

«Hva hindrer meg fra å bli døpt?»  
*En queer lesning av Acta 8:26-40, med fokus på  
den etiopiske evnukken*

Kristina Bjåstad

Veileder: professor Marianne Bjelland Kartzow



TEOL4901 – Fordypningsoppgave i teologi

Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo

Høst 2019

## **Sammendrag**

I denne oppgaven gjør jeg en queer lesning av fortellingen om møtet mellom den etiopiske evnukken og Filip i Acta 8:26-40. Jeg tar i bruk strategier fra queer teori for å gi nye perspektiver på denne teksten. Med det vil jeg vise at denne teksten har potensiale til å dekonstruere og denaturalisere identitetskategorier som er sentrale samfunnet generelt, og i kristne fellesskap spesielt. Mitt håp er med en slik lesning å kunne bidra til å utvide rom i kristne fellesskap og eventuelt åpne nye rom.

## **Forord**

Jeg vil takke min veileder professor Marianne Bjelland Kartzow for fantastisk veiledning, nødvendige dytt, og gode samtaler gjennom hele skriveprosessen.

Jeg vil også takke mamma og pappa som har vært god støtte gjennom hele studiet, og særlig når denne oppgaven tok på. Særlig takk til mamma som tok seg tid til å lese gjennom oppgaven og komme med verdifulle kommentarer.

Jeg vil takke min venninne Christine Andreassen som orket å lese gjennom oppgaven min, og ellers har kommet med verdifull oppmuntring. Min gode partner på lesesalen Linda Berntzen skal ha takk for gode kollokvier, samtaler, støtte og viktige pauser.

Til sist vil jeg takke alle venner som har heiet, støttet, og hatt troa på meg. Dere har vært til stor hjelp, og holdt meg noenlunde tilregnelig gjennom denne prosessen.

## Innhold

1	Innledning.....	6
1.1	Bakgrunn .....	6
1.2	Problemstilling .....	7
2	Teori og metode.....	9
2.1	Historisk-kritisk eksegesi.....	9
2.2	Queer teori.....	9
2.2.1	Queer teoris historie .....	10
2.2.2	Kritikk av Queer teori.....	12
2.2.3	Strategier .....	13
2.2.4	Oppsummering .....	14
3	Eksegesi.....	15
3.1	Oversettelse .....	15
3.2	Valg i oversettelsen og tekstkritikk .....	16
3.3	Perikopens kontekst i Acta som helhet.....	17
3.4	Narrativ analyse.....	17
3.4.1	Narrativ stuktur.....	17
3.4.2	Plassering.....	18
3.4.3	Karakterer.....	18
3.4.4	Jesaja som virkemiddel.....	19
3.5	Mulige paralleller i Lukas-Acta.....	21
3.6	Andre omvendelser i Acta .....	23
3.7	Vei-motivet.....	24
3.8	Evnukken som kompleks karakter.....	25
3.8.1	Evnukkens kjønn .....	26
3.8.2	Etno-religiøs tilhørighet.....	27
3.8.3	Oppsummering av evnukkens identitet .....	29
3.9	Viktige funn i eksegesen .....	30
4	Queer lesning av Acta 8:26-40 .....	32
4.1	Evnukkens etterliv .....	32
4.1.1	Oversettelse .....	33
4.1.2	Den etiopiske evnukken som forbilde .....	35
4.2	Queering .....	36
4.2.1	Evnukken som queer karakter .....	37

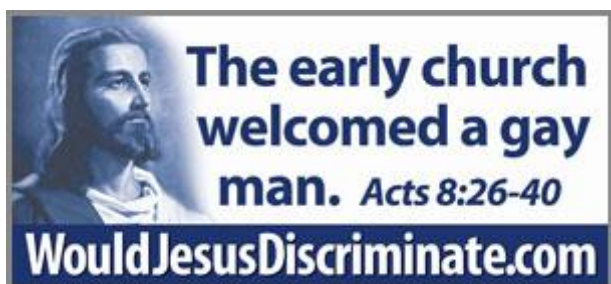
4.2.2	Queer potensiale i leserens erfaringer .....	39
4.2.3	Forståelse av dåp og misjon .....	39
4.2.4	Veien: en queerende setting? .....	40
4.3	Konsekvenser for queer lesning .....	41
4.3.1	Forståelse av Acta og urkirken .....	41
4.3.2	Forståelse av kristne fellesskap i dag .....	42
5	Konklusjon .....	44
6	Litteratur .....	46

# 1 Innledning

## 1.1 Bakgrunn

Min motivasjon for å skrive om den etiopiske evnukken begynte da jeg skrev min bacheloroppgave religion og samfunn. Der skrev jeg om hvordan ulike teologer jobber med teologi på en måte som skaper rom for transpersoner i kristne fellesskap. Et eksempel jeg skrev om da var hvordan evnukken ble fremhevet som et bibelsk forbilde. Denne tematikken synes jeg var spennende, og jeg kunne tenke meg jobbe mer med den. I evnukken er det også en spennende mulighet til å jobbe med to fagfelt jeg har interessert meg særlig for i studiet: bibelfag og queer teori. Som skeiv teologistudent er jeg også interessert i hvordan ulike teologiske tolkninger kan åpne eller lukke rom i kristne fellesskap for ulike grupper, som f.eks. skeive. Jeg valgte å fordype meg i Acta 8:26-40, hvor Filip møter en etiopisk evnukk, og omvender og døper ham. Dette er den andre av to tekster i Det nye testamente som omhandler evnukker, etter Matt 19:12 hvor Jesus omtaler ulike typer evnukker. Den etiopiske evnukken blir presentert med en ganske kompleks identitet. I Acta 8:27 beskrives han som etiopisk, mann, evnukk, og tjenestemann med kontroll over en dronnings formue. Denne kompleksiteten fanget min interesse.

Da jeg begynte så smått å undersøke ulike tolkninger av den etiopiske evnukken fant jeg ved en tilfeldighet nettsiden [wouldjesusdiscriminate.org](http://wouldjesusdiscriminate.org). Her blir Acta 8:26-40 presentert slik:



([wouldjesusdiscriminate.org](http://wouldjesusdiscriminate.org), The early church welcomed a gay man). Denne tolkningen har som tydelig mål å åpne opp for homofile i kirken, men samtidig var det noen som plaget meg med en slik tolkning. Den virket for ensidig positiv. Og dersom denne teksten hadde et så tydelig homo-vennlig budskap, hvorfor hadde ikke det blitt oppdaget før nesten 2000 år etter teksten ble skrevet?

Andre tolkninger av Acta 8:26-40 legger vekt på at dåpen av den etiopiske evnukken er en oppfyllelse av gammeltestamentlige profetier som knytter den kristne misjonen til verdens ende (Martinsen 2013, 167). Dåpen av en evnukk blir da ikke noe grensesprengende som inkluderer en marginalisert gruppe.

Jeg har også lest Halvor Moxnes' *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom*. Et kapittel her handler om Jesu evnukkutsagn i Matt 19:12, men er nyttig både for å få innføring i samtidens syn på evnukker, og for å se endringer i holdninger til evnukker fra jødisk til tidlig kristen forståelse. Moxnes skriver at evnukker var og er vanskelige å definere. De ble ofte ikke definert i seg selv, men i relasjon til andre. De ble regnet som «halv-mann», og siden de ikke var i stand til å få egne familier kunne de fungere som tjenere for herskere. Slik kunne de på en og samme tid være en del av et hushold men ikke egentlig (Moxnes 2003, 78-79). Moxnes skriver at det beste moderne begrepet for å forstå Jesu utsagn om evnukker er «queer», ettersom begrepet er i seg selv en protest mot lukkede kategorier (Moxnes 2003, 90). Jeg mener queer også er godt egnet til å forstå fortellingen om møtet mellom den etiopiske evnukken og Filip. Begge disse to tekstene om evnukker har blitt tolket på måter som nedvurderer betydningen av bruken av 'evnukk'. Potensielt fordi 'evnukk' bryter med viktige identitetskategorier som kjønn og sosial status, og i den etiopiske evnukkens tilfelle også forstyrrer forståelsen av hans religiøse tilhørighet. Ved å gjøre en queer lesning av Acta 8:26-40, hvilke andre tolkninger kan man komme til, og hvilke konsekvenser kan det få for tekstens sammenheng og resepsjon?

I Acta 8: 36 spør evnukken Filip «Hva hindrer meg fra døpt?»<sup>1</sup>. Utfra mine egne erfaringer leser jeg en utvidet dimensjon inn i dette spørsmålet. Hvilke deler av min identitet er til hinder for at jeg får ta del i det religiøse fellesskapet? Jeg er derfor også interessert i å se om en queer lesning av denne teksten kan være med på å utvide noen rom i kristne fellesskap, eller åpne nye.

## 1.2 Problemstilling

Utfra disse refleksjonene har jeg kommet frem til følgende problemstilling:

*På hvilken måte vil en queer lesning av Acta 8:26-40 åpne opp for ny refleksjon rundt denne teksten? Hvilke nye rom innenfor kristne fellesskap vil en slik lesning kunne åpne?*

For å undersøke dette vil jeg i kapittel 2 gjøre rede for queer, og queer teori. Jeg vil legge frem noen strategier innenfor queer teori som jeg vil ta i bruk i denne oppgaven. Den lengste delen av min oppgave vil være en detaljeksegese av Acta 8:26-40. Her vil jeg ta i bruk

---

<sup>1</sup> Egen oversettelse

narrativ analyse for å se på tekstens struktur, karakterer og setting. Jeg vil også se på paralleller mellom perikopen og andre sentrale fortellinger i Lukas-Acta. Til sist vil jeg gå litt dypere inn i temaer jeg mener peker seg spesielt ut i teksten. I kapittel 4 vil jeg ta med meg noen funn fra eksegesen som jeg anser som sentrale, og drøfte dem ved hjelp av strategiene fra queer teori. Jeg vil også se på hvilke konsekvenser en queer lesning av disse funnene kan få for forståelsen av både Acta, og kirkelige fellesskap i dag. Til sist vil jeg kort peke på noen muligheter for videre arbeid utfra min tolkning.



## 2 Teori og metode

### 2.1 Historisk-kritisk eksegesi

Jeg vil gjøre en historisk-kritisk eksegesi med fokus på en bestemt perikope, Acta 8:26-40. Jeg vil ta historisk og litterær kontekst som utgangspunkt for å lese en tekst med et bestemt teoretisk perspektiv. Dette teoretiske perspektivet er queer teori. I eksegesen vil jeg gjøre en oversettelse av teksten og se på noen av mulighetene som ligger i oversettelsen og hvordan de vil påvirke forståelsen av perikopen. Jeg vil gjøre en narrativ analyse for å gå ordentlig inn i teksten og identifisere hva som er sentralt og hva forfatteren kan ha ment med den. Det jeg vil undersøke mest er den etiopiske evnukken som karakter. Funnene i eksegesen vil utgjøre basis for en «queering», og en drøfting av konsekvensene av dette.

### 2.2 Queer teori

Hva er queer theory? For å svare på det er det nødvendig å først definere ‘queer’. Dette er et ord som over tid har blitt brukt på ganske ulike måter. Fra utgangspunktet ‘rar eller annerledes’ ble ordet brukt som en negativt ladet betegnelse på folk som falt utenfor normen. Fra slutten av 1800-tallet ble begrepet særlig brukt om mennesker som avvek fra seksuelle og kjønnslige normer. Fra 1980-tallet har bruken endret seg. Fra å kun være et skjellsord brukt mot en gruppe mennesker har seksuelle minoriteter og kjønns-minoriteter gradvis tatt ordet tilbake. (Merriam-Webster.com 2019, queer) Det brukes nå også som et positivt ladd paraplybegrep for lesbiske, homofile, bifile, transpersoner o.l. I denne betydningen har begrepet fått litt ulike definisjoner. Disse definisjonene er i all hovedsak enige om kjernen, men kan være uenige om ‘queer’-begrepets yttergrenser. Noen vil si at alle som ikke definerer seg som heterofil og/eller ciskjønn<sup>2</sup> kan betegnes som queer (Merriam-Webster.com 2019, queer). Andre vil si at enhver som føler seg marginalisert som følge av sin seksuelle praksis kan betegnes som queer. (Sullivan 2003, 44) David Halperin gir følgende definisjon av ‘queer’:

Queer is by definition *whatever* is at odds with the normal, the legitimate, the dominant. *There is nothing in particular to which it necessarily refers.* It is an identity without an essence.

‘Queer’ then, demarcates not a positivity but a positionality *vis-à-vis* the normative ... [Queer] describes a horizon of possibility whose precise extent and heterogeneous scope cannot in principle be delimited in advance. (Halperin 1995, 62)

---

<sup>2</sup> Som identifiserer seg med sitt biologiske kjønn; som har seksualitet som stemmer med kroppens kjønnslige kjennetegn. Til forskjell fra transkjønnet (Det Norske Akademi for Språk og Litteratur & Kunnskapsforlaget, ciskjønnnet)

Dette er en forståelse av queer-begrepet som er sterkt fremtredende innenfor queer teori. Her ligger det et spenn mellom forståelsen av queer som en samlebetegnelse for seksuelle minoriteter og kjønns-minoriteter, og queer som en mer akademisk og teoretisk betegnelse. Den første kan være svært spesifikk, mens den andre er mer flyktig. Ettersom den første definisjonen av queer er lettere tilgjengelig er det ikke overraskende at queer teori kan misforstås som et akademisk felt som kun omhandler seksualitet og kjønn. Selv om dette er et av feltets utgangspunkt og fremdeles en viktig del av det, viser Halperins sitat at queer og queer teori også bærer i seg potensiale for et mye større nedslagsfelt.

Selv om ordet queer gjennom tiden har endret mening har det samme kjerne av annerledeshet. Det som i hovedsak skiller de ulike betydningene fra hverandre er forståelsen av 'normal' versus 'annerledes'. I sammenhenger hvor det 'normale' blir tillagt etisk og moralsk verdi kan queer få mer negativ klang. Mens der hvor det normative anses med mer mistenksomhet anses queer-begrepet mer positivt.

*Queer theory* kan på norsk oversettes til *skeiv teori*. (Kristiansen 2014, Skeiv teori) Jeg velger å heller bruke *queer teori*. Selv om *queer* på engelsk og *skeiv* på norsk i dag brukes tilnærmet likt, har ordet *skeiv* en litt annen historie enn ordet *queer* har på engelsk. For å romme også den historien og betydningen som *queer* bærer med seg vil jeg bruke det.

### 2.2.1 Queer teoris historie

Queer teori har sitt utgangspunkt i homofile og lesbiske studier. Som fagområde vokste homofile og lesbiske studier frem i kjølvannet av den homofile frigjøringsbevegelsen, på engelsk kalt Gay Liberation. Nikki Sullivan skriver at gjennom 1980-tallet ble det homofile og lesbiske miljøet stadig mer fragmentert. Den homofile frigjøringsbevegelsen ble også kritisert for et nesten ensidig fokus på seksualitet fremfor andre aspekter av menneskers identitet. Dette gjorde at bevegelsen fremstod som en bevegelse for folk i den hvite middelklassen. Den lesbiske delen av frigjøringsbevegelsen var nært knyttet til feministiske sirkler, som også ble kritisert for å overse de ekstra utfordringene som rammet kvinner fra andre sosiale og etniske bakgrunner enn den hvite middelklassen. (Sullivan 2003, 34-38) Parallelt økte populariteten til poststrukturalismen på 80-tallet, og særlig Michel Foucaults arbeid om makt, subjektivitet og kunnskap. Foucault tok blant annet avstand fra forestillingen om makt som noe undertrykkende og negativt, og dikotomier som herskere og undertrykte. Sullivan løfter dette frem som holdninger som var ganske gjennomgående hos den homofile

frigjøringsbevegelsen. At homofile og lesbiske var undertrykte, og derfor måtte gjøre opprør mot den undertrykkende makten i samfunnet. For Foucault derimot kunne ikke opprør skilles fra makt, og opprør kan dermed ikke være utenfor makten. Denne måten å tenke om makt brakte med seg nye blikk på hvordan man kunne jobbe med spørsmål om seksualitet og kjønn, både akademisk og aktivistisk. Og queer teori oppstod som følge av dette. (Sullivan 2003, 39-43)

Å skulle definere queer teori er en vanskelig oppgave. Akademikere som jobber med queer teori har kommet med en rekke definisjoner. Nikki Sullivan skriver:

In each case, Queer (Theory) is constructed as a sort of vague and indefinable set for practices and (political) positions that has the potential to challenge normative knowledges and identities. (Sullivan 2003, 43-44).

Sean Burke skriver at 'queer's radikale potensiale kan realiseres best gjennom å bruke det som et verb: queering, som han definerer som bruken av ulike strategier for å kunne dekonstruere og denaturalisere dominante identitetskategorier som ligger til grunn for alle binære skiller mellom 'normal' og 'unormal'. (Burke 2013, 42) Det disse og andre definisjoner har til felles er at queer teori stiller seg ovenfor det normative, for å kritisere det. Hvordan dette gjøres er ulikt fra person til person, og etter hvert som feltet har utviklet seg til også omhandle andre identitetskategorier enn seksualitet og kjønn. At queer teori er så plastisk og vanskelig å definere regnes som en styrke for feltet. Hadde feltet blitt en ny normativ størrelse ville det gått imot dets eget utgangspunkt og mål.

Queer teori har også blitt brukt innenfor teologien. Marcella Althaus-Reid, og hennes bok *Indecent Theology* er et eksempel på dette. Boken tar utgangspunkt i frigjøringssteologi og queer tenkning for å 'avkle' sømmelighet og undertrykkelse i Latin-Amerika (Althaus-Reid 2000, 2). Boken *Queer Theology: Rethinking the Western body*, redigert av Gerard Loughlin, er også et viktig bidrag innenfor queer teologi. Den består av en rekke artikler hvor en rekke sentrale teologiske aspekter, som f.eks. treenigheten og Kristi kropp, queeres (Loughlin 2007). Innenfor bibelforskning har boken *Bible Trouble: Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship* en rekke artikler som både leser bibeltekster, og ser på fagdisiplinen med queer blikk (Hornsby og Stone 2011). Også Acta 8:26-40 har blitt lest før med queer teori som metode. Sean D. Burke har i sin bok *Queering the Ethiopian Eunuch* kommet med en spennende lesning av den etiopiske evnukken, og hvilke konsekvenser det får for Acta å lese

denne karakteren 'queering' (Burke 2013). Noen viktige poenger fra denne boken vil jeg også drøfte senere.

### 2.2.2 Kritikk av Queer teori

Det har blitt reist kritikk mot queer teori. En sentral del av denne kritikken går mot bruken av begrepet queer. En fordel med å bruke queer som en paraplybetegnelse på lesbiske, homofile, bifile, transpersoner, intersex osv. er at man slipper å ramse opp en rekke ord, og ikke risikerer å glemme noen. En kritikk mot dette er derimot at ved å bruke et paraplybegrep fremfor å spesifikt nevne undergruppene står man i fare for å skjule ulikhetene mellom undergruppene. Man bytter ut en rekke identitetskategorier som kan løfte frem ulike ståsted og problemer, med en ny identitetskategori, som i verste fall kan dekke over de ulike behovene som eksisterer innad i denne kategorien. Begrepet queer, og queer teori i forlengelsen av det, har derfor blitt kritisert for å blant annet ha et for stort fokus på menn, samt være anti-feministisk og rase-blindt (Sullivan 2003, 44-48). Sullivan skriver at en måte å unngå kritikken mot forestillingen om queer som en identitet er å tenke queer som et verb i stedet for et substantiv.

Queer, in this sense comes to be understood as a deconstructive practice that is not undertaken by an already constituted subject, and does not, in turn, furnish the subject with a nameable identity.” (Sullivan 2003, 50)

Queer, eller 'å queere' blir dermed tydeligere skilt fra queer som identitetskategori. Kritikken om at queer er for fokusert på menn, og kan være raseblindt er viktig å ha med seg. Ved å ha fokus på disse potensielle svakhetene kan man forsøke å motvirke dem.

Theresa Hornsby og Ken Stone skriver i innledningen til *Bible Trouble* at en queering av Bibelen kan destabilisere forståelsen av 'bibel' som et fast fundament. Dette skriver de kan se ut som en oppskrift på kaos, men argumenterer for at kaos ikke er noe ensidig negativt. Med utgangspunkt i 1. Mosebok argumenter de for at all skapelse kommer fra 'queerness', altså det kaotiske og ukategoriserte (Hornsby og Stone 2011, x-xi). Det Hornsby og Stone argumenterer for som en styrke har i tradisjonell teologi blitt ansett som en fare. Her kan vi se at ulike forståelser av det normative som enten positivt eller negativt slår sterk ut. Det kan derfor være en kritikk av bruk av queer teori innenfor teologi at teologer som tar utgangspunkt i det normative og ordnede som noe positivt, eller til og med gudegitt, ikke vil være med på

queer teoris premisser. Dette mener jeg det er viktig å være klar over, selv om mitt utgangspunkt er et annet.

### 2.2.3 Strategier

Etter å ha gjort kort rede for queer og queer teori er det klart at dette feltet er langt fra entydig. Det er derfor flere ulike måter man kan jobben innenfor queer teori, ved ta i bruk en rekke strategier og virkemidler innenfor feltet. Jeg vil nå gjøre rede for hvilke strategier innenfor queer teori som jeg kommer til å bruke videre i oppgaven.

Den sentrale strategien jeg vil bruke er dekonstruksjon. Dekonstruksjon er ikke ment som en ødeleggelse av begreper og forholdet mellom dem, som f.eks. homofili og heterofili. Man søker heller å vise at begrepene er i seg selv ustabile, samt analysere hvordan begrepene har oppstått historisk og kulturelt, og hvorfor relasjonen mellom dem har utviklet seg slik den har (Sullivan 2003, 50-51). Innenfor queer teori er det særlig identitetskategorier som dekonstrueres. Å dekonstruere disse kan også føre til en denaturalisering, altså en dekonstruksjon av hva som regnes som «naturlig» og «unaturlig». Tar man utgangspunkt i homofili, en identitet som har blitt, og av noen fortsatt blir, regnet som unaturlig vil en dekonstruksjon av opposisjonen mellom homofili og heterofili også dekonstruere forståelsen av heterofili som naturlig og homofili som unaturlig. Gjennom dekonstruksjon og denaturalisering kan man dermed åpne opp for å forstille seg alternative måter å tenke og leve på.

En strategi som faller under dekonstruksjon er analyse av performativitet. Dette tar utgangspunkt i Judith Butler, som i sin bok *Gender Trouble* argumenterte for at kjønn er ikke noe vi er men noe vi gjør. Her er det verdt å merke seg distinksjonen på engelsk mellom *sex* og *gender*. *Sex* kan oversettes til biologisk kjønn, knyttet til kjønnete kjennetegn på fysiske kropper. *Gender* kan oversettes til sosialt kjønn, kulturelle, psykologiske eller adferdsmessige trekk som vanligvis er assosiert med et kjønn. Når Butler sier at kjønn er noe vi gjør snakker hun om *gender*.

Gender, she says, is the performative effect of reiterative acts, that is, acts that can be, and are, repeated. These acts which are repeated in and through a highly rigid regulatory frame, 'congeal over time to produce the appearance of a substance, of a natural sort of being'.  
(Sullivan 2003, 82)

Med dette mener ikke Butler at kjønn er noe vi gjør bevisst. Performativitet har noen ganger blitt tolket som en fremføring (performance), og dermed tilskrevet Butler meninger som at

sosialt kjønn er lik klær man kle av og på. Butler skiller derimot mellom performativitet og fremføring. Mens en fremføring er noe en gjør bevisst, og dermed kan endre, er performativitet derimot i stor grad ubevisst (Jagose 1996, 86). Samfunnets normer rundt kjønn beskriver Butler som 'regulatory fictions' (Butler 1990, 141). De eksisterer ikke i seg selv, men fremføres i kulturen på en måte som regulerer, og straffer, overtredelser av normene.

Butler skriver en del om drag, hvor noen fremfører et annet kjønn enn sitt biologiske kjønn. Den mest kjente formen for drag er drag queens, hvor menn opptrer som kvinner, gjerne med en overdreven feminin fremtoning. Butler mener at drag kan undergrave forestillingen om en naturlig kjønnsidentitet. «In imitating gender, drag implicitly reveals the imitative structure of gender itself – as well as its contingency» (Butler 1990, 137-138). Ved at f.eks. en cismann fremfører, og overdriver, rollen kvinne kan de usynlige og naturaliserte normene for kjønn bli mer synlige, og dermed også lettere å analysere. Jeg mener performativitet er et spennende analytisk verktøy for å studere kjønn, men også andre identitetskategorier.

#### 2.2.4 Oppsummering

Denne gjennomgangen av det udefinerbare feltet queer teori mener jeg belyser hvordan det kan brukes til å behandle ulike identitetskategorier på en måte som åpner opp større eller nye rom for menneskers liv. Bruke definerer målet for queering som å dekonstruere og denaturalisere identitetskategorier for å åpne opp nye muligheter for fulle og hele menneskelige liv (Burke 2013, 43). Med et slik fokus mener jeg queer teori er særlig godt egnet til å undersøke fortellingen om møtet mellom Filip og den etiopiske evnukken i Acta 8:26-40, som er et møte fylt av flertydigheter. Flertydigheter og kategorier som egner seg godt for dekonstruksjon. Før jeg tar i bruk de noe utradisjonelle strategiene innenfor queer teori vil jeg gjøre en ganske tradisjonell eksegese av perikopen.

### 3 Eksegese

Som basis for eksegesen har jeg oversatt Acta 8:26-40 fra gresk. Det er denne oversettelsen jeg bruker videre i denne oppgaven med mindre noe annet er spesifisert.

#### 3.1 Oversettelse

26: Og Herrens engel talte til Filip og sa: Reis deg opp og gå mot sør til veien som går ned fra Jerusalem til Gaza, som er øde.

27: Og han reiste seg opp og dro. Og se, en etiopisk mann, evnukk og tjenestemann hos Kandake<sup>3</sup>, etiopiernes dronning. Han styrte over hele hennes formue. Han hadde vært i Jerusalem for å tilbe.

28: Nå returnerte han, og satt i vognen sin og leste profeten Jesaja.

29: Og Ånden sa til Filip: Gå og hold deg nær til vognen.

30: Så Filip løp, og han hørte ham lese profeten Jesaja og spurte: Forstår du hva du leser?

31: Og han sa: Hvordan skal jeg kunne det hvis ikke noen lærte meg? Han inviterte Filip til å stige opp i vognen for å sitte med ham.

32: Stykket i Skriften som han leste var dette:

*Lik en sau ledes til slakt*

*Og lik et lam stille foran klipperen*

*Slik åpnet han ikke munnen sin.*

33: *I hans ydmykelse ble dommen hans fjernet.*

*Hvem skal fortelle hans generasjon?*

*For hans liv er tatt fra jorden.*

34: Og evnukken svarte Filip: Jeg spør deg, om hvem sier profeten dette? Om seg selv eller en annen?

35: Da åpnet Filip munnen sin, og begynte med denne skriften og forkynte om Jesus for ham.

---

<sup>3</sup> Kandake (Κανδάκη) er ikke et navn, men det nubiske ordet for dronning (Fitzmyer 1998, 412).

36: Og mens de reiste langs veien, kom de til et sted med vann og evnukken sa: Se her er vann, hva hindrer meg fra å bli døpt?

(37: Da sa Filip: Hvis du tror av hele hjertet er det mulig. Han svarte og sa: Jeg tror at Jesus Kristus er Guds Sønn.)

38: Og han befalte vognen å stanse og begge gikk ned i vannet, Filip og evnukken, og han døpte ham.

39: Da de kom opp fra vannet rykket Herrens Ånd vekk Filip, og evnukken så ham ikke lengre. Og han reiste lykkelig på veien sin.

40: Men Filip ble funnet i Asjdod, og forkynte i byene han reiste gjennom, så langt som til Cæsarea.

### 3.2 Valg i oversettelsen og tekstkritikk

Ordet *μεσημβρίαν* i vers 26 kan oversettes med enten 'sør' eller 'midt på dagen'. De fleste oversettelser har valgt å oversette med 'sør'. Richard Pervo skriver at mens 'sør' er en logisk oversettelse mener han 'midt på dagen' er mer sannsynlig. Dette fordi 'midt på dagen' er tidspunktet for flere åpenbaringer i Acta, samt Elias opplevelse på Karmel. (Pervo 2009, 223-4) Jeg velger å oversette til «mot sør», men synes Pervos argumentasjon er spennende. Den bidrar til å styrke fortellingens mytiske trekk.

Vers 37 er utelatt de tidligste og beste manuskriptene (Johnson 1992, 157). Dette kan vi se gjenspeilet i NA28, hvor verset kun er gjengitt i det tekstkritiske apparatet. Det er kun deler av den vestlige tradisjonen som har tatt med verset. Det er tatt delvis med av både Irenaeus og Cyprian. (Haenchen 1985, 313) Ettersom Erasmus tok med verset i sin versjon av det greske NT har det blitt med i flere europeiske oversettelser (Pervo 2009, 217). Bibel 2011 har tatt med verset, med fotnoten «Verset mangler i de eldste håndskriftene.» Om man tar verset med eller utelater det mener jeg kan utgjøre en forskjell i forståelsen av teksten som helhet. Når vers 37 tas med blir bekjennelse av tro et kriterium for dåpen. Dersom det ikke tas med spør evnukken hva som hindrer ham fra å bli døpt, og Filip svarer med dåpshandlingen fremfor ord. Pervo påpeker at en uheldig konsekvens av å ta med vers 37 er at teksten mister det han tolker som en litterær teknikk: Nettopp at selve dåpshandlingen taler sterkere enn ord kan. (Pervo 2009, 226) I min diskusjon av teksten velger jeg å ikke ta med vers 37, ettersom det sannsynligvis er et senere tillegg, og med henblikk på Pervos argumentasjon.



### 3.3 Perikopens kontekst i Acta som helhet

Fortellingen om Filip og den etiopiske evnukken kommer relativt tidlig i Acta. Etter at Jesus blir tatt opp til himmelen har hans disipler forkynt budskapet om hans død og oppstandelse i Jerusalem. De får stadig større oppslutning, og innsetter en egen tjeneste for å «gjøre tjeneste ved bordene» (Acta 6:2). En av dem som blir innsatt i denne tjenesten er Filip. Menighetens økende tilslutning fører til bekymring hos den religiøse eliten i Jerusalem, og det igangsettes en kraftig forfølgelse av kristne. Menigheten blir dermed spredt omkring i Judea og Samaria. Filip forkynner i Samaria og omvender mennesker der, før han vender tilbake til Jerusalem. Det er etter dette at fortellingen om Filips møte med den etiopiske evnukken begynner.

Perikopen etterfølges av Saulus' omvendelse på veien til Damaskus, og Peters ekstatiske syn som leder ham til å døpe hedningen Kornelius og hans hus, og spise sammen med dem. Dette fører til en debatt blant apostlene om omskjærelse som ender med at også uomskårne blir regnet som mulige mottakere av evangeliet. Misjoneringen fortsetter videre mot nord og vest, og i Antiokia blir ordet kristen (Χριστιανός) først tatt i bruk. Forfølgelsen fortsetter, og Peter blir fengslet, men blir satt fri av en engel. Fra kapittel 14 handler Acta i hovedsak om Paulus' tre misjonsreiser, først til Kypros og Lilleasia, deretter også til sentrale byer rundt Egeerhavet, og hans fangenskap og rettsprosess. Mellom Paulus' første og andre misjonsreise deltar han på et møte i Jerusalem hvor det diskuteres hvorvidt hedninger som omvender seg må omskjæres og følge Moseloven. Resultatet er at hedningekristne ikke blir pålagt dette. Etter en skildring av Paulus' fengsling og rettsprosess i Jerusalem, Cæsarea, og strabasiøse ferd til Roma slutter boken brått, uten å skildre enden på rettsprosessen.

### 3.4 Narrativ analyse

#### 3.4.1 Narrativ stuktur

Jeg vil begynne min analyse av teksten med å se på dens struktur. Her har jeg valgt å dele teksten inn i fire hoveddeler.

I. Innledning v. 26-28.

II. Samtalen om Jes. 53.

a) Ånden leder Filip v. 29-31

b) Gjengivelse av Jesaja-teksten v. 32-33

c) Evnukkens spør og Filip forkynner evangeliet v. 34-35

### III. Filip døper evnukken v. 36 og 38

#### VI. Avslutning v. 39-40

Perikopen begynner med en innledning hvor vi får vite hvor Filip drar, hvorfor han drar dit, og vi får presentert fortellingens andre hovedperson, evnukken. I den andre hoveddelen samtaler Filip og evnukken rundt Jesaja 53:7-8. Denne delen kan igjen deles i tre. Først leder Ånden Filip bort til evnukkens vogn hvor han hører evnukken lese fra profeten Jesaja. Filip spør om evnukken forstår hva han leser, og blir invitert til å forklare. Deretter får vi gjengitt teksten samtalen dreier seg om. Til sist spør evnukken spørsmål om teksten, og Filip tar utgangspunkt i Jesaja 53:7-8, og forkynner evangeliet om Jesus. Tredje hoveddel i vers 36 og 38<sup>4</sup>. Dette er perikopens klimaks, hvor evnukken spør hva som hindrer ham fra å bli døpt, og Filip døper ham. I hoveddel fire avsluttes fortellingen ved at Filip på mystisk vis blir rykket bort i det de to kommer opp fra vannet. Evnukken fortsetter videre, mens Filip senere dukker opp i Asjdod, nord for Gaza.

#### 3.4.2 Plassering

Fortellingen er ganske kort, og det er ikke en overflod av detaljer i den. Dette gjør at de detaljene og beskrivelsene som finnes i fortellingen taler ganske høyt. Vi får vite at møtet mellom Filip og evnukken finner sted på veien fra Jerusalem mot Gaza. Denne plasseringen kan ha symbolsk betydning. Filip og andre i menigheten i Jerusalem har svært nylig begynt å reise fra Jerusalem for å forkynne. Og så kommer dette møtet, hvor Filip og evnukken blir sittende og samtale om skriften i en vogn som beveger seg fysisk vekk fra Jerusalem. Etter at møtet er over fortsetter også evnukken sørover, sannsynligvis til Etiopia, nå som bærer av evangeliet.

#### 3.4.3 Karakterer

Fremstillingen av de to karakterene i fortellingen er også svært kondensert. Filip blir ikke presentert utover det som tidligere har kommet frem om ham i Acta. Han var en av de syv som ble innsatt til å gjøre tjeneste ved bordene, og hadde forkynt og gjort undre i Samaria, og også døpt mennesker der. Evnukken blir presentert som etiopisk mann, evnukk, og tjenestemann som styrte over Kandakes formue. Han hadde vært for å tilbe i Jerusalem, og leste mens han satt i en vogn. Vi får litt innsikt i karakterens personlighet gjennom de få replikkene de har. Filip fremstår som frimodig, på grensen til pågående, når han ikke bare går nær vognen og hører hva evnukken leser, men også spør denne fremmede om han forstår hva

---

<sup>4</sup> Jeg har utelatt vers 37 jf. drøftingen ovenfor.

han leser. Evnukken virker nysgjerrig, med et genuint ønske om å forstå skriftens mening. Hans svar til Filip «Hvordan skal jeg kunne det hvis ikke noen lærte meg?» i vers 31 kan også vitne om en frustrasjon. Har han oppsøkt skriftlærde for å kunne forstå denne eller andre deler av skriften, og blitt avvist? Fortellingens klimaks vitner om en åpenhet hos evnukken, og kanskje også et ønske om å bli tatt inn i et religiøst fellesskap.

Enkelte beskrivelser i fortellingen åpner for muligheten at det er flere tilstede enn Filip og evnukken. Evnukken blir presentert som en tjenestemann for en dronning, som også styrer over hele hennes formue. Det er ikke usannsynlig at en slik person hadde tjenere med seg på reise. At han leser mens han sitter i vognen kan også tyde på at det er noen andre enn ham som styrer vognen. I alle fall dersom vognen var i bevegelse, som teksten kan tyde på. I vers 38 befaler evnukken vognen å stanse. Dersom han selv styrer vognen kan dette tolkes som at han befalte trekkdyrene å stanse, men jeg ser det som mer sannsynlig at han har befalt en kusk til å stanse vognen. Flere andre steder i Det nye testamente døpes folk sammen med sin husholdning. I denne teksten er det derimot ingen indikasjon på at eventuelle tjenere eller andre i evnukkens reisefølge døpes sammen med ham. Det er også noe spesielt ved dåpen i perikopen. For hvem er det egentlig som døper hvem? Det som står om dåpen i 8:38 er «καὶ ἐβάπτισεν αὐτόν», altså «og han døypte ham». Narrativets logikk tilsier at det naturligvis er Filip som døper den etiopiske evnukken. Samtidig ligger det en flertydighet i setningen som er interessant. Kan det tenkes at forfatteren her har lagt inn en liten flertydighet som kan vitne om at evnukken ikke er den eneste som gjennomgår en form for omvendelse i perikopen?

#### 3.4.4 Jesaja som virkemiddel

Sentralt i perikopen er teksten fra Jesaja 53:7-8 som evnukken og Filip leser og samtaler om. Her er det verdt å merke seg at det i moderne oversettelser som f.eks. Bibel 2011 er litt forskjellig mellom disse versene i Jesaja og slik de er gjengitt i Acta. Dette er fordi forfatteren av Acta har tatt utgangspunkt i Septuaginta, som her skiller seg litt fra masoretteksten som er brukt i moderne oversettelser av Det gamle testamentet (Fitzmyer 1998, 413). Denne teksten fra Jesaja blir et viktig virkemiddel i perikopen. Evnukken har tilgang til en, og potensielt flere, viktige jødiske hellige tekster. Han har kunnskap og opplæring nok til å kunne lese teksten, og forstå noe av den. Men han ser ut til å mangle den avgjørende brikken som får puslespillet til å gå opp. Denne brikken kan Filip gi ham ved å fortelle ham om Jesus. Evnukken fremstår på så måte som en karakter skapt for å belyse et viktig, om ikke det viktigste, poenget for forfatteren av Acta. At Jesus er oppfyllelsen av profetiene i de jødiske skriftene, og at kunnskap om Jesus er det eneste mennesker mangler for å ville søke

omvendelse. Etter evnukken har fått denne kunnskapen er det eneste gjenværende spørsmålet «Hva hindrer meg fra å bli døpt?» Fortellingen kan slik sett leses som en kondensert forståelse av kristen misjon. Den troende blir ledet av Gud, og forteller om Jesus med utgangspunkt i Skriften. Dette fører til en omvendelse hos mottakeren av budskapet, og resulterer i dåp.

Joseph Fitzmyer skriver at omvendelsen av den etiopiske evnukken fremfor alt presenterer den oppstandne Kristus som den nye Herrens tjener som tålte alt som ble gjort mot ham, lik en sau som skal klippes. (Fitzmyer 1998, 411) En parallell som kan være interessant å dra her, som Fitzmyer ikke nevner, er evnukkens egne erfaringer. Anna Rebecca Solevåg skriver at figuren som omtales i perikopens Jesajatekst, «Jesajas lidende tjener», har noen fellesnevner med evnukkens kroppslige erfaringer. Dersom man antar at evnukken var evnukk i betydningen hadde blitt kastret ufrivillig kan ydmykelse ha vært ord evnukken hadde sterke kroppslige erfaringer knyttet til. Jesajatekstens to siste strofer, som omhandler generasjoner og liv på jorden, vil også ha hatt gjenklang hos evnukken. Som slaveevnukk vil han ikke ha vært i stand til å få biologiske etterkommere, og han tilhørte bare familien som eide ham (Solevåg 2013, 134-135). I samme spor påpeker F. Scott Spencer at reglene i 3. Mosebok som forhindrer evnukker fra å gjøre tjeneste i Tempelet har noen interessante likhetstrekk med teksten fra Jesaja 53. Her sammenlignes «Jesajas lidende tjener» med en sau som skal slaktes, og et lam som skal klippes. 3. Mosebok kapittel 21 som omhandler prestenes renhet forbyr ikke bare fysiske avvik på prester. De legger også blant annet sterke begrensinger på presters barbering, og kontakt med døde. Spencer mener derfor at evnukken tilhører samme urene gruppe som døde, klippede, og i forlengelsen av det, «Jesajas lidende tjener» (Spencer 1992, 159).

Det er mye spesielt som skjer i denne fortellingen. Et særlig slående trekk er den tydelige guddommelige inngripenen, som rammer inn fortellingen. Gud leder Filip svært tydelig, gjennom sin engel og sin Ånd. Og til sist nøyer ikke Ånden seg med å peke ut veien videre for Filip, men flytter ham fysisk. Stedet for møtet mellom Filip og den etiopiske evnukken er også spesielt. De to er på reise, og støter på hverandre på en måte som kunne virke tilfeldig hadde det ikke vært for Åndens ledelse. Teksten evnukken leser er tilfeldigvis en tekst med sterke kristologiske tolkninger som på perfekt vis åpner for at Filip kan forkynne evangeliet om Jesu død og oppstandelse. Dette kan også tolkes som en implisitt guddommelig ledelse.

### 3.5 Mulige paralleller i Lukas-Acta

Fortellingen har likhetstrekk med andre viktige tekster i Lukas-Acta. Jeg vil se på noen av disse for å undersøke hva som er likt mellom de ulike tekstene, og hva det kan bety for forståelsen av fortellingen om Filip og den etiopiske evnukken. Kan det endre eller utdype hvordan vi leser deler eller helheten?

Kapittel 8 har to fortellinger om Filip like etter hverandre. I Acta 8:4-25 får vi vite hvordan Filip dro til hovedstaden i Samaria, hvor han gjorde tegn og helbredet mennesker, til stor glede for befolkningen. Han «forkynte evangeliet om Guds rike og Jesu Kristi navn» (vers 12), og mange kom til tro og ble døpt som følge av dette. Her blir vi også presentert for en mann ved navn Simon, som drev med trolldom. Han ble også døpt, men da Peter og Johannes kom til Samaria og gav de døpte Den hellige ånd ville Simon betale for å få makt til å gi andre Ånden. Simon blir da kraftig irettesatt av Peter. Selv om disse to fortellingene hvor Filip har fremtredende roller kommer like etter hverandre er det noen interessante forskjeller mellom dem. Filips rolle er noe ulik. I den første utfører Filip helbredelser som beskrives på nokså spektakulært vis (vers 7). At folk i Samaria lot seg døpe blir presentert i sammenheng med Filips forkynnelse, men helbredelsene og tegnene han utførte ser også ut til å ha skaffet ham stor velvilje. I Filips møte med evnukken gjør Filip ingen undre, og det er utelukkende forkynnelsen om Jesus med utgangspunkt i skriften som fører til evnukkens omvendelse. Mens Filip i Samaria fremstilles som en mirakel-arbeider fremstår han i møtet med evnukken først og fremst som en predikant. Ernst Haenchen mener at grunnen til de noe ulike fremstillingene av Filip er at to fortellingene må ha kommet fra ulike tradisjoner, og blitt satt sammen av Lukas. (Haenchen 1985, 316-317) En spennende forskjell mellom disse to fortellingene er at i den første kan det se ut som dåp foregår i felleskap. I den andre er det derimot kun evnukken som blir døpt.

En sentral tekst i Lukas som har tydelige likhetstrekk med fortellingen om den etiopiske evnukken er fortellingen om de to disiplene som møter Jesus på veien til Emmaus (Lukas 24:13-35). Den narrative oppbygningen av fortellingene er svært lik. Fortellingene begynner med at reisende møtes på en vei. De begynner å samtale etter at en har spurt et spørsmål. Samtalen omhandler Jesu død og oppstandelse, basert i utlegging av skriften. Den/de som omvendes kommer med en forespørsel til den som omvender. Det skjer en rituell handling. Den som omvender forsvinner på overnaturlig vis. Den/de omvendte har en emosjonell reaksjon. Denne måten å bygge opp et narrativ på var ikke veldig konvensjonelt, men uttrykker noe sentralt i lukansk teologi. At tro nøres ved «ord og sakrament», på en reise.

(Pervo 2009, 219) Gjennom samtalene utlegger Jesus og Filip evangeliet via profetenes lære. Samtalen resulterer for Jesus i en invitasjon til å spise sammen med disiplene, hvor han blir gjenkjent idet han bryter brødet. For Filip resulterer det i evnukkens ønske om å få bli døpt. Klimakset i begge fortellingene er, implisitt eller eksplisitt, møtet med det guddommelige i handlinger som av de fleste kirker regnes som sakramenter. Disse to fortellingene, som Pervo anser som to tekster det er svært sannsynlig at Lukas har forfattet selv, gir dermed tydelige innblikk i lukansk teologi. (Pervo 2009, 219) At Filip, som en etterfølger av Jesus, settes inn i Jesu plass i denne fortellingsmalen kan sende sterke signaler om hva Lukas mener er Jesus-etterfølgeres oppgave. Jesus i Emmaus-fortellingen blir en rollemodell for Filip i fortellingen om den etiopiske evnukken. Overgangen derfra til at Filip kan være en rollemodell for tekstens lesere er ikke vanskelig å se.

En annen fortelling som har viktige likhetstrekk med Acta 8:26-40 er omvendelsen av Kornelius i Acta 10:1-48. Her får Peter et ekstatisk syn, hvor han ser alle slags dyr og fugler på jorden og får beskjed om å spise. Han nekter, siden noen av dyrene og fuglene regnes som urene. Da får han høre at «Det som Gud har sagt er rent, må ikke du kalle urent.» (Acta 10:15) Like etterpå blir Peter fortalt av Ånden at han skal følge Kornelius' tjenere som har kommet for å hente ham. Han blir med hjem til Kornelius, og får høre at en mann i lysende klær som ba Kornelius sende bud på Peter. Peter kobler sitt syn med Kornelius', og sier at han nå forstår at Gud ikke gjør forskjell på folkeslag. Han forkynner om Jesu død og oppstandelse, og frelsen. Den hellige ånd kommer så over alle som hørte på, både jøder og hedninger. Peter sier så til de jødiske tilhørerne at «[Hedningene] har fått Den hellige ånd slik som vi. Kan noen da nekte dem vannet og hindre at de blir døpt?» (Acta 10:47). Deretter døper han dem.

Et viktig likhetstrekk mellom Acta 8:26-40 og 10:1-48 er den tydelige guddommelige ledelsen. Filip får beskjed om hvor han skal gå, først av en engel og deretter av Ånden. Peter blir fortalt av Ånden at han skal følge Kornelius' tjenere. Begge fortellingene slutter med at Ånden handler. I Acta 8 rykker Herrens Ånd Filip vekk, mens i Acta 10 kommer Den hellige ånd over alle som hørte på Peter. Det er også noen skiller mellom de to fortellingene på dette punktet. I den første er det kun Filip som blir ledet, mens i den andre blir både Peter og Kornelius ledet til hverandre. Man kan spørre seg hvor tilfeldig det kan ha vært at evnukken leste en tekst som passet perfekt til kristologisk forklaring, og om ikke dette kan være underforstått guddommelig ledelse. Men kan også spille på fortellingens mytiske karakter.

En annen likhet mellom fortellingene er de omvendtes status som fremmede. Evnukken presenteres som etiopisk, og Kornelius som offiser ved den italiske bataljon. Kornelius blir i tillegg presenter som en from mann som «fryktet Gud» (Acta 10:2). Dette var en kategori for ikke-jøder som sympatiserte med den jødiske tro. Evnukken blir derimot ikke presentert med noen tydelig religiøs kategori. Han møter Filip på vei fra Jerusalem hvor han har vært for å tilbe. Han kan dermed tolkes som jødisk, eller en som tilba den jødiske gud uten å ha gjennomgått en fullstendig omvendelse. Evnukkens religiøse tilhørighet vil jeg drøfte nærmere i punkt 3.8.2. Selv om fortellingen om den etiopiske evnukken kommer før fortellingen om Kornelius er det Kornelius som gjennomgående refereres til som den første hedningekristne. Deler av forklaringen på det kan være den etiopiske evnukkens flertydige identitet. Ernst Haenchen skriver at en mulig forklaring på den manglende tydeliggjøringen av evnukkens religiøse tilhørighet er at det var en måte å ta en fortelling fra hellenistisk tradisjon inn i Acta, samtidig som han beholder Peters omvendelse av Kornelius som den første hedningekristne. (Haenchen 1985, 315)

### 3.6 Andre omvendelser i Acta

Perikopen ligger like før Saulus' omvendelse på veien til Damaskus. I kapittel 8 omvender og døper Filip den etiopiske evnukken på en øde veistrekning fra Jerusalem mot Gaza. Så omvendes Saulus av Jesus selv på veien fra Jerusalem til Damaskus i kapittel 9. Og i kapittel 10 møter Peter den romerske offiseren Kornelius og døper ham. Disse tre fortellingene peker alle tre i retning av en utvidelse av forståelsen av hvem som kunne bli del av menigheten. Den etiopiske evnukken med sin tvetydige etniske og religiøse bakgrunn kan ha vært ikke-jødisk. Det tydeligste er at han som evnukk innlemmes i den religiøse sammenhengen. Dette er et brudd med noen jødiske lovbestemmelser, hvor menn med skader på kjønnsorganene ikke hadde tilgang til tempelet<sup>5</sup>. At omvendelsen av Saulus, den mest fremtredende misjonæren for hedninger, blir lagt mellom fortellingen om den etiopiske evnukken og omvendelsen av Kornelius kan man argumentere for at er et bevisst narrativt valg. Acta 8-10 blir da for alvor startskuddet for kristen misjon også til hedninger.

I alle tre fortellingene er det noen som blir omvendt, og døpt. Her er det likevel noen forskjeller. Kornelius blir døpt sammen med andre, sannsynligvis hans husholdning. Dette var vanlig. I andre skildringer av dåp i Acta blir mennesker døpt i grupper (8:12, 19:3), sammen med hele sitt hus (16:15, 16:33), eller en kombinasjon av disse (18:8). Unntakene er

---

<sup>5</sup> Ref. 3. Mos 21:17-21 og 5. Mos 23:1



evnukken, og potensielt Saulus. Saulus' dåp blir ikke beskrevet, men det gis ingen indikasjoner på at han døpes sammen med noen andre. At en så sentral skikkelse i Acta som Saulus får en tilsynelatende individuell dåp kan ha en betydning. Men hva kan det bety at evnukken døpes alene? Betyr det at han er en spesiell karakter, som trekkes særlig frem av forfatteren? Eller er det rett og slett en konsekvens av at evnukken står uten familieband? Han beskrives med flere identitetsaspekter som kunne plassere ham på utsiden av ulike samfunnsarenaer. Kan dette være årsaken til at han er en av de veldig få som får en individuell dåp i Acta? Disse spørsmålene er spennende, og svært åpne for tolkning.

### 3.7 Vei-motivet

Jeg vil se litt nærmere på fortellingens setting, da jeg mener dette er et viktig narrativt grep som også dukker opp andre fortellinger i Lukas-Acta som har viktige likhetstrekk med perikopen. Det er flere fortellinger hvor det skjer uventede ting på vei fra et sted til et annet. I Lukas 24:13-35 møter to disipler Jesus på veien til Emmaus. I Acta 9 blir Saulus slått til bakken av et lys og hører Jesus tale til ham mens han er på veien til Damaskus. Disse to fortellingene er det Jesus selv som møter noen, og det er et poeng at den eller de han møter får åpnet øynene. Møtet med Jesus gir dem ny innsikt. Jesu lignelse om den barmhjertige samaritan i Lukas 10:25-35, hvor en samaritan hjelper en skamslått mann på veien mellom Jerusalem og Jeriko, gir også ny innsikt. Lignelsen belyser et viktig aspekt ved forståelsen av Loven, og har også potensiale til å endre på grenser for det religiøse fellesskapet ved å bruke en forhatt samaritan som et forbilde. I møtet mellom Filip og den etiopiske evnukken får også evnukken åpnet øynene for Jesus, om ikke på en like bokstavelig måte som Emmaus-vandrerne og Saulus. Og denne fortellingen kan også ha potensiale til å endre forståelsen av hvem som kan være innenfor i et religiøst fellesskap. Veien kan dermed se ut til å være en setting som for Lukas egner seg særlig godt til å få ny innsikt i evangeliet om Jesus. Dette kan være fordi veien representerer et liminalt sted, en overgang fra et sted til et annet. På samme måte som Jesu disipler og den voksende menigheten er i en overgang, en endring til noe nytt.

Et annet aspekt ved veien som setting kan være den iboende bevegelsen som ligger i å være på reise. I alle de fire ovennevnte fortellingene går den aktuelle reisen ut fra Jerusalem. Med tanke på Lukas-Actas narrativ hvor budskapet om Jesus gradvis spres til større grupper av mennesker er dette spennende. Spredningen av evangeliet begynner først innenfor jødedommen, og spres så gradvis til mennesker utenfor jødedommen. Fortellingen om den etiopiske evnukken kan forstås som en del av denne bevegelsen. Evnukken møter Filip på vei fra Jerusalem, det jødiske sentrum, til Etiopia, en eksotisk utkant. Clarice Martin mener at



denne fortellingen utgjør en symbolsk oppfyllelse av Acta 1:8, som av mange regnes som Actas programerklæring (Martin 1989, 117). Her sier Jesus «Men dere skal få kraft når Den hellige ånd kommer over dere, og dere skal være mine vitner i Jerusalem og hele Judea, i Samaria og helt til jordens ende.» I det gresk-romerske verdensbildet representerte Etiopia verdens sørlige ende (Martin 1989, 117). Når evnukken så får høre evangeliet om Jesus og blir døpt, kan han bære med seg evangeliet på sin vei tilbake til verdens ende. Veien kan slik sett symbolisere evangeliets bevegelse ut fra Jerusalem til verdens ender, men også urkirkens bevegelse fra sitt jødiske utgangspunkt til en utvidet forståelse av hvem som kunne regnes som 'innenfor' i menigheten. Det er også spennende i denne sammenheng at navnet «Veien» (ὁδός) flere steder i Acta brukes om den tidlige menigheten.<sup>6</sup> Dette kan tyde på at noen av disse tankene om bevegelse var sentrale i urkirken, i alle fall i fremstillingen av den i Lukas-Acta.

Den greske grunnteksten kan også gi en interessant utvidelse av betydningen av veien. I 8:31 spør evnukken hvordan han skal kunne forstå Skriften dersom ingen lærer ham. Det greske ordet for «lære» ὀδηγήσει kan også oversettes med «vise veien». Når evnukken spør «hvordan kunne jeg [forstå hva jeg leser] hvis ikke noen lærte meg?» kan «lærte» også oversettes med «ledet». At Filip så stiger opp i vognen hans og lærer evnukken om Jesus mens de, tilsynelatende, fortsetter videre på veien blir et interessant bilde. Her kombineres veien som et sted hvor noen, gjennom opplæring, får innsikt om Jesus, og veien som spredning av evangeliet ut i verden.

### 3.8 Evnukken som kompleks karakter

Det som for meg fremstår som aller mest spesielt i perikopen er allikevel den ene hovedpersonen. Den etiopiske evnukken er en karakter det ikke er helt lett å forstå. Særlig når man forsøker å få tak i hvem denne etiopiske evnukken var, støter man på en hel rekke muligheter og usikkerheter. I vers 27 presenteres han med blant annet disse ordene: ἀνήρ (mann), Αἰθίοψ (etiopisk), εὐνοῦχος (evnukk) og δυνάστης (hersker eller tjenestemann). Han beskrives med ord som kunne ha vært gjensidig utelukkende, som evnukk og mann. Han beskrives som etiopisk, men har vært i Jerusalem for å tilbe. Kort sagt er det en fortelling mettet med til dels forvirrende innhold. Så å si alle aspekter ved evnukkens identitet som beskrives vil kunne kategorisere evnukken som en «andre». Som etiopisk vil han være en fremmed i Judea. Som mektig tjenestemann vil han være høyt over de fleste på samfunnets

---

<sup>6</sup> Acta 9:2, 19:9, 19:23, 22:4, 24:14, 24:22

rangstige. Som mann (άνήρ) vill han ikke regnes som en «andre», men som evnukk vil hans status som mann i beste fall bli stilt spørsmålstegn ved, og i verste fall bli fullstendig annullert. Jeg ønsker å se nærmere på noen aspekter ved den etiopiske evnukkens identitet, særlig hans kjønn, som også er tett knyttet til hans sosiale status, samt hans etno-religiøse tilhørighet.

### 3.8.1 Evnukkens kjønn

Evnukkens kjønn beskrives som mann (άνήρ), men betegnelsen evnukk (εὐνοῦχος) ville ha en klar innvirkning på presentasjon og forståelse av noens kjønn. For hva betyr egentlig εὐνοῦχος? I tredje utgave av A Greek-English Lexicon of the New Testament, kjent under forkortelsen BDAG nevnes tre mulige oversettelser av εὐνοῦχος. Den første er “a castrated male person, *eunuch*”. Den andre er “a human male who, without a physical operation, is by nature incapable of begetting children, *impotent male*.” Den siste oversettelsen er “a human male who abstains fr. marriage, without being impotent, *a celibate*.” Disse oversettelsene følger en forståelse av Jesu utsagn om evnukker i Matt 19:12, og henviser til dem<sup>7</sup>. BDAG nevner den etiopiske evnukken i forklaringen av den første oversettelsen, som et eksempel på at slike evnukker kunne oppnå høye posisjoner i statsapparatet (Bauer, et al. 2000). Den etiopisk evnukken blir i stor grad forstått som evnukk i BDAGs første betydning. Pervo skriver at ‘evnukk’ kunne referere til en stilling posisjon ved hoffet, men at når det i Acta 8:27 står sammen med δυνάστης signaliserer det at ordet her refererer til evnukkens fysiske tilstand (Pervo 2009, 224).

I antikk forståelse av kjønn i både gresk-romersk og jødisk sammenheng var skillet mellom mann og kvinne viktig, men av noe ulike grunner. I gresk-romersk sammenheng var det viktig ettersom et individs status i samfunnet ble bestemt som følge av deres plassering i en rekke binære identitetskategorier. Mann eller kvinne, slave eller fri, borger eller fremmed, aktiv eller passiv, for å nevne noen sentrale. Mann var heller ikke en rolle man fikk av biologi. Det var en rolle man måtte fortjene, og kunne miste. Statusen som mann var avhengig av ære, som alltid måtte beskyttes. (Moxnes 2003, 78) Ære og rollen som mann kunne være tett knyttet til det kroppslige og seksuelle. En mann skulle være i stand til å penetrere, og testikler symboliserte mannlig ære. I en slik forståelse er evnukker helt uten ære, og en inkarnasjon av skam (Spencer 1992, 157-158). I post-eksilsk jødisk sammenheng var skillet mellom mann og kvinne også viktig fordi det ble sett som sentralt å skape felles identitet, og sørge for gruppens

---

<sup>7</sup> Matt 19:12 «For noen er evnukker fordi de er kommet slik fra mors liv, andre fordi mennesker har gjort dem til evnukker, men det er også noen som har gjort seg selv lik en evnukk for himmelrikets skyld.» (Bibel 2011)

overlevelse. Det ble dermed skapt tydelige identitetskategorier, hvor visse trekk var innenfor mens andre var utenfor. I denne sammenhengen ble kjønnsoverskridende adferd betegnet som fremmed, og en trussel mot gruppens identitet og overlevelse. (Burke 2013, 86-87)

I begge disse to forståelsene av kjønn representerer evnukken noe annerledes, og potensielt forstyrrende. For en mann ville det i begge sammenhenger være et helt klart tap av status å bli gjort til evnukk. I jødisk sammenheng var det ikke praksis for å gjøre noen til evnukker, så der ville evnukker i tillegg til stigmaet for kjønnsoverskridende adferd få et stigma som fremmede. Her fantes i tillegg forbud mot at evnukker, og andre menn med skader på pungen, kunne bære offer frem for Herren (3. Mos 21:17-21). Menn som hadde fått testiklene knust eller penis skåret av skulle heller ikke få adgang til Herrens forsamling. (5. Mos 23:1)

Acta befinner seg i spennet mellom disse to kjønns-idealene, det gresk-romerske og det jødiske. Man kunne dermed lett se for seg at den etiopiske evnukken kunne bli ansett med mistenksomhet. Og når han spør Filip «Hva hindrer meg fra å bli døpt?», hadde det ikke vært merkelig om Filip problematiserte hans status som evnukk. Dette aspektet ved hans identitet kan, i likhet med andre utydelige, flertydige, eller utypiske identitetsmarkører hos evnukken, være et poeng, som peker frem mot kristendommens universalitet. Denne gradvise bevegelsen fra forkynnelse for jøder til allmenn forkynnelse finner vi som et tydelig tema gjennom hele Lukas-Acta.

Det er svært vanskelig å skulle slå fast betydningen av evnukkens kjønn for hans sosiale status. Ettersom presentasjonen av evnukken i teksten lar så mye være flertydig kan vi ikke med sikkerhet vite hvordan han ville bli oppfattet i sin samtid. Den enkeltes kjønn var også avhengig av en rekke faktorer utenom de rent kroppslige. Evnukken hadde tydeligvis makt. Hva ville da veie tyngst? Hans høye status som tjenestemann med ansvar for hele Kandakes formue, eller hans status som evnukk. Det var ikke uvanlig at evnukker var slaver. Dersom den etiopiske evnukken var slave, i hvor stor grad ville det påvirke hans sosiale status? Ville hans tette forbindelse med Kandake trekke hans status opp eller ned? Kandake var mektig, men kvinne. Ville det å være underordnet en kvinne, selv en så høytstående kvinne, bringe skam og dermed forhindre evnukkens eventuelle rolle som mann?

### 3.8.2 Etno-religiøs tilhørighet

Den etiopiske evnukkens religiøse tilhørighet har blitt problematisert av mange gjennom tekstens ca 2000 år lange resepsjonshistorie. I vers 27 står det at han hadde vært i Jerusalem

for å tilbe. Noen har lest ham som en jøde eller en proselytt<sup>8</sup>, ettersom det ville føre det til uoverensstemmelser med tekster senere i Acta dersom han blir tolket som hedning. I Acta 15:7 sier Peter nemlig at det er han som har blitt utpekt av Gud til å spre evangeliet til hedningene. Kornelius i Acta 10 blir da forstått som den første hedninge-kristne. Da kan ikke Filip ha døpt en hedning i Acta 8 (Fitzmyer 1998, 410). Denne forståelsen av evnukkens religiøse tilhørighet skaper noen problemer med hans kjønn. Hvis evnukker ikke hadde tilgang til «Herrens forsamling», hvordan kunne evnukken være jøde eller proselytt? Joseph Fitzmeyer mener Lukas har forstått den etiopiske evnukken slik at han oppfyller kravene til en from evnukk i Jesaja 56:3-5<sup>9</sup>, og han derfor kunne være diaspora-jøde (Fitzmyer 1998, 410). Andre mener evnukkens religiøse tilhørighet er mye mer utydelig. Ernst Haenchen skriver at evnukken ved første øyekast fremstår som en hedning, ettersom det å døpe en jøde ikke ville ha noen særlig betydning for misjonens fremgang på dette stadiet i Acta. Men Lukas kan ikke skrive at evnukken var en hedning, ettersom det ville ha kommet Peter i forkjøpet. Haenchen mener at dette er grunnen til at Lukas med vilje lar evnukkens religiøse tilhørighet være utydelig (Haenchen 1985, 314). Richard Pervo skriver dersom man forsøker å avklare evnukkens religiøse tilhørighet går man glipp av et poeng. Han mener poenget med religiøse tilhørighet er at han beveger seg fra tempelet mot profetene, noe som i lukansk teologi er fremgang (Pervo 2009, 224). Det finnes altså argumenter for svært ulike fortolkninger av evnukkens religiøse tilhørighet før hans møte med Filip.

Tolkningen av evnukkens etnisitet ser ikke ut til å være like utydelig som hans religiøse tilhørighet, ettersom han beskrives som etiopisk. Clarice Martin påpeker likevel at dette aspektet av evnukkens identitet har blitt behandlet svært ulikt. Hun viser i sin artikkel fra 1989 til tre ulike måter evnukkens etniske<sup>10</sup> bakgrunn har blitt behandlet. Den første måten er med usikkerhet. Ifølge henne argumenterer blant annet Nils Astrup Dahl med at evnukkens nasjonalitet ikke hadde noen konsekvens. Den andre, vanlige, tilnærmingen henviser til evnukkens etnografiske bakgrunn, med en kort diskusjon om Nubia som den sannsynlige plasseringen. Her har man sjeldent med noen identifikasjon av nubiere eller mørkhudede mennesker. Den tredje tilnærmingen er å gi en tydeligere forklaring av den etiopiske evnukkens etnografiske identitet (Martin 1989, 110-111). Martin argumenterer for at dersom

---

<sup>8</sup> Proselytt: en betegnelse på personer fra ulike folk og religioner som sluttet seg til jødisk tro og praksis. (snl.no/proselytt)

<sup>9</sup> Jes 56:3b-5: Evnukken skal ikke si: «Se, jeg er et tørt tre.» For så sier Herren: Evnukker som holder mine sabbater, som velger å gjøre det jeg vil og holder fast ved min pakt, dem gir jeg en minnetavle og et navn i mitt hus og på mine murer. Dette er bedre enn sønner og døtre. Jeg gir dem et evig navn som aldri skal slettes ut.

<sup>10</sup> Martin bruker her ordet «ethnographic»

bibelske tolkninger skal kunne være frigjørende må man se kritisk på tolkningstradisjoner som er med på usynliggjøre tradisjonelt marginaliserte grupper (Martin 1989, 125-126).

Når man slår fast evnukken som etiopisk er det viktig å få frem at Etiopia i Bibelen ikke nødvendigvis refererer til dagens geografiske Etiopia. Etiopia kunne i det første århundret etter vår tidsregning referere til kongeriket Meroë i dagens Sudan (Martin 1989, 112). Men Etiopia kunne også referere til et eksotisk, romantisk sted i utkanten av verden. Pervo påpeker at Etiopia var et sted helter fra legender besøkte eller erobret. Ved å omvende en etiopier kan Filip dermed leses som en erobrer (Pervo 2009, 221-2).

Gay Byron trekker frem Etiopia som et mer problematisk sted. Hun påpeker at Kandake var en trussel for det romerske imperiet. Romerne hadde flere gjennomførte og planlagte felttog mot Kandakes hær. Byron foreslår derfor at Lukas kan ha brukt den etiopiske evnukken som en etno-politisk trope for å demonstrere for sitt publikum at selv mennesker assosiert med Kandake kunne konverteres til kristendommen. Evnukken blir dermed en ideell symbolsk konvertitt for Lukas (Byron 2002, 111-112).

### 3.8.3 Oppsummering av evnukkens identitet

Evnukkens identitet er sterkt preget av ambivalens og er derfor vanskelig, for ikke å si umulig, å slå fast. De ulike aspektene av hans identitet er også tett sammenvevd, noe som gjør ham enda mer udefinerbar. Mange aspekter ved evnukkens identitet var potensielt problematiske. Når han spør Filip «hva hindrer meg fra å bli døpt?» er det flere ting som kunne vært til hinder. Hans religiøse tilhørighet er svært utydelig, og urkirken hadde tilsynelatende enda ikke gjort noen beslutning om å inkludere hedninger. Som evnukk var han kastret, og var derfor særlig ekskludert fra tempelet. Dette kunne vært et ekstra hinder mot å innlemme ham i menigheten. Som hoffevnukk var det også mulig at han var en slave, og han var uansett sterkt knyttet til Kandake, som utgjorde en trussel mot Romerriket. Jeg mener derfor det er svært spennende at evnukken blir døpt, og at hans flertydige identitet ikke slås mer fast.

Anders Martinsen argumenterer for at dåpen av evnukken ikke utgjør en grenseoverskridende handling ovenfor tradisjonelle verdier. Vi kan ikke vite hvordan teksten ble oppfattet i sin samtid. Om de som leste eller hørte teksten ville ha reagert negativt på evnukken blir spekulasjon. Han mener det er mer sentralt at Lukas fremstiller karakteren som en from person. Slik knytter han evnukken til Jesaja 56 hvor det står om den fromme evnukken som skal inkluderes hos Herren. Evnukken fremstilles også som mektig. Dette hever evnukkens

maskuline status, og gjør at han vekker mindre anstøt (Martinsen 2013, 165-167). Jeg mener Martinsens lesning er interessant. Allikevel mener jeg at hevingen av evnukkens maskuline status ikke fjerner alle de potensielt problematiske aspektene ved hans identitet. Jeg vil derfor argumentere for at møtet mellom Filip og evnukken, og sistnevntes dåp utgjør en viktig endring av grenser for hvem som kan regnes som innenfor i det religiøse fellesskapet.

Et spørsmål som melder seg er om evnukken gjennom omvendelsen og dåpen har blitt forandret? Betyr dåpen at hans utydelige og til dels problematiske identitet nå har blitt endret, eller at grensene for det religiøse fellesskapet har blitt endret? Dersom det er evnukken som endres utgjør ikke denne fortellingen noen forskjell for forståelsen av tidlig kristne fellesskap. Dersom det er grensene for det religiøse fellesskapet, og hvem som kan regnes som innenfor det, som endres så kan det utgjøre en forskjell for hvordan både tidlige og nåtidige kristne fellesskap kan eller bør anses. I teksten får vi ingen indikasjoner på at dåpen endrer evnukkens komplekse identitet. Jeg mener derfor det er mest nærliggende å tolke evnukkens dåp som en endring av grensene for det religiøse fellesskapet.

### 3.9 Viktige funn i eksegesen

I eksegesen av Acta 8:26-40 har jeg sett på perikopens oppbygning og sentrale narrative virkemidler. Jeg har sett på hvilke likhetstrekk denne perikopen har med andre viktige tekster i Lukas-Acta. Her er særlig Emmaus-fortellingen, Saulus' omvendelse og Peters møte med og omvendelse av Kornelius tekster som kan gi utvidet forståelse av perikopen. Jeg har også sett særlig på den etiopiske evnukken som karakter. Selv om han er ganske sparsommelig beskrevet er den beskrivelsen av ham som gis svært kompleks og flertydig. Så å si alle aspekter ved evnukkens identitet som beskrives vil kunne kategorisere evnukken som en «andre».

Mitt viktigste funn i eksegesen er hvor flertydig og vanskelig, for ikke å si umulig, evnukkens identitet er å finne ut av. Jeg mener dette gjør evnukken til et perfekt utgangspunkt for queering av identitetskategorier. Evnukkens identitet er også viktig i andre funn i eksegesen. Evnukkens lesning av Jesaja 53:7-8 og spørsmålene han stiller til teksten åpner for en drøfting av hvordan livserfaringer farger leserens forståelse av tekst. Og nå teksten som leses er en hellig tekst mener jeg dette er ekstra spennende. At evnukken med sin komplekse identitet blir døpt uten at noen del av hans identitet problematiseres mener jeg er viktig. Og at det ligger en mulig tvetydighet i grunnteksten i beskrivelsen av dåpen gir en mulighet for å diskutere hvem som omvendes i teksten. Et siste funn jeg vil fremheve er hvilken betydning fortellingens

setting kan få i en tolkning av teksten. 'Veien' er en setting som har i seg en bevegelighet og en liminalitet som ser ut til å være viktig i forfatterens fremstilling av kristendommens opprinnelse og spredning. Disse funnene vil jeg drøfte nærmere i neste kapittel.

## 4 Queer lesning av Acta 8:26-40

Med en fortelling om noe så sentralt for den kristne tro som omvendelse og dåp, hva kan queer teori bidra med? På hvilken måte kan en queer lesning av den etiopiske evnukkens komplekse identitet gi nye perspektiver på perikopen, og potensielt på Acta som helhet? Dette vil jeg se på ved å ta i bruk strategiene fra queer teori. På bakgrunn av eksegese av Acta 8:26-40 vil jeg nå se hvilke nye refleksjoner queering av noen sentrale deler av denne teksten kan åpne for. Med et særlig henblikk på om det kan åpne for nye rom innenfor kristne fellesskap. Først vil jeg se kort på hvordan den etiopiske evnukken har blitt tolket opp gjennom historien, for å belyse hvordan ulike lesninger av denne karakteren vil påvirke lesningen av Acta som helhet. Lesningen av denne karakteren har også potensiale til å forme forståelsen av kristne fellesskap. Dette vil jeg drøfte i slutten av kapitlet.

### 4.1 Evnukkens etterliv

Fordi fortellingen er motsetningsfylt, kompleks, og for noen potensielt ubehagelig har den blitt tolket på ganske ulike måter. Viktige aspekt ved den etiopiske evnukkens identitet er flertydige. Hans kjønn, religiøse tilhørighet og sosial status er særlig vanskelige å få tak i. Hvordan har fortolkere av teksten forholdt seg til det? Sean Burke skriver i sin bok *Queering the Ethiopian Eunuch* at ulike forsøk på å behandle evnukkens flertydigheter gjerne havner i en av fire kategorier. En første gruppe overser flertydighetene og gjør dem entydige. Andre mener at flertydighetene kan ikke løses, derfor bør vi ikke prøve. En tredje gruppe forsøker å løse flertydighetene for å slå fast evnukkens identitet. Og til sist mener en fjerde gruppe at flertydighetene er lagt inn av forfatteren som et historisk, litterært og/eller teologisk poeng (Burke 2013, 15). Jeg mener denne kategoriseringen er nyttig å ha med seg når man ser på denne teksten og ulike tolkninger av den. Med en slik kategorisering blir man veldig bevisst på hvordan evnukkens identitet blir behandlet, og man kan dermed lettere påpeke potensielle mangler eller tolkninger man er uenig med.

Tolkninger av den etiopiske evnukken gjennom historien kan bære preg av at en rekke teologer har tolket evnukken som en figur som på et eller flere aspekter er lavere-stilt, og at han blir oppreist gjennom sin omvendelse og dåp. Hieronymus hevdet for eksempel at evnukken ved sin sterke tro, etter sin dåp hadde gjort seg fortjent til tittelen mann (Kartzow og Moxnes 2010, 194-195). Beda skriver at den etiopiske evnukken fikk vasket vekk flekkene av sin synd i vannet, og gikk opp skinnende hvit til Jesus (Kartzow 2012, 54). En slik tolkning høres i dag skremmende rasistisk ut. Jeg mener disse tolkningene av evnukken så å si vasker



vekk evnukkens flertydige identitet gjennom dåpen. Alle evnukkens problematiske sider blir på denne måten fjernet og evnukken står igjen som en entydig, mannlig, kristen.

#### 4.1.1 Oversettelse

I Det nye testamente brukes ordet eunouchos i kun to tekster. I Acta 8:26-40, og i Matteus 19:12 hvor Jesus omtaler ulike typer evnukker. Oversettelsene av disse to tekstene om evnukker er interessante å se litt nærmere på ettersom oversettelser reflekterer noen tolkninger av bibelteksten. Og oversettelsene vil igjen informere tolkningen av bibelteksten for sine lesere. I norske bibeloversettelser av evnukktekstene i Det nye testamente har εὐνοῦχος blitt oversatt noe inkonsekvent. Jeg har sett på Det norske bibelselskaps bibeloversettelser til bokmål fra 1930, 1978/85 og 2011. Oversettelsene i disse utgavene var som følger:

	Bibel 1930	Bibel 1978/85	Bibel 2011
Matt 19:12 (εὐνοῦχοι)	gildingere	noen som lever ugift fordi de er født uskikket til ekteskap	evnukker
Acta 8:27 (εὐνοῦχος)	hoffmann	hoffmann	hoffmann

Oversettelsene til nynorsk var så å si identiske med bokmål. Den eneste oversettelsen som skiller seg noe ut er oversettelsen av Acta 8:27 til nynorsk i 1938. Her er εὐνοῦχος oversatt med hirdmann. Jeg har og forsøkt å se på oversettelsen i nordsamisk Biibbal 2019. Med forbehold om min svært begrensede kjennskap til nordsamisk ser det her ut som εὐνοῦχος i Acta 8:27 oversettes til eunuhkka. Her ville det vært interessant å vite hvilken argumentasjon som ligger bak en annerledes oversettelse fra Det norske bibelselskaps andre bibeloversettelser.

Jeg skulle gjerne gått mer i dybden på hva som ligger bak valg av oversettelse i disse bibelutgavene. Ettersom dette kun er en begrenset del av min oppgave velger jeg å bare kommentere disse oversettelsene. Den største variasjonen finnes i Matteus 19:12. I Acta 8:27 blir εὐνοῦχος gjennomgående oversatt til 'hoffmann'. Hva kan ligge bak en slik oversettelse? Det kan være en vurdering av ordet 'evnukk' som lite tilgjengelig for moderne lesere. Bibelselskapets oversettelse i 1978 var en idiomatisk oversettelse, og hadde som uttalt mål «å frambringe bibeltekstenes mening i en språkdrakt som var forståelig for moderne mennesker»

(Det norske bibelselskap, "Bibelselskapets oversettelse 1978/85"). Men Bibelselskapets oversettelser fra 1930 og 2011 var begge konkordante oversettelser, som la vekt på å være nærmest mulig tekstens grunnspråk (Det norske bibelselskap, "Grunntekstnær eller konkordant oversettelse"). Når oversettelsen i Acta 8:27 forblir den samme med disse ulike oversettelsesmetodene kan det kanskje tyde på en forståelse av εὐνοῦχος som navn på en posisjon ved kongelige hoff fremfor en kastrert mann. Dersom begrunnelsen for å ikke bruke 'evnukk' var at ordet er vanskelig å forstå for moderne lesere kunne en løsning vært å forklare ordet i ordforklaringene som finnes i de fleste bibeloversettelser.

I min oversettelse har jeg valgt å oversette εὐνοῦχος med evnukk. En viktig grunn til det er at når både εὐνοῦχος og δυνάστης, som kan oversettes med tjenestemann eller hersker, brukes for å beskrive denne karakteren mener jeg det er mest naturlig at ikke begge disse ordene refererer til karakterens stilling. Når δυνάστης står i så tydelig sammenheng med karakterens posisjon hos Kandake mener jeg det er mest nærliggende å oversette εὐνοῦχος med evnukk. Og da forstått som evnukk i en fysisk, kroppslig forstand, og ikke bare som en tittel på hans posisjon ved Kandakes hoff. Jeg er dermed uenig med Det norske bibelselskaps oversettelse. Ved å bruke 'hoffmann' i stedet for 'evnukk' mener jeg at teksten mister et viktig aspekt. Selv om teksten ikke direkte problematiserer den etiopiske evnukkens komplekse identitet mener jeg det er et narrativt poeng at han presenteres på den mangfoldige og komplekse måten han gjør. Ved å endre på en av evnukkens identifiserende trekk mister man et av de interseksjonelle lagene i analysen av teksten. Dersom man mener at evnukkens kjønn ikke har betydning for tekstens budskap er det en ærlig sak. Men siden en oversettelse legger sterke føringer for tolkningene til dem som ikke har ressurser til å tolke teksten på originalspråket er jeg skeptisk til det jeg oppfatter som en endring av tekstens betydning. I Bibel 2011 står det skrevet i fotnoten til Acta 8:27 «hoffmann: Den gr. teksten bruker ordet «evnukk», en betegnelse på kastrerte menn. Det var ikke uvanlig at mannlige medlemmer av orientalske hoff var kastrert.» Jeg mener dette kan gjenspeile en forståelse av εὐνοῦχος som en stilling, og at evnukkens kjønn ikke er av videre betydning for perikopen.

Er disse oversettelsene et uttrykk for at evnukken kan være en ubehagelig karakter? Halvor Moxnes påpeker at evnukken er en høyst problematisk og tvetydig karakter som, fordi han er en mannlig figur, truer selve ideen om maskulinitet (Moxnes 2003, 74). Moxnes skriver dette med utgangspunkt i Jesu utsagn om evnukker i Matt 19:12. Evnukken i Acta 8:26-40 er nok ikke umiddelbart like «forstyrrende» som Jesu utsagn i Matt 19:12 har potensiale for. Det

utgjør en langt større «fare» for maskuliniteten dersom Jesus, som kristendommens sentrum, og/eller hans disipler, som noen av kirkens fremste forbilder, kunne forstås som evnukk. Den etiopiske evnukken er en bikarakter i en kort fortelling som kjapt kan tolkes som perifer. Evnukken kan også leses nesten som et objekt i fortellingen. Som en bortimot passiv mottager av evangeliet og dåpen.

Er tolkningene av denne evnukkteksten, og Matt 19:12, som søker å gjøre evnukker mer entydige og mindre problematiske utslag av usikkerhet, uvitenhet, eller ubehag. Forsøker man å gjøre det ubehagelige 'husrent'? Med husrent mener jeg en normalisering som kan knytte evnukken til en av antikkens sentrale institusjoner, nemlig husholdet. Innenfor husholdet fikk menn roller som var sentrale i deres identifikasjon som nettopp menn: fedre, sønner, ektemenn. Å forlate sine roller innenfor husholdet var dermed å gi slipp på en viktig del av identiteten som mann (Moxnes 2003, 72-73). Evnukker derimot var avskåret fra å være fullverdig medlemmer av husholdet siden de ikke kunne få egne barn, og ofte var slaver. Å nedtone fokuset på 'evnukk' mens man fremhever mer maskuline roller, som å ha kontroll over økonomi, kan dermed bidra til å minske det problematiske med evnukken. Ved å gjøre dette mener jeg man går glipp av en viktig del av tolkningsgrunnlaget i tekstene.

#### 4.1.2 Den etiopiske evnukken som forbilde

I kontrast med noen av de historiske tolkningene av evnukkens problematiske identitet er det noen som har trukket frem evnukken som et forbilde. I fremstillingen av evnukken som forbilde blir gjerne et trekk av evnukkens identitet fastslått og fremhevet slik at målgruppen kan identifisere seg med ham. Slik sett kan de fort ligge innenfor Burkes tredje kategori. Som vist i innledningen har den etiopiske evnukken i noen sammenhenger blitt brukt som et forbilde for LHBT-personer. Noen, som nettsiden [wouldjesusdiscriminate.org](http://wouldjesusdiscriminate.org), har da tolket evnukken som en homofil mann og tatt hans dåp som et tegn på at den tidlige kristne kirken inkluderte en homofil mann. Det er lett å forstå hvorfor en slik tolkning appellerer til nettsidens målgruppe. De skriver selv at en fortelling hvor en evnukk, en gruppe mennesker som var sterkt assosiert med homoseksualitet, blir døpt har store konsekvenser for homofile, lesbiske og bifile ([wouldjesusdiscriminate.org](http://wouldjesusdiscriminate.org), "The early church welcomed a gay man"). Hva er så konsekvensene av en slik lesning? Når evnukken blir identifisert med en homofil mann kan det kan åpne rom i kirken for homofile menn, men ikke nødvendigvis for alle seksuelle og kjønns-minoriteter. Det er interessant at denne tolkningen av evnukken diskuterer hans

seksualitet, men ikke hans kjønn. Evnukken slås fast som mann, selv om hans kjønn er den kategorien som ville vært sterkest berørt av hans status som evnukk. Og transpersoner eller andre kjønns-minoriteter nevnes heller ikke som målgruppe for en slik lesning av teksten. Dette mener jeg er klare ulemper med denne tolkningen. Slike tolkninger kan ha en tendens til å løfte frem et aspekt uten å ta veldig stort hensyn til de andre aspektene. Når disse identitetsaspektene sammen skaper en interseksjonell identitet syns jeg det er vanskelig å skulle trekke ut kun et. Her må man se på fordelene med å fokusere på et aspekt mot ulempene. Dersom et aspekt ved evnukkens identitet får et overdrevet fokus går det gjerne på bekostning av andre deler av hans identitet. Jeg mener derfor det er viktig at ikke lesningen av teksten ender i en oppvurdering av noen identitetstrekk på bekostning av andre.

## 4.2 Queering

Etter min eksegese av Acta 8:26-40, tekstens oppbygning, sammenheng og karakterer, og noe av dens resepsjonshistorie er det noen funn jeg vil ta med meg videre. Funn som jeg mener har særskilt potensiale til å leses med queer-blikk.

Det første og viktigste funnet, er evnukkens særlig komplekse karakter. Den flertydigheten som ligger i denne karakterens identitet mener jeg gjør ham til et perfekt utgangspunkt for å dekonstruere noen sentrale identitetskategorier.

Evnukken åpner også gjennom sin lesning av Jesaja 53:7-8 og spørsmål til teksten opp for at leserens livserfaringer kan farge forståelsen av teksten. Dette gir spennende tolkningsmuligheter både for denne og andre tekster.

Beskrivelsen av dåp i perikopen mener jeg også er spennende å se nøyere på. Delsetningen «han døpte ham», har i seg en tvetydighet som, selv om den nok bare er en grammatisk tvetydighet, åpner opp for en drøfting av hvem som er subjekt og objekt i omvendelser og misjon.

Til sist mener jeg perikopens setting er spennende. At evnukkens og Filip's møte skjer på en vei er ikke unikt i Lukas-Acta. Veien dukker opp ved flere anledninger, både som sted for sentrale fortellinger, og som navn på den tidlige menigheten. Hvilken betydning har veien, og bevegelsen, for denne perikopen, for Acta, og i kirken? Kan dette liminale stedets sentrale posisjon i lukansk teologi åpne for nye tolkninger av kirke?

Jeg har valgt å fokusere på disse funnene fordi jeg mener de har i seg muligheter til å dekonstruere noen kategorier som ofte blir tatt for gitt i kristne sammenhenger, og i samfunnet for øvrig. Ved å dekonstruere noen sentrale identitetskategorier i denne teksten åpner man også opp for å kunne se på hvorvidt ting man tar for gitt er så naturlige som man tror. Det kan gjøre noe fundamentalt med forståelsen av disse kategoriene i Bibelen for øvrig. Ved å vise hvor ustabile disse kategoriene er i teksten kan det også påvirke forståelsen av dem i vår samtid og våre omgivelser. Ved å ta utgangspunkt i en bibelsk tekst vil det også ha særlig mulighet til å påvirke forståelsen av identitetskategorier i kristne sammenhenger. Jeg vil begynne min queer-lesning med det jeg anser som den mest flertydige delen av Acta 8:26-40: den etiopiske evnukken.

#### 4.2.1 Evnukken som queer karakter

I den etiopiske evnukken får vi presentert en identitet som er så kompleks og flertydig at den er så å si umulig å fatte fullt ut. Jeg har sett nærmere på noen av aspektene ved hans identitet. Hans kjønn er vanskelig å skulle slå fast. Særlig siden forståelsen av kjønn i antikken er ganske forskjellig fra forståelsen av kjønn i dag. Da ville evnukkens kjønn slik det ble oppfattet av andre være sterkt avhengig av hans sosiale status. Som evnukk var det en stor mulighet for at han var slave, han var underlagt en kvinne, og hans fremste kroppslige bevis på manndom hadde blitt fjernet. Alt dette trekker hans maskuline status ned. Samtidig fremstår han som rik og mektig, med kontroll over en dronnings formue, og med sine leseferdigheter. Dette trekker hans maskuline status opp. Likevel er det vanskelig å vite hva som ville veid tyngst i hans samtid, og gjennom resepsjonshistorien har evnukkens kjønn blitt tolket ulikt. At det er så vanskelig å finne ut av kjønn, som i stor grad behandles som en fast og naturlig kategori, kan belyse hvor konstruert denne kategorien er. Og hvor avhengig den er av andre identitetskategorier, som sosial status, borgerskap, etnisitet, religiøs tilhørighet, for å nevne noen. At det er omtrent umulig å slå fast evnukkens kjønn er også et resultat av at vi lever i en helt annen tid enn da teksten ble skrevet, med andre kulturelle forståelser. Men at kjønnsforståelsen har endret seg så mye at vi sliter med den belyser at sosialt kjønn på langt nær er en fast og naturlig størrelse.

Sean Burke argumenterer for at den etiopiske evnukkens introduksjon i fortellingen kan leses som en drag performance. Han mener at fremstillingen av evnukken undergraver antikke identitetsnormer ved at publikum ikke er i stand til å identifisere noen av evnukkens identiteter som naturlig og ikke fremført. Er han en mann som fremfører/utfører rollen

evnukk, eller omvendt? Er han en slave eller frigjort som fremfører/utfører rollen som mektig embedsmann, eller omvendt? Som lesere kan vi ikke slå fast hverken disse eller andre aspekter av evnukkens identitet skriver Burke. «Instead, the audience must contend with the constructedness, contingency, and instability of all these possible identifications. » (Burke 2013, 131-132). Er denne tolkningen holdbar? Tilfører den noe nyttig? Noen i kirkelige sammenhenger vil nok kunne ha problemer med å kalle deler av en fortelling om omvendelse og dåp «drag», men jeg synes en slik sammenligning er spennende. Jeg mener at Burkes funn, gjennom å ta i bruk en slik performativ strategi, tilfører noe nyttig til forståelsen av den etiopiske evnukken. Bruken av en slik strategi i tolkningen av en bibeltekst er svært spennende, særlig på en så kompleks karakter. Evnukkens utydelige og flertydige kjønn åpner på denne måten opp for å tenke annerledes om kjønn, sosial status, etnisitet og religiøs tilhørighet i Bibelen, og generelt. Burke hevder at gjennom å bruke queerende strategier utenfra teksten gjør man leseren i stand til å se at en queerende strategi allerede finnes inne i teksten. Og at gjennom fortellingen om den etiopiske evnukken som med sin komplekse identitet blir en del av det Jesus-troende fellesskapet har dekonstruksjon av identitetskategorier, eller queering, vært en sentral del av utvidelsen av det Jesus-troende fellesskapet (Burke 2013, 147). Jeg mener en slik tanke er svært spennende, fordi den både bruker evnukkens komplekse identitet til å kunne dekonstruere identiteter, men også gir denne queerende strategien en sentral plass i tidlige kristne fellesskap. Dette kan igjen ha betydning for hvordan man tenker om kristne fellesskap i dag.

En interessant problemstilling som ikke løses tydelig i Acta 8:26-40 er hva som skjer med evnukken i dåpen. En rekke viktige identitetsmarkører hos evnukken nevnes, men i fortellingens klimaks betyr alle de, mer eller mindre synlige, identitetsmarkørene ingenting fra eller til. Klasse, hudfarge, etnisitet, religiøs tilhørighet, kjønn eller ikke-kjønn. Det er dåpen, som synlig og usynlig, nå markerer evnukken. Men hva betyr egentlig dette for evnukkens øvrige identitetsaspekter? Som vi har sett tidligere har dåpen av noen blitt tolket slik at den vasker vekk evnukkens komplekse identitet, og etterlater ham som en mannlig kristen. Ettersom teksten ikke klargjør hva som skjer med evnukkens identitet mener jeg det er rom til å tolke teksten dithen at evnukken ikke mister noen aspekter av sin identitet, men får et nytt aspekt i tillegg. Dette aspektet, som vi kan kalle kristen, mener jeg det er tydelig at teksten regner som det viktigste, uten at det nødvendigvis dekker over alle andre identitetsaspekter.

#### 4.2.2 Queer potensiale i leserens erfaringer

I tillegg til å analysere hvem evnukken er, er det også spennende å se på hva han gjør. En sentral del av perikopen er at evnukken leser teksten fra Jesaja og stiller spørsmål til den. Dette er i seg selv en viktig praksis som åpner opp for å kritisere og dekonstruere gitte 'sannheter'. Dette er langt fra en ny praksis i teologi og bibelfag. Likevel mener jeg det er spennende å se litt på hvilket potensiale for queer lesning som ligger her. Her vil jeg særlig legge vekt på evnukkens lesning som en mulighet til å åpne tekst og felleskap opp for ulike livserfaringer. Gjennom sitt spørsmål «om hvem sier profeten dette? Om seg selv eller en annen?» kan vi se at evnukken har en nysgjerrighet knyttet til karakteren som gjerne kalles «Jesajas lidende tjener». Det er lett å se for seg at denne nysgjerrigheten kan komme av en gjenkjennelse av «tjenerens» erfaringer hos evnukken. Anna Rebecca Solevåg skriver at evnukkens sannsynlige erfaringer med en smertefull og ydmykende prosess som tvangskastrering kan ha farget hans forståelse av «Jesajas lidende tjener» (Solevåg 2013, 134). Filip forteller så om Jesus med utgangspunkt i denne teksten fra Jesaja, sannsynligvis med en forståelse av at Jesus er den lidende tjener Jesaja beskriver. Evnukkens forståelse av hvem Jesus er og hvilke ydmykelser Jesus har gjennomgått vil dermed kunne være sterkt preget av hans egne livserfaringer. På denne måten mener jeg at evnukken og hans lesning av tekst kan belyse hvordan alle leseres tolkninger av tekst vil være avhengig av deres livserfaringer. At evnukken har livserfaringer som på mange måter skiller seg fra Filip, og resten av den tidlige menigheten, gjør at han kan se andre aspekter i teksten som kan gi nye, verdifulle forståelser av den. Jeg mener at mennesker fra marginaliserte grupper i dag på samme måte kan gi nye og verdifulle tolkninger av bibelske tekster som kan gi ny innsikt.

#### 4.2.3 Forståelse av dåp og misjon

I perikopens klimaks, dåpen, ligger det også en tvetydighet, som jeg drøftet kort i punkt 3.4.2. For hvem døper hvem? Når den greske teksten har en tvetydighet i beskrivelsen av dåpen i denne perikopen mener jeg at det åpner muligheter for noen spennende drøftinger. Selv om jeg, i likhet med alle tolkninger av denne teksten jeg har lest, mener at det helt klart er Filip som døper evnukken og ikke omvendt mener jeg det er verdt å diskutere. For selv om det er Filip som døper og evnukken som døpes, betyr ikke det nødvendigvis at det kun er evnukken som har vært gjennom en form for omvendelse. Her vil jeg trekke på parallellen til fortellingen om Peter og Kornelius. Der er det ikke bare Kornelius som gjennomgår en omvendelse. Også Peter bli konfrontert med en sentral religiøs grensesetting, og gjennom guddommelig ledelse endrer han sitt syn på denne. I Peters tilfelle er denne omvendelsen

eksplisitt beskrevet. For Filip mener jeg det også kan være snakk om en guddommelig ledet endring som gjelder en religiøs grensesetting. Med evnukkens komplekse identitet kunne det vært en rekke grunner til å nekte å døpe ham. Jeg vil argumentere for at Filip i dette møtet, som han har blitt så tydelig ledet til av guddommelig sendebud, også går gjennom en form for omvendelse. Han møter en person som kunne blitt nektet dåp av flere ulike grunner, men han har blitt ledet til nettopp denne personen. Når evnukken så ber om å bli døpt vil jeg argumentere for at dåpen blir et synlig tegn på begges omvendelse. Evnukken omvendes til troen på Jesus, og Filip omvendes til å bevege grensene for det religiøse felleskapet for å slippe inn den personen Ånden har ledet ham til.

Når to så sentrale fortellinger, som jeg vil argumentere for at de begge er, om omvendelse i urkirken innebærer endringer hos både 'misjonær' og 'omvendt', hva betyr det for forståelsen av misjon og omvendelse? Den forståelsen av misjon jeg oftest har møtt innebærer et ganske tydelig skille mellom misjonær og den som misjoneres for. Det er misjonæren som kommer med et budskap som skal omvende, mens den som misjoneres for tar imot dette budskapet. Tvetydigheten i møtet mellom Filip og evnukken mener jeg har potensiale til å destabilisere denne forståelsen av misjon. Dersom man har en forståelse av 'misjonær' som den naturlig aktive parten i en omvendelse har det konsekvenser for maktforholdet i misjon. Da blir misjonæren den med makt, som går ut i verden med et uforandret og uforanderlig budskap som skal mottas uten å stilles substansielle spørsmål ved. Dersom man forstår misjon på en slik måte at både 'misjonær' og 'omvendt' endres av møtet kan det sette de to partene mer på likefot enn dersom den ene er aktiv mens den andre kun er en passiv mottaker. Jeg mener en slik forståelse av misjon kunne bidra til sunnere maktforhold i kirkelige fellesskap, samt åpne for at ulike livserfaringer får slippe til med sine perspektiver i lesning av bibeltekster.

#### 4.2.4 Veien: en queerende setting?

I veien som setting for Acta 8:26-40 og andre viktige tekster i Lukas-Acta mener jeg det ligger spennende potensiale for queering. På bakgrunn av eksegesen vil jeg argumentere for at 'veien' var av teologisk betydning i lukansk teologi. Veien representerer spredningen av evangeliet om Jesus fra det jødiske sentrum Jerusalem, ut til verdens ender. Denne spredningen skjer gjennom ny innsikt i ulike møter, og en gradvis utvidelse av hvem som kunne regnes som 'innenfor' i menigheten. Med en forståelse av det endrende potensialet møtene som skjer på veien har for begge parter, 'misjonær' og 'mottaker' mener jeg 'veien' har potensiale til å utfordre kategorien 'kirke'. I veien ligger det et helt tydelig fokus på



bevegelse. Med dette mener jeg både den fysiske bevegelsen ut til flere mennesker, men også en bevegelse i grensene for det religiøse fellesskapet. Grupper som tidligere har vært tydelig på utsiden av grensen for det religiøse fellesskapet blir inkludert. Dette skjer blant annet gjennom møter hvor 'den misjonerende' blir ledet av Gud til å se at grensene kan flyttes på for å inkludere nye grupper. Dette skjer helt tydelig i møtet mellom Peter og Kornelius, og jeg mener det også skjer i møtet mellom Filip og den etiopiske evnukken. Denne bevegelsen mener jeg kan være med på å denaturalisere de aspektene av 'kirke' som har blitt svært statiske. Med det perspektivet denne oppgaven har på identitetskategorier er det her nærliggende å løfte frem mennesker som har blitt og blir helt eller delvis utestengt fra kirkelige fellesskap og kirkelige handlinger.

Bevegelsen og den liminale posisjonen som ligger i fokuset på vei har både fordeler og ulemper. Det samme gjelder en statisk organisasjon med sterke fundament. Mitt mål med en slik queering er å gi verktøy til å se nærmere på kategorien kirke. Hva er det man tar for gitt i en slik kategori uten å reflektere over det? Ved å løfte frem dette håper jeg å inspirere til videre refleksjon over kirkeforståelse.

### 4.3 Konsekvenser for queer lesning

#### 4.3.1 Forståelse av Acta og urkirken

Den queer-lesningen jeg har gjort har potensiale til å endre deler av forståelsen av Acta. Helt sentralt for Acta er spredningen av evangeliet om Jesus til stadig nye mennesker. Ved å queere forståelsen av misjon, får man dermed et nytt blikk på misjon også andre steder i Acta. Da kan forståelsen av hvem som er subjekt og objekt i noen tilfeller snus på hodet. Ved å lese 'veien' som et queer sted kan man også få spennende perspektiver på urkirken. Her mener jeg også Sean Burkes påpekning av at ved å ta i bruk queerende strategier utenfra teksten kan man gjøre leseren i stand til å se at queerende strategier allerede finnes i teksten er et viktig innspill (Burke 2013, 147). Evnukkens flertydige identitet er også en svært spennende mulighet til å analysere hvor ustabile tilsynelatende faste identitetskategorier er. Den innsikten man kan få av å queer-lese evnukkens identitet mener jeg også bør få konsekvenser for hvordan man leser identitetsaspekter som kjønn, etnisitet, religiøs tilhørighet og sosial status i Acta for øvrig.

### 4.3.2 Forståelse av kristne fellesskap i dag

Ettersom Acta er en bok som søker å beskrive den tidlige kristne historien kan tolkninger av Acta også ha konsekvenser for forståelse av kristne fellesskap i dag. Misjon og forkynnelse av evangeliet er helt sentralt i kristne kirker. Når forståelsen av dette kan destabiliseres gjennom en queer lesning av møtet mellom Filip og den etiopiske evnukken kan det også få noen konsekvenser hvordan man tenker om 'kirke'. I 'kirke' og 'misjon' ligger det noen maktstrukturer som jeg mener vil ha godt av å bli belyst kontinuerlig. Acta 8:26-40 kan, sammen med andre omvendelsesfortellinger som møtet mellom Peter og Kornelius, bidra til å rette fokus mot en til tider svært uheldig tildeling av roller som aktiv og passiv i disse maktstrukturene.

Evnukkens komplekse identitet har også potensiale til å forstyrre grensene for hvem som kan regnes som innenfor i det religiøse fellesskapet, enten disse grensene er vedtatte eller uttalte. Gjennom en queer lesning av evnukkens identitet(er) kan man belyse og dekonstruere identitetskategorier og starte samtaler i kirkelige fellesskap om hvilken betydning disse identitetskategoriene har for hvem som blir ønsket velkommen, og hvem som får ulike oppgaver i fellesskapet. «Hva hindrer meg fra å bli døpt?» Spørsmålet den etiopiske evnukken stiller Filip kan leses på forskjellige måter, avhengig av hvilke briller man har på seg. Som en kristen med skeiv identitet leser jeg dette spørsmålet på en måte som resonerer med mitt eget liv. «Hva er til hinder for at jeg med min(e) identitet(er) kan få del i dette religiøse fellesskapet?» Med utgangspunkt i mine egne livserfaringer vil jeg løfte frem et spørsmål som eksempel. Hva hindrer i dag skeive fra å få plass i kristne fellesskap? I en tid hvor debatten om kjønn og hvorvidt det finnes flere enn to hardner, i og utenfor kirken, kan inkluderingen av evnukken i det religiøse fellesskapet være en viktig historie å ta med seg. Hans kjønn og utypiske kropp hindrer ham ikke å bli døpt. Vi får heller ikke noen indikasjon på at han blir fysisk forandret av dåpen. Hans kropp og kjønnsidentitet blir ikke mindre utydelig, ubehagelig eller destabiliserende etter at han kommer opp fra vannet. Dåpen omvender ikke evnukkens skeivhet. Med en slik tolkning mener jeg noen viktige hindre for skeives inklusjon i kristne fellesskap kan denaturaliseres.

Fortellingen om Filip og evnukken kan fungere som en eksempelfortelling hvor Ånden i møtet mellom mennesker utvider forståelsen av hvem som er innenfor og hvem som er utenfor. Men det er fullstendig avhengig av leserens tolkning. I teksten blir ikke noen del av evnukkens identitet utdypet, forklart eller problematisert. Da åpner teksten for å lese seg og

sine erfaringer og identiteter inn i teksten, slik evnukken kan ha gjort i Jesaja-teksten. Og disse erfaringene kan igjen utdype forståelsen av en selv, av den aktuelle identiteten, og av kirke som fellesskap. Hvis vi bruker møtet med tekst slik det fremstår i Acta-teksten som en nøkkel, og man forholder seg til denne Acta-teksten slik Filip og evnukken forholder seg til Jesaja-teksten, presser det seg frem et viktig spørsmål: Hvordan forholder egentlig Filip seg til Jesaja-teksten? Er han åpen for at evnukkens fysiske erfaringer av ydmykelse farger hans lesning av teksten? Og at de igjen farger hans forståelse av Jesus Kristus som gikk gjennom ydmykelse på vegne av alle troende? Eller er Filip blind for at evnukkens liv og erfaringer kan, og vil, farge hans tolkning av verden, og dermed også skriften?

Vi kan ikke vite mer om Filip og evnukkens tanker, erfaringer og forståelse i dette møtet enn det som kommer frem i teksten. Men den enkelte kristne lezers tolkning av denne teksten kan gi et innblikk i hvordan hen har og/eller vil tolke et møte med noen «utenfor», og hens syn på omvendelse. Blir evnukkens komplekse og interseksjonelle identitet «positivt» eller «negativt» oversett? «Positivt» som i at disse aspektene får plass, at de blir anerkjent, og at de ikke er til hinder for inklusjon, og dermed frelse? Eller «negativt» som i at de ikke blir anerkjent, og at man blir inkludert på tross av dem, og kanskje forventet å undertrykke dem?

Jeg mener fortellingen om Filip og evnukken er en sentral del av en seksjon av Acta hvor Gud leder sentrale figurer i urkirken til å endre syn på ekskluderende regler. Har denne bevegelsen fra det ekskluderende til det universelle stanset opp eller snudd? I så tilfelle, kan denne teksten fungere som en påminner? Kan den destabilisere og denaturalisere forståelser av kjønn, seksualitet, sosial status og/eller etnisk tilhørighet? Her vil jeg også løfte frem en tanke til videre refleksjon. Har kristne, særlig kristne ledere, som har endret mening om skeives plass i kristne fellesskap, blitt «omvendt» i møte med skeive? Har Ånden «omvendt» dem ved å sende skeive langs deres vei?

## 5 Konklusjon

I denne oppgaven har jeg gjort en queer lesning av Acta 8:26-40 for å se på hvilken måte dette kunne åpne opp for ny refleksjon rundt denne teksten? Og hvilke nye rom innenfor kristne fellesskap en slik lesning ville kunne åpne? Jeg har gitt en kort innføring i opprinnelsen til begrepet queer og feltet queer teori, før jeg gjorde rede for hvilke strategier innenfor queer teori jeg ville bruke for å svare på problemstillingen min. I kapittel 3 gjorde jeg en eksegesi av teksten med utgangspunkt i min egen oversettelse. Som del av denne eksegesen gjorde jeg en narrativ analyse, og så på andre viktige tekster i Lukas-Acta med lignende tematikk. I eksegesen gjorde jeg noen spennende funn som dannet grunnlaget for min queer-lesning i kapittel 4. Den etiopiske evnukkens identitet var sentral for flere av disse funnene. Denne komplekse identiteten som blir kort beskrevet men ikke videre forklart er bortimot umulig å utlegge slik at den blir tydelig og lett forståelig uten at en slik utlegning også forenkler evnukken. En slik identitet kan belyse i hvor stor grad ulike identitetskategorier er konstruerte. Den etiopiske evnukken er derfor et flott utgangspunkt for å dekonstruere identitetskategorier i Det nye testamente. En slik dekonstruering vil også kunne få betydning for disse identitetskategoriene i kristne fellesskap i dag. Evnukkens identitet og livserfaringer i møte med teksten fra Jesaja belyser også hvordan leseres erfaringer vil farge deres tolkninger av bibeltekster. Dette anser jeg som en styrke, og et argument for å åpne for mest mulig bredde i blant dem som slipper til og løftes frem innen bibeltolkning, både innen academia og blant lekmenn. En språklig tvetydighet i beskrivelsen av evnukken dåp, kombinert med at evnukken døpes uten at noen del av hans identitet problematiseres mener jeg gjør denne fortellingen til et utgangspunkt for en queering av misjon og kirke. Og i kombinasjon med 'veien' som queer setting mener jeg Acta 8:26-40 kan gi lesere verktøy til å belyse og dekonstruere uheldige maktstrukturer i kristne fellesskap.

For at lesere av denne bibelteksten skal kunne få tak i den fulle kompleksiteten i evnukkens identitet slik den presenteres i grunnteksten mener jeg det er viktig at εὐνοῦχος oversettes med evnukk i fremtidige bibeloversettelser.

Alle funnene jeg har løftet frem har potensiale til å queere forståelsen av kirke og kristne fellesskap for øvrig. Jeg håper derfor at denne oppgaven kan være et nyttig innspill ikke bare innen bibelfag, men også innen ekklesiologi. Jeg mener perspektiver som løftes frem i en queer lesning av Acta 8:26-40 er verdifulle i utforming og videreutvikling av kirkeforståelse.

Mens jeg har vært i innspurten på denne oppgaven har det blusset opp en offentlig debatt om konversjonsterapi, og hvorvidt en slik praksis skal forbys. Blant de eksemplene på konversjonsterapi som har blitt løftet frem er det flere som har funnet sted i kristne sammenhenger. Dette mener jeg viser behovet for en dekonstruering og denaturalisering av identitetskategorier og forholdene mellom dem. Og i mine øyne viser det behovet for en utvidelse av grensene noen kristne fellesskap har trukket opp mellom 'innenfor' og 'utenfor'. Jeg mener dette er et av mange eksempler på at en queer lesning ikke bare av Acta 8:26-40, men av hele Bibelen er verdifull og nødvendig.

## 6 Litteratur

- Aland, Barbara & Kurt (ed.). 2012. «Novum Testamentum Graece.» Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Althaus-Reid, Marcella. 2000. *Indecent Theology: Theological perversions in sex, gender and politics*. London & New York: Routledge.
- Bauer, Walter, Frederick William Danker, William F. Arndt, og F. Wilbur Gingrich. 2000. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature, Third Edition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Buch-Hansen, Gitte, Marianne Bjelland Kartzow, og Anna Rebecca Solevåg. 2013. *Metodemangfold og Det nye testamentet*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Burke, Sean D. 2011. «Queering Early Christian Discourse: The Ethiopian Eunuch.» I *Bible Trouble: Queer Reading at the Boundries of Biblical Scholarship*, av Theresa J. Hornsby og Ken Stone, 175-190. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- . 2013. *Queering the Ethiopian Eunuch: Strategies for Ambiguity in Acts*. Minneapolis: Fortress Press.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Byron, Gay L. 2002. *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature*. London & New York: Routledge.
- Det Norske Akademi for Språk og Litteratur & Kunnskapsforlaget. u.d. *Ciskjønnnet*. Funnet oktober 29, 2019. <https://www.naob.no/ordbok/ciskjønnnet>.
- . u.d. *Queer*. Funnet October 29, 2019. <https://www.naob.no/ordbok/queer>.
- Det norske bibelselskap. 1978/85. *Bibelen*.
- . 1930. *Bibelen*.
- . 2011. *Bibelen*.
- . u.d. *Bibelselskapets oversettelse 1978/85*. Funnet november 06, 2019. <https://www.bibel.no/OversettelseSprakLitteratur/Bibeloversettelser/Oversettelser-Norge/Bibelselskapet1978>.
- . 2019. *Biibbal*.
- . u.d. *Grunntekstnær eller konkordant oversettelse*. Funnet november 06, 2019. <https://www.bibel.no/OversettelseSprakLitteratur/Bibeloversettelser/Oversettelsesmetoder/Grunntekstnar>.
- Fitzmyer, Joseph A. 1998. *The Acts of the Apostles : a new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday.
- Haenchen, Ernst. 1985. *The Acts of the Apostles: A commentary*. Oxford: Basil Blackwell.

- Halperin, David. 1995. *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. New York: Oxford University Press.
- Hornsby, Theresa J., og Ken Stone. 2011. *Bible Trouble: Queer Readings at the Boundaries of Biblical scholarship*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Isherwood, Lisa, og Marcella Althaus-Reid. 2009. *Trans/formations*. London: SCM Press.
- Jagose, Annamarie. 1996. *Queer Theory: An Introduction*. New York: New York University Press.
- Johnson, Luke Timothy. 1992. *The Acts of the Apostles, Sacra Pagina Series*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- Kartzow, Marianne Bjelland. 2012. *Destabilizing the Margins*. Eugene: Pickwick Publications.
- Kartzow, Marianne Bjelland, og Halvor Moxnes. 2010. «Complex Identities: Ethnicity, Gender and Religion in the Story of the Ethiopian Eunuch (Acts 8:26-40).» *Religion & Theology* 17 184-204.
- Kristiansen, Hans. 2014. *Skeiv teori*. 2 juni. Funnet oktober 30, 2019. [https://snl.no/skeiv\\_teori](https://snl.no/skeiv_teori).
- Lightsey, Pamela R. 2015. *Our Lives Matter: a Womenist Queer Theology*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications.
- Loughlin, Gerard (ed.). 2007. *Queer Theology: Rethinking the Western Body*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing.
- Martin, Clarice J. 1989. «A Chamberlain's Journey and the Challenge of Interpretation for Liberation.» *Semeia* 47 105–35.
- Martinsen, Anders. 2013. «"Se, en etiopisk mann, en evnukk, en embetsmann til Kandake": Dynamisk maskulinitet i Apg 8,26-40.» I *Metoemangfold og Det nye testamentet*, av Gitte Buch-Hansen, Marianne Bjelland Kartzow og Anna Rebecca Solevåg, 144-170. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Merriam-Webster.com. 2019. *Queer*. Funnet oktober 12, 2019. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/queer#usage-1>.
- Moxnes, Halvor. 2003. *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- OakTree Software, Inc. . u.d. „*Accordance 12*“, versjon 12.3.4.
- Pervo, Richard Ivan. 2009. *Acts: a commentary*. Minneapolis: Fortress.
- Solevåg, Anna Rebecca. 2013. «Et skeivt blick på den merkede kroppen.» I *Metodemangfold og Det nye testamentet: I fotsporene til den etiopiske evnukken*, av Gitte Buch-Hansen, Marianne Bjelland Kartzow og Anna Rebecca Solevåg, 125-143. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Spencer, F Scott. 1992. «The Ethiopian Eunuch and His Bible: A Social-science Analysis.» *Biblical Theology Bulletin*. 22, no. 4 155-165.

Sullivan, Nikki. 2003. *A Critical Introduction to Queer Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

wouldjesusdiscriminate.org. u.d. *The early church welcomed a gay man*. Funnet november 11, 2019.  
[http://wouldjesusdiscriminate.org/biblical\\_evidence/early\\_church.html](http://wouldjesusdiscriminate.org/biblical_evidence/early_church.html).