

77

SVENSK
EXEGETISK
ÅRSBOK

På uppdrag av

Svenska Exegetiska Sällskapet

utgiven av

Samuel Byrskog

Uppsala 2012

Svenska Exegetiska Sällskapet
Box 511
S-751 20 UPPSALA, Sverige
WWW: <http://www2.teol.uu.se/homepage/SES>

Utgivare:

Samuel Byrskog (samuel.byrskog@teol.lu.se)

Redaktionssekreterare:

Thomas Kazen (thomas.kazen@ths.se)

Recensionsansvarig:

Cecilia Wassén –2012 (cecilia.wassen@teol.uu.se)

Tobias Hägerland 2012– (tobias.hagerland@teol.lu.se)

Redaktionskommitté:

Samuel Byrskog (samuel.byrskog@teol.lu.se)

Göran Eidevall (goran.eidevall@teol.uu.se)

Blazenka Scheuer (blazenka.scheuer@teol.lu.se)

James Starr (james.starr@efs.svenskakyrkan.se)

Prenumerationspriser:

Sverige: SEK 250 (studenter SEK 150)

Övriga världen: SEK 350

SEÅ beställs hos Svenska Exegetiska Sällskapet via hemsidan eller postadress ovan, eller hos Bokrondellen (www.bokrondellen.se). Anvisningar för medverkande återfinns på hemsidan eller erhålls från redaktionssekreteraren. Manusstopp är 1 mars.

Utgiven med bidrag från Vetenskapsrådet.

Tidskriften är indexerad i Libris databas (www.kb.se/libris/).

SEÅ may be ordered from Svenska Exegetiska Sällskapet either through the homepage or at the postal address above. In North America, however, SEÅ should be ordered from Eisenbrauns (www.eisenbrauns.com). Search under the title “Svensk Exegetisk Arsbok.” Instructions for contributors are found on the homepage or may be requested from the editorial secretary (thomas.kazen@ths.se).

This periodical is indexed in the ATLA Religion Database®, published by the American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606; E-mail: atla@atla.com; WWW: <https://www.atla.com/>.

© SEÅ och respektive författare

ISSN 1100-2298

Uppsala 2012

Tryck: Elanders, Vällingby

Innehåll

Exegetiska dagen 2011/Exegetical Day 2011

Susan Ashbrook Harvey	Möten med Eva i syrisk liturgi.....	1
Oskar Skarsaune	Jewish and Christian Interpretations of Messianic Texts in the Book of Isaiah as Jewish/Christian Dialogue – from Matthew to the Rabbis	25
Sten Hidal	Bibeltolkning i den tidiga kyrkan.....	47

Övriga artiklar/Other articles

James A. Kelhoffer	Nya testamentets exegetik som akademiskt ämne med relevans för andra ämnen.....	55
Lennart Thörn	Förordet och Ordet i Luk–Apg.....	71
Nina Lundborg	Jesu exodus: Mose-, Sinai- och Exodusmotiv i Luk 9:28–36.....	105
John-Christian Eurell	Faith: An Activity of Christ or of the Believer? A Contribution to the πιστις χριστου Debate.....	139
Jörg Frey	The Diaspora-Jewish Background of the Fourth Gospel	169
Ingegerd Hällner	”Den som inte dansar förstår inte vad som sker”: En vishetskristologisk analys av danshymnen i <i>Johannesakterna</i> med cirkeldansen som tolkningsmönster	197
Jörgen Magnusson	Bortom vägs ände, eller klarsyntheten som förblindade: En analys av en så kallad akosmisk etik i <i>Sanningens evangelium</i> från Nag Hammadi.....	225
Sten Hidal	Helmer Ringgren in Memoriam.....	255

Recensioner/Book Reviews

James W. Aageson	<i>Paul, the Pastoral Epistles, and the Early Church</i> (James Starr)	259
John J. Ahn	<i>Exile as Forced Migrations: A Sociological, Literary, and Theological Approach on the Displacement and Resettlement of the Southern Kingdom of Judah</i> (Lena-Sofia Tiemeyer)	261

Jesu exodus: Mose-, Sinai- och Exodusmotiv i Luk 9:28–36

NINA LUNDBORG (LUNDS UNIVERSITET)

Inledning

I Lukasevangeliets skildring av Jesus på härlighetens berg möter vi Mose och Elia, som talar med Jesus om hans exodus. Uttrycket väcker nyfikenhet och skapar en mängd associationer, eftersom termen ἔξοδος (Luk 9:31) är nära förknippad med berättelsen om Israels utgång ur Egypten, ökenvandringen och laggivningen på Sinai. Begreppet passerar således inte obemärkt förbi en läsare bevandrad i Skriftens värld. Hypotesen som ligger till grund för studien som här presenteras är att Lukasevangeliets författare hade just dessa motiv i åtanke, då han skrev sin version av berättelsen om Jesus på härlighetens berg i Luk 9:28–36. Flera kommentarer är ambivalenta inför hur de ska förhålla sig till en eventuell närvaro av Mose-, Sinai- och Exodusmotiv i perikopen. Joseph Fitzmyer säger sig å ena sidan se anspelningen på såväl Mose- som Sinaimotivet, å andra sidan vill han inte anföra dessa som starka motiv i Lukasevangeliet i stort.¹ Men vad skulle en läsning som beaktar dessa eken kunna tillföra förståelsen av perikopen, och vad får det för betydelse i Lukas litterära komposition?

Jag är intresserad av sambandet mellan det lukanska dubbelverket och Septuaginta, och framför allt av hur Lukas använder berättelser och motiv från Septuaginta i sitt litterära verk. I denna artikel kommer jag att kartlägga de eken jag uppfattar från Exodusmotivet i berättelsen om Jesus på härlighetens berg i Lukasevangeliet, och därigenom visa på hur Lukas använder Mose-, Sinai- och Exodusmotiven i Luk 9:28–36.² Detta gör jag genom att lyfta fram fyra intertexter, som jag menar är betydelsefulla för

¹ Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I–IX* (AB, 28; New York: Doubleday, 1981), 793.

² Texter och hänvisningar till Nya testamentet följer Kurt Aland m. fl. (red.), *Novum Testamentum Graece* (27 uppl.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993).

läsningen av perikopen.³ Dessa är 2 Mos 24:15–18, 2 Mos 34:29–35, 2 Mos 40:34–35 och 5 Mos 18:15–19 i Septuaginta.⁴ Då jag undersöker hur Lukas anspelar på Mose-, Sinai- och Exodusmotiven, väljer jag ut de huvudmotiv i Luk 9:28–36 som har tydliga kopplingar till just dessa. Genom egna jämförelser och med hjälp av sekundärlitteratur, försöker jag sedan härleda de ekon jag uppfattar.⁵ I denna studie kommer vi att kunna se hur Jesus, genom allusioner till ovan nämnda motiv, framställs som profeten som utlovats i Moses efterföljd. Jag kommer även att visa på betydelsen och funktionen av termen ἔξοδος i Lukas komposition, med utgångspunkt i Luk 9:28–36. Här kommer vi att kunna se hur författaren genom termen ἔξοδος skapar en förväntan på Jesus som ledaren för ett nytt uttåg, som precis som förra gången ska leda folket från slaveri till frihet, från död till liv, för dem som lyssnar till Guds röst.

Richard Hays metod, som tillämpas i denna undersökning, har sin bakgrund i intertextualitetskritiken. Teorin har sitt ursprung i Julia Kristevas term ”intertextualitet” från 1969, och har utvecklats inom litteraturvetenskapen. Randolph Tate skriver att intertextualitetskritiken diskuterar hur en författare citerar och alluderar till specifika textuella förlagor, och att Kristeva betraktade varje text som en slags skärningspunkt för andra texter: Alla texter är således en kombination av andra texter, och texten innebär en nyläsning av de texter som på olika sätt ligger som förlagor. Utifrån denna utgångspunkt kan vi betrakta varje text som ett tyg, vävt av många olika trådar. Några av dem är gamla, och några är nya. Trådarna kan kombineras på oändligt många sätt: ingen text är den andra lik, och är en unik kombination av gammalt och nytt. Vidare anser Tate att Kristeva vill vidga textbegreppet, och menar att intertextualitet inte bara gör sig gällande inom texter, utan också i allting som på något sätt måste ”läsas”, såsom en person, ritualer och kulturella fenomen.⁶ Teorin har på så sätt

³ En intertext är ”[a] text (or set of texts) that is cited, rewritten, prolonged or generally transformed by another text and that makes the latter meaningful”. Gerald Prince, *A Dictionary of Narratology* (rev. edn; Lincoln: University of Nebraska Press, 2003), 46.

⁴ Jag följer Alfred Rahlfs m. fl. (red.), *Septuaginta: Editio altera* (rev. edn; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006).

⁵ Se Fitzmyer, *Gospel, 799, 802–803*; François Bovon, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50* (Hermeneia; Minneapolis: Augsburg Fortress, 2002), 371; John Nolland, *Luke 1–9:20* (WBC, 35a; Dallas, Texas: Word Books, 1989), 502; samt John Paul Heil, *The Transfiguration of Jesus: Narrative Meaning and Function of Mark 9:2–8, Matt 17:1–8 and Luke 9:28–36* (Rom: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000), 78–79, 134–138.

⁶ W. Randolph Tate, *Biblical Interpretation: An Integrated Approach* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2008), 326–327.

berörningspunkter med såväl sociologi som antropologi.⁷ Tolkning innebär att spåra de intertextuella relationer som föreligger mellan texter, och därigenom kartlägga de ideologiska och metodologiska agendor som kan ligga bakom, både hos läsaren och hos författaren. Då läsaren i sin läsning börjar relatera till andra texter, för att läsningen väcker associationer, är läsaren en del av den intertextuella kritiken, i och med att hon noterar och bearbetar vad hon tidigare läst och hört.⁸

Då intertextualitetskritiken förutsätter att texter är konstruerade av tidigare texter, anser man att den bästa och mest rimliga läsningen är en läsning som känner igen författarens intertexter, och som också förstår på vilket sätt författaren anvisar till dessa texter. Tanken på hur Bibelns författare anspelar på andra texter har blivit ett stort forskningsfält inom intertextualitetskritiken.⁹ Det råder emellertid oenighet kring huruvida intertextualitet är den mest passande benämningen för att undersöka hur inom-bibliska texter anspelar på varandra. Gregory Beale anser att "inner-biblical exegesis" eller "inner-biblical allusion" vore en bättre benämning, för att inte förväxling ska uppstå med den postmoderna läsarorienterade intertextualitetskritiken.¹⁰ I denna undersökning följer jag Hays, som definierar intertextualitet som "the imbedding of fragments of an earlier text within a later one", och använder således intertextualiteten som teori i en begränsad mening. Fokus ligger på citat, allusioner och ekon av specifika texter i den text som är föremålet för undersökningen.¹¹ Denna undersökning behandlar den intertextuella relationen mellan nedskrivna texter, mellan Luk 9:28–36 och intertexterna. Ingången kan vara både intressant och upplysande, eftersom det finns en utbredd mening bland forskare att Lukas använde Septuaginta i sitt litterära verk.¹² Mitt arbete sker så till största delen i texten, men i undersökningen söker jag också stöd för vad vi hypotetiskt kan säga om världen *bakom* texten. Anspråk på en intertextuell relation mellan två texter är starkast då man på ett trovärdigt sätt

⁷ Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989), 15.

⁸ Tate, *Biblical Interpretation*, 327–328.

⁹ Tate, *Biblical Interpretation*, 328.

¹⁰ Beale stödjer sig här på Geoffrey Miller och Stanley Porter. Gregory K. Beale, *A Handbook on the Use of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: Baker, kommande 2012).

¹¹ Hays, *Echoes of Scripture*, 14–15.

¹² Kenneth Duncan Litwak, *Echoes of Scripture in Luke-Acts: Telling the History of God's People Intertextually* (JSNTS, 282; London: T&T Clark, 2005), 6.

kan visa på att den påstådda meningseffekten kan tillskrivas författarens intention, och att den kan ha uppfattats av de ursprungliga läsarna.¹³

I denna studie använder jag mig av sju kriterier för att belägga närvaron av ett föreslaget eko ur Richard Hays *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. Kriterierna tjänar också syftet att ta reda på ekots mening och funktion i sitt sammanhang. Nedan följer en kort presentation av kriterierna.

1) *Availability*, tillgänglighet. Detta kriterium frågar huruvida den föreslagna källan till ekot var tillgänglig för den historiske författaren och de ursprungliga läsarna.

2) *Volume*, volym. Volymen av ett eko bestäms främst av graden av explicita upprepningar av ord och syntaktiska mönster, men också av hur framskjuten den föreslagna parallellens roll är inom Skriften, och hur stor retorisk tyngd ekot får i den nya diskursen. Under denna punkt jämför vi perikopen med de föreslagna parallellerna, genom att titta på nyckelord och syntax.

3) *Recurrence*, upprepning. Med detta kriterium undersöker vi hur ofta författaren citerar eller alluderar till samma skriftställe på andra ställen inom sin litterära komposition. Detta gäller inte bara särskilda ord eller verser som citeras mer än en gång, utan även större enheter, som en hel bibelbok. Ju oftare författaren alluderar till en särskild bibelbok, desto större är sannolikheten att ett föreslaget eko är närvarande från just den boken.

4) *Thematic Coherence*, koherens. Här efterfrågas hur väl det föreslagna ekot passar in i kompositionen, och om dess betydelseeffekt överensstämmer med andra citat, allusioner eller ekon inom samma litterära verk. Vidare frågar vi om bilderna och tankarna i den föreslagna parallellen klargör författarens argument eller en teologisk ståndpunkt. Inom detta kriterium rör vi oss bort från att endast belägga ett eko mot att fundera över hur vi ska tolka det.

5) *Historical Plausibility*, plausibilitet. Detta kriterium frågar huruvida det är troligt att författaren kan ha avsett den påstådda meningseffekten av ekot, och om hans läsare kan ha förstått den. Detta kriterium är historiskt till sin karaktär och kräver nödvändigtvis hypotetiska konstruktioner av vad som kan ha greppats av författarens samtida.

6) *History of Interpretation*, tolkningshistoria. Om andra läsare genom historien har uppfattat samma eko, ökar sannolikheten för att en allusion verkligen är närvarande.

¹³ Hays, *Echoes of Scripture*, 28.

7) *Satisfaction*, tillfredsställelse. Med eller utan bekräftelse från de övriga kriterierna, frågar vi oss om den föreslagna läsningen är vettig. Upplyser läsningen den omgivande diskursen, och utgör läsningen en tillfredsställande tolkning av perikopen?¹⁴

Kenneth Duncan Litwak följer i sin bok *Echoes of Scripture in Luke-Acts* Hays sju kriterier, men lägger fokus på de två första, availability och volume. Litwak gör dessutom en utökning av volymkriteriet, eftersom Hays volymbegrepp i första hand vill belägga sambandet till *en* specifik text och till explicita citat. Litwak menar, att det är fullt möjligt att flera texter kan eka i ett sammanhang, utan att någon av texterna eller deras tillhörande kontexter citeras explicit. ”Echoed traditions” spelar en viktig roll i Lukasevangeliet då vi talar om intertextualitet. Som ett belysande exempel på vad detta kan innebära, lyfter Litwak fram de två bebådelseberättelserna i Lukasevangeliets första kapitel, vilka har många likheter med flera bebådelseberättelser i Gamla testamentet. I stället för att säga att Lukas hade *en* specifik text i åtanke, och försöka identifiera den, är det troligt att han använde sig av ett välkänt motiv, som återfinns i flera olika berättelser, som sammantagna förväntades skapa ett eko hos åhörarna.¹⁵

Litwak anser att det inte är nödvändigt att finna ett explicit citat för att kunna mäta volymen av ett eko. Författaren behöver inte nödvändigtvis ha citerat en text för att ha haft den i åtanke eller använt den för att forma en berättelse. Litwak föreslår en utökning av volymkriteriet, som tar hänsyn till ekade motiv och inte endast specifika texter, med följande punkter:

- 1) Tydligt parallella berättelser, såsom exemplet ovan.
- 2) Explicita citat som författaren själv har avgränsat, såsom med formuleringen ”det står skrivet”.
- 3) Signifikanta ekon genom ord, genom vilka man säkert kan påstå att Lukas kände till en text, även om han aldrig citerar den explicit.
- 4) Subtila ekon som inte kan påvisas med säkerhet.¹⁶

I denna studie används, utöver Hays metod, även Litwaks utökade volymkriterium, eftersom jag anser att det är troligare att Lukas alluderar till ett eller flera välkända motiv i berättelsen om Jesus på härlighetens berg, snarare än enbart *en* specifik text.

Hays använder begreppen *allusion* och *eko* för att förklara en påstådd intertextuell relation, men gör ingen strikt avgränsning mellan termerna:

¹⁴ Hays, *Echoes of Scripture*, 29–32.

¹⁵ Litwak, *Echoes of Scripture*, 63–64.

¹⁶ Litwak, *Echoes of Scripture*, 64.

allusion används för uppenbara intertextuella referenser, medan ekon är mer subtila anspelningar, om vilka man inte kan säga något med säkerhet.¹⁷ Leroy Huizenga föreslår istället att allusion ska användas om en ordagrann och syntaktisk länk mellan texter, och eko om det genljud som den implicite läsaren producerar med hjälp av allusionen. Ekot är således den effekt som skapas genom allusionen i läsarens läsningsakt.¹⁸ Den här studien följer en mellanväg: Om en allusion är en uppenbar intertextuell referens, för vilken man kan argumentera utifrån ordagranna och syntaktiska länkar, är ekot mer vagt, och relaterat till tolkningsramen:¹⁹ det krävs inte ett explicit citat eller en syntaktisk länk för att ett eko ska uppstå hos läsaren, utan enbart en tidigare läsningserfarenhet, vilket slår an en ton som väcker en association hos läsaren. Ett eko kan vara ett ord, en ramberättelse, en karaktär eller något annat som får läsaren att tolka texten hon har framför sig med hjälp av en tidigare läsningserfarenhet.

Med denna inledning går vi nu vidare till undersökningen, och vi tar vår utgångspunkt i Lukasevangeliet.

Jesus på härlighetens berg: Luk 9:28–36

Under denna rubrik presenteras Lukasperikopen ur olika aspekter. Först kommer vi att stanna till inför den kontext i vilken perikopen är placerad, för att sedan titta närmare på perikopens inomlukanska paralleller. Slutligen ska vi lyfta de språkliga frågor som är särskilt viktiga för vår läsning.

Perikopen om Jesus på härlighetens berg är placerad i slutet av den del av Lukasevangeliet som brukar kallas för Jesu verksamhet i Galileen, vilket omfattar Luk 4:14–9:50. Efter detta avsnitt tar reseberättelsen (9:51–19:27) vid i Luk 9:51, där Jesus styr sina steg mot Jerusalem.²⁰ Perikopen har därmed en central placering i evangeliet, och kliver vi upp på berget kan vi blicka ut över dess landskap. Tittar vi bakåt kan vi betrakta förvandlingen på berget som en slutlig höjdpunkt i berättelsen om Jesu verksamhet i Galileen, som vill tydliggöra för läsaren vem Jesus är. Blick-

¹⁷ Hays, *Echoes of Scripture*, 29.

¹⁸ Leroy A. Huizenga, *The New Isaac: Tradition and Intertextuality in the Gospel of Matthew* (NovTSup, 131; Leiden: Brill, 2009), 62.

¹⁹ Litwak använder termen "Framing in discourse" för att beskriva hur en berättelses utformning relaterar till läsarens förväntningshorisont. En tolkningsram består av ledtrådar och markeringar som författaren använder för att peka på en texts kontext. Dessa ledtrådar hjälper läsaren eller åhöraren att tolka berättelsen. Litwak, *Echoes of Scripture*, 3.

²⁰ Fitzmyer, *Gospel*, 134.

ar vi framåt kan vi se händelserna på härlighetens berg som ett startskott för Jesu resa mot Jerusalem, mot hans lidande, död och uppståndelse.

Om vi ser till den närmaste kontexten, kapitel 9, ser vi att perikopen utgör ett avslut på det avsnitt som fokuserar på Jesu identitet (Luk 9:7–36). Förvandlingen på härlighetens berg, och rösten som talar ur molnet, ger ett svar på Herodes fråga (9:7–9): ”Vem är då han som jag hör allt detta om?” På frågan följer berättelsen om hur Jesus mättar fem tusen män med fem bröd och två fiskar (9:10–17), och därpå Petrus bekännelse av Jesus som Guds Messias (9:18–21). Jesus tillrättavisar honom genom den första förutsägelsen om Människosönens lidande (9:22). Precis innan Jesus och lärjungarna går upp på berget, kommer ett avsnitt om lärjungeskapets krav (9:23–27), som avslutas med Jesu löfte till lärjungarna om att några av dem inte ska dö förrän de har sett Guds rike (v. 27). Detta löfte utgör bakgrunden till lärjungarnas skådande av Jesu härlighet, hans *δόξα*, på berget (v. 32).²¹

Perikopen ska också läsas med dopscenen i Luk 3:22 i åtanke. Händelserna vid dopet föregrep Jesu verksamhet i Galileen genom rösten från himlen som kallade Jesus för son, och den helige andes nedstigande visade att Jesu verksamhet leds av andens kraft (Luk 3:21–22). Samma identifikation görs nu vid slutet av Jesu verksamhet i Galileen, strax innan han ska påbörja sin färd mot Jerusalem (9:51).²² Tillsammans med dopscenen bildar perikopen om härlighetens berg ett *inclusio* kring den första delen av evangeliet, samtidigt som den förebådar passionen och härligheten.²³ Perikopen är också förbunden med uppståndelsemorgonen (Luk 24:4) och himmelsfärden (Apg 1:9–11) genom stickord, såsom ”och se! Två män” och klädernas vithet. Vid himmelsfärden återkommer också molnet (Apg 1:9).²⁴ En mer subtil men ändå talande länk är lärjungarnas tystnad. I Lukasevangeliet berättar inte lärjungarna om sin erfarenhet av Jesu gudomlighet förrän vid pingstundret, precis på samma sätt som att de inte förstår något av Jesu lidande förrän under påskan.²⁵

Avsnittet om Jesus på härlighetens berg omramas av första och andra förutsägelsen om Människosönens lidande. Vid den första förutsägelsen gör Jesus klart att hans lidande inte slutar med döden, utan poängterar att

²¹ Jämför Fitzmyer, *Gospel*, 137–138, 792–793.

²² Fitzmyer, *Gospel*, 793.

²³ Bovon, *Luke 1*, 373.

²⁴ Nolland, *Luke 1–9:20*, 490.

²⁵ Bovon, *Luke 1*, 380.

Människosonen också ska ”bli uppväckt på tredje dagen” (Luk 9:22). Den tredje förutsägelsen sker i 18:31–34, strax innan Jesus kommer till Jerusalem. Denna inramning tyder på att Jesu lidande, död och uppståndelse är centralt för förståelsen av perikopen.

Efter att ha studerat perikopens omgivande kontext, övergår vi nu till att titta närmare på de inomlukanska paralleller som kan vara vägledande i läsningen av perikopen. Vad finns det för stickord, fraser och berättelser som kan bidra med värdefulla infallsvinklar? En parallell är Luk 6:12, där Jesus går upp till berget för att be innan han kallar de tolv lärjungarna. Frasen ”till berget för att be”,²⁶ εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι (Luk 9:28), har en parallell i Luk 6:12. Lukas betraktar berget som en plats för bön och möte med det gudomliga, och är den plats där Jesus står i särskilt nära kontakt med Fadern (jämför Luk 19:29 och 22:39).²⁷ Viktiga händelser för Jesus är knutna till hans bön, och i Lukasevangeliet ber Jesus vid avgörande tidpunkter, såsom efter dopet (3:21), inför kallandet av de tolv (6:12), före Petrus bekännelse (9:18), här inför förvandlingen på härlighetens berg (9:29) och i Getsemane (22:40ff).²⁸ Eftersom viktiga händelser i Jesu liv i Lukasevangeliet knyts till bön, är det troligt att Lukas tillmäter händelsen på härlighetens berg stor vikt, och att det är ett centralt avsnitt i evangeliet.

Perikopen har även tydliga berörningspunkter med uppståndelsemorgonen och himmelfärden i Lukasevangeliet och Apostlagärningarna. När Jesus ber, är det inte bara hans ansikte som förändras. Även hans klädnad blir annorlunda, och dess nya utseende påminner läsaren om andra händelser i det lukanska dubbelverket. Färgen vit, λευκός, har apokalyptiska konnotationer,²⁹ och Lukas använder ordet för att beskriva budbärarnas kläder vid uppståndelsemorgonen i Luk 24:4, och vid himmelfärden i Apg 1:10. Verbet ἐξαστράπτω, ”stråla”, här i Luk 9:29 som ett particip, är ovanligt. Det snarlika ἀστράπτω återfinns i Luk 24:4, och beskriver även här budbärarnas kläder.³⁰ I vers 30 finner vi ett introducerande καὶ ἰδοῦ, ”och se!”, ”plötsligt”. Samma formulering finns i Luk 24:4 och Apg 1:10, och presenterar budbärarna vid Jesu tomma grav och himmelfärden. John

²⁶ Min översättning.

²⁷ Heribert Kleine, ”ὄρος”, i Horst Balz och Gerhard Schneider (red.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 3 vols. (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990–1993), 2: 533–534, här 534.

²⁸ Horst Balz, ”προσεύχομαι”, *EDNT*, 3: 164–169, här 169.

²⁹ Jämför till exempel Upp 2:17 och 6:2.

³⁰ Bovon, *Luke 1*, 375 och Fitzmyer, *Gospel*, 799.

Nolland ser häri en förbindelselänk från härlighetens berg till uppståndelsemorgonen och himmelsfärden.³¹

Skildringen av Jesu dop i Luk 3:22 är en parallell som nämnts tidigare. Vers 35 i perikopen utgör som helhet en parallell till Luk 3:22, och frasen ”denne är min son” återfinns i dopscenen.³² En skillnad är dock att vid dopet var tilltalet adresserat till Jesus själv: på härlighetens berg är det istället lärjungarna som tilltalas.³³ Genom denna deklamering visar Lukas att en ny fas har börjat: vid dopet är det Jesus som får veta att han är Guds son (tilltalet sker i andra person singular), och lära sig vad det innebär. På berget är det istället Jesu lärjungar (nu i tredje person singular: ”denne är min son”) som får veta något om det gudomliga sonskapet.³⁴

Då rösten talar från molnet i Luk 9:35, används perfektparticipet *ὁ ἐκλελεγμένος* ”den utvalde”, vilket kommer av verbet *ἐκλέγω*, ”utvälja”. Hälften av dess förekomster i Nya testamentet finns hos Lukas. Participet är ett hapax legomenon, men verbaladjektivet *ἐκλεκτός* förekommer i Luk 18:7 och 23:35, på det sistnämnda stället i samband med Jesu korsfästelse. Detta pekar mot att titeln är knuten till Jesu lidande och död. I vår perikop hör det samman med ”min son”, *ὁ υἱός μου*, och för tankarna till Jes 42:1 i Septuaginta, där Israel kallas ”min utvalde”, *ὁ ἐκλεκτός*, och Jakob ”min tjänare”. Här finns antagligen en anspelning på en tjänarsång.³⁵ François Bovon menar att ”min son” förbinder Jesus med Fadern, och ”den utvalde” med hans uppdrag och hans folk. Den jesajanska bakgrunden till *ὁ ἐκλελεγμένος*, såväl som ”lyssna till honom!” [*αὐτοῦ ἀκούετε*] med allusion till 5 Mos 18:15, pekar mot att titlarna har att göra med Jesu profetiska uppdrag.³⁶

5 Mos 18:15–19 är en av intertexterna i denna undersökning. Ovan har vi noterat att Luk 9:35 korresponderar med 5 Mos 18:15. Detta eko vore kanske inte så betydelsefullt, om det inte vore för att denna perikop alluderas i än större utsträckning i Apostlagärningarnas tredje kapitel. I Petrus tal i Salomos pellarhall förklarar Petrus Jesu lidande och död som en uppfyllelse av allt det som förutsagts av profeterna (Apg 3:18), och pekar ut honom som Guds Messias (v. 20). I verserna 22 och 23 alluderas 5 Mos

³¹ Nolland, *Luke 1–9:20*, 498.

³² Min översättning.

³³ Fitzmyer, *Gospel*, 802.

³⁴ Bovon, *Luke 1*, 379.

³⁵ Fitzmyer, *Gospel*, 803, Bovon, *Luke 1*, 379.

³⁶ Bovon, *Luke 1*, 379–380.

18:15–16, 19, som en tillämpning på Jesus. Här blir det alltså tydligt att Lukas, på något sätt, betraktar Jesus som den profet som ska komma i Moses efterföljd, till vilken folket ska lyssna. Att Jesus här förknippas med Mose, stärker sannolikheten för att Lukas anspelar på detta motiv även på andra ställen i sin komposition.

Det lukanska språket är starkt färgat av Septuaginta, vilket denna perikop ger flera exempel på. Vi ska nu helt kort uppmärksamma de språkliga frågor som visar på författarens förtrogenhet med detta verk. Perikopen inleds i vers 28 med ἐγένετο δέ, ”och det skedde”. Frasen kommer från Septuaginta och är en översättning av det hebreiska וַיִּיָּחַד med konsekutiv.³⁷ Konstruktionen καὶ ἐγένετο + καὶ + finit verb är vanligt förekommande hos Lukas, som använder καὶ ἐγένετο/ἐγένετο δέ flitigt. Bara i denna perikop förekommer frasen, med mindre variationer, i verserna 28, 29 och 33.³⁸ I vers 29 stannar vi inför den grammatiska konstruktionen καὶ ἐγένετο + ett underförstått finit verb, ἐγένετο eller ἦν: ”blev” eller ”var”. Då Lukas använder konstruktionen har den vanligtvis ett finit verb. ἐν τῷ + infinitiv får temporal betydelse, och jag översätter därför ”medan han bad”. Konstruktionen tros vara en septuagintism, eftersom formen används i översättningen av uttrycket ו ... וַיִּיָּחַד: ”och det skedde ... att”.³⁹ I vers 30 finner vi ett introducerande καὶ ἰδοὺ, ”och se!”, ”plötsligt”. Uttrycket är vanligt i Septuaginta och förefaller ha en hebreisk förlaga. Det finns inte hos Markus, och verkar höra till antingen Q eller L.⁴⁰ Den introducerande formuleringen vill uppmärksamma att ett nytt avsnitt börjar. I vers 36 finner vi εὐρέθη ”befanns”, en semitisk passivumkonstruktion, som är relativt vanlig (se Apg 8:40, Fil 2:7, Upp 12:8, 16:20, 20:11).⁴¹ Slutligen stannar vi inför uttrycket ”under de där dagarna” ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις i vers 36, vilket är vanligt förekommande hos Lukas (se Luk 2:1, 5:35, 21:23, Apg 2:18, 7:41 och 9:37). Även denna fras har sitt ursprung i Septuaginta, vilket blir tydligt i Apg 2:18, som alluderar till Joel 3:2. Uttrycket knyter samman och avgränsar perikopen.⁴²

Med dessa observationer gällande Lukasperikopen går vi nu vidare för att med Hays och Litwaks kriterier i åtanke undersöka länkarna mellan Jesus på härlighetens berg och Mose-, Sinai- och Exodusmotiven.

³⁷ Wolfgang Hackenberg, ”γίνομαι”, *EDNT* 1: 247.

³⁸ Fitzmyer, *Gospel*, 119.

³⁹ Fitzmyer, *Gospel*, 119.

⁴⁰ Fitzmyer, *Gospel*, 121.

⁴¹ Sigfred Pedersen, ”εὐρίσκω”, *EDNT* 2: 82–84, här 82.

⁴² Fitzmyer, *Gospel*, 514.

Intertextuell undersökning

Innan vi går in på ekona från Mose-, Sinai- och Exodusmotiven i Luk 9:28–36, kommer vi med Hays kriterier i åtanke först att titta på de föreslagna intertexternas tillgänglighet, för att sedan diskutera sannolikheten för ekonas närvaro i texten.

Förutsättningen för att ett eko ska vara närvarande, är först och främst att den föreslagna källan till ekot var tillgänglig för författaren. Allusionen skulle heller inte få önskad effekt, om vi inte kan anta att källan till allusionen, i detta fall Andra och Femte Moseboken i Septuaginta, också var tillgänglig för läsarna. Anledningen till att författaren anspelar på en text eller ett motiv syftar, får vi lov att anta, till kommunikation med läsarna.

Det är inte möjligt att konstruera någon fullständig bild av Lukas ursprungliga läsare. Däremot kan vi med stor sannolikhet säga att Lukas implicite läsare kände till Septuaginta. Lukas text är full av allusioner till Israels heliga skrifter, och eftersom texten är en kommunikationsakt, är det troligt att den implicite läsaren var väl bekant med Septuaginta, dess berättelser och begrepp. Litwak framhåller också att det är också högst troligt att den implicite läsaren betraktade Septuaginta som teologiskt auktoritativa texter, annars vore inte poängen så stor att alludera till texter ur Israels skrifter för att förklara och styrka händelser och berättelser i Lukas eget litterära verk.⁴³

Septuaginta var Skriften för Lukas och stora delar av hans ursprungliga läsare. I det lukanska dubbelverket finns många indicier på att Lukas var väl förtrogen med Septuagintas texter.⁴⁴ Vi kan utan någon större tvekan påstå att Andra och Femte Moseboken var tillgängliga för såväl den historiske författaren och för de ursprungliga läsarna under det första århundradet f.v.t.⁴⁵ Det tydligaste exemplet får vi genom att gå till Lukas text. I Luk 7:27 citeras 2 Mos 23:20 ur Septuaginta, och i Apg 3:22 citeras 5 Mos 18:15, vilket visar på att källorna till de föreslagna ekona med största sannolikhet var tillgängliga för Lukas.

Kan vi då säga något om hur frekvent Lukas alluderar till dessa källor? Här tittar vi främst på hur ofta Lukas alluderar till Andra Moseboken, men

⁴³ Litwak, *Echoes of Scripture*, 60.

⁴⁴ James A. Sanders, "Isaiah in Luke", i Craig A. Evans och James A. Sanders, *Luke and Scripture: The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993), 14–25, här 16. Jämför också Joel B. Green, *The Theology of the Gospel of Luke* (New Testament Theology; Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 24.

⁴⁵ Litwak, *Echoes of Scripture*, 62.

också till Femte Moseboken. Enligt Hays ökar sannolikheten för att en föreslagen allusion verkligen är närvarande, om författaren alluderar till samma bok vid andra tillfällen.⁴⁶ Går vi till avsnittet ”Loci citati vel allegati” i *Novum Testamentum Graece*, ser vi att både Andra och Femte Moseboken citeras och alluderas på ett flertal ställen i det lukanska dubbelverket. Detta talar för att Lukas var förtrogen med dessa, och systematiskt anspelade på dem.⁴⁷

Är det då troligt att Lukas avsåg att alludera till Mose-, Sinai- och Exodusmotiven? Utifrån Lukas generella bruk av anspelningar på texter ur Septuaginta, verkar det mycket troligt. Lukas refererar frekvent till Skriften, både explicit och implicit. Ett exempel på hur Lukas använder Skriften finner vi i Luk 3:4–6 och 4:18–19. Här citerar Lukas Jesaja, och låter profetens texter bilda en tolkningsram som tar ut riktningen och visar på karaktären för Johannes döparens och Jesu offentliga verksamheter.⁴⁸ Här används en tolkningsram från Skriften på ett explicit sätt, då Lukas citerar en annan text. Men Lukas låter även Skriften eka på ett mer implicit sätt: Jesu himmelfärd i Apg 1:9–11 för läsarens tankar till Elias himmelfärd, utan något explicit citat eller att Elia ens nämns i sammanhanget.⁴⁹ Genom sådana implicita ekon låter Lukas den gamla historien belysa den nuvarande, och historien om Jesus används, på samma sätt, för att tolka historien om Israel.⁵⁰

Exodushändelsen är dessutom den stora berättelsen, central för Skriften, för traditionen och för gruppens självförståelse. Även här finns förut-sättningarna. Eftersom Lukas är angelägen om att knyta an till och grunda Jesu liv och gärning i Israels historia,⁵¹ vore allusioner till detta motiv mycket troliga och väl placerade. Lukas är den ende av synoptikerna som använder termen ἔξοδος. Detta är inget vanligt förekommande ord i Nya testamentet. I kombination med Mose- och Sinaimotiven, som kartläggs i denna undersökning, är det svårt att betrakta detta som en slump.

Kan anspelningen då ha uppfattats av Lukas samtida? Absolut. Mose-, Sinai- och Exodusmotiven hör på intet vis till en perifer historia, tvärt om. Det är förstas viktigt att komma ihåg att författaren kan ha gjort anspelningar i sina texter, som en del av hans ursprungliga läsare uppfattade, och

⁴⁶ Hays, *Echoes of Scripture*, 30.

⁴⁷ Kurt Aland m. fl. (red.), *Novum Testamentum Graece* (27 uppl.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993), 770–806, här 772–779.

⁴⁸ Green, *Theology*, 24–25.

⁴⁹ Litwak, *Echoes of Scripture*, 147.

⁵⁰ Green, *Theology*, 25.

⁵¹ Green, *Theology*, 26, och Sanders, ”Isaiah in Luke”, 16–17.

andra inte.⁵² Så är det fortfarande. Många ekon går säkert en modern läsare förbi, samtidigt som hon uppfattar ekon som Lukas ursprungliga läsare inte gjorde. Det är också möjligt att Lukas ursprungliga läsare kan ha hört de ekon som avsetts, utan att ha behövt härleda dem till en särskild källa, vilket ligger i vårt intresse. Och vidare, även om en läsare inte uppfattar alla ekon, kan man ändå ha hört tillräckligt många för att poängen ska gå fram.⁵³ Utifrån Litwak vill jag se att allusionerna till Mose, Sinai och Exodus skapar en tolkningsram åt läsaren att sätta kring berättelsen om Jesus på härlighetens berg. Förväntningar på hur berättelsen ska förstås, skapas genom att författaren knyter sin historia till en liknande berättelse, och skapar förbindelser genom nyckelord som väcker ekon från de motiv som nämnts ovan.

Sannolikheten för att ekon från Mose-, Sinai- och Exodusmotiven är närvarande, ökar enligt Hays kriterier om vi kan visa på att motiven var levande och aktuella under Lukas samtid, eftersom det då är troligare att de förstods av de ursprungliga läsarna, och avsågs av författaren själv.⁵⁴ Går vi till Andra Korintherbrevet, ser vi att Paulus där anspelar på Mose- och Sinaimotivet. Om Paulus använde sig av dessa motiv, är möjligheten givetvis stor att även Lukas gjorde det. I 2 Kor 3:18 skriver Paulus om förvandlingen av de troendes ansikten från en grad av härlighet till en annan, då de skådar Herrens härlighet. Tidigare i kapitlet visar Paulus att han har motivet med Moses strålande ansikte i åtanke, då han i vers 13 berättar hur Mose dolde sitt ansikte med en duk.⁵⁵ Detta motiv förekommer, som vi strax kommer att se, i berättelsen om Jesus på härlighetens berg i Luk 9:29, 32.

Motivet med Moses förvandlade ansikte återfinns även på flera ställen i Nya testamentet, något som gör sannolikheten större att det är just detta motiv som åsyftas här. Guds sändebuds ansikten blir förvandlade och förklarade då de utför sitt uppdrag, och förvandlingen betraktas som ett tecken på legitimitet: så förvandlas till exempel Stefanos ansikte i Apg 6:15.⁵⁶ Här kan vi se ett exempel på hur Lukas på ett annat ställe har använt sig av motivet med Moses förvandlade ansikte. Strax kommer vi att gå över till de utvalda intertexterna till vår perikop, men låt oss först åter-

⁵² Hays, *Echoes of Scripture*, 30.

⁵³ Litwak, *Echoes of Scripture*, 61.

⁵⁴ Hays, *Echoes of Scripture*, 30.

⁵⁵ Bovon, *Luke 1*, 375.

⁵⁶ Klaus Berger, "πρόσωπον", *EDNT* 3: 180–181, här 180.

vända till perikopens närkontext med just Mose-, Sinai- och Exodusmotiven i åtanke.

Som tidigare uppmärksammats, utgör Jesu löfte om att några av lärjungarna inte ska dö förrän de har sett Guds rike en ingång till perikopen. Eftersom vi i denna studie söker trådar som knyter perikopen till Mose-, Sinai- och Exodusbrevet, vill jag uppmärksamma ekot av 5 Mos 34:1–5, där det berättas hur Mose står på berget Nebo. Där visar Herren honom det förlovade landet, det land dit Mose har lett folket, men själv får han inte gå in. Mose dör i Moab, utan att ha fått nå det land som Herren hade lovat sitt folk.

Petrus, Johannes och Jakob, däremot, får se Jesu härlighet, en bit av den himmelska världen. Löftet om att några av lärjungarna inte ska dö förrän de har sett [ἰδῶσιν] Guds rike, markeras som uppfyllt genom evangelistens anmärkning i perikopens sista vers: ”Och de var tysta och de berättade inte för någon under de där dagarna om något av vad de hade fått se [ἐώραξαν]” (9:36b).⁵⁷

Då Jesus och lärjungarna har gått ner från berget möter de en man, vars son har fallandesjuka (Luk 9:37–43). Mannen förklarar för Jesus att han bad lärjungarna att bota pojken, men de kunde inte. Jesus utbrister då: ”Detta fördärvade [διεστραμμένη] släkte som inte vill tro [ἄπιστος]!” (9:41). Uttalandet är ett eko av folkets agerande under ökenvandringen. I 5 Mos 32:5 beskrivs det israelitiska folket med samma ord, participet i perfekt passivum av διαστρέφω, ”förvrída”.⁵⁸

Ytterligare ett eko ljuder från 2 Mos 19:9, där Gud talar till Mose innan hans nedstigande på berget Sinai inför det israelitiska folket: ”Herren sade till Mose: ’Jag ska komma till dig i ett tätt moln, så att folket kan höra när jag talar med dig. Sedan kommer de alltid att lita på dig [πιστεύσωσιν]’”. I Andra Moseboken beskrivs händelsen som något som ska ha en legitimerande funktion: genom att Gud talar till Mose kommer folket att lita på honom och tro på honom under deras färd genom öknen. På samma sätt kan vi tänka kring händelserna på härlighetens berg. Gud talar i molnet för att legitimera sitt sändebud inför åhörarna, med en önskan om att de ska sätta sin tillit och tro till honom. Frågan är om den önskade effekten uppnås. Snarare verkar lärjungarna följa israeliternas mönster, vilket Jesus uttrycker i sitt uppgivna utrop i Luk 9:41: de vill inte tro [ἄπιστος].

Andra förutsägelsen om Människosönens lidande kommer i verserna 43–45. Detta stycke knyter an till den befallning som lärjungarna fått på

⁵⁷ Min översättning.

⁵⁸ Ulrich Busse, ”διαστρέφω”, *EDNT* 1: 312–313, här 312.

berget av rösten ur molnet, den som sade om Jesus: ”Lyssna till honom” (Luk 9:35). När Jesus nu återigen berättar om sitt förestående lidande för lärjungarna inleder han med ”Lyssna noga på vad jag nu säger till er” (9:44). Trots att han knyter an till den befallning som de så tydligt nyss hörde, förstår lärjungarna ingenting.

Med Mose-, Sinai- och Exodusmotiven i åtanke gör vi följande ram för läsningen av Jesus på härlighetens berg:

- 9:18–22 Petrus bekännelse: ”Guds Messias”
Första förutsägelsen om Människosönens lidande
- 9:23–27 Uppmaning till efterföljelse: Ta ditt kors och följ mig!
Löfte om att se Guds rike
- 9:28–36 **Härlighetens berg**
- 9:37–43 ”Detta fördärvade släkte som inte vill tro!”
- 9:43–45 Andra förutsägelsen om Människosönens lidande

I detta avsnitt har vi sett att Mose-, Sinai- och Exodusmotiven ekar även i perikopans närmkontext. Nu är vi redo att ta oss an de föreslagna intertexterna till Luk 9:28–36. I följande fyra avsnitt kommer jag med Hays volymkriterium i åtanke att presentera fyra texter som jag anser spelar en viktig roll för läsningen av Luk 9:28–36. Genom att jämföra intertexterna med perikopen, kommer jag att visa hur dessa berättelsers påverkan blir synlig i Lukas skildring av Jesus på härlighetens berg.

Intertext 1: 2 Mos 24:15–18

I 2 Mos 24:15–18 skildras det hur Mose och Josua går upp på berget Sinai, där Mose ska möta Herren och ta emot budorden. Perikopen väcker flera ekot till hur Jesus tar med sig sina lärjungar upp till berget. Det första ekot rör just ramberättelsen. Mose går, liksom Jesus, inte upp till berget ensam. Mose har med sig Josua (2 Mos 24:15), och Jesus har med sig Petrus, Johannes och Jakob (Luk 9:28).⁵⁹ En skillnad är att Mose endast har en medhjälpare, Jesus har tre. Dock talas det om tre följeslagare upp på berget några verser innan (se 2 Mos 24:9).⁶⁰ Det förefaller troligt att Lukas i detta fall vill följa Markus, som också nämner de tre lärjungarna som Jesu följeslagare upp på berget.

⁵⁹ Litwak, *Echoes of Scripture*, 58.

⁶⁰ Jämför Nolland, *Luke 1–9:20*, 498.

Frasen som beskriver hur Mose respektive Jesus går upp [ἀνέβη] på berget [εἰς τὸ ὄρος] är näst intill identiska.⁶¹ I berättelsen om Mose upprepar 2 Mos 24:18 Moses uppgång med exakt samma formulering som i Luk 9:28: ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος. Härlighet, δόξα, och molnet, ἡ νεφέλη, är två nyckelord i Lukas skildring. Varken Matteus eller Markus nämner härligheten, vilket gör denna term till ett särdrag hos Lukas i jämförelse med de andra synoptikerna.⁶² Genom härligheten tillför Lukas en aspekt som inte finns i de andra versionerna av evangeliet, vilket betyder mycket för tolkningen av perikopen.⁶³

Härligheten och molnet spelar samma centrala roll i berättelsen om Mose på Sinai. I 2 Mos 24:16 beskrivs det hur Guds härlighet [ἡ δόξα τοῦ θεοῦ] stiger ner på berget, och att molnet [ἡ νεφέλη] döljer berget i sex dagar. Hos Lukas berättas det hur Mose och Elia visar sig i härlighet (Luk 9:31), och när lärjungarna vaknar ser de Jesus härlighet (v. 32). Precis som på Sinai kommer ett moln och lägger sig över berget (v. 34). Molnets funktion är densamma: det är genom molnet som Gud talar. Vi får anledning att komma tillbaka till dessa nyckelord senare, då flera ekon belägger detta samband.

I Andra Moseboken 24:16 berättas det hur Herren på den sjunde dagen ropade till Mose från mitten av molnet [ἐκ μέσου τῆς νεφέλης]. I Lukasevangeliet kommer på samma sätt en röst ur molnet i 9:35 [ἐκ τῆς νεφέλης], och talar till lärjungarna. Ordet för röst i Lukasperikopen, φωνή, väcker i kombination med molnmotivet associationer även till andra perikoper inom Sinaitraditionen, där Gud talar ur ett moln (2 Mos 19:16–19, 5 Mos 5:22), och stärker så sambandet till Mose- och Sinaimotiven.⁶⁴ Då φωνή förekommer i Nya testamentet i en liknande funktion som på härlighetens berg, nämns Gud ofta inte vid namn, då rösten framträder. Istället beskrivs det hur en röst ljuder från himlen (Apg 11:9), ur molnet (här, Luk 9:35) eller från templet (Upp 16:1).⁶⁵

Herrens härlighets utseende [τὸ δὲ εἶδος τῆς δόξης κυρίου], som vilar över Sinai berg, beskrivs såsom en förtärande eld (2 Mos 24:17). När Lukas ska beskriva den förändring som Jesus genomgår medan han ber, berättar han att Jesu ansiktets utseende [τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ] blev ett annat (Luk 9:29). Det som är annorlunda med hans utseende, kopplas i

⁶¹ Jämför 2 Mos 24:15 och Luk 9:28.

⁶² Hos de andra synoptikerna skildras händelserna på härlighetens berg i Matt 17:1–8 och Mark 9:2–8.

⁶³ Fitzmyer, *Gospel*, 794–795.

⁶⁴ Nolland, *Luke 1–9:20*, 501.

⁶⁵ Walter Radl, "φωνή", *EDNT* 3: 446–447, här 447.

Luk 9:32 ihop med hans härlighet, då lärjungarna vaknar och betraktar Jesus i ett nytt ljus. Lukas är ensam bland synoptikerna om termen τὸ εἶδος, vilket ytterligare stärker sambandet mellan Lukas version och Sinaimotivet.

Det sista ekot är den slående likheten, att precis som Mose går in i molnet i 2 Mos 24:18 [εἰσῆλθεν Μωυσῆς εἰς τὸ μέσον τῆς νεφέλης], så går också Jesus, Mose och Elia in i molnet i Luk 9:35 [ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην].⁶⁶ Läsaren noterar här att den grammatiska konstruktionen inte är densamma, men i båda fallen är verbet en aorist av εἰσέρχομαι, ”gå in”, ”inträda”. På samma sätt som medhjälparen Josua får stanna utanför, så är också lärjungarna kvar utanför molnet och blir vittnen till scenen (Luk 9:34, 35).

Intertext 2: 2 Mos 34:29–35

Jag är inte ensam om att i Lukas skildring av Jesus på härlighetens berg uppfatta ekon från denna perikop,⁶⁷ där det berättas om när Mose kommer ner från berget Sinai efter att ha talat med Gud och mottagit förbundstavlorna. När Mose kommer ner från berget, vet han inte att hans ansiktes huds utseende har blivit förhärligat [Μωυσῆς οὐκ ᾔδει ὅτι δεδόξασται ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ], (2 Mos 34:29). Då vi hos Lukas läser om hur Jesu ansiktes utseende blev annorlunda [τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον] på härlighetens berg i Luk 9:29, är det svårt att inte höra ekot från berättelsen om Mose. Frasen τοῦ προσώπου αὐτοῦ är identisk. Däremot sägs det inte explicit om Jesu ansikte att det har blivit förhärligat. δόξα är dock ett nyckelord i Lukasperikopen, och det är just detta som lärjungarna reagerar på då de ser Jesus. Markus nämner ingenting om att Jesu ansikte förändrades: det gör däremot både Lukas och Matteus, som båda använder ordet πρόσωπον.⁶⁸

I Gamla testamentet uttrycker δόξα ofta strålglansen och härligheten knuten till Guds närvaro, som i 2 Mos 24:17 och 40:34.⁶⁹ Lukas är ensam bland synoptikerna att använda termen δόξα. Att Lukas upprepar ett ord, som inte finns hos de andra synoptikerna, och som dessutom är starkt

⁶⁶ Även Fitzmyer kan tänka sig att Luk 9:35 anspelar på 2 Mos 24:18. Se Fitzmyer, *Gospel*, 802.

⁶⁷ Se Bovon, *Luke 1*, 371, Fitzmyer, *Gospel*, 798–799 och Nolland, *Luke 1–9:20*, 503.

⁶⁸ Bovon, *Luke 1*, 370.

⁶⁹ Fitzmyer, *Gospel*, 800.

förknippat med Mose-, Sinai- och Exodusmotiven, stärker tesen att Lukas hade just dessa i åtanke.

På andra ställen i Nya testamentet beskriver $\delta\acute{o}\xi\alpha$ den uppståndne Kristus status. Därför är det troligt att termen även i denna perikop utgör någon slags förbindelselänk till uppståndelsen och den uppståndne. I Luk 24:26 använder Lukas explicit $\delta\acute{o}\xi\alpha$ om Jesu status, då Jesus beskriver för lärjungarna hur Kristus först måste lida för att sedan gå in i sin härlighet [$\delta\acute{o}\xi\alpha$].⁷⁰

I den gammaltestamentliga traditionen är $\delta\acute{o}\xi\alpha$ knutet till templet. Hos Lukas hör $\delta\acute{o}\xi\alpha$ främst till Gud, och Guds värld. Genom Jesus knyts det till uppståndelsen, och termen har både en eskatologisk och en kristologisk dimension. Genom sin uppståndelse inträder Jesus i sin härlighet, vilket är detsamma som Guds härlighet som har utlovats åt honom (Luk 24:26). I egenskap av Guds son är Jesus bärare av Guds härlighet, men med händelsen på härlighetens berg undantaget, kommer han endast att få den efter sitt lidande. Det är först när han kommer åter som den slutgiltigt kommer att bli synlig för alla människor (Luk 9:26; 21:27).⁷¹

Förhärligandet av Moses ansikte har skett då han talade med Gud [$\acute{\epsilon}\nu \tau\tilde{\omega} \lambda\alpha\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu \alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$]. Läsaren känner här igen den för Lukas perikop så typiska grammatiska konstruktionen, $\acute{\epsilon}\nu + \tau\tilde{\omega} +$ infinitiv, som förekommer på flera ställen. Förändringen av Jesu ansikte sker medan han ber [$\acute{\epsilon}\nu \tau\tilde{\omega} \pi\rho\sigma\epsilon\acute{\upsilon}\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$], det vill säga då han talar med Gud. Att Jesu förändring sker under bön är unikt för Lukas bland synoptikerna. Detta pekar mot att han hade Mose i åtanke, då han skapade sin version av berättelsen.

Då Aron och Israels äldste ser att Moses ansikte har blivit förhärligat, fruktar de [$\acute{\epsilon}\phi\omicron\beta\eta\theta\eta\sigma\alpha\nu$] för att närma sig honom. Samma ord [$\acute{\epsilon}\phi\omicron\beta\eta\theta\eta\sigma\alpha\nu$] används om lärjungarnas fruktan, då Jesus, Mose och Elia går in i molnet i Luk 9:35. Lärjungarnas fruktan ekar de äldstes fruktan, en fruktan som är knuten till teofanier och Guds närvaro. Det finns flera skildringar (jämför till exempel 2 Mos 19:16) av hur det israelitiska folket blir skräckslagna då Herren stiger ner på Sinai, akompanjerad av åska, blixtar, en stark hornstöt och ett tungt moln. På samma sätt fruktar folket [$\phi\omicron\beta\eta\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma$] i samband med att Mose har återgett budorden som han har fått av Gud i 2 Mos 20:18. På härlighetens berg knyter Lukas lärjungarnas fruktan till en bävan inför Guds närvaro, vilket inte Markus gör: hos honom handlar det istället om Petrus oförmåga att förstå vad som händer på ber-

⁷⁰ Fitzmyer, *Gospel*, 794.

⁷¹ Bovon, *Luke 1*, 377.

get (Mark 9:6).⁷² Även denna betoning pekar mot ett inflytande av Mose-, Sinai- och Exodusmotiven i Lukasperikopen.

Det sista ekot från denna Moseepisod är hur Israels söner i 2 Mos 34:35 såg [εἶδον] Moses ansikte, att det hade blivit förhärligat [δεδοξασται]. På samma sätt vaknade lärjungarna i Luk 9:32 och såg [εἶδον] Jesu härlighet [τὴν δόξαν]. Parallellen är inte exakt, men ekot finns där. Att se härligheten är ett viktigt motiv för Lukas, som använder det för att knyta sin perikop till närkontexten i 9:27, där Jesus säger till sina lärjungar att några av dem inte ska dö förrän de har sett [ἴδωσιν] Guds rike.

Intertext 3: 2 Mos 40:34–35

Den sista intertexten från Andra Moseboken är hämtad från dess sista sida. De två verserna för vårt intresse handlar om uppenbarelsetältet [τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου], Herrens boning som israeliterna hade med sig under ökenvandringen. Uppenbarelsetältet kallas ibland endast för ”boningen”, ἡ σκηνή. Här, i 2 Mos 40:34, förekommer båda benämningarna. I både klassisk och hellenistisk grekiska har ordet σκηνή betydelsen av ett tält eller en hydda som användes som tillfällig boplats av nomader, herdar eller militärer. I Septuaginta används σκηνή för att översätta uppenbarelsetältet, men också för de hyddor som associeras med lövhyddefesten, Sukkot, och för så tankarna till Israels ökenvandring.⁷³

De hyddor som Petrus vill bygga på härlighetens berg i Luk 9:33, för tankarna till såväl uppenbarelsetältet som de hyddor som israeliterna bodde i under ökenvandringen. Denna perikop slår dock an en särskild ton, av två anledningar. För det första görs här en tydlig koppling mellan boningen, ἡ σκηνή, och härlighet, δόξα. I 2 Mos 40:34 läser vi att ”Herrens härlighet fyllde boningen” [δόξης κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή]. Till de kommentarer som menar att det är svårt att förklara varför Petrus vill bygga hyddor på berget till Jesus och de himmelska gästerna,⁷⁴ vill jag här peka på att ἡ σκηνή är i Mosemotivet starkt förknippat med δόξα. Så också hos Lukas.

Något som skulle kunna tala för att Lukas anspelar på lövhyddefesten är hans tidsangivelse i Luk 9:28, ”åtta dagar senare”.⁷⁵ Här är det möjligt

⁷² Fitzmyer, *Gospel*, 802.

⁷³ Fitzmyer, *Gospel*, 801.

⁷⁴ Se Nolland, *Luke 1–9:20*, 500–501.

⁷⁵ Min översättning.

att uppfatta ett eko från 3 Mos 23:36, där det berättas hur lövhydde festen skulle firas under åtta dagar. Lövhydde festen var ursprungligen en glädjefyllad skördehögtid. Den omnämns av Josefus som en av hebreernas största och heligaste fester (*Ant.* 8.100). Under Jesu tid hade festen blivit en stor pilgrimshögtid, och många judar kom till Jerusalem för att fira högtiden genom att bo i ett tält eller en hydda under sju dagar (jämför 3 Mos 23:42–44).⁷⁶ Vid denna tid hade festen även fått ett eskatologiskt perspektiv (jämför Luk 16:9) med ett hopp om att få bo i ”evighetens hyddor”.⁷⁷

Men är det möjligt att avgöra huruvida Lukas anspelar på uppenbarelsetältet eller lövhydde festen, som firades till åminnelse av ökenvandringen? Kanske behöver vi inte välja, för de hör ihop: Bovon skriver att den tidiga judendomen kopplade samman ökenvandringens bostadshyddor med uppenbarelsetältet.⁷⁸ I uppenbarelsetältet fick man söka svar hos Herren under ökenvandringen (2 Mos 33:7). Det är på härlighetens berg som Petrus upplever att svaren kommer till honom. Därför vill han bygga tre boningar, så att han ständigt kan bevara det glasklara ögonblicket, då allt faller på plats.

För det andra ekar episoden om uppenbarelsetältet i Luk 9:35 på härlighetens berg. I Andra Moseboken beskrivs det hur molnet [ἡ νεφέλη] överskuggade [ἐπεσκίαζεν] uppenbarelsetältet, och att Herrens härlighet fyllde boningen [ἡ σκηνή]. Samma ord används om det moln [νεφέλη] som överskuggar [ἐπεσκίαζεν] Jesus, Mose och Elia. Precis som Gud signalerade sin närvaro under ökenvandringen då molnet överskuggade uppenbarelsetältet, så är molnets överskuggande på härlighetens berg ett tecken på Guds närvaro hos Lukas. Detta eko går knappast någon förbi. I Gamla testamentet förekommer molnet, νεφέλη, ofta som en symbol och ett instrument för just Guds närvaro och härlighet (jämför 2 Mos 16:10; 19:9; 24:15–18; 2 Kung 22:12; 3 Kung 8:10–11; Hes 10:3–4; 2 Mack 2:8). Josefus skriver också att molnet som hängde ovanför Herrens boning i öken var ett uttryck för Guds närvaro (*Ant.* 3.290; 3.310).⁷⁹ Under ökenvandringen leddes israeliterna av en molnstod om dagen och en eldpelare om natten (2 Mos 13:21–22), vilket också pekar mot en förståelse av molnet som Guds närvaro och beskydd.⁸⁰ I Psaltaren är ἐπισκιάζω en term för just Guds beskydd (Ps 90:4; 139:8). Verbet förekommer fem gånger i Nya

⁷⁶ Fitzmyer, *Gospel*, 801.

⁷⁷ Bovon, *Luke 1*, 378.

⁷⁸ Bovon, *Luke 1*, 378.

⁷⁹ Fitzmyer, *Gospel*, 802.

⁸⁰ Bovon, *Luke 1*, 378.

testamentet, varav tre gånger i det lukanska dubbelverket (Luk 1:35; 9:34 och Apg 5:15), och är således ingen vanlig term.⁸¹

Vad Petrus inte förstår då han vill bygga hyddor till Jesus, Mose och Elia är att Jesus själv nu är platsen och punkten för gudomlig närvaro och härlighet för den nya, eskatologiska tiden.⁸² På detta sätt knyter motivet an till uppenbarelsetältet under ökenvandringen: Guds härlighet bodde i tältet, vilket signalerade hans närvaro bland folket. Det var dit man gick för att be om råd och för att vara i Guds närhet. Det var också i uppenbarelsetältet som Gud talade till människan: här skedde ett möte mellan det himmelska och det jordiska.⁸³ Är det möjligt att Jesus här framställs som det nya uppenbarelsetältet, det ställe på vilket Gud är närvarande? George Shillington för i sin bok *An Introduction to the Study of Luke-Acts* ett resonemang om templets betydelse i det lukanska dubbelverket. Lukas tillmäter Jerusalems tempel stor vikt, och är den plats där evangeliet både börjar och slutar. Shillington anser att Lukas i sitt verk gör en viktig teologisk koppling mellan Jesu person och den historisk-symboliska betydelsen av templet: Både Jesus och templet är en Guds boning, och nära förknippade med varandra. Efter Jesu uppståndelse och himmelsfärd fortsätter templets funktion i Jesus, levande och närvarande i den Jesustroende gemenskapen som leds av helig ande. Tempelsymboliken får så en ny innebörd: Tanken är att Jesus blir det nya templet, för hela världen, genom att apostlarna sprider evangeliet till jordens yttersta gräns. Guds närvaro är inte längre knuten till en särskild plats, och Jesus behöver inget tält gjort av människohand (jämför Apg 7:48).⁸⁴

Intertext 4: 5 Mos 18:15–19

Den sista intertexten kommer från Femte Moseboken. I detta avsnitt utlovar Gud en efterträdare till Mose, en profet från hans bröder, som skall tala såsom Gud befäller honom.

I 5 Mos 18:15 läser vi: ”Herren din Gud ska resa upp en profet såsom mig åt dig från dina bröder, honom skall ni lyssna till [*αὐτοῦ ἀκούσ-*

⁸¹ Gerhard Schneider, ”ἐπισκιάζω”, *EDNT* 2: 34–35, här 34.

⁸² Bovon, *Luke 1*, 378.

⁸³ Jämför Heil, *Transfiguration*, 123–124.

⁸⁴ V. George Shillington, *An Introduction to the Study of Luke-Acts* (T&T Clark Approaches to Biblical Studies; London: T&T Clark, 2006), 25–27.

εσθει]”.⁸⁵ Det är denna fras som ekar i röstens uppmaning till lärjungarna från molnet på härlighetens berg i Luk 9:35: ”Denne är min son, den utvalde, lyssna till honom [αὐτοῦ ἀκούετε]!”⁸⁶ Matteus och Markus låter rösterna ge samma uppmaning, men i omvänd ordning: ἀκούετε αὐτοῦ.⁸⁷ Detta innebär att Lukas version ligger närmare frasen i 5 Mos 18:15.⁸⁸ Uppmaningen i Femte Moseboken står i futurum medium, medan den hos Lukas står i imperativ. Är skillnaden endast en anpassning till syntaxen, eller ligger det något mer bakom olikheten? Man kan tänka sig att Lukas imperativ finns där för att ge större eftertryck åt uppmaningen: det framtida löftet i Femte Moseboken om en efterträdare till Mose (”honom *skall* ni lyssna till”) realiserar nu i Lukasevangeliet genom Jesus: ”Lyssna till honom!” För detta synsätt talar också att Mose och Elia i Lukas skildring försvinner bort. Fitzmyer tolkar detta som ett uttryck för att Jesus nu talar med större auktoritet än både Mose och Elia.⁸⁹ Här, på härlighetens berg, markerar Lukas att Jesus nu är den som lärjungarna ska lyssna till. Hans auktoritet är större än både Moses och Elias: han är Guds son. Den som lyssnar till honom, hör till Guds folk (Luk 9:35; Apg 3:22).⁹⁰

En kritisk läsare frågar sig om röstens uppmaning från molnet verkligen är en allusion till 5 Mos 18:15. Sannolikheten ökar markant, då vi ser att just denna perikop citeras i Apg 3:22. Detta pekar inte bara på att Lukas mycket väl kände till den: att den alluderas på flera ställen får oss också att anta att den var viktig för Lukas, och att motivet om en efterträdare till Mose var centralt för honom, eftersom han i Apg 3:22 låter Petrus beskriva Jesus som den efterlängtdade profeten baserad på en Mosetypologi.⁹¹

I detta avsnitt har jag visat på länkarna mellan de fyra intertexterna och vår perikop, och på vilket sätt de är betydelsefulla för läsningen av densamma. Vi har sett att ekona av Mose-, Sinai- och Exodusmotiven är påtagligt närvarande i berättelsen om Jesus på härlighetens berg. Nästa avsnitt ägnar vi åt termen ἔξοδος, ett ord som för tankarna till Israels uttåg ur Egypten. Varför använder Lukas detta ord?

⁸⁵ Min översättning.

⁸⁶ Min översättning.

⁸⁷ Se Mark 9:7 respektive Matt 17:5.

⁸⁸ Fitzmyer, *Gospel*, 803.

⁸⁹ Fitzmyer, *Gospel*, 803.

⁹⁰ Simon S. Lee, *Jesus' Transfiguration and the Believers' Transformation: A Study of the Transfiguration and Its Development in Early Christian Writings* (WUNT, 2:265; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 113.

⁹¹ Jämför Gottfried Fitzer, ”Μωϋσῆς”, *EDNT* 2: 450–452, här 452.

Jesu exodus

För Israel var exodushändelsen ett koncept som omfattade långt mer än enbart en historisk händelse. Exodus var den stora berättelsen, i vilken Guds vilja och syfte blev uppenbar, och en källa till vilken man återvände för att förstå och tolka historiens gång. Profeten Jesajas bok är ett exempel på just detta: här talas om framtida frälsning och befrielse med termer lånade från exodusmotivet.⁹² Exodushändelsen betraktades också som en profetisk händelse. Vad som en gång hade hänt, skulle hända igen, och igen. Jindřich Mánek menar att Jesus själv, såsom det skildras i Lukasevangeliet, tolkade sin korsfästelse och uppståndelse med hjälp av exodusberättelsen. Då Jesus möter lärjungarna på vägen till Emmaus lägger han ut Skriften för dem, med början hos Mose, det vill säga med början i uttåget ur Egypten (se Luk 24:27).⁹³ Vi vet att den tidiga kristna rörelsen tolkade Jesu liv och gärning i ljuset av Skriften.⁹⁴ Det ligger då nära till hands att tänka sig att den största berättelsen av alla har spelat roll i framställningen av detsamma. Tidigare har vi sett att berättelsen om Jesus på härlighetens berg i Lukasevangeliet framkallar många ekon relaterade till Mose-, Sinai- och Exodusmotiven. Termen ἐξόδος i Luk 9:31 pekar i samma riktning. I detta avsnitt kommer jag att visa på de centrala trådar som på ett särskilt sätt kan vara vägledande för förståelsen av hur Lukas använder termen ἐξόδος, och hur vi ska tolka den i detta sammanhang. Jag kommer också att visa hur en teolog tidigare i historien har kopplat samman Jesu exodus i Luk 9:31 med Mose-, Sinai- och Exodusmotiven, vilket jag menar kan styrka min tes.

På härlighetens berg talar Mose och Elia om Jesu ἐξόδος, hans "exodus" eller "uttåg" (så *Bibel 2000*). Termens innebörd är omdiskuterad. I Nya testamentet förekommer ordet endast på tre ställen. Förutom i detta sammanhang återfinns det i Heb 11:22, där det används om Israels uttåg ur Egypten, och i 2 Pet 1:15 syftar det på Petrus förestående bortgång.⁹⁵ Martin Luther översatte ἐξόδος med "Ausgang", ett ord som innefattar

⁹² Jindřich Mánek, "The New Exodus in the Books of Luke", *NovT* 2 (1957): 8–23, här 17. Jämför även David Daube, *The Exodus Pattern in the Bible* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1963), 11.

⁹³ Mánek, "New Exodus", 13.

⁹⁴ Sanders, "Isaiah in Luke", 15.

⁹⁵ S.v. "ἐξόδος" i A. S. Geden och William Fidding Moulton (red.), *A Concordance to the Greek Testament According to the Texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English revisers* (5 uppl.; Edinburgh: Clark, 1978), 346.

både tanken på att ”gå ut” och att ”fullborda”.⁹⁶ Flera kommentatorer menar att ἔξοδος i vår perikop syftar på Jesu död: vid denna tid användes termen som en eufemism för död, så till exempel i 2 Pet 1:15, i Salomos Vishet 3:2; 7:6, och i Josefus *Ant.* 4.189.⁹⁷ Nolland framhåller att kontexten alltid klargör om termen ska förstås som just ”död”. Han lyfter fram Luk 9:22 som en länk till förståelsen, men menar att versen inte ligger tillräckligt nära till hands för att kunna fastslå något med säkerhet.⁹⁸ I Septuaginta har ordet betydelsen ”att gå ut” i olika aspekter, såsom att lämna ett hus, uttåget ur Egypten, ett barn som lämnar moderns kropp, eller att gå bort med innebörden att dö.⁹⁹

Ibland används ἔξοδος tillsammans med ”ingång”, εἴσοδος, för att uttrycka helheten av någonting, så i 1 Kung 29:6: ”din utgång och din ingång”. I Apostlagärningarna använder Lukas εἴσοδος för att beskriva början av Jesu verksamhet (Apg 13:24).¹⁰⁰ ἔξοδος skulle då kunna beteckna Jesu utgång från scenen, då han har fullgjort sin uppgift. Denna tolkning passar också bra ihop med att Jesu exodus ska fullbordas, πληροῦν, i Jerusalem (Luk 9:31).¹⁰¹ Detta pekar mot att termen ofrånkomligen är kopplad till Jesu lidande och död, men med facit i hand säkerligen också till hans uppståndelse. Läsningen av närkontexten bekräftar också detta.

Tidigare har jag uppmärksammat titeln ”den utvalde”, ὁ ἐκλελεγμένος (Luk 9:35), vilket troligtvis är en allusion till den lidande tjänaren i Jesaja 42:1. Således är termen inte direkt kopplad till Mose-, Sinai- eller Exodusmotivet, och kan tyckas oväsentlig för studien. Jag vill dock hävda att denna Jesu titel fyller en viktig funktion i perikopen rörande hur vi ska tolka Jesu exodus. Närkontexten har visat på att Jesu utsagor om Människosonens lidande omramar perikopen, och är på så vis betydelsefulla för tolkningen av exodustermen. Genom ”den utvalde” skapas en förbindelse mellan härlighetens berg och Jesu lidande (Luk 23:35), där Jesus omnämns som ”den utvalde” av rådsmedlemmarna, då han hänger på korset. Lidandet är så en del av hans exodus, som ska fullbordas i Jerusalem.¹⁰²

En annan inomlukansk tolkningsnyckel kan finnas i Luk 24:50, där Jesus ”för ut” [ἐξήγαγεν] lärjungarna utanför Betania (se även Apg 1:9–11). Ordet klingar välbekant: i 2 Mos 20:2 återger Mose Herrens ord inför

⁹⁶ Mánek, ”New Exodus”, 10.

⁹⁷ Bovon, *Luke 1*, 376.

⁹⁸ Nolland, *Luke 1–9:20*, 499.

⁹⁹ Bovon, *Luke 1*, 376.

¹⁰⁰ Bovon, *Luke 1*, 376.

¹⁰¹ Nolland, *Luke 1–9:20*, 500.

¹⁰² Lee, *Jesus' Transfiguration*, 117.

folket: ”Jag är Herren, din Gud, som förde dig ut [ἐξήγαγον] ur Egypten, ut ur slavlägret”. Samma ord används i Stefanos tal i Apostlagärningarna för att beskriva hur Mose förde Israel ut [ἐξήγαγεν] ur Egypten (Apg 7:36, 40). I Stefanos tal (Apg 7) dras paralleller mellan Moses liv och Jesu liv. Tidigare har jag anfört länken mellan härlighetens berg och Apg 3:22–23 som ett argument för att betrakta Jesus som den profet som utlovats i Moses efterföljd, men även i Stefanos tal dras paralleller mellan Moses liv och Jesu liv. Även detta skulle således kunna vara ett argument för att författaren vill framställa Jesus som en ny Mose, eller en profet i Moses efterföljd, men också mer än så: Jesus är Guds son.¹⁰³ Mánek menar att Lukas är angelägen om att etablera en positiv länk mellan Mose och Jesus, då Mose var den som ledde det gamla exodus och Jesus leder det nya. ἐξάγω blir ordet som skapar förbindelselänken: Mose ledde folket ut ur Egypten, och Jesus leder lärjungarna ut till Betania, där han på ett berg ska bli upptagen till himlen.¹⁰⁴

Flera kommentatorer vill också dra en parallell mellan Jesu exodus och hans ”upptagande”, ἀνάλημψις, i Luk 9:51, vilket är den vers som inleder reseberättelsen, då Jesus styr sina steg mot Jerusalem. Både ἔξοδος och ἀνάλημψις betecknar i ett avseende slutet på Jesu jordiska verksamhet, där ἔξοδος lägger fokus på Jesu död och ἀνάλημψις på hans uppståndelse och upptagande i Guds härlighet. Härav vill en del se att Jesu exodus inte bara ska förstås som hans död, utan som hela hans färd mot Fadern, som avslutas med hans upptagande till himlen.¹⁰⁵

Utifrån aspekten att ordet i Septuagintas kontext har betydelsen av att gå ut från någonting, anser Mánek att ἔξοδος i Lukas tappning syftar på Jesu lämnande av graven, som är ett lämnande av dödens verklighet. Denna förståelse skulle stämma bra överens med ordets ursprungliga mening, och passar samtidigt in i Lukas kristologi, vilken lägger emfas på uppståndelsen. Mánek menar att Lukas genom detta ord förstod Jesu liv, lidande, död och uppståndelse som ett nytt exodus, som inte är identiskt med, men står i förbindelse med det eller de tidigare. Mánek styrker sin teori genom att peka på citatet från 5 Mos 18 i Apg 3:22. Han menar att detta citat visar på att det var viktigt för Lukas att presentera Jesus som en andra Mose. Eftersom vi tidigare har sett att denna perikop alluderas även i Luk 9:35, skulle detta kunna styrka Máneks teori ytterligare, förutsatt att

¹⁰³ Lee, *Jesus' Transfiguration*, 110–111.

¹⁰⁴ Mánek, ”The New Exodus”, 20.

¹⁰⁵ Fitzmyer, *Gospel*, 800.

Lukas förståelse är just denna.¹⁰⁶ Mánek ser dock inte uppståndelsen som slutpunkten för det exodus som sker genom Jesus. Upptagningen till himlen är en analogi för ingången i det förlovade landet, vilket utgör slutet på det nya exodus. Här finns en förbindelselänk till härlighetens berg: De två männen är återigen närvarande, liksom de är på uppståndelsemorgonen (Luk 24:4) och upptagandet sker på ett berg genom ett moln (Apg 1:9–11).¹⁰⁷

David Moessner vill se att Jesu kallelse, uppgift och öde både sammanfattar och fullbordar Moses uppgift såsom den presenteras i Femte Moseboken. Moessner menar att Lukas betraktade Jesus som profeten i Moses efterföljd (5 Mos 18:15) och som ledaren för ett nytt exodus.¹⁰⁸ Händelserna på härlighetens berg står så i tydlig förbindelse med Sinaimotivet, och länkar samman Jesus med Mose i egenskap av rollen som profetisk medlare.¹⁰⁹ Liksom Mose är Jesus, Guds son och utvalde, med 5 Mos 18:15 i åtanke, kallad att förmedla Guds röst till folket. Detta får vi veta på härlighetens berg genom röstens uppmaning från molnet, vilket alludeerar till hur Gud talade till Mose och folket under ökenvandringen.¹¹⁰ Men likheten rymmer också en väsentlig skillnad. Om Mose var den som förkunnade lagen för folket, ska folket från Jesus höra budskapet om frälsning.¹¹¹ jämför med hur Jesus beskriver sin kommande verksamhet vid predikan i Nasarets synagoga i Luk 4:18–19, vilket är en perikop som ofta nämns som en tolkningsnyckel till förståelsen av Jesu offentliga verksamhet.¹¹²

Då Moessner tittar på närkontexten till Luk 9:28–36, observerar han att Lukas återger Jesu ord om att bära sitt kors och att mista sitt liv (Luk 9:23–24) strax innan förklaringsberget. Utifrån detta drar han slutsatsen att det nya exodus handlar om efterföljelse. Å ena sidan fullföljer Jesus sitt exodus i Jerusalem (jämför Luk 9:31), å andra sidan är uttåget också något som uppfylls på vägen till Jerusalem, genom resan till staden. Moessner menar, att precis som med Mose (jämför 5 Mos 10:11), uppenbaras Jesu kallelse till hans exodus, som är resan mot döden, för dem på berget som vill följa honom på hans väg för att nå det förlovade landet.¹¹³

¹⁰⁶ Mánek, "New Exodus", 12–13.

¹⁰⁷ Mánek, "New Exodus", 19.

¹⁰⁸ David P. Moessner, "Luke 9:1–50: Luke's Preview of the Journey of the Prophet like Moses of Deuteronomy", *JBL* 102 (1983): 575–605, här 582, 588.

¹⁰⁹ Bovon, *Luke 1*, 380.

¹¹⁰ Moessner, "Luke 9:1–50", 589.

¹¹¹ Bovon, *Luke 1*, 379–380.

¹¹² Green, *Theology*, 76.

¹¹³ Moessner, "Luke 9:1–50", 595.

Genom befallningen ”lyssna till honom!”, vilken anspelar på profeten i Moses efterföljd med uppdraget att förmedla Guds ord, tänker sig Moessner att de som lyssnar till Jesu ord och bevarar det, ärver livet genom det nya exodus.¹¹⁴

Med Hays kriterium för tolkningshistoria i åtanke, frågar vi nu om det finns någon teolog som tidigare har tolkat termen ἔξοδος i Lukasperikopen med hjälp av Mose-, Sinai- och Exodusmotiven. Om andra har hört dessa motiv eka i berättelsen om Jesus på härlighetens berg, styrker detta min tes. Bovon återger några tankar från den bysantinske teologen och ärkebiskopen Theophylactus (ca 1050–1108), som tänkte sig att dialogen utifrån Luk 9:31 mellan Mose, Elia och Jesus fortlöpte så här: ”Mose sade kanske, ’Du är den, vars lidande jag förebådade genom det slaktade lammet och det fullbordade Pesach [påsk]’. Elia kanske sade orden, ’Jag förebådade din uppståndelse genom att uppväcka änkans son’.”¹¹⁵ Theophylactus vill se ett samband mellan Jesu exodus och hans lidande, död och uppståndelse. Mose och Elia representerar i hans tolkning förelöpare till Jesus i hans uppgift: Mose genom slaktandet av det felfria lammet som föregick uttåget, vars blod som ströks på dörrposterna fick döden att gå förbi; här tolkas lammet som en bild för den lidande Jesus, och liksom Mose ska Jesus vara en ledare för folket under det uttåg, som är hans död. Men döden är inte slutet. Elia har, såsom Theophylactus ser det, förebådat Jesu uppståndelse genom uppväckandet av änkans son i Sarefat (1 Kung 17:7–24, MT), en berättelse som Jesus för övrigt refererar till i Luk 4:25–26. Exodus får genom denna tolkning betydelsen av Jesu lidande, död och uppståndelse, ett synsätt som stärks av de nyanser av ordet som jag tidigare visat på.

Liknande tolkningar möter vi hos Kyrillos av Alexandria (375–444), Ambrosius (ca 333–397) och Kyrillos av Jerusalem (ca 315–386). Den förstnämnda menar att Jesu exodus, det som ska fullföljas i Jerusalem, syftar på hans uppbrott, det vill säga hans död, uppståndelse och himmelfärd. Ambrosius menar att perikopen förebådar Jesu uppståndelse, genom tidsangivelsen ”åtta dagar”, eftersom Jesus uppståndelse också ägde rum på den åttonde dagen. Mose och Elias närvaro förklaras av Kyrillos av Jerusalem genom att de båda två mötte Gud på berget Sinai.¹¹⁶ I detta

¹¹⁴ Moessner, ”Luke 9:1–50”, 598.

¹¹⁵ Bovon, *Luke 1*, 381. Min översättning.

¹¹⁶ Arthur A. Just Jr. (red.), *Luke* (ACCS, New Testament, 3; Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press, 2003), 158.

avsnitt har jag visat hur vi kan läsa och förstå Jesu exodus i ljuset av Lukas komposition och Mose-, Sinai- och Exodusmotiven. Med riktlinjerna för tolkningen av exodus klara, blir en naturlig följdfråga huruvida Lukas i denna perikop vill framställa Jesus som en ny Mose eller inte, vilket jag stundtals redan har berört. Vad kan vidare sägas om detta?

Fitzmyer skriver att det är problematiskt huruvida vi i skildringen av Jesus på härlighetens berg ska förstå Jesus som en ny Mose. Jesus som en ny Mose är, anser han, överlag inte ett framträdande motiv i Lukasevangeliet. Om det skulle vara närvarande här, menar han att det i så fall är övertaget från en tidigare tradition, och att motivet inte utvecklas i resten av Lukas komposition.¹¹⁷ John Lierman, å andra sidan, menar att Lukas visar en mycket stor uppskattning för Mose.¹¹⁸ I jämförelse med Markus version av härlighetens berg kastar Lukas om ordningen på Elia och Mose, så att Mose nämns först.¹¹⁹ Uppenbarligen är Mose viktig i sammanhanget, och jag har svårt att se att Fitzmyers förklaring skulle utgöra en tillfredsställande förståelse av Mosemotivets närvaro i perikopen.

En vanligt förekommande tolkning är att Mose och Elia på härlighetens berg representerar lagen och profeterna. Den lukanska frasen ”Mose och profeterna” (Luk 16:29, 31 och 24:27, jämför Apg 26:22) kan peka mot en sådan läsning. Lagen och profeterna har, under historiens gång, talat om och förutsett Kristus öde och hans lidande, och att det är i denna funktion som Mose och Elia dyker upp.¹²⁰ Mose och Elia är föregångare till Jesus, och de representerar en länk i Guds stora frälsningsplan för sitt folk, som fortsätter i Jesus.¹²¹ Mose och Elias närvaro på berget tolkar och legitimerar Jesu uppdrag. Det står i förbindelse med hela frälsningshistorien, och genom att Mose här på ett särskilt vis är en prototyp för Jesus, visar Lukas på en kontinuitet mellan det gamla exodus och det nya, som leds av Jesus. Det nya exodus, vilket Jesus fullbordar i Jerusalem genom sin död, som öppnar vägen till livet, är till befrielse för Guds folk, dem som lyssnar till Jesus.¹²²

I denna studie lyfter jag fram likheter mellan det som skildras på härlighetens berg och i intertexterna. För att återknyta till intertexterna vill jag nu uppmärksamma en skillnad, som kan vara minst lika viktig. I Luk

¹¹⁷ Fitzmyer, *Gospel*, 793.

¹¹⁸ John Lierman, *The New Testament Moses: Christian Perceptions of Moses and Israel in the Setting of Jewish Religion* (WUNT, 2:173; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 158.

¹¹⁹ Jämför Mark 9:4.

¹²⁰ Bovon, *Luke 1*, 376.

¹²¹ Nolland, *Luke 1–9:20*, 499.

¹²² Lee, *Jesus' Transfiguration*, 113–114.

9:32 kallar Lukas Jesu härlighet för ”hans härlighet”. Med detta vill han markera att Jesu härlighet är en egenskap hos honom själv, och inte något som han fått till låns: detta i kontrast till Moses härlighet, som under en tid speglade Guds härlighet, då han hade talat med honom.¹²³ Till skillnad från teofaniberättelsen i 2 Mos 24, är Jesu utseendes förvandling på härlighetens berg i centrum för skildringen; om Moses ansikte (2 Mos 34:29–35) var en spegel av den härlighet som han mött hos Gud, är Jesu härlighet ett öppet fönster mot Gud och hans härlighet.¹²⁴ Samtidigt som likheten är ingången, är skillnaden på samma gång nyckeln till förståelsen för hur Jesus står i relation till Mose i denna perikop: Jesus är *mer* än en ny Mose, han är Guds son, den utvalde.

I Lukasevangeliet delar Jesu liv flera likheter med Mose: båda vandrar i öknen, de utför under och stöter på motstånd hos det israelitiska folket.¹²⁵ I kontrast till Moses exodus, vars mål var det förlovade landet, och därmed Jerusalem, är Jerusalem för Jesus i stället platsen för hans lidande och död, där hans exodus fullbordas. Men det är ändå inte Jerusalem som är slutpunkten för Jesu exodus. För Mose var slutpunkten det förlovade landet, och för Jesus är det himlen. Jesu exodus fullbordas så genom hans himmelfärd.¹²⁶ I Lukas komposition är himmelfärden fullbordad på Jesu exodus, men samtidigt startskottet för lärjungarnas exodus. Efter Jesu himmelfärd är det nu de som får lida, bli förföljda och utföra under. Utifrån denna aspekt, bär exodus inte bara betydelsen av Jesu resa från död till liv, utan är ett uttryck för Guds befriande gärning, som omfattar hela den Jesustroende rörelsen. Urmönstret för detta är Moses exodus, och Jesu exodus står så i kontinuitet med Guds löften gentemot sitt folk.¹²⁷

Utifrån intertexterna som behandlas i denna studie, och särskilt det faktum att 5 Mos 18:15 alluderas i Luk 9:35 och Apg 3:22, anser jag att Lukas i berättelsen om Jesus på härlighetens berg vill framställa Jesus som en ny Mose. I sammanhanget som alluderar till exodusmotivet, menar jag att Mose är en prototyp för Jesus såsom ledare av det nya exodus, vilket är hans lidande, död, uppståndelse och himmelfärd, som öppnar vägen till livet för den som vill gå i hans spår, lyssna till honom och följa honom. Precis som Mose, är Jesus den som förmedlar Guds röst till människorna.

¹²³ Lee, *Jesus' Transfiguration*, 111.

¹²⁴ Bovon, *Luke 1*, 375.

¹²⁵ Jämför 5 Mos 32:5 och Luk 9:41. Se ovan, s. 118.

¹²⁶ Fitzmyer, *Gospel*, 800 och Mánek, ”The New Exodus”, 19–20. Se ovan, s. 129–130.

¹²⁷ Lee, *Jesus' Transfiguration*, 117–118.

Han är mottagaren och förbindelselänken till det gudomliga ordet, precis som Mose var. Han är också den som går före på den stora vandringen, från fångenskap och död till frihet och liv.

Sammanfattning och konklusion

Utifrån hypotesen att Lukas hade Mose-, Sinai- och Exodusmotiven i åtanke då han skrev sin version av berättelsen om Jesus på härlighetens berg i Luk 9:28–36, har jag i denna artikel presenterat en intertextuell studie där jag har kartlagt de eko som jag uppfattar från Mose-, Sinai- och Exodusmotiven i berättelsen om Jesus på härlighetens berg i Lukasevangeliet, visat på hur författaren använder dessa, samt vad termen ἔξοδος har för funktion i Lukas komposition med utgångspunkt i Luk 9:28–36. Metoden som har använts är Richard Hays sju kriterier för att belägga ett föreslaget eko ur *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, samt Kenneth Duncan Litwaks utökade volymkriterium ur *Echoes of Scripture in Luke-Acts*. Jag kommer nu att stämma av mitt resultat mot Hays och Litwaks kriterier. Genom detta kommer vi att se i vilken mån vart och ett av kriterierna har blivit uppfyllt.

1) *Availability*, tillgänglighet. I denna studie har jag visat på att källan till de föreslagna ekona med största sannolikhet var tillgänglig för såväl den historiske författaren som de ursprungliga läsarna. Septuaginta var Skriften för Lukas och stora delar av hans ursprungliga läsare, och Lukas citerar ur både Andra och Femte Moseboken, vilket talar för att källan var tillgänglig för honom. Texten är en kommunikationsakt, och läsaren förväntades därmed känna till Septuaginta med dess berättelser och begrepp.

2) *Volume*, volym. Med Hays volymkriterium i åtanke har jag undersökt var och en av de fyra texter, som jag menar att Lukas har haft i åtanke då han skrev berättelsen om Jesus på härlighetens berg.

2 Mos 24:15–18. Volymen av ekot från 2 Mos 24:15–18 vill jag betrakta som stor. I studien har vi lyft fram såväl explicita upprepningar av ord och syntaktiska mönster som en liknande ramberättelse. Mose har, liksom Jesus, med sig medhjälpare upp på berget. Moses och Jesu uppgång beskrivs med samma formulering och grammatiska konstruktion. Två viktiga nyckelord, δόξα och νεφέλη, förekommer i båda perikoperna, och molnets funktion är densamma i båda fallen. Vi har också observerat likheten att Gud talar ur molnet med en snarlik språklig konstruktion. Ordet för röst i Lukasperikopen väcker associationer till Mose-, Sinai- och Exodusmotiven i stort, vilket stärker sambandet. Vidare ser vi möjligheten att

Lukas, då han beskriver förändringen av Jesu utseende, har inspirerats av frasen som i Andra Moseboken beskriver Herrens utseende på Sinai. Detta eko är subtilt och kan, med Litwaks ord, inte påvisas med säkerhet. Däremot går Mose in i molnet med samma ord som Jesus, Mose och Elia, och en snarlik grammatisk konstruktion. Precis som Josua fick stanna utanför, är lärjungarna vittnen till scenen. Jag anser att denna intertext utgör en parallell berättelse, som förutom med sitt språkliga innehåll även har påverkat ramberättelsen i Luk 9:28–36. Därmed korresponderar denna intertext med ännu en av Litwaks punkter för det utökade volymkriteriet.

2 Mos 34:29–35. Volymen av detta eko är, tillsammans med ovan nämnda, viktig för utformningen av ramberättelsen. Här finns syntaktiska och språkliga länkar, dock inte lika tydliga som ovan, men flera viktiga motiv. Det första vi uppmärksammande var parallellen mellan Moses och Jesu förvandlade ansikten. Moses ansikte har förhärligas då han talade med Gud, och Jesu förvandling sker då han ber. Frasen τοῦ προσώπου αὐτοῦ är identisk. Lukas nyckelord δόξα är ett viktigt ord även i denna perikop. Vi har också uppmärksammat ekot av Israels fruktan i lärjungarnas fruktan inför Guds närvaro. Ordet för fruktan är detsamma, och påminner också läsaren om andra teofaniberättelser kopplade till berget Sinai. På samma sätt som Israels söner i 2 Mos 34:35 såg Moses ansikte, att det hade blivit förhärligat, vaknade lärjungarna och såg Jesu härlighet. Även detta sista eko är subtilt, och kan inte bevisas.

2 Mos 40:34–35. Volymen av detta eko är något mindre än de tidigare, då de syntaktiska länkarna i princip saknas. Däremot har vi uppmärksammat flera viktiga nyckelord och deras funktioner. Vi har noterat sambandet mellan ἡ σκηνή och δόξα, och den möjliga kopplingen mellan de hyddor som Petrus vill bygga och uppenbarelsetältet. Den viktigaste länken är att molnet överskuggar uppenbarelsetältet som ett uttryck för Guds närvaro. Samma ord, i samma form, används om det moln som överskuggar Jesus, Mose och Elia på härlighetens berg. Ordet för överskugga, ἐπισκιάζω, är ovanligt. Detta passar in på Litwaks kriterium för signifikanta ekon genom ord, genom vilket man med stor sannolikhet kan säga att Lukas kände till en text, även om det inte förekommer ett explicit citat.

5 Mos 18:15–19. I denna intertext har vi lyft fram frasen ”Lyssna till honom!” Den grammatiska konstruktionen är inte identisk, då uppmaningen i 5 Mos 18:15 står i futurum medium, medan i Luk 9:35 i imperativ. Vi har föreslagit möjligheten att Lukas genom sitt imperativ vill ge större eftertryck åt uppmaningen. Volymen av detta eko bedömer jag som rela-

tivt stor, eftersom vi med stor sannolikhet kan säga att detta verkligen är en allusion, då intertexten citeras i större utsträckning i Apg 3:22–23.

Jag ser att det finns goda skäl för att argumentera för att var och en av intertexterna ekar i Luk 9:28–36. Sammantaget betraktat uppfattar jag genljudet från Mose-, Sinai- och Exodusmotiven som stort, till och med bärande och mycket viktigt för läsningen av perikopen. Bovon har uppmärksammat möjligheten att Lukas i sin berättelse anspelar på flera intertexter. Han kallar resultatet för ”a mixed quotation”, då ramberättelsen är hämtad från 2 Mos 24, men berättelsen återger en förvandling, lik Moses i 2 Mos 34. Kombinationen visar på kreativitet och skaparkraft.¹²⁸ med gamla trådar skapar Lukas en ny berättelse. Detta är vad Litwak skulle kalla för en tolkningsram, och kanske mer därtill. Ekot från Mose-, Sinai- och Exodusböckerna ljuder dessutom från ett för Lukasevangeliet centralt placerat avsnitt, vilket gör dess volym än större.

3) *Recurrence*, upprepning. Både Andra och Femte Moseboken citeras och alluderas på ett flertal ställen i det lukanska dubbelverket. Detta talar för att Lukas var förtrogen med dessa, och avsåg att anspela på dem. Intertexten 5 Mos 18:15–19 alluderas på två andra ställen i det lukanska dubbelverket. Det finns ingenting under den här punkten som talar mot att ekon från Andra och Femte Moseboken skulle vara närvarande. Även detta kriterium styrker min tes.

4) *Thematic Coherence*, koherens. Detta kriterium möts mycket väl. Allusionerna till Mose-, Sinai- och Exodusböckerna tjänar till att beskriva Jesus som den utlovade profeten i Moses efterföljd, vilket är ett framträdande motiv hos författaren, eftersom det görs än mer explicit i Apg 3:22–23 och Apg 7. Allusionerna har också funktionen att förklara innebörden av Jesu exodus. Vi har även sett att perikopens närmkontext är full av ekon till Mose-, Sinai- och Exodusböckerna, vilket talar för att de föreslagna ekona passar väl in i Lukas komposition.

5) *Historical Plausibility*, plausibilitet. Utifrån Lukas generella bruk av Skriften har jag argumenterat för att anspelningar på Mose-, Sinai- och Exodusböckerna i perikopen vore synnerligen väl placerade och troliga. Exodushändelserna är en central berättelse, det är den stora berättelsen. Vi kan aldrig med säkerhet säga något om den ursprungliga läsaren, men genom motivens centrala betydelse kan vi tänka oss att en läsare eller åhörare lätt uppfattar ekon från dessa motiv. Jag har också svårt att se att Lukas, ensam bland synoptikerna, skulle välja att använda termen ἔξοδος

¹²⁸ Bovon, *Luke 1*, 374.

om han inte avsåg just en allusion till detta motiv. Lukas är dessutom angelägen om att knyta an till och grunda berättelsen om Jesus i Israels historia. Att låta Jesu liv och gärning anspela på Israels största berättelse skulle passa väl in i hans komposition. Genom allusionerna till Mose-, Sinai- och Exodusmotiven anser jag att Lukas avsåg att skapa en tolkningsram åt läsaren att sätta kring berättelsen om Jesus på härlighetens berg. Vi har också sett att dessa motiv var levande och aktuella, då Paulus i 2 Korintherbrevet anspelar på motivet med Moses strålande ansikte ur 2 Mos 34:29–35, vilken är en av intertexterna i studien som här har presenterats. Utifrån vad vi hypotetiskt kan säga om författaren och de ursprungliga läsarna, vill jag hävda att även detta kriterium möts väl.

6) *History of Interpretation*, tolkningshistoria. Detta kriterium vill jag betrakta som delvis uppfyllt. Jag har endast funnit en teolog som har kopplat samman termen ἕξοδος i Luk 9:31 med Israels uttåg ur Egypten under Moses ledning, och att Jesus skulle vara en ledare för ett nytt exodus med det första uttåget i åtanke. Om vi däremot går till sekundärlitteraturen, har Mánek, Moessner och Lee uppfattat ekon från Mose-, Sinai- och Exodusmotiven i perikopen.

7) *Satisfaction*, tillfredsställelse. Är min läsning av perikopen vettig? Det överlämnar jag till läsaren avgöra utifrån argumentationen och sammanfattningen ovan.

Summary

In the Gospel of Luke's depiction of Jesus' transfiguration in Luke 9:28–36, it is not difficult to hear echoes from the Moses, Sinai, and Exodus motifs in the Pentateuch. At the same time, I have noticed that several commentaries are ambivalent towards the possible presence of such motifs in the narrative. In this essay I chart the echoes I perceive from the Sinai and Exodus motifs in the Transfiguration account in the Gospel of Luke, and discuss how these motifs could add a further dimension to the reading of the Gospel. In my investigation I use the seven criteria for testing claims about the presence and meaning of scriptural echoes from Richard B. Hays' *Echoes of Scripture in the letters of Paul* (1989), together with an augment of the criterion of volume from Kenneth Duncan Litwak's *Echoes of Scripture in Luke-Acts: Telling the History of God's People Intertextually* (2005). After an introduction, I deal with Luke 9:28–36 with regard to syntax and context. The results of this analysis form a basis for a study of the intertextual relationship between Luke 9:28–36 and the proposed intertexts Exod 24:15–18; Exod 34:29–35; Exod 40:34–35 and Deut 18:15–19, based on the criteria of Hays and Litwak. Finally, I investigate the term ἕξοδος in Luke 9:31 and the possibility that Jesus is depicted as a new Moses in Luke 9:28–36. In conclusion I maintain

that echoes from the Moses, Sinai, and Exodus motifs really are present, and that Luke uses those echoes to provide an interpretive frame for the events on the Mount of Transfiguration and depict Jesus as the promised prophet like Moses, and also to illuminate and deepen the meaning of Jesus' exodus in Luke 9:31.