jesu barndom. Reidar Aasgaard, teolog og forsker ved Universitetet i Oslo, har skrevet en bok om dette apokryfe barndomsevangeliet. Her prøver han å bringe dette apokryfe evangeliet inn i forskningens bevissthet, og presenterer mange spennende lesninger. Min interesse i maskulinitet gjør meg interessert i Thomas barndomsevangelium fordi det fyller ut en tendens i perikopen jeg har sett på fra Lukas. Thomas barndomsevangelium sier noe om den verden skriftet ble skrevet i og for. Konstruksjonen av virkelige menn startet tidlig, og det var viktig å tegne et bilde av en maskulin Jesus allerede mens han var barn.

Som tidligere skrevet så er denne perikopen også ambivalent i forhold til Jesus sin status. På den ene siden får han en status som tradisjonelt ikke tilskrives barn i antikken, men samtidig så kan man lese deler av perikopen som om hans barnestatus bekreftes. Og hans barnestatus er særlig viktig mot slutten av perikopen. For da trer Jesus inn i rollen som barn igjen, etter å ha framtrådt som en maskulin lærer. Først svarer han på foreldrenes forundring over hans forsvinning med at han måtte være i ”sin fars hus”. Noe som er et paradoksalt svar i lys av at

⁴¹ Ibid s 59.

⁴² C. M. Conway. Behold the man (2008), s 129.

det er foreldrene hans som snakker til han. Men Jesus tar tilsynelatende den passive rollen og underlegger seg sine foreldres autoritet, som er normen for et jødisk barn. Forfatteren av Lukas skriver at Jesus etter denne episoden var lydige mot sine foreldre, men at han vokste i alder og visdom. Og siden jeg har antydning at forfatteren av Lukas sin intensjon med perikopen var å vise til Jesus sin maskulinitet allerede som barn, blir det nærliggende å tenke seg at Jesus også vokste i utøvelse av sin egen status som maskulin.

3.4 Lukas 19:45-48 Jesus rydder tempelet

”From a gender critical perspective, the role of public speaker/teacher was a decidedly masculine one in the ancient world. Jerome Neyrey who relies on a social scientific approach to the New Testament, points to the distinction between public and private space as male and female realms respectively. He rightly argues that featuring Jesus in the role of a public speaker highlights his ideal masculine identity⁴³.

Hos Lukas er denne perikopens kontekst, Luk 19:45-48, at Jesus har kommet seg til Jerusalem, etter en lang ferd fra Galilea. Denne vandringen mot Jerusalem kan også oppsummeres som en vandring fra periferi til sentrum. Jerusalem var sentrum for den jødiske religiøse eliten og den romerske okkupasjonsmakten. Det var i Jerusalem både den politiske og religiøse maktsentrumet befant seg, og følgelig var det også der hvor den virkelige mannens maskulinitet ble konstruert og konstituert. Her mener jeg i det okkuperte Palestina. Roma var selvfølgelig sentrum for verden, men vi befinner oss nå i Palestina, og da er Jerusalem sentrum. Det er til Jerusalem Jesus har vandret. Og hva som skjer i Jerusalem er avgjørende for hvordan man kan forstå hans maskulinitet. Neyrey skriver om Jesus sitt inntog i Jerusalem og i tempelet i Matteus, men jeg tenker dette er også analogt med Lukas.

⁴³ Ibid s 114.

”With Jesus entrance into Jerusalem and its temple, he enters into ”public”-political space and behaves like a male with elite standing. He will, moreover, stand face to face with Israelite and Roman authorities (...)”⁴⁴.

Jerome Neyrey skriver at antikkens mennesker forsto kosmos som segregert når det gjaldt kjønn. Det fantes parallelle verdener for menn og kvinner, hvor ulike steder, roller, oppgaver og gjenstander ble sett på som tilhørende til enten menn eller kvinner⁴⁵. Det er i denne konteksten at det er spennende å lese Jesus sitt inntog i Jerusalem og hans inntreden på den meget offentlige sfære. Jesus framstår ekstremt maskulin i denne scenen. Han viser en enorm autoritet, og oppfører seg som en naturlig del av den maskuline elitenes miljø. Et annet aspekt med denne perikopen er Jesus sin bruk av makt. Forfatteren av Lukas skriver at Jesus *”gav seg til å jage ut dem som drev handel der”⁴⁶*. Forfatteren av Markus skriver at han *”veltet pengevekslernes bord og duehandlernes benker”⁴⁷*. Matteus skriver nesten ordrett det Markus skriver, mens forfatteren av Johannes har en enda mer voldsom beskrivelse av hva som skjer. *”Da laget han seg en svepe av tau og drev dem alle ut av helligdommen og sauene og oksene deres med dem. Han strødde pengevekslernes penger utover, veltet bordene deres”⁴⁸*. Dette korte komparative blikket på fire evangelier viser at de er samstemt i at Jesus utøver stor makt, noen vil si vold, i rensingen av tempelet. Utøvelse av makt, eller vold, var en viktig del av et maskulinitetsideal. Han befester sin maskulinitet med å utøve vold mot dem han jager ut av tempelet. Og senere i perikopen, etter han har rensset tempelet, lærer han folket i tempelet. Dette plasserer Jesus i samme kategori som andre lærde menn i antikken som konstruerer og konstituerer sin maskulinitet ved å dele av sin kunnskap. Og samtidig står han i fellesskap med menn i antikken som utøver sin maskulinitet ved å bruke vold mot andre, eller utøve dominans over andre.

⁴⁴ S. D. Moore and J.C. Anderson (edit) *New Testament masculinities* (2003), s 53.

⁴⁵ Ibid s 44.

⁴⁶ Lukas. 19:25.

⁴⁷ Markus 11:15b.

⁴⁸ Johannes 2:15-16.

3. 5 Lukas 22:39- 23:43. Jesu lidelse og død.

”In the ancient context, a crucified body was a violated or penetrated body. It was a body subjected to the powers of others, and thus an emasculated body”⁴⁹.

Dette sitatet fra Conway åpner min lesning av Lukas sin versjon av Jesu lidelse og død. Jeg tenker at sitatet åpner et rom inn i hvordan denne fortellingen må ha blitt oppfattet for den antikke tilhører. Den kjente romerske senatoren og retorikeren Cicero skriver at det ikke finnes ord for hvor forferdelig tanken om at en romersk borger blir korsfestet⁵⁰. Og siden vi vet at den romerske borger i antikkens verden var selve symbolet på hva det var å være en mann, er det implisitt i Ciceros utsagn at korsfestelse er noe av det verste som kan skje en mann. Det er i denne konteksten jeg leser Lukas sin versjon av Jesu lidelse og død.

3.5.1 Jesus i Getsemane

Den første perikopen jeg vil se på i dette tekstutdraget fra Lukas sin versjon av lidelseshistorien er fortellingen om Jesus og disiplene i Getsemane hagen. Dette er en tekst som gir oss et ambivalent uttrykk i forhold til maskulinitetsidealer. Perikopens kontekst er at Jesus har spist det siste måltid sammen med sine venner. Nattverden har blitt innstiftet, og det har vært en diskusjon blant disiplene om hvem som skal sitte øverst med bordet i Guds rike. Jeg nevner dette fordi jeg tenker det kan være en nøkkel inn i forståelsen av hele lidelseshistorien. Disiplene blir presentert for et ideal om å tjene. *”Den største av dere skal være som den yngste, og lederen skal være som en tjener”⁵¹*. Dette kan leses som en omsnuing av idealer for maskulinitet. På den andre siden er dette tjeneridealet noe som skal føre til at disiplene i framtiden skal sitte med bordet til Jesus i hans rike og herske over Israels tolv stammer. Derfor kan Lukas sitt tjenerideal leses som en vei til et klassisk maskulinitetsideal, nemlig herskerrollen. Dette sier Jesus i det som er en avskjedstale til sine disipler, hvor han også sier at de som står sammen med ham i hans prøvelser er de som skal senere sitte til bords sammen med ham og herske over Israels stammer. Prøvelsen, som må forstås som det som skal skje senere, blir da en test i oppvisning av maskulint mot.

⁴⁹ Ibid s 67.

⁵⁰ Ibid s 67.

⁵¹ Luk. 22:26b.

Etter måltidet og avskjedstalen beveger fortellingens følge, Jesus og disiplene hans, til Getsemane hagen. Her etterlater han disiplene med befalingen om å be om at de ikke skal falle i fristelse. Selv går han et steinkast unna og kaster seg ned og ber: ”*Far, om du vil, så ta dette beger fra meg*”⁵². Det er som om jeg ser for meg den antikke tilhører holde pusten. Hva er det helten og hovedpersonen gjør? Han kaster seg til bakken og trygler om å få slippe som ligger foran ham. Dette er ikke oppførselen til en maskulin helt. Dette er oppførselen til en som er i dødsangst, og som vil slippe unna. Getsemane scenen kan leses som stedet hvor Jesus sin maskulinitet, sin selvkontroll og beslutsomhet, faller til jorden. Samtidig så kan en lese en antikk maskulin dyd inn i denne scenen. For denne fortellingen finnes både i Markus og Matteus, og i Conway sin lesning av denne scenen hos Markus skriver hun: ”*If there is a masculine aspect to this scene, it would be found in “the heroic overcoming of the passions” and the display of Jesus supreme self mastery*”⁵³. Getsemane fortellingen i Lukas gir et ambivalent bilde av Jesus sin maskulinitet. Som Conway skriver viser Jesus enorm selvkontroll ved å komme seg i gjennom angsten og prøvelsen. Samtidig er det ikke til å komme unna at han helst ville slippe prøvelsene, og dermed ikke kan unnsnippe og bli fortolket som feig og myk.

Det siste aspektet med Getsemane perikopen fra Lukas som korresponderer med gresk-romersk maskulinitetsidealer er idealet om å underordne seg. I denne perikopen skjer underordningen på to plan. Når Jesus faller på kne og ber, så ydmyker og underordner han seg sin ”far”, som er den ultimale maskuline karakteren. Dette korresponderer følgelig med antikkens hierarki, der en sønn lydig skal underordne seg sin far. Jesus blir portrettert som en sterk mann i Lukas, men i forhold til sin far, og spesielt i forhold til sin himmelske far, er hans rolle å være underdanig. Men i denne perikopen vises også hierarkiet mellom Jesus og hans disipler, og da er hans rolle er å være sterk og vise makt. Jesus viser styrke ovenfor disiplene sine som ikke greier å holde seg våkne, men sover.

3.5.2 Forhør av Jesus

Jeg har hoppet litt i Lukas sin versjon av lidelseshistorien, og befinner meg nå i 23:1 hvor Jesus blir forhørt av Pilatus. Han har nettopp vært for det høye råd, det høyeste religiøse rådet i Jerusalem. Siden dette rådet ikke hadde noen politisk makt, dvs. makt til å felle

⁵² Luk. 22:42a

⁵³ C. M. Conway. Behold the man (2008), s 101.

dødsdommer, ble Jesus sendt videre til den romerske okkupasjonsmakten. Hans maskulinitet var allerede krenket ved å bli tatt til fange og underlagt andres kontroll, han var også blitt utsatt for fysisk vold. Å bli utsatt for fysisk vold var å bli fratatt sin maskulinitet, og følgelig ikke bare smertefullt i den fysiske forstand, men også en krenkelse av selve personen. I Lukas sin framstilling av forhørene blir Jesus spyttet, slått og hånt. Det er en passiv og umaskulin Jesus. Samtidig som Jesus viser selvkontroll ved å svare veldig sparsommelig. Han gir sine motstandere veldig lite å jobbe med, noe som kan leses som passiv motstand. Noe av det mest oppsiktsvekkende med forhørsfortellingene er hvordan Jesus blir møtt av de mektige romerske menn. Man kan fortolke Jesus sin status i det at han faktisk blir overgitt til så mektige romerske menn. Lukas legger spesielt vekt på at Kong Herodes hadde hørt om Jesus, og ønsket å møte ham. Dette kan leses som en bekreftelse av Jesus sin maskuline person.

3.5.3 Korsfestelse

”Crucifixion, which was not only a cruel but also a humiliating and shameful mode of death, was not reserved for slaves. Nonetheless, crucifixion was reserved for persons of low social status and was particularly associated with the execution of slaves. Jesus is thus like a slave in his obedience and his death”⁵⁴.

Ingen kan vel være i tvil om at korsfestelse må være noe av det verste et menneske kan bli utsatt for. I tillegg til våre moderne forestillinger om korsfestelse som handler om enorm smerte, bar korsfestelse med seg også andre konnotasjoner i antikken. Det å bli korsfestet var den mest tarvelige avstraffelsen man kunne bli utsatt for. Det var en ydmykende og skamfull avstraffelsesmetode som Glancy skriver. Som jeg har nevnt viser Jesus en ambivalent maskulinitet i forhørsfortellingen hos Lukas. Selv om han blir spyttet, slått og hånt, framtrer han også med en maskulin verdighet og sinnsro. Dette kommer også til uttrykk på vegen til, og i selve korsfestelsesscenen. På vegen mot Golgata følger noen kvinner etter Jesus og de gråter. Da snur Jesus seg mot dem og viser maskulin autoritet og sinnsro. Han befaler dem og ikke å gråte over ham, men heller gråte over seg selv og sine barn. Og da han har blitt korsfestet fører han også en dialog med en røver som er korsfestet sammen med ham hvor han framtrer som en mann som har autoritet, til tross for at han er korsfestet. Dette er mildt sagt en paradoksal scene når det gjelder oppvisning av maskulinitet og samtidig mangelen på maskulinitet.

⁵⁴ J. Glancy. Slavery in early christianity (2006), s 100.

Den siste scenen jeg vil fokusere på er den monumentale scenen hvor Jesus henger på korset. En scene som har inspirert og utfordret både teologer og kunstnere gjennom to tusen år. Og den er også ganske interessant lest med et blick på Jesus sin maskulinitet eller mangelen på sådan. Men jeg er ikke sikker på at det er en sakssvarende lesning og kun hevde at Jesus er fratatt sin maskulinitet i og med hans korsfestelse. I Lukas sin versjon av Jesus på korset virker Jesus ganske vital og nærværende. Man kan si at han tar korsfestelsen ”som en mann”. Og til tross for slag, spytt og hån virker det som om forfatteren av Lukas prøver å bevare Jesus sin maskulinitet gjennom korsfestelsen. Jesus sine siste ord på korset før han utånder er en beskjed til sin Far, hvis vilje han er underlagt, om at han overgir sin ånd i hans hender⁵⁵. Det er noe veldig rasjonelt og maskulint over Jesus sine siste ord på korset hos Lukas. Disse ordene står i skarp kontrast til Markus sin versjon av Jesus på korset. Jeg skal unne meg et meget kort komparativt blick. Markus sin Jesus roper høyt to ganger fra korset. Og det kan leses som om han roper i angst og fullstendig avmakt. Angst og avmakt leser jeg som feminine attributter, og som gjør Jesus svak og helt hjelpeløs. Dette må ha vært rystende for en antikk tilhører.

Videre i oppgaven vil jeg se på ulike måter å forholde seg til tekst og tekstolkning. Jeg vil gjøre rede for og argumentere for en hermeneutikk som også forholder seg til maskulinitet. I lys av det jeg har gitt et innblikk i gjennom antikkens maskulinitet og den tematiske lesningen av Lukas.

⁵⁵ Luk. 23:46.

4 Verden foran teksten. Tekst og fortolkning- Tekst som åpne og lukkede tegnsystemer. Mot en teologisk hermeneutikk.

I dette kapitlet vil jeg se på ulike hermeneutiske måter å forholde seg til en tekst på. Jeg vil blant annet bruke en modell som Alexander S. Jensen skisserer i sin bok ”Theological Hermeneutics”⁵⁶. Denne modellen kan deles inn i to. På den ene siden kan man forstå tekst som et system av åpne tegn. Under denne modellen plasserer Jensen strukturalisme, poststrukturalisme og dekonstruksjon.

På den andre siden kan man forstå tekst som et lukket tegnsystem. Her plasserer Jensen Karl Barths måter å lese en tekst på⁵⁷. Kapitlet vil inneholde ulike hermeneutiske perspektiver fra viktige teoretikere, og gjennom disse teoretikerne håper jeg å kunne få belyse ulike tilnærminger til hvordan man forholder seg til tekstarbeid. Mitt konkrete tekstarbeid er levert tidligere i oppgaven, nemlig kunnskapen om maskulinitet i antikken, og lesningen av Lukas med fokus på maskulinitet. Gjennom å belyse ulike hermeneutiske ståsteder ønsker jeg å utvikle en teologisk hermeneutikk som også rommer, og kan forholde seg til kunnskap om maskulinitet.

4.1 Strukturalisme

I denne delen av kapitlet skal jeg se på hvordan man kan se på tekst som et system av åpne tegn, og da starter jeg med å redegjøre for strukturalismen. ”*Semiotikk og strukturalisme er to delvis overlappende varianter av tegnteori som har bidratt med avanserte begrepsapparat for å analysere hva tegn er, for å beskrive ulike typer tegn og hvordan tegn er relatert til*

⁵⁶ A. Jensen. Theological Hermeneutics (2007) s 161.

⁵⁷ Ibid s 161.

*hverandre*⁵⁸. Strukturalismen vokser fram, den har flere røtter, men retningen knyttes til Roman Jakobson. Han emigrerte til Tsjekia i 1920 der han ble et bindeledd mellom formalisme og Saussures lingvistikk. Her formidler han strukturalismen videre med fokus på språket som struktur, språkets orden der hvor alle elementer inngår i en ordnet helhet⁵⁹. Den rådende vitenskaplige diskurs handlet om å samle og systematisere hva språk og litteratur var, og strukturalismen etos var å skille strukturene fra bruken⁶⁰. Strukturalismen handler om å finne strukturer i en tekst, og på den måten kan man finne hva underliggende eller overliggende strukturer som går igjen, og på den måten skjønne hvordan en tekst er bygget opp. Strukturalismen ville finne de avgjørende strukturene i språket, og var ikke så opptatt av innholdet. Troen på at vitenskapen, og vitenskapenes voktere var objektive i sitt arbeid ser også en premiss datidens vitenskapssyn. Slik slipper strukturalismen å forholde seg til størrelser som for eksempel historiske forhold, makt, kjønn osv. Dette er jo også noe av det strukturalismen skal bli kritisert for senere⁶¹. Roman Jakobson ble født i en fiendtlig tidsalder, han var jøde, og måtte emigrere en gang til, denne gangen til USA. Her kommer han i kontakt med antropologen Levi- Strauss, Jakobson og Levi- Strauss er viktige størrelser i strukturalismen i tiden etter den andre verdenskrig⁶². Levi- Strauss jobbet blant annet med myter, og hvordan man kunne forstå utviklingen av myter. Som Jakobson ser på de ulike delene av et språk som representanter for et system, gjør Levi- Strauss det samme med myter, og han utvikler sin egen ”mytegrammatikk, en strukturalistisk mytegrammatikk”⁶³. Når Jensen skriver om strukturalisme poengterer han forskjellen mellom strukturalismen og den senere hermeneutiske tradisjon. Begge tradisjonene er opptatt av at måten vi fortolker vår virkelighet handler om språk. Men strukturalismen skiller seg fra den hermeneutiske tradisjon ved å ikke vektlegge det som er rundt språket, mens den hermeneutiske tradisjon vektlegger ”det indre ord” som forståelseshorisont⁶⁴.

⁵⁸ E, Glomnes. Alt jeg kan si. Språk, virkelighet og subjektets stemme (2005) s 30.

⁵⁹ Ibid s 40.

⁶⁰ Ibid s 41.

⁶¹ Ibid s 42.

⁶² Ibid s 41.

⁶³ Ibid s 41.

⁶⁴ A. Jensen. Theological Hermeneutics (2007) s 163.

4.2 Poststrukturalisme

Det er de bulgarsk- franske litteraturteoretikerne Kristeva og Todorov som introduserer en russisk litteraturteoretiker med navn Bakhtin, hvis navn knyttes til en ny måte å forstå tekst på, poststrukturalismen⁶⁵. Der strukturalismen ikke betoner innholdet i en tekst, legger denne russiske teoretikeren vekt på at en tekst alltid ytrer noe, noe som er mer eller mindre tydelig del av en dialog⁶⁶. ”Bakhtin gir et viktig korrektiv og alternativ til den objektiviseringen av språk og tekst som strukturalismen innebærer. Med dialogen blir teksten del av en aktivitet, en prosess som fortsetter, foregriper og fordrer svar, og disse perspektivene blir viktige i poststrukturalismen⁶⁷. Poststrukturalismen fokuserer på hvordan en mening blir til.

Strukturalismens tro på det objektive er erstattet med strukturalismens tanke om at ingenting er objektivt, men alt er del av en diskurs, en samtale⁶⁸. I denne oppgaven er det maskulinitet som er diskursen. Roland Barthes er en viktig tenker som kan tilskrives poststrukturalismen. Han sier at i poststrukturalistisk tenkning peker ikke et tegn på noe annet enn flere tegn. Det gjør at man ikke kan finne mening eller sannhet i en tekst eller i et tegn, men man finner bare noe som peker på noe annet⁶⁹. Barthes problematiserer også en teksts forfatter som dens meningsgrunn. Forfatterens intensjon i en tekst er ikke viktig, fordi alle tekster er del av andre tekster, eller peker på noe annet, og alle disse referansene samles sammen i leseren. For Barthes er leseren en slags medforfatter av en tekst, og leseren reproducerer en tekst, slik at teksten blir en del av leserens liv⁷⁰. Jensen skriver om poststrukturalismen: “*For the post-structuralist, the world is a text. There is no clear separation between texts and human life and environment. As we have seen above, all mental concepts, every sight we see and encounter, are signifiers which signify other signifiers. Thus life refers to text, text to life in a*

⁶⁵ E, Glomnes. Alt jeg kan si. Språk, virkelighet og subjektets stemme (2005) s 42.

⁶⁶ Ibid s 43

⁶⁷ Ibid s 43.

⁶⁸ Ibid s 44.

⁶⁹ Ibid s 44.

⁷⁰ A. Jensen. Theological Hermeneutics (2007) s 168.

way that the distinction between them is impossible. In the end everything is text"⁷¹.

Poststrukturalismen anerkjenner ikke at meningen i en tekst er fastlåst i tekstens struktur, men mener at den skapes i møte mellom tekst og leser. Poststrukturalismen dekonstruerer dikotomier som strukturalismen hadde en forkjærlighet for, og problematiserer leserens ståsted i forhold til fortolkningen av en tekst, som historiske og kulturbetinget⁷².

4.3 Dekonstruksjon

Den siste modellen for forståelse av språk jeg vil skissere i første del av dette kapittelet er noe som kan sees i sammenheng med poststrukturalismen, nemlig dekonstruksjon.

Dekonstruksjon forutsetter Jacques Derridas kritikk av Martin Heideggers fenomenologiske filosofi⁷³. Martin Heideggers fenomenologiske filosofi handler blant annet om at det er et samsvar mellom språk og virkelighet. Gjennom språket skaper man mening. Jacques Derrida motsetter seg at det er et samsvar mellom språk og virkelighet, og at man kan skape mening gjennom språket. Han har en språkteori som ligner på den i poststrukturalismen. En tekst peker ikke tilbake på seg selv, men på et nytt tegn, som peker på et annet tegn⁷⁴. I

dekonstruksjonen av en tekst vil man lete fram motsettende begreper som finnes i teksten. Disse begrepene, man kan også kalle dem dikotomier, er det alltid noe som er underordnet det andre. Og da vil dekonstruksjon handle om å dekonstruere disse dikotomiene, og vise at det ikke er så selvsagt som det kan virke⁷⁵. Dekonstruksjonen går ikke med på at en tekst har en fastlåst struktur, eller et sentrum, og et hierarki av mening. Teksten og verden er uten grenser, og dekonstruksjonen handler om å fri teksten og verden fra undertrykkende forståelse av mening⁷⁶.

⁷¹ Ibid s 168.

⁷² E, Glomnes. Alt jeg kan si. Språk, virkelighet og subjektets stemme (2005) s 48.

⁷³ A. Jensen. Theological Hermeneutics (2007) s 170.

⁷⁴ Ibid s 170.

⁷⁵ Ibid s 170.

⁷⁶ Ibid s 171.

4. 4 Karl Barths hermeneutikk

Overskriften ”Karl Barths hermeneutikk” speiler selvfølgelig ikke virkeligheten. Jeg har ingen forutsetninger eller noen hensikt i å prøve å utlegge bredden og dybden i hans hermeneutikk. Men jeg vil bruke Karl Barths tanker for å prøve å vise en annen modell for å forstå tekst på. Karl Barth og Rudolf Bultmann var frontfigurer i det som blir kalt den dialektiske teologien. Denne teologien som utviklet seg etter andre verdenskrig var en respons på liberalteologi og historisme. Hovedkjernen i den dialektiske teologi er den fundamentale forskjellen mellom Gud og mennesket. Mennesket har ingen mulighet til å tale om Gud, da Gud er transcendent og mennesket immanent, Gud er i himmelen og mennesket på jorden. Karl Barth poengterte hvordan Guds ord må komme direkte fra oven. Men for at Bultmann og Barth sin dialektiske teologi skulle bli noe annet enn en negativ teologi ble de utfordret til å utvikle en hermeneutisk teori som tok Guds transcendens på alvor⁷⁷. Her skiller Bultmann og Barth veien, og jeg skal se på Barths hermeneutikk.

Karl Barths utgangspunkt er at mennesket i utgangspunktet ikke kan si noe om Gud. Men for å bedrive teologi må man nesten tale om Gud. For Karl Barth er det tre måter Gud taler til mennesket på. Det ene er gjennom åpenbaringen, det andre er gjennom skriften og det tredje er gjennom kirkens forkynnelse. Men til tross for disse tre stedene som Barth identifiserer, mener han at disse bare vil være speilbilder av det rene Gudsord som mennesket ikke har tilgang på⁷⁸. For Karl Barth er troens språk et analogisk språk, det betyr at språket viser til noe annet som ligner, troens analogi er en grunntanke hos Barth⁷⁹. For Barth kan det menneskelige ordet ikke inneholde Gudsordet, men det kan peke mot Gudsordet. Et viktig poeng for Barths hermeneutikk er at Gudsordet kommer før all fortolkning⁸⁰. Karl Barth mener som sagt at det ene sanne Gudsordet ikke kan finne i Skriften, men at Gudsordet kan finnes bak teksten, altså utenfor de menneskelige ord. Bibelen blir for Karl Barth en normativ skrift, bare ved at kirken aksepterer Bibelen som normativ, blir kirken en sann kirke for Barth. Barth mener at fortolkning av Bibelen bare er en oppgave for Kirken, for de som leter etter speilbildet av det rene Gudsord. Bibelfag som akademisk studium mener Barth ikke er

⁷⁷ Ibid s 116.

⁷⁸ Ibid s 180.

⁷⁹ Ibid s 181.

⁸⁰ Ibid s 181.

tjenelig, det vil bare ødelegge ”kirkens rene teologi”. Denne måten å tenke teologi på skiller seg veldig fra den måten jeg tenker om teologi på.

Her skiller Barth seg fra sin tidlige dialektisk- teologi venn Bultmann, som bruker og mener det er svært saksvarende å bruke andre fagfelt til å belyse Bibelen⁸¹. Karl Barth forstår Bibelen som et tegn som peker på det evige og sanne Gudsordet, som taler om Gud, og som er Gud.

Jensen peker på hvordan dette teologiske tankegodset fra Karl Barth også har funnet en forening med typiske postmoderne forestillinger. En slik forestilling er at all diskurs er like bra, skal ha lik prioritet. Som en konsekvens at dette mister den historisk-kritiske metode sin hovedposisjon i forhold til fortolkning av bibeltekster⁸². En teolog som ikke har latt sjansen gå fra seg til å overse den historisk-kritiske metoden er Amerikaneren Brevard Childs. Han mener at den kristne kanon er den eneste fortolkningsnøkkelen man trenger. For Childs er den kristne kanon vitner om åpenbaringen i Jesus Kristus. Når man reflekterer teologisk over kanon så beveger man seg fra det bibelske vitnesbyrd, mot det vitnesbyrdet peker på, eller vitner om, altså Gud⁸³. Disse tankene ligner på Karl Barth sine tanker. Bibelen forstås som et lukket tegn system, men når disse tegnene leses rett, peker de mot Gud.

4.5 Gadamer hermeneutikk: virkningshistorie, tradisjon og autoritet

Hans- Georg Gadamer (d.2002) skrev i 1960 et verk som har hatt enorm betydning for den hermeneutiske diskursen i det 20 århundre, verket som på norsk heter ”Sannhet og Metode” Gadamer var elev av den ikke mindre kjente eksistensfilosofen Martin Heidegger. Jeg vil ta for meg noen punkter i Gadamer hermeneutikk som kan være interessant i forhold til en teologisk hermeneutikk. Det jeg vil se på i dette avsnittet er Gadamer tanker om virkningshistorie, tradisjon og autoritet. For Gadamer er horisont og forforståelse viktig hermeneutiske begreper. Vi er alltid innenfor en horisont, også før vi forstår noe. Og i denne forståelsesprosessen er det to horisonter som skal smelte sammen. Når det gjelder historisk forståelse sier Gadamer at det vil være et falsum å tro at historisk forståelse er å sette seg inn i en helt fremmed horisont. Og han understreker også at to meningshorisonter som har oppstått

⁸¹ Ibid s 182.

⁸² Ibid s 183.

⁸³ Ibid s 185.

i forskjellige perioder kan vanskelig bli helt forenet⁸⁴. For at horisontene skal nærme seg hverandre må et verk eller en tekst ha en viss tilknytning til den tiden leseren lever i, noe Gadamer kaller verkets virkningshistorie⁸⁵. Men for at verkets virkningshistorie skal bli tydelig for leseren er det avhengig av tradisjon. Gjennom tradisjon overleveres verkets horisont. Men det er også et tredje moment som er viktig for Gadamer for at to ulike forståelseshorisonter skal nærme seg hverandre. Gadamer mener at man må akseptere autoriteten som ligger bak den tradisjonen man selv er preget av. Og når man er innenfor denne forståelsen da kan man kritisere den kulturelle overleveringen, og fjerne de tanker man ikke selv finner rimelige. For Gadamer må man ha en førforståelse før man går i gang med en tekst, og han sier også at i ens første møte med en tekst forutsetter en at teksten er sann. Og etter dette første møte kan man selvsagt korrigere teksten og dets oppfatninger⁸⁶.

4.6 Samtale mellom Habermas og Gadamer, hermeneutikk som kritisk prosjekt

Jurgen Habermas er sammen med Habermas en av det 20 århundres viktigste tenkere. I en samtale mellom Habermas og Gadamer mener jeg de snakker om viktige momenter innenfor hermeneutikk som kan bidra til denne oppgavens mål. Habermas utviklet selv aldri sin egen hermeneutikk, men et viktig moment for Habermas var å kritisere Gadamer for det han kalte en universell hermeneutikk. Habermas som tilhørte annen generasjon av den såkalte Frankfurter skolen, en skole influert med marxistiske tanker, kritiserte Gadamers hermeneutikk på politisk grunnlag. En kritikk jeg synes er spennende å trekke inn i denne oppgaven. Gadamer fokuserer på fordommer og forforståelse som viktige premisser for sin hermeneutikk. Fordommene er frambrakt av virkningshistorien. Virkningshistorien er alltid en forutsetning for våre egne aktive og kritiske bidrag til forståelsen, og denne overleveringen utgjør en autoritet for Gadamer⁸⁷. Og det er denne overleveringen som Gadamer kaller for tradisjon. Men for Habermas kan ikke man bruke uttrykk som tradisjon og autoritet uten å tenke politisk -filosofi, ikke bare vitenskaps-filosofi, som Gadamer mener at han gjør⁸⁸.

⁸⁴ Hans-Georg Gadamer. Sannhet og Metode (2004) s286.

⁸⁵ Thomas Krogh. Historie, forståelse og fortolkning. De historisk-filosofiske fags fremvekst og arbeidsmåter (2003) s 253.

⁸⁶ Ibid s 257.

⁸⁷ Ibid s 271.

⁸⁸ Ibid s 271.

Habermas tenker at en hermeneutikk ikke kan påberope seg å være universell. Habermas vil i tillegg til ord som tradisjon og autoritet tydeliggjøre viktigheten av refleksjon. Man må alltid ha mulighet til å kritisere og forkaste tanker og tankesystemer, det må alltid finne sted en kritisk refleksjon i hermeneutikken, enten det gjelder vitenskapsfilosofi eller politisk filosofi⁸⁹. Nedlagt i alle tradisjoner er muligheten for at den er oppstått gjennom vold og undertrykkelse sier Habermas⁹⁰.

Til nå i dette kapittelet har jeg gjort rede for ulike måter å forstå tekst på, først åpne måter å forstå tekst på, representert ved strukturalisme, poststrukturalisme og dekonstruksjon. Deretter brukte jeg momenter fra Karl Barths hermeneutikk for å redegjøre for en lukket tekst forståelse. Så har jeg sett på noen momenter i Gadammers hermeneutikk, og så har jeg i korthet redegjort for noen momenter i Gadammers hermeneutikk som ble kritisert av Habermas.

I denne delen av oppgaven vil jeg bruke momenter fra de ulike måtene å forstå tekst på, og gi en kritisk vurdering av de ulike tankene, som enkeltelementer og opp mot hverandre.

4.7 Strukturalisme, poststrukturalisme og dekonstruksjon som teologisk- hermeneutiske verktøy

Hvordan kan man bruke strukturalismen som et teologisk- hermeneutisk verktøy? Jeg vil prøve å vise hvordan man kan forsvare strukturalismen som teologisk- hermeneutisk verktøy, og hvordan man kan problematisere den. Roman Jakobson, strukturalismens ”far” fokuserte på språket som struktur. Han ville skille språkets struktur fra dets bruk. I en teologisk kontekst er dette spennende tanker. Her flyttes fokus fra innhold til form, og litt polemisk kan man si at dette strider mot den gjengse kristne hermeneutikken. I luthersk lese måte har Bibelen blitt lest med Kristus som Skriftens sentrum, og Kristus har vært en viktig fortolkningsnøkkel for lutherske teologer. I en klassisk- luthersk hermeneutikk har hovedfokuset vært rettet mot innholdet (Kristus) og man kan kanskje hevde at Skriftens struktur ikke har blitt vist nok interesse. Dette er nok et resultat av fokus på Bibelen som en åpenbaringskrift skrift som krever andre lese måter enn annen litteratur. Ved å applisere en strukturalistisk lesning på Bibelen kan man forstå Bibelen som man kan forstå allmenn litteratur. En strukturalistisk

⁸⁹ Ibid s 272.

⁹⁰ Ibid s 272.

lese måte kan frigjøre en leser fra et åpenbaringstyranni, og vil åpne Bibelen som mange tekster av ulike litterære sjangre.

Men strukturalismen er også et barn av sin tid. Strukturalismen bygger på et positivistisk vitenskapssyn, et vitenskapssyn hvor blikket vendes ut fra den som leser. Dette gjør metoden blind for historiske forhold, kjønn, makt osv. Jensen skriver da også om at dette skiller strukturalismen fra den senere hermeneutiske tradisjon. Fortolkningen handler alltid om språk, men mens strukturalisme som metode forholder seg likegyldig til det som er rundt språket, oppdager senere hermeneutisk teori at kontekst og fortolkningsrammer er svært relevant og sakssvarende for en fortolkningsprosess⁹¹. Kritikken av strukturalismens objektive vitenskapssyn er en kritikk som lyder som et ekko av feministiske og postkoloniale teologer som har kritisert vestlige (mannlige) teologer for å være blind for hva man bringer med seg inn i fortolkningen.

Poststrukturalismen som metode betoner innholdet av en tekst sterkt. Poststrukturalister mener at en tekst alltid ytrer noe, alltid er i en dialog med enn annen tekst, alt er diskurs, alt er samtale. Man kan si at det har skjedd et paradigmeskifte i synet på vitenskap. Tanken om den objektive forsker er kastet over bord. Poststrukturalismen betoner viktige størrelser som kjønn, rase, historiske forhold osv i forhold til hvordan man fortolker en tekst, eller verden for den saks skyld. For øvrig mener poststrukturalistene at det er vanskelig å skille tekster og verden. Dette paradigmeskiftet i synet på vitenskapen vil også være viktig for å forstå teologisk hermeneutikk. Ingen fortolkning finner sted i et vakuum, og fortolkeren som subjekt midt i sin verden er viktig å undersøke. Poststrukturalismen vokser da også frem i en tid da verden åpner seg. Koloniene avkaffes, og ungdomsopprør skyller over Europa. Systemkritikk blir viktig, og troen på autoriteter endrer seg. Den teologiske hermeneutikken blir heller ikke uberørt av dette. Det er i denne tidsperioden at feministisk hermeneutikk kommer på banen, og frigjøringssteologien sprenger seg også fram som en viktig teologisk- hermeneutisk ansats. Kritikken mot den vestlige, hvite, mannlige fortolker endrer måten å tenke teologisk- hermeneutisk på, er et fokusskifte som jeg tenker har sine røtter i bla poststrukturalismen.

Poststrukturalismen vil også avdekke dikotomier som finnes i en tekst. En teolog som gjør dette på en spennende måte er Stephen D. Moore i sin bok "Poststructuralism and the New Testament". Ved å dekonstruere dikotomier som finnes i en tekst, f. eks en bibeltekst, kan

⁹¹ A. Jensen. *Theological Hermeneutics* (2007) s 163.

man avsløre tilsynelatende subtile maktforhold som er innebygd i en tekst⁹². Jensen skriver så vakkert om poststrukturalistisk lesning: *This type of reading may appear somewhat arbitrary to the uninitiated. And indeed, if there are endless legitimate readings, it becomes the responsibility of the reader to read the text in ways that do not support oppressive or exploitative practices*⁹³” Videre sier Jensen at denne formen for lesning gir leseren et viktig etisk ansvar for fortolkningen⁹⁴. Et viktig poeng til poststrukturalister er at all mening i en tekst skapes mellom leseren og teksten. Dette gjør hver enkelt leser til meningsskaper av en tekst. En slik lese måte bryter med tanken om at kirken har et budskap som skal bringes ut til verden. Kristendommens kollektive prosjekt dekonstrueres. Jensen peker på at en slik lese måte reduserer Bibelen til et dokument som skal sikre rett etisk handling, noe som bryter med rettferdighetslæren hos Luther. Mennesket kan ikke rettferdiggjøre seg ovenfor Gud i følge Luther. Jeg mener at man ikke nødvendigvis trenger å kaste barnet ut med barnevannet selv om man gjør teologisk- hermeneutisk metode til et frigjøringsprosjekt. Det er selvsagt ikke gitt at en gjør teologisk- hermeneutisk metode til et frigjøringsprosjekt, det går an å lese Bibelen på andre måter, det kommer jeg tilbake til.

Poststrukturalismen har sammenheng med dekonstruksjon. Martin Heidegger mente at det er sammenheng mellom språk og virkelighet, noe som Jaques Derrida avviser, en fransk filosof som knyttes til denne retningen. Dekonstruksjon deler mye av poststrukturalismens prosjekt, teksten og verden er uten grenser, og dekonstruksjon handler om å fri teksten og verden fra undertrykkende forståelser av mening. Men igjen blir dette et svært subjektivt prosjekt. Hvis teksten ikke har en mening utenom leseren, blir det vanskelig å forsvare et kollektiv innhold i den kristne tro. Og hvis det ikke er noen sammenheng mellom språk og virkelighet er det teologiske prosjektet, nemlig talen om Gud, temmelig meningsløs. Men som maktkritisk verktøy vil dekonstruksjon som teologisk- hermeneutisk verktøy etter min mening komme til sin rett. Denne maktkritikken er det Foucault som gjør med sin diskursanalyse. Han undersøkelser av maktstrukturer viser at kirken, bevisst eller ubevisst, har utøvd mye sosial makt over mennesker⁹⁵. Dekonstruksjon som middel i en postmoderne teologi kan bidra til å

⁹² Ibid s 172.

⁹³ Ibid s 172.

⁹⁴ Ibid s 172.

⁹⁵ Ibid s 172.

synliggjøre skjulte maktstrukturer teologer og kirker ikke visst var reelle, og ikke minst ta et oppgjør med slike subtile strukturer.

4.8 Karl Barths hermeneutikk som teologisk- hermeneutisk metode

Bakteppet for den dialektiske teologi, representert med Karl Barth, er første verdenskrig. Kanonene under den fire år lange verdenskrigen hadde ikke sunget om Guds storhet, og troen på opplysning, på liberal teologi (kulturprotestantisme), fikk seg en kraftig knekk. Karl Barth mener at mennesket ikke er i stand til å tale om Gud. Det er i sannhet et dårlig utgangspunkt for å bedrive teologi. Til tross for sitt utgangspunkt at mennesket ikke kan tale om Gud, utviklet Karl Barth sin egen hermeneutikk. Bibelen skal ikke fortolkes, den er allerede fortolket. At Bibelen allerede er fortolket, at det finnes en ”ren teologi”, er utsagn som står i skarp kontrast til nyere lese måter av Bibelen. En slik hermeneutisk modell fratrukk forfatteren sitt etiske ansvar. Enhver kritikk av tekster i Bibelen blir en kritikk av ordet som bidrar til å peke på Gud. Karl Barths hermeneutiske prosjekt er et indrekirkelig prosjekt. Hvordan kan man kalle en slik tekstforståelse fortolkning? Egentlig burde man kalt Karl Barth sin hermeneutikk for overleveringsteologi. Men jeg tror at selv ikke Karl Barth kan undra seg sin egen kontekst, sitt eget ståsted. Fortolkning finner alltid sted, noe nyere tekstforståelse tydeliggjør. Her har f. eks litteraturvitenskapen bidratt til og åpne nye perspektiver og horisonter for Bibelfortolkere. Jeg synes også at Karl Barths hermeneutikk er paradoksal og motsetningsfull. På den ene siden er han tydelig på at mennesket ikke kan tale om Gud. På den andre siden identifiserer han tre steder der hvor det kan skje at Gud kan peke på seg selv gjennom noe annet, som åpenbaringen, skriften, og kirkens forkynnelse. Hvorfor være så reduksjonistisk i forhold til hvor Gud kan peke på seg selv, hvis det er en kritikk av menneskelig tale om Gud? Barth vil poengtere. Jeg synes i det hele tatt Barths hermeneutikk som teologisk- hermeneutisk metode fungerer svært dårlig i lys av nyere hermeneutiske metoder og tekstforståelser. En slik hermeneutikk gjør teologien som fag ”dummere” enn den trenger å være.

4.9 Likheter i Barth og Gadamer's hermeneutikk, og Habermas sin ideologikritikk som korrektiv

Som jeg har nevnt tidligere i dette kapitlet er Gadamer opptatt av ord som *virkningshistorie*, *tradisjon* og *autoritet* for sin hermeneutiske forståelse. Jeg tenker at det er mye i de ordene som korresponderer med Barth sin hermeneutikk. Barth er opptatt av Bibelen som autoritet.

Kirkens bruk av Bibelen kan korrespondere med Gadamer tanker om et verks virkningshistorie, og virkningshistorien forankrer teksten i en tradisjon, en tradisjon som Gadamer vil gi autoritet for fortolkningen. Barth gir den kirkelige fortolkning av skriften autoritet, en autoritet som er forankret i dets tradisjon, og tradisjonen skal styre fortolkningen, tradisjonen blir autoritativ og et premiss for all fortolkning. Både Gadamer og Barth forutsetter slik jeg ser det en universell hermeneutikk. En fortolkning som er unndratt andre faktorer, det være seg politiske, etniske, økonomiske osv. Habermas var ikke uenig i Gadamer hermeneutikk, men han ville at en hermeneutisk metode alltid må følges av en kritisk refleksjon. Jeg tenker at Barth og Gadamer representerer et positivistisk syn på hermeneutikk. Et vitenskapssyn som har blitt kraftig kritisert fra mange hold. Fra et teologisk ståsted er det retninger som frigjøringssteologi, feministteologi og postkolonial teologi som har tydeliggjort en slik kritikk, med en faglig tyngde slik at det er vanskelig å overse den. Habermas sin ideologikritikk, som jeg har nevnt tidligere i kapitlet, blir viktig for å synliggjøre og problematisere ens ståsted som fortolker. Bibelen bærer også med seg ideologier, og kirken og dens tekster kan heller ikke unndras ideologikritikk.

4.10 Mot en teologisk hermeneutikk

I dette kapitlet har jeg forsøkt å skissere opp ulike lesemetoder og lesestrategier. Å lese en tekst gjennom å fokusere på tekstens tre verdener har strukturert min oppgave. Dette prosjektet ble for meg født ut av interessen og nysgjerrigheten for fagfeltet maskulinitet. Og samtidig lysten til å lese Bibelen, og å jobbe med hermeneutikk. Jeg vil til slutt i dette kapitlet prøve å gi noen kommentarer til hvordan en bør tenke rundt det å utvikle en teologisk hermeneutikk.

Gjennom lesestrategien jeg har brukt, nemlig å fokusere på tekstens tre verdener, tror jeg at jeg tar teksten på alvor. Det har vært viktig for meg å kjenne på interaksjonen mellom tekstens ulike verdener. Jeg har nevnt før at Stichele og Penner skiller seg fra tidligere forskere som har strukturert lesningen i ulike verdener, ved at Stichele og Penner er interesserte i hvordan de ulike verdenene forholder seg til hverandre, og går over i hverandre. Og det blir vanskelig å fastholde troen på at det er mulig å studere en tekst, uten å forholde seg til den verden man selv befinner seg i, og all bagasje man bærer med seg.

Derfor kan en poststrukturalistisk lesning av Bibeltekster være relevant. Troen på det objektive er forkastet, og tanken om at alt tilhører en diskurs er et premiss. I min oppgave har

det vært maskulinitet som har vært diskursen jeg har brukt. En teologisk hermeneutikk må etter mitt syn ta inn over seg at det finnes sentrale diskurser som preger vår lesning. Det spennende med maskulinitetsstudier er at det er ganske nylig blitt en relevant samtalepartner for bibelforskerne. Kjønn, forstått som, kvinnespørsmål, har lenge vært en viktig diskurs for bibelforskerne. Og har vært viktig for å synliggjøre det hegemoniet mannlige fortolkere har hatt gjennom århundrer. For meg blir hermeneutikkens oppgave å være et kritisk prosjekt. Og bibelforskere skal være kritiske samtalepartnere som fører samtaler både med selve teksten, men også med den verden teksten er født ut av, og ikke minst den verdenen enhver bibelforsker måtte befinne seg i. Enhver bibelforsker har et etisk ansvar gjennom hun gjør. Schussler Fiorenza argumenterer for en slik ansvarlig måte å drive bibeltolkning på, da bibelforskeren alltid er ansvarlig for bibelteksten og meningen tolkningen av den måtte skape⁹⁶

5. Avslutning

I denne oppgaven har jeg vært interessert i maskulinitet, og hvordan maskulinitetsstudier også kan være relevant for det teologiske fagfelt, gjennom å bidra med nye perspektiver og analyseverktøy. Jeg har strukturert min lesning gjennom å fokusere på en teksts tre verdener, og redegjort for denne metoden.

Videre har jeg sett på ulike aspekter ved konstruksjonen av maskulinitet i den gresk-romerske antikken. Og med maskulinitetsbriller har jeg sett på tre perikoper hos Lukas, som kan gi et innblikk i hans konstruksjon av maskulinitet.

⁹⁶ Shüssler Fiorenza, JBL, 107, 1988, 14-15

Så har jeg redegjort for ulike måter å forholde seg til tekst på, tekst som åpne eller lukkede tegnsystemer. Gjennom ulike teorier og teoretikere har jeg prøvd å utlegge hvordan en kan forholde seg til det å drive teologisk hermeneutikk, som også rommer diskursen om maskulinitet.

6. Bibliografi

Bakke, Odd M. *When children became people: the birth of childhood in early Christianity*. Fortress Press, Minneapolis 2005

Conway, Colleen M. *Behold the man: Jesus and Greco-Roman Masculinity*. Oxford University Press. 2008

Foxhall, Lin. Salmon, John (edit). *When men were men: masculinity, power and identity in classical antiquity*. Routledge. London, 1998.

Moore, Stephen D, Anderson, Janice C (edit). *New Testament Masculinities*. Society of Biblical literature. Atlanta, 2003.

Moi, Toril. *Hva er en kvinne? Kjønn og kropp i feministisk teori*. Gyldendal. Oslo, 2002.

Stichele, Caroline V, Penner, Todd, C. *Contextualizing gender in early christian discourse: thinking beyond Thecla*. T and T Clark. Edinburg, 2009.

Laqueur, Thomas. *Making sex: body and gender from Greeks to Freud*. Harvard University Press. Cambridge, 2002.

Whitehead, Stephen M. *Men and masculinities; Key themes and New Directions*. Cambridge Malden 2002.

McDonnell, Myles. *Roman manliness: Virtus and the Roman empire*. Cambridge University Press. Cambridge, 2006.

Glancy, Jennifer A. *Slavery in early Christianity*. Fortress Press. Minneapolis, 2006.

Jensen, Alexander A. *Theological hermeneutics*. SCM Press. London, 2007.

Glomnes, Eli. *Alt jeg kan si: språk, virkelighet og subjektets stemme*. Cappelen Akademiske forlag. Oslo, 2005.

Gadamer, Hans G. *Sannhed og metode: grundtræk af en filosofisk hermeutikk*. Oversettelse Arne Jørgensen. Århus, 2004.

Krogh, Thomas (red). *Historie, forståelse og fortolkning: Innføring i de historisk-filosofiske fags fremvekst og arbeidsmåter*. Gyldendal akademiske. Oslo, 2003.

Fiorenza, Elisabeth S. "The ethics of biblical interpretation: Decentring biblical scholarship". *Journal of Biblical Literature*, 107, (1988): 3-17.

Johnson, Luke T. *Sacra Pagina. The gospel of Luke*. 1991.

Saga, Stine K. *Theology for dogs? An intersectional and contextual analysis of interpretations of Matthew 15:21-28 "The Canaanite Woman" in Luthersk Kirketidende and Nytt Norsk Kirkeblad*. (spesialoppgave I teologi ved UIO høsten 2009).