

Jan Christian Kielland Nielsen

”Han har tatt inn hos en syndig mann!”

Sosiologisk stemplings- og avviksteori som verktøy i
lesning av nytestamentlige tekster

Spesialoppgave i teologi

Universitetet i Oslo

Det teologiske fakultet

Våren 2006

Veileder: Professor Halvor Moxnes

Innhold	
Forord	4
1. Innledning	6
1.1. Formålet med oppgaven	6
1.2. Oppgavens metode	7
2. Malina og Neyreys bakgrunn for bruk av samfunnsvitenskapelige modeller	8
2.1. Teksters flertydighet	8
2.2. Språk, lesning og sosial kontekst	8
2.3. Scenariomodellen	9
3. Generelt om sosiologisk avviksteori	10
4. Malina og Neyreys modell	11
4.1. Malina og Neyreys forståelse av stempling og avvik	11
4.2. Modellens første del; prosessen for stempling og avvik	14
4.2.1. Sensuraktører	14
4.2.2. Fordømmelsen	15
4.2.3. Retrospektiv tolkning	16
4.2.4. Statusdegraderende ritualer	17
4.2.5. Avbrytelse av stemplingsprosessen	18
4.3. Modellens andre del – forvandlingsprosessen	18
4.3.1. Nøytraliserere	19
4.3.2. Retrospektiv fortolkning	19
4.3.3. Statusendrende ritualer	19
4.3.4. Omfortolkning av stemplingsprosessen	19
4.4. Punktvis modell	20
5. Innledning til eksegeseene	21

5.1.	Valg av tekster	21
5.2.	Narrative utfordringer	21
6.	Eksegese av Markus 5,1-20	22
6.1.	Perikopens struktur	22
6.2.	Innledningen	23
6.3.	”En ond ånd”	24
6.3.1.	Dyadiske personligheter	24
6.3.2.	Demoner som performativ adferd	25
6.3.3.	Belysning ved Malina og Neyreys modell	26
6.4.	Jesu møte med mannen	27
6.5.	Begrepet λεγιον	27
6.6.	Eksorsismen	28
6.7.	Motsetningene mellom mannen og folket	30
6.8.	Jesu svar til mannen	31
6.9.	Evaluering av bruken av modellen	31
7.	Eksegese av Lukas 19,1-10	32
7.1.	Perikopens struktur	32
7.2.	Lukas’ syn på tollere	33
7.3.	Tollere i historisk kontekst	34
7.4.	Synet på rikdom i romersk Palestina	36
7.5.	Mengden hos Lukas	37
7.6.	Møtet mellom Jesus og Sakkeus	38
7.7.	Eksplisitt stempling av Sakkeus	39
7.8.	Retrospektiv fortolkning	39
7.9.	Sakkeus’ utsagn	40
7.10.	Jesu utsagn	41
7.11.	Endringen av Sakkeus’ status	43
7.12.	Regelendring	44
7.13.	Evaluering av bruken av modellen	45

8.	Eksegese av Johannes 8,2-11	45
8.1.	Perikopens forhold til litterær kontekst	45
8.2.	Perikopens struktur	46
8.3.	Utfordring og svar innenfor modellen av ære og skam	46
8.4.	Perikopens innledning	47
8.5.	Fariseere og skriftlærde	48
8.6.	Modellens belysning av fariseere og skriftlærde	50
8.7.	Bruken av loven	51
8.8.	Jesu svar	52
8.9.	Jesu samtale med kvinnen	53
8.10.	Evaluering av bruken av modellen	55
9.	Revidering av modellen	55
9.1.	Samlede perspektiver på modellens belysning av tekstene	55
9.2.	Revidert modell	57
10.	Diskusjon av anvendelsen av modellen	58
10.1.	Hermeneutisk perspektiv på samfunnsvitenskapelig bibelkritikk	58
10.2.	Betydningen av historisk avstand og geografisk variasjon	61
10.3.	Faren for reduksjonisme	63
10.4.	Når empirien er utilstrekkelig	63
11.	Konklusjon	65
	Litteratur	66

Forord

Først av alt vil jeg takke familie og venner for støtte og oppmuntring i teologistudiet generelt og i arbeidet med spesialavhandlingen spesielt. Særlig vil jeg takke min gode venn Anders Martinsen som både ved vår utveksling til Pietermaritzburg i Sør-Afrika og i studiene ved Teologisk Fakultet har vært en ivrig og kunnskapsrik samtalepartner som har gjort læringen lettere og engasjementet rundt frigjøringsteologi og samfunnsvitenskapelig bibelkritikk større. Fra oppholdet i Pietermaritzburg vil jeg takke professor Pat Bruce, som satte meg på sporet av samfunnsvitenskapelig metode, professor Gerald West, som viste meg bibelens samfunnsaktuelle og frigjørende potensial og professor Tony Balcomb, som gjorde meg bevisst både på fortellingens kraft og menneskelig konstruksjon av ”innenfor” og ”utenfor”.

Sist, men ikke minst, vil jeg takke min glimrende veileder Halvor Moxnes. Jeg tok kontakt med Halvor i november 2006 med noen vage forestillinger om problemstillinger til spesialavhandlingen, og fikk raskt et engasjerende og inviterende svar. Fra denne første kontakten og i faste møter gjennom dette semesteret har Halvor vært en engasjert, imøtekommende, kunnskapsrik og inspirerende veileder. Både menneskelig og faglig har veiledningen vært et stort privilegium.

Så litt om bakgrunnen for oppgaven: På utveksling i Sør-Afrika høsten 2007 fikk jeg gjennom blant annet Albert Nolans bøker og undervisningen ved University of KwaZulu-Natal en ny nysgjerrighet og et nytt engasjement for Jesus. Jesu radikalitet kom gjennom Nolans bruk av historisk materiale tydeligere fram enn jeg hadde opplevd i Norge, mye på grunn av at Nolan gjennom en granskende historisk analyse satte Jesus i en samfunnsmessig kontekst.

Radikaliteten som Nolan og en rekke andre teologer og studenter i Sør-Afrika gjorde meg bevisst på, ble videreført i en kontekstuell og frigjørende teologi. Ikke minst gjaldt dette i forhold til de fattige. I et kontekst hvor fattigdommen var både mer prekær og synlig enn i Norge, ble det klart for meg at en teologi som ikke tok på alvor Jesu forkynnelse om fattige og rike, ikke kunne være troverdig.

Det er imidlertid ikke bare de fattige som er marginaliserte. Dersom overføringen av frigjøringsteologien til Norge kun blir et spørsmål om fattige og rike, makter vi ikke se at også andre i vår kontekst er marginaliserte. Arbeidet med oppgaven ”Noa og de Andre” i Sør-Afrika tydeliggjorde at skillet mellom innenfor og utenfor, ”avvikere” og ”normale”, alltid vil

være tilstede der mennesker er. Stadig hører vi om og møter mennesker som på ulike måter er stemplet som avvikere av mindre fellesskap eller av samfunnet som helhet.

Dette var bakteppet for min interesse da jeg kom over Malina og Neyreys modell i januar 2007. Målet for oppgaven ble derfor å undersøke hvordan nytestamentlige tekster kan belyses ut fra stemplings- og avviksteori. Denne oppgaven er imidlertid bare en begynnelse. Ideen om sosial konstruksjon av avvikere kaster ikke bare nytt lys over nytestamentlige tekster, den har et minst like sterkt budskap inn i vår egen kontekst. Stadig denne våren har jeg blitt minnet på aktualiteten i denne oppgaven, blant annet gjennom debatten rundt ”tiggende sigøynere” i Oslos gater. Dette er ett av mange eksempler i vår samtid på essensialistiske, reduksjonistiske og totalistiske fremstillinger av mennesker, og stemplingen av dem som ”avvikere”, definert som et negativt motstykke til oss ”normale”, ”legitime” og ”rettferdige”.

En eksegesi, en teologi eller en spesialavhandling som ikke resulterer i frigjørende praksis, er i beste fall ufullendt og i verste fall undertrykkende. Slik man i kontekstuelle bibelstudier vektlegger at bibelstudien skal ha en konkret effekt, håper jeg denne oppgaven kan være grunnlag for å forkynne et frigjørende evangelium; et evangelium som gjelder både gjenopprettelsen av mennesker som på grunn av oppførsel eller personlige trekk har blitt stemplet som avvikere og blitt offer for andres essensialistiske og totalistiske forestilling om dem, og den enkeltes frigjøring fra de stempler av andre som hindrer åpne og utfordrende møter. Måtte denne oppgaven bli en inspirasjon og en fordring til et nytt og gjensidig frigjørende møte med stemplede i vår egen kontekst.

Iladalen

7. mai 2007

1. Innledning

Vi skal i denne oppgaven se på hvordan Malina og Neyreys modell for stempling og avvik kan belyse tekster fra Det Nye Testamente. Malina og Neyreys modell anvendes fordi den bygger bredt på stemplings- og avviksteori og detaljert beskriver prosessen for sosial konstruksjonen av avvik. I motsetning til Malina og Neyrey skal vi imidlertid ikke anvende modellen på Jesus, men på mennesker som Jesus møter. Målet for oppgaven er å teste om stemplings- og avviksteori, representert ved Malina og Neyreys modell, representerer et nyttig verktøy for å synliggjøre sentrale aspekter ved tre tekster. Dette innebærer verken at de historiske hendelsene som eventuelt skulle ligge bak teksten var stemplingsepisoder eller at teksten i seg selv kun kan leses som en tekst om en stemplings og avviksprosess. Tradisjonelle historisk-kritiske eksegetiske verktøy som formkritikk, tradisjonskritikk og redaksjonskritikk vil dermed i liten grad bli brukt i eksegesene.

I første del av oppgaven vil de hermeneutiske forutsetningene for bruk av samfunnsvitenskapelige modeller bli gjort rede for. Etter en påfølgende kort plassering av Malina og Neyreys modell i sosiologisk avviksteori, skal vi gå igjennom modellen slik den er fremstilt i boken *Calling Jesus Names* (Malina og Neyrey 1988). Deretter skal vi se hvordan modellen kan brukes som verktøy for å eksegere tre nytestamentlige perikoper. Også andre relevante modeller vil bli trukket inn for å belyse perikopene. Med bakgrunn i eksegesene vil så modellen bli evaluert for å forkaste, revidere eller bekrefte den. Til slutt vil problemstillinger rundt anvendelsen av den reviderte modellen spesielt og samfunnsvitenskapelige modeller generelt, bli diskutert.

I denne oppgaven vil det bli brukt norske begreper for de modeller og konsepter som berøres.

1.1. Formålet med oppgaven

Den sørafrikanske teologen Itumeleng Mosala har stilt spørsmål ved hva som er hensikten ved bruk av samfunnsvitenskapelig modeller i eksegesen (Elliott 1993, 99). Han etterlyser tydeligere praksisorientering og ideologisk bevissthet¹. Ifølge Mosala har de som bruker samfunnsvitenskapelig metode i liten eller ingen grad sett parallellen mellom ideologi, klasse og politisk økonomi i romersk Palestina og dagens verden, fordi de er fanget i sin egen kapitalistiske og klassemessige agenda. Mosala har et viktig poeng. Tradisjonell vestlig

¹ Mosala refererer til den britiske litteraturkritikeren Terry Eagleton, som slår fast at lesninger må inneholde ideologisk kritikk (Elliott 1993, 99).

eksegese har lenge vært fokusert på tekstens opprinnelige mening. Tekstens frigjørende budskap og forbindelsen til praktiske konsekvenser har vært underfokusert, fordi dette ikke ble sett på som akademias oppgave. I frigjøringsteologien og underkategorier av den som ”black theology”, minjung-teologi og feministisk teologi har man derimot bevisst tatt et klart etisk standpunkt i at teksten må forkynnes frigjørende for marginaliserte. Inspirert av dette er formålet ved bruken av Malina og Neyreys modell å skape bevissthet rundt både stemplingsprosesser, avvikeres situasjon og hvordan vi kan forkynne et frigjørende evangelium for disse. Det normative aspektet ved oppgaven springer imidlertid ikke ut av hva tekstene ”egentlig” betyr, men at modellen muliggjør flere frigjørende lesninger i vår tid. Dette ligger som bakteppe for oppgaven, men av hensyn til plass vil det ikke bli foretatt en eksplisitt kontekstualisert tolkning av tekstene.

1.2. Oppgavens metode

Innenfor samfunnsvitenskapelig bibelkritikk finner vi ulike tilnærminger (Elliott 1993, 18-19). I denne oppgaven vil metoden være å anvende en samfunnsvitenskapelig modell på noen tekster, for deretter å diskutere problemstillinger rundt dette og hvordan modellen eventuelt kan endres.

Bruce Malina definerer modell som ”en abstrakt, forenklet representasjon av et objekt, en hendelse eller en samhandling fra den virkelige verden, konstruert for å forstå, kontrollere og forutsi” (Malina sitert i Martin 1999, 129). Dette innebærer at all forforståelse defineres som modeller. Slik kan vi være bevisste eller ubevisste de modellene vi anvender i tolkning av fenomener. Som vi skal komme tilbake til, er en slik bred definisjon et viktig grunnlag for Malina og Neyreys forsvar av bruken av modeller i bibelkritikk. Fordelen med bevisste modeller er at de kan analyseres og testes opp mot ulik empiri. Samfunnsforskerne Charles Lave og James March har definert tre vanlige kriterier for vurdering av bevisste modeller (Lave og March 1993, 40ff). Det første er om modellen ligger på et hensiktsmessig detaljnivå. Definisjonen som ”modell” forutsetter et visst abstrakt og generelt nivå, hvor visse aspekter er fremhevet og andre er utelatt (Hellevik 2002, 80). Dette impliserer at det er fruktbart å generalisere på tvers av tid og sted, en forutsetning som vil bli diskutert i punkt 10.2. Dernest må vi vurdere om modellen gir interessante implikasjoner; i denne oppgaven gjelder dette hvilken effekt de har på tre nytestamentlige perikoper. Det siste kriteriet er om modellen representerer en prosess. Disse kriteriene vil bli brukt i vurderingen av Malina og Neyreys modell for stempling og avvik.

2. Malina og Neyreys bakgrunn for bruk av samfunnsvitenskapelige modeller

2.1. Teksters flertydighet

En tekst er en meningsfull sammensetning av språk hvis intensjon er å kommunisere (Malina i Neyrey (red.) 1991, 10). 1900-tallets hermeneutiske teori, representert ved filosofer som Hans-Georg Gadamer, Stanley Fish og Jaques Derrida, har pekt på at enhver tekst kan tolkes på utallige måter. Litteraturteoretikeren Wolfgang Iser bruker begrepet ”huller” om gap mellom setninger og episoder som leseren fyller i lesningen (Barton, 1996, 212).. Når vi leser forutsetter vi at teksten faktisk henger sammen, og som lesere skaper vi denne sammenhengen. Vi kan peke på en rekke individuelle faktorer som påvirker denne prosessen. Kjønn, klasse, alder, nasjonalitet, utdanning, hvilke interesser vi har, hvor vi befinner oss og hvilke erfaringer vi har påvirker hvilke spørsmål vi stiller til teksten og hvilke svar vi lar den gi oss. Vi velger bevisst eller ubevisst å fremheve eller ignorere mening ved teksten som vi liker eller misliker.

2.2. Språk, lesning og sosial kontekst

Malina og Neyrey fokuserer imidlertid mindre på de individuelle påvirkningsfaktorene i leseprosessen, og mer på det sosial systemet leseren er en del av². Her bruker de sosiolinguisten Michael A. K. Halliday, som har pekt på at språk består av lyder som realiserer ord, som igjen realiserer mening (Malina og Neyrey 1988, xiv). For at denne meningen skal kunne realiseres, og for at hensikten om sosial effekt så skal oppnås, forutsetter Halliday at avsender og mottaker deler et sosialt system³. Et sosialt system kan defineres som en kultur av aksepterte måter å tolke verden og alt i den, og sosiale strukturer for aksepterte måter å oppføre seg (Malina i Neyrey (red.) 1991, 5)⁴. Meningen kommer fra det sosiale systemet og konstituerer det. En god formidler tilpasser sin tekst etter mottakernes sosiale system, men forfatterne av bibelske tekster forutsatte at leserne var samtidige. For å forstå meningen i bibelens tekster må derfor moderne lesere sette seg inn i hvordan tekstene hadde bakgrunn i, og effekt på, et sosialt system. Dette innebærer ifølge Malina blant annet rådende verdier og strukturer i samfunnet; mangelen på historisk forståelse, bibeltolkernes sentrale

² Her ligner Malina og Neyreys forståelse på Stanley Fishs teori om tolkningsfellesskap, men et sosialt system kan forstås som å være videre og mer omfattende enn dette.

³ Dette ligner det Wittgenstein kaller ”språkspill”. Også Wittgenstein peker gjennom denne teorien på at man først kjenner det ords betydning når man vet hva som er meningen ved å bruke det. Wittgenstein fokuserer imidlertid her kun på det pragmatiske aspektet ved språk, mens Halliday lar det sosiale systemet bestemme all mening.

⁴ Sosialt system kan alternativt defineres å bestå av en gruppe eller grupper av personer som er engasjert i en type kollektiv oppførsel og som er relatert til hverandre på forskjellige måter (Elliott 1993, 14)

rolle, måten de omgikk hverandre på og datidens metode for tolkning av tekster (Malina i Neyrey (red.) 1991, 18).

Dette er særlig viktig siden det antikke middelhavssamfunnet var et såkalt ”høykontekstsamfunn” (Malina i Neyrey (red.) 1991, 20). Den amerikanske antropologen Edward T. Hall skiller mellom lavkontekstsamfunn og høykontekstsamfunn. I et høykontekstsamfunn kreves lite informasjonsutveksling for at meningen skal være stabil. Medlemmene har en felles og tilsynelatende uforanderlig forståelse som fungerer som tolkningsnøkkel til erfaringer. Lite blir derfor satt ord på. Vårt moderne industrisamfunn er derimot et lavkontekstsamfunn. Samfunnsmedlemmene har til dels svært forskjellig bakgrunn og forholder seg til en rekke ulike sammenhenger. Vi setter derfor ord på så mye som mulig og etterlater lite til fantasien.

I vårt møte med bibelske tekster fyller vi hullene i høykontekstsamfunnets tekster med forestillinger fra vårt lavkontekstsamfunn. Vi risikerer slik blant annet å overføre hva Malina kaller vårt ”faktaparadigme”. Dette er en samlebetegnelse på etnosentriske vestlige forutsetninger om verden: Verden eksisterer, verden er tilgjengelig, verden lar seg erfare gjennom sansning og alle elementer i verden er knyttet sammen av årsak og virkning (Malina og Neyrey 1988, xv). Malina og Neyrey har derimot en kulturel relativistisk og betinget verdenssyn: Vi lærer å tolke verden på en bestemt måte, kun den sosialt fortolkede verdenen er kjent, verden er kjent gjennom menneskelig samspill og elementer i verden er knyttet sammen av tilskrevne meninger og motiver fra sosiale grupper og deres aktører (Malina og Neyrey 1988, xvi). Hvordan skal vi så unngå en overføring av faktaparadigmet i lesningen av bibelske tekster? For å finne ut dette bruker Malina og Neyrey teorien om at leseprosessen skjer ut fra scenarioer.

2.3. Scenariomodellen

Det opereres med to modeller for hvordan lesning foregår; saksmodellen og scenariomodellen (Malina i Neyrey (red.) 1991, 15). Saksmodellen innebærer at en tekst skaper mentale representasjoner for leseren, og at leseren gjennom ordene knytter sammen saksopplysninger til en overliggende struktur (Malina i Neyrey (red.) 1991, 13). Denne modellen tar imidlertid ikke hensyn til at leseren kommer til teksten med sine fordommer og forestillinger.

Scenariomodellen går ut på at alle mennesker bærer på modeller av samfunn og menneske som influerer vår tolkning av verden. Disse bruker vi i møte med teksten som en ramme for så

langt som mulig å forstå meningen foreslått i teksten (Malina i Neyrey (red.) 1991, 15). Gjennom lesning endres leserens scenarioer, og dette skjer i varierende grad etter forfatterens intensjon (Malina og Neyrey 1988, xiii). Dersom forfatteren kjenner leserens scenario og er i stand til å formulere seg presist, kan mye av budskapet nå frem til leseren. Med bakgrunn i scenarioforståelsen ønsker Malina og Neyrey å presentere alternative modeller som kan belyse bibelske tekster. Gjennom disse modellene hevder Malina og Neyrey at leseren kan nå fram til tekstens opprinnelige betydning i sitt sosiale system. En av disse modellene er stemplings- og avviksmodellen. Denne modellen har sin bakgrunn i sosiologisk avviksteori.

3. Generelt om sosiologisk avviksteori

Alle fellesskap, fra familier til kulturer, har visse ulike kriterier for å definere hvem som er medlemmer og ikke. Fellesskapene har oppfatninger av at medlemmene har enkelte felles kjennetegn. Slik opprettholder de en grense mellom de som er innenfor og utenfor, og definerer sitt aktivitetsområde. Grunnlaget for disse grensene ligger i medlemmenes oppførsel og personlige trekk. Når noen viser en avvikende oppførsel, vil de måtte redefineres av gruppen. Redefineringen i rituelle konfrontasjoner bekrefter og formidler grensen mellom innenfor og utenfor (Erikson i Adler og Adler 2000, 12). Slik bidrar definering av avvikere til å styrke fellesskapet.

Avviksteori som fagfelt vokste i hovedsak frem etter andre verdenskrig (Stebbins 1992, 468). Sentrum for fagfeltet har vært USA, og modellene har i stor grad blitt utformet ut fra og anvendt på det amerikanske samfunnet⁵. Det er en rekke måter å skille mellom ulike grener av avviksteorien, og det eksisterer ingen konsensus med hensyn til hvilke skoler som finnes. Det er imidlertid et hovedskille mellom en absoluttistisk og en sosialkonstruktivistisk tilnærming (Adler og Adler 2000, 2ff). Førstnevnte hevder at det eksisterer en objektiv essens som uavhengig av et sosialt system kvalifiserer for definisjonen av avvik, mens sistnevnte oppfatter avvik som fullt og helt sosialt konstruert. Et annet skille går mellom studier av avvik på makronivå og mikronivå. Vi kan også skille mellom teorier som omfatter årsaken til avvik og deskriptive og normative teorier rundt reaksjoner på avvik (Bridges 1992, 476-487).

Modellene som Malina og Neyrey bruker har til felles at de regner avvik som sosialt konstruert. De kan slik defineres innenfor interaksjonisme-skolen av sosiologien (Tjora og

⁵ Dette gjelder ledende forskere som Howard Becker, Frank Tannenbaum, Robert Merton, Richard Quinney, Thorsten Sellin, Edwin Sutherland og Donald Cressey (Adler og Adler 2000).

Willis 2006, 166ff), og her innenfor den tilnærmingen som kalles sosial handlingsteori⁶. Her opererer man ikke med en objektiv materiell virkelighet, men ser virkeligheten som subjektivt definert. Det eksisterer slik ingen avvikende personer, karaktertrekk eller handlinger før noen definerer det. Et virkelighetssyn vinner frem gjennom konsensus i et fellesskap, ikke gjennom korrespondanse med en virkelighet som eksisterer uavhengig av mennesket⁷. Det eksisterer et mangfold av verdier som mennesket velger fritt mellom, og disse valgene blir igjen gjenstand for konflikt. Denne oppgaven følger interaksjonisme-skolen, og dette grunnsynet vil ikke bli problematisert i forhold til andre sosiologiske skoler som funksjonalisme og konfliktteori.

Selve stemplings- og avviksteorien vokste frem på slutten av 60-tallet, hovedsakelig ved Frank Tannenbaum og Howard S. Becker⁸. Denne teorien ser på hvordan avvik er institusjoners stempel på individer, og hevder at individer tilpasser seg dette stempelet og utvikler bekreftende trekk og handlinger. Edwin Lemert videreutviklet stemplings- og avviksteori gjennom å skille mellom primæravvik og sekundæravvik, henholdsvis avviket som ligger til grunn for stempelet og avviket som er et svar på dette. Vi skal nå gå detaljert gjennom Malina og Neyreys modell for stempeling og avvik.

4. Malina og Neyreys modell⁹

4.1. Malina og Neyreys forståelse av stempeling og avvik

Malina og Neyrey definerer avvik som det som blir definert radikalt utenfor normal sosial plassering (Malina og Neyrey 1988, 40)¹⁰. Malina og Neyreys modell starter slik med etableringen av en orden som igjen legger grunnlag for stempelingen av enkelte som avvikere. Modellen følger videre prosessen fra avviket er enkeltpersoners mening til det blir slått fast i det gjeldende tolkningsfellesskapet, før den videre skisserer prosessen for fjerning av stempelet. Avviket er et resultat av overtramp mot mening og orden i det sosiale systemet. Dette blir en trussel mot rådende strukturer og verdier i samfunnet og mot interesser og sosiale posisjoner, og det må derfor redefineres som utenfor. Ved denne redefineringen

⁶ Interaksjonisme-skolen er for øvrig en tradisjon etter den velkjente tyske sosiologen Max Weber, og sosial handlingsteori ble utviklet av George Herbert Mead og Alfred Schutz (Tjora og Willis 2006, 166ff).

⁷ Her finner vi en parallell i forskjellen mellom konsensusteorien og korrespondanseteorien for sannhet (Jor 1999, 124).

⁸ Becker skiller for øvrig mellom tre typer avvikere: de hemmelige, de falsk anklagede som tror på egen uskyld og de såkalte rene avvikere (Stebbins 1992, 473).

⁹ Modellen presenteres i boken "Calling Jesus Names" på sidene 42-56 (Malina og Neyrey 1988).

¹⁰ Malina og Neyrey bruker i stor grad boken "The Deviance Process" av Erdwin H. Pfohl, som kom i førsteutgave i 1980 og andreutgave med medforfatter Stuart Henry i 1993.

stemples overtrampet som avvikende, og slik skjer det en sosial konstruksjon av et avvik. Stemplingsprosessen innebærer videre at dette stempelet utvides fra å gjelde et overtramp til å gjelde personen overtrampet er knyttet til.

I forståelsen av avvik bruker Malina og Neyrey den britiske antropologen Mary Douglas' studie av renhet og urenhets (Malina og Neyrey 1988, 36). Ifølge Douglas handler renhet om orden; menneskets symbolske ordning av universet for å kunne definere seg selv (Neyrey i Neyrey (red.) 1991, 273). Når noe er på feil plass må det redefineres som urent¹¹. Forskjellen mellom innenfor og utenfor overdrives for å trygge det ordende systemet (Douglas 1997, 23). Klare grenser og definisjoner av urenhets og renhet i et samfunn gjør det mulig å tolke og plassere seg selv, andre mennesker, natur, tid, rom og Gud (Neyrey i Neyrey (red.) 1991, 273). Malina og Neyrey anvender Mary Douglas' teorier på menneskers forhold til andre. Mennesket finner årsaker til definisjon av rent og urent i en forståelsesmessig helhet¹², det som oppfattes som virkelig, fungerer for å legitimere sosial orden. Personers avvik har mange likheter med fysisk urenhets, i det at noe er på feil sted. Forskjellen er imidlertid at personers avvik gjerne relateres til moral. Moralske avvikere er videre ikke bare på feil sted til en gitt tid, de defineres ofte permanent på et negativt "sted"¹³. En slik defineringen vil innebære stempeling av en person som avviker.

Stempeling innebærer en vellykket identifikasjon av en person eller personlighet med en avvikende oppførsel eller visse karaktertrekk (Malina og Neyrey 1988, 35)¹⁴. For å forstå stempelingen er begrepet status sentralt. Status defineres av Malina og Neyrey som en posisjon i et sosialt system eller verdien av denne posisjonen (Malina og Neyrey 1988, 46). Status avhenger altså av andres tolkning. Vi skiller mellom tilskrevet status, som alder, kjønn, slekt

¹¹ Ralph Bulmer har hevdet det motsatt av Douglas; at urenhets kommer *før* ordning i kategori (Wuthnow et al. 1984, 92). Bulmers argument peker på at en definisjon av noe som urent alltid har en årsak; det er ikke vilkårlig.

¹² I forståelsen av en ordning av universet bygger Douglas på strukturalisten Levi-Strauss. Douglas hevder imidlertid i motsetning til strukturalismen at det ikke er mulig å finne fram til den egentlige mening i symboler og systemer av symboler. Antropologen som ser én mening vil alltid praktisere reduksjonisme. Slik følger ikke Douglas strukturalismens positivisme, men tar et hermeneutisk standpunkt og ser mening ut fra kontekst.. Se Wuthnow et al. 1984, 82

¹³ En svakhet ved Douglas' teorier er at hun reduserer all moral til et spørsmål om kategorisering og om ting er på rett eller feil plass. Her undervurderer Douglas forskjellen mellom for eksempel menneskets ønske om å kategorisere og ordne objekter, unngå sosialt og psykologiske skadelige handlinger, og unngå medisinsk risiko (Wuthnow et al. 1984, 85ff). Slik tenderer hun mot reduksjonisme. Denne tendensen svekker imidlertid ikke Douglas' hovedtese om at forståelsen av rent og urent henger sammen med en forståelsesmessig helhet. Eksempler som forståelsen av spedalskhet i romersk Palestina, som ikke var sykdommen vi i dag definerer som spedalskhet, men ulike hudsykdommer (Crossan 1999, 95), bekrefter Douglas' tese.

¹⁴ Vi kan skille mellom negative merkelapper, "stempler", og positive merkelapper, "titler" (Malina og Neyrey 1988, 36). Denne oppgaven behandler kun førstnevnte.

og fysiske egenskaper, og opparbeidet status, som man får på grunnlag av det man gjør¹⁵. Opparbeidet status som avviker får man gjennom stemplingsprosessen¹⁶. Her er det viktig å legge merke til at verken Douglas eller Malina og Neyrey tar stilling til om stempeling er etisk legitimt. De beskriver kun hvorfor og hvordan den skjer.

Er så Malina og Neyreys modell for stemplings og avvik på en særlig måte knyttet til romersk Palestina? Boken "The Deviance Process" av Erdwin Pfuhl, som Malina og Neyrey i særlig grad bruker som utgangspunkt for sin modell, har ingen tilknytning til romersk Palestina. Eksemplene i boken er hentet fra USA, noe som naturligvis legger føringer for hva som omfattes som avvik og hvilke reaksjoner dette møter. Samtidig oppfordrer Pfuhl til bruk av boken i kombinasjon av etnografiske studier på andre samfunn og spesifikke typer avvik (Pfuhl og Henry 1993, xiii). Malina og Neyrey bruker eksempler på stempeling generelt i evangeliene (Malina og Neyrey 1988, 35), og de belegger modellen i Mary Douglas' forskning. Hennes modell for gruppeorientering og samsvar mellom individuell erfaring og sosialt delte konsepter setter flere av modellene som Malina og Neyrey bruker i sammenheng, og knytter dem til romersk Palestina (Malina 1986, 13). Gruppeorientering innebærer sosialt konformitetspress overfor individet. Ifølge Malina var romersk Palestina preget av sterkt gruppefokus og svakt samsvar mellom individuell erfaring og kollektive konsepter (Malina 1986, 17). Dette står i Douglas' modell i sammenheng med sterkt fokus på renhet og utstøtning av avvikere, et dyadisk personlighetssyn, synet på synd som et spørsmål om urenheter, forestillingen om begrensede goder og en sterkt fokus på kampen mellom det gode og det onde (Malina 1986, 15)¹⁷. Slik fungerer Mary Douglas' forskning som en legitimering av bruken av Malina og Neyreys stemplings- og avviksmodell på bibelske tekster. Mary Douglas' modell kan naturligvis problematiseres, men av hensyn til plassmengden kan vi ikke gå dypere inn i denne modellen.

Ifølge Malina og Neyrey har prosessen i modellens første del tre trinn (Malina og Neyrey 1988, 42). Den starter med et fellesskaps ordning av virkeligheten, en orden som videre blir grunnlag for å tolke karaktertrekk, oppførsel eller hendelser eller som avvikende. Personer

¹⁵ Malina og Neyrey skille videre mellom status og masterstatus; den av en persons statuser som overskygger andre (Malina og Neyrey 1988, 39). I oppgavens perikoper er den statusen som er relevant for Jesu møte med de stemplede den som behandles som masterstatus. Siden vi har lite grunnlag for å si noe om andre statuser ved de stemplede, vil dette ikke bli diskutert.

¹⁶ For eksempel kunne ethvert brudd på toraen føre til avviksstatus i Palestina på Jesu tid (Malina og Neyrey 1988, 46).

¹⁷ Douglas vurderer de fire ulike samfunnsformene i sin modell ut fra synet på renhet, ritualer, personlig identitet, kropp, synd, kosmologi og sammenheng mellom lidelse og uhell (Malina 1986, 14-15).

forbudnet med det avvikende fenomenet defineres så som avviker, og til slutt tildeles en passende behandling. Denne prosessen består imidlertid av detaljerte underpunkter i modellen.

4.2. Modellens første del; prosessen for stempling og avvik

4.2.1. Sensuraktører

Der det er et avvik, er det også per definisjon et ordnende system. Imidlertid er ingen menneskeskapte systemer for felleskap eller kulturer rigide. Påvirkning innenfra og utenfra fører til redefinering og endring. Sensuraktører leder an i denne prosessen ved å fremme den negative definisjonen av det som på sikt skal bli en avvik (Malina og Neyrey 1988, 42)¹⁸. De er dermed svært sentrale i en sosialkonstruktivistisk forståelse av avvik. Denne kategorien deles av Malina og Neyrey inn i regelskapere, regelfremmere eller avviksaktører¹⁹.

Regelskapere leder an i avviksprosessen ved å definere avvikere og mobiliserer krefter som er nødvendige for å gjøre den vellykket. Som person eller gruppe tilfører disse interessegruppene mening til en objektiv person, ting eller hendelse og betegner denne som en trussel eller fare (Malina og Neyrey 1988, 44). De stempler noen som avvikere for å hindre intervensjon i sine egne interesser. Dette gjør de ved å definere visse aktiviteter og de som gjør disse som skadelige overfor deres interesser og verdier. Regelskapere er uangripelige med mindre motstanderne kan nøytralisere tvangen disse bruker og alle oppegående mennesker forventes å være enige i de kulturelt spesifikke og høyt emosjonelt ladede målene (Malina og Neyrey 1988, 44). Regelskapere må kjenne til og beherske hvordan regler skapes i fellesskapet. I et land domineres de derfor gjerne av de øvre samfunnslagene (Becker i Adler og Adler 2000, 140). De danner interessegrupper som kan fremme sitt syn, og får slik stor makt.

I arbeidet for å overbevise andre om sin definisjon av avvikere, arbeider interessegrupper med spredning av sine synspunkter og å oppnå bredere sosial anerkjennelse²⁰. Spredningen innebærer bevisstgjøring av folk og synliggjøring av meningen som regelskapere har konstruert. For å skape bredere sosial anerkjennelse knyttes den nye meningen til allerede

¹⁸ Her stiller vi som i marxismen og hermeneutikken spørsmålet som Peter Berger har hevdet er det mest sentrale i sosiologien: "Sier hvem?" (Barclay i Horrell 1999, 289ff).

¹⁹ Howard Becker opererer med en annen distinksjon. De som engasjerer som i forhold til toleransegrensen for hva som er avvik kalles av Becker for moralske entrepenører. Becker skiller mellom to typer moralske entrepenører; de som skaper regler og de som sørger for at de blir overholdt.

²⁰ Av engelsk dissemination and broadening social respectability

eksisterende positive verdier, mens det motsatte syn relateres til negative verdier. Dette blir gjort ved å låne anerkjennelse fra eksisterende grupper eller personer, søke vitner og oppnå tilslutning fra fremtredende personer (Malina og Neyrey 1988, 45).

Interessegruppene forsøker videre å skape bevissthet om sin tolkning og behovet for nye regler. For å oppnå dette skaper de stress ved å demonstrere mangelen på eller ved regler, peke på mangel på aktører som kan håndheve reglene eller løfte frem mangelen på midler for å dempe stresset i situasjonen. De søker dermed å løse stresset instrumentelt, ved ny regel, eller symbolsk, ved å legitimere sine interesser på bekostning av andre (Malina og Neyrey i Neyrey (red.) 1991, 103).

Regelfremmere overbeviser andre om at den tolkning eller verdi som interessegruppen sprer er fornuftig (Malina og Neyrey 1988, 45). Dette blir gjort ved å endre folks holdninger overfor avviket. Folk kan se optimistisk, nøytralt, normalt eller pessimistisk på avviket, og kun ved sistnevnte holdning vil de være enige i at noe må gjøres i forhold til det.

Regelfremmere søker derfor å spre en pessimistisk holdning om at avviket er en trussel eller et forfall som ikke kan aksepteres. Regelfremmerne bidrar videre til å skape en motideologi i forhold til avviket. Denne motideologien forsøker de å knytte til allerede eksisterende verdier.

Aktørene i stemplings- og avviksprosessen er de som offisielt kan stemple noen som avvikere. Disse gjennomfører et degraderingsritual, hvor den anklagede person blir depersonalisert og stemplet, og dermed stemplet som utenfor. Slik blir personen det merkelappen symboliserer. En person som innehar en viss tilstand blir forbundet med alle assosiasjoner til denne tilstanden. Dette innebærer essensialisme – gjerningsmannen *er* en avviker.

4.2.2. Fordømmelsen

Angivere identifiserer en gjerningsmann som potensiell avviker. I prosessen som fører fram til en fordømmelse av avvikeren, er det fire variabler: angiveren, vitner, gjerningsmannen, og karaktertrekk, oppførsel eller hendelse²¹. De tre ulike aktørene benytter i denne prosessen fire kategorier av symboler som er viktige bytte- og maktmidler i ethvert samfunn: makt, innflytelse, påvirkning og aktivering av engasjement (Malina og Neyrey 1988, 38). Fordømmelse, og senere stempling, er en konsekvens av effektiv bruk av disse symbolene.

²¹ Disse fire variablene henter Malina og Neyrey fra den amerikanske sosiologen Harold Garfinkel (Malina og Neyrey 1988, 47).

- Gjerningsmann og hendelse, oppførsel eller trekk må flyttes fra å høre til innenfor grensene for hva som er normalt til å plasseres utenfor.
- Gjerningsmannen og dennes karaktertrekk må avvises fordi
 - gjerningsmannen er unik, skadelig og symboliserer noe negativt,
 - og fordi han sees som motsetninger til viktige symbolske figurer.
- Angiveren må anses som en offentlig kjent person.
- Angiveren må hevde å snakke på vegne av samfunnet, i en sak som gjelder den moralske orden i universet.
- For å oppnå dette fokuserer angiveren på de kjerneverdierne i gruppen som er utfordret (Malina og Neyrey i Neyrey (red.) 1991, 105).
- Angiveren må være en som støtter disse verdiene og må inneha retten til å representere disse på vegne av gruppen (Malina og Neyrey 1988, 48). Vitnene bekrefter at dette er en sak som hører til offentligheten og berører hele samfunnets vel.
- Angiver og vitner må videre erfare avstand fra gjerningsmannen.
- Endelig må gjerningsmannen bli fremstilt og tolket som spesiell og utenfor.

4.2.3. Retrospektiv tolkning

I den retrospektive fortolkningen begynner tilskuerne å trekke forbindelser bakover og finne bekreftelser på at den stemplede hele tiden har vært en avviker. Avvikerens karakter rekonstrueres til et typisk eksempel på hva personen er anklaget for. Personen kategoriseres ut fra etablerte stereotypier. Dermed blir gjerningsmannens handling, karakter og behandling konsistent (Malina og Neyrey 1988, 49), og gjerningsmannen blir kvalitativt annerledes enn de som står rundt. Avvikerstatusen får tolkende tilbakevirkende kraft: personen har alltid vært slik, men det er først nå det er oppdaget. Gjennom å knytte sammen handlingen avvikerer har gjort og dennes identitet, skapes avstand mellom avvikerer og de ”normale”. Selv om nesten alle samfunnsindivider bryter normer, blir avvikerer sett på som kvalitativt annerledes. De kunne aldri gjort det han gjorde, fordi han har en annen identitet enn dem. Avviket personifiseres slik at personen kan avpersonaliseres.

Retrospektiv tolkning skjer ofte ved biografisk undersøkelse og rekonstruksjon av karakteren. Omgivelsene leter i fortiden etter bekræftelse på personens identitet som avviker. Slik søker man å etablere konsistens mellom avvikerende handling og karakter. Hvis ingenting av dette finnes, letes det gjerne etter bevis på tvang, hjernevasking eller onde ånder.

Resultatet av en retrospektiv tolkning er at en rekke momenter som kan frita eller gi avvikerens skyld undersøkes og konkluderes mot avvikerens interesse (Malina og Neyrey 1988, 50).

Malina og Neyreys modell bygger her på Gresham Sykes and David Matzas nøytraliserings teknikker som avvikere bruker for å legitimere sine handlinger (Sykes og Matza i McLaughlin, Muncie og Hughes (red.) 2003). Der Sykes og Matza fokuserer på prosessen som foregår individuelt før brudd på en norm, bruker imidlertid Malina og Neyrey nøytraliseringspunktene i sin analyse av påføringen og fjerningen av stempelet på Jesus (Malina og Neyrey 1988, 52). Slik vil også punktene i denne oppgaven bli brukt for å analysere en sosial prosess.

Oppførsel og karakter smelter ved den retrospektive tolkningen sammen og blir til en type person. Resultatet av den retrospektive fortolkningen blir at:

- Avvikerens ansvar blir bekreftet, ved at han selv valgte sin handling, hadde full kontroll over utførelsen og kunne stoppet om han ville. Slik utelukkes det at handlingen kan forsvares formålsetisk.
- Videre bekreftes skaden den nevnte handlingen har ført til, noe som viser at handlingen ut fra en konsekvensetisk tenkning var ond (Malina og Neyrey 1988, 50).
- Det bekreftes også at handlingen hadde uskyldige ofre.
- På bakgrunn av dette fordømmes så avvikerens av resten av samfunnet. Slik opprettholder fordømmerne sin ære og forsterker skammen hos avvikerens.
- Endelig appelleres det gjerne til en høyere sak eller autoritet for å legitimere fordømmelsen og stemplingen av avvikerens (Malina og Neyrey 1988, 51).

4.2.4. Statusdegraderende ritualer

Den retrospektive fortolkningen og spesialistenes undersøkelse kulminerer i et ritual for degradering av avvikerens (Malina og Neyrey 1988, 51). Her får han offisielt stempelet som avviker, som nå blir hans masterstatus. Avvikerrollen blir dominerende over andre roller en person fyller, som en essensialistisk og totalistisk forestilling av hvem denne personen er. Endringen kan gjennomføres i ulike offentlige settinger som rettsaker, høringer og fremvisninger. Som alle ritualer består dette av separasjon, liminalfase og gjeninnsettelse²².

²² Arnold van Gennep var først ute med denne oppdelingen. Blant overgangsritualer skiller van Gennep mellom livsløpsrite, kalenderrite, og innvielsesrite (Salomonsen 1999, 19). Sistnevnte brukes ved overgang fra en sosial

Vedkommende blir separert fra sin tidligere identitet, gjennomgår så en liminalfase hvor identiteten er udefinert, og stemples til slutt som avviker. Gjennom denne prosessen krysser personen en sosial grense, som han heretter hører til utenfor. Gjerningsmannens tidligere identitet er slik praktisk talt forsvunnet og ødelagt, ettersom den rekonstituerte identiteten blir forstått som hele tiden å ha ligget bak den tidligere identiteten.

4.2.5. Avbrytelse av stemplingsprosessen

I avbrytelsen av stemplingsprosessen skapes det forvirring rundt den moralske meningen som har blitt slått fast i den retrospektive fortolkningen. Ved at ett eller flere av de fem punktene faller bort, kan stemplingsprosessen avbrytes.

- Avvikerens ansvar kan benektes ved å hevde at han var mer passiv enn aktiv i handlingen som gjorde ham til avviker.
- Videre kan skade benektes, ved at man hevder at en handling som ikke får noen skade ikke bør fordømmes.
- Ofre kan benektes ved å hevde at de fortjente det som skjedde med dem, og dermed definere dem som moralske avvikere. Her innrømmer man altså at skade har skjedd, men hevder at den ikke er umoralsk, men rettmessig.
- Ved å fordømme fordømmerne rettes fokuset bort fra avvikeren, og de avvikende handlingene rettfærdiggjøres.
- Endelig kan avvikeren påberope seg støtte fra en høyere sak eller autoritet slik fordømmerne gjorde i den retrospektive fortolkningen.

4.3. Modellens andre del - forvandlingsprosessen²³

Siden forvandlingsprosessen på samme måte som i stemplingen av en person som avviker handler om å endre hvordan et sosialt fellesskap tolker en person, krever denne prosessen noenlunde tilsvarende elementer. Malina og Neyrey snakker i sin modell her om forvandlingen fra avviker til fremstående (Malina og Neyrey 1988, 54). Forvandlingen til fremstående har bakgrunn i endringen av Jesu status, hvor han gjennom oppstandelsesfortellingen får en mer positiv status enn han hadde før den statusdegraderende korsfestelsen. Siden fokuset i denne oppgaven ligger på vanlige mennesker som Jesus møtte,

status til en annen. Ritualene i Malina og Neyeys modell er dermed innvielsesriter, henholdsvis til statusen som avviker og statusen som inkludert.

²³ Dette er en oversettelse av Malina og Neyeys ”The Transformation Process” (Malina og Neyrey 1988, 54). Malina og Neyrey bruker også begrepet nøytralisering (”neutralization”). Dette begrepet brukes imidlertid ikke om prosessen som skjer med den stemplede, men håndteringen av selve stemplingen.

vil vi operere med en forvandling fra avviker til status som normal. I denne prosessen finner vi de samme elementene som i forvandlingen av Jesus.

4.3.1. Nøytraliserere

Denne delen av prosessen er et speilbilde av stemplingsprosessen. Slik stemplingsprosessen består av regelskapere, regelfremmere og avviksaktører, kreves her følgende aktører:

- Aktører som skaper tvetydighet i reglene.
- Aktører som forvandler reglene, slik at avvikerens oppførsel kan vurderes som positiv, normal eller nøytral.
- Aktører som gjennomfører prosessen med nøytralisering av stempelet som avviker.

4.3.2. Retrospektiv fortolkning

Slik det i avviksprosessen skjedde en retrospektiv fortolkning av hele avvikerens liv på bakgrunn av stempelet som avviker, må det nå skje en retrospektiv fortolkning. Her tolkes grunnlaget for avviksstempelet; karaktertrekk, personlighet eller handling, ut fra avvikerens nye identitet.

4.3.3. Statusendrende ritual

Akkurat som avvikerer ble stemplet gjennom statusdegraderende ritualer, må det statusendrende ritualer til for å gjenopprett statusen som normal. Også her finner vi separasjon, liminalfase og gjeninnsettelse.

4.3.4. Omfortolkning av stemplingsprosessen

I lys av at avvikerer nå har krysset den sosiale grensen til igjen å bli definert som normal, kommer også stemplingsprosessen i et nytt lys. Dette er lite heldig for regelskapere, regelfremmere og avviksaktører, som nå fremstår som forfølgere uten en legitim sak.

4.4. Punktvis modell

- Første del: Hvordan avvikere skapes
 - Sensuraktører
 - Regelskapere
 - Regelfremmere
 - Aktører i avviksprosessen

- Trekk eller person defineres som utenfor
- Må avvises pga
 - Det spesielle
 - Motsetning til viktige symbolske figurer
- Anklager identifiseres med vitner
- Anklageren understreker gruppens kjerneverdier
- Anklageren får retten til å snakke på vegne av gruppen
- Anklageren anses som en forsvarer av kjerneverdiene
- Anklager og vitner opplever avstand i forhold til gjerningsmannen
- Gjerningsmannen blir satt utenfor
 - Organ i avviksprosessen
- Retrospektiv fortolkning
 - Bekreftet ansvar
 - Bekreftet skade
 - Bekreftede ofre
 - Fordømmelse
 - Appell til autoriteter
- Statusdegraderende ritual
- Avbrytelse av stemplingsprosessen
 - Benektet ansvar
 - Benektet skade
 - Benekter ofre
 - Fordømmer fordømmerne
 - Appellerer til autoriteter
- Andre del - forvandlingsprosessen
 - Nøytraliserere
 - Aktør som skaper regelflertydighet
 - Aktør som gjennomfører regelendring
 - Aktør som gjennomfører nøytralisering av stempelet
 - Retrospektiv fortolkning
 - Statusendrende ritualer
 - Omfortolkning av stemplingsprosessen

5. Innledning til eksegesene

5.1. Valg av tekster

Vi skal nå teste hvordan modellen kan brukes til å belyse nytestamentlige tekster. For å få testet modellen så bredt som mulig skal vi se på tre tekster fra ulike evangelier. Uten å foregripe for mye, synes det å være tre ulike årsaker bak stemplingen i de tre tekstene; personlighetstrekk og oppførsel i Markusteksten, yrke og rikdom hos Lukas og en enkelthandling i Johannesteksten. I alle tekstene er altså statusen som avviker en opparbeidet status. Dette er valgt bevisst fordi tilskrevde egenskaper i vår tid heldigvis i liten grad leder til definisjon som avviker. Opparbeidet avvikerstatus er imidlertid langt mer vanlig. Et annet kriterium for valg av tekster var at de måtte gi så mye som mulig informasjon om en prosess som kunne analyseres ut fra modellen. Dette innebærer konkret at de må si noe om avvikerens relasjoner til andre mennesker enn Jesus.

Vi kunne sett på en eller flere tekster hvor Jesus blir forsøkt stemplet. Slike tekster skiller seg imidlertid fra andre nytestamentlige tekster med stempling på en avgjørende måte. Siden Jesus er hovedpersonen i evangeliene og forutsatt å være avgjørende forskjellig fra de andre karakterene, omhandler disse tekstene Jesu identitet og striden rundt denne, mens tekstene som her er valgt omhandler hvordan Jesus møter mennesker. Sistnevnte sier etter min mening mer om hvem Jesus er. En annen grunn til dette valget er at mens evangeliene og kirken forutsetter en klar avvisning av stemplingen av Jesus som besatt, er det stadig omdiskutert hvordan vi bør forkynne at Jesus møter mennesker som av et fellesskap er stemplet som avvikere.

Vi skal i den generelle diskusjonen av modellen komme tilbake til kritikk som gjelder generell bruk modellen på bibelske tekster. Underveis i eksegesene skal vi kun se på kritikk som gjelder enkeltperikopene spesifikt.

5.2. Narrative utfordringer

Som Helge Kvanvig har pekt på, er det forskjell mellom handlingsgangen i en fortelling og gjengivelsen av denne i fortellingen (Kvanvig 1999, 222). Det som skjer i en fortelling blir ikke nødvendigvis fortalt i den rekkefølgen det skjer. Det klassiske eksempelet er en krimbok, hvor fortidens hendelser gradvis avdekkes. Vi kan dermed snakke om to forskjellige

strukturer i fortellinger: Handlungsstruktur er den kronologiske rekkefølgen på hva som skjer, mens fortellingsstruktur er rekkefølgen det fremstilles for leseren.

Når fortellingsstrukturen ikke samsvarer med handlingsstrukturen, blir bruken av Malina og Neyreys modell utfordrende, siden informasjonen da må stokkes om for å passe inn i modellen. Dette forhindrer imidlertid ikke en lesning hvor man følger en forestilt handlingsrekkefølge i teksten. Det er ikke en forutsetning for bruken av modellen at handlingsrekkefølgen gjenspeiles i fortellingsrekkefølgen. Utfordringen ligger her på å fremstille en tydelig handlingsrekkefølge samtidig som man beholder en nærhet til teksten. I denne oppgaven skal vi følge fortellingsstrukturen i eksegese av teksten og dermed å trekke inn elementer av modellen i noe omstokket rekkefølge.

En annen utfordring er at fortellingens fokusering (Kvanvig 1999, 220) ikke nødvendigvis ligger på den prosessen som avvikerer går igjennom. Hovedpersonen i fortellingene er Jesus, og dermed presenteres det i varierende grad biografisk informasjon om den stemplede. Denne problematikken skal vi komme tilbake til i de enkelte eksegese.

6. Eksegese av Markus 5,1-20

Vi skal nå se på hvordan stemplings- og avviksmodellen kan være et nyttig verktøy i møte med Markus 5,1-20. Denne teksten er valgt fordi den beskriver en prosess både før og i løpet av Jesu møte med avvikerer. Samtidig er det interessant å se hvordan en modell for sosial konstruksjon av avvikere kan belyse et for vår tid relativt fremmed fenomen som onde ånder. Forståelsen av dette fenomenet har dels vært preget av fokus på individet isolert, dels på relasjonen til utenommenneskelige makter. Den besattes relasjon til andre mennesker har i liten grad vært sett på som relevant.

6.1. Perikopens struktur:

- 1-5: Innledning
 - 1: Stedfesting av perikopen
 - 2-5: Redegjørelse for den besattes situasjon
- 6-13: Møtet
 - 6-7: Mannens reaksjon på møtet med Jesus
 - 8: Forklaring av reaksjonen
 - 9: Demonenes navn (og dermed identitet)

- 10: Demonenes bønn til Jesus
- 11: Redegjørelse om grisene
- 12: Demonenes bønn om overføring til grisene
- 13: Jesu tillatelse og konsekvensen av det
- 14-17: Folks reaksjon
 - 14-16: Ryktet spres og folk kommer og ser hva som har skjedd
 - 17: Bønn om at Jesus må dra
- 18-20: Avslutningen
 - 18: Jesus skal dra og den besatte vil bli med
 - 19: Jesu svar
 - 20: Den besattes ryktespredning og folks reaksjon

6.2. Innledningen

Perikopen er del av et større avsnitt fra 4,35 til 5,43 med tre mirakelfortellinger fra Jesu virke rundt Genesaretsjøen sammen med disiplene. Jesus beveger seg i Markusevangeliet etter en periode i ulike synagoger og bymiljø ut til samfunnsmessige og geografiske grenser. Han holder seg utenfor landsby og byer, og konsentrerer sitt virke om ørkenen, Jordan, fjellene og ved Genesaret-sjøen (Rowland og Corner 1989, 102). Denne periferien av jødiske områder er steder som er mindre formaliserte og strukturerte, hvor Jesus også møter mennesker som hører til på kanten av eller utenfor det kulturelle fellesskapets grenser (Moxnes 2003, 153). Området Jesus kommer til i vår perikope er trolig er Gergesa, som lå på østsiden av Genesaretsjøen (Duling i Stegemann, Malina og Theissen (red), 2002, 305)²⁴. Poenget med stedsangivelsen er uansett at Jesus og disiplene befinner seg i et urent og marginalt område. Mary Douglas hevder det er en parallell mellom kroppslige og samfunnsmessige grenser og urenheter (Crossan 1999, 96). Anvender vi denne parallellen på perikopen ser vi likheten mellom de to grensene Jesus krysser; han kommer til et urent land og han møter en mann som er uren.

Det er et kjent tema i Markusevangeliet at de utenforstående inkluderes. Jesus helbreder spedalske og urene, han tilgir synder og han kaller og spiser med tollere og syndere. Markus' Jesus er da også først og fremst eksorsist og helbreder (Juel 1994, 68). Når mannen

²⁴ Andre alternativer er områdene Gerasa og Gadara, som begge ligger lenger sør og ikke grenser til Genesaretsjøen. Se Pilgaard, 1988, 87. Markus' lite presise informasjon om stedet er en konsekvens av manglende kunnskap om Palestinas geografi.

introduseres i vers 2 er det derfor en implisitt forventning i teksten om at Jesus skal helbrede ham.

6.3. ”En ond ånd”²⁵

Som ofte også ellers i Markus inneholder denne fortellingen skildringer som engasjerer leseren sterkere enn i andre evangelier (Donahue og Harrington 2002, 17). Både mannens og folkets følelser blir beskrevet, og mennesker og dyr er i bevegelse i teksten. Beskrivelse av mannens tilstand går over hele seks vers (5,2-7) og er detaljert og levende. Her finner vi flere typiske tegn på at mannen er besatt. I et senere jødisk dokument finner vi fire tegn på besettelse: overnatting i en hule, å rive klærne sine i stykker, å gå rundt på natta og å ødelegge ting som man ha fått av andre (Malina og Rohrbaugh 1992, 208). De tre første tegnene finner vi i denne teksten. Det er da også vanlig at demoner oppholder seg i gravhuler (Pilgaard 1988, 87). Mennesker som oppholder seg her defineres som urene og avvikende fordi de som levende blant de døde er utenfor sin plass (Neyrey og Neyrey (red) 1991, 282).

Hvordan skal vi så forstå det mannen skal helbredes fra; en ond ånd? Jonathan Z. Smith er blant flere som de senere årene har tatt til orde for fokus på besettelse som en beskrivelse av relasjoner fremfor identitet (Moxnes 2003, 128). Unormal oppførsel ble på Jesu tid sett på som et resultat av unormale relasjoner (Malina og Rohrbaugh 1992, 208), og i dette tilfellet blir denne relasjonen forutsatt å være til en ond ånd. Dette henger ifølge Malina og Neyrey sammen med at Middelhavspersoner er anti-introspektive, og derfor søker årsaksforklaringer i andre mennesker eller ånder (Malina og Neyrey i Neyrey (red) 1991, 78). I forklaringen av avvik trodde man alltid at det lå en personlig kraft bak. Om det var et positivt avvik måtte kraften være Gud, om det var et negativt avvik måtte det være en form for urene ånder eller demoner²⁶. En slik forståelse av det å være besatt henger nært sammen med dette et såkalt dyadisk personlighetssyn (Malina og Neyrey i Neyrey (red.) 1991, 67-96).

6.3.1. Dyadiske personligheter

I motsetning til nåtidens psykologiske tenkning²⁷, var romersk Palestina ifølge Malina og Neyrey preget av en sosial definisjon av individet. Hva andre sa om, gjorde mot og tenkte i

²⁵ Alle bibelsitatene er hentet fra den nyeste norske bokmåloversettelsen, oppført i litteraturlisten.

²⁶ Malina og Rohrbaugh 1992, 182. Her ser vi for øvrig en parallell mellom romersk Palestinas og Afrika sør og Saharas forståelse av helbredelse og sykdom. Se Balcomb 2006, 105.

²⁷ Clifford Geertz snakker om vår tids syn på personer som et ”unikt, integrert kognitivt univers, dynamisk senter av bevissthet, følelse, bedømmelse og handling organisert i et hele og sett i kontrast mot andre slike helheter og opp mot sosial og naturlig bakgrunn” (Malina og Neyrey i Neyrey (red.) 1991, 72).

forhold til en person, var definerende for persons identitet, og den enkelte levde i så stor grad som mulig etter hvordan oppfyllelsen av andres forventninger og krav kunne påvirke egen ære og skam. Ifølge denne modellen handlet ikke selvbevissthet om innsikt i sitt eget selv, men bevissthet om hvilket offentlig selv bilde man hadde. Man så heller ikke til psykologisk utvikling for å finne årsak til en tilstand, men til andre mennesker og ånder, og relasjonen individet hadde til disse. Resultatet av dette var at personer ble sterkt knyttet til grupper, både i forståelsen av seg selv og andre.

Som alltid integrert i grupper ble mennesker tolket i lys av stereotyper. Viktige stereotypiske forståelser av mennesker var knyttet til familie og klan, fødested, folkegruppe, nedarvet yrke og sosiale grupper (Malina og Neyrey i Neyrey (red) 1991, 74f). Rollene i samfunnet bar med seg rettigheter og plikter som individet skulle handle i forhold til. Slik må normer i dette samfunnet sees som rettet mot individet som del av et større fellesskap, og etikk handler i større grad om sosial plassering enn om individuell bevissthet. Dette hadde konsekvenser også for religiøs tenkning: Man forestilte seg at Gud hadde plassert alle i deres familie, etniske gruppe, landsby, region, yrke, gruppe, kjønn og ekteskap (Malina og Neyrey i Neyrey (red.) 1991, 75), og dette skulle ikke mennesket endre på.

I lys av teorien om dyadiske personligheter fremstår mannens isolasjon sterkere. I tillegg ser vi mannens ”onde ånd” i sammenheng med andres meninger, handlinger og forventninger, som kommer frem i vers 3.

6.3.2. Démoner som performativ adferd

Christian Strecker fokuserer i sin artikkel ”Jesus and the Demoniacs” på det performative ved en besettelse (Strecker i Stegemann, Malina og Theissen (red) 2002). Også han ser det sosiale aspektet: Den besatte går inn i en sosialt definert rolle, hvor unormal oppførsel står sentralt (Strecker i Stegemann, Malina og Theissen (red) 2002, 122). I denne rollen står den besatte i en posisjon av både-og og verken-eller, hvor grenser mellom ulike identiteter og mellom virkelighet og illusjon viskes ut. Strecker sammenligner dette med en skuespillers identitet på scenen. Fremføringen står i sentrum, og det er ikke relevant hvem personen på scenen ”egentlig” er. Slik kan vi også forstå besettelsen i Markus 5. Jesu eksorsisme blir dermed en transformering av den besatte tilbake i en vanlig sosial rolle. Streckers modell gir imidlertid ikke noen svar på *hvorfor* noen blir besatt. Hva fører en person inn i denne fremføringen av rollen som besatt, og er det personen selv eller det sosiale fellesskapet som her har

definisjonsmakten? Slik kan den fungere utfyllende i forhold til Malina og Neyreys modell, men ikke som et fullverdig alternativ.

6.3.3. Belysning ved Malina og Neyreys modell

Kan så Malina og Neyreys stemplings- og avviksmodell kaste relevant over introduksjonen av mannen? Som en sosialkonstruktivistisk modell henleder den oppmerksomheten mot hvem som har interesse av mannens status som avviker. Hvem har skapt og fremmet reglene som gjør at mennesker blir definert som å ha en ond ånd? Og hvem har fungert som aktører i prosessen som har gitt mannen dette stempellet? I vers 4 får vi høre om forsøk på å temme mannen og legge han i lenker. Det har altså foregått en kamp mellom mannen og andre, mellom avvikerer og den anonyme mengden. Her er også mannens bønn til Jesus i vers 7 relevant. Dersom vi tolker dette som mannens, ikke den onde åndens, bønn, har vi et tydelig argument for å se en motsetning mellom mannen og mengden.

Paul Hollenbachs analyse av vår perikope er relevant i denne sammenhengen. Han bruker Franz Fanons studie av mental sykdom under den algeriske krigen for å forstå perikopen (Hollenbach 1988, 573). Ifølge Fanon øker beskyldninger om besettelse i tider med sosial uro (Hollenbach 1988, 577). Hollenbach hevder at

the dominant class(es) of a society will actually define mental illness and view healers in such a way as to effect the neutralization, if not the actual ostracism, of undesirable members of society, i.e. people who challenge the status quo (Hollenbach 1988, 581).

Ifølge Hollenbach er dette en mekanisme man kan se i både moderne og tradisjonelle samfunn²⁸. Vi kan på bakgrunn av dette forutsette at det er romerne som skaper og forbedrer reglene som gjelder i dette tilfellet. Disse blir assistert av den lokale koloniserte eliten, som også fungerer som aktører i stemplingsprosessen (Hollenbach 1988, 575). Det kan innvendes at behandlingen av mannen i vers 4 kan tolkes som et forsøk på å hjelpe. Tolkningen av mannens status som besatt som sosialt konstruert av dominerende klasser er imidlertid en mer troverdig tolkning sett i lys av Hollenbachs teorier. Malina og Neyreys modell åpner her altså for viktige spørsmål rundt mannens stempling som igjen synliggjør en alternativ tolkning av teksten.

²⁸ Hollenbach bruker her også den ungarske psykiateren Thomas Szasz, som radikalt hevder at all mental sykdom er sosialt konstruert (Hollenbach 1988, 578).

6.4. Jesu møte med mannen

Jesus går i vers 9 i dialog med demonene, i motsetning til i andre demotekster, hvor han ber demonen være stille. Spørsmålet om navn kan ha to funksjoner: Kjennskap til demonens identitet kan gi makt over den, og det kan være en henvisning til hva som er årsak til besettelsen. Her er det verdt å merke seg at Jesus ingen andre steder i møte med demoner spør om navnet deres. Når i tillegg demonen ikke nøler med å svare, er det liten grunn til å tro at dette handler om makt. I tråd med Hollenbachs teorier er det naturlig å se spørsmålet som en identifisering av mannens sykdom, og som en del av helbredelsen. Mannens bruk av både entall og flertall om seg selv må sees som et uttrykk for en splittet personlighet; et delt selv²⁹. Like viktig er det imidlertid at Jesus gjennom denne dialogen gjør mannen til subjekt. I lys av stemplings- og avviksmodellen fremstår dette som et radikalt grep. Jesus gjør til subjekt den andre har gjort til objekt gjennom en stemplingsprosess.

6.5. Begrepet λεγιον

Alvorligheten av besettelsen ble gjerne indikert ved antall demoner det var snakk om (Hollenbach 1988, 570). Slik sett er mannen fra gravhulene med sin legion demoner et særlig alvorlig tilfelle, og Jesu posisjon i det universelle hierarkiet skal settes på en alvorlig prøve. Her er det imidlertid naturlig å se λεγιον i en større sammenheng (Hollenbach 1988, 581; Malina og Rohrbaugh 1992, 208; Rowland og Corner 1989, 105). Selve ordet er et låneord fra latin til gresk som betegner en militær enhet med cirka 5000 infanterister og 120 kavalerister (Hanson og Oakman 1998, 176). Romerne var trolig synlige for mannen og hans samtid hovedsakelig som legioner (Hollenbach 1988, 581). Ifølge Malina og Rohrbaugh er dette en referanse som enhver samtidig leser ikke kunne unngått å se. Donahue og Harrington stiller seg tvilende til påstanden om at romernes tiende legion stod i dette området på Jesu tid (Donahue og Harrington 2002, 166). Et slikt argument forutsetter imidlertid at perikopen skal omfatte en faktisk hendelse. Fortellingen har imidlertid trolig blitt til lenge etter Jesu liv, og muligens under den jødisk-romerske krigen (Crossan 1999, 107). Etter min mening har vi dermed kun forutsetning for å analysere perikopen som et litterært produkt av en ”Markus” som vi allerede har sett har begrenset kjennskap til geografien i Palestina (Crossan 1999, 107). Romernes tilstedeværelse har også en parallell til en demonbesettelse, idet det innebære fremmede guder, oppfattet som demoner, på jødernes territorium (Pilgaard 1988, 88). Denne

²⁹ Mannen i vers 7 entall om seg selv; εμοι, ορκιζω og με. I vers 9 fortsetter han i entall; μοι, men slår så over til å si at πολλοι εσμεν, ”vi er mange”. Et delt selv var i romersk Palestina det viktigste tegnet på at noen var besatt (Hollenbach 1988, 570).

parallellen støttes av Mary Douglas sammenligning av kropp og samfunn. Slik blir grisenes flukt i sjøen og demonenes ønske om å bli i landet et argument for at teksten refererer til romerne. Dette må etter min mening veie tyngre enn den antydning av λεγειον som antall demoner som ligger i formuleringen οτι πολλοι εσμεν.

I tillegg er det et særpreg ved Markusevangeliet at det i større grad enn de andre evangeliene fremstiller en politisk Jesus (Hollenbach 1988, 581)³⁰. Perikopene mellom 11,11 og 13,12 inneholder flere tydelige oppgjør med Jerusalems og Israels politiske, økonomiske og religiøse elite³¹. Markus fremstiller en Jesus som involverer seg i politiske spørsmål. Særlig viktig i denne sammenhengen blir tolkningen av teksten om å betale skatt til keiseren. Jesu konkluderende utsagn i perikopen kan tolkes som et utsagn om Israel; keiseren kan få det som er hans, men Israel vil alltid tilhøre Gud (Rowland og Corner 1989, 107). Perikopen må også sees i lys av at penger ikke var et universelt betalingsmiddel, men et politisk virkemiddel for eliten og romerne (Oakman i Stegemann, Malina og Theissen 2002, 343). Slik blir teksten et implisitt oppgjør med romerne. Også Jesu virke utenfor Herodes Antipas' område, som vår perikope er en del av, kan sees som et resultat av en politisk konflikt med Antipas, siden Gergesa lå i Filippos' område (Schreiner 1996, 215). Moxnes ser sammenhengen mellom Jesu eksorsismer og proklameringen av Guds rikes som en stedlig politisk enhet (Moxnes 2003, 137). Endelig ble Markusevangeliet nedskrevet under eller like etter den jødisk-romerske krig, noe som i motsetning til for de øvrige evangelistene gjør det unødvendig å nedtone konflikten mellom kristne og romerriket. Vi har altså en rekke grunner til å lese Markusevangeliet og vår perikope politisk. Alt i alt er det derfor rimelig å tolke λεγειον som en referanse til romerne.

6.6. Eksorsismen

I den følgende eksorsismen farer demonene inn i de urene grisene, som så forsvinner i sjøen, der demoner hører hjemme (Pilgaard 1988, 88). Dermed er området rensert for alt det urene, både demoner og griser. Hvordan belyser så Malina og Neyreys modell denne eksorsismen? Her finner vi ikke den detaljerte prosessen som er fremstilt i modellen. Det gir liten mening å snakke om avbrytelse av en stemplingsprosess, siden mannen allerede er stemplet som besatt. Videre finner vi ingen finner informasjon som kan leses i lys av punktene under avbrytelsen. Jesus verken gjør eller sier noe som kan relateres til mannens ansvar. Syke eller besattes

³⁰ Politisk må her forstås smalt, altså som omhandlende hvordan makt oppnås og opprettholdes (Theissen i Stegemann, Malina og Theissen 2002, 225)

³¹ I et romersk Palestina med kun to sosiale institusjoner, slektskap og politikk, eksisterte det ikke noe skille mellom politisk, økonomisk og religiøs elite.

ansvar for egen lidelse er en problematikk som ikke berøres hos Markus. Heller ikke skade eller ofre blir berørt, og Jesus fordømmer ikke de som har stemplet mannen.

Modellen inkluderer videre aktører som skaper tvetydighet i reglene, endrer reglene og gjennomfører nøytraliseringen av stempelet. Inntar Jesus noen av disse rollene?

Vi kan se Jesu anerkjennelsen av navnet legion og den symbolske utdrivelsen av de urene romerne fra området en alternativ tolkning av de handlinger som har gitt mannen stempel som besatt. Ser vi stempelet som sosialt konstruert, og Jesu eksorsisme som en sosial redefinerings av mannen, finner vi også en retrospektiv fortolkning av mannens handlinger og en regelendring: De som reagerer mot romerne skal ikke defineres som besatte. Modellen gir slik en ny tolkning av eksorsismen. Dette blir imidlertid reduksjonisme. Jesus presenterer ingen argumenter mot stempelet av mannen, han fjerner stempelet ved en magisk handling. Teksten omtaler nemlig ikke demonene som et stempel utenpå mannen, men som en noe han har inne i seg (εξεληθοντα τα πνευματα τα ακαθαρτα εισηλθεν εις τους χοιρους). Her skjer det altså ikke bare en redefinerings av mannens status i det sosiale systemet, men en forvandling av mannen selv. Det står at mannen blir funnet σωφρονουντα; selvkontrollert, ved sans og samling og moderert (Liddell og Scott 2003, 688 (σωφρων)). At mannen er påkledd i vers 15 kan sees som et symbolsk uttrykk for endring av status. Klær har nemlig ofte en symbolsk betydning i Markusevangeliet. Døperen Johannes' klær gir assosiasjoner til Elia (Staley 2006, 325), og ødelegging av egne klær symboliserer en krise (Staley 2006, 326). Her har det altså skjedd en forvandling. Spørsmålet er så om denne forvandlingen kun handler om mannens sosialt konstruerte status, eller om den i teksten synes å forutsette en dypere forvandling. Malina og Neyreys modell forholder seg kun til førstnevnte.

Innebærer fjerningen av stempelet så at stemplingen blir ansett som illegitim? En slik forståelse blir problematisk i denne teksten. For hvordan kan en stempling være illegitim når Jesus går inn og forvandler mannen? Slik blir vi i Markusteksten stående overfor valget mellom å anse stemplingen som illegitim og "eksorsismen" kun som en fjerning av stempelet, eller å anse stemplingen som legitim og eksorsismen som en forvandling av mannen. Et bedre alternativ er imidlertid muligens å se Jesu møte med mannen som fjerning av et illegitimt stempel, samtidig som vi for å unngå reduksjonisme innrømmer at det i eksorsismen skjer noe som ikke kan fanges opp av vår tids sosialkonstruktivistiske avviksteori.

Hovedpoenget ut fra Malina og Neyreys modell blir at mannen blir satt fri fra stempelet som ”besatt av en ond ånd”, og for at dette skal skje foretar Jesus en eksorsisme.

6.7. Motsetningene mellom mannen og folket

Malina og Neyreys modell hevder at stemplingsprosessen etter det statusendrende ritualet blir omfortolket. Her er det åpenbart at stemplerne vil reagere med negative følelser. Kan dette belyse teksten på noen måte? I vers 15 blir folkene fra området redde når de ser mannen. Det er mulig å lese redselen som en reaksjon på at Jesus har sendt grisene i sjøen, og teksten er ikke entydig her. Men det er mer rimelig å si at folkene blir redde når de ser mannen enn å hevde at de blir redde fordi de når de ser mannen skjønner at historien om grisene er sann. Ut fra redselen er det tydelig at de kjenner til mannen fra før. Mannens relasjoner til andre enn legionen kommer nå frem. Men hvorfor blir de ikke glade? Andre steder i Markus har folk bønnfaldt Jesus om å drive ut onde ånder (7,25; 9,22), mens her bønnfaller folket Jesus om å dra på grunn av det han har gjort. Hollenbach gir her en rimelig forklaring: Eksorsismen truer det sosiale systemet, hvor besatte har sin plass betinget av at de fyller denne rollen og gjøres til gjenstand for den behandlingen den innebærer (Hollenbach 1988, 577). Mens de fleste helbredere opererer innenfor samfunnets grenser, har Jesus overskredet disse, og han truer slik stabiliteten i samfunnet³². Enhver opprører må stemples og støtes ut for å ufarliggjøres og kontrolleres, men Jesus tar mannen ut av den plassen han som besatt har fått i det sosiale systemet. Landsbyboerne velger derfor å avvise Jesus, og de ber han dra bort. Selv om ordene som brukes ikke er de samme, kan vi dermed se en kontrast mellom vers 10, hvor legionen ber om å få bli, og vers 17, der landsbyboerne ber Jesus dra bort. De fortrekker romerne fremfor Jesu aksept av opprøret mot dem. Når folket ber Jesus dra er dette en ny bekreftelse på motsetningene i forhold til mannen, som har blitt så knyttet til Jesus at han i vers 18 ber om å få være med ham.

Vi ser altså at Malina og Neyreys modell her stemmer godt overens med motsetningen mellom mannen og folket i teksten. Her er det absolutt ikke nødvendig å bruke modellen for å se motsetningene, men modellen setter disse inn i en større sammenheng, og her blir de en bekreftelse på at mannens avvik var sosialt konstruert gjennom en stemplingsprosess.

³² Denne trusselen mot stabiliteten er ifølge Hollenbach en viktig årsak til Jesu konflikt med fariseere, som foretok helbredelser innenfor det sosiale systemet (Hollenbach 1988, 582).

6.8. Jesu svar til mannen

Hvorfor vil så ikke Jesus at mannen skal bli med? Ifølge patron-klient-forhold i Jesu samtid må mannen gjengjelde det Jesus har gjort mot ham (Moxnes i Neyrey (red.) 1991, 248). Når mannen ber om å få være med videre kan det sees i lys av dette. Et slikt element finner vi kun spor av et annet sted i NT, når det i Lukas 8,2 fortelles at Jesus hadde drevet ut onde ånder av Maria Magdalena og noen andre kvinner som fulgte ham.

Jesu mening med det statusendrende ritualet er imidlertid ikke at han skal forlate sitt nettverk, men at han skal få tilbake sin normale posisjon i det. Mannen får beskjed om å *υπαγε εις τον οικον σου προς σους*. Teksten har presentert resten av folket i området som grupper; grisepassere og landsbyboere. Disse fungerer som nettverk, hvor materiell og emosjonell støtte, informasjon og allianser utveksles (Duling i Stegemann, Malina og Theissen (red) 2002, 315). Påstanden om at Jesus inviterer avvikere ut av det sosiale fellesskapet de har blitt stemplet av og inn i et nytt fellesskap (van Aarde i Stegemann, Malina og Theissen (red) 2002, 71), kan stemme overens med andre perikoper i evangeliene, men her gjør altså Jesus det motsatte. Gjennom å sende mannen hjem, setter Jesus ham tilbake i sitt nettverk, der han har sin plass. Der han tidligere var besatt på grunn av sin relasjon til onde ånder, blir de relasjonene i helbredelsen gjenopprettet som gjennom den dyadiske personlighetsforståelsen er identitetsgivende på en positiv måte. Jesu svar til mannen er slik et nytt viktig belegg for at Jesus ikke bare møter de stemplede avvikerne som individer, men som del av et fellesskap.

6.9. Evaluering av bruken av modellen

Perikopen gir lite informasjon om stemplingsprosessen. Her inneholder dermed modellen en detaljert prosess som vi i svært liten grad finner belegg for i teksten. Siden Jesus er hovedperson i evangeliene, er det hans handlinger i forhold til den besatte, belyst av andre del av Malina og Neyreys modell, som kommer mest i fokus. Vi får hovedsakelig beskrevet en situasjon som Jesus møter, og ut fra denne kan vi stille spørsmål rundt årsaken bak stempelet og hvem som har opptrådt som sensuraktører. Når det gjelder prosessen i selve perikopen blir imidlertid denne belyst av modellens detaljer på en måte som gir interessante implikasjoner. Det sosiale universet utvides fra å gjelde Jesus og mannen til å omfatte mannens relasjoner til andre mennesker. Modellen synliggjør også motsetningen mellom mannen og de andre folkene i området i slutten av perikopen. Samlet støtter modellens fokus på mannens relasjon opp under Hollenbachs og andres politiske tolkning av perikopen.

Modellen kommer imidlertid til kort i møte med det som må sees som en forvandling av mannen selv. Som Markusevangeliets Jesus først og fremst er eksorsist og helbreder, er plottet bygget opp rundt hvordan mannen frigjøres fra legionen av urene ånder. Dette ligger på et annet nivå enn stemping, og fanges dermed ikke opp av modellen. Dersom vi hevder at forvandlingen kun handler om fjerning av et stempel, går vi i moderne vestlig demonforståelse sine største feller: logosentrisme, egosentrisme og etnosentrisme (Strecker i Stegemann, Malina og Theissen (red.) 2002, 199). Dette resulterer i psykologisering, rasjonalisering og patologisering av den besatte, og vi risikerer å glemme at besettelse ved onde ånder i romersk Palestina er et fenomen vi har lite kunnskap om.

Samlet sett har altså modellen fått frem bredden i det sosiale universet i perikopen; en svært viktig implikasjon. Modellen synliggjør også en prosess, men vi får lite bruk for de detaljerte punktene for prosessen som eventuelt har foregått før Jesus møter mannen. Modellen belyser imidlertid ikke prosessen som skjer på et dypere plan ved forvandlingen av mannen. Dersom vi hevder dette blir resultatet enn rasjonalistisk reduksjon av et fremmed fenomen.

7. Eksegese av Lukas 19,1-10

Denne perikopen er valgt fordi den gir en eksplisitt stemping og begrunnelse for denne, og også beskriver en prosess. Tradisjonelt har teksten vært lest med et fokus på Sakkeus som individ og forholdet mellom han og Jesus. Samtidig er folket nevnt, og vi skal se hvordan modellen belyser hvilken rolle dette har. Videre er det særlig interessant at Jesu inkludering av Sakkeus inn i et sosialt fellesskap både begrunnes med Jesu oppdrag og beskrives som frelse.

7.1. Perikopens struktur

- 1-4: Innledning
 - 1: Jesu bevegelse
 - 2: Introduksjon av Sakkeus
 - 3: Sakkeus' ønske
 - 4: Sakkeus' løsning
- 5-6: Møtet
 - 5: Jesu henvendelse
 - 6: Sakkeus' reaksjon

- 7-8: Disputt mellom Sakkeus, Jesus og mengden
 - 7: Mengdens utfordring
 - 8: Sakkeus' svar
- 9-10: Jesus konkluderer og setter hendelsene inn i en større sammenheng
 - Jesus beskriver og begrunner hendelsene
 - Jesus begrunner møtet i sitt oppdrag

7.2. Lukas' syn på tollere

Lukasevangeliet gir en svært positiv fremstilling av tollere. Foretar vi en synoptisk sammenligning, ser vi at mye av Lukas' særstoff er preget av Guds omsorg for mennesker som er utstøtt som avvikere, og dette gjelder særlig Jesus nære forhold til tollere og syndere (5,32; 7,34; 15,1). Dette finner vi både i kallelsen av Levi og det påfølgende måltidet hos ham, motstandernes kritikk av Jesu fellesskap med tollere og tollere, presiseringen av at disse holder seg nær til Jesus, fortellingen om fariseeren og tolleren og til sist i Jesu møte med Sakkeus. Jesus omtales som syndere og tolleres venn³³, og når fariseere og skriftlærde blir provosert av at han spiser med dem, svarer han at han har kommet for å kalle syndere, ikke rettferdige (5,27-32)³⁴. At vår perikope også må sees i lys av dette, ser vi av Jesu bemerkning i vers 5 om at han δεῖ ταῖν ἑαυτοῦ εἰσελθεῖν εἰς τὸ οἶκος τοῦ Σακκαίου (Tannehill 2005, 77), og i referansen til oppdraget i vers 10. Jesus oppdrag kommer også tydelig frem i kapittel 15, ”de utstøttes evangelium” (Fitzmyer 1986, 1072). Her finner vi de tre lignelsene om kvinnen, faren og gjeteren som leter etter det tapte, som alle er unike for Lukasevangeliet. Slik er perikopen om Sakkeus typisk for Lukas. Sakkeus fremstilles positivt i ønsket om å se Jesus, gjennom Sakkeus' utsagn om sin fromme livsstil og gjennom hele måten Jesus møter ham.

At Lukas ser positivt på tollere betyr imidlertid ikke at økonomiske forhold neglisjeres. Tvert imot står rikdom og fattigdom mer sentralt hos Lukas enn hos de andre evangelistene. Dette ser vi tydelig i Lukas' gjengivelse Jesu erklæring av sitt oppdrag i 4,18-19, som innleder hans virke i Galilea og setter tonen for resten av evangeliet. Annet særstoff peker også i denne retningen, som fortellingene om den rike bonden (12,16-21) og den rike mannen og Lasarus (16,19-31). Også i vår perikope står økonomiske forhold sentralt. Sakkeus beskrives som

³³ ”Syndere og tolleres venn” innebærer ikke bare emosjonelt vennskap, som i vår tid, men at Jesus tar syndere og tollere som klienter (Moxnes i Neyrey (red.) 1991, 258)

³⁴ Denne perikopen har for øvrig en del likhetstrekk med vår perikope, noe som har fått enkelte til å spekulere i om det er ulike versjoner av samme fortelling. Detaljopplysningene tyder imidlertid på at dette ikke er tilfelle (Fitzmyer 1986, 1219)

overtoller og rik. Når Malina og Neyreys modell inkluderer en begrunnelse for en stempling henledes vår oppmerksomhet mot denne beskrivelsen som bakgrunn for karakteriseringen av Sakkeus som ”en syndig mann” i vers 7. Vi må derfor se nærmere på hva yrket som tollere og status som rik trolig innebar i romersk Palestina.

7.3. Tollere i historisk kontekst

Jesus omga seg ifølge evangeliene med flere tollere. Tre steder i Lukas finner vi uttrykket $\tau\epsilon\lambda\omega\nu\alpha\iota$ και $\alpha\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\omicron\iota$ brukt (5,30; 7,34; 15,1). Ut fra dette uttrykket er det rimelig å forstå $\tau\epsilon\lambda\omega\nu\alpha\iota$ som en presisering eller en lignende kategori av $\alpha\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\omicron\iota$. Det er imidlertid problematisk å beskrive tollere som en gruppe med samme karakteristikk. Hanson og Oakman skiller mellom fire forskjellige $\tau\epsilon\lambda\omega\nu\alpha\iota$ som alle står under ledelsen av en $\alpha\rho\chi\iota\tau\epsilon\lambda\omega\nu\eta\varsigma$ (Hanson og Oakman, 1998, 108). En tollertype formidlet ulike kontrakter og rettigheter, en annen samlet skatt fra de som foredlet råvarer, en tredje samlet toll fra handel og en siste solgte lisenser for å drive handel. Alle disse fikk sine fullmakter fra overtolleren, som mottok betaling og varer og stod i forbindelse med den øverste politiske ledelsen innsatt av romerne. Vanlige tollere var personer som hadde vansker med å finne annet arbeid, og dersom de utnyttet sin stilling kom det først og fremst overtolleren til gode (Malina og Rohrbaugh 1992, 388). Som overtoller var det videre vanlig at man betalte en fast avgift til myndighetene for rettigheten til å drive inn skatt, og at man slik drev inn det man trengte. Denne avgiften ble som annen skatt fastsatt uavhengig av avlingsstørrelse eller andre faktorer som påvirket folks inntekt, noe som er en viktig årsak til folks aggresjon mot denne yrkesgruppen.

Resultatet av kontraktsordningen og av tollernes tjeneste for romerne var at de gjerne ble mistenkt for å være uærlige og for å misbruke sin posisjon (Moxnes 1988, 53). Tollerne var foraktet, ikke bare av nasjonale patrioter, men av religiøse ledere, landeiere og håndverkere (Byung-Mu i Sugirtharajah 2006, 94). De kunne ikke gi almisser til fattige eller vitne i det jødiske rettssystemet. Denne forakten blir enda mer forståelig om vi følger den amerikanske sosiologen Gerhard Lenskis teori om at overklassen i de fleste agrarsamfunn kontrollerer 25-50% av produserte varer og tjenester (Hanson og Oakman 1998, 114). Selv om vi har lite kilder til skattleggingen i romersk Palestina, og selv om en del av skattene gikk til tempelet og slik ikke ble krevd inn av tollerne, gir dette likevel en antydning av hvilken undertrykkelse tollerne gjennom sitt arbeid var med på å opprettholde.

Halvor Moxnes' opererer i denne forbindelse med to ulike typer økonomier i romersk Palestina. Lokalsamfunnet var en moraløkonomi fundert på subsistenstenkingen på landsby- og klannivå, men denne ble utfordret av den hellenistiske eliten som gjennom en markedsøkonomi forsøkte å trekke ut ressurser fra lokalsamfunnet. Moxnes bruker her James C. Scotts studier av markedsøkonomisk innvirkning på tradisjonell agrarøkonomi (Moxnes 1988, 80). Vi kan ikke bruke begrepet ”markedsøkonomi” om sektorer i romersk Palestina slik Scott bruker det om Sørøst-Asia. Markedsøkonomi innebærer nemlig ikke bare at varer omsettes på et marked, men at forholdet mellom tilbud og etterspørsel på dette markedet alene bestemmer prisen³⁵. Lokalsamfunnene i romersk Palestina forholdt seg derfor i langt større grad til en påtvunget kommandoøkonomi³⁶ enn til en markedsøkonomi. Oakman tegner her opp en kontrast mellom en lokal bytteøkonomi og en påtvungen pengeøkonomi.

Penger fungerte her ikke som et universelt økonomisk medium, men et virkemiddel brukt av den politiske eliten for kontroll (Oakman i Stegemann, Malina og Theissen 2002, 343). De kom dermed ikke til syne i folks dagligliv, men hovedsakelig i forbindelse med gjeld og innkreving av skatt. Som Horsley har påpekt, ble store deler av produktet av vanlige folks arbeid inndratt av en lokal elite som bortsett fra gjennom skatteinnkreving involverte seg lite i landsbyene (Horsley 2003, 60). Penger var altså ikke et nøytralt byttemiddel, men relatert til gjeldsbyrde og den sentrale elitens utnyttelse av bøndene.

Selv om tolleryrket var en del av en påtvunget kommandoøkonomi, var det imidlertid ingen garanti for økonomisk velstand. Under den romerske republikken fra cirka 500 til 27 f.Kr. var tollere mektige og rike (Malina og Rohrbaugh 1992, 387). Dette endret seg imidlertid under prinsipatet, da romerne satte ut skatteinnsamling til lokale. Et fast beløp ble betalt, og entreprenørene hadde selv ansvar for å samle inn skatt og toll. Slik kunne den sosiale ulempen ved å være nært knyttet til romerne utlignes ved økonomiske fordeler, men dette var ingen selvfølge. Noen tollere ble rike, andre fattige. Det er derfor naturlig å tolke Lukas' utsagn om Sakkeus rikdom som en presisjon fordi det ikke er noen selvfølge at Sakkeus var rik, og ikke som en isolert fremhevelse av rikdommen. Vi skal nå se nærmere på hvordan rikdom ble sett på i romersk Palestina.

³⁵ Det var dette Adam Smith kallte markedets ”usynlige hånd”.

³⁶ En kommandoøkonomi er styrt av politiske og/eller religiøse myndigheter, og følger dermed ikke nødvendigvis økonomisk rasjonalitet (Fuglestad 1999, 134).

7.4. Synet på rikdom i romersk Palestina

Vi finner ulike teorier rundt hva som kjennetegnet synet på rikdom i førmoderne agrarsamfunn. George Fosters teori om begrenset gode hevder mennesker i dette samfunnet tenkte alle goder i livet eksisterte i en bestemt mengde og at det alltid ville være mangel på dem (Moxnes 1988, 77). En annen teori, James Gregorys gjensidighetsmodell (Moxnes 1988, 77)³⁷, går ut på at folk i agrarsamfunn ikke nødvendigvis ser goder som absolutt begrenset, men fastholder samtidig en sterk likhetsnorm.

Det er ingen tvil om at det i et agrarsamfunn er en nær sammenheng mellom land, arbeidsinnsats og produksjon³⁸. Dette får konsekvenser for folks syn på rikdom. De 98% (Malina 2001, 86) som i Jesu samfunn ikke tilhørte eliten, levde betinget av krav og sanksjoner presentert av en distansert og autoritær maktelite. De hadde selv liten kontroll over bestemmelser som hadde viktige innflytelser på dere liv. I en så fastlåst tilværelse var ofte folks erfaring at det var mangel på goder og at disse eksisterte i en fast definert mengde³⁹. Når noen hadde økt status, posisjon, ære eller rikdom, ble det derfor sett på som å gå på bekostning av andre. Denne synet på goder som begrensede gjaldt alle livets goder, selv abstrakte fenomen som vennskap og kjærlighet (Malina og Rohrbaugh 1992, 324). Slik blir enhver ervervelse av et gode et trussel ikke bare mot andre individer, men mot samfunnet som helhet⁴⁰. Enhver skulle holde seg til det han hadde, og ikke begjære mer. Når noen ble rike ble det ble ansett som tyveri, og det var dermed en umulighet å være ærlig og rik på en gang (Malina og Rohrbaugh 1992, 324). Fellesskapets interesser kom først, og subsistensetikk, alles rett til å overleve, sto sentralt⁴¹. Eventuelle forskjeller måtte legitimeres og følge status, og alle samfunnsmedlemmer hadde uansett gjensidige forpliktelser⁴². Det er på bakgrunn av

³⁷ Modellens mer omfattende engelske navn er "expectation of circumstantially balanced reciprocity".

³⁸ Først ved den industrielle revolusjon ble en kontinuerlig produktivitetsøkning mulig, noe selv en sentral økonom som Adam Smith hadde problemer med å forstå (Fuglestad 1999, 486).

³⁹ Dette synet på goder finner vi naturligvis også i vårt eget kapitalistiske samfunn, i de situasjon der etterspørsel ikke kan skape større tilbud, for eksempel i tildelingen av en stilling eller fordelingen av et budsjett. Innen statsvitenskapelig spillteori snakker man her om null-sum-spill (Østerud 2002, 36).

⁴⁰ Oppfattelsen av begrenset gode henger dermed nært sammen med det vi kan kalle en institusjonalisert misunnelse, noe som blant annet kommer til uttrykk gjennom konseptet "det onde øye".

⁴¹ For mer rundt småbønders økonomiske tenkning, se for eksempel Chayanovs teori om småbøndenes økonomi og Gøran Hydéns teori om samhörighetens økonomi, blant annet omtalt i Smukkestad 1998, 94-105.

⁴² I en moraløkonomi vil altså synet på enkeltpersoners utnyttelse av økonomiske flaskehals være annerledes enn i en kapitalistisk økonomi. Begrepet flaskehals springer ut fra synet på økonomien som en flyt. En flaskehals oppstår der etterspørselen etter en vare eller tjeneste er stor mens tilbudet er manglende eller svært lite. I en kapitalistisk økonomi blir innovatører som her skaper et tilbud raskt belønnet fordi etterspørselen gir vilje til å betale en høy pris, og de blir både i økonomisk teori og i samfunnet generelt sett opp til og anerkjent. I en moraløkonomi vil derimot fortjeneste som følge av utnyttelse av en flaskehals være et brudd på likhetsnormen.

dette åpenbart at det synet på økonomi som vi finner i en moraløkonomi var dominerende i romersk Palestina⁴³.

Sett i lys av Malina og Neyreys modell blir Sakkeus' yrke og økonomiske situasjon grunnlaget for å defineres utenfor. Når Sakkeus blir betegnet som rik, er det ikke bare en økonomisk, men en sosial og moralsk betegnelse - det innebar en grådig holdning og makten til å stjele fra svakerestilte (Malina og Rohrbaugh 1992, 324). Ifølge stereotypien var Sakkeus en uærlig person uten troverdighet (Malina og Rohrbaugh 1992, 386). Dette skiller seg ut som spesielt, og står i motsetning til de symbolsk viktige verdiene Israels selvstendighet og rettferdig fordeling av goder. Slik har altså Malina og Neyreys modell belyst et viktig aspekt ved teksten. Når det gjelder resten av modellens første del, er den derimot i liten grad til hjelp. Vi får nemlig ingen informasjon om den prosessen som har foregått for å få Sakkeus stemplet; i teksten vektlegges i stedet Sakkeus' nåværende status. Kan så modellens regelskapere, regelfremmere og aktører i avviksprosessen belyse teksten?

7.5. Mengden hos Lukas

Folket er en viktig karakter i Lukasevangeliet (Kingsbury 1991, 28). Lukas bruker to ord for dette fenomenet om hverandre, *οχλος* og *λαος*. Kingsbury hevder førstnevnte har en tallmessig betydning, en gruppe mennesker, mens sistnevnte henviser til Guds jødiske folk (Kingsbury 1991, 29). Det er derfor mer naturlig å oversette *οχλος* med "mengde" enn å oversette med "folk". Når Jesus nærmer seg eller er i en by, er det sannsynlig at et tverrsnitt av befolkningen er tilskuere. Kingsbury hevder at mengden har en avventende eller distansert rolle i forhold til Jesus, verken tilhengere som disiplene eller motstandere som de religiøse autoritetene. Ser vi på bruken av *οχλος* i evangeliet er imidlertid disse ikke bare avventende, men også nysgjerrige og positive. De følger etter Jesus (7,11-12; 8,4), venter på ham (8,40; 9,37-38; 12,1), vil bli helbredet (6,17-19) og gleder seg over helbredelsene som skjer (13,17). Ikke minst ser vi at *οχλος* har en positiv holdning når Judas vil unngå å forråde Jesus foran dem (22,6). Den eneste gangen mengden ikke er positiv til Jesus, er når ordet brukes om menneskene som følger Judas for å hente Jesus i 22,47.

I denne perikopen kommer imidlertid mengden i et mer negativt lys. Den opptrer to ganger som blokkering for Sakkeus. Når det i vers 7 kommer frem at mengden murrer mot Sakkeus,

⁴³ Fuglestad hevder for øvrig at denne typen økonomi er vanlig i alle kollektivistiske samfunn (Fuglestad 1999, 133ff).

ser vi også en antydning av grunnen til at Sakkeus måtte klatre opp i et tre. Sakkeus' (manglende) lengde tydeliggjør at han er avhengig av mengdens velvilje for å få se Jesus. Men Sakkeus kommer ikke til. I motsetning til den lamme i Lukas 5 har han ikke venner som kan hjelpe seg, og i motsetning til offiseren i Lukas 7 har han ikke tjenere til hjelp. Han er alene. Lukas' beskrivelse i innledningen bidrar slik til å underbygge spenningen mellom Sakkeus og mengden. Dersom han hadde vært akseptert av mengden, ville de trolig sluppet han frem. Her ser vi altså at mengden som motstandere av Sakkeus har en rolle som kan stemme overens med å være regelskapere, regelfremmere og aktører i avviksprosessen. Vi får imidlertid ingen eksplisitt informasjon om dette i teksten.

7.6. Møtet mellom Jesus og Sakkeus

I vers 5 skjer så møtet mellom Sakkeus og Jesus. Jesus ser Sakkeus, og han snakker til han. Slik starter prosessen hvor Sakkeus blir løst fra stempelet han har fått. Malina og Neyreys modell spør etter hva som er det sentrale i denne prosessen, det ”statusendrende ritualet”. Jesu møte med Sakkeus gjør ham til subjekt. Når mengden murrer i teksten er det imidlertid ikke fordi Jesus snakker med Sakkeus, men fordi han *παρα αμαρτωλω ανδρι εισηλθεν καταλυσαι*. Dette betyr at Jesus tar inn for natten. Å ta inn for natten innebærer også å spise sammen (Malina og Rohrbaugh 1992, 367). Måltidet hadde en sterk sosial symbolsk betydning i antikken, og det fungerer hos Lukas som et viktig virkemiddel for å formidle Jesu fellesskap med samfunnets utstøtte (Smith 2003, 269)⁴⁴. De fleste foretrakk å spise med andre enn de fra samme klasse, religion og sosiale krets (Scott Barchy i Stegemann, Malina og Theissen 2002, 176). Å spise med andre enn disse ville skape ubalanse i gjensidigheten av likeverdige invitasjoner og gaver som er fremtredende i et samfunn hvor ære, skam og konkurranse står sentralt. Felles måltid symboliserte videre vennskap, sosial enhet og full aksept av de man spiste med. Jesu måltid med Sakkeus innebærer dermed en radikal aksept som for mengden fortøner seg som uhørt (Rohrbaugh i Neyrey (red) 1991, 142).

Malina og Rohrbaugh omtaler imidlertid ikke måltidet som et ritual, men som en seremoni (Malina og Rohrbaugh 1992, 367). Seremonier kjennetegnes av å være gjentatte og forutsigbare hendelser som bekrefter og legitimerer status og roller. Ritualer, derimot, innebærer overgang fra en status eller rolle til en annen, markerer viktige hendelser i livet og feires dermed kun en eller få ganger. Dette måltidet er imidlertid en engangshendelse som har

⁴⁴ Se for eksempel særstoffet om det store gjestebudet i 14,15-24, den bortkomne sønnen i 15,11-32 og møtet med Emmausvandrerne i 24,13-35.

en så stor sosial betydning at det må betraktes som et ritual. Det kan innvendes at måltidet bekrefter Sakkeus' status som Abrahams barn, og ikke representerer noen endring i status for Sakkeus. Sett i sin sosiale sammenheng er det imidlertid åpenbart at Sakkeus' status ikke bekrefte, men endres. Dette måltidet er heller ikke noe som gjentas, men en engangshendelse. Det er derfor naturlig å betrakte måltidet som et statusendrende ritual.

7.7. Eksplisitt stemping av Sakkeus

I vers 7 ser vi hvordan mengden reagerer på at Jesus tar inn hos Sakkeus. De murrer og sier ”Han har tatt inn hos *en syndig mann*” (min kursiv). Ordet som er oversatt ”murrer”, *διεγογγυζον*, brukes også i 5,30 og 15,2. Begge stedene er det fariseerne og de skriftlære som *διεγογγυζον*, fordi Jesus generelt tar imot syndere og spiser med dem. Når det her står at *παντες διεγογγυζον* er det imidlertid naturlig å tolke *παντες* som det samme *οχλος* som er nevnt i vers 3. Dersom Lukas her hadde ment å henvise til de skriftlærde og fariseerne, ville han skrevet dette. Når mengden videre sier at Sakkeus er en syndig mann, må dette sees i lys av at mennesker i romersk Palestina så på mennesket som både godt og ondt⁴⁵. Mengdens utsagn om Sakkeus innebærer imidlertid noe mer enn at han som alle andre er både god og ond. Som overtoller og rik er Sakkeus moralsk uren, flyttet fra å høre til innen et sosialt system til å defineres på et negativt sted (Malina og Neyrey 1988, 37). Det er naturlig å tolke mengdens utsagn her som et eksplisitt uttrykk for det stempelet Sakkeus har hatt siden før vår perikopes hendelser⁴⁶. Samtidig fungerer utsagnet som en utfordring av Sakkeus. I enhver kultur hvor ære og skam står sentralt, vil offentlige møter mellom mennesker være arenaer for konkurranse om ære. Slik kan utspill eller handling overfor personer utenfor ens egen familie tolkes som utfordringer som må besvares på riktig måte for ikke å føre til tap av ære⁴⁷. Før vi skal se på Sakkeus' svar på denne utfordringen, må vi imidlertid se hvilken retrospektiv fortolkning som ligger i mengdens utfordring.

7.8. Retrospektiv fortolkning

I lys av den eksplisitte stempingen kan vi også bruke den delen av Malina og Neyreys modell som omfatter retrospektiv fortolkning. Modellen gjør oss i stand til å stille relevante spørsmål

⁴⁵ Se Kluckhohn-Strodtbeck-modellen, som fremstiller sammenhengen mellom menneskesyn, forhold til naturen, tidsorientering, relasjoner og dominerende menneskelig aktivitet, og hvordan dette varierer mellom kulturer (Pilch 2000, 4-13).

⁴⁶ Utsagnet presenterer også det som i perikopen blir Sakkeus' masterstatus, ”en syndig mann”, framfor de andre statusene som overtoller, rik, mann, liten osv.

⁴⁷ Modellen for utfordring og svar er svært sentral for forståelsen av Johannesperikopen, og er derfor grundig behandlet i punkt 8.3.

til hva denne fortolkningen kan innebære; fordømmelse, referanse til autoriteter og bekreftelse av skade, ansvar og ofre. Gjennom å samarbeide med romerne blir Sakkeus medansvarlig for romernes skade. Dermed blir også ofre åpenbart bekreftet; jøder generelt og skattebetalere spesielt. På bakgrunn av dette fordømmes Sakkeus, noe vi hører ekko av i fortellingen når mengden murrer ”Han har tatt inn hos en syndig mann”. Ved først øyekast finner vi ingen appell til autoriteter. Imidlertid kan vi se Israel som Guds land som en implisitt autoritet. Dette var et viktig prinsipp for jødene. Landet var gitt dem av Gud etter utgangen fra Egypt, og romerne overkjører slik Israels pakt med Gud. Når det gjelder bekreftet ansvar, er en mulig innvending mot en slik holdning i teksten at personer i romersk Palestina ikke selv valgte yrker, men fulgte i foreldrenes fotspor. Dette forhindrer imidlertid ikke at noen yrker var anerkjent mens andre var sett på som urene eller umoralske. Som vi har sett var tollere et slikt yrke, noe som innebærer at Sakkeus’ ansvar er bekreftet. Gjennom den retrospektive fortolkningen har altså Sakkeus fått yrket som overtoller, rikdommen som følger med og det avvik dette innebærer, som sin masterstatus.

7.9. Sakkeus’ utsagn

I vers 8 kommer Sakkeus med en erklæring om gaver til de fattige og tilbakebetaling til de som har blitt svindlet. Dette blir et svar på mengdens stempling av ham som ”en syndig mann” og utfordringen dette representerer. Praksisen med å gi til de fattige er et vanlig tegn på rettferdighet i Lukasevangeliet (Johnson 1991, 286) (11,41; 12,33; 18,12; 18,22).

Opplysningen om at Sakkeus gir tilbake firedobbelt kan relateres til 2. Mos 22,1, hvor det kreves firedobbelt igjen for stjalne sauer. Dette er den strengeste loven på dette området i Det gamle testamente, og dermed et uttrykk for at Sakkeus følger lovens strengeste krav. Sakkeus er altså en falskt anklaget avviker som tror på egen uskyld⁴⁸.

Verbtidene er her sentrale for forståelsen. *Αποδιδωμι* kan forstås som futurisk presens eller en presens som uttrykker en vanehandling. Enkelte kommentarer oversetter setningen som et løfte Sakkeus gir som en del av en omvendelse⁴⁹. Vi finner imidlertid ingen andre tegn på omvendelse i teksten. Ordet *χαίρω* er i 15,7 og 15,10 forbundet med omvendelse, men her er det ikke den som blir funnet (i forfatterens tolkning; omvendt) som blir glad, men den som leter. Sakkeus’ glede trenger ut fra dette ikke være uttrykk for en omvendelse. Videre verken kneler Sakkeus eller ber Jesus om noe, heller ikke antyder Jesus noe om Sakkeus’ tro eller

⁴⁸ Howard Becker skiller mellom hemmelige, falsk anklagede og rene avvikere (Stebbins 1992, 473).

⁴⁹ Se for eksempel Tjalve 1986.

omvendelse. På bakgrunn av dette bør verbet oversettes i nåtid. Dette er ting Sakkeus allerede gjør. Betyr det at Sakkeus sier at han vanligvis først snyter noen for penger og deretter gir firedobbelt tilbake? Her må εσυκοφαντησα forstås som at Sakkeus i ettertid oppdager at kalkuleringen har vært feil (Fitzmyer 1986, 1225). Det har skjedd et uhell, og de som har betalt skal få firedobbelt tilbake. Det har også blitt foreslått at det er Sakkeus' plikter som toller å tilbakebetale fire ganger så mye og å ta seg av fattige (Tannehill 2005, 75). En slik tolkning stemmer imidlertid dårlig overens med mengdens behandling av Sakkeus, og bør derfor forkastes. Er så Sakkeus' praksis halvhjertet? Tannehill er blant dem som har hevdet dette (Tannehill 2005, 75). Sakkeus gir ikke alt, slik det kreves av den rike mannen i kapittel 18. Vi har imidlertid ingen tegn i teksten på at Jesus bedømmer praksisen som halvhjertet.

Hvilken funksjon har så Sakkeus utsagn i forhold til hans masterstatus? Malina og Neyreys punkter under avbrytelse av stempingsprosessen kan hjelpe oss å se dette, men det må påpekes at det her som i Markusperikopen ikke er snakk om avbrytelse av en prosess, men om fjerning av et stempel. Gjennom Sakkeus' utsagn blir både ansvar, skade og ofre delvis benektet. Det kommer frem at Sakkeus ikke kan holdes ansvarlig for at noen lider under hans toll- og skattinnkreving. Han gjør sitt aller beste, og bøter for eventuelle uhell. Sakkeus' utsagn innebærer også at liten skade er begått, og at ofrene er få eller ingen. Denne benektelsen hviler på et lokalt perspektiv. Dersom perspektivet utvides og Sakkeus yrke og rikdom sees i sammenheng med samfunnets politiske og økonomiske strukturer, kommer benektelsen til kort. Dette er imidlertid ikke Lukas' perspektiv, i motsetning til hva vi har sett tendenser til hos Markus. Videre finner vi ingen fordømmelse av fordømmerne, og Sakkeus appellerer ikke til autoriteter.

Vi finner imidlertid fortsatt en spenning i teksten etter at Sakkeus har svart folket. Problemet for Sakkeus er at han ikke har noen av de fire kategoriene av symboler som er viktige bytte- og maktmidler i et samfunn: makt, innflytelse, påvirkning og aktivering av engasjement (Malina og Neyrey 1988, 38). På dette punktet kommer imidlertid Jesus med et utsagn.

7.10. Jesu utsagn

I Jesu utsagn finner vi ingen eksplisitt fordømmelse av fordømmerne. Dette kan ifølge Tannehill ha med antikke taleres tendens til å svare fiendtlige tilhørere varsomt, en teknikk kalt *insinuato* (Tannehill 2005, 81). Sakkeus' svar og Jesu svar henvender seg derfor ikke direkte til mengden, men indirekte gjennom å omtale Sakkeus på en annen måte enn

anklagene mot ham. Et motargument mot bruken av *insinuato* er at Jesus andre steder i Lukas slett ikke anvender en slik teknikk i møte med motstandere⁵⁰. Dette kan imidlertid forklares ved at motstanderne ellers er religiøst lederskap, mens det her er mengden. Denne mengden er som nevnt i punkt 7.5 fremstilt positivt i Lukasevangeliet. Selv om de er Sakkeus' motstandere i denne perikopen, er det derfor sannsynlig at Jesus møter dem på en annen måte enn han møter religiøst lederskap. Det er derfor en rimelig tolkning at fordømmelse av fordømmerne ikke er et retorisk alternativ i den situasjonen hvor Sakkeus og Jesus befinner seg.

Jesus referer til to autoriteter i sitt utsagn. Jesus begrunner i vers 9 samværet med Sakkeus og statusendringen med at også han er Abrahams barn. Slik foretar Jesus en retrospektiv fortolkning av Sakkeus' status. Abraham er en viktig referanse i Lukasevangeliet (1,55; 1,73; 3,8; 3,34; 13,16; 13,28; 16,22-31; 19,9; 20,37). I fortellingen om den rike mannen og Lasarus er det underforstått at begge er Abrahams barn. Enda mer aktuell er 3,8, hvor statusen i å være Abrahams barn reduseres ved at "Gud kan oppreise barn for Abraham av disse steinene". Statusen som Abrahams barn handler ut fra disse perikopene om å være inkludert, og dette er også meningen når Jesus bekrefter denne statusen hos Sakkeus. Sakkeus har allerede del i den velsignelsen det innebærer å være Abrahams barn (Fitzmyer 1986, 1226).

Den andre autoriteten Jesus referer til er hans oppdrag. Jesus presenterer her en oppdragsforståelse som vi finner flere steder i Lukasevangeliet⁵¹. I dette oppdraget står σωτηρια sentralt. Hva innebærer det så at frelse har kommet til Sakkeus' hus? Ordet σωτηρια og det tilsvarende verbet σωζω har ofte en høyst fysisk betydning i fortellingene om Jesu møte med mennesker. Verbet brukes flere ganger i forbindelse med helbredelse (6,9; 8,36; 8,48; 8,50; 17,19; 18,42), og settes i motsetning til å gjøre ondt (6,9; 9,55). Som vi så i Markusperikopen handler helbredelse til god helse ikke bare om fysisk endring, men om gjenopprettelse av relasjoner. Når Jesus her snakker om σωτηρια er det derfor å se det som et uttrykk for helede relasjoner. Også andre steder hos Lukas handler det om å være en del av et fellesskap. På bakgrunn av de sosiale konsekvensene av å bli betraktet som synder, må verbet σωζω i fortellingen om kvinnen som fikk sine synder tilgitt forstås som en inkludering i et

⁵⁰ Se for eksempel kritikk av fariseerne og de lovkyndige i 11,37-53.

⁵¹ Klarest finner vi dette i den lignende teksten i Lukas 5 og i lignelsene i Lukas 15.

felleskap (7,50)⁵². Jesus blir så ved korsfestelsen tre ganger utfordret til å frelse seg selv (23,35-39)⁵³. Malina og Neyreys lesning av Matteus 26-27 ut fra sin stemplings- og avviksmodell viser at det er rimelig å gi Lukas' bruk av ordet frelse også i denne sammenhengen en sosial betydning (Malina og Neyrey 1988, 89).

Sakkeus er altså allerede Abrahams barn, mens det nye i vår perikope er frelsen. Så lenge ikke teksten skisserer noen omvendelse, er det rimelig å se frelsen som fjerningen av stempelet som "en syndig mann". Der mengden kun ser Sakkeus' masterstatus som overtoller og rik, anerkjenner Jesus det som kommer frem om Sakkeus' almisser og tilbakebetaling, og han minner om en identitet som er sentral for mengden og går imot deres forenkling av Sakkeus' identitet, nemlig at Sakkeus er Abrahams barn. Jesus ser hele mennesket Sakkeus, og han bevirker gjennom møtet med Sakkeus en endring av hans status. Vi skal nå se nærmere på hvordan denne endringen kan forstås ut fra Malina og Neyreys modell.

7.11. Endringen av Sakkeus' status

Malina og Neyreys modell fokuserer på hvem som initierer endringen av Sakkeus status og hva dette innebærer. Nøytraliseringsaktøren i denne perikopen er ved første øyekast Jesus. Det er hans initiativ og reaksjon i forhold til Sakkeus, og den implisitte kritikken av stemplene som dette innebærer, som åpner for endring av status. Imidlertid kan vi se at også Sakkeus selv deltar aktivt i forvandlingen, gjennom å stå frem som nøytraliseringsaktør. Dette ser vi tydeligere når vi analyserer mengdens eksplisitte stempling av Lukas i lys av utfordring og svar innenfor modellen av ære og skam: Sakkeus slår selv tilbake mot mengdens utfordring. Slik inntar han ikke en passiv rolle i nøytraliseringen av stempelet, slik som de stemplede i denne oppgavens to andre tekster. Dette fordrer en revidering av Malina og Neyreys modell, hvor det ikke er noe alternativ at den stemplede selv deltar i nøytraliseringen at stempelet⁵⁴.

⁵² Ethvert brudd på toraen kunne føre til avviksstatus i Palestina på Jesu tid (Malina og Neyrey 1988, 46). Også versene 13,23 og 18,26 kan leses ut fra at frelse er inkludering i et sosialt fellesskap. Her er det imidlertid mindre tydelig.

⁵³ Malina og Neyrey leser Matteus 26-27 som stemplings- og avviksprosessen mot Jesus (Malina og Neyrey 1988, 90). En slik lesning av Lukas' lidelseshistorie er like rimelig, og gir ny mening til utfordringen av Jesus til å frelse seg selv.

⁵⁴ Ser vi på Harold Garfinkels modell for stempling (Malina og Neyrey 1988, 47), som blir speilvendt i nøytraliseringen, er ikke dette heller ikke her et alternativ. Sykes og Matza, som opprinnelig beskrev nøytraliseringen som bestående av de fem punktene som vi finner i Malina og Neyreys modell, brukte dem om avvikeres legitimering av egen oppførsel. Her får altså avvikerer selv en rolle i nøytraliseringen, men til forskjell fra Sakkeus handler det her om legitimering av illegitime handlinger.

Sakkeus står altså for en viktig del av nøytraliseringen ved å uttale seg om sin praksis, men denne begynnende nøytraliseringen blir kraftløs uten Jesu ord og handling. Jesus har derfor en avgjørende rollen Denne rollen innebærer også mer enn bare nøytralisering. Siden stempelet allerede før Jesus kommer inn er satt på Sakkeus, og siden Sakkeus går fra å omtales som ”syndig” til å gjennomgå ”frelse” er det etter min mening mer dekkende å omtale Jesu handling som en ”gjenopprettelse” av Sakkeus’ status som normal og fullverdig medlem av et fellesskap⁵⁵.

7.12. Regelendring

Er så modellens aktører som skaper regelflertydighet eller gjennomfører regelendring et nyttig verktøy på vår perikope? I teksten er det ikke relevant å snakke om flere aktører, siden Jesus her er eneste aktør. Sakkeus utfordrer kun sitt eget stempel, han kan ikke gjennomføre gjenopprettelsen alene. Når det gjelder Jesu behandling av regler er teksten komplisert. Vi kan nemlig ane to regler i teksten; personlig rikdom er grunnlag for stemping og ekskludering, og arbeid som overtoller er grunnlag for stemping og ekskludering. I tilfellet Sakkeus nevnes begge disse, ved at teksten introduserer Sakkeus som ”overtoller og rik”. Det kommer ikke klart frem hvilke av disse to som er dominerende. Når det gjelder Sakkeus’ yrke som overtoller, er det en tydelig regelendring i Jesu uttalelse om Sakkeus. Når Jesus sier at ”også han er Abrahams sønn” og at frelse har kommet til Sakkeus’ hus, går han imot regelen om at det skal være en sammenheng mellom overtoller og stemping. Ved sammenhengen mellom personlig rikdom og stempel, er imidlertid teksten mindre entydig. Ser vi på den litterære konteksten, advarer Jesus stadig mot rikdom. Dette er et argument mot å lese en regelendring med hensyn til personlig rikdom inn i Jesu møte med Sakkeus. Nettopp Sakkeus’ almisser og tilbakebetaling blir viktig i nøytraliseringen av ham. Imidlertid skjer det ingen endring i teksten i Sakkeus’ status som rik. Han er rik i begynnelsen av teksten, tross det han forteller om almisser og tilbakebetaling. Dette kan legges til grunn for å lese en regelendring inn i Jesu møte med Sakkeus: Jesus endrer regelen om at personlig rikdom skal være grunnlag for stemping.

⁵⁵ Begrepet ”verdig” i denne sammenhengen henter jeg fra Anstorp, Hovland og Torp (red.) 2003. Disse snakker om prosessen ”Fra skam til verdighet” i forbindelse med vold og seksuelle overgrep, altså en annen kontekst hvor stemplings- og avviksprosesser er relevant.

7.13. Evaluering av bruken av modellen

Som i Markusperikopen ser vi at Jesus ikke avbryter en prosess, men fjerner et allerede etablert stempel. Vi får ingen informasjon om stemplingsprosessen. Kun de punktene i modellens første del som handler om stempel, hvem som påfører dette og hvorfor som er relevante for modellen belyser teksten. Disse er imidlertid avgjørende for å vise at teksten ikke kun handler om Jesus og Sakkeus. Yrket som overtoller og statusen som rik hadde sterke sosiale konsekvenser i romersk Palestina, og vi kan ut fra teorien om begrenset gode og kunnskap om tolleres posisjon anslå hva som ligger bak Sakkeus' rolle som avviker. Sakkeus' relasjon til folket blir tydelig, og utfordring og svar innenfor modellen av ære og skam forsterker denne relasjonens relevans for tolkning av teksten. Denne modellen viser også at Sakkeus har en aktiv rolle i fjerning av stempelet, noe som krever en revidering av Malina og Neyreys modell. Sakkeus' utsagn viser at stempelet som "en syndig mann" er urettmessig. Dermed belyser modellen hele endringen som skjer med Sakkeus.

En ytterligere implikasjon av Malina og Neyreys modell er at Jesu ord i slutten av perikopen får en ny betydning. Modellen synliggjør en betydning av ordet frelse som vi også finner andre steder hos Lukas; at frelse handler om å bli del av et sosialt fellesskap. Gjennom Jesu ord om frelse relaterer Jesus endringen av Sakkeus' status slik til Guds handling overfor mennesker. Endelig ser vi at Jesus ikke bare opptrer som nøytraliserer i en prosess; han gjenoppretter Sakkeus' status som normal og verdig. Alt i alt ser vi her ut fra Malina og Neyrey det samme som i Markusperikopen; Jesu sentrale handling i forhold til et menneske som er stemplet som avviker, er å fjerne dette stempelet.

8. Eksegese av Johannes 8,2-11

Dette er den evangelieteksten hvor det gis mest informasjon om stemplingen av en annen person enn Jesus. Denne informasjonen åpner som vi skal se for bruk av deler av modellen som har vært mindre nyttige i møte med de andre tekstene. I tillegg er denne teksten særlig interessant fordi den i større grad enn de to andre tekstene har blitt tolket som en tekst som handler om synd og nåde. Vil modellen bekrefte et slik fokus, eller vil den belyse andre sider av teksten?

8.1. Perikopens forhold til litterær kontekst

Denne perikopen blir ansett for å være et senere tillegg i Johannesevangeliet. Årsaken til dette er i korte trekk at teksten ikke finnes i de eldste manuskriptene, og at den har en form som

stemmer dårlig med Johannes' øvrige høykontekstform og anti-samfunnsholdning⁵⁶. Noen manuskripter plasserer perikopen etter Lukas 21,38, hvor vi finner en lignende introduksjon (Malina og Rohrbaugh 1998, 293). Dermed kan tekstlig kontekst være av mindre betydning enn det vanligvis er. Det er imidlertid trolig en grunn til at perikopen har blitt plassert akkurat her i evangeliet, og det er naturlig å se perikopen i lys av den nærmeste litterære konteksten. Gail O'Day (O'Day i JBL 1992, 635) forklarer fraværet av perikopen i tidlige manuskripter med kirkens motstand mot å akseptere en tekst gjør en kvinne til subjekt og etter hennes mening relativiserer lovgivningen rundt seksualitet og kjønn, en problemstilling vi vil komme tilbake til.

8.2. Perikopens struktur

- 2: Innledning
- 3-9: Diskusjon mellom de skriftlærde og fariseerne og Jesus
 - 3-5: De skriftlærde og fariseernes utfordring
 - 6a: Redaksjonell kommentar
 - 6b-8: Jesu svar
 - 9: De skriftlærde og fariseernes reaksjon
- 10-11: Samtale mellom Jesus og kvinnen
 - 10: Jesu henvendelse
 - 11a: Kvinnens svar
 - 11b: Jesu konklusjon og oppfordring

8.3. Utfordring og svar innenfor modellen av ære og skam

Gjennom tolkningshistorien har strukturen av utfordring og svar i vår perikope blitt oversett. Augustin satte opp en motsetning mellom kvinnen og Jesus, den syndige og den nådefulle, og senere fortolkere har fokusert på denne motsetningen. Dette innebærer ifølge Gail O'Day en objektivisering og dehumanisering av kvinnen, det samme som fariseerne og de skriftlærde gjør seg skyldige i. Som vi ser av perikopens struktur, gir det imidlertid god mening å se denne perikopen som sentrert rundt fariseernes utfordring og Jesu svar. Anklagerne bruker fra vers 3 kvinnen for å sette Jesus fast, og han svarer på en måte som gjør at utfordrerne forlater arenaen. Utfordringen er videre en forutsetning for Jesu samtale med kvinnen i de to siste versene. Her blir kvinnen, som tidligere har vært objekt i en strid om ære, gjort til subjekt av

⁵⁶ Nærmere bestemt mangler perikopen i P66, P75 og alle store kodexer med unntak av D, og finnes kun i Vulgata og noen andre latinske manuskripter (Malina og Rohrbaugh 1998, 292).

Jesus. Vi finner også andre utfordringer av Jesus i Johannesevangeliet, for eksempel i 7,14b-18 og 10,24. Fariseerne og de skriftlærdes spørsmål utfordrer Jesu ære gjennom å sette ham på prøve. Dette sies eksplisitt i vers 6, og det underbygges av utfordring og svar innenfor modellen av ære og skam, som vi nå skal se på.

Ifølge Malina og Neyrey vil det i enhver kultur hvor ære og skam står sentralt være vanlig med offentlige utfordringer som setter andre på prøve. Slik konkurrerer personer om en begrenset mengde ære i et nullsum-spill, på linje med hva vi så i Fosters teori om begrenset gode under punkt 7.4. Enhver utfordring består av et utspill, tolkning av dette, svar og offentlig evaluering. Utspillet gjøres gjennom symbolske ting eller handlinger som en utfordrer sender i retning av en mottaker, og det innebærer et krav på den andres sosiale rom (Malina og Neyrey i Neyrey (red.) 1991, 30). Handlingen eller tingen kan være positiv, som en gave, eller negativ, som et fornærmende ord (Malina og Neyrey i Neyrey (red.) 1991, 29). Utspillet skjer alltid offentlig, fordi ære og skam oppnås ved at man gjør inntrykk på mennesker som man ikke har en etablert relasjon til. Slik kan enhver handling i det offentlige rom tolkes i lys av ære og skam. Ofte kan utspillene være flertydige, og det er opp til mottakeren både å tolke utspillet og sin rolle i det sosiale systemet på en adekvat måte. Dersom ikke mottakeren skal tape ære må utfordringen besvares på en måte som oppnår anerkjennelse hos den evaluerende offentligheten. Dette kan innebære at man overbærende neglisjerer angrepet, at man tar til seg utfordringen, eller at man utfordrer tilbake med et ord eller en handling. Svarer mottakeren på en overbevisende måte vil det fungere som en ny utfordring til den første utfordrer, som nå blir svar skyldig. Slik pågår konkurransen til en av partene svarer på en måte som kan ignoreres av den andre eller trekker seg ut frivillig. Vinneren erverer ære fra taperen. En viktig forutsetning for dette spillet er at bare likestilte kan spille (Malina og Neyrey i Neyrey (red.) 1991, 30). Et utspill oppover på den sosiale rangstigen er umulig fordi utfordrer da ikke har nok ære til å gjøre et utspill, og en handling eller ting gitt nedover på rangstigen vil ikke innebære spill om ære, siden mottakeren ikke kan svare. Denne strukturen vil være en tolkningsnøkkel i eksegesen av perikopen.

8.4. Perikopens innledning

I kapittel 7 gjør Jesus tydelig klart for sine brødre at han ikke vil dra til Løvhyttefesten. Men han drar i hemmelighet og står frem og underviser på tempelplassen i 7,14. Han diskuterer sin egen identitet med fariseerne og overprestenes menn. Etter å ha tilbrakt natten ved Oljeberget kommer han igjen tilbake til tempelet, og som dagen før samler folket seg omkring ham.

Ordet λαος finner vi bare to andre steder i Johannesevangeliet; Johannes 11,50 og 18,14. Begge stedene omhandler det øverstepresten Kaifas' uttalelse om at det er bedre at et menneske dør for folket enn at hele το εθνος, også oversatt "folket", gikk til grunne. Når det i vår perikope står at hele ὁ λαος samlet seg om Jesus, er det åpenbart at det er brukt i en mer konkret betydning, slik οχλος ble brukt i kapittel 7. I motsetning til i de to andre tekstene vi har behandlet, og i motsetning til i kapittelet foran, har imidlertid denne folkemengden ingen aktiv rolle i teksten. Deres tilstedeværelse forsterker likevel både stemplingen av kvinnen og intensiteten i utfordringen til Jesus.

Allerede i vers 3 aner vi fariseerne og de skriftlærdes offensive rolle i perikopen. Kvinnen kommer ikke selv, men blir brakt til stedet av disse gruppene, og hun stilles frem midt i forsamlingen. Den offentlige utstillingen både objektiviserer kvinnen og innebærer at Jesus mottar en utfordring. Vi får så en begrunnelse for denne utsatte posisjonen: Hun er grepet på fersk gjerning i μοιχευομενη. Dette ordet finner vi ikke noe annet sted i Johannesevangeliet. I de synoptiske evangeliene finner vi ordet kun brukt med menn som subjekt (Luk 16,18; Matt 5,27-28). Her varierer det om det opplyses at partene er gift med andre, eller hvem av dem som er det. Det er også uklart hvilke konkrete seksuelle handlinger det sikter til. Vi vet derfor lite om hva μοιχευομενη innebærer i denne perikopen. Gail O'Day hevder kvinnen er lurt i en felle (Toensing i Levine med Blickenstaff (red) 2003, 162), andre har studert spørsmålene om hun var gift, hvem som fant henne og hvor mennene hun er knyttet til, er (Kim i Dube og Staley (red) 2002, 145). Ved første øyekast kan dette virke som meningsløse spekulasjoner, men som vi skal se videre, lar Malina og Neyreys modell oss relatere det til kvinnens ansvar. Først må vi imidlertid se nærmere på fariseerne og de skriftlærde. Malina og Neyreys modell retter fokuset mot rollen disse har. Hva ligger til grunn for deres rolle i teksten?

8.5. Fariseere og skriftlærde

I de synoptiske evangeliene blir ofte fariseere og skriftlærde nevnt i samme åndedrag (Matteus 5,20; 23,2, Markus 2,16; 7,1; 7,5 og Lukas 5,21; 5,30; 6,7; 11,53; 15,2). Hos Johannes skjer dette kun i vår perikope, men det er likevel naturlig å se disse i sammenheng også her. Spørsmålet er imidlertid om de står i motsetning, om de har likheter eller om den ene gruppen hører til under den andre.

Johannesevangeliet er kjennetegnet av en tydeligere polemikk mot jødene enn det vi finner i de andre evangeliene. Jesu lære og handlinger settes ofte i motsetning til jødene, representert ved deres ledere. Når ordet *ιουδαίοι* brukes på en nedsettende måte, omfatter det ofte lederne, særlig fariseerne. Disse settes opp som representanter for en verden som står imot Gud (Beasley-Murray 1999, lxxxix). Fariseerne utfordrer Johannes (1,24), de sender ut menn for å gripe Jesus (7,32-52; 18,3), kommer med innvendinger mot Jesu lære (8,13; 9,40), evaluerer og kritiserer Jesu helbredelse (9,13-34), konspirerer mot ham (11,45-57) og utstøter de som bekjenner sin tro på ham (12,42-43). Vi finner imidlertid også én positiv fremstilling av en fariseer. Nikodemus, som i 3,1-21 kommer til Jesus, fremstilles både her og andre steder i evangeliet positivt (7,50; 19,39).

Vi kjenner kun fariseerne gjennom andres kilder om dem (Moxnes 1988, 10). Dette legger store begrensninger på hva vi kan vite om dem, da enhver som har fremstilt dem kan ha hatt forskjellige interesser eller perspektiver. Selve begrepet er også uklart. Ofte blir det knyttet til rabinsk jødedom, men rabinske kilder angriper til tider fariseere like sterkt som i evangeliene (Bowker 1973, 1). I hovedsak er det imidlertid enighet om at fariseerne arbeidet for å gjøre Israelfolket hellig og verdig til å være Guds folk. I den fariseiske bevegelsen finner vi derfor et fokus på definisjonen av urenhet og renhet slik Mary Douglas har studert det. I motsetning til Qumran-bevegelsen, som ville atskille seg fra urenhet geografisk, ved å trekke seg tilbake fra verden, ville den fariseiske bevegelsen unngå urenhet ved å følge toraen⁵⁷. Slik fikk bevegelsen hele Israel som nedslagsfelt, og skrifttolkning for anvendelse av toraen i nye sammenhenger ble sentralt. Den fariseiske bevegelsens ambisjoner om å omfatte hele Israel innebar at den omfattet menn i alle yrker. Blant disse var også skriftlærde, noe vi ser av Markus 2,16: ”de skriftlærde blant fariseerne”. De skriftlærde er ikke nevnt noe annet sted i Johannesevangeliet, og en rimelig tolkning av dette er at evangelisten ikke skilte ut denne yrkesgruppen fra fariseerne. Det er vanlig å oppfatte skriftlærde som utdannede skrifttolkere som arbeidet med muntlig og skriftlig tolkning av toraen, blant annet i det jødiske rettssystemet (Bowker 1973, 21). På sikt skulle imidlertid fariseerne erstatte de skriftlærde i denne funksjonen (Bowker 1973, 22), noe som gjør det ytterligere komplisert å forstå hva som menes med ”de skriftlærde” i vår perikope.

⁵⁷ Vi finner imidlertid også renhetstematikken sterkt tilstedeværende i toraen selv. Det er derfor vanskelig å datere tilblivelsen av hakamim-bevegelsen, og trolig var det først da den ble ekskludert av makkabeerlederen Johannes Hyrcanus i det andre århundre f.Kr. (Bowker 1973, 19).

8.6. Modellens belysning av fariseere og skriftlærde

Malina og Neyreys modell tydeliggjør at fariseerne og de skriftlærde her foruten å utfordre Jesus også er aktører i en stemplingsprosess. Fariseere og de skriftlærde fremstår som interessegrupper i tolkningen av toraen og i fastsettingen av samfunnets lover og normer, er det naturlig å kalle begge gruppene for regelskapere. I denne perikopen fremstår de imidlertid ikke som regelskapere. Heller ikke fremstår de to gruppene som regelfremmere. Regelen er allerede etablert, noe vi ser i vers 4; ” I loven har Moses påbudt oss å steine slike kvinner”⁵⁸.

Fariseerne og de skriftlærde presenterer en person som har foretatt en handling som kvalifiserer til å bli stilt utenfor. Ut fra Malina og Neyreys modell kan vi se at kvinnen må avvises på grunn av det spesielle, nemlig at hun er blitt grepet på fersk gjerning i ekteskapsbrudd. Dette står i motsetning til viktige symbolske figurer; både Moseloven og de autoritetene som er knyttet til denne. Dette er kjerneverdier i det jødiske samfunnet, som fariseerne og de skriftlærde hevder å representere denne i deres kamp for renhet. Anklagerne identifiseres ikke med vitner, men i kraft av å være med i to sentrale grupper fremstår de likevel ikke som individer, men som representanter for et større fellesskap. Retten til å snakke på vegne av gruppen har disse gruppene allerede, som viktige skrifttolkere i Israel. Fariseerne og de skriftlærde forsvarer kjerneverdiene ved å være de som tolker loven og arbeider for at den skal overholdes.

Videre bidrar modellens punkt om avstand mellom anklagere og anklagede til å rette fokuset på forholdet mellom fariseerne og de skriftlærde og kvinnen. Vi legger merke til at fariseerne og de skriftlærde ikke snakker med kvinnen, men kun om henne, selv om hun er tilstede. Ut fra forholdet mellom kvinner og menn på Jesu tid er dette ikke overraskende.

Gjennom utsagnet ”slike kvinner” ser vi at fariseerne og de skriftlærde har plassert kvinnen i en kategori og gitt henne et stempel. Kvinnens masterstatus blir her å være en av ”slike kvinner” som bryter ekteskapet. Gjennom denne kategoriseringen har de også foretatt en retrospektiv fortolkning av henne. Her bidrar Malina og Neyreys punkter under retrospektiv fortolkning til å synliggjøre flere interessante aspekter ved teksten. Fordømmelsen av

⁵⁸ Her har vi altså i motsetning til i de to foregående å gjøre med et formelt avvik. Avviksteori skiller mellom formelle avvik, som er brudd på et fellesskaps lover, og uformelle avvik, som kun er brudd på normer (Stebbins 1992, 468).

kvinnens handling er åpenbar. Hva så med ansvar, skade og ofre? For å få innsikt i dette kan se på autoriteten som anklagerne appellerer til: ”I loven har Moses påbudt oss å...”.

8.7. Bruken av loven

Her sikter fariseerne til 3. Mos 20,10 og 5. Mos 22,22-24. Begge steder sies det at når en mann har samleie med en gift kvinne, skal begge dø. Loven henger sammen ekteskapets stilling i romersk Palestina som foreningen av to familier. Denne prosessen foregikk i stadier som måtte følges nøye (Malina og Rohrbaugh 1998, 292). Et brudd på med denne prosessen var en fornærmelse ikke mot kvinnen, men mot mannen som hun ved myndighet og ære var knyttet til. Et slikt overtramp måtte hevnes ved drap, noe som kunne utløse en serie av blodhevn⁵⁹. For å unngå en slik feide beslutter samfunnet heller å ta livet av paret som er sentrum i striden. Skaden som er gjort er altså at mannen som har autoritet og eierskap over kvinnen har blitt krenket. I 5. Mos 22,23-24 følger en videre presisering av lovgivningen: Når en mann har samleie med en jomfru som er forlovet med en annen, skal hun dø fordi hun ikke ropte om hjelp, mens mannen må dø fordi han krenket en annen manns kvinne. Det er rimelig å tolke vår perikope i lys av disse versene. Selv om vi ikke har noen eksplisitt informasjon om dette, er det dermed grunn til å tro at kvinnen var jomfru og forlovet med en annen. Det er åpenbart at ekteskapsbruddet har skjedd i en by, siden vi finner oss på tempelplassen. Kvinnen holdes dermed ansvarlig fordi ingen har hørt henne skrike. På grunn av dette fratrar loven henne muligheten for å bli sett på som offer. Ofrene er mennene som hadde myndighet over henne og hadde hennes seksuelle renhet som en del av sin ære (1. Mos 34,7). I 5. Mos 22,24 presiseres det også at kvinnen skal steines. Den forestående steiningen fremstår her som et statusdegraderende ritual som skal sette det endelige stempelen på kvinnen. Det spesielle ved denne perikopen sammenlignet med de to andre vi har gjennomgått, er at det statusdegraderende ritualet ennå ikke er gjennomført. Slik Malina og Neyrey tolker korsfestelsen som det statusdegraderende ritualet for Jesus, må vi nemlig her forstå steining, eller en eventuell annen henrettelse, som et slikt ritual. I lys av Malina og Neyreys modell kan fariseerne og de skriftlærdes spørsmål fremstå som et forsøk på å bruke Jesus som organ i den pågående stemplingsprosessen mot kvinnen. Ved å utfordre Jesus kan det likeledes synes som om fariseerne og de skriftlærde risikerer at loven svekkes, noe som faktisk også skjer. En slik forståelse stemmer imidlertid dårlig overens med tekstens struktur av utfordring og svar, siden anklagerne ved et slikt forsøk faktisk ville gjøre Jesus til en

⁵⁹ I 1. Mos 34 finner vi et eksempel på dette i krenkelsen av Dina og hevnen av denne.

autoritet og risikere å ikke oppnå stemping dersom Jesus avviser steiningen. Anklagernes spørsmål som et forsøk på å bruke Jesus som organ i stemplingsprosessen må derfor avvises.

Fariseerne og de skriftlærde ser, akkurat som i Markus 12,13-17, ikke et korrekt svar som noe alternativ når de utfordrer Jesus. Jesus stiller seg nemlig opp mot loven dersom han sier at kvinnen ikke skal steines⁶⁰. Gail O'Day hevder at Jesus ved eventuelt å godkjenne steiningen ville gå mot de stedene i loven som sier at også mannen i et ekteskapsbrudd skal henrettes. Fariseerne og de skriftlærdes spørsmål impliserer imidlertid ikke at den mannlige parten i ekteskapsbruddet skal frikjennes, og teksten gir derfor lite grunnlag for O'Days tolkning. Jesus setter seg imidlertid opp mot romerne ved å godkjenne steiningen, siden jødene ikke hadde rett til å dømme noen til døden (Kim i Dube og Stanley (red) 2002, 147). Selv om Jesu potensielle konflikt med romerne ikke er fremtredende ellers i Johannesevangeliet, er dette mulig i en perikope som trolig er et senere tillegg til evangeliet.

8.8. Jesu svar

I vers 7 kommer Jesus med uttalelsen som fungerer som et svar på fariseerne og de skriftlærdes utfordring, og som blir vendepunktet i teksten. Uttalelsen kan tolkes som å sette kvinnen i fare, siden den som følger utfordringen faktisk kan begynne å steine henne. Denne lesningen gir et nyttig fokus på effekten uttalelsen kan ha hatt på kvinnen, men ser vi teksten som helhet og i lys av den kulturelle konteksten⁶¹, er det åpenbart at steining etter en slik uttalelse ikke er et alternativ. Jesus vender fokuset fra å være på kvinnen over på fariseerne og de skriftlærde. Slik problematiserer og kompliserer Jesus det sterke skillet som anklagerne etablerer mellom seg selv og kvinnen, og tvinger fariseerne og de skriftlærde til å se både seg selv og kvinnen som mer komplekse enn utelukkende rene eller syndige.

Dette har naturligvis også konsekvenser for anklagernes status. Gjennom Jesu ord blir stemplingsprosessen stilt i et nytt lys. Jesu svar og utfordring fører til en statusdegradering av mennene og en implisitt fordømmelse av deres rolle som fordømmere og stemplere⁶².

Fariseernes status som de som har rett til å stemple, oppheves. Lovens problematiske rigiditet

⁶⁰ Malina og Rohrbaughs teori om at anklagernes spørsmål med bakgrunn om foreskriving av kvelning i enkelte tradisjoner gjelder hvilken metode man skal bruke til å ta livet av kvinnen, er lite sannsynlig med bakgrunn i referansen til loven (Malina og Rohrbaugh 1998, 293).

⁶¹ Se for eksempel den nevnte Kluckholm-Strodtbeck-modellen, hvor det beskrives hvordan synet på mennesket som både godt og ondt henger nært sammen med andre kulturelle kjennetegn som vi også finner i romersk Palestina (Pilch 2000, 4).

⁶² Denne implisitte fordømmelsen bør, lik Jesu og Sakkeus' svar til mengden i Lukas 19, sees i lys av den retoriske teknikken *insinuato* (Tannehill 2005, 81).

avsløres, og dens potensial til å skille mellom syndige og rene betviles. Slik kollapser hele systemet som skal sikre at avvikere stemples og støtes ut.

Resultatet er at fariseere og skriftlærde som gruppe eller mengde, et fenomen som har en sterk symbolsk betydning i stemplingen av en enkeltperson, i vers 9 oppløses. Medlemmene forlater arenaen en etter en. Dette blir en implisitt innrømmelse av at stemplingen var illegitim og et tegn på den svekkede posisjonen til denne interessegruppen som helhet. Slik fungerer setningen som en avbrytelse av stemplingsprosessen.

8.9. Jesu samtale med kvinnen

I den liminalfasen hvor kvinnen dermed blir stående, gjør Jesus henne til subjekt gjennom å innlede en dialog. Spørsmålet han stiller kan tolkes som en felle for kvinnen (Toensing i Levine med Blickenstaff (red) 2003, 167), eller som om Jesus hadde forventet noe annet enn at ingen skulle fordømme kvinnen. Disse tolkningene stemmer imidlertid dårlig med hvordan Jesus opptrer i resten av perikopen. Poenget med spørsmålet er at kvinnen, som hittil har vært et objekt i en konkurranse om ære, gjøres til subjekt.

Det oppsiktsvekkende ved avbrytelsen av stemplingsprosessen er at Jesus eksplisitt verken benekter ansvar, skade eller ofre. Men er det manglende eksplisitte standpunktet et tegn på bekreftelse av skade, ansvar og ofre? Dette avhenger av forståelsen av Jesu utsagn i vers 11: ”Heller ikke jeg fordømmer deg. Gå bort og synd ikke mer”. Ved første øyekast impliserer dette at hun har syndet gjennom det hun har gjort. Vi finner imidlertid utsagn i Johannesevangeliet hvor synd ikke først og fremst innebærer en klassifisering av gjerninger, men heller en byrde som Jesus vil sette mennesker fri fra. Senere i kapittel 8 snakker Jesus om at sannheten skal sette jødene fri. Som svar på jødernes påstand om at de aldri har vært slaver, svarer Jesus i vers 8,34: ”Sannelig, sannelig, jeg sier dere: Den som gjør synd, er slave under synden.”. Sett i lys av dette utsagnet, blir Jesu utsagn i slutten av vår perikope frigjørende, ikke moralistisk. Det samme kan sies om utsagnet i Johannes 5,14. Jesus sier til mannen som han har helbredet: ”Nå er du blitt frisk. Synd ikke mer, for at ikke noe verre skal hende deg”. Uttrykket ”Heller ikke jeg fordømmer deg” innebærer heller ikke tilgivelse, men aksept, og vi får ikke noe tegn på tro eller omvendelse hos kvinnen (O’Day i JBL 1992, 635). Det er derfor rimelig å tolke en benektelse av ansvar, skade og ofre i Jesu møte med kvinnen.

Gjenstand for utfordringen fra fariseerne og de skriftlærde er kvinnens status, og ved Jesu svar endrer også Jesus kvinnens status. I lys av Malina og Neyreys modell fremstår Jesu opptreden i perikopen som et statusendrende ritual for kvinnen. Når hun blir stilt frem for Jesus og folkemengden er hun allerede stemplet i kraft av anklagernes og lovens posisjon. Jesu svar til utfordrerne problematiserer ikke bare forholdet mellom synd og straff, men også stemplingen av enkelte som syndere. Slik bringes kvinnen over i en liminalfase, som tar slutt ved Jesu avsluttende ord: ”Heller ikke jeg fordømmer deg”. Vi ser altså at Jesu ord kan tolkes som å bevirke et statusendrende ritual.

Jesu ord har en svært viktig funksjon også ellers i Johannesevangeliet. Jesus instruerer tjenerne i bryllupet (2,7-8), det er ordene hans som har virkning på den samaritanske kvinnen (4,29), ordene helbreder (4,50), (5,8), (11,43). Videre vises Jesu identitet først og fremst gjennom at Jesus selv forklarer den eller diskuterer den med sine motstandere, og i mindre grad ved handlinger og undere som i de andre evangeliene. Lik Jesus bruker ord for å vise sin status og identitet, har vi altså godt grunnlag for se Jesu ord som statusendrende for kvinnen i vår perikope.

Malina og Neyreys modell henleder også oppmerksomheten mot en eventuell appell fra Jesus til andre autoriteter. I det tomrommet som oppstår etter fariseerne og de skriftlærde og loven, står Jesus frem som en ny autoritet. Når han i vers 11 uttaler at han ikke fordømmer kvinnen og oppfordrer henne til ikke å synde igjen, kan han gjøre dette fordi han selv han som en større autoritet i tolkningen av loven enn fariseerne og de skriftlærde. Samtidig bruker tolker ikke Jesus bare loven, han forholder seg til den på en annen måte en meningsmotstanderne, som i 1,17: ”For loven ble gitt ved Moses, nåden og sannheten kom ved Jesus Kristus”.

Alt i alt ser vi altså at Jesus gjennom samtalen med kvinnen har nøytralisert stemplene av henne. Jesus tar til orde mot at kvinnens urettmessige status som ekteskapsbryter gjennom stemplingsprosessen blir gjort til gjenstand for essensialisering og totalisering av kvinnen. Samtidig er også her nøytralisering lite dekkende for effekten av Jesu møte med kvinnen; det er igjen mer dekkende å snakke om en gjenopprettelse av kvinnens status og hennes plass i det sosiale systemet.

8.10. Evaluering av bruken av modellen

Til forskjell fra de andre perikopene vi har sett på, får vi her brukt første del av Malina og Neyreys modell full ut. Årsaken til dette er at Jesus har en annen rolle i denne perikopen; han handler ikke bare statusendrende i forhold til en allerede stemplet avviker, men kommer inn i den pågående stemplingsprosessen. Detaljene i modellens første del belyser i samspill med utfordring og svar prosessen som skjer mellom fariseerne og de skriftlærde, kvinnen og Jesus. Slik unngår vi i eksegesen å redusere denne teksten til et spørsmål om kvinnens synd og Jesu nåde, og vi ser hvilken funksjon handlingene og uttalelsene til fariseerne og de skriftlærde har. Modellen synliggjør også den radikale endringen som skjer ved at Jesus gjør kvinnen til subjekt, og slik gjør et mottrekk i forhold til anklagernes essensialisering og totalisering av kvinnen. Denne radikale endringen blir en gjenopprettelse av kvinnens verdighet og plass i det sosiale systemet. Modellen har altså i møte med denne teksten både et hensiktsmessig detaljnivå og interessante implikasjoner, og den belyser hele prosessen som skjer mellom anklagerne, kvinnen og Jesus.

9. Revidering av modellen

9.1. Samlede perspektiver på modellens belysning av tekstene

Samfunnsvitenskapelig modeller må i forhold til empiri veksle mellom induksjon og deduksjon. På bakgrunn av anvendelsen av modell for å belyse tre nytestamentlige perikoper skal vi derfor nå revidere den. De tre tekstene vi har gjennomgått lar seg i ulik grad belyse av modellen. En revidering av modellen kan derfor ikke innebære en nøyaktig tilpasning til hver enkelt tekst, men må ta hensyn til en generell tendens i de tre tekstene.

Detaljnivået for modeller for studier av bibelen og miljøet rundt den bør være generelt nok til å vise likheter som tillater sammenligning (Elliott 1993, 40). Samtidig er faren med en for generell modell at den ikke vil kunne synliggjøre forskjeller mellom ulike fenomener. Dette er imidlertid ikke et problem ved vår modell. Modellen er svært detaljert. I belysningen av prosessen Jesus gjennomgår i evangeliene er disse detaljene hensiktsmessige (Malina og Neyrey 1988, 91). Jesu spesielle posisjon i evangeliene gjør imidlertid at ingen stemplings- og avviksprosesser overfor andre personer beskrives like detaljert og med samme perspektiv, og som nevnt i punkt 5.2 preges perikopene av at Jesus er hovedpersonen. Som en konsekvens av dette er deler av modellens første del lite relevante for lesningen av våre tre tekster. Det sentrale poenget i modellens første del er at statusen som avviker er en sosial konstruksjon gjennom en stemplingsprosess. I alle tre tekstene synliggjorde modellen konflikten mellom

avvikeren og en mengde. Selv om vi med unntak i Johannesteksten får lite eksplisitt informasjon om sensuraktører, er dette punktet i modellen altså sentralt, fordi det har betydelige interessante implikasjoner gjennom at avvikeren blir sett som del av et sosialt system. Slik kommer bredden i det sosiale universet fram, og vi kan i alle de tre perikiopene se en motsetning mellom folket og individet. I lys av funksjonen ulike grupper har i det jødiske samfunnet, er det også hensiktsmessig å skille mellom de ulike rollene til regelskapere, regelfremmere og aktører i selve prosessen. Sensuraktørens prosess i forhold til det større fellesskapet blir imidlertid mer detaljert beskrevet i Malina og Neyreys modell enn hensiktsmessig overfor tekster hvor disse punktene ikke er nevnt⁶³. Her bør kun aktørens funksjon som del av et fellesskap beskrives, fordi dette er relevant for den videre prosessen. På dette punktet i modellen er det også sentralt hva aktørene bruker som grunnlag for stempelingen. Videre utgjør den retrospektive fortolkningen et viktig punkt, fordi stempelingen her blir etisk begrunnet og får en tilbakevirkende effekt. Dette er sentralt for å forstå den situasjonen Jesus møter. Her blir imidlertid underpunktene for detaljerte. Den etiske begrunnelsen inkluderer en eventuell appell til loven som autoritet. Skade, ofre og ansvar blir derimot noe anakronistiske underpunkter, da avviksprosessen ikke krever en rasjonell argumentasjon rundt dette. Til slutt i modellens første del er det hensiktsmessig at modellen inkluderer et statusdegraderende ritual. Selv om dette sjelden er gjengitt i tekstene, er det en nødvendig forutsetningen for det faktiske stempelet. Alt i alt er det altså hensiktsmessig å fjerne flere av detaljene i modellens første del. Det sentrale er prosessen som foregår mellom sensuraktørene og den stemplede, og implikasjonene det har å se avvikerens status som et resultat av en stempeling innenfor et sosialt system.

I Malina og Neyreys modell står avbrytelsen av stempelingsprosessen som avslutning av prosessens første del. I evangeliene ser vi imidlertid med unntak av Johannesteksten at stempelingsprosessen ikke pågår når Jesus kommer inn. Jesus bevirker altså ikke avbrytelse av en prosess, men gjenopptakelse av den og en problematisering av stempelet. Her mangler imidlertid Malina og Neyreys modell et viktig punkt: Det foregår en forhandling ikke bare i stempelingen, men også i avbrytelse av stempelingen. Denne forhandlingen ser vi tydelig i fortellingen om Sakkeus, og også om kvinnen som er grepet i ekteskapsbrudd.

⁶³ Dette gjelder identifisering av avviker med vitner, understreking av gruppens kjerneverdier, anklagerens rolle som forsvarer av kjerneverdiene og rett til å snakke på vegne av gruppen, opplevelsen av avstand i forhold til gjerningsmannen, og hvilket organ som brukes i avviksprosessen.

Er så gjenopptakelsen av prosessen så detaljert som Malina og Neyrey gir inntrykk av? Trenger vi både retrospektiv fortolkning, statusendrende ritual og avbrytelse av stemplingsprosessen, eller kan disse sammenfattes til færre punkter? Referanse til høyere autoritet synliggjør både at Jesus fremstår som den største tolkeren av jødernes største autoritet, loven, og at han i kraft av sitt oppdrag fra Gud og sin kosmologiske posisjon fremstår som en absolutt autoritet. Når det gjelder benektelse av ansvar, skade og ofre, er dette punkter som i liten grad berøres eksplisitt. Det samme gjelder fordømmelse av fordømmerne, som kommer lite frem, trolig på grunn av den nevnte *insinuato*-teknikken (Tannehill 2005, 81). Tross dette er det nødvendig å reflektere hvilken effekt avbrytelsen av stemplingsprosessen har på de opprinnelige stemplerne, men dette kommer fram i punktet ”omfortolkning av stemplingsprosessen”.

Endringen ved Jesu møte med avvikerer er svært omfattende, noe vi ser i bruken av ordet $\sigma\tau\eta\rho\rho\iota\alpha$ om denne i Lukasperikopen. Når Jesus i tillegg med unntak av i Johannesteksten ikke møter en pågående prosess, men et eksisterende stempel, er det mer dekkende å bruke begrepet ”gjenopprettelse” enn ”nøytralisering”. Jesus gjenoppretter den stempledes verdighet og plass i et sosialt system. Her ser vi i alle tre perikopene at Jesus alene opptrer som gjenopprettelsesaktør, og at denne rollen har ulike aspekter. I Jesu møte med den stemplede finner vi også i alle tre perikopene et statusendrende ritual, og Jesu møte med den stemplede resulterer videre i en ny retrospektiv fortolkning og en omfortolkning av stemplingsprosessen.

9.2. Revidert modell

- Sensuraktører
 - Regelskapere
 - Regelfremmere
 - Aktører i avviksprosessen
 - Funksjon som del av et større fellesskap
 - Årsak til stemplingen og hvorfor dette fungerer som årsak
- Retrospektiv fortolkning
 - Stempelet begrunnes etisk og gis tilbakevirkende totaliserende effekt
- Statusdegraderende ritual
- Problematisering av stempelet

- Forhandling rundt den etiske begrunnelsen for stempelet og om en tilbakevirkende totalisering av avvikerer er legitim
- Den stemplede deltar selv i forhandlingen
- Gjenopprettelsesaktør
 - Skaper regelflertydighet
 - Skaper regelendring
 - Gjennomfører gjenoprettelsen
- Retrospektiv fortolkning
- Statusendrende ritual
- Omfortolkning av stemplingsprosessen

10. Diskusjon av anvendelsen av modellen

Når vi nå skal diskutere anvendelsen av modellen for stempling og avvik på nytestamentlige tekster, vil samfunnsvitenskapelig metode bli satt opp mot tradisjonell eksegesi av ord for ord. Dette vil ligge som et bakteppe i diskusjonen av de ulike aspektene ved samfunnsvitenskapelig metode. Vi skal først diskutere hvilke resultater vi kan hevde at anvendelsen av samfunnsvitenskapelige modeller på bibelske tekster gir. Dette skal vi gjøre ut fra et hermeneutisk og et historisk perspektiv. Deretter skal vi gå inn på to andre problemstillinger rundt anvendelse av samfunnsvitenskapelige modeller; faren for reduksjonisme og faren for å bruke modellen til å fylle igjen huller i empirien.

10.1. Hermeneutisk perspektiv på samfunnsvitenskapelig bibelkritikk

Malina og Neyrey hevder at lesere ved hjelp av samfunnsvitenskapelige modeller kan finne frem til den originale meningen som bibelens tekster ga i sitt sosiale system (Malina og Neyrey 1988, xv). Dette gjør de som nevnt i 2.3 med bakgrunn i teorien om hvordan både tolkningen av erfaring og gjengivelsen av denne i språket skjer innenfor et sosialt system.

Forestillingen om at man kan finne frem til teksters originale mening representerer imidlertid en relativt utdatert og naiv modernistisk litteraturforståelse. Som post-kantiansk filosofi, særlig fenomenologi og hermeneutikk, har vist, har vi ikke tilgang til "virkeligheten" i seg selv (Kvanvig 1999, 144). Malina følger litteraturteoretiker Wolfgang Iser når det gjelder forståelsen av at tekster har huller, men ved påstanden om at vi kan fylle hullene på en *riktig* måte ved å bruke samfunnsvitenskapelige modeller lander Malina på en litteraturteori som

kun skiller seg fra en intensjonell feilslutning⁶⁴ ved å fokusere på en intensjon i det sosiale systemet fremfor i forfatterens hode. Malinas teori rundt samfunnsvitenskapelig bibelkritikk kan slik også minne om B. S. Childs' kanonkritikk, med den forskjell av det er den samfunnsmessige og ikke den litterære konteksten som skal hjelpe leserne å forstå tekstens egentlige mening (Barton 1996, 90).

Både fokuset på forfatterens intensjon og Childs' kanonkritikk har blitt møtt med omfattende kritikk. Litteraturteoretikere og filosofer som har pekt på tekster flertydighet har fremhevet leserens rolle som skaper av mening ut fra teksten, et perspektiv som har blitt kalt leserens respons-kritikk. Stanley Fish og Jaques Derrida har radikalt hevdet at leseren alene tilfører denne meningen til teksten, mens andre, som Hans-Georg Gadamer og Iser, har inntatt et moderat standpunkt. Malina anklager leserens respons-kritikk for å være dekontekstualisert ved å misse den sosiale dimensjonen ved forfatter, originale lesere og teksten (Malina i Neyrey (red.) 1991, 21). Det er riktig at leserens respons-kritikk står i fare for å ikke ta hensyn til øvrige primærkilder som kan tilføre teksten mening. Men dette gjelder kun om man opererer med leserens respons-kritikk som et ideal. Denne teorien handler imidlertid mer om hva som skjer når man leser enn om hvordan man bør lese.

Presentasjonen av lesning med samfunnsvitenskapelige modeller som objektivt riktig og dermed normativ, er etter min mening en overvurdering av modellenes forklaringspotensial i møte med bibelske tekster. Både skriving, tekst og lesning har langt flere variabler enn en slik påstand forutsetter. Malina overser også at sosiologiske og antropologiske modeller og produktene av anvendelsen av disse på historiske kilder alltid vil være nåtidens fortelling om fortiden⁶⁵. Bitene av historien som vi har tilgang til gjennom kildene, har aldri vært del av en objektiv helhet, fordi helheten er en menneskelig konstruksjon⁶⁶. På bakgrunn av dette er det uholdbart å hevde at det er mulig å komme frem til en original mening ved tekster.

⁶⁴ Min oversettelse av begrepet som først ble brukt av Wimsatt og Beardsley i essayet "The Intentional Fallacy" i 1946 (Barton 1996, 148).

⁶⁵ Her er det åpenbart nyanser. Den amerikanske historikeren David Lowenthal skiller mellom "historie" og "arv" (Hobbs i Stegemann, Malina og Theissen (red) 2002). Mens arv er en erobring av fortiden, er historie oppdagelsen av at fortiden er fremmed og ukjent. Ingen av disse vil imidlertid etter min mening noen gang kunne beskrive en "egentlig" fortid. Men mengden og kvaliteten på primær- og sekundærkilder har stor innvirkning på i hvor stor grad historiefortellingen er fri diktning, det samme har historikerens forståelse, sosiale sammenheng og interesser.

⁶⁶ Historikeren Hayden White er en av talsmennene for dette synet (Kvanvig 1999, 144)

Når vi nå har eliminert muligheten for å lese tekstens opprinnelige historiske mening, kan vi så lete etter en dypstruktur i selve teksten som omhandler stempling og avvik? Dette ville være i tråd med strukturalismen, som hevder at enhver tekst har underliggende strukturer som gjør at teksten har en konstant mening uavhengig av hvem som leser den (Kvanvig 1999, 34ff). Dersom leseren ved hjelp av historisk-kritisk eksegetisk analyserer hvordan teksten er preget av forfatterens mening⁶⁷ og meningen fortellingen har innen en gitt kultur⁶⁸, er det etter den amerikanske eksegeten Daniel Pattes mening mulig å finne frem til dypstrukturen i teksten. Ordmonstre i denne dypstrukturen presenterer ifølge Patte en allmenngyldig representasjon av hvordan mennesket ordner tilværelsen (Kvanvig 1999, 35). På dette nivået eksisterer det altså en konstant mening som i motsetning til i hermeneutisk tenkning ikke forstås som påvirket av leserens forståelse eller den sosiale konteksten teksten leses i. Også strukturalismen innebærer imidlertid forenkling av den komplekse prosessen som lesning og tolkning er. At dypstrukturen i en tekst skulle eksistere uavhengig av kontekst og leser, er derfor like uholdbart som andre påståtte metoder for å finne fram til en ”egentlig” mening.

Vi kan altså ikke bruke samfunnsvitenskapelige modeller til verken å finne tekstens egentlige mening eller å gjengi hva som egentlig skjedde historisk. Med bakgrunn i scenariomodellen er likevel bruk av samfunnsvitenskapelige modeller mer i tråd med nyere hermeneutikk enn en ord for ord-eksegese. Ut fra en bred definisjon av modeller vil disse alltid være i bruk, skillet er om de er ubevisste eller bevisste. En ord for ord-analyse tar ikke hensyn til hvilken innvirkning det sosiale systemet generelt, og ubevisste modeller spesielt, har på betydningen av ord. Slik overser den at ordene er ikke bare begreper, de er deler av konsepter som står som elementer i et større system. Vi trenger synkrone (horisontale) modeller over et samfunnsstrukturer for å forstå denne helheten. I tillegg er konseptene del av prosesser i et samfunn som foregår over tid. Vi trenger derfor diakrone (vertikale) modeller for å forstå disse prosessene. Selv om samfunnsvitenskapelig bibelkritikk er en problematisk metode, er den altså mindre problematisk enn en tradisjonell eksegese av ord for ord.

Vi skal nå se på hvilke problematiske aspekter samfunnsvitenskapelig bibelkritikk innebærer ut fra et historisk perspektiv.

⁶⁷ Patte kalle forfatterens mening for ”utgangsstrukturen”.

⁶⁸ ”De kulturelle strukturene” i Pattes terminologi.

10.2. Betydningen av historisk avstand og geografisk variasjon

Det er et åpenbart ideal at modeller som anvendes i studier av bibelen og miljøet rundt den bør være designet ut fra erfaringer som matcher så nært som mulig empiri fra den bibelske verdenen (Elliott 1993, 40). Sosiologisk avviksteori generelt og stemplings- og avviksteori spesielt er imidlertid som nevnt i punkt 3 hovedsakelig utarbeidet i etterkrigstidens USA. Malina og Neyreys modeller er som nevnt i punkt 4.1 nært knyttet til Mary Douglas forskning på gruppeorientering og samsvar mellom individuell erfaring og sosialt delte konsepter og modeller som er relatert til denne. En forutsetning for relevansen av mange av disse modellene for romersk Palestina, er at dagens Middelhavssamfunn er tilstrekkelig likt romersk Palestina (Malina og Neyrey i Neyrey (red.) 1991, 70ff). Malina og Neyrey hevder at tradisjonelle samfunn har en dyptliggende strukturell rigiditet, at skjulte regler råder i det sosiale systemet og at aktørene er lite bevisste. Omveltningene i Middelhavsområdet handler derfor kun om forskjellig innhold i den samme formen. De sosiale strukturene og verdiene, som arbeidsfordeling blant kjønnene, gjestfrihet, patron - klient og utfordring og svar innenfor modellen av ære og skam, er de samme (Malina og Neyrey i Neyrey (red.) 1991, 71). Dette forsvarer Malina og Neyrey ved å forutsette kontinuitet dersom kildene ikke eksplisitt omtaler endring (Malina og Neyrey i Neyrey (red.) 1991, 71).

Et slikt prinsipp for å påvise endring stemmer imidlertid dårlig overens med forståelsen av Middelhavssamfunnet som et høykontekstsamfunn. Denne form for samfunn innebærer nemlig som nevnt at det meste i samfunnet forblir forutsatt og usagt (Malina i Neyrey (red.) 1991, 20). Når vi så ser på de omfattende samfunnsmessige endringene rundt Middelhavet, er det forståelig at flere nytestamentlige forskere tviler på om noe nåtidig samfunn kan tilsvare antikkens Middelhavsverden (Martin 1999, 130). For å nevne kort, og overfladisk: Folkevandringene i Europa og Asia på 3-400-tallet medførte betydelige endringer i samfunnsstrukturer og var en viktig årsak til Romerrikets fall. Økonomisk ble antikkens jordbrukssamfunn med polis som sentrum gradvis avløst av middelalderens føydalisme. Fra 650 til ca 720 bredte islam seg utover hele Middelhavsregionen med unntak av bysantinerne og langobardenes riker. Når det gjelder mongolenes herjinger på 12-1300-tallet er det stor enighet om at disse fikk konsekvenser kun på øverste samfunnsnivå, men den snart følgende Svartedauden må, som i Norge, ha vært langt mer dyptgripende. Utviklingen av boktrykkerkunsten på midten av 1400-tallet ble fulgt av en økende strøm av informasjon, som økte sterkt etter den industrielle revolusjon med overgangen til et kapitalistisk klassesamfunn. Både informasjonsflyten og globaliseringen har de siste årtiene eksplodert.

Etter disse voldsomme omveltningene må en bruk av dagens modeller, selv ut fra empiri fra dette området, og selv med belegg i antikke kilder, gjøres med betydelig forbehold. Selv i analyse av landsbysamfunn i fjellene i Middelhavsområdet kan vi ikke forutsette at dette har vært isolerte ”lommer” hvor 2000 års hendelser har gått upåvirket hen. Malina og Neyrey gjør et poeng av at Middelhavsområdet er mer lik antikken enn Nord-Europa er (Malina og Neyrey i Neyrey (red.) 1991, 72). Dette innebærer imidlertid ikke nødvendigvis at Middelhavssamfunnet er likt nok det samme samfunnet for 2000 år siden til at det er grunnlag for en parallell. Det er overraskende at Malina og Neyrey her ikke retter blikket sørover fremfor nordover. Flere forskere har pekt på den potensielle likheten mellom afrikansk og bibelsk kultur (Adamo i West og Dube (red) 2000, 347; Ukpong i West og Dube (red) 2000, 12). Selv om også en slik parallell er diskutabel, finner man områder i Afrika som trolig har gått gjennom langt færre endringer enn i Middelhavsområdet de siste 2000 år. Og det er et faktum at Palestina geografisk ligger nærmere Afrika enn Europa.

I tillegg er det problematisk å behandle Middelhavsområdet som en analyseenhet. Likheter i sosiale prosesser og kategorisering av sykdom er blant det som har underbygd en slik teori (Malina og Neyrey i Neyrey (red.) 1991, 69f). Videre er det grunnlag for å hevde at erobring, handel, kolonisering og samhandling har påvirket området i samme retning. At en generalisering over et så stort området tilslører forskjeller, er imidlertid åpenbart. Malina og Neyrey hevder blant annet at ”Middelhavspersoner, i fortiden og nåtiden, er anti-introspektive” (Malina og Neyrey i Neyrey (red.) 1991, 78). En slik generalisering faller på sin egen urimelighet. Tendensen de siste årene innen sosiologi og antropologi har da også, preget av postmodernismen, gått i retning av et fokus på det spesielle ved hver sosio-kulturelle kontekst fremfor generalisering (Horrell i Horrell (red) 1999, 20)⁶⁹.

Historisk avstand og kulturell variasjon problematiserer altså bruk av samfunnsvitenskapelige modeller på nytestamentlige tekster. Konsekvensen av denne problematiseringen er den samme som i den hermeneutiske diskusjonen av modellbruken: Det er ikke rimelig å hevde å finne tekstens opprinnelige mening ved bruk av samfunnsvitenskapelige modeller. Modellene kan kun være heuristiske hjelpemidler. Også med dette utgangspunktet møter imidlertid samfunnsvitenskapelig bibelkritikk på ulike problemstillinger.

⁶⁹ Dette blir på fagspråket kalt ”etnografisk partikularisme”. Herzfeld (1980) og Peristiany og Pitt-Rivers (1992) er blant de som har tatt til orde for dette.

10.3. Faren for reduksjonisme

En vanlig innvending mot samfunnsvitenskapelig bibelkritikk er påstanden om at denne bygger på ateistiske eller agnostiske forutsetninger og dermed i møte med religiøse fenomener må bli reduksjonistisk (Elliott 1993, 89). Faren for dette så vi også i eksegese av de tre perikopene. Særlig i møte med Markustekstens beskrivelse av mannen som ”besatt av en ond ånd” er faren stor for at bruken av sosiologiske eller psykologiske modeller gir en reduksjonistisk og etnosentrisk tolkning. Når Jesus snakker om møtet med Sakkeus som ”frelse” er det fristende å redusere dette til å omhandle et sosialt fellesskap. Her er det derfor særlig viktig med en hermeneutisk bevissthet om at vi tolker ut fra vår forforståelse og kontekst, en historisk bevissthet om at dette er tekster fra en tid og et samfunn med en radikalt annerledes verdensbilde enn vårt, og en litterær bevissthet om at tekstene er del av evangelier som implisitt eller eksplisitt har til hensikt å forkynne inkarnasjonen.

Faren ved ikke å bruke samfunnsvitenskapelig bibelkritikk er derimot både etnosentrisme og religiøs essensialisme. Som bruken av modeller som utfordring og svar, begrenset gode, dyadiske personligheter og stemping og avvik har vist, belyser disse viktige aspekter ved tekstene som ofte kan forsvinne i en norsk tradisjon preget av individualisme og pietisme.

For ikke å ende opp med en Jesus og en kristendom som kun er guddommelig eller kun er menneskelig, er vi avhengig av å se at Jesu guddommelighet spesielt og kristen teologi generelt ikke kan isoleres fra en historisk kontekst. Slik blir inkarnasjonen ikke bare et dogme, men en hermeneutisk nøkkel. Først når teksten kan bli kledd i kontekstens kjøtt og blod slik Jesus ble menneske kan vi både skimte det radikale i Jesu forkynnelse og foreta en rimelig kontekstualisering inn i vår tid og vårt samfunn. Samfunnsvitenskapelige modeller for romersk Palestina innebærer slik ikke reduksjonisme, men at budskapet i tekstene blir tydeligere og mer radikalt.

10.4. Når empirien er utilstrekkelig

Problemet med utilstrekkelig empiri gjelder både i konstruksjonen av modeller og i anvendelsen av dem. Bibelske teksters opprinnelse i et høykontekstsamfunn gjør at kildene i større grad enn kilder fra vår egen tid forutsetter en kulturell kunnskap som for dagens lesere er fraværende eller begrenset. I tillegg har vi kun tilgang til et tallmessig begrenset kildemateriale. På begge disse måtene er alltid empirien utilstrekkelig i arbeidet med bibelske

tekster. Enkelte har da også stilt spørsmål ved muligheten for å gjøre samfunnsvitenskapelige undersøkelser med så begrenset tilgang til data (deSilva 2004, 126).

Videre gjør begrenset empiri anvendelsen av modellen problematisk. Dette er en særlig fare i lesningen av bibelske tekster. I møte med fremmedartede kilder er det fristende å bruke modellen til å fylle igjen huller i teksten (Martin 1999, 130). Fra å finne deler av teksten som kan belyses av enkeltledd i modellen er det kort vei til å bruke modellen til å utfylle en prosess eller en struktur. I vårt tilfelle gjelder dette prosessen som vi finner i Malina og Neyreys stemplings- og avviksmodell. Som vi har sett gir evangelienes tekster på grunn av hovedfokuset på Jesus sjelden informasjon om en stemplingsprosess. Fristelsen er også stor til å la modellen begrense og lukke tolkningen av fenomener vi finner i teksten, fremfor å åpne for nye spørsmål og en mer mangfoldig tolkning.

I møte med denne problemstillingen har nytestamentlige forskere delt seg i to skoler som fokuserer på henholdsvis de kritiske begrensningene og de positive mulighetene ved anvendelse av samfunnsvitenskapelige modeller. John Elliott, Wayne Meeks og William Countryman har stilt spørsmål ved hvordan forskere bruker modeller for å tolke Det nye testamente (Martin 1999, 130). Andre, som Malina og Neyrey, ser et positivt potensial i å bruke modeller, ved at de blir verktøy som ikke tilslører eller lurer forskeren til å se likheter, men som skaper bevissthet (Martin 1999, 131).

Modellenes funksjon kommer an på hvilke premisser som ligger til grunn for bruken av dem. På samme måte som psykologisering og fantasering om karakterene i en tekst er legitimt så lenge det ikke legger krav på å legge frem den eneste mulige tolkningen⁷⁰, kan det etter min mening også være legitimt å fylle igjen huller i teksten med samfunnsvitenskapelige modeller. I så fall må det imidlertid bemerkes at dette er en lesning ”foran” teksten⁷¹, altså en lesning hvor teksten brukes fritt og lekent i en kontekst, uavhengig av dens opprinnelige betydning. Hovedsakelig bør imidlertid samfunnsvitenskapelige modeller brukes til å belyse tilgjengelig empiri, ikke til å fylle hullene i materialet.

⁷⁰ Gunn og Fewell forsvarer på denne måten psykologisering og fantasering rundt karakterer i fortellinger (Kvanvig 1999, 205).

⁷¹ Begrepet stammer fra en sørafrikanske teologen Gerald West som snakker om å lese ”bak” teksten, selve teksten og ”foran” teksten (Kvanvig 1999, 148).

11. Konklusjon

Mary Douglas' modell for gruppeorientering og samsvar mellom individuell erfaring og sosialt delte konsepter viser at Malina og Neyreys sosialkonstruktivistiske modell er særlig relevant for romersk Palestina. Samtidig byr anvendelsen av Malina og Neyreys modell på nytestamentlige tekster på visse utfordringer. Fordi Jesus er hovedperson i alle tre fortellingene, står det statusendrende ritualet i fokus. Modellens første del er dermed ofte lite anvendbar, fordi vi får lite informasjon om stemplingsprosessen. En del av dette kan vi spekulere i ut fra andre modeller, men dette innebærer også faren for å la Malina og Neyreys modell styre teksten mer enn å åpne den opp. Mest problematisk blir modellen i møte med tekster der avvikerer er en besatt. Modellen belyser ikke forvandlingen som skjer i eksorsismen, kun hvordan stempelet er satt og så fjernes.

Foruten disse manglene synliggjør imidlertid Malina og Neyreys modell en rekke sentrale aspekter ved nytestamentlige tekster. Modellen utvider det sosiale universet i de nytestamentlige tekstene. Den synliggjør det sosiale systemet som avvikerne er en del av, og belyser hvordan avvikerne har fått sitt stempel og hvilke sosiale konsekvenser Jesu møte med dem har. Vi ser i alle de tre tekstene en motsetning mellom mengden og avvikerer, og slik fremstår Jesu møte med den enkelte som subjekt som enda mer radikalt. Jesu samtale med den enkelte blir i alle tekstene sentral, som innledning til eller som selve det statusendrende ritualet.

Det er derfor åpenbart at samfunnsvitenskapelige modeller generelt og Malina og Neyreys modell spesielt har en rettmessig plass i nytestamentlig eksegesi. I lesningen av tekster fra et høykontekstsamfunn trenger vi samfunnsvitenskapelige modeller med tilknytning til dette samfunnet som kan avsløre våre umiddelbare slutninger, vår anakronisme og etnosentrisme i møte med bibelske tekster, og åpne for nye perspektiv. Anvendt med en hermeneutisk og historisk bevissthet og som et heuristisk virkemiddel bidrar slike modeller både til en større forståelse av tekstene og en dypere innsikt i et evangelium som ikke kun er menneskelig eller guddommelig, men inkarnert i en historisk kontekst.

Litteratur

Adamo, D. T.

- 2000 *The Use of Psalms in African Indigenous Churches in Nigeria* i West, G.O. og Dube, M.W. (red.) *The Bible in Africa. Transactions, Trajectories and Trends*, Leiden: Brill, 336-349

Adler, P.A. og Adler, P.

- 2000 *Constructions of Deviance – Social Power, Context, and Interaction. Third Edition*, Belmont: Wadsworth

Anstorp, T., Hovland, B., Torp, E. (red.)

- 2003 *Fra skam til verdighet. Teologisk og psykologisk arbeid med vold og seksuelle overgrep*, Oslo: Universitetsforlaget

Balcomb, A.

- 2006 *Sex, Sorcery, and Stigma – Probing Some No-Go Areas of the Denial Syndrome in the AIDS Debate* i *Journal of Theology for Southern Africa*, nr 125, juli 2006, 104-114

Barclay, J.M.G.

- 1999 *Deviance and Apostasy: Some Applications of Deviance Theory to First-Century Judaism and Christianity* i Horrell, D.G. (red.) *Social-scientific Approaches to The New Testament*, Edinburgh: T&T Clark, 289-308

Barton, J.

- 1984 *Reading the Old Testament. Method in Biblical Study*, London: Darton, Longman and Todd

Beasley-Murray, G. R.

- 1999 *Word Biblical Commentary – John*, Nashville: Thomas Nelson

Bowker, J.

- 1973 *Jesus and the Pharisees*, Cambridge University Press

Byung-Mu, A.

- 2006 *Jesus and the Minjung in the Gospel of Mark* i Sugirtharajah, R.S. (red.) *Voices from the margin. Interpreting the Bible in the Third World*, Maryknall, New York: Orbis, 87-102

Bridges, G.S.

- 1992 *Deviance Theories. I: Encyclopedia of Sociology*, volum 1, New York: MacMillan, 476-487

Crossan, J.D.

- 1999 *Jesus: En revolutionær biografi*. Frederiksberg: ANIS
- deSilva, D.A.
- 2004 *Embodying the Word: Social-Scientific Interpretation of the New Testament* i McKnight, S. and Osborne, G.R. (red.) *The Face of New Testament Studies*. Grand Rapids: Baker, 118-129
- Det Norske Bibelselskap
- 1978 *Bibelen*, Oslo: Det Norske Bibelselskap
- 2005 *Det Nye Testamentet*, Oslo: Det Norske Bibelselskap
- Donahue, J.R. og Harrington, D.J.
- 2002 *Sacra Pagina Series Volume 2 – The Gospel of Mark*, Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press
- Douglas, M.
- 1997 *Rent og urent. En analyse av forestillinger omkring urenhet og tabu*, Oslo: Pax
- Elliott, J.H.
- 1993 *What Is Social-Scientific Criticism?*, Minneapolis: Fortress
- Fitzmyer, J.A.
- 1986 *The Anchor Bible – The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, Garden City, New York: Doubleday
- Fuglestad, F.
- 1999 *Fra Svartedauden til Wienerkongressen*, Oslo: Cappelen
- Hanson, K.C. og Oakman, D.E.
- 1998 *Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts*, Minneapolis: Fortress
- Hollenbach, P.W.
- 1981 *Jesus, Demoniacs, and Public Authorities: A Socio-Historical Study* i *The Journal of the American academy of religion*, XLIX/4, 567-589
- Horrell, D.G.
- 1999 *Social-Scientific Interpretation of the New Testament: Retrospect and Prospect* i Horrell, D.G. (red.) *Social-scientific Approaches to The New Testament*, Edinburgh: T&T Clark, 3-28
- Juel, D.H.
- 1994 *A Master of Surprise. Mark interpreted*, Minneapolis: Fortress
- Hellevik, O.
- 2002 *Forskningsmetode i sosiologi og statsvitenskap*, Oslo: Universitetsforlaget

- Horsley, R.A.
 2003 *Jesus and Empire. The Kingdom of God and the New World Disorder*,
 Minneapolis: Fortress
- Johnson, L.T.
 1991 *Sacra Pagina Series 3 - The Gospel of Luke*, Collegeville, Minnesota: The
 Liturgical Press
- Jor, F.E.
 1999 *Repetisjonshefte for ex.phil og ex.fac. (fellesdelen)*, Oslo: Ad Notam Gyldendal
- Kim, J.K.
 2002 *Adultery or Hybridity?: Reading John 7.53-8.11 from a Postcolonial Context* i
 Dube, M.W. og Staley, J.L. (red) *John and Postcolonialism. Travel, Space and
 Power*, London: Sheffield, 111-128
- Kingsbury, J.D.
 1991 *Conflict in Luke. Jesus, Authorities, Disciples*, Minneapolis: Fortress
- Kvanvig, H.S.
 1999 *Historisk bibel og bibelsk historie. Det gamle testamentes teologi som historie
 og fortelling*, Oslo: Høyskoleforlaget
- Lave, C.A. og March, J.G.
 1993 *An Introduction to Models in the Social Sciences*, London: University Press of
 America
- Liddell, H.G. og Scott, R.
 2003 *Greek-English Lexicon*, Oxford University Press
- Malina, B.J.
 1986 *Christian Origins and Cultural Anthropology. Practical Models for Biblical
 Interpretation*, Atlanta: John Knox
 2001 *The New Testament World – Insight from Cultural Anthropology*, Louisville,
 Kentucky: Westminster John Knox
- Malina, B.J. og Neyrey, J.H.
 1988 *Calling Jesus Names: The Social Value of Labels in Matthew*, Sonoma:
 Polebridge
- Malina, B.J. og Rohrbaugh, R.
 1992 *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis: Fortress
 1998 *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis: Fortress
- Martin, D.B.

- 1999 *Social-Scientific Criticism. I: McKenzie, S.L. and Haynes, S.R. (red.) To Each its Own Meaning: an Introduction to Biblical Criticisms and their Applications*, Louisville: Westminster John Knox, 125-141
- Moxnes, H.
- 1988 *The Economy of The Kingdom. Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*, Philadelphia: Fortress
- 2003 *Putting Jesus in His Place. A Radical ision of Household and Kingdom*. Louisville: Westminster John Knox
- Neyrey, J.H. (red)
- 1991 *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretations*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson
- O'Day, G.R.
- 1992 *John 7:53-8:11: A Study in Misreading* i Journal of Biblical Literature - Vol. 111/4 (1992), 631-640
- Pfuhl, E.H. og Henry, S.
- 1993 *The Deviance Process, Third Edition*, New York: Aldine de Gruyter
- Pilch, J.J.
- 2000 *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis: Fortress
- Pilgaard, Aa.
- 1988 *Kommentar til Markusevangeliet*, Århus: Aarhus Universitetsforlag
- Rowland, C. og Corner, M.
- 1989 *Liberating exegesis. The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies*, Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox
- Salomonsen, J.
- 1999 *Riter. Religiøse overgangsritualer i vår tid*, Oslo: Pax
- Schreiner, J.H.
- 1996 *Antikkens historie*, Oslo: Historisk Institutt
- Scott, J.C.
- 1976 *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southern Asia*, New Haven and London: Yale University Press
- Smith, D.E.
- 2003 *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis: Fortress

- Smukkestad, O.
 1994 *Den innviklede utviklingen. En innføringsbok i økonomisk og politisk utviklingsteori*, Oslo: Ad Notam Gyldendal
- Staley, J.L.
 2006 “*Clothed in Her Right Mind*”: *Mark 5,1-20 and Postcolonial Discourse*. I: Sugirtharajah, R.S. (red.) *Voices from the margin. Interpreting the Bible in the Third World*. Maryknoll, New York: Orbis, 319-327
- Stebbins, R.A.
 1992 *Deviance*. I: *Encyclopedia of Sociology*, volum 1, New York: MacMillan, 468-476
- Stegemann, W., Malina, B.J. og Theissen, G. (red.)
 2001 *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Minneapolis: Fortress
- Sykes, G.M. og Matza, D.
 2003 *Techniques of neutralization*. I: McLaughlin, E., Muncie, J. og Hughes, G. (red) *Criminological Perspectives: Essential Readings*, London: Sage, 231-238
- Tannehill, R.C.
 2005 *The shape of Luke's story : essays on Luke-Acts*, Eugene: Cascade
- Tjalve, L.
 1986 *Lukas evangeliet fortolket*, København: Det danske bibelselskap
- Tjora, A. og Willis, E.
 2006 *På sosiologisk spor. En innføring i sosiologisk forståelse*, Trondheim: Tapir
- Toensing, H.J.
 2003 *Divine Intervention or Divine Intrusion?* I: Levine, Amy-Lill med Blickenstaff, Marianne (red) *A Feminist Companion to John*, volume 1, London: Sheffield, side 159-172
- Ukpong, J.S.
 2000 *Developments in Biblical Interpretation in Africa: Historical and Hermeneutical Directions*. I: West, G.O. og Dube, M.W. (red.) *The Bible in Africa. Transactions, Trajectories and Trends*, Leiden: Brill, 11-28
- Wuthnow, R. et al.
 1984 *Cultural Analysis. The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas*, London: Routledge & Kegan Paul
- Østerud, Ø.
 2002 *Statsvitenskap. Innføring i politisk analyse*, Oslo: Universitetsforlaget